N12<526350375 021
ubTÜBINGEN

592 UB 1980 qpl 61,20

ISSN 0341-9592

Diakonia

ternationale Zeitschrift für die Praxis der Kirch

inz Schuster
elsorger gesucht

rnhard Häring
ntrale Anliegen der Moraltheologie und
oralverkündigung

nfred Josuttis
e Rede vom heiligen Geist und die Leistungskraft
Methoden in der kirchlichen Praxis

ria Bührer
schiedenenpastoral

nter Biemer
e Würde des Menschen und ihre
rankerung im Gewissen

ldegard Goss-Mayr
e Wahrheit — Kraft des Friedens (Weltfriedenstag 1980)

nnes Kramer
s Diakon für eine missionarisch-diakonische Kirche

otthard Richter
elsorgeteam und Gemeindeverantwortung

ünewald Herder 11. Jahrgang Heft 1 Januar 198

UB TÜB
30. JAN. 1980
ZA 2 1702

DIAKONIA

ISSN 0341-9592

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Elfter Jahrgang Januar 1980 Heft 1

Eigentümer und Herausgeber Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, und Verlag Herder, Wien

Redaktion Günter Biemer, Maria Bührer, Helmut Erharter, Norbert Greinacher, Bernhard Honsel, Alois Müller, Heinz Schuster, Wilhelm Zauner

Chefredakteur Helmut Erharter

Unter Mitwirkung von Jacques Audinet, Vjekoslav Bajsič, Hans-Dieter Bastian, Antoinette Becker, Josef Bommer, Adolf Exeler, Casiano Floristán, Walter Goddijn, Albert Görres, Gottfried Hierzenberger, Otto Hürter, Ferdinand Klostermann, Kurt Lüthi, Oto Madr, Jozef Majka, Joseph E. Mayer, Michael Raske, Jochen Schmauch, Wolfgang Schöpping, Piet Schoonenberg, Gregor Siefer, Walter Suk, Andreas Szennay, Wolfgang Trilling, Erika Weinzierl, Paul Weß

Inhalt

Zum Geleit

Vom „Seelsorger" zur „Diakonia". Gedanken zum 50. Jahrgang 1

Leitartikel

Heinz Schuster, Seelsorger gesucht 2

Artikel

Bernhard Häring, Zentrale Anliegen der Moraltheologie und Moralverkündigung 5

Manfred Josuttis, Die Rede vom heiligen Geist und die Leistungskraft der Methoden in der kirchlichen Praxis 17

Maria Bührer, Geschiedenenpastoral 28

Günter Biemer, Die Würde des Menschen und ihre Verankerung im Gewissen 41

Hildegard Goss-Mayr, Die Wahrheit — Kraft des Friedens (Weltfriedenstag 1980) 48

Raymund Schwager, Der Heilige Stuhl und die Abrüstung 51

Hannes Kramer, Als Diakon für eine missionarisch-diakonische Kirche 53

Praxis

Gotthard Richter, Seelsorgeteam und Gemeindeverantwortung 60

Bücher

mit Werken von J. Wiener — H. Erharter, L. Ungar, M. Riebl u. a., K. Hemmerle, L. Lies, J. Mayer-Scheu 66

Büchereinlauf und Mitarbeiter dieses Heftes 72

Anschrift der Redaktion Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. 0222/52 47 05

Für den Inhalt verantwortlich Helmut Erharter, Stephansplatz 3, A-1010 Wien

© Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, und Verlag Herder, Wien

DIAKONIA erscheint zweimonatlich

Einzelheft DM 12,—, sfr 11,—, S 63,—, Jahresabonnement DM 61,20, sfr 57,60, S 333,—, Studentenabonnement DM 51,—, sfr 46,—, S 298,—, Probeabonnement (3 Hefte) DM 22,20, sfr 20,—, S 128,—, DM- und S-Preise einschließlich MWST., alle Preise zuzüglich Porto. Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-78 Freiburg, Hermann Herder-Str. 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag, D-65 Mainz, Bischofsplatz 6, für Österreich durch Verlag Herder A- 1011 Wien, Postfach 248, für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages durch Benziger-Verlag, CH-8840 Einsiedeln. Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende.

Druck: Ferdinand Berger & Söhne OHG, Horn, NÖ.

11. Jahrgang Diakonia 1980

AUTORENVERZEICHNIS

Baudler Georg, Ehekatechumenat und distanzierte Kirchlichkeit . . 4/273
Baumgartner Jakob, Das Stundengebet — ein Angebot der Kirche . 2/90
—Angelus und Rosenkranz als Stundengebet des Volkes 3/202
Betz Otto, Hat das Familiengebet noch eine Chance? 2/117
Biemer Günter, Die Würde des Menschen und ihre Verankerung im Gewissen 1/41
—Die Angst, Religion zu unterrichten 5/289
Biesinger Albert, Religionspädagogische Besinnung für die 80er Jahre 5/337
Blasche Helmut, Gemeindeforum . . 6/401
Bommer Josef, Der kirchliche Auftrag des Spital- und Krankenseelsorgers in der Begegnung mit den kranken Menschen 3/162
Braendle Thomas, Freude an der Arbeit 6/421
Braun Walter, Das Alter als pädagogisches Problem 3/199
Brox Norbert, Frühkirchliche und heutige Nöte mit der christlichen Gemeinde 6/364
Bucher Alexius J., Alma Mater (Hochschule) und Mater ecclesia (Gemeinde) — oder: In welchen Verhältnissen leben ihre Kinder? 3/170
Bühlmann Walbert, Evangelisierung der kirchlich Distanzierten. Modelle aus den Vereinigten Staaten . . 3/210
Bührer Maria, Geschiedenenpastoral 1/28
—Beten um gute Hirten 2/73
Deissler Alfons, Wie wir als Christen die Psalmen beten 2/81
Erharter Helmut, Vom „Seelsorger" zur „Diakonia". Gedanken zum 50. Jahrgang 1/1
—Zuviel „Familie"? 4/217
Ettel Reinhold, Ehe und Familie in der Welt von heute — Anliegen zur Bischofssynode 1980 . . . . . 4/266
Finck Werner, Trotz 60 Stunden-Woche Zeit für Fortbildung und ehrenamtliche Engagements . . . 5/348
Fipp Josef, Zur Trennung von wichtigen und unwichtigen Dingen . . 6/423
Fraling Bernhard, Eheberatung als pastoraler Dienst 4/237
Fuchs Ottmar, Geistlicher Umgang mit den Laientheologen 3/183
Gartmann Michael, Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral 3/192
Gastgeber Karl, Landpastoral — eine Aufgabe der ganzen Kirche . . . 2/132
Goss-Mayr Hildegard, Die Wahrheit — Kraft des Friedens (Weltfriedenstag 1980) 1/48
Grüner Karl, Kirche im Kabelnetz. Pastorale Überlegungen zu den neuen Telekommunikationsmedien 5/322
Haas Siegfried, Was bleibt von Advent und Weihnachten? 6/420
Häring Bernhard, Zentrale Anliegen der Moraltheologie und Moralverkündigung 1/5
Hepp Normann, Nicht nur arbeiten, sondern leben 6/424
Hollerbach Alexander, Das Beispiel der Eltern 4/281
Honsel Bernhard, „Leben mit Behinderung — Last und Chance zugleich". Eine Bußandacht 2/124
Hürzeler-Lehmann Hedwig, Auf Erfahrungen aufbauen 4/282
Jaekel Ulrich — Krämer Manfred, Katholikentag von unten: Wenn die Betreuten sich nicht wie Betreute benehmen 5/327
Josuttis Manfred, Die Rede vom heiligen Geist und die Leistungskraft der Methoden in der kirchlichen Praxis 1/17
Kauer Helga, Phasen des beruflichen Einsatzes und Phasen der Konzentration auf die Familie . . 5/351
Kerstiens Ferdinand, Menschwerdung. Bußgottesdienst zum Advent 6/416
Khoury Adel-Théodor, Das Gebet im Islam 2/114
Kirchschläger Walter, Zum christlichen Verständnis von Ehe und Familie. Biblische Anmerkungen . . 4/221
Köhne Josef, „Ehe ohne Trauschein" — eine Alternative? 4/255
Krämer Manfred — Jaekel Ulrich, Katholikentag von unten: Wenn die Betreuten sich nicht wie Betreute benehmen 5/327
Kramer Hannes, Als Diakon für eine missionarisch-diakonische Kirche 1/53
Krumböck Helmut, Übereinstimmung in den Zielsetzungen und in den Engagements 5/352
Kuhn Rudolf, Zufall oder Wille Gottes? 5/334
Kumpfmüller Wolfgang, Zivildienst im Behindertenheim 6/412
Lange Josef, Probleme von Ehe und Familie in verschiedenen Phasen . 4/249
Levinson Pnina Navè, Die Psalmen als Ausdruck jüdischer Frömmigkeit 2/111
—Gemeinsames Beten in der jüdischen Familie 5/342

Lohfink Gerhard, Weibliche Diakone im Neuen Testament 6/385
Merz Michael, Unsere Erfahrungen in der Campingpastoral 2/129
Mette Norbert, Kirche auf dem Campingplatz 2/102
Michel Fritz und Elisabeth, Was macht Ehe lebbar? 4/269
Müller-Breitenmoser Fritz, Zeit nehmen für die Familie, aber Verfügbarkeit bei besonderen Situationen! 5/349
Neundorfer Hannjürg, Eine Glaubensschule der Pfarrei 6/414
Pastoralkommission Österreichs Behindertenpastoral in der Pfarre 6/404
Petrik Monika und Sonja, Was hat uns geholfen, in der Familie beten zu lernen? 4/280
Platz Vinzenz, Ehe und Familie — Eine Anfrage an die Kirche. Perspektiven einer Ehe- und Familienpastoral 4/226
Primetshofer Bruno, Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht 4/261
Rahner Karl, Ermutigung zum Gebet 2/78
Ratzenböck Anneliese, Defizite ausgleichen und gemeinsame Fixpunkte schaffen! 5/352
Richter Gotthard, Seelsorgeteam und Gemeindeverantwortung 1/60
Richter Klemens, Haben Zwecksonntage einen Sinn? Wie man besondere Anliegen in der Sonntagsmesse sinnvoll berücksichtigen kann 3/205
Rieder Rudolf, Den Erwartungen entsprechen, ohne unter der vielen Arbeit zu leiden 6/425
Schechter Albert, Ein Beruf in der Nähe der Familie 5/350
Schilling Hans, Von Beruf „Seelsorger“ 5/306
Schinner Hans, Arbeitseinteilung und Arbeitsstil 6/425
Schmidt Ulrich, Sieben Jahre Diakon — Vom „Kaplanersatz“ zum Seelsorger an Kranken und Sterbenden 5/339
Schuster Heinz, Seelsorger gesucht 1/2
Schwager Raymund, Der Heilige Stuhl und die Abrüstung 1/51
Sieberer Balthasar, Vorrang hat der konkrete Mensch 6/426
Studhalter Kurt, Anregungen zum Beten im Alltag 2/121
Tilmann Raban, Wie schwach ist der Allmächtige? Gedanken zu einer Theologie der Schöpfung . . . 5/317
Venetz Hermann-Josef, Bittet den Herrn der Ernte. Überlegungen zu Lk 10,2/Mt 9,37 . . . . . 3/148
Zauner Wilhelm, Die verdorbene Freude 3/145
—Prinzip Gemeinde? 6/361
Zerfaß Rolf, Seelsorge als Gastfreundschaft 5/293

SACHVERZEICHNIS

Abrüstung
— Der Heilige Stuhl und die Abrüstung 1/51
Advent
— Was bleibt von Advent und Weihnachten? 6/420
— Menschwerdung. Bußgottesdienst zum Advent 6/416
Alltag
— Anregungen zum Beten im Alltag 2/121
Alter
— Das Alter als pädagogisches Problem 3/199
Angelus
— Angelus und Rosenkranz als Stundengebet des Volkes 3/202
Angst
— Die Angst, Religion zu unterrichten 5/289
Arbeitsüberlastung
— Forum: Zur Arbeitsüberlastung der Seelsorger 6/421
Behinderung, Behindertenpastoral
— „Leben mit Behinderung — Last und Chance zugleich“. Eine Bußandacht 2/124
— Behindertenpastoral in der Pfarre 6/404
— Zivildienst im Behindertenheim . 6/412
Beruf
— Von Beruf „Seelsorger“ 5/306
— Forum: Anspruchsvolle Berufsarbeit und Familienleben 5/347
Beten des Volkes Gottes (Schwerpunkt Heft 2), *Gebet*
— Beten um gute Hirten 2/73
— Ermutigung zum Gebet 2/78
— Wie wir als Christen die Psalmen beten 2/81
— Das Stundengebet — ein Angebot der Kirche 2/90
— Die Psalmen als Ausdruck jüdischer Frömmigkeit 2/111
— Das Gebet im Islam 2/114
— Hat das Familiengebet noch eine Chance? 2/117
— Anregungen zum Beten im Alltag 2/121
— Bittet den Herrn der Ernte. Überlegungen zu Lk 10,2/Mt 9,37 . . 3/148
— Was hat uns geholfen, in der Familie beten zu lernen? 4/280
— Das Beispiel der Eltern 4/281

— Auf Erfahrungen aufbauen . . . 4/282
— Gemeinsames Beten in der jüdischen Familie 5/342
Bischofssynode 1980
— Ehe und Familie in der Welt von heute — Anliegen zur Bischofssynode 1980 . . . . . 4/266
Bußandacht, Bußgottesdienst
— „Leben mit Behinderung — Last und Chance zugleich". 2/124
— Menschwerdung 6/416
Campingpastoral
— Kirche auf dem Campingplatz . . 2/102
— Unsere Erfahrungen mit der Campingpastoral 2/129
Diakon
— Als Diakon für eine missionarisch-diakonische Kirche . . . 1/53
— Sieben Jahre Diakon — Vom „Kaplanersatz" zum Seelsorger an Kranken und Sterbenden . . . 5/339
— Weibliche Diakone im Neuen Testament 6/385
Diakonia
— Vom „Seelsorger" zur „Diakonia". Gedanken zum 50. Jahrgang . . 1/1
Distanzierte
— Evangelisierung der kirchlich Distanzierten. Modelle aus den Vereinigten Staaten 3/210
— Ehekatechumenat und distanzierte Kirchlichkeit 4/273
Ehe und Familie (Schwerpunkt Heft 4)
— Zuviel „Familie"? 4/217
— Zum christlichen Verständnis von Ehe und Familie. Biblische Anmerkungen 4/221
— Ehe und Familie — eine Anfrage an die Kirche. Perspektiven einer Ehe- und Familienpastoral . . . 4/226
— Eheberatung als pastoraler Dienst 4/237
— Probleme von Ehe und Familie in verschiedenen Phasen 4/249
— „Ehe ohne Trauschein" — eine Alternative? 4/255
— Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht 4/261
— Ehe und Familie in der Welt von heute — Anliegen zur Bischofssynode 1980 . . . . . 4/266
— Was macht Ehe lebbar? 4/269
— Ehekatechumenat und distanzierte Kirchlichkeit 4/273
— Was hat uns geholfen, in der Familie beten zu lernen? 4/280
— Das Beispiel der Eltern 4/281
— Auf Erfahrungen aufbauen . . . 4/282
Eheberatung
— Eheberatung als pastoraler Dienst 4/237
Ehekatechumenat
— Ehekatechumenat und distanzierte Kirchlichkeit 4/273
Eherecht
— Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht 4/261
Eltern (Siehe Ehe und Familie)
— Das Beispiel der Eltern 4/281
Evangelisierung
— Evangelisierung der kirchlich Distanzierten. Modelle aus den Vereinigten Staaten 3/210
Familie (Siehe Schwerpunkt „Ehe und Familie")
— Hat das Familiengebet noch eine Chance? 2/117
— Zuviel „Familie"? 4/217
— Forum: Anspruchsvolle Berufsarbeit und Familienleben 5/347
— Gemeinsames Beten in der jüdischen Familie 5/342
Frau
— Weibliche Diakone im Neuen Testament 6/385
Freude
— Die verdorbene Freude 3/145
Friede
— Die Wahrheit — Kraft des Friedens (Weltfriedenstag 1980) . . . 1/48
Gastfreundschaft
— Seelsorge als Gastfreundschaft . 5/293
Gebet (Siehe Schwerpunkt „Beten des Volkes Gottes")
— Ermutigung zum Gebet 2/78
— Das Gebet im Islam 2/114
Geistliche Berufe (Siehe Seelsorger)
Gemeinde, Gemeindeverantwortung
— Seelsorgeteam und Gemeindeverantwortung 1/60
— Alma Mater (Hochschule) und Mater ecclesia (Gemeinde) — oder: In welchen Verhältnissen leben ihre Kinder? 3/170
— Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral 3/192
Die *Gemeinde* und ihre Mitarbeiter (1. Teil; Schwerpunkt Heft 6)
— Prinzip Gemeinde? 6/361
— Frühkirchliche und heutige Nöte mit der christlichen Gemeinde . . 6/364
— Weibliche Diakone im Neuen Testament 6/385
— Gemeindeforum 6/401
— Behindertenpastoral in der Pfarre 6/404
— Eine Glaubensschule der Pfarrei 6/414
— Forum: Zur Arbeitsüberlastung der Seelsorger 6/421
Geschiedenenpastoral 1/28
Gewissen
— Die Würde des Menschen und ihre Verankerung im Gewissen . . 1/41
Glaubensschule
— Eine Glaubensschule der Pfarrei 6/414
Hl. Geist
— Die Rede vom heiligen Geist und die Leistungskraft der Methoden in der kirchlichen Praxis . . . 1/17
Hochschule
— Alma Mater (Hochschule) und Mater ecclesia (Gemeinde) — oder: In

welchen Verhältnissen leben ihre Kinder? 3/170
Islam
— Das Gebet im Islam 2/114
Judentum
— Die Psalmen als Ausdruck jüdischer Frömmigkeit 2/111
— Gemeinsames Beten in der jüdischen Familie 5/342
Kabelfernsehen
— Kirche im Kabelnetz. Pastorale Überlegungen zu den neuen Telekommunikationsmedien 5/322
Katholikentag von unten
— Katholikentag von unten: Wenn die Betreuten sich nicht wie Betreute benehmen 5/327
Kommunikation
— Kirche im Kabelnetz. Pastorale Überlegungen zu den neuen Telekommunikationsmedien . . . 5/322
Krankenseelsorge
— Der kirchliche Auftrag des Spital- und Krankenseelsorgers in der Begegnung mit den kranken Menschen 3/162
— Sieben Jahre Diakon — Vom „Kaplanersatz" zum Seelsorger an Kranken und Sterbenden 5/339
Laientheologen
— Geistlicher Umgang mit den Laientheologen 3/183
— Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral 3/192
Landpastoral
— Landpastoral — eine Aufgabe der ganzen Kirche 2/132
Medien
— Kirche im Kabelnetz. Pastorale Überlegungen zu den neuen Telekommunikationsmedien 5/322
Menschenwürde
— Die Würde des Menschen und ihre Verankerung im Gewissen . . 1/41
Menschwerdung
— Menschwerdung. Bußgottesdienst zum Advent 6/416
Methoden
— Die Rede vom heiligen Geist und die Leistungskraft der Methoden in der kirchlichen Praxis . . . 1/17
Mission
— Als Diakon für eine missionarisch-diakonische Kirche 1/53
Moraltheologie, Moralverkündigung
— Zentrale Anliegen der Moraltheologie und Moralverkündigung . . 1/5
Neues Testament
— Weibliche Diakone im Neuen Testament 6/385
Päpstliche Kurie
— Der Heilige Stuhl und die Abrüstung 1/51
Pastoral, Pastorale Dienste (Siehe Seelsorge, Seelsorger)
— Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral 3/192
— Eheberatung als pastoraler Dienst 4/237
Pfarre, Pfarrgemeinde (Siehe Gemeinde)
Psalmen
— Wie wir als Christen Psalmen beten 2/81
— Die Psalmen als Ausdruck jüdischer Frömmigkeit 2/111
Praxis
— Die Rede vom heiligen Geist und die Leistungskraft der Methoden in der kirchlichen Praxis . . . 1/17
Religionspädagogik, Religionsunterricht
— Die Angst, Religion zu unterrichten 5/289
— Religionspädagogische Besinnung für die 80er Jahre 5/337
Rosenkranz
— Angelus und Rosenkranz als Stundengebet des Volkes 3/202
Schöpfung
— Wie schwach ist der Allmächtige? Gedanken zu einer Theologie der Schöpfung 5/317
Seelsorge, Seelsorger
— Vom „Seelsorger" zur „Diakonia". Gedanken zum 50. Jahrgang . . 1/1
— Seelsorger gesucht 1/2
— Seelsorgeteam und Gemeindeverantwortung 1/60
— Bittet den Herrn der Ernte. Überlegungen zu Lk 10,2/Mt 9,37 . . 3/148
— Seelsorge als Gastfreundschaft . . 5/293
— Von Beruf „Seelsorger" 5/306
— Forum: Zur Arbeitsüberlastung der Seelsorger 6/421
Sonntag, Sonntagsmesse
— Haben Zwecksonntage einen Sinn? Wie man besondere Anliegen in der Sonntagsmesse sinnvoll berücksichtigen kann 3/205
Stundengebet
— Das Stundengebet — ein Angebot der Kirche 2/90
— Angelus und Rosenkranz als Stundengebet des Volkes 3/202
Team
— Seelsorgeteam und Gemeindeverantwortung 1/60
Tourismus (Siehe Campingseelsorge)
— Seelsorge als Gastfreundschaft . 5/293
Wahrheit
— Die Wahrheit — Kraft des Friedens (Weltfriedenstag 1980) . . 1/48
Weihnachten
— Menschwerdung. Bußgottesdienst zum Advent 6/416
— Was bleibt von Advent und Weihnachten? 6/420
Wille Gottes
— Zufall oder Wille Gottes? . . . 5/334
Zivildienst
— Zivildienst im Behindertenheim . 6/412
Zufall
— Zufall oder Wille Gottes? . . 5/334

TÜBINGEN
ZA 2 1702

Vom „Seelsorger“ zur „Diakonia“

Gedanken zum 50. Jahrgang

Unsere Zeitschrift enthält im Impressum den Hinweis „früher Diakonia/Der Seelsorger“. Der ältere Zweig der beiden 1970 fusionierten Zeitschriften, nämlich „Der Seelsorger“, würde mit dem vorliegenden Heft seinen 50. Jahrgang beginnen. — Dieses runde Jubiläum ist wohl Grund genug für einen kurzen Rückblick.

„Der Seelsorger“ wurde 1925 als „Monatsschrift für zeitgemäße Homiletik, liturgische Bewegung und seelsorgliche Praxis“ gegründet und von Dr. Karl Rudolf (dem Gründer und Leiter des Österreichischen Seelsorge-Instituts) redigiert. Ende 1938 verboten, erschien „Der Seelsorger“ 1945 wieder als „Monatsschrift für alle Bereiche priesterlicher Reich-Gottes-Arbeit“. Diese Einengung der Seelsorge auf priesterliche Tätigkeit wurde seit der Neugestaltung 1965 zunächst durch den Untertitel („Zweimonatsschrift für Praxis und Theorie des kirchlichen Dienstes“) und seit der Fusion mit der „Anima“-Tochter „Diakonia“ durch den Titel selbst aufgehoben. Zu diesem Titel stehen wir auch heute, da er besonders gut das Wirken der Kirche und den Dienst, den eine Pastoralzeitschrift allen Trägern kirchlicher Dienste leisten kann, zum Ausdruck bringt.

Karl Rudolf und seine Mitarbeiter am „Seelsorger“ gehören mit ihren Bemühungen um eine biblisch-kerygmatische, liturgische und seelsorgliche Erneuerung zu den unmittelbaren Wegbereitern des II. Vatikanischen Konzils. Viele Themen und Anliegen, die von den Konzilsvätern aufgegriffen wurden, waren erstmals im Seelsorger behandelt worden. — In gleicher Weise geht auch die Redaktion, die seit 1965 die Zeitschrift plant, trägt und verantwortet, entschieden den Weg der kirchlichen Erneuerung, wie er im Konzil und in den nachfolgenden Synoden zum Ausdruck gekommen ist. Und das war eben die Sicht einer pastoralen Kirche, einer seelsorglich um den Dienst an den Menschen, an ihrem Glauben und an ihrer Freude bemühten Kirche.

Wenn heute der Leitartikel überschrieben wird „Seelsorger gesucht“, dann wird nicht nur danach gefragt, wie für unsere Gemeinden eine hinreichende Anzahl an Priestern als Gemeindeleiter gefunden werden kann — ob sie nun ehelos leben oder als Verheiratete in diesen Dienst berufen werden —, sondern wie sich die Gesamtkirche zu einer „Seelsorger-Kirche“, zu einer diakonischen Kirche weiterentwickeln kann.

Unter diesem Aspekt wurden gerade für dieses erste Heft eines neuen Jahrzehnts einige beispielhafte Beiträge ausgewählt. *Helmut Erharter*

Leitartikel

Heinz Schuster

Seelsorger gesucht

Als die Kardinäle vor der Wahl der beiden letzten Päpste von Journalisten gefragt wurden, welche Qualifikation der zukünftige Papst vor allem haben solle, hörte man immer wieder das gleiche Wort: Der Papst sollte ein Seelsorger sein!

Nach der Wahl waren die Kardinäle der Meinung, sie hätten den richtigen Mann gewählt. Hatten sie wirklich einen „Mann der Seelsorge", wie man so sagt, gefunden? Fühlen sich die katholischen Christen von ihrem neuen Papst in ihren vielfältigen Nöten besser verstanden und umsorgt? Ich weiß keine Antwort auf diese Fragen, die nicht auf dieser oder der anderen Seite Widerspruch auslösen würde. Vielleicht ist die Frage auch nicht richtig gestellt.

Mehr Seelsorge an der Spitze der Kirche

Nicht mehr aus der Welt zu schaffen aber ist das Votum der Kardinäle nach mehr Seelsorge an der Spitze der Kirche. Dieses Votum kam nicht von ungefähr. In der Kirche — aber eben nicht nur in ihr — ist der Bedarf an Seelsorge (was immer man darunter zunächst versteht) größer geworden. Die „Versorgungsgesellschaft" der heutigen Zeit entlastet den einzelnen zwar von vielen elementaren Sorgen einer früheren Zeit; aber sie bringt auf der anderen Seite neue, entscheidendere Sorgen. Auf dem von der Krankenkasse korrekt finanzierten Krankenhausbett sitzen heute vielleicht sogar eine Reihe von Fragen, Sorgen, für die früher — angesichts des Problems, mit den materiellen Konsequenzen einer Krankheit fertig zu werden — schon gar keine Zeit war. Die Liberalität in den partnerschaftlichen Beziehungen junger Menschen macht diese keinesfalls sorgenfrei. Hinter vielen Rufen nach Emanzipation steht — ganz leise — die Frage, wo denn nun sinnvolle Freiheit zu finden sei. Kaum eine Illustrierte, ein Bildungswerk, eine Volkshochschule, die nicht einen Mangel an „Lebenshilfe" feststellen zu müssen glauben und prompt ein entsprechendes Angebot erstellen. „Lebenshilfe" — die profane, aber attraktive jüngere Schwester der guten, alten Seelsorge — ist Mode geworden. Aber mehr noch: Sie ist notwendig!

Nicht nur Lebenshilfe . . .

. . . sondern Seelsorger sind gefragt

Das Votum der Kardinäle für die Seelsorge hatte aber auch einen innerkirchlichen Kontext. Da ist einmal die Frage, wie es mit dem *Nachwuchs an Seelsorgern* bestellt ist. Zwar kann und braucht die Kirche niemals mehr die

2
ZA 1702

Rolle eines Universaltherapeuten der menschlichen Gesellschaft übernehmen. Wenn die heutige Gesellschaft insgesamt sensibler für die Nöte des einzelnen Menschen ist, dann muß die Kirche dies — gerade im Namen ihres Evangeliums — begrüßen. Aber ohne Frage besteht noch immer Erwartung in Richtung der Kirche, daß sie in „letzten" Fragen des Menschen, dort, wo Not nicht mehr durch Gesetzesänderungen und Geld gelindert werden kann, ein guter, erfahrener Ratgeber und Begleiter sei.

Überlastete Priester ...

Die gegenwärtigen Perspektiven sind klar: In absehbarer Zeit wird es nur mehr relativ wenige Priester geben. Diese Priester will und wird man dort einsetzen, wo sie von „Laien" nicht ersetzt werden können, also im Bereich des Kultes und jener Leitungsfunktionen, die einen disziplinierten und loyalen Kontakt zu den übrigen kirchlichen Instanzen garantieren sollen. Für die Seelsorge, für das sehr zeitintensive Gespräch, für den Besuch bei einzelnen kranken, armen, einsamen, unverstandenen, verzweifelten Christen in einer Gemeinde werden diese Priester kaum mehr Zeit zur Verfügung haben. Viele Priester kennen diese Situation schon heute; die Zukunft hat für sie schon begonnen.

... und das amtliche Engagement für die Last der Menschen

Damit ergibt sich aber ein Dilemma, das, wie mir scheint, in seiner ganzen theologischen Schärfe zu wenig gesehen wird: Sowohl vom Evangelium wie auch von der Erwartung der Menschen her gehört die Sorge um die konkrete Not des Menschen, die aktuelle Bereitschaft, die Last des anderen mitzutragen, zu den ursprünglichen Aufgaben der Kirche. Man erwartet von ihr nicht nur irgendeine „Offenheit" für die menschlichen Nöte, sondern ein *amtliches Engagement.* Will die Kirche nicht in den Verdacht kommen, primär mit der Erhaltung ihres Systems beschäftigt zu sein, dann muß sie mit dem gleichen amtlichen Gewicht, mit dem sie Gesetze erläßt und Sakramente spendet, auch Seelsorge treiben. Nicht mehr und nicht weniger als dieser Gedanke stand offensichtlich hinter dem Votum der Kardinäle für einen Seelsorge-Papst.

„Laien", die wesentliche und amtliche Aufgaben der Kirche erfüllen

Selbstverständlich kann die Kirche jedem qualifizierten Christen diese ihre Aufgabe anvertrauen. Und offensichtlich arbeiten bereits viele „Laien" zur vollen Zufriedenheit der kirchlichen Behörden und der Betroffenen in diesem Bereich. Aber dann muß man, gerade auf dem Hintergrund des Votums der Kardinäle, zugeben, daß diese Laien eine *wesentliche und amtliche Aufgabe* der Kirche übernommen haben, die selbst bei einem Papst Vorrang vor allen anderen Aufgaben, die sein

Amt impliziert, haben soll. Man muß dann erklären, warum „Laien" zwar *diese* Aufgabe, nicht aber die eines Gemeindeleiters, eines Vorstehers der Eucharistiegemeinde oder überhaupt die eines Priesters übernehmen können bzw. warum sie, bevor sie zu Priestern ordiniert werden können, Ehelose sein oder werden müssen.

Seelsorge statt Bürokratie

Hinter dem Appell, unser Papst müsse ein Seelsorge-Papst sein, stand wohl auch die Erwartung, die Macht der innerkirchlichen Verwaltung, der Bürokratie, „des Apparates" könne und müsse wenigstens „von oben" gestoppt werden, wenn dies von unten schon nicht möglich scheint. Es handelt sich hier längst nicht mehr nur um das Phänomen des vatikanischen Apparates. Große bundesdeutsche Diözesen stellen vom Finanz- und Personalaufwand den Vatikan langsam in den Schatten. Die Integration der Laien in diesen Apparat, das muß allmählich deutlich gesagt werden, hat die bürokratische Mentalität dieses Apparates eher gefördert. Ob der Papst dies ändern kann? Haben die Kardinäle dies gehofft?

Seelsorge — Aufgabe jedes Christen

Eines kann jeder Christ: Er kann die Sorgen und Nöte des Nächsten, *so wie sie nun einmal sind,* ernstnehmen. Alle Seelsorge beginnt damit, daß man den anderen in seiner Situation wahr-nimmt. Ob man ihm helfen kann, ob man überhaupt der richtige Gesprächspartner ist, ob man nicht selbst zu schüchtern ist, um sich gegen jene Ordnungen und Gesetze zu stellen, die so vielfältige Not auslösen können, das ist eine sekundäre Frage. Wer aber angesichts von wirklicher menschlicher Sorge, Not, Angst, Trauer nichts anderes hat als Prinzipien, Richtlinien, Weisungen und Gesetze, der hat das Evangelium nicht richtig verstanden. Und dies gilt für jeden Christen, sei er nun Papst, Bischof, Professor, Pfarrer, Referent einer Behörde oder „Laie". Selbstverständlich gibt es auch in der Kirche Teilaufgaben, die einer eigenen Gesetzlichkeit unterliegen, bei denen es um Sachgemäßheit, Redlichkeit und Effizienz geht. — Aber man macht es sich zu einfach, wenn man von der weithin überlieferten Meinung ausgeht, es gäbe in der Kirche nun einmal Amtsträger, die Seelsorger sind und sein müssen, und andere Amtsträger, die dies nicht sein könnten, — sei es wegen fehlender Neigung, sei es wegen „übergeordneter Gesichtspunkte", die ihr Amt mit sich bringt. Wer als Träger eines Amtes in der Kirche fähig ist, sich vor der Not des einzelnen Menschen zu verschließen, ist fehl am Platz.

Der Mensch steht über der „Ordnung"

Damit sind die Konflikte vorprogrammiert. Während eine Bürokratie nichts mehr fürchtet als den „Präzedenz-

fall" und immer neu versucht, alle denkbaren Problemfälle *vorweg* durch Ordnungen, Richtlinien usw. zu „lösen", muß sich der Christ, der sich im Namen und im Sinn Jesu um den anderen kümmert, auf die unableitbare Situation dieses anderen einstellen. Der Mensch ist mit seinen individuellen Fragen und Problemen niemals reduzierbar auf den im Gesetz vorgesehenen „Fall".
Wie sehr verrät sich doch ein Apparat, wenn er angesichts eines eklatanten Notfalls publiziert, hier wolle er „unbürokratisch" vorgehen! Kann man, wenn es weniger Aufhebens gibt, also ruhig „bürokratisch" vorgehen?
Darf man es einmal so zuspitzen: Es gehört zum Wesen einer jeden Bürokratie, Ordnung zu schaffen. In der Kirche kann aber niemals absolute Ordnung herrschen, weil die Welt des Menschen, mit dem es die Kirche zu tun hat, nicht in Ordnung ist; weil menschliche Not sich nicht an vorprogrammierte menschliche Ordnungen hält.
Ob der jetzige Papst ein Seelsorge-Papst sein wird, hängt, um noch einmal auf diese Frage zurückzukommen, entscheidend wohl davon ab, welche „Ordnung" er innerhalb der Kirche schafft — oder, um der Sorge am Menschen willen, durchbricht.

Artikel

Bernhard Häring

Zentrale Anliegen der Moraltheologie und Moralverkündigung

Wer etwa in den fünfziger Jahren seine Moraltheologie (mit ihrer kasuistischen Sündenlehre) studiert hat, wird auch dann, wenn er die Entwicklung einigermaßen mitgemacht hat, über den gewaltigen Abstand erstaunt sein, der sich zwischen jener Normenmoral und einer heutigen biblisch wie anthropologisch orientierten Zielmoral feststellen läßt. Häring ist den Weg, den schon sein „Gesetz Christi" andeutete, konsequent weitergegangen und legt nun eine Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens (nicht mehr eine Sondermoral für die Beichtväter) vor, die man als Wegweisung für die achtziger Jahre und hinein in die Jahrtausendwende verstehen kann. Die wichtigsten Anliegen, die heute auch in der Moralverkündigung im Vordergrund stehen sollten, werden hier knapp zusammengefaßt und begründet.* *red*

* Vgl. *Bernhard Häring*, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Band I: Das Fundament aus Schrift und Tradition, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1979.

Unwandelbare Moraltheologie?

„Ist nicht die Moraltheologie stets die gleiche?", so fragen manche, die kaum mehr eine Identität zwischen der in ihrer Jugend empfangenen Moralerziehung und der heutigen kirchlichen Verkündigung entdecken können. Nicht selten erhalte ich geharnischte Briefe des Inhalts: „Vor fünfundzwanzig Jahren haben Sie im ‚Gesetz Christi' geschrieben ... Jetzt aber sagen Sie ...". Bisweilen ist meine Antwort: „Meine Aussagen sind gar nicht so sehr verschieden voneinander. Aber sie wenden sich an andere Adressaten, die andere Probleme und einen anderen Verstehenshorizont haben." Nicht selten muß ich jedoch antworten: „Ich bin ein Teil der Pilgerkirche, ich lerne mit der Kirche dazu und stelle mich mit ihr neuen Fragen." — Schon vor dreißig Jahren, als ich mein Werk „Das Gesetz Christi" zunächst im Unterricht erprobte, widmete ich jeweils am Ende für den ausgehenden Kurs mehrere Stunden dem Problem „Dialog in zwei verschiedenen Vokabularien und Perspektiven". Es ging mir bei allem Wandel um den Sinn für Kontinuität und Brükkenschlag.

Wir haben eine unerhörte Akzeleration der Geschichte erlebt und erleben sie immer noch. Dabei ist die entscheidende Frage: Sind wir dem Herrn der Geschichte treu? Sind wir mit ihm treu um den Menschen von heute besorgt?

1. Es gibt das bleibend Christliche und das bleibend Menschliche

Gott bleibt sich treu. Wir stehen vor der einen Heilsgeschichte. Gottes Wort ist nicht Ja und Nein zugleich. Durch ihn ist die Einheit der Menschheitsgeschichte und die Einheit der Offenbarung garantiert. Er hat durch die Propheten gesprochen und sendet weiter Propheten. In Jesus Christus hat er uns endgültig das wahre Antlitz seiner Liebe geoffenbart. Wer Christus in liebendem Glauben kennt, weiß unfehlbar und für alle Zeiten die Grundzüge erlöster und erlösender Liebe und Freiheit: Er weiß z. B. unfehlbar, daß der Mann die Frau nicht erniedrigen darf; daß kein Mensch einen andern ausbeuten oder in irgendeiner Weise seiner Grundrechte berauben darf; daß keine Gruppe eine andere knechten und entwürdigen darf. Weiß er das nicht mehr oder noch nicht unfehlbar, dann ist er nicht mehr oder noch nicht ein wahrhaft Gläubiger. Wo diese Grundstruktur unfehlbaren Wissens um Zwischenmenschlichkeit lebenswahr gegeben ist, da ist das bleibend Menschliche zu Hause, und da findet sich auch der Grundriß des bleibend Christlichen, selbst wenn der ausdrückliche Glaube an Christus noch nicht zum Durchbruch gekommen ist.

Was Paulus in 1 Kor 13 über die Wesenszüge erlöster und

befreiender Liebe sagt, bleibt für alle Zeiten und Zonen gültig. Was er in seinen Lasterkatalogen als Widerspruch zu der uns in Christus geschenkten Freiheit, als Widerspruch zu den geistgewirkten Grundhaltungen (vgl. Gal 5, 16—24), als Widerspruch zur rettenden Herrschaft Gottes brandmarkt, gilt für alle Menschen aller Epochen. Freilich, die Akzentsetzung und weitere Beschreibungen hängen von den jeweiligen Adressaten ab. Die Geschichte geht weiter, als Gottes Heilsgeschichte und zugleich als menschliches Gemisch von Heils- und Unheilsgeschichte. Diese Geschichte gibt uns neue Chancen, neue Aufgaben; sie rüttelt uns auf durch neue Gefahren. Es gilt, in der Spannung zwischen dem „Schon" und dem „Noch-nicht" stets wachsam zu sein. Es geht gerade darin um die schöpferische Treue gegenüber Gott, der Neues und Altes ineinanderwirkt (vgl. Joh 5, 17) und uns befähigt, „die Zeichen der Zeit" zu deuten.

Nach dem hl. Chrysostomus und andern großen Kirchenvätern wäre z. B. die Sklavenbefreiung schon im vierten Jahrhundert überfällig gewesen. Es war eine Schande für Christen und christliche Autoritäten, als sie auch angesichts eines neuen Weltbewußtseins und Freiheitsbewußtseins noch Gründe für die „alte Ordnung" der Sklaverei auspackten. Dies wäre nicht geschehen, wenn sie sich die Grundhaltung, die schon Paulus eingefordert hatte, gründlich zu eigen gemacht hätten.

Notwendiger Wandel aus der Spannung zwischen Zielgeboten und Grenzgeboten

Es bleibt die fruchtbare Spannung zwischen Zielgeboten und Grenzgeboten. Dabei verlangen die verschiedenen Lebensphasen und auch die verschiedenen geschichtlichen Perioden eine jeweils verschiedene Akzentuierung. Aber es gab — leider — in der Moralgeschichte und Moralpädagogik eine so einseitige Betonung der grenzziehenden Gebote und Verbote, daß diese im schreienden Widerspruch zur biblischen Botschaft stand. So ist der Wandel in der Moraltheologie nicht nur ein Erfordernis der geschichtlichen Perioden und Situationen, sondern weithin auch ein Gebot der ständigen Erneuerung und Besinnung auf die Offenbarung. — In dieser Erneuerungsarbeit bedarf es freilich gründlicher exegetischer Arbeit und einer wohlbedachten Hermeneutik. Man darf die sich durchhaltende Sicht und die Grundperspektiven der Bibel nicht mit zeitbedingten Anwendungen „jener Zeit" verwischen.

2. Die bleibende und stets neue Botschaft von Gottes befreiender Liebe

Griechisches Denken sprach von Freiheit, aber nicht von Schöpfung. Für viele griechische Denker bestand Freiheit im wissenden Ja um die Notwendigkeiten, ein Ja zu den ewigen Ordnungen wie z. B. zur Überlegenheit des Man-

nes über die Frau, des Griechen über den Barbaren, ein Ja zum Schicksal. Jüdisch-christliches Denken und Handeln weiß um das freie Ereignis der Schöpfung: die ganze Schöpfung, vor allem die des Menschen ist Geschenk der freien, überströmenden Liebe Gottes, der uns als sein Bild und Gleichnis zu Partnern in schöpferischer Freiheit beruft. Die Schöpfung selbst ist schon Heilstat und Heilsgeschenk im Wort und in der Liebe, im Blick auf das letztmögliche radikale Sich-Schenken Gottes in Christus und in der Sendung des Heiligen Geistes. Der Mensch ist frei in dankbarem Empfangen, worin schon seine Bereitschaft umschlossen ist, die Freiheit und Treue zu leben und sich für die Freiheit aller treu einzusetzen gemäß den Grundzügen der Freiheit, die Christus selbst uns geschenkt und geoffenbart hat. Durch seinen Heiligen Geist führt Gott uns in jeder geschichtlichen Epoche und in jeder Phase unseres Lebens zu konkreterer und schenkend-fordernder Erfassung unseres Freiheitsraumes, unserer Freiheitsaufgabe und unserer Fähigkeit, inmitten des Wandels, schöpferisch treu zu sein. Vor uns steht Christus, der Getreue, Christus der Befreier-Erlöser, aber besonders auch Christus, der Prophet, und Christus, der Heilende (Heiland).

Christus will uns im Werk der Erlösung und Befreiung nicht als bloße Knechte und Werkzeuge, sondern als Freunde in mitschöpferischer Mitmenschlichkeit. Der Blick auf Christus wird uns auch helfen, den Beitrag der Humanwissenschaften mit Unterscheidungsgabe und dankbar aufzunehmen, um Grenzen und Möglichkeiten von Freiheit und Befreiung hier und heute besser zu erfassen [1]. Geht es uns doch nicht um die bloß abstrakte Idee und den allgemeinen Auftrag der Freiheit, sondern um die geschichtsgerechte Erziehung zur Freiheit.

3. Die Dreiheit der Grundanliegen

Der Moraltheologie und Moralverkündigung geht es m. E. stets um drei unteilbare Anliegen: Gott kennen, wie er sich in Christus geoffenbart hat, den Menschen kennen, wie er in Christus sichtbar wird, und die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit zu lernen. Wenn ich von „Kennen" spreche, so ganz im biblischen Sinn des umfassenden existentiellen Kennens, mit Herz und Verstand,

1 Mein moraltheologisches Wirken, das stets christozentrisch und biblisch ist, weiß sich zugleich in tiefer Dankesschuld gegenüber den großen Vertretern der phänomenologischen Schule von *Husserl*, gegenüber den Soziologen wie *Max Weber* und *Max Scheler* (letzterer vor allem in bezug auf Wissenssoziologie), *George Gurvitch* vor allem durch seine großen Beiträge zu einer Soziologie der Freiheit und Soziologie der Moral und der Sitten, gegenüber großen Psychologen und Therapeuten wie *Viktor von Gebsattel*, *Viktor Frankl*, *Eric Erikson*, *Erich Fromm*, *Abraham Maslow*, aber auch gegenüber tiefschürfenden Theologen und Philosophen der Freiheit wie etwa *Nikolai Berdjajew*.

des Kennens aus der Liebe und für die Liebe, Gotteserfahrung und ein heilsträchtiges Kennen des Menschen, vor allem des Armen, Leidenden, Entrechteten, der aus der Tiefe, von unten, auf uns zukommt, aber als von oben an uns verwiesen erkannt und anerkannt wird, sind in der prophetischen Tradition unzertrennlich. Gott kennen ist nur heilsgemäß möglich im Anerkennen Gottes: Gott als Gott anbeten, bewußt alles, ganz besonders aber die Liebes- und Freiheitsfähigkeit, ihm lebenswahr verdanken. Dabei wird der Arme und Frustrierte, und nicht zuletzt auch der uns Lästige oder Feindselige der entscheidende Test sein, daß wir Gott rückhaltlos in seinem, und sei es gleich geschändeten, Abbild anerkennen. Außerhalb dieses Raumes gibt es die „Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit" nicht, genau so wie es die Praxis und Erfahrung der Freiheit nicht ohne das Tun der Wahrheit in Liebe und Treue gibt. Es geht um das Kennen Christi kraft der Gabe seines Geistes, aber auch unter der Grundbedingung, daß wir unbeirrbar seinem Zielgebot nachstreben: „einander zu lieben wie er uns geliebt hat" (Joh 15,12). Dieses Zielgebot gründet seinerseits im unmittelbar vorausgehenden Wort Jesu: „Bleibet in meiner Liebe" (Joh 15, 9). Christliches Leben, christliches „Kennen" und schöpferische Freiheit und Treue sind verstanden als „Leben in Jesus", „Sein in Christus", gemäß der großen Sicht der Johanneischen und Paulinischen Schriften.

So ist es dem Gläubigen möglich, den Menschen ganz menschlich in der Mitmenschlichkeit Christi zu kennen und zu lieben; Gott mit Gott zu lieben im Gott-Menschen Jesus Christus, und durch Christus und kraft des Heiligen Geistes zum befreienden und treuen Mitvollzug der Liebe zu Mensch und Welt zu gelangen.

4. Eigenart der Moral entsprechend dem vorherrschenden Typus des „Wissens"

Für eine Typologie der Moraltheologien benütze ich zwei Modelle, das Modell der Schelerschen Wissenssoziologie und das biblische und kirchengeschichtliche Modell des Konfliktes zwischen „Priesterklasse" (nicht Priestern als solchen) und Propheten.

Max Scheler unterscheidet drei grundlegende „Wissensformen": das „Heilswissen", das „Seinswissen" und das „Herrschaftswissen". Das Heilswissen ist Gewinn der Mitte, Ganzheitsschau, es ist heilendes und helfendes Wissen, Wissen im Ergreifen des Heiles und im Mitwirken mit dem Heilstun Gottes. Es ist durch und durch existentiell: es läßt sich nicht lösen vom „Tun der Wahrheit in Liebe". Integriert in das Heilswissen und dem Heilswissen untergeordnet gibt es ein fruchtbares Seinswis-

Heilswissen

Seinswissen

sen. Seinswissen ohne Heilswissen aber ist blaß, abstrakt und offen für alle möglichen Ideologien. Dem Heilswissen eingeordnet gibt es ein „Herrschaftswissen", das ganz dienend, heilend und helfend ist. Steht jedoch das Herrschaftswissen an der Spitze, dann wird es Teil der gefährlichen Mächte, ein System versklavender und einengender Kontrollen. — Die Moralgeschichte gibt uns genug Beispiele eines einseitigen und weithin unerlösten „Seinswissens": das Hantieren mit „objektiver Wahrheit", die in Wirklichkeit entweder lebensfremd und lebensfeindlich oder aber die „Wahrheit" der Herrschenden und Privilegierten sein kann. Die juristischen Moralhandbücher boten vielfach ein desintegriertes Herrschaftswissen für den Beichtvater, der sich vor allem und zuerst als Richter und Kontrollbeamter der Kirche verstand. Kirchenleitungen, die sich einem vorherrschenden Herrschaftsstil der irdisch Mächtigen anglichen, verfälschten und entfremdeten weithin das Heilswissen. Dogma wurde zu einem leicht kontrollierbaren Kodex abstrakter Glaubenslehren, ohne den Weg des Heiles für den konkreten geschichtlichen Menschen zu weisen. Moral wurde zu einem Pflichtenkatalog, in dem das Heilsein menschlicher Bezüge und das Bemühen um heilere gesellschaftliche Strukturen nicht aufleuchteten.

Herrschaftswissen

Hantieren mit „objektiver Wahrheit"

Das Herrschaftswissen der „Priesterklasse" . .

Dieses wissenssoziologische Paradigma hilft, das biblische und kirchengeschichtliche Paradigma des Konfliktes zwischen „Priesterklasse" und Propheten besser zu verstehen. Die Herzmitte ist der Konflikt *des* Propheten mit einer von blassem „Seinswissen" und herrischem Herrschaftswissen gekennzeichneten „Priesterklasse". Das Priestertum, das Christus eingesetzt hat und an dem alle Gläubigen Anteil haben, ist ein prophetisches Priestertum. Aber nicht nur im alten Israel, sondern auch in der katholischen Kirche gab es immer wieder „die Priester der Könige", im Dienst der Mächtigen und Reichen, im Dienste von freiheitsfeindlichen Strukturen des politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens wie der eigenen Institution. So kam es zu einer falschen Konzentrierung auf eine einseitige und vielfach entfremdende Individualmoral. „Der Priester der Könige", der zur Sozialmoral, zur gesamten Welt- und Friedenssendung kaum etwas zu sagen weiß, kompensiert diesen Ausfall gern als Priester der Sakristei. In einer erstaunlichen Kompensationsskrupulosität fabriziert er Hunderte von Todsünden anläßlich heiliger Steine, Sachen, Orte, Zeiten und Rubriken und normiert analog dazu die Abläufe des menschlichen Lebens. Fünf der meist ge-

brauchten Moralhandbücher legalistischer Richtung haben allein auf dem Gebiet der heiligen „Sachen" 254 Todsünden und 90 läßliche Sünden zu verzeichnen, während sie in Sachen des sozialen Friedens, des Weltfriedens, sozialer Gerechtigkeit und gewaltfreien solidarischen Handelns nichts tun, die Todsünden zu entlarven.

... gegen die Moralverkündigung der Propheten

Dem gegenüber steht die Moralverkündigung der Propheten, z. B. eines hl. Chrysostomus, in der Heilswissen, Gotteserfahrung und leidenschaftliches Eintreten für die Armen, Leidenden, Unterdrückten eine unauflösliche Einheit bilden. Die Programm-Enzyklika Johannes Pauls II., *Redemptor hominis,* gehört eindeutig zu solcher prophetischer Moralverkündigung, die aus dem Heilswissen erfließt. Der von dieser Enzyklika wiederholt gebrauchte Begriff der Entfremdung trifft auch auf eine anti-prophetische Moraltheologie zu, die die Sorge um die Würde des Menschen und um heile mitmenschliche Bezüge hinter einem abstrakten Seinswissen, hinter falschen Objektivierungen und undurchsichtigen Gesetzlichkeiten zurücktreten läßt. — Ich möchte jedoch vermerken, daß dabei der Moralist nicht zum einzigen Sündenbock gemacht werden darf. Seine Moral spiegelt zum Teil tiefer liegende Entfremdungen in Welt und Kirche wider.

5. Ein neues Geschichtsbewußtsein — mit enormen Aufgaben für die Moralverkündigung

Die Geschicke der verschiedenen Völker und Zonen sind heute zu *einer* Welt und Weltgeschichte zusammengewachsen. Die neue Bewußtseinshaltung muß heimgeholt werden in die Sicht der biblischen Bundesmoral. Ein deutlicheres Bewußtsein der geschichtlichen Bedingtheiten kann hilfreich sein, um die Dimensionen menschlicher Geschichtsmächtigkeit und geschichtlicher Verantwortung besser auszuloten. In der Sicht schöpferischer Freiheit und Treue und der Mitverantwortung aller ergeben sich neue Umrisse der Weltverantwortung und einer Umweltethik. Es kann z. B. nicht zuviel getan werden, um das ökologische Gewissen aller Menschen, vor allem der westlichen Völker zu schärfen. Der westliche Mensch muß seine materiellen Konsumbedürfnisse zugunsten höherer kultureller und geistlicher Bedürfnisse und in Verantwortung für Mitwelt und Nachwelt zügeln. Die Verwüstung unersetzlicher Bodenschätze, Wasser- und Luftverpestung stehen im Zusammenhang mit dem Idol jährlicher Produktionssteigerung als Zeichen des Erfolgs. Hier stellen sich der Moralverkündigung enorme, unaufschiebbare Aufgaben.

6. Geschichtsmächtige eschatologische Grundhaltungen

Die missionarische, inkarnatorische Vätertheologie hat die griechischen Kardinaltugenden aufgegriffen und sie als Ausdrucksformen einer in Liebe tätigen Glaubens-

haltung umgedeutet, zunächst ohne die biblischen Tugenden (eschatologischen Grundhaltungen) zu vernachlässigen. Eine unbiblisch und ungeschichtlich denkende Moraltheologie hat sich dann später ganz einem äußerst eng und statisch verstandenen Schema der Kardinaltugenden verschworen. Biblische Erneuerung und zugleich das neue Geschichtsbewußtsein und die neue Geschichtsverantwortung führen die Moraltheologie zu einer Neubesinnung. Die Grundentscheidung im Blick auf das Heilstun und die Verheißungen Gottes und angesichts unserer Berufung zu schöpferischer Treue und Freiheit in Christus erschließt die geschichtlichen Dimensionen der biblischen Grundhaltungen:

Dankbarkeit

Die Dankbarkeit öffnet unseren Geist, unser Gemüt und unseren Willen den Heilstaten Gottes von der Schöpfung über die Menschwerdung des Wortes Gottes, das Ostergeheimnis des Todes und der Auferstehung bis zur Geistsendung und der fortdauernden Heilsgeschichte. So ergibt sich auch ein erneutes Verhältnis zur Gesamttradition, eine Dankbarkeit, die weitertragen und schöpferisch weiterbauen will.

Hoffnung

Die christliche Hoffnung, die alles Hoffen des Menschen, d. h. der ganzen Menschheit und aller Kreatur lichtet, setzt uns in Bewegung und gibt unserem geschichtlichen Handeln klare Richtung. In diesem Lichte gewinnen die Zielgebote, wie sie z. B. in der Bergpredigt und in den Abschiedsreden Jesu, aber auch in der Paränese des hl. Paulus gefunden werden, wieder volle Aufmerksamkeit und werden in ihrem wahrhaft verpflichtenden Charakter verstanden. So wird die allzu enge Jacke einer statisch verstandenen Normenlehre gesprengt.

In der fruchtbaren Spannung zwischen dem „Schon", das sich der Dankbarkeit, dem eucharistischen Gedächtnis erschließt, und der uns in klare Richtung weisenden Hoffnung, durch die das „Noch-nicht" fruchtbar wird, ergibt sich die Wachsamkeit oder wachsame Bereitschaft für das Hier und Heute, für den *Kairós*, am Kampfe Gottes gegen das Böse und an seinem heilschaffenden Handeln schöpferisch teilzunehmen. Der Christ darf sich nicht im „Wenn-und-Aber" entfremden lassen. Sein Gebet lautet mit dem der Propheten, mit dem Propheten Christus und der Königin der Propheten: „Hier bin ich! Rufe mich! Sende mich!"

Wachsamkeit

Unterscheidung der Geister

Eine Moraltheologie und Moralverkündigung, die wahrhaft pneumatisch sein soll, wird nicht nur die objektiven Kriterien zur rechten Unterscheidung der Geister herausarbeiten, um in allem das wahre Antlitz der Liebe und

des in Liebe fruchtbaren Glaubens herauszuarbeiten, sondern vor allem auch die Haltung der Offenheit für das Gnadenwirken des Hl. Geistes, die Gebetshaltung, die Wachsamkeit über die Beweggründe und Intentionen, die stete Festigung der Grundentscheidung. Es geht um die Wellenlänge der Gesamteinstellung, die nach dem Ausdruck des hl. Thomas das Gute mit einer gewissen con-naturalitas ergreift. Und zwar handelt es sich vor allem um das Gute im Hier und Jetzt, das freilich nur verstanden werden kann, wenn es nicht nur mein Gutes ist, sondern das Gute der Heilsverbundenheit aller Menschen, das Gute der gemeinsamen Geschichts- und Weltverantwortung.

Gelassenheit, Geduld und Zuversicht

Die bisher beschriebenen eschatologischen Grundhaltungen und Grundentscheidungen werden, wenn treu gepflegt und erbetet, überfließen in heitere Gelassenheit, in tapfere Geduld und unerschütterliche Zuversicht. — Das alles gehört wesentlich zu einer Moral der Grundentscheidung für schöpferische Freiheit und Treue.

7. Christliche Gewissensbildung

Der heutige Mensch wird kaum erreicht durch ein System einer bloßen Normenlehre, schon gar nicht, wenn diese nach äußerer Auferlegung und Kontrolle schmeckt. Er kann in seinem innersten Heiligtum, im Gewissen, nur angesprochen werden durch eine anziehende Sicht des Glaubens, durch überzeugend aufgewiesene Grundwerte. Dabei geht es vor allem um das Füreinander im Gewissen. Es sollte leicht sein, jedem Menschen klar zu machen, daß er sich nur in dem Maße echt auf sein Gewissen berufen kann, als er auf das Gewissen der anderen, aller Menschen achtet; in dem Maße, als er existentiell weiß, wie sehr sein Gewissen auf die Gewissenhaftigkeit der andern angewiesen ist. Jedem sollte deutlich werden, daß er seine eigene Menschenwürde vor Gott und den Menschen nur ergreift, wenn er, ohne Rücksicht auf Hautfarbe, Rasse, Reichtum und Macht die Würde jedes Menschen achtet und sich für sie einzusetzen bereit ist. Und ebenso verhält es sich auch mit dem Grundwert Freiheit und Treue.

Meines Erachtens war der Theologenstreit um das spezifisch Christliche ziemlich unfruchtbar, solange er sich auf bloße Normenlehre konzentrierte. Das spezifisch Christliche leuchtet vor allem im Füreinander der Gewissen auf, im Gewissen, das von der Glaubenshaltung und dem Heilswissen geformt ist; ein Gewissen, das sich dem „Gesetz der Gnade“ verschrieben hat; ein Gewissen, in dem sich so die Gnadengaben Gottes mit den schreiendsten Nöten der Menschen begegnen; ein Gewis-

sen, das ganz und gar von den eschatologischen Grundhaltungen durchglüht ist und zum lebendigen Ausdruck der Heilssolidarität wird.

Gewissensbildung wird die Eingestaltung der Grundwerte und Grundrechte im Recht, in den wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen und nicht zuletzt in den kirchlichen Strukturen und Institutionen nicht vernachlässigen. Aber sie wird vor allem darauf bedacht sein, sich selbst und den Mitmenschen das notwendige „Surplus" über alle Institutionen hinaus zu garantieren. Gerade aus diesem „Mehr" kommt die Kraft, geschichtsgerecht und gesellschaftsgerecht im schöpferischen Sinn zu wirken.

Ist „der Mensch der Weg der Kirche", wie die Enzyklika Redemptor hominis wiederholt betont, dann ist die Ehrfurcht vor dem Gewissen und die Sorge um das Füreinander der Gewissen in echtem Heilswissen ein Grundanliegen der Kirchlichkeit.

8. Eine Frage der Kohärenz — Heil in Christus

Wir stellen an die Reform des Kirchenrechtes, der schon Johannes XXIII. hohe Dringlichkeit zugesprochen hat, die Frage nach Kohärenz: Ist man sich voll bewußt, welches Menschenbild, welches Geschichtsverständnis, welche Soteriologie, welches Selbstverständnis der Kirche darin aufleuchten sollen? Diese Frage muß jedoch vorher noch an die Moraltheologie und Moralverkündigung gestellt werden. — Dabei stehen uns vor allem zwei sehr unterschiedliche moraltheologische Ansätze zur Verfügung: die Soteriologie des hl. Irenäus und die dem hl. Anselm zugeschriebene Soteriologie der Schuldabtragung. Ohne die Schuld und Genugtuung zu leugnen, ist für mich die umfassendere Sicht die von Irenäus klassisch initiierte *therapeutische* Gesamtschau. Einer aus den Fugen geratenen Welt bietet Christus, der Heiland, die heilenden Gegenmittel an; seine alles umgreifende Liebe, sein im Dienen sich vollendendes Verkünden des Königtums Gottes, sein Wirken als der Prophet, der durch seine Wahrheit von der Liebe den Stolz, die Habsucht und alle anderen Mächte entlarvt.

Verbunden damit ist ein Kirchenverständnis pneumatisch-sakramentaler Synthese, aus der heraus sich die institutionelle Dimension erneuern kann, wenn alles daran überprüft wird, ob es Christus, seine Liebe, seine rettende Gerechtigkeit, seine Armut, sein Dienen offenbart. Dieser Ansatz wird von einer Anthropologie mitgetragen, in der es vor allem um heile Bezüge „Wir-Du-Ich" geht, die aber keinen Traum von einem „Du-Ich-Eiland" erlaubt. Wer Ja sagt zu heilen Bezügen, wird sich

auch für eine heilere Umwelt, eine heilere Verfassung von Wirtschaft und Gesellschaft dementsprechend einsetzen und die Friedenssendung des Christen radikal ernstnehmen.

Pilger-Existenz

Der Betonung der Pilger-Existenz der Kirche und jedes Menschen, der Hervorhebung der endzeitlichen, geschichtsmächtigen Tugenden entspricht eine dynamische Moralverkündigung ständiger Bekehrung und ständigen Mühens um Zustände-Reform, eine Moral heilender Geduld, aber keine Moral billiger Abschläge. Es muß eine Moral sein, in der überall der Glaube an die Berufung aller zur Heiligkeit des Lebens durchleuchtet, eine Moral, die mit dem hl. Franz von Assisi bezeugt: „Wir können, wollen und müssen das Evangelium leben".

Eine Moraltheologie, die sich klar für die Kirche als *Volk Gottes,* für den Lobpreis aller Charismen in allen Gliedern des Gottesvolkes entschieden hat, kann keine Sonder-Moral für Beichtväter und Ordensleute sein. Sie muß die Vielfalt der Berufungen und Charismen bezeugen, aber radikal eine Moral für die Praxis christlichen Lebens für alle sein. — Wer „Volk Gottes" sagt, bejaht die Dienste, mit denen Christus seine Kirche ausgestattet hat, einschließlich des Petrus-Dienstes, den kollegialen Dienst der Bischöfe und Priester, der Diakone und der neuen, Laien anvertrauten kirchlichen Dienste. Aber die Moral des messianischen Gottesvolkes läßt sich nicht auf die Kategorie bloßen Gehorsams zurückführen. Es ist eine Moral der Mitverantwortlichkeit in schöpferischer Freiheit und Treue.

9. Eine Moraltheologie befreiender Wahrheit und Treue

Die Wahrheit, die das Herzstück unseres Glaubens und unserer Moral ist, ist diese: Gott ist die Liebe; und er hat uns in der Freiheit seiner Liebe nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen. Das Lieben-können nach der Art Gottes ist unsere Lebenswahrheit. Der Vater hat uns Christus gesandt, auf daß er uns seine Liebe sichtbar und erfahrbar mache. Er sendet uns seinen Hl. Geist, auf daß wir im Glauben und in gegenseitiger Treue die befreiende Wahrheit ergreifen und dem Leben eingestalten können.

Heutige Moraltheologie bedarf dringend einer existentiellen Phänomenologie des Suchens und Ergreifens freimachender Wahrheit und des Ergriffenseins von ihr. Die biblische Begründung führt mit Notwendigkeit zur innigsten Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Treue. Das Paradigma des Heilswissens in seiner Spannung mit entfremdetem Seins- und Herrschaftswissen und die geschichtliche Erfahrung des Konflikts zwischen den Pro-

pheten und den verschiedenen „Priesterklassen" zwingen uns immer wieder die kritische Frage auf: „Wessen Wahrheit ist dies? Wer hat sie gefunden oder erfunden? In wessen Dienst steht sie?"

Wir suchen nach existentiellen Zugängen zur befreienden Wahrheit, letztlich zu lebensvollem Glauben und zu schöpferischer Treue. Ich nenne unter anderem: das Schöne, die bildende Kunst, Fest und Feier, Spiel und Muße, und nicht zuletzt den Humor der Erlösten. Von nicht geringerer Bedeutung ist die stets neu zu lernende Kunst befreiender Kommunikation der Wahrheit, auf der Basis des Füreinander und Zueinander der Gewissen.

Christliche Moral lebt aus der Kraft und Freude des Glaubens, im dankbaren Ja zur Glaubensgemeinschaft und gemeinsamer Hinwendung zur „Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit".

10. Im Dienste der Einheit

Die schlichte Aussage von Johannes Paul II. vor Vertretern anderer Kirchen in den USA, daß die Moral notwendig zum ökumenischen Dialog gehört, ist von jenen mißverstanden worden, die nahelegten, der Papst halte Kircheneinheit und eucharistische Gemeinschaft nur für möglich, wenn die Protestanten zuerst bewogen würden, z. B. die Normen von Humanae vitae anzunehmen. In Wirklichkeit geht es um etwas sehr viel Tieferes:

Das „Schisma" zwischen Dogmatik und Moral tendiert dahin, die Dogmen ihres Grundcharakters und ihrer Dynamik als Heilswahrheit, Heilsweisung zu berauben. Eine gegenüber Glaubenslehre und geistlicher Theologie sich verselbständigende Moraltheologie, die es vor den großen Kirchentrennungen des 11. und 16. Jahrhunderts überhaupt nicht gab, wird zu einer weithin sterilen und abstoßenden Pflichtenmoral unter dem Szepter eines unerlösten Herrschaftswissens. Der Ausgangspunkt fruchtbaren ökumenischen Dialogs ist gelebte Erfahrung des Glaubens, der Frucht trägt in Gerechtigkeit und Liebe und in lebendigen Glaubensgemeinschaften [2].

Der ökumenische Dialog wird darum nicht mit einer Kasuistik etwa über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer therapeutischen Schwangerschaftsunterbrechung oder die Offenheit des ehelichen Verkehrs für Zeugung in Umständen, in denen Zeugung unverantwortlich wäre,

[2] Die Wiedergewinnung der Synthese einer Theologie des Lebens in Christus Jesus, das Wiedergewinnen der Einheit zwischen Moraltheologie und aszetisch-mystischer Theologie, gemäß der Berufung aller zur Heiligkeit des Lebens, ist ein ganz wichtiger Schritt zur Re-Integration christlicher Einheit. Unsere katholische Moraltheologie wird ihre der Sache der Einheit dienende Katholizität erweisen in der Rückkehr zu der allen Teilen der Christenheit bis zur Trennung gemeinsamen Tradition und Sichtweise. Eine ganz aus dem Glauben inspirierte, pneumatische und zugleich wirklichkeitsnahe Moraltheologie ist von eminent ökumenischer Bedeutung.

beginnen — obwohl es nicht schaden kann, wenn wichtige Lebensfragen in ökumenischer Lernbereitschaft neu studiert würden. Aber das Dringlichere ist eine gemeinsame Besinnung über den theologischen Ort der Moral im Blick auf die hl. Schrift und die Gesamttradition. Dann lassen sich wohl manche strittige Fragen leichter lösen, und im Offensein für das Gewissen der anderen werden ungelöste Fragen bzw. ein gewisser Pluralismus nicht versehrend wirken (vgl. Gaudium et spes, Nr. 36). Wohl aber muß eine ungeeignete Annäherungsweise an das Gesamt der Moraltheologie die Einheit sowohl innerhalb unserer eigenen Kirche wie auch das gemeinsame Bemühen um die Wiederherstellung der Einheit der ganzen Christenheit zutiefst gefährden.

Manfred Josuttis

Die Rede vom heiligen Geist und die Leistungskraft der Methoden in der kirchlichen Praxis

*In der Rede vom heiligen Geist werden Probleme und Erfahrungen kirchlicher und außerkirchlicher Kommunikation auf den religiös tradierten und theologisch reflektierten Begriff gebracht. Dies bedeutet, daß nicht nur in der Pastoral, sondern im gesamten Leben und Wirken der Menschen auch die besten Methoden, so notwendig sie sein mögen, das gesteckte Ziel nicht herbeizwingen können *.* *red*

Interkonfessioneller Konsens: Praktische Theologie ist Handlungswissenschaft

In der Praktischen Theologie zeichnet sich ein interkonfessioneller Konsens ab: Die jüngste Teildisziplin im klassischen Fächerkanon versteht sich zunehmend mehr als Handlungswissenschaft [1]. Der Begriff zielt nach übereinstimmender Meinung auf die Analyse, die Kritik und die Neukonstruktion der kirchlichen Praxis und schließt die Integration sozialwissenschaftlicher Methoden in die theologische Arbeit ein.

Dies verhilft der Praktischen Theologie zu einem eigenständigen methodischen Instrumentarium im Vergleich mit den anderen Teildisziplinen der Theologie. Und dem Praktiker in der Kirche könnte sie, wenn die Entwicklung verbesserter Ausbildungsgänge gelingt, dazu ver-

* Bei diesem Beitrag handelt es sich um die gekürzte Fassung einer Gastvorlesung, die der Autor vor der Theologischen Fakultät Würzburg und in der Kirchlichen Hochschule Bethel gehalten hat. Der vollständige Text, um ausführliche Anmerkungen erweitert, wird in der zweiten Auflage seines Buches „Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion", München 1980, veröffentlicht werden.

1 Vgl. dazu *K.-F. Daiber*, Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft, München—Mainz 1977, sowie *N. Mette*, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Diakonia 10 (1979) 190 ff.

helfen, sich vom permanenten Unsicherheitsgefühl des Dilettanten ein Stück weit zu befreien.

Freilich ist diese Rezeption sozialwissenschaftlicher Methodik auch mit beträchtlichen Schwierigkeiten verbunden. Abgesehen von allen hochschuldidaktischen Problemen gründen sie nicht zuletzt darin, daß jede sozialwissenschaftliche Konzeption, sei sie therapeutischer, pädagogischer oder kommunikationswissenschaftlicher Art, auf einer anthropologischen Basis beruht, deren Verhältnis zu theologischen Aussagen über den Menschen erst noch ermittelt werden muß.

Wird der heilige Geist überflüssig?

In diesem Problemhorizont stellt sich unter anderem die Frage, wie sich die intendierte Methodisierung der kirchlichen Praxis zur vom Glauben proklamierten Freiheit des heiligen Geistes verhält. Als Handlungswissenschaft setzt die Praktische Theologie voraus, daß auch Kommunikation in den homiletischen, katechetischen und poimenischen Arbeitsfeldern der Kirche nach den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zwischenmenschlichen Informations-Austausches verläuft. Als theologische Disziplin wird sie gleichzeitig an dem Bekenntnis festhalten wollen, daß der Glaube als Grundverhältnis des Menschen zu Gott durch keine methodische Anstrengung herstellbar ist. Man kann das damit angezeigte Problem durch die Theorie von der doppelten Perspektive zu entschärfen versuchen. Danach geht es bei der Anwendung von sozialwissenschaftlichen Methoden in der kirchlichen Praxis allein um die Bestätigung und Veränderung von menschlichen Einstellungen und Verhaltensformen im Sozialsystem der Religion, während die Rede vom heiligen Geist jenes eschatologische Ereignis bezeichnet, durch das in, mit und unter kirchlicher kommunikativer Praxis der Glaube an den Gott Jesu in einem Menschen Wirklichkeit wird. Bei dieser Betrachtungsweise entsteht aber die Gefahr, daß beide Aspekte unverbunden nebeneinander stehen bleiben.

Im folgenden will ich deshalb zu zeigen versuchen, daß in der Rede vom heiligen Geist Probleme und Erfahrungen kirchlicher und außerkirchlicher Kommunikation auf den religiös tradierten und theologisch reflektierten Begriff gebracht werden. Dabei gehe ich von drei Annahmen aus, die ich hier voraussetzen muß, ohne sie im einzelnen begründen zu können, von denen ich aber hoffe, daß sie sich durch den Gang der Argumentation als sinnvoll erweisen:

1) religiöse Vorstellungen und theologische Begriffe verarbeiten allgemeine menschliche Erfahrungen;

2) religiöse Vorstellungen und theologische Begriffe haben es insbesondere mit der problematischen Dimension menschlicher Erfahrung zu tun;
3) religiöse Vorstellungen und theologische Begriffe wollen insbesondere das Geschenk und die Gefährdung von erhoffter und erlebter Freiheit thematisieren.

I. Die Rede vom heiligen Geist und der Gegenstand menschlicher Kommunikation

Ich beginne mit einer Katechismus-Wahrheit. In seiner Erklärung zum dritten Artikel des Apostolikums hat Luther im Kleinen Katechismus die klassische Formulierung gefunden: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleich wie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammlet, erleuchtet, heiliget und bei Jesu Christu erhält im rechten einigen Glauben". In diesem Satz beschreibt der christliche Glaube sein Verhältnis zu seinem Gegenstand so, daß er die Freiheit des Gegenstandes dem glaubenden Menschen gegenüber behauptet. Jesus als Personoffenbarung Gottes und Gott als das Grundgeheimnis des Seins bleiben der Verfügbarkeit des frommen Einzelnen wie der religiösen Institution entzogen. Die wirkliche Gottesbegegnung kann durch keinen Akt kirchlicher Kommunikation vom Menschen aus hergestellt werden. Gotteserkenntnis gibt es nur in der Kraft des heiligen Geistes. D. h.: Gotteserkenntnis sprengt die Möglichkeiten rationaler, methodisch reflektierter Weltbewältigung durch den Menschen. Und dies heißt weiter: Gegenüber dem Grundgeheimnis des Seins entdeckt der Mensch, daß die Reichweite seiner Vernunft wie die Erschließungskraft seines methodischen Könnens begrenzt sind. Im Bekenntnis zum heiligen Geist formuliert er die realitätsgerechte Einsicht in die Begrenztheit seines eigenen Geistes.

Allgemeinmenschliche Erfahrung und Einsicht

Der kritische Sinn der Rede vom heiligen Geist ist aber nicht auf den religiösen Binnenraum beschränkt. Im Zusammenhang mit dem Gottesproblem erschließt sich dem Menschen eine Erfahrung, die die Kraft seiner Erkenntnis und seiner kommunikativen Vollzüge generell betrifft. Daß Gott als Grundgeheimnis des Seins sich dem methodischen Zugriff entzieht und nur auf dem Wege der Selbsterschließung uns zugänglich wird, beschreibt nicht nur die prinzipielle Schwierigkeit jeder methodischen Anstrengung in der Theologie, sondern signalisiert zugleich das bleibende Geheimnis auch alles Seienden gegenüber der methodischen Bemächtigung durch

den Menschen. In der philosophischen Erkenntnistheorie wie in den wissenschaftstheoretischen Fundierungen der einzelnen Disziplinen ist diese Einsicht auch immer wieder ausgedrückt worden. Jenseits unserer Erkenntnis der Dinge existieren die Dinge an sich; jenseits der Erkenntnis der psychischen und sozialen Determiniertheit unseres Lebens ereignet sich die Freiheit des Menschen; und die Ganzheit der Natur, der Geschichte, der Gesellschaft wie der Person ist mehr als die Summe der partiellen Einzelaspekte, die wir durch hermeneutische, natur- und sozialwissenschaftliche Methoden zu erkennen vermögen. In der Rede vom heiligen Geist formuliert der christliche Glaube im Blick auf seinen Gegenstand eine Einsicht, die das Verhältnis des Menschen sich selbst und der Welt gegenüber generell charakterisiert: Keine Methode vermag das Geheimnis und damit die Freiheit des Seins wie des Seienden zu tangieren.

Kein prinzipieller Agnostizismus

Das intendiert freilich keineswegs die Proklamation eines prinzipiellen Agnostizismus und meint auch nicht ein Plädoyer für ein irrationalistisches Verhältnis zur Welt. Luthers Katechismus-Satz bleibt ja bei der Feststellung der grundsätzlichen Unmöglichkeit menschlicher Gotteserkenntnis nicht stehen, sondern rechnet in der Tat mit ihrer aus der Kraft des heiligen Geistes resultierenden Wirklichkeit. Die Freiheit des Glaubensgegenstandes besteht nicht nur darin, daß er sich dem methodischen Zugriff entzieht. Ebenso konstitutiv gehört zu dieser Freiheit, daß Gott sich der menschlichen Erkenntnis von sich aus erschließt. Im Anschluß an einen nicht nur im Christentum verbreiteten Sprachgebrauch bezeichnet die Theologie den Akt, in dem der Mensch das absolut Neue und das absolut Andere zu verstehen vermag, als Ereignis des heiligen Geistes. Sie beschreibt damit eine Erkenntnis, die sich selbst als Geschenk und als Wunder versteht, weil ihr Inhalt menschliche Möglichkeiten transzendiert und aus dem Einsatz methodischer Mittel nicht ableitbar ist.

Die Spontaneität schöpferischer Prozesse

Auch das ist freilich eine Erfahrung, die sich nicht auf den Raum der Religion beschränken läßt. Die menschliche Selbstreflexion hat auch in anderen Lebensbereichen Phänomene entdeckt, die mindestens als strukturanalog zu bezeichnen sind. Als Beispiel verweise ich auf jene Aussagen der Kreativitätspsychologie, die zum Ablauf des schöpferischen Prozesses auch die Phase der Inspiration bzw. der Illumination zählen. Der Wissenschaftler, der Probleme lösen muß, der Künstler, der an einem Werk arbeitet, auch der Pfarrer, der seine Predigt

vorbereitet: sie alle erleben nach langem, mühsamem Suchen einen Moment, in dem ihnen gleichsam blitzartig der Einfall zur Problemlösung kommt. Natürlich ist dieser Vorgang der Inspiration kein religiöses Ereignis, natürlich ergeht der Einfall, der zur Problemlösung führt, nicht einfach von oben; vielmehr entsteht er in einem steten, wenn auch oft nicht zu ermittelnden Zusammenhang mit den sozialen Kontakten und den psychischen Akten, vor allem im Unterbewußtsein, des betreffenden Menschen. Dennoch ist dieser Einfall, der mindestens im Fall des Wissenschaftlers strenge methodische Arbeit voraussetzt und der durchaus durch kreativitätsfreisetzende Methoden gefördert werden kann, aus den Bedingungen der vorhergehenden Bemühung nicht einfach ableitbar. Im Akt des schöpferischen Einfalls erschließt sich dem Menschen etwas Neues, ohne daß dieses Neue aus den Bedingungen der wissenschaftlichen, der künstlerischen oder kommunikativen Arbeit einfach deduzierbar wäre. Deshalb zielt das methodische Training kreativitätsfördernder Tätigkeiten geradezu darauf ab, die Aufmerksamkeit des Individuums für jene Augenblicke zu öffnen, in denen ihm die Entdeckung des Neuen von außen zufällt.

Ich habe das Beispiel der Kreativitäts-Psychologie nicht eingeführt, um mit ihm die anthropologische Notwendigkeit der theologischen Rede vom heiligen Geist zu demonstrieren. Vielmehr soll dieses Beispiel den Erfahrungshorizont charakterisieren, den die theologische Rede vom heiligen Geist auf ihre Weise interpretiert. Auch und gerade bei der Anwendung seiner Methoden stößt der Mensch auf die Tatsache, daß sich ihm der Gegenstand seiner Erkenntnis- und Kommunikationsbemühung schenken muß. Auch und gerade im Zusammenhang seiner Methoden markiert der Mensch die Grenzen seiner Möglichkeiten. „Methoden symbolisieren ... die Endlichkeit menschlicher Erfahrung vor der Unendlichkeit des Erfahrbaren", heißt es bei A. Mitscherlich[2]. Die Rede vom heiligen Geist bringt die doppelte Erfahrung des Menschen, daß die Möglichkeiten zum Erfassen des Erkenntnis- und Kommunikationsgegenstandes begrenzt sind und daß trotz dieser Begrenztheit wirkliche Erkenntnis und wirkliche Kommunikation über den Gegenstand gelingt, auf den religiösen Begriff. Darin sind freilich Konsequenzen enthalten, die auch das Subjekt und den Adressaten von Kommunikation betreffen.

[2] *A. Mitscherlich*, Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit. Studien zur psychosomatischen Medizin 3, edition suhrkamp 505, Frankfurt 1977, 45.

II. Die Rede vom heiligen Geist und das Subjekt menschlicher Kommunikation

Die Methoden der angewandten Sozialwissenschaften zielen insgesamt auf die Verbesserung der „kommunikativen Kompetenz". Sie wollen dem Subjekt von Kommunikation, insbesondere dem, der sich berufsmäßig in vielfältige Kommunikationsabläufe hineinzubegeben hat (dem „Kommunikator"), helfen, sich in der kommunikativen Situation so zu verhalten, daß er das im Kommunikationsakt angestrebte Ziel möglichst präzise erreicht. Das gilt für das Beratungsgespräch des Therapeuten, des Sozialarbeiters und des Seelsorgers ebenso wie für die Unterrichtsaufgabe des Pädagogen wie für den öffentlichen Auftritt des Politikers, des Werbefachmanns und des Predigers.

Die Verbesserung der „kommunikativen Kompetenz" ...

Für den Kommunikator selber ist damit eine doppelte Wirkung verbunden. Auf der einen Seite kann die Übernahme solcher Methoden seinem Verhalten in der kommunikativen Situation einen hohen Grad an professioneller Sicherheit verleihen. Weil er z. B. gelernt hat, Äußerungen seines Gesprächspartners in dessen innerem Bezugssystem zu interpretieren und die eigene Reaktion auf solche Äußerungen in ihren vermutlichen Wirkungen abzuschätzen, kann er auf jene Angstattitüden verzichten, die die Unsicherheit des „Dilettanten" erzeugen und die das Gelingen von Kommunikation beträchtlich erschweren.

... fordert ihren Preis

Diese Verbesserung der kommunikativen Kompetenz hat freilich ihren Preis. Sie schließt die permanente Selbstreflexion, Selbstbeobachtung, ja Selbstkontrolle ein. Das Problem verschärft sich noch dadurch, daß es im Akt personaler Begegnung ja nicht nur um die Anwendung einzelner Techniken gehen kann, sondern daß diese Techniken eingebettet sein sollen in die Ganzheit einer integrierten Person. Zu den Verhaltensmerkmalen des Therapeuten in der Gesprächspsychotherapie nach Tausch gehört z. B. nicht nur die Technik der „Verbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte des Klienten durch den Therapeuten", sondern ebenso konstitutiv die Persönlichkeitsfaktoren „positive Wertschätzung und emotionale Wärme" sowie „Echtheit und Selbstkongruenz" [3]. So wird vom Therapeuten paradoxerweise beides gefordert: die reflektierte Anwendung einer Verhaltenstechnik und die die Reflexion transzendierende, in diesem Sinn nachnaive Präsenz einer die Technik umgreifenden personalen Echtheit. Es ist wohl verständlich, daß in diesem Spannungsfeld, in dem der Kommunikator gleichermaßen als Experte und als Person gefordert ist, die

[3] *R. Tausch*, Gesprächspsychotherapie, Göttingen ²1968, 79 ff.

Einsicht in die relative Gesetzmäßigkeit kommunikativer Abläufe zum, theologisch gesprochen, „Gesetz" werden kann, das den Kommunikator unter erheblichen Leistungsdruck stellt. Weil er weder perfekter Experte noch perfekte Person ist und weil ihm erst recht nicht die Integration von Technik und Personalität auf perfekte Weise gelingt, bleibt er hinter den Ansprüchen, die die Methode ihm gegenüber erhebt, auch bei bester Ausbildung und bei optimaler persönlicher Qualifikation mehr oder weniger deutlich zurück. Die sozialwissenschaftliche Methodik, die der Optimierung kommunikativer Kompetenz dienen soll, ist zugleich eine Form menschlicher Idealbildung, weil die Verwirklichung ihrer Regeln immer nur annäherungsweise gelingt und der Kommunikator infolgedessen immer auch die Erfahrung seines Versagens bewältigen muß.

Das Gelingen von Kommunikation . . .

Demgegenüber behauptet die Rede vom heiligen Geist, daß das Gelingen von Kommunikation nicht als Ergebnis der Anwendung einer Methodik interpretiert werden kann. Diese religiös-theologische Rede verarbeitet die allgemeine Erfahrung des Menschen, daß wirkliches Verstehen zwischen Menschen letztlich nicht hergestellt werden kann, sondern geschenkt werden muß und als Wunder erlebt wird. Auch sozialwissenschaftliche Methoden können sich gegenüber dem Ereignis von gelungener Kommunikation nur so verstehen, daß sie an dieses Ereignis heranführen wollen, ohne daß das Ereignis selbst aus der Anwendung der Methodik ableitbar wäre. Zwischen der Anwendung einer kommunikationsfördernden Methode und dem Ereignis gelungener Kommunikation klafft jener Sprung, der als Geheimnis von Einsicht und Freiheit unverrechenbar bleibt.

. . . ist Geschenk

Ein Doppelaspekt:

Für die angesprochene problematische Situation des Kommunikators enthält die Rede vom heiligen Geist deshalb einen Doppelaspekt, der inhaltlich die Artikulation von Freiheit bedeutet. Dabei handelt es sich zunächst um die Ansage der Freiheit des Kommunikators vom Zwang zur methodischen Perfektion. Indem die Rede vom heiligen Geist behauptet, daß das Gelingen von Kommunikation letztlich nicht von der methodischen Bemühung des Menschen abhängig ist, entlastet sie ihn vom Leistungsdruck der Methodik. Sie relativiert die methodische Arbeit nicht in dem Sinn, daß man nun eine theologische Priorität der Intuition oder gar eine spezifisch religiös pneumatische Methode postulieren müßte. Und die gemeinte Alternative zur methodischen Perfektion besteht nicht in methodischer Fahrlässigkeit oder im

Freiheit vom Zwang zur Perfektion . . .

unmethodischen Dilettantismus. Vielmehr markiert die Rede vom heiligen Geist dergestalt die Grenze der sozialwissenschaftlichen Methodik, daß der Kommunikator angesichts des methodischen Ideals die Begrenztheit seines Wissens, seines Könnens und seines Personseins angst- und schuldfrei zu ertragen vermag. Die Rede vom heiligen Geist enthält in diesem Zusammenhang aber nicht nur den Entlastungsaspekt. Der Kommunikator muß ja nicht nur die Erfahrung seines Versagens gegenüber dem methodischen Ideal, er muß auch die Tatsache des häufigen Scheiterns seiner methodisch abgesicherten Arbeit bewältigen. Diese Erfahrung des Scheiterns der methodischen Bemühung wird leicht dadurch verdeckt, daß die Kommunikationsexperten aus Gründen der Imagepflege in ihren Büchern meist nur Fallberichte mit positivem Ergebnis veröffentlichen. Das darf niemanden darüber hinwegtäuschen, daß jeder Kommunikator im sozialen Feld, sei er Therapeut, Lehrer, Sozialarbeiter oder Pfarrer, im Vollzug seiner Arbeit immer wieder Niederlagen einstecken muß. Daß sich daraus im Laufe der beruflichen Tätigkeit eine tiefe Tendenz zu Skepsis und Resignation entwickelt, ist menschlich nur zu verständlich. Die Rede vom heiligen Geist formuliert angesichts dieser frustrierenden Alltagserfahrung eine Ermutigung. Sie meldet ja nicht nur den negativ ausgerichteten Vorbehalt an, daß das Gelingen von Kommunikation methodisch nicht herstellbar ist. Sondern sie drückt zugleich die Hoffnung aus, ja die erwartungsvolle Gewißheit, daß wirkliches Verstehen unter den Menschen aus der Kraft des Geistes gelingt. So animiert sie den Kommunikator, am Versuch zur Verständigung unter den Menschen trotz aller Widerstände und Rückschläge festzuhalten.

... und Hilfe zur Bewältigung des häufigen Scheiterns und der Resignation

III. Die Rede vom heiligen Geist und der Adressat menschlicher Kommunikation

Die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit kommunikativer Abläufe und der Abbau von Kommunikationsblockaden sollen helfen, angestrebte Kommunikationsziele möglichst optimal zu erreichen. Naheliegendes Beispiel für die Tendenz, die Methoden der angewandten Psychologie als Technik der Beeinflussung einzusetzen, sind etwa Werbefeldzüge in Wirtschaft und Politik. Auch haben sich einzelne Konzeptionen der Gruppendynamik und der Sozialarbeit gegen den Verdacht wehren müssen, vorwiegend Anpassungsstrategien an die Werte und Normen der gegenwärtigen Gesellschaft darzustellen. Nicht ohne Grund diskutiert man in diesem Zusammenhang permanent die Gefahr des manipulativen Mißbrauchs der angewandten Sozialwissenschaften. Als methodisches Instrument einer Sozialtechnologie können sie den Adres-

saten als reines Objekt betrachten, das möglichst weitgehend im Sinne der die Methoden finanzierenden Institution bearbeitet — und d. h. beeinflußt — werden soll.

Nun wird man sich freilich gerade in dieser Hinsicht vor einer generellen Denunziation aller angewandten Sozialwissenschaften hüten müssen. Einzelne Vertreter und ganze Fachrichtungen haben die hier lauernden Gefahren längst erkannt und auch im methodischen Bereich Instrumente zur Gegensteuerung zu entwickeln versucht. Bestes Beispiel hierfür sind einzelne Techniken psychotherapeutischer Konzeptionen, die den Prozeß der Selbstfindung des Klienten gerade dadurch intensivieren wollen, daß sie den normativen und manipulativen Einfluß des Therapeuten von vornherein auszuschalten oder zu überholen versuchen. Hier dient die methodische Schulung gerade dem Zweck, der mißbräuchlichen Verwendung einer Methode mit dem meist unbewußten Ziel der Bemächtigung des Partners als eines Objektes im Ansatz zu begegnen. Es bedarf also keinesfalls erst des theologischen Einspruchs, um die angewandten Sozialwissenschaften auf die Problematik einer Methodisierung menschlicher Kommunikation aufmerksam zu machen.

Kritisches Prinzip zum Schutz der Freiheit des Menschen

Wenn nun die Kirche mit Hilfe der Praktischen Theologie darangeht, die Methoden der angewandten Sozialwissenschaften für die eigene Arbeit fruchtbar zu machen, sollte sie nicht übersehen, daß ihre Tradition in der Rede vom heiligen Geist das kritische Prinzip einer kommunikativen Ethik zum Schutz des Adressaten längst vorformuliert hat. „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor 3,17). Indem die Theologie behauptet, daß nur der heilige Geist die Erkenntnis Gottes zu vermitteln vermag, konstatiert sie nicht nur die empirisch belegbare Begrenztheit sozialwissenschaftlicher Methodik, sondern sie fordert damit zugleich die notwendige Begrenzung aller manipulativen Bemühungen an Menschen durch Menschen. Im pneumatologischen Vorbehalt verteidigt die Theologie die Freiheit des Menschen. Mag die neuere Kommunikationswissenschaft auch ergeben haben, daß Einstellungen und Verhaltensweisen durchaus nicht so schnell und so leicht zu verändern sind, wie es die Schreckensvision von der Wirkkraft der „Geheimen Verführer" ausgemalt hat, so begnügt sich die Theologie nicht mit der Feststellung empirisch vorhandener Schwierigkeiten. Sondern sie findet in der Rede vom heiligen Geist auch ein normatives Postulat formuliert, das die Anwendung sozialwissenschaftlicher Methoden innerhalb und außerhalb der Kirche im Sinne einer

Sozialtechnologie grundsätzlich kritisiert. Weil Gott allein Herr des menschlichen Glaubens ist, darf sich kein Mensch und keine menschliche Institution selbstherrlich des Menschen bemächtigen wollen.

Ermutigung, Neues zu lernen

Aber auch im Blick auf den Adressaten bezeichnet die Rede vom heiligen Geist nicht nur die Grenze aller methodischen Arbeit, sondern auch deren Möglichkeit und deren Sinn. Die Rede vom heiligen Geist beschreibt nämlich auch, in der Symbolik religiöser Sprache, die Fähigkeit und die Freiheit des Menschen, Neues zu lernen. Ein grundlegendes Problem der Kommunikation besteht ja in der selektiven Perzeption der angebotenen Informationen durch den Rezipienten. Er wählt aus den einlaufenden Nachrichten in der Regel das aus, was ihn in seinen mitgebrachten Einstellungen und Verhaltensformen bestätigt. Mit dem Hinweis auf das Wirken des heiligen Geistes drückt die Theologie die partielle Erfahrung und die universale Hoffnung aus, es möchte der Mensch nicht dergestalt auf seine Bestätigungssucht fixiert sein, daß er nicht auch wirklich Neues, ihn Kritisierendes und seine Möglichkeiten Transzendierendes aufzunehmen vermöchte. Und seine Innovationsphobie möchte nicht so übermächtig über ihn herrschen, daß er sich auch nicht neuen Möglichkeiten, neuen Menschen, ja einem neuen Verständnis des alten Wortes Gott zu öffnen vermöchte. Schließlich befreit die Rede vom heiligen Geist auch deswegen zur methodisch reflektierten Kommunikation in der Kirche, weil der Geist nach dem Verständnis des NT der ganzen Gemeinde geschenkt ist. Sigmund Freud z. B. hat in der bruderschaftlichen Liebe der Christen untereinander „einen demokratischen Zug" konstatiert, längst bevor die Forderung nach einer Demokratisierung der Kirche akut war [4]. Wenn sozialwissenschaftlicher Methodik gemäß der Seelsorger sich auf den Problemhorizont seines Partners einstellt, wenn der Prediger die Fragen und Zweifel des Adressatenkreises ernstnimmt, wenn der Katechet die Bedürfnisse der Schüler bei der Unterrichtsplanung berücksichtigt, dann bedeutet das alles nicht die Aufgabe der Autorität des kirchlichen Amtsträgers und dann vollzieht sich darin auch nicht eine theologisch fragwürdige Übernahme methodischer Postulate aus den angewandten Sozialwissenschaften, sondern dann wird in all diesen methodischen Akten jener Grundsatz der Pneumatologie praktiziert, daß der heilige Geist ein Geist der Gemeinde ist.

[4] *S. Freud,* Massenpsychologie und Ich-Analyse, Fischer Bücherei 851, Frankfurt 1967, 33.

Zusammenfassung

Ich habe anzudeuten versucht, daß auch die von der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft intendierte Methodisierung der kirchlichen Praxis die Rede vom heiligen Geist nicht überflüssig macht, ja daß in dieser Rede Erfahrungen festgehalten werden, die der Mensch überhaupt im methodischen Umgang mit sich selbst und der Welt zu machen gezwungen ist. Die Rede vom heiligen Geist artikuliert die Freiheit des Gegenstandes menschlicher Kommunikation gegenüber dem menschlichen Zugriff ebenso wie dessen Kraft zur Selbsterschließung in jenem Ereignis, das der Mensch als nicht herstellbares Geschenk des Verstehens erfährt. Die Rede vom heiligen Geist entlastet das professionell kommunizierende Subjekt vom Zwang zur methodischen Perfektion und ermutigt zugleich, trotz der erfahrenen Kommunikationsbarrieren den Versuch zur Verständigung nicht aufzugeben. Die Rede vom heiligen Geist markiert schließlich auch die Freiheitsgrenze des Kommunikationsrezipienten gegenüber allen manipulativen Bemühungen, indem sie ebenso deutlich die Hoffnung auf menschliche Lernfähigkeit formuliert.

Solche Erwägungen können wohl den anthropologischen Sinn, sie können aber sicher nicht die anthropologische Notwendigkeit der Rede vom heiligen Geist begründen. Immerhin wird die Theologie, indem sie in dieser Lehre menschliche Erfahrungen mit der Begrenzung und dem Gelingen methodisch abgesicherter Kommunikation in religiöser Symbolik auszudrücken unternimmt, für sich in Anspruch nehmen dürfen, einen konstitutiven Beitrag zur realitätsgerechten Verständigung des Menschen über sich und seine Möglichkeiten zu leisten. Das religiöse Bekenntnis zum Wirken des heiligen Geistes ist insofern Ausdruck reifer Humanität, als es auch im anthropologischen Kontext den Verzicht gegenüber dem Zwang impliziert, Allmachtsphantasien auf sich selber beziehen zu müssen.

Maria Bührer

Geschiedenenpastoral

Aus reicher eigener Erfahrung als Psychotherapeutin heraus beschreibt die Autorin die Situation Geschiedener und wie Begleitung durch Freunde, Seelsorger und andere Berater aussehen sollte. Durch die Aufarbeitung der Probleme aus der geschiedenen Ehe und der Scheidungssituation soll der Geschiedene dahin gelangen, daß er seinen weiteren Lebensweg nicht in Verhärtung und Isolation, sondern in einer Haltung der Versöhnlichkeit, in menschlicher Reife und Erfüllung findet, ob er diesen Weg mit oder ohne Kinder, ohne eine neuerliche Bindung oder — nach hinreichender „Trauerarbeit" — in einer nach Möglichkeit besser glückenden Zweitehe geht. — Es werden auch ganz konkrete Probleme wie das des „Besuchssonntags" oder des Sakramentenempfangs wiederverheirateter Geschiedener angeschnitten. *red*

Endlich alles überstanden?

„Nun ist endlich alles überstanden" — so reagieren die meisten Geschiedenen nach Abschluß des Gerichtsverfahrens. Die oft seit Jahren das Zusammenleben zerquälenden Schwierigkeiten gehören der Vergangenheit an. Ein leidvolles Kapitel der Lebensgeschichte ist zu Ende.

In dem zeitlichen Intervall zwischen gerichtlicher Trennung (meist verbunden mit Auflösung des gemeinsamen Haushaltes) und dem Scheidungstermin konnten und mußten Mann und Frau sich auf das Leben als Alleinstehende vorbereiten. Je nach gesellschaftlichem Milieu drängt sich beim Mann ein Wechsel des Arbeitsplatzes auf, und er muß eine Wohnung suchen. Kinderlose Frauen ziehen gelegentlich einen Ortswechsel in Erwägung, um „ganz neu anfangen zu können". Mütter mit kleinen oder noch schulpflichtigen Kindern sind ortsgebunden, weil sie den Kindern die Umschulung ersparen wollen. Sie müssen, so sie nicht schon als Verheiratete erwerbstätig waren, eine Verdienstmöglichkeit suchen, denn in der großen Mehrheit sind die Alimente unzureichend für den Lebensunterhalt der Restfamilie. — Alle diese vorkehrenden Maßnahmen und Veränderungen in den äußeren Lebensumständen nehmen jeden der Beteiligten dermaßen in Anspruch, daß die vor der Trennung sehr massiven Emotionen vorübergehend abflachen. Diese affektive „Beruhigung" bestärkt die in Scheidung stehenden Menschen in der Selbsttäuschung, daß sie auf die Zukunft hin bereits gerüstet seien und sie sich mit der Unrettbarkeit des ehelichen Zusammenlebens schon abgefunden hätten, daß die Geschichte ihrer Ehe abgeschlossen sei und nur noch die gerichtlichen Formalitäten ausstehen.

Die Fiktion vom befreienden Ende einer Leidensgeschichte

Das Scheidungsdatum als Stichtag, Wendepunkt und Anbeginn eines ganz neuen und besseren Lebens zu betrachten ist eine Fiktion; aber die meisten Geschiedenen hegen solche falschen Erwartungen und sind daher zunächst etwas euphorisch gestimmt. Die Fiktion, die Scheidung sei das befreiende Ende einer Leidensgeschichte, teilt übrigens auch die Umwelt. Das ist mit ein Grund, warum sie sich den Geschiedenen gegenüber völlig desinteressiert verhält, im Unterschied zu den „Ehen in der Krise", deren Notstand man wenigstens mit dem Angebot institutioneller Hilfe zu begegnen sucht.

1. Belastungen der Geschiedenen und ihre notwendige Aufarbeitung

Daß unter den Geschiedenen sehr viele *leidende* Menschen sind, wird weithin ausgeblendet. Das Anliegen unserer Abhandlung ist deshalb, das Bewußtsein breiterer Kreise, vorab der Seelsorger und der christlichen Gemeinden, für das Leiden der Geschiedenen zu sensibilisieren. Aus der Problematik, die nach dem Statuswechsel erfahrbar wird, greifen wir nur einige Punkte heraus.

Die Isolierung

Das erwähnte Befreiungsgefühl hält meist nur kurz an. Sehr bald werden sich die Geschiedenen ihrer Isolierung inne. Sie hängt nicht mit gesellschaftlicher Diffamierung zusammen. Die in den alten Gesellschaftsformen gängige Ausstoßung der Geschiedenen ist verschwunden, was jedoch leider nur scheinbar einen Schritt in Richtung der Humanisierung menschlichen Zusammenlebens bedeutet. Denn an die Stelle der Ächtung trat eben nicht Solidarität und echte Toleranz, sondern die Gleichgültigkeit, die für mitmenschliche Schicksale, insbesondere für das der Leidenden, völlig stumpf macht.

Die Isolierung der Geschiedenen nimmt ihren Anfang bereits in der Agonie der Ehe. Die fortgeschrittene Zerstörung des Gattenverhältnisses wirkt sich außer auf die Kinder auch auf andere mitmenschliche Beziehungen störend aus: Personen, die mit beiden Partnern befreundet waren, ziehen sich zurück, weil sie sich bei richtiger Einschätzung der Situation außerstande sehen, für einen der Gatten Partei zu ergreifen. Die Verwandten gehen auf Distanz; sei es, daß sie das Scheitern einer Ehe in ihrem Kreis als Schandfleck betrachten, sei es, daß sie aus Fairness die neutrale Position wählen. Zweifelsohne wird manche Ehe in ihrer existentiellen Not von der Umwelt im Stich gelassen, weil diese lieber unbelastet sein will von anderer Leute Probleme. Aber wenigstens zum Teil schaffen sich Mann und Frau den Verlust von Umweltsbeziehungen selber. Jeder duldet eben nur jene Personen als Gesprächspartner, die vorbehaltlos

seinen eigenen Standpunkt teilen — und das heißt, den anderen Eheteil verketzern.

Mißtrauen und bedrängende Erinnerungen

Der Versuch, nach der Scheidung einen neuen Bekannten- und Freundeskreis aufzubauen, wird maßgeblich erschwert durch ein generalisiertes Mißtrauen („niemand versteht mich", „alle sind gegen mich", „man kann niemandem trauen") und vor allem, weil die meisten Geschiedenen der offenen Hinwendung zu anderen Menschen zunächst noch gar nicht fähig sind. Ihre eigenen Probleme halten sie gefangengesetzt. Entgegen allen ihren Erwartungen sind die Eheprobleme nämlich mit der Scheidung eben nicht gelöst und aus der Welt geschafft. Sie bedrängen den Geschiedenen dauernd. Die Erinnerung vergegenwärtigt das ihm seitens des Ex-partners widerfahrene Unrecht bis in alle Einzelheiten: die Kränkungen, Demütigungen, Quälereien, durchstandene Ängste etc. Der einst (vielleicht) geliebte, schließlich aber nur noch ge- und verhaßte Partner ist „präsent", auch wenn keinerlei Kontakte mehr bestehen. Abende- und nächtelang stürmen Schreckensbilder auf den nunmehr Alleinstehenden ein.

Nicht Verdrängung . . .

Hier stoßen wir auf einen Sachverhalt, der weder überspielt werden kann noch darf. Verdrängungsversuche z. B. in Form des Vergessensuchens durch Alkohol- oder Pharmakakonsum, Flucht in verbissenes Arbeiten oder in den Trubel oder in sexuelle Aventuren bringen keine Befreiung von den Leidens- und Unheilserfahrungen einer mißglückten Ehe. Jede gescheiterte Ehe hinterläßt tiefe Spuren. Niemand kann die Vergangenheit auslöschen oder von seiner Lebensgeschichte abtrennen. Der Weg zu neuen mitmenschlichen Beziehungen und in eine heilere Zukunft führt durch die Trauerarbeit und einen damit verbundenen Lernprozeß. Die Last der Vergangenheit kann weder abgeschüttelt, noch soll sie ein Leben lang weitergeschleppt werden.

. . . sondern „Trauerarbeit"

Ein zentrales Anliegen, die Vergangenheit aufzuarbeiten, die traumatisierenden Erfahrungen ins Ganze der Existenz zu integrieren und Leiden fruchtbar zu machen, ist die ehrliche Auseinandersetzung mit der Schuldfrage. Nichts fällt dem Geschiedenen schwerer, als von seinem Beharren auf der Alleinschuld des früheren Gatten am Scheitern der Ehe abzurücken. Die Schuldfrage ist viel zu komplex — dessen sollte sich jeder, der Menschen in Lebensnöten begleiten darf, bewußt sein —, als daß je eine völlige Transparenz und/oder eine eindeutige, vollumfängliche Antwort möglich wäre. Gerade in Bezug auf das Zugrundegehen einer Ehe muß die ganze Biographie

Komplexe Schuldfrage

der einst Verheirateten mitberücksichtigt werden. Viele Ehen kranken von Anfang an an einem Wurzelschaden, dessen sich die Partner nicht bewußt sind, der sich jedoch früher oder später als schwere Hypothek für das eheliche Zusammenleben erweist. Wir denken hier in erster Linie an die *sehr* häufige Fehlkonstellation: daß die Nupturienten eine Verbindung und Verbindlichkeit eingehen, der sie mangels psychischer Ehefähigkeit (d. h. Persönlichkeitsreife = Liebes- und Beziehungsfähigkeit und Frustrationstoleranz) gar nicht gewachsen sind. Der Reifemangel ist fast immer Folge einer neurotischen Entwicklung bei Menschen, die als Kinder der bergenden Liebe und des orientierungssichernden Haltes von Vater und Mutter entbehrten. Es ist kein Zufall, daß nachweislich ein großer Teil der später Geschiedenen Scheidungswaisen waren oder einer formell zwar noch aufrechterhaltenen, jedoch schwer gestörten Elternehe entstammen. — Eine schlechte Prognose haben auch Ehen, die durch „Mußheirat" zustandekommen. — Freilich sind auch Ehen, die unter günstigen psychischen Voraussetzungen beginnen, nicht gegen das Zerbrechen gefeit. Heirat aus Liebe genügt nicht. Die Ehe bleibt nur dann Liebesgemeinschaft, wenn Mann und Frau sich ständig um das Wachsen und die Vertiefung ihrer Liebe bemühen, was Leidenserfahrung miteinschließt. Es gibt kein Gelingen der Ehe ohne das Annehmen der je neu sich zeigenden Verschiedenheit zweier Menschen, ohne Bewältigung der Konflikte, die unvermeidlich im Aufprall von Wunschbild und Wirklichkeit entstehen. Nicht die leidlose Ehe (wo Uneinigkeiten verdrängt und umschwiegen werden) wächst der je größeren Fülle und reifen Gestalt entgegen, sondern jene, die ihre Wachstumskrisen (Leben heißt Veränderung!) in Ehrlichkeit, Tapferkeit und in einem Anfechtungen zwar ausgesetzten, dennoch unerschütterlichen Glauben an den Partner und an das Gelingen der Ehe besteht. — Wenn die Verheirateten sich sukzessive entfremden, weil alles andere (vor allem auf der Ebene des Habens) wichtiger wird als die Inwendigkeit der Gemeinschaft, wo die Verwahrlosung Platz greift, stirbt die Ehe einen sehr leisen, aber sicheren Tod. Die Zerwürfnisse, der böse Streit (es gibt auch einen konstruktiven) oder das Sprachloswerden zeigen den Tod an. Die beiden Menschen können nicht mehr miteinander sprechen, weil sie einander nichtssagend geworden sind.

Lebensgeschichte mit Reifemängeln

Unbewältigte Wachstumskrisen der Ehe

Sukzessive Entfremdung

Mit den Stichworten: psychische Voraussetzungsmängel und Fehlentwicklung der Ehe sind — freilich sehr pau-

schal — die beiden Hauptstränge des späteren Scheiterns genannt. Kann man im Rückblick auf die Geschichte einer Ehe überhaupt von Schuld sprechen? Manche Autoren verneinen es. Wir sind der Auffassung, daß trotz der unbestrittenen Milieufaktoren, wie sie speziell in der ersten Gruppe eine erhebliche Rolle spielen, der Mensch so ernst zu nehmen ist, daß man ihm auch zutraut, seinen Teil an Mitschuld am Mißlingen seiner Ehe anzuerkennen und in persönliche Verantwortung zu übernehmen. Keiner muß (und sollte auch nur) „alle Schuld" auf sich nehmen — das grenzte an Masochismus; aber ebenso wenig wird der Wirklichkeit gerecht, wer dem ehemaligen Partner die Alleinschuld anlastet. Das gilt nota bene auch für den vermeintlich doch so „eindeutigen" Fall des Ehebruches. Wird eine Scheidungsklage wegen erwiesenen Ehebruches eingereicht, spricht das Gericht den Täter schuldig. Der Richter hat aber nur darüber zu befinden, ob ein rechtlich relevanter Tatbestand erfüllt ist oder nicht. Die Vorgeschichte und Hintergründe der Tat zu überprüfen, entzieht sich seiner Kompetenz. Das Gerichtsurteil „schuldig" oder „unschuldig" trifft nie die ganze Wirklichkeit, schon deshalb, weil es auf punktuelle Vorkommnisse beschränkt ist. Das Faktum Ehebruch muß u. E. im Kontext der ehelichen Situation gesehen werden. Und dann zeigt sich häufig — keinesfalls bloß in extremen Ausnahmefällen —, daß der verletzte, klagende und als „unschuldig" geschiedene Partner durch seine Verhaltensweisen (Unaufrichtigkeit, Kälte, Abweisung, Tyrannis oder dgl.) die Tat des andern geradezu vorbereitete und provozierte; und des weiteren, daß die Ehe bereits brüchig war, bevor sie von einem Teil gebrochen wurde.

Übernahme der persönlichen Verantwortung

Es ist in jeder mißglückten Ehe zu viel passiert zwischen den Beteiligten, zu viel Unrecht getan und erlitten worden, als daß die Bewältigung des Schmerzes, in etwa auch einer tiefen Traurigkeit, des Hasses und Ekels, des verletzten Stolzes usw. innerhalb kurzer Frist und mit etwas gutem Willen „erledigt" werden könnte. Darum sprechen wir ja von Trauer*arbeit* und Lern*prozeß*. Die Zeit allein heilt keine Wunden. Es bedarf immer neuer Anstrengungen, aber auch Zeit. Wenn mitunter Geschiedene sagen, der Zusammenbruch einer Ehe sei schwerer zu verkraften als der Verlust eines geliebten Menschen durch den Tod, so haben sie vielleicht sogar recht. Gerade weil das Zerbrechen einer Ehe nicht gleichermaßen ver-fügtes Geschick ist wie der Tod, sondern mit Schuld und Versagen zusammenhängt.

Der Durchbruch zu richtiger Einschätzung

Ist einmal nach vielen kleinen Schritten und evtl. unter Mithilfe eines gütig-verstehenden, das Leiden mittragenden und durch seine persönliche Wahrhaftigkeit das Mitverschulden erhellenden Menschen der Durchbruch zur Übernahme des eigenen Anteils am Mißglücken der Ehe gelungen, so ist der kritische Punkt überwunden. Eine Verklärung des früheren Partners durch die allmählich gewonnene innere Distanz von ihm ist nach Scheidung kaum zu befürchten. Aber man sieht ihn mit anderen Augen, er ist nicht länger die Schreckensgestalt (Unhold oder Hexe), sondern wird in den „menschlichen Bereich" zurückversetzt, manche seiner Verhaltensweisen richtiger interpretiert als aus der Optik des Hasses.

Öffnung auf Zukunft hin

Es liegt im ureigensten Interesse jedes geschiedenen Menschen, sich auf den mühsamen Prozeß der Trauerarbeit und des Lernens aus Schuld- und Leiderfahrung einzulassen; denn das Verharren in Selbstrechtfertigung und in Aggressionen gegenüber dem früheren Gatten führt nur in Verhärtung und zunehmende Isolation. Man bleibt der Vergangenheit verhaftet, statt — sie integrierend — sich auf Zukunft zu öffnen. Im ständigen Hader kommt man eben mit der zu Ende gegangenen Ehe nie ans Ende. Kein Geschiedener will lebenslänglich büßen müssen, und er soll es auch nicht (das muß ihm selber und der Umwelt einsichtig werden)! Aber Neuorientierungen sind nur möglich, wenn die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ausgetragen wird im eigenen Herzen, statt die Widerfahrnisse in Selbstmitleid hochzustilisieren und sie in Selbstgerechtigkeit dem Andern stets nachzutragen.

Reifung im Lernprozeß

Im Lernprozeß ereignet sich auch Reifung. Aus ihr kann schließlich die Haltung der Versöhnlichkeit erwachsen. Der früher einmal gemeinsame Weg ist endgültig entzweit. Aber man ist imstande, dem Ex-partner ohne Ressentiments gegenüberzustehen, falls sich aus äußeren Notwendigkeiten oder Zufall Begegnung ergibt.

Die hier so nachdrücklich urgierte Aufarbeitung eines ehelichen Zusammenbruches kostet jeden einen hohen, freilich sich lohnenden Preis. Sie wird den kinderlosen Geschiedenen in mancher Hinsicht eher gelingen als jenen, die noch unerwachsene Kinder haben.

2. Besondere Probleme der geschiedenen Frau mit kleinen Kindern

Die Situation der geschiedenen Frau mit kleinen Kindern sei hier noch rasch skizziert, da ja in der Regel die unmündigen Kinder der Mutter zugesprochen werden. Ihre Lage ähnelt in vielem der früh Verwitweten: das alleinige Tragen aller die Erziehung betreffenden Entscheidungen, die Belastung durch die Pflichtenkollision von ganz-

tägiger Erwerbsarbeit, Haushalt und Verfügbarsein für die Kinder. Bei aller Ähnlichkeit ist jedoch die Unähnlichkeit zu beachten: der geschiedene Mann tritt in Ausübung seines Besuchsrechtes immer wieder auf den Plan, was sich meist für die kindliche Entwicklung eher störend als hilfreich auswirkt, und vor allem das Mutter-Kind-Verhältnis mit stets neuen Konflikten belastet. Der Mann verwöhnt die Kinder, der „großzügig" gestaltete Besuchsonntag kontrastiert vom bescheidenen Alltag. Daß die Mutter weniger bieten kann und aus erzieherischen Gründen nicht jeden Wunsch erfüllen darf, ist für Kinder jüngeren Alters noch nicht begreiflich, und so nehmen sie es der Mutter entsprechend übel. „Mit Vater geht es lustig zu" (es ist eben ungleich leichter, für ein paar Stunden munter und „gelöst" zu sein als inmitten lauter Alltagsforderungen!) — die Mutter ist immer beschäftigt, müde, abgekämpft, die häusliche Atmosphäre oft gedrückt.

Negative Folgen des „Besuchsrechts"

Was die Kinder jedoch am meisten und im eigentlichen verstört, ist die Vergegenwärtigung des „fortdauernden Ehekonfliktes", der zum Konfliktleiden des Kindes wird. Das ist ja die Tragik im Los der meisten Scheidungswaisen. Sie stehen immer zwischen Vater und Mutter, müssen beim Vater die Mutter und bei ihr ihn „verleugnen", um bestehen zu können. Trotzdem kann der frühere Grundsatz, auch eine tiefzerstörte Ehe sei „um der Kinder willen" aufrechtzuerhalten, keine Allgemeingültigkeit beanspruchen, so bedeutsam dieser Aspekt auch ist und so sehr sich manche Eheleute überlegen sollten, ob sie es nicht um der Kinder willen doch nochmals von neuem miteinander versuchen sollten. In manchen Fällen ist aber die Scheidung auch hinsichtlich der Kinder das kleinere von zwei Übeln.

Konfliktleiden des Kindes zwischen Vater und Mutter

Wie notwendig die im vorausgegangenen Abschnitt dargelegte Aufarbeitung der Vergangenheit ist, zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit in der schwierigen Situation der geschiedenen Mutter und ihrer Kinder. Die Mutter ist und gestaltet die unmittelbare Umwelt der Kinder; ihre Haltung ist daher maßgeblicher und wirksamer als der väterliche Einfluß. Mag die Frau sich auch in der Position des Schwächeren wähnen (siehe oben), es liegt doch in erster Linie an ihr, ob die Kinder das massive psychische Trauma der Scheidung ihrer Eltern seelisch bewältigen und trotz der erschwerten Umstände gesunden können, oder ob sie als die ständig Bedrohten der Halt- und Bodenlosigkeit ausgeliefert werden. Die kindliche Lebensnot der Scheidungswaisen kann nur heil

werden an der Ausgesöhntheit ihrer Eltern, insbesondere ihrer Mutter. Ihre Feindseligkeit und ihr Haß gegen den Mann verstellt das Vaterbild bis zur erschreckenden Zerrform. Aber auch das Verhältnis des Kindes zur Mutter kann nicht zu personaler Liebesbeziehung erwachsen, sondern bleibt in der Bindung einer Haßliebe.

Diese leider sehr unvollständigen Hinweise abschließend sei nur noch vermerkt, daß die Distanzfindung von den ehelichen Erlebniserfahrungen und die Überwindung der Vergangenheit für die mit ihren Kindern zusammenlebende Frau erheblich erschwert sind durch die unvermeidlichen Kontakte mit dem früheren Ehemann. Da werden immer wieder Erinnerungen aufgerissen. Sorgenlast und Müdigkeit einer vielbeschäftigten Mutter schränken überdies den zeitlichen und kräftemäßigen Spielraum für außerberufliche und außerfamiliäre Kontakte empfindlich ein, was noch einmal mehr das Überschreiten des „dunklen Bilderkreises" behindert.

3. Zur Frage der Wiederverheiratung

Wie das Leben weitergehen soll, beschäftigt, wie schon eingangs erwähnt, die Betroffenen schon vor der Scheidung. Aber die Aufmerksamkeit ist eingeschränkt auf die Sicherung der Daseinsbedürfnisse. Sie beziehen in ihre Zukunftserwartung weder die Nachwehen einer gescheiterten Ehe ein, noch die Last der Einsamkeit. Großmehrheitlich sind die Geschiedenen von den Erfahrungen ihrer unglücklichen Ehe dermaßen verwundet, daß der Gedanke an eine eventuelle Wiederverheiratung vor allem bei „schuldlos" Geschiedenen zunächst gar nicht aufkommt. Zu einem späteren Zeitpunkt kann bei den gleichen Menschen an die Stelle des anfänglichen „indiskutabel" der mitunter sehr lebhafte Wunsch nach einer Zweitehe treten. (Der Mensch kann auch als Alleinstehender — ledig, verwitwet, geschieden — sein Leben zu einem sinn- und liebeserfüllten gestalten, so er beziehungsfähig ist und das Alleinsein bejahend annimmt. Daneben gibt es auch Geschiedene, die, dem Trauerprozeß sich verweigernd, in Resignation dahinleben, und außerdem gibt es Menschen, die gegen ihren Wunsch allein bleiben, was Geschiedene vielleicht besonders hart trifft, weil ihr Selbstwertgefühl durch das Mißlingen ihrer Ehe arg verletzt ist. — Alle diese Möglichkeiten und Gegebenheiten müssen wir hier aus Platzgründen ausblenden).

Wer kommt als Gesprächspartner in Frage?

Uns beschäftigt folgende Situation: es wird eine Partnerschaft gesucht und auch gefunden. Beide streben die Ehe an. Angenommen, einer oder beide der Beteiligten haben das Bedürfnis, ihre Lage mit einer Drittperson zu

besprechen. Wer kommt am ehesten in Betracht? Von der Sache her sicher der Seelsorger, aber nicht aus der Sicht des Paares, da dieses von seiten der Kirche zumeist nur eine Ablehnung ihrer Verbindung erwartet. Es gehört mit zu den Frustrationen der heutigen Priester, daß sie in der Regel in solchen Fragen gemieden und ihnen seitens der Geschiedenen der Vertrauenskredit verweigert wird. Daß es auch Beratungsstellen für Geschiedene gibt, hat sich noch nicht überall herumgesprochen. Also wenden sich die Geschiedenen — wenn überhaupt — am ehesten an Psychologen und Psychotherapeuten oder an einen Freund.

Voraussetzungen für die Beratung

Wer immer in einer so wichtigen Frage um Rat angesprochen wird, muß folgende Voraussetzungen erfüllen: Vorurteilslosigkeit, Erfahrung mit den Schicksalen von Geschiedenen und die Fähigkeit, die Frage unter anthropologischen Kriterien zu prüfen. Gehört einer der Gesprächspartner oder beide der katholischen Kirche an, so sind selbstverständlich auch die kirchenrechtlichen Konsequenzen einer Wiederverheiratung aufzuzeigen. Dies aus Gründen der Redlichkeit. Auf keinen Fall aber darf der Berater seine persönliche christliche Überzeugung jemandem aufoktroyieren.

Chancen einer Zweitehe . . .

Wirklich erfahrene Berater kennen die Unhaltbarkeit der noch immer in breiten Kreisen vertretenen Auffassung: wenn und weil die erste Ehe nicht durchgehalten wurde, wird auch eine Zweitehe scheitern. Die Chancen einer Zweitehe sind sehr differenziert zu prüfen und zu beurteilen. Der Mensch *kann* sich ändern! Die seinerzeitige Unreife *kann* aufgeholt worden sein, nicht zuletzt durch die Leidenserfahrung und den durchgemachten Trauer- und Lernprozeß! Das beratende Gespräch hat sich nicht nur mit dem Geschiedenen zu befassen, ob und wieweit er das Scheitern seiner ersten Verbindung verarbeitet hat, was er von seinem künftigen Partner und seiner neuen Ehe erwartet etc., sondern immer ist auch der Zweite miteinzubeziehen. Ein einmaliges Gespräch wird kaum ausreichen, um in einer so bedeutsamen Frage auch nur die wesentlichsten Teilaspekte auszuleuchten; dies aber ist notwendig, um einem Paar verantwortliche Entscheidungshilfen bieten zu können.

. . . aber Skepsis gegen zu rasche Wiederheirat

So sehr wir dafür plädieren, daß eine Zweitehe von Geschiedenen eine tragfähige und glückliche Lebensgemeinschaft werden kann (diese Zuversichtlichkeit stützt sich auf die Praxis!), so skeptisch beurteilen wir die Prognose einer der Scheidung *rasch* folgenden Wiederverheiratung. Für diese Fälle gilt, was ebenfalls die Praxis er-

weist, das Wort von D. Sölle: „Wenn sich die Auswechslung von Partnern nach dem Modell Verkauf des alten und Ankauf eines neuen Autos vollzieht, bleibt die Erfahrung, die in der mißglückten Ehe gemacht wurde, unproduktiv. Aus Leiden wird nichts gelernt und ist nichts zu lernen." Bei solcher Konstellation gibt der Status „geschieden" keine Probleme auf. Aber in die neue Beziehung werden alle Probleme eingebracht, die zum Scheitern der ersten Ehe führten. Es fängt mit der Wiederverheiratung nicht das ganz andere, neue Leben und das bisher vermißte „große Glück" an, sondern nach dem sehr raschen Erlöschen der Faszination des Neuen beginnt eine zweite Katastrophe, die der ersten oft fast spiegelbildlich gleicht.

4. Die Geschiedenen und die Kirche

Was man lange nicht wahrhaben wollte, läßt sich nun nicht mehr länger aus dem Bewußtsein der Kirche verdrängen, nämlich: auch kirchlich geschlossene Ehen können scheitern. Man hat in den Gemeinden die Geschiedenen als inexistent verleugnet und entsprechend behandelt. Erst etwa im letzten Jahrzehnt nimmt man zur Kenntnis, daß die kirchliche Trauung weder ein magischer Schutz noch ein Garantieschein für den lebenslänglichen Bestand der Ehen ist. Endlich hat sich die Bewußtseinslage dahin geändert, daß auch die Geschiedenen zur Gemeinde Jesu gehören und niemand das Recht hat, sie zu verurteilen, vielmehr den Amtsträgern und der ganzen Gemeinde die Sorge um die Geschiedenen aufgegeben ist. Diesen Gesinnungswandel widerspiegeln die Entscheidungen und Empfehlungen der Schweizer Synode 72 (Papier Nr. 6). Einiges von den dort festgelegten Richtlinien ist bereits realisiert worden. Diese Fortschritte sind nicht zu verkennen; ebensowenig jedoch die Tatsache, daß in den Pfarreien, speziell in deren „Kerngemeinden", viele festzementierte Vorurteile gegen Geschiedene erst noch abzubauen sind. Es ist ein nicht mehr länger erträglicher Skandal, daß vielerorts nach wie vor die Geschiedenen als Randgruppe behandelt bzw. ignoriert werden. Man behauptet zu rasch und zu pauschal, geschiedene Menschen wollten mit der Kirche nichts zu tun haben.

Denkanstöße zu einer differenzierten Beurteilung

Folgende, auf Erfahrung gestützte Hinweise möchten Denkanstöße zu einer differenzierteren Beurteilung vermitteln und gleichzeitig Pfarrer und Gemeinden motivieren, sich ihrerseits den Geschiedenen zuzuwenden:

Distanzierte Christen

Manche der „kirchenrandständigen Geschiedenen" hatten schon vor ihrer Heirat nur sehr oberflächliche Beziehung zur Kirche. Sie legten zwar Wert auf eine kirch-

liche Trauung und ließen ihre Kinder taufen, abstinierten jedoch nachher wieder von jeglicher kirchlichen Praxis. Ihre Distanziertheit hat also mit der Scheidung gar nichts zu tun.

Kirchlich verbundene Christen ...

Weitaus komplexer ist folgender Befund: kirchlich verbundene Christen schlossen ihrer Glaubensüberzeugung entsprechend ihre Ehe vor der Kirche, sie intendierten das evangelische Eheideal, nahmen als Verheiratete gemeinsam am sakramentalen und pfarreilichen Leben teil ... bis ihre Ehe in eine vermeintliche oder tatsächlich tödliche Krise geriet. Dann zogen sie sich mehr und mehr von der Gemeinde zurück, und nach der Scheidung kamen sie überhaupt nicht mehr zum Gottesdienst. Was sich hinter diesen äußeren Daten verbirgt, was eigentlich passiert ist, läßt sich nur im konkreten Einzelfall durch ein Gespräch klären. — Manche Geschiedene

... warten z. T. auf den Besuch des Pfarrers

warten auf einen Besuch des Pfarrers oder eines anderen Mitchristen, der ihnen ein „geistliches Gespräch" ermöglicht. Denn mehr Geschiedene, als man gemeinhin annimmt, verhält die Scheu dazu, von sich aus die Initiative zu ergreifen. Von der Isolierung war schon die Rede. Was den abgebrochenen Kontakt zur Kirche anbelangt, spielt die Hemmung aus Schuldgefühlen eine erhebliche Rolle, z. T. auch die Angst, statt Angenommenwerden Verurteilung zu erfahren. Und nicht zuletzt sei daran erinnert, daß auch heute noch geschiedene Personen meinen, sie seien — auch wenn sie alleinstehend bleiben — von den Sakramenten ausgeschlossen.

Wiederverheiratung — ein in der katholischen Kirche ungelöstes Problem

Die wiederverheirateten Geschiedenen sind es aber tatsächlich. Ungläubigen, Andersgläubigen und nichtkatholischen Christen steht nach einer Scheidung der Weg zu einer neuen Verbindung offen. Ein Katholik kann ein-, ja mehrere Male verheiratet gewesen und geschieden worden sein — sofern die Eheabschlüsse nur vor dem Standesamt erfolgten, steht einer kirchlichen Trauung nichts entgegen. (Hier drängt sich allerdings die Frage auf, ob ein Pfarrer in solchen Fällen die Trauung nicht an die Bedingung einer vorausgehenden Beratung des Nupturienten durch Fachleute knüpfen sollte. Kirchenrechtlich liegt zwar kein Ehehindernis vor — aber soll man es damit wirklich bewenden lassen?!) Der Wiederverheiratung eines Geschiedenen, dessen mißglückte Ehe kirchlich getraut worden war, setzt die Kirche ein entschiedenes Nein entgegen. Da wir aus anthropologischer Sicht ernstliche Bedenken gegen eine leichtfertige Wiederverheiratung von Geschiedenen angebracht haben, darf man jetzt wohl auch fragen, ob die Erkenntnisse der

Anthropologie nicht doch imstande wären, konstruktive Beiträge für die kirchliche Praxis in der so dornenvollen Problematik der Wiederverheiratung einzubringen. Es wäre schon einiges gewonnen, wenn in der Kirche das Problembewußtsein noch mehr erwachte und zum heilsamen Stachel werde, unentwegt nach theologisch verantwortbaren pastoralen Hilfen weiterzusuchen. Der Ausschluß von den Sakramenten darf nicht das letzte Wort der Kirche an die wiederverheirateten Geschiedenen sein!

Dringlichkeit einer Pastoral an Geschiedenen und an Wiederverheirateten

Die Dringlichkeit einer Geschiedenenpastoral ist unübersehbar. Sie ist nicht minder wichtig als alle Beratungs- und Begleithilfen für die Verheirateten in allen Phasen der Ehe, vorab in Krisensituationen. Die Geschiedenenpastoral (Bewußtseinsbildung in den Gemeinden und nachgehende Seelsorge) darf nicht halt machen vor den Wiederverheirateten. Etliche dieser Paare haben zwar keinerlei Beziehung zur Kirche, und der Ausschluß von den Sakramenten berührt sie daher gar nicht. Viele Menschen *leiden* aber unter dem Ausschluß. Man sollte stets die Möglichkeit bedenken, daß Scheidung und Wiederverheiratung etwa in einen Lebensabschnitt fielen, wo der Glaube noch so rudimentär war, daß er keine lebensnormierende Kraft entfaltete. Menschliche Reifung, wie sie vor einer Zweitehe sehr wohl in dem Lernprozeß geschehen sein kann, und Glaubensreifung vollziehen sich nicht immer gleichzeitig; so wahr es auch ist, daß Glaube nie ohne Persönlichkeitsentwicklung zu einem personal verantworteten Glauben wird. Vielleicht gelangen Menschen gerade durch die Liebeserfahrung in ihrer zweiten Ehe zu einem reifen Glauben und möchten dann innerhalb der Glaubensgemeinschaft leben. „Teilnahme am Leben der Kirche setzt bei allen Christen die Bereitschaft ... zur Umkehr voraus". Was heißt das konkret für die wiederverheirateten Geschiedenen? Die

Die entscheidenden Kehrtwendungen vollzogen —

ihnen mögliche und sehr entscheidenden Kehrtwendungen haben sie bereits vollzogen: in der Übernahme ihrer Schuld am Zusammenbruch der ersten Ehe und in der Hinwendung zu Gott im Glauben; sowie in ihrer Bereitschaft, die neue, vor dem Zivilgesetz geschlossene Ehe in Treue zu ihrem Partner zu leben. (Das Kirchenrecht anerkennt diese Verbindung zwar nicht als Ehe, doch von den Beteiligten wird sie als solche verstanden und gelebt!). Die nun bestehende Beziehung aufzulösen, wäre „wegen des schweren Schadens für die Partner und deren Kinder unverantwortlich". Was bleibt in einem solchen Gewissenskonflikt den Beteiligten anderes

Was bleibt, ist die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes *und* der Kirche!

übrig, als mit ganzem Herzen und allen ihren Kräften auf Gottes Barmherzigkeit zu hoffen? Und diese soll ihnen auch durch die Kirche verkündet und zugesprochen werden. Wenn Ehegatten in der hier beschriebenen (der Praxis nachgezeichneten!) Lage und in dieser Gesinnung sich an den Priester mit der Bitte um Zulassung zu den Sakramenten wenden, sollte er nach einlässigem Gespräch ihnen die Teilnahme am Leben der Kirche nicht länger verweigern. Freilich muß der Priester, zumal wenn er Pfarrer ist, auch die Frage prüfen, „ob sich in Rücksicht der konkreten Gemeinde der öffentliche Sakramentenempfang verantworten läßt, ohne daß diese darob in ihrem Glauben in schwere Verwirrung gerät." Die Zitate entstammen dem Synodenpapier „Ehe und Familie". Und dort ist auch nachzulesen, was hoffentlich mehr und mehr die pastorale Praxis bestimmen möge, nämlich: „Noch sind nicht alle Fragen theologisch geklärt, die sich mit dem Sakramentenempfang der wiederverheirateten Geschiedenen stellen. Fest steht aber, daß die Forderung Jesu nach unbedingter Treue in der Ehe unverkürzt gültig bleibt. Fest steht ebenfalls, daß Jesus gegenüber allen Barmherzigkeit übt, die angesichts seiner Forderungen gescheitert sind, aber sich ehrlich bemühen, in echter Umkehrgesinnung das ihnen Mögliche zu tun. Wir alle sind auf diese Barmherzigkeit angewiesen und zugleich aufgerufen, im Geiste gegenseitiger Vergebung Barmherzigkeit zu üben, den Gewissensentscheid der einzelnen zu respektieren und das letzte Urteil Gott zu überlassen. Aus solcher Gesinnung wird auch die Gemeinde dieser pastoralen Hilfe gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen Verständnis entgegenbringen."

Günter Biemer

Die Würde des Menschen und ihre Verankerung im Gewissen

*Der Autor geht von den kontrastreichen Erfahrungen aus, die wir Menschen des 20. Jahrhunderts * in den bisher acht Jahrzehnten gemacht haben, und versucht dann, eine diese positiven wie negativen Erfahrungen zusammenfassende und übersteigende Dimension zu zeigen: Die Würde des Menschen besteht in erster Linie in dem, was der Mensch ist, nicht in dem, was er leistet. Der Mensch ist ein zerbrechliches Geschöpf, dem als orientierende Instanz zur Bewahrung und Achtung seiner Würde das Gewissen gegeben ist. Dies wird aus dem biblischen Kontext und mit Gedanken von Pascal und Newman näher dargelegt und begründet. Damit bietet Biemer zu dem — nicht nur in einem „Jahr der Menschenrechte" aktuellen — Thema wichtige Erkenntnisse, die gerade auch für die Verkündigung und religiöse Bildungsarbeit von großer Bedeutung sind.* *red*

Kontrastreiche Erfahrungen

In unserem Jahrhundert haben wir eine breite und sehr widersprüchliche Erfahrung mit den Geschicken des Menschen gemacht. Gerade im Blick auf die Jahrzehnte, die die Erfahrungszeit älterer Menschen umspannen, bietet die Landschaft der Würde des Menschen recht kontrastreiche Farben. Es gibt die Brillanz seiner Entdekkungen und Erkenntnisse auf dem Gebiet der Machbarkeit. In unserem Jahrhundert hat sich der Mensch in seiner Menschheitsgeschichte erstmals vom Planetenboden gelöst, die Kräfte der Natur in seinen Dienst genommen, die Ozeane überflogen, den Planeten Erde umkreist. Er hat sich erstmals von seinem Planeten entfernt und ist auf seinem Nachbartrabanten gelandet. Er sendet Sonden weit in unser Sonnensystem. Ein allem Anschein nach gewaltiger evolutionärer Schub ist dem Menschen geglückt. Wir sind die Erfahrungszeugen. Solches kann der Mensch. Dieses Können hat mit seinem Wesen zu tun und kann etwas über seine Würde aussagen.

Wer jedoch einen langen Erfahrungszeitraum in diesem Jahrhundert überblicken kann, ist auch Zeuge völlig anderer Prozesse geworden, die ebenfalls eine gewaltige Spur in den Geschichtsboden dieses Jahrhunderts eingetragen haben. Im November 1978 haben wir das Gedächtnis der Kristallnacht begangen. Dabei erinnerten wir uns an den unbeschreiblich schlimmen Ausrottungsversuch eines ganzen Volkes auf deutschem Boden. Davon sind wir ebenso Zeugen wie von der Vernichtung Zehntausender durch Bombenkrieg, und wir sind Zeitgenossen der großen Blutbäder von Biafra, von Bangladesch, von My Lai; noch einmal ganz anders von der wahnsinnigen Perversion der sogenannten Tempelvolk-Sekte mit ihren 900 Toten im Dschungel von Guayana.

Gibt es ein Lebewesen, das mit sich und seinen Artgenossen schlimmer, wir sagen eigentümlicherweise bestialischer, umgegangen ist als der Mensch? Kann bei ihm von Würde die Rede sein?

Diese historischen Erfahrungen, die darin enthaltene Divergenz, sollen hier im Auge behalten werden, wenn in einem Kreis von Menschen über dieses Thema nachgedacht werden soll, die selbst über eine lange und breite Erfahrung verfügen, was sie von jugendlichen Leuten auf eine wesentliche und positive Weise unterscheidet.

Aufweis einer anderen Dimension

Wenn wir anderseits das im Rahmen des Katholischen Bildungswerkes tun, wenn ich als katholischer Theologe und Religionspädagoge das tue, dann muß ich zu der bisher aufgewiesenen Dimension eine andere, übergreifende, das bisher ansichtig Gewordene zusammenfassend übersteigende Dimension zeigen. Daß nämlich die Würde des Menschen nicht nur und nicht einmal in erster Linie in seinem Können und Schaffen und Leisten ihren Anhalt hat, sondern in dem, was er ist, wozu er als Gottes Geschöpf in der ihm anvertrauten Welt geschaffen, begabt, beschenkt wurde.

So ergeben sich für die Entfaltung unseres

* Es handelt sich hier um einen nur wenig veränderten Vortrag zur Eröffnung der Akademie für ältere Menschen im Katholischen Bildungswerk der Erzdiözese Freiburg, Außenstelle Singen.

Themas zumindest diese drei Aspekte, mit denen ich mich im vorgegebenen Rahmen begnügen muß:

1) Die Begründung der Würde des Menschen ist sein Ursprung von Gottes Schöpferhand. Das möchte ich aus dem biblischen Kontext zeigen.
2) Die spezifische Eigenschaft, die der Würde des Menschen zukommt, ist ihre Fragilität, ihre große Zerbrechlichkeit. Das möchte ich anhand eines Gedankens von Blaise Pascal nachweisen.
3) Die orientierende Instanz zur Bewahrung und Achtung der Würde des Menschen, für sich und für andere, ist das Gewissen. Das soll aus einigen Gedankengängen John Henry Newmans dargestellt werden.

1. Der Ursprung der Würde des Menschen

Als Bild Gottes geschaffen ...

Wessen der Mensch würdig und wert ist, das zeigt sich in der Geschichte des Heils, in der Erfahrung, die Israel im Umgang mit Gott gemacht hat. Jahwe ließ die Israeliten erkennen, was sie *ihm* wert sind, und damit wurden sie dessen inne, was sie letzten Endes sind, unabhängig von jeder vergänglichen Selbsteinschätzung oder Fremdeinschätzung.

Als es hieß: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und das Schreien über ihre Treiber habe ich gehört; ja ich kenne ihre Leiden. Darum bin ich hernieder gestiegen, um sie aus der Gewalt der Ägypter zu erretten" (Ex 3,7 f);
als sie das Lied anstimmen konnten:
„Singen will ich dem Herrn,
denn hoch erhaben ist er:
Roß und Reiter warf er ins Meer.
Meine Stärke und mein Loblied ist der Herr,
und er ward mein Heil" (Ex 15; 1 b-2 a);
als sie die Erfahrung machten: Der Herr aber zog mit ihnen als Wolkensäule bei Tage und als Feuersäule in der Nacht.
als ihnen Hosea zurief: „Als Israel jung war, gewann ich es lieb, aus Ägypten rief ich meinen Sohn" (Hos 11,1);
als ihnen aufgegangen war: „Wird auch eine Frau ihr Kindchen vergessen, daß sie sich nicht erbarmt über den Sohn ihres Leibes? Und wenn sie es vergessen würde, so würde ich dich doch nicht vergessen. Sieh, in meine Hände habe ich dich eingeschrieben" (Jes 49,15 f):
Damals, in jener Heilsgeschichte, entstand die Identität des Menschen als eines Glaubenden, eines sich Jahwe aufgrund der Erfahrung vertrauenden Menschen. Damals, in jenem Zusammenhang, wurde der Text geboren, der voll von Staunen ist: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, des Menschen Sohn, daß du dich seiner annimmst?
Nur wenig geringer als die Engel hast du ihn gemacht, mit Glanz und Herrlichkeit ihn gekrönt" (Ps 8,5 f).
Und so erscheint am Schluß wie eine Zusammenfassung der vielfältigen Erfahrung, in der Jahwe seinem Volk deutlich werden ließ, was es ihm wert war, was wir im ersten Kapitel der Bibel lesen:
„Laßt uns Menschen machen nach unserem Bild, uns ähnlich; ... und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie" (Gen 1,26 f).
Das ist der Ursprung und die Begründung der Würde des Menschen. Alles andere, was er aus sich selbst gemacht hat, was seine eigene Leistung ist, die seinen Wert und seine Würde unter Beweis stellt, ist vergleichsweise sekundär.

... und zur Teilnahme am Leben Gottes berufen

Und doch gibt es eine qualitative Überbietung. In der Sprache des Johannesevangeliums heißt sie:
„Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet, wir haben seine Herrlichkeit gesehen" (Joh 1, 14).
So wurde die Gottesnähe dichter als je zuvor. Gott war den Menschen nicht nur nahe gekommen, sondern einer von ihnen selbst geworden. Das hatte zur Folge, daß die Bewegung, in der Gott auf den Menschen und auf die Menschheit zugegangen war, zu einer Gegenbewegung führte, wonach die Menschen Anteil an seinem Leben und seiner Unsterblichkeit erhalten sollten. Das formuliert das Johannesevan-

gelium in den sogenannten Abschiedsreden:
„In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt, daß ich hingehe, euch eine Stätte zu bereiten? Wenn ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, werde ich wiederkommen und euch zu mir nehmen, damit auch ihr seid, wo ich bin" (Joh 14, 2—4).
In der paulinischen Sprechweise heißt das: „Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erstling der Entschlafenen ... Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden ... Am Ende, wenn er das Reich Gott dem Vater übergeben wird ..., wird Gott alles in allem sein" (1 Kor 15, 20 ff).
Nach diesem doppelten Hinblick auf die Begründung der Würde durch das heilsgeschichtliche Handeln Gottes an seinem ersten Bundesvolk und durch die Sendung und Auferweckung seines Sohnes an allen Menschen, die sich taufen lassen, können wir etwas deutlicher die theologische Inhaltlichkeit dessen bestimmen, was Würde des Menschen heißen soll.

Die Würde des Menschen

besteht demnach darin, daß er

1) so geschaffen und beschaffen ist, daß Teilhabe an Gott möglich ist. Dies wird mit dem biblischen Begriff zum Ausdruck gebracht, daß Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen habe.
2) Würde des Menschen wird begründet durch die Vermittlung von Evangelium und Sakramenten, denn dadurch verwirklicht sich die Anteilhabe des Menschen an Gott bereits jetzt. Der Mensch wird in das Handeln des Geistes hineingenommen, der der Geist des Sohnes vom Vater und des Vaters zum Sohne ist. Würde des Menschen ist in christlich spezifischer Weise die Teilhabe am Heiligen Geist. Die Gemeinde der Geistbegabten ist die Avantgarde, in der sich die heilsgeschichtliche Vollendung schon jetzt im Vorweg zeigen soll.
3) Die Würde des Menschen, die so auf der Schöpfungs- und Erlösungsbasis begründet ist, ist in ihrer Vorläufigkeit auf Hoffnung hin angelegt. Diese Hoffnung ist begründet im Schöpfungsgeschehen und im Erlösungsgeschehen. Die Vollendung aber geschieht dort und dann, wo Tod und Auferweckung Jesu eine so übermächtige Konsequenz für diese Welt ausstrahlen, wie sie sie von Anfang an in sich tragen. Jenes Ausstrahlen wird zur Verwandlung dieser Welt führen. Tod und Auferweckung Jesu sind der Beginn der neuen Schöpfung, an der die glaubenden und vertrauenden Menschen auf Hoffnung hin bereits teilhaben.

2. Die spezifische Besonderheit der Würde des Menschen zeigt sich in ihrer Zerbrechlichkeit, ihrer Fragilität.

Bereits eingangs habe ich im Blick auf die starke Divergenz, die katastrophale Divergenz zwischen den positiven Fähigkeiten und den destruktiven Taten des Menschen hingewiesen.
An dieser Kluft wird deutlich, wie derselbe Mensch, der nach dem Bild Gottes geschaffen worden ist — und somit als Partner, als Hörender, als Kind und Sohn Gottes —, wie dieser Mensch seine Würde pervertieren, zerstören und verlieren kann. Es ist der große naturwissenschaftliche und theologische Denker des 17. Jahrhunderts Blaise Pascal (1623—1672), der gesagt hat: „Der Mensch ist weder Engel noch Tier, sondern Mensch" (F. 140) „Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will, daß, wer den Engel will, das Tier macht" (F. 358). — Die Überheblichkeit, in der sich der Mensch z. B. seinem Mitmenschen gegenüber als überlegen, als Herr, als Despot aufspielt, führt nicht nur dazu, daß er seine Mitmenschen umbringt, sondern auch dazu, daß er um seine Würde gebracht wird. Auch dazu hat Jesus die Gegenbewegung eingeleitet: „Wer unter euch der Erste sein will, der sei der Diener aller" (Mt 10, 43).
Diese dialektische Position des Menschen, die soviel Sorgfalt und Gelassenheit braucht, und die eben die Würde des Menschen damit bedingt, hat Pascal in einem grandiosen Gedankengang beschrieben:

„Also bedenke der Mensch die ganze Welt in ihrer hohen und weiten Herrlichkeit ... er schaue das blendende Licht, das, um das All zu erhellen, wie eine ewige Leuchte gegeben ist, und die Erde werde ihm, im Vergleich zu der weiten Bahn, die dieses Gestirn (also die Sonne) beschreibt, wie ein Punkt .. .". Pascal zieht hinaus in die Weite des Alls. Wir würden heute sagen, er spannt den Gedanken des Menschen aus auf die galaktischen Systeme. Am Ende dieses ersten Gedankens fragt er: „Was ist ein Mensch in dieser Unendlichkeit?"

„Aber um ihm ein anderes, ebenso erstaunliches Wunder zu zeigen, sollte er unter dem, was er kennt, das Winzigste (Ungreifbarste) suchen. In der Winzigkeit ihres Körpers weise ihm eine Milbe die unvergleichlich viel kleineren Teile, Gliedmaßen mit Gelenken, Adern (Nerven) in den Gliedmaßen, Blut in den Adern, Säfte im Blut, Tropfen in diesen Säften, Gase in diesen Tropfen; so erschöpfe er seinen Geist, in seiner Vorstellung diese letzten Dinge teilend und teilend; ..." Wir würden heute sagen, daß sich jeder Mensch die subatomare Welt der Elektronenbewegungen in der Größe ihrer Winzigkeit veranschaulichen soll. Was ist der Mensch vor dieser unendlichen Winzigkeit?

In einer Zusammenfassung seines Gedankengangs fragt Pascal schließlich, was der Mensch sei und antwortet: „Nichts vor dem Unendlichen, ein All gegenüber dem Nichts, eine Mitte, zwischen Nichts und All ... Er ist gleich unfähig, das Nichts zu fassen, aus dem er gehoben, wie das Unendliche, das ihn verschlingt ... Alle Dinger entwachsen dem Nichts und ragen bis in das Unendliche. Wer kann diese erschreckenden Schritte mitgehen? Der Schöpfer dieser Wunder begreift sie, niemand anderer vermag es." (F. 72)

Wegweiser in das Geheimnis

Vom unfaßbar und unsichtbar Kleinen des Mikrokosmos wie vom unfaßbar Großen des Makrokosmos scheint der Mensch gleichweit entfernt: vom Ursprung des Ganzen im Nichts, wie von der Unfaßbarkeit des ganzen im Unendlichen. Und weder das eine noch das andere erschließt sich dem Menschen in all seiner denkerischen Bemühung ganz, bis er erkennt, daß beide Dimensionen sich berühren: „Die Extreme berühren sich": das Nichts und das Unendliche münden ins Geheimnis. Erst wenn der Mensch sich zu diesem Überstieg aufmacht, wenn er die Natur in ihren beiden Extremen transzendiert, wird ihm auf dieser doppelten Transzendenz in das Unendliche erahnbar, daß nur „der Schöpfer dieser Wunder sie begreift, niemand anderer es vermag." Und es wird ihm zugleich zu denken möglich, daß seine Position und Situation in der Mitte der Unendlichkeiten ist, von denen beiderseits ihr Schöpfer auf eine sanfte und aus dem Unendlichen und Unbedingten kommenden Weise ihn anspricht.

Kann der Mensch dieses geheimnisvolle Wort vernehmen, das ihn aus dem Nichts des Ursprungs und der Vergänglichkeit anspricht? Kann er das gewaltige Wort vernehmen, das ihn aus der uferlosen Unendlichkeit anspricht? Kann der Mensch, der wir sind und der unsere Zeitgenossen sind, diese aus der Transzendenz in seinem eigenen Herzen sprechende Stimme zu Wort kommen lassen? — Oder sträubt er sich dagegen, die doppelte Unfaßbarkeit seiner Welt zu vernehmen? Macht er sich lieber selbst auf den Weg in den Mikrokosmos und in den Makrokosmos und erfährt sich voll Stolz und voll Schrecken als das Wesen, das die Grenzen des Endlichen erfaßt? Es ist eigentümlich, daß ihm nicht zumindest in diesem Ausgriff aufgeht, daß nur ein auf die Transzendenz, d. h. die Grenzüberschreitung angelegtes Wesen die Begrenztheit und Endlichkeit als solche erfahren und erfassen kann. Auf dem Weg in das Winzige und auf dem Weg in das Größte verliert der Mensch die Balance seiner Mitte, die seine Würde ausmacht, wenn er sich dessen nicht bewußt bleibt, daß alles Machbare im Endlichkeitsbereich bleibt, er selbst aber auf den Überstieg, auf die Transzendenz zum Geheimnis hin geschaffen und begabt ist.

Ambivalenz in den Produkten

Der gewaltige Prozeß der Welterforschung und Weltbemächtigung in der Technik zeigt

auf großem Panorama nocheinmal die Ambivalenz von Würde und Unwürde des Menschen, die sich in den Produkten spiegelt, die er hervorbringt. Eine neue Welt, eine gesellschaftliche und technisch hergestellte Welt entsteht, die Zeugnis davon gibt, ob es dem Menschen gelungen ist, die sorgfältige Balance zu halten, die ihm aus der Mitte seines Herzens aus dem Wort des Geheimnisses zugesprochen wird. Und aus dem würdelosen Umgang mit seiner Welt, einem Umgang, in dem der Mensch aus seiner eigenen Mitte herausgefallen ist, entstehen Produkte, Fabrikate, Konstruktionen, Kommunikationsmuster, die die jeweils lebende Generation überdauern und als Vorgegebenheiten für die heranwachsende Generation existieren. (P. Berger — Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969). Es hat mich immer stark berührt, daß der englische Theologe John Henry Newman einmal das gebrochene Verhältnis der menschlichen Gesellschaft zu dem Geheimnis ihres Ursprungs, also zu Gott, in den Vergleich gebracht hat, von einem Menschen, der sich vor den Spiegel stellt und sich nicht darin sieht. (Apologia pro vita sua).

3. Die orientierende Instanz zur Achtung und Bewahrung der Würde des Menschen für sich und andere ist das Gewissen.

Wir haben in unserem letzten Gedankengang vor allem erkannt, daß der Mensch seine Würde im dialektischen Einhalten einer Mitte wahrt, in der Mitte zwischen Erforschung und Bewunderung, in der Mitte zwischen dem Zugriff der Machbarkeit und dem Offensein für das Vernehmen des Geheimnisses und seines Zuspruchs. Solche Ortung der Würde des Menschen an die Fähigkeit zum Vernehmen des geheimnisvollen Zuspruchs Gottes entspricht sehr deutlich unserem ersten Gedanken, wonach sich die Würde des Menschen aus der Geschaffenheit nach dem Bild Gottes und aus einer gewissen Partnerhaftigkeit zu Gott hin ergeben hat. Wir könnten Ps 8 erweitern und sagen:
Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, angesichts der winzigen Unendlichkeiten von Elektronen und angesichts der unvorstellbaren Weiten der Spiralnebel?
Was ist ein Menschenkind, daß du dich seiner annimmst, angesichts seiner maßlosen Umweltsausbeutung und seiner subtilen und gigantischen Mord- und Gewaltgeschichte?
Hast du ihn nicht wenig geringer als die Engel gemacht? Hast du ihn nicht mit Ehre und Hoheit gekrönt? (Psalm 8, 5 f)

Der Mensch — ein sich selbstbedenkender Gesprächspartner Gottes

Die Würde des Menschen gründet also in seiner Geschaffenheit als Geistwesen, das sich selbst und Gott bedenken und somit Gottes Gesprächspartner werden kann. Das kann auch noch anders gesagt werden: Die Würde des Menschen besteht darin, daß er sein eigenes Ich zu seinem Du machen kann, sich selbst wahrnehmen, sich selbst antworten, sich verantworten kann. Als ein solcher, seiner selbst ganz fähiger und in seinem Ich ganz eingesammelter, kann er nicht nur über seine Handlungen und Taten nachdenken, entscheiden und sie in ihren Folgen überblicken, also Gut und Böse unterscheiden und dafür einstehen. Er kann andererseits als ein solcher in sich Gesammelter auch den Einspruch vernehmen, den wir an anderer Stelle als die Stimme in seinem Herzen, die Stimme von den beiden Unendlichkeiten der Transzendenz in seiner Mitte genannt haben.
Auf einfache Weise entfaltet diesen Gedanken John Henry Newman in seinem „Entwurf einer Zustimmungslehre“ von 1870: „Das Gefühl des Gewissens ist ... ein bestimmtes scharfes Empfindungsvermögen, lustvoll oder peinvoll — Selbstbilligung und Hoffnung oder Reue und Furcht — und begleitet gewisse unserer Handlungen, die wir daraufhin recht oder unrecht nennen. Dieses Gefühl des Gewissens ist ein Doppeltes: es ist ein Sinn für das Sittliche und ein Sinn für Pflicht, ein Urteil der Vernunft und ein herrischer Befehl. Natürlich ist seine Tätigkeit unteilbar; aber es hat doch diese beiden Aspekte.“ (Ausgewählte Werke VII, Mainz 1961, 74).

Der Sinn für das Sittliche sagt mir, was gut und böse ist, wobei diese Auskunft nach Kulturen und Zeiten variiert, unbeschadet der Tatsache, daß alle Menschen, insofern sie Menschen sind, auch diesen Sinn für das Sittliche haben; er ist der Ursprung bzw. das Prinzip der Ethik.

Der Sinn für Pflicht

sagt dem Menschen: Du sollst das Gute tun, er sagt es auf eine unabdingbare Weise. Er läßt nicht mit sich handeln, und selbst wenn ein Mensch seinem Verpflichtungssinn nicht gehorcht und anders handelt, bleibt sein Sollensanspruch bestehen. Er setzt sich im Nachhinein in Mißbilligung und Tadel um. — Zwar gibt es das Phänomen der Verdeutlichung bzw. des Undeutlichwerdens des Verpflichtungssinnes, jenachdem, ob ein Mensch ihm auf lange Dauer entspricht oder zuwiderhandelt, aber er geht nicht verloren. — Der Verpflichtungssinn ist ein eigenartiges Phänomen, in dem etwas im Menschen zum Vorschein kommt, was sozusagen in Spannung zu ihm selbst steht. Es ist ein geheimnisvolles Phänomen, es ist das Zuwortkommen des Geheimnisses Gottes im Menschen. Das Gewissen, verstanden als Verpflichtungssinn, ist das schöpferische Prinzip der Religion, sagt Newman: Als Phänomen einer unabdingbaren Weisung ist es dazu geeignet, dem Menschen die Vorstellung von einem höchsten Herrscher zu vermitteln, von einem Richter, der heilig, gerecht, allmächtig, allsehend, vergeltend ist. (A.a.O. 77)
Die Würde des Menschen, die in seiner Geschaffenheit nach dem Bild Gottes sowie in seiner Teilhabe an der Selbstmitteilung Gottes durch die Erlösung gründet, hat ihr bewahrendes Prinzip in seinem Gewissen. Es bleibt in aller Kürze zu zeigen, wie das Gewissen sich als das die Würde des Menschen wahrende Prinzip auswirkt. Und im Zusammenhang damit, wie der Aspekt des Gewissens, den wir als Verpflichtungssinn bezeichnet haben, im Menschen zustandekommt.

Menschenwürde und Gewissen

Ich beginne mit einer bekannten Unterscheidung, wonach Gewissen einerseits als Anlage und anderseits als Erziehungsergebnis betrachtet werden kann. Gewissen ist also einerseits in der Konstitution des Menschen naturwüchsig als Möglichkeit zur Entfaltung vorgegeben, im Vergleich wie die ebenso vorgegebene Anlage bzw. Möglichkeit zum Erwerb der Sprache. Beide Anlagen wurzeln in der Geisthaftigkeit, in der Geistesstruktur der menschlichen Konstitution. Nichts kann dem Menschen im Verlauf des Erziehungsprozesses vermittelt werden, was nicht in seiner Naturanlage vorgegeben und somit von Gott geschaffen ist. Damit haben wir jenes Anliegen genannt, dem alle Religionspädagogik und Katechetik als theologische Aussage mit Recht gutes Gewicht beilegt: daß das Gewissen eine Gabe Gottes ist und von Gott kommt. Allerdings könnte sich damit eine Vorstellung verbinden, die ich kritisch aufarbeiten möchte: Daß die Stimme der Verpflichtung: „Du sollst das Gute tun," „du sollst das Böse meiden", ebenfalls naturwüchsig von selbst im Kind entstehe. Hier würden uns Psychologen und Soziologen widersprechen, weil sie der Ansicht sind, daß Spracherwerb, Denkstrukturen und Verhaltensnormen Ergebnisse von Interaktion und somit von Sozialisationsprozessen sind. In der Tat entstehen die Denkstrukturen, die zur Beurteilung von fremdem und eigenem Verhalten notwendig sind, in der Auseinandersetzung des Kindes mit seiner sozialen Umwelt: mit Mutter und Vater, mit Geschwistern und Freunden, mit Verwandten und Bekannten. Aus Imitations- und Identifikationsvorgängen erwachsen jene Kenntnisse und Fähigkeiten, die das gesellschaftlich übliche Verhalten bzw. das von den Eltern aus gläubiger Überzeugung geübte Verhalten in das Verhaltensrepertoire des Kindes selbst übernehmen lassen. Einfacher gesagt: Aus den vielen Erfahrungen dessen, was als gut oder böse beurteilt wird, entsteht im Kind selbst eine Denkstruktur, die zu solchen Urteilen befähigt, und es entsteht mehr als dies: nämlich aus der Abstrahierung oder Generalisierung des Alternativverhaltens von gut und böse entsteht meines Erachtens ein Sinn für Verpflichtung. — Dieser Verpflichtungssinn, der zunächst aus

dem Interaktionszusammenhang mit den Bezugspersonen entstanden ist und darin auch seinen Halt hat, wird früher oder später im Lebensschicksal eines jeden Kindes daraus gelöst werden müssen, sei es eine erfreuliche oder schmerzliche Erfahrung. Kinder lernen meines Erachtens in der Enttäuschung über andere Kinder oder über Erwachsene, auch über ihre eigenen Eltern, in ihrer Sehnsucht nach gerechter Behandlung den Weg der Transzendenz gehen. Es gibt eine in der geistigen Strukturverfaßtheit des Menschen von klein auf erkennbare und feststellbare Offenheit, die schon das Kind über eine seinem Urteil nach ungerechte Behandlung hinausgreifen läßt. Diese Sehnsucht nach der unendlichen Gerechtigkeit, wie sie Max Horkheimer am Abend seines Lebens artikuliert hat, ist bereits von klein auf in der Geistveranlagtheit des Menschen gegeben. „Ich will einmal ein gewöhnliches Kind nehmen", sagt Newman, und meint damit eines, dessen Entfaltungsprozeß der geistigen Anlagen nicht zerstört und reduziert wurde. „Angenommen, es habe gegen seine Eltern gefehlt, so wird es ganz allein ohne jede Anstrengung, als wäre es die allernatürlichste seiner Handlungen, sich in die Gegenwart Gottes versetzen und ihn bitten, es wieder in das richtige Verhältnis zu seinen Eltern zu bringen." (A. a. O. 79). Vielleicht geht Newman in dieser theozentrischen Interpretation insofern zu weit, als er die christlich-sozialisativen Einflüsse der Eltern in seiner Zeit und Gesellschaft dabei mit einbezieht. — Richtig aber scheint mir dabei zu sein, daß das Kind in seinem Innern den Sollensanspruch zur Versöhnung erfährt und den Weg dazu sucht, ebenso wie es in seinem Innern den Sollensanspruch nach Gerechtigkeit trägt.

Verantwortungsinstanz, nicht „Über-Ich"

Das Gewissensphänomen, das wir hier unter dem Aspekt des Verpflichtungssinnes verfolgt haben, erweist sich schon in der Transzendenz der Beurteilungsinstanzen erwachsener Bezugspersonen als verschieden von dem, was Sigmund Freud in seiner Einschränkung der Gewissensdefinition auf das Über-Ich meint. Er konnte damit nur den Sanktionsaspekt und diesen nur für eine gewisse Phase des menschlichen Lebens bzw. für gewisse pathologische Erscheinungen der Gewissenspraxis auf den Begriff bringen. Schon im Kindesalter und noch deutlicher im Jugendalter transzendiert der Sollens-Anspruch, den das Kind bzw. der Jugendliche erfährt, die Bezugspersonen. Der Jugendliche und der erwachsene Mensch sind fähig, nicht nur allein aus Rücksicht auf ihre Mitmenschen, auf deren Wohlwollen und Urteil ihr eigenes Handeln auszurichten; sie sind befähigt, in sich hineinhorchend, bzw. über alle Interaktionspartner hinausblickend, nach dem Sollens-Anspruch ihres Verpflichtungssinnes zu handeln. Diese Art verantwortlichen Handelns ist unvertretbar und kann durch niemand anderen ersetzt werden. In diesem Zusammenhang hat Newman die Formulierung geprägt: Wenn ich einen Trinkspruch auf die Religion auszubringen hätte ... würde ich zuerst auf das Gewissen und dann auf den Papst trinken." — Nehmen wir an, Papst stünde in diesem Zusammenhang für das Lehramt der Kirche, das den Mitgliedern die Offenbarung Gottes, wie wir sie im ersten Teil bedacht haben, in zeitgemäßer Weise als Weisung und Verheißung vorlegt, dann ist darin zweifellos das ganze Heil und damit auch die von Gott gemeinte und gegebene Würde als verbindlicher und unabdingbarer Anspruch vorgelegt.

Die Unersetzbarkeit des Menschen

Selbst bei diesem zentralen, über Heil und Unheil entscheidenden Gewissensvorgang und gerade bei ihm, ist es primär der nach seinem Verpflichtungssinn handelnde Mensch, der durch niemand anderen vertreten werden kann. Also ein Glaube durch Überredung oder durch Zwang oder aus Gefälligkeit wäre würdelos, würde der Würde des Menschen nicht entsprechen. So hat Gott den Menschen geschaffen, daß er selbst in dem, was Gottes ureigene Selbstmitteilung ist, wie sie in der Geschichte der Menschen und seiner Kirche überliefert wird, der Mensch selbst als unvertretbarer nach seinem eigenen Sollens- und Verpflichtungssinn handeln muß.

In äußerster, ernster und herausragender Weise zeigt sich die Würde des Menschen, wie sie durch das Prinzip des Gewissens gewahrt wird, bei jenen Menschen, die gegen ihre ganze soziale Umwelt oder doch einen beträchtlichen Teil davon handeln und dabei nicht selten materielle Vorteile, mitunter Hab und Gut, mitunter das eigene Leben aufs Spiel setzen. Thomas Morus ist bekannt, auch Martin Luther muß hier genannt werden; John Henry Newman hat eine ganze Biographie solcher Entscheidungen über neun Jahrzehnte der Christenheit hinterlassen. Maximilian Kolbe hat es in einen Augenblick zusammengefaßt.

Zusammenfassung

Es ist in unseren Tagen viel mehr von den Grundrechten und den Grundwerten die Rede, als von der Würde des Menschen, wie sie durch äußere Übereinstimmungen in einer plural-orientierten Wertegesellschaft gewahrt werden kann. Gleichzeitig mit politischen und pädagogischen Überlegungen müssen individuelle Bemühungen stattfinden, die, vom einzelnen Menschen ausgehend, in der Gesellschaft aufweisen, was mit dieser Würde der Persönlichkeit gemeint sein kann. In der Tat ist Würde kein Kollektivbegriff, sondern steht für die Unvertretbarkeit und Unersetzlichkeit des je einzelnen Menschen in seiner individuellen, sozialen und religiösen Biographie. Es ergibt sich aus der theologischen Reflexion, die sich so zur politischen und pädagogischen zugesellt, daß beispielsweise die Würde des Menschen im praenatalen Zustand, also in der Zeit vor seiner Geburt, ebenso unantastbar garantiert werden muß wie die Würde des Menschen in seinem Sterben und im Tod.

Ich möchte meine Überlegungen mit einem alten Text beschließen, der ursprünglich als ein Weihnachtsgebet konzipiert worden war:

„Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert, laß uns deshalb an der Gottheit dessen teilhaben, der unsere Menschen-Natur zu seinem Anteil gemacht hat."

Hildegard Goss-Mayr

Die Wahrheit — Kraft des Friedens (Weltfriedenstag 1980)

Gedanken zur aktiven Gewaltlosigkeit

Aus einem Bericht über die Bemühung lateinamerikanischer Kirchen, durch gewaltlose Aktionen die gewaltigen Konflikte und den drohenden Bürgerkrieg abzuwenden und die Weltkirche wenigstens zur solidarischen Teilnahme einzuladen, entstanden die folgenden Gedanken zur Gewaltlosigkeit des Evangeliums. Diese ist keineswegs als Passivität mißzuverstehen, sondern eine Kraft, die der Wahrheit zum Durchbruch verhelfen will. — Mit solchen Gedanken sollte auch in unseren Breiten das Bewußtsein für einen aktiven Einsatz für den Frieden gestärkt werden. *red*

An der Schwelle jedes neuen Jahres empfängt uns die Kirche mit dem Friedenswunsch: Friede sei mit Dir — und fordert uns gleichzeitig heraus, *Frieden zu schaffen,* in uns selbst und in der Welt. Sie stellt diese Forderung an den Anfang des Jahres, denn es ist eine zentrale Forderung an alle Getauften, mitzuwirken an der Erlösung und Befreiung des Menschen aus Unrecht und Gewalt.

„Die Wahrheit — Kraft des Friedens" lautet das Thema des diesjährigen „Weltfriedenstages". — „Was ist Wahrheit?" Mit Pilatus stellen auch wir uns diese Frage angesichts der so komplexen Problematik des ausgehenden 20. Jahrhunderts, in welchem wir so viel Un-Wahrheit, Gewalt und Un-Frieden vorfinden.

Jesus — Zeuge der Wahrheit

In der Bibel enthüllt sich uns Gott als DER, DER *IST. Ewige Wahrheit* ist einer seiner Namen. Er, der immer da IST, da sein wird: Vater der Wahrheit, der Liebe, in dem wir geborgen sind. Alles, was aus ihm hervorgeht, ist erfüllt von Wahrheit, ist Wirklichkeit, Leben, Heil. So *der* Sohn, Jesus, der Christus, der als das *Wort,* als *Zeuge der Wahrheit* in die Welt tritt, um sie heil zu machen, heim zu holen in die Wahrheit des Vaters. Alles vom Vater Ge-

schaffene ist Ausdruck seiner *Wahrheit,* Wirklichkeit des Lebens: das Weltall, die Erde, in besonderem Maße aber der Mensch — Abbild Gottes, Abbild der Wahrheit, der Wirklichkeit Gottes.
Das Thema des Weltfriedenstages macht uns nun aufmerksam, daß dort, wo wir in uns und in der Welt für die Wahrheit Gottes Raum schaffen, *Frieden möglich* wird, weil dort Leben entsteht, das das göttliche Leben widerspiegelt.
Wir wissen jedoch um unsere eigene Zerrissenheit. Egoismus, Herrschsucht, Zwietracht, Gewalt entdecken wir fest verwurzelt in uns selbst, und wir finden sie wieder in maßloser Ausweitung in unserer Zeit, in unserer Geschichte.

Jesu Weg der Gewaltlosigkeit

Damit die Wahrheit Gottes uns selbst und die Welt zum Frieden führen kann, muß ein Einsatz geleistet, ein Kampf gekämpft werden, muß eine Kraft zum Tragen kommen. Diese Kraft, diesen Befreiungsweg zur Durchsetzung der Wahrheit, die Frieden schafft, hat Jesus uns aufgezeigt in seinem Wort, in seinem Leben, in seinem Tod, in seiner Auferstehung. Wir bezeichnen ihn als den *Weg der Gewaltlosigkeit des Evangeliums.*
Jesus sagt uns „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen und verleumden. Wenn dich jemand auf die rechte Wange schlägt, so halte ihm auch die andere hin" (Mt 5, 38—45).

Voraussetzung der Gewaltlosigkeit: Die Wahrheit, die Wirklichkeit einer Situation erkennen und Unrecht aufdecken

Man muß sich zunächst jener Kräfte bewußt werden, die menschliches Leben behindern, unterdrücken und zerstören. Gewalt und Unrecht gehen von jedem von uns aus und zugleich erleiden wir sie: Wir üben Gewalt gegen uns selbst, gegen unseren Ehepartner, im Umgang mit Kindern und Jugendlichen; Gewalt herrscht am Arbeitsplatz, in Wirtschaft und Politik, ja selbst in der Kirche; sie zeigt sich massiv und bedrohlich in der Wettrüstung, in den ideologischen Machtkämpfen, in der Spaltung zwischen armen und reichen Völkern; sie begegnet uns brutal in der Folter, im Terrorismus, in der wachsenden Zahl der Diktaturen, im Elend von Millionen Hungernden, im Mißbrauch der lebensnotwendigen Grundstoffe der Welt.
Der gewaltfreie Christ deckt dieses Unrecht an seinen Wurzeln auf, und wie Jesus Christus verurteilt er es, d. h. er spricht die Wahrheit aus und weist offen das zurück, was dem Heil und dem Leben des Menschen entgegengesetzt ist.

Ist der Gewaltfreie also ein Passiver? Läßt er dem Unrecht seinen Lauf?

Jesus wich dem Unrecht nicht aus: im Gegenteil, er stellte sich ihm mit letzter Konsequenz. Der Passive weicht dem Konflikt aus. Der Laue wird aus dem Munde Gottes ausgespieen (Offb 3, 14—18). Gewaltlosigkeit hat nichts mit Passivität zu tun.

Worin besteht die aktive Gewaltlosigkeit?

Wer Gewalt, psychologische und physische Waffen, Lüge, Bestechung, Herrschsucht, feiges Schweigen, Manipulation u.ä.m. als Weg zur Lösung von Konflikten zurückweist, wer sich, wie Jesus, waffenlos dem Unrecht stellt, wer die andere Wange hinhält, *leistet Widerstand* und *befreit:* konkret, geplant, mit System, aber auf einer *neuen Ebene.*
Aus der Kraft der Gewaltlosigkeit leben und wirken heißt, jene Kraft im Menschen aufzudecken und wirksam werden zu lassen, die Gott Vater uns offenbarte, als er auf die Empörung, den Haß und das Unrecht, ja auf alle Sünde der Menschheit nicht mit neuem Haß, neuer Gewalt, neuer Vernichtung antwortete, sondern das Böse aller Zeiten durch den höchsten Akt göttlicher Liebe, durch die Hingabe seines Sohnes überwand. Wollte Gott uns dadurch nicht offenbaren, daß das Böse, das Unrecht letztlich nur aus der Macht der Gerechtigkeit und Liebe — der Feindesliebe, der göttlichen Liebe —, nicht aber mit

den Mitteln des Bösen, wie wir Menschen es jahrtausendelang versuchten, überwunden werden können? Diese göttliche Macht hat er uns durch die Lehre, durch das Leben und das Kreuzesopfer Christi geoffenbart. Während der drei Jahre seines öffentlichen Wirkens zeigte Jesus vergangenes und bestehendes Unrecht auf, er verurteilte es und konfrontierte die Gewissen der Menschen mit der Wahrheit. Durch Christus ist diese Macht der Wahrheit und Gerechtigkeit in jedem Menschen grundgelegt und kann in jedem wirksam werden.

Nicht um die Vernichtung des Gegners geht es, sondern darum, durch das Handeln der Betroffenen aus der Kraft dieser Gerechtigkeit und Liebe einen so drängenden Angriff auf das Gewissen der Verantwortlichen, einen so starken Druck auf die Mächtigen auszuüben, daß der Apparat, der das Unrecht konstituiert, gezwungen wird, stillzuhalten und neuen Bedingungen gemäß zu wirken. Die alte Konzeption „Aug um Aug, Zahn um Zahn" ist überwunden durch eine neue, schöpferische Haltung: durch den Angriff der Macht göttlicher Gerechtigkeit und Liebe auf das Gewissen dessen und derer, die das Unrecht begründen. Dadurch wird das Böse an seiner Wurzel getroffen und überwunden und die Situation verändert. Niemals hat Christus Unrecht schweigend gelten lassen, nie darf der Christ Unrecht schweigend gelten lassen — aber er bekämpft es mit neuen Waffen, die Christus ihm anbietet, um das Unrecht zu überwinden. — Dem für das Unrecht verantwortlichen Gegner bietet sich die Möglichkeit der Umkehr und des Mitwirkens am Gemeinwohl.

Die Gewaltlosigkeit des Evangeliums — Utopie oder Einsatz für den Frieden aus der Kraft der Wahrheit?

Das sogenannte „realistische Handeln", das auf Gewalt aufbaut und im Widerspruch zur Wahrheit Gottes steht, führt — das wird heute immer deutlicher — zur Selbstvernichtung der Menschheit: 400 Milliarden Dollar Militärausgaben 1978, Millionen Menschen, die an Hunger und dessen Folgen sterben, 119 Kriege wurden zwischen 1945 und 1975 geführt, Folter in 80 Staaten der Welt, gelagerte Explosivstoffe, die die Welt mehr als 50mal total vernichten können, Verseuchung der Luft, der Erde, der Meere ...

Sind also jene Utopisten, die etwa als Ehepartner bereit sind, sich gegenseitig anzunehmen und Konflikte aus der Kraft der Wahrheit und der Liebe auszutragen? Utopisten Eltern, die in ihre Kinder Vertrauen setzen, in Geduld und Offenheit deren Entfaltung und Verantwortlichkeit fördern? Utopisten Erzieher, die Jugendlichen helfen, ihre Aggressivität in sinnerfülltes Engagement umzusetzen?

Ist ein Utopist, wer den Zwang zum Konsum, zu Profitstreben zurückweist, um aus seinem Leben einen Dienst und um die Welt menschlicher zu machen? Sind Utopisten jene, die sich für Abrüstung einsetzen und mutig gewaltfreie Wege internationaler Konfliktlösung suchen; Utopisten, die eine gerechte Weltwirtschaftsordnung anstreben — unter notwendiger Beschränkkung der Industriestaaten?

Utopist ein Gandhi, der durch den waffenlosen Einsatz seines Volkes den Kolonialismus überwand, ein M. L. King, der mit den Farbigen der USA den Rassismus vieler Generationen aus der Kraft der Menschenwürde und Liebe überwand? Utopisten die Männer und Frauen in Osteuropa, die waffenlos angesichts von Diktatur und Gefängnishaft die Menschenrechte verteidigen? Utopisten die Armen Lateinamerikas und ihre Gewerkschaftsführung, Priester und Rechtsanwälte, die sich bis zur Hingabe ihres Lebens einsetzen für die Grundrechte auf Leben, Würde und Mitverantwortung?

Utopist ein Moses, der sein Volk in die Wüste führt, damit es frei werde von Unterwerfung und Materialismus; Utopistin Maria, die dem Anruf Gottes Folge leistet und das revolutionäre Lied von der wunderbaren Kraft der Armen singt, in der sich Gott offenbart als Sieger über Hochmut und Gewalt der Mächtigen und Ungerechten aus der Kraft der Wahrheit? Utopist der Lebendige Gott, der seinen Sohn hinschenkt am Kreuz, um das Unrecht aller

Zeiten zu besiegen und in der Kraft des Auferstandenen Frieden und Versöhnung wiederherstellt? *Utopist* oder *Realist* wer glaubt, daß eine einzige Kraft Unheil in Heil, Gewalt in Brüderlichkeit zu verwandeln vermag: die Gewaltlosigkeit des Lebendigen Gottes im engagierten Handeln des Menschen?

Raymund Schwager

Der Heilige Stuhl und die Abrüstung

Auch die folgenden Auszüge aus einer Broschüre der Katholischen Sozialakademie Österreichs über „Der Vatikan zur Rüstung" (Wien 1979) wollen zu größerer Wahrhaftigkeit, Friedenssuche und Abrüstungsbereitschaft im Bewußtsein breiter Schichten hinführen. *red*

Das Dokument „Der Heilige Stuhl und die Abrüstung", das im Frühjahr 1977 den Vertretern aller UNO-Mitgliedsstaaten übergeben wurde, enthält überraschende Aussagen. Diese werden jedoch verständlich vor dem Hintergrund der Lehre des zweiten Vatikanischen Konzils und der Verlautbarungen der letzten Päpste. Auf dem Konzil gab es eine lebhafte und engagierte Diskussion zur Frage des Krieges und des Wettrüstens [1]. Dabei konnten sich die Konzilsväter nicht in allem einigen. Die diesbezüglichen Aussagen in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" blieben deshalb mindestens in einem Punkt zweideutig. Klar und deutlich wurde die „Verdammung des totalen Krieges" ausgesprochen: Jede Kriegshandlung, die unterschiedslos auf die Zerstörung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Einwohner ausgerichtet ist, ist ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen, das eindeutig und ohne Zögern zu verwerfen ist (Nr. 80).
Auch zum Rüstungswettlauf sagt die gleiche Pastoralkonstitution ziemlich klar: Der Rüstungswettlauf ist eine außerordentlich ernste Gefahr für die Menschheit und eine unerträgliche Verletzung der Armen. Wenn er andauert, ist sehr zu fürchten, daß er eines Tages all das tödliche Unheil anrichtet, zu dessen Herbeiführung er schon die Mittel bereitstellt (Nr. 81).
Diese Aussagen sind an sich eindeutig. Die entschiedene Stellungnahme gegen den totalen Krieg ist zudem die einzige Verurteilung, die das II. Vatikanum ausgesprochen hat. Das zeigt die besonders schwerwiegende Bedeutung, die diesem Urteil zukommt. Gleichzeitig hat das Konzil aber den Staaten weiterhin „das Recht legitimer Verteidigung" (Nr. 79) zuerkannt und in diesem Zusammenhang sogar von „militärischer Macht" gesprochen. Da wir nun in einem Zeitalter atomarer Vernichtungswaffen leben, wurde das Recht auf legitime Verteidigung von den allermeisten als Recht auf atomare Verteidigung interpretiert. Auf diese Weise wurde die Verurteilung des totalen Krieges und des Rüstungswettlaufes stark unterhöhlt. Die Stellungnahme des Konzils blieb deshalb weitgehend ohne Folgen.
Die große Bedeutung des genannten römischen Dokumentes liegt nun darin, daß es die doppeldeutigen Aussagen des letzten Konzils klärt. Dies geschieht erstens dadurch, daß der Begriff „Recht auf legitime Verteidigung" präziser gefaßt wird. Nun heißt es in voller Übereinstimmung mit der Verdammung des totalen Krieges, daß dort, wo Massenvernichtungswaffen zum Einsatz kommen könnten, nur das Recht und die Pflicht für einen *gewaltfreien Widerstand* bleibt. Ferner wird nicht bloß der totale Krieg an sich, sondern auch die systematische Vorbereitung dazu, nämlich der Rüstungswettlauf, ebenso scharf abgelehnt und verurteilt. Er wird als Gefahr, Unrecht, Irrtum, Vergehen und Wahnsinn verurteilt.
Das eigentliche Problem dieser Stellungnahme dürfte darin liegen, daß ihr vorläufig wohl die meisten Menschen und auch die Mehrzahl der Katholiken nicht zustimmen werden. Alle Regierungen der größeren Staaten müßten andernfalls ihre Verteidigungspolitik ändern. Sogar die

[1] Vgl. dazu: Die Autorität der Freiheit, hrsg. von *J. Ch. Hampe*, Band III, München 1967, S. 408—422. Vor allem amerikanische und englische Bischöfe wollten auch unter atomaren Bedingungen an der traditionellen Theorie vom gerechten Krieg festhalten.

„Internationale katholische Zeitschrift", bei der Kardinal Ratzinger Mitherausgeber ist, hat aus der Feder des ehemaligen Generalinspektors der deutschen Bundeswehr, Heinz Trettner, eine herbe Kritik am vatikanischen Dokument veröffentlicht [2].

Negative Reaktionen dürfen in dieser vitalen Frage allerdings nicht überraschen. Wenn das heutige System internationaler Beziehungen, das die Entwicklung der Rüstung vorantreibt, vom römischen Dokument mit „einer Art kollektiver Hysterie" in Zusammenhang gebracht wird, dann ist von vornherein mit massivsten ablehnenden Stimmen zu rechnen. Diese Tatsache allein sagt jedoch nichts gegen die Richtigkeit des vatikanischen Dokumentes.

Einig sind sich heute praktisch alle Menschen, daß der Rüstungswettlauf an sich nichts Gutes, sondern etwas Unsinniges ist. Auch der zitierte deutsche General Heinz Trettner erklärt: „Man sollte tatsächlich alle Kräfte dafür einsetzen, den Rüstungswettlauf so bald als möglich zu beenden" [3].

Was schließt diese Aussage aber ein, wenn sie ernstgemeint sein soll und nicht bloß als moralisches Alibi dient? Kann man zu ihr stehen und zugleich das heute geltende Abschreckungsdenken verteidigen? Die Erfahrungen der beiden letzten Jahrzehnte mit den vergeblichen Abrüstungsbemühungen setzen hier auf alle Fälle große Fragezeichen.

Ergebnis

Die (hier nicht näher dargelegten) Überlegungen haben auf drei ganz unterschiedlichen Ebenen zum gleichen Resultat geführt.

1. Die Meinung, das Wettrüsten führe zu einer Zukunft ohne Weltkrieg, wird durch keine Erfahrung gestützt. Soweit man aus der Geschichte Folgerungen ziehen kann, belegt sie das Gegenteil. Es ist zudem völlig uneinsichtig, wie Handlungen, die aus tiefstem Mißtrauen erwachsen, zu einem guten Ziel führen sollen, und wie die systematische Vorbereitung eines totalen Infernos ein positives Ergebnis zeitigen kann. Dagegen gibt es sehr stichhaltige Gründe, die für eine äußerst positive Wirkung von einseitigen Schritten zur Abrüstung sprechen.

2. Der Rüstungswettlauf ist — unabhängig von einer kommenden Anwendung der Waffen — bereits in sich ein großes Unrecht. Er bewirkt schon jetzt durch den falschen Einsatz vorhandener Möglichkeiten den Tod vieler Menschen, die im Elend leben, und er fördert die Möglichkeit einer kommenden Explosion. — Die Entscheidung zur Abrüstung hingegen wäre bereits in sich eine hohe moralische Tat, sie würde in jedem nur denkbaren Fall positive Auswirkungen haben.

3. Die Gegenprobe zeigt, daß der Rüstungswettlauf einer extrem gefährlichen Denkweise entspringt. Im denkbar schlechtesten Fall führt er zum Selbstmord der ganzen Menschheit.

Bei der Abrüstung hingegen hätte man auch im unwahrscheinlichsten und allerschlimmsten Fall nur mit einem relativen Übel zu rechnen.

Angesichts dieser drei sehr eindeutigen Ergebnisse kann man nur staunen, daß heute in der großen Öffentlichkeit die blinde und katastrophal gefährliche Annahme des Rüstungswettlaufes allein als realistisch hingestellt wird, während man gleichzeitig versucht, die unter jeder Rücksicht einzig sachliche Alternative als gefährlichen Utopismus zu brandmarken. Diese totale Verkehrung beweist jedoch nur einmal mehr, daß das Vatikanische Dokument mit seiner Aussage recht hat, der Rüstungswettlauf führe zu einer „Art kollektiver Hysterie". Bereits jetzt werden die fundamentalen Tatsachen verkehrt. Gegen ein Umdenken spricht nur das eine: die Macht der Gewohnheit. Diese hat aber schon viele Völker in die Katastrophe hineingetrieben. Deshalb muß man der Folgerung des römischen Dokuments voll zustimmen, die lautet: „Dem Beispiel des Stellvertreters Christi folgend, müssen die Christen — sei es gelegen oder ungelegen — diese wissenschaftliche Vorbereitung der Menschheit auf ihren eigenen Tod anprangern."

[2] *Heinz Trettner*, Der Heilige Stuhl und die Abrüstung, in: Internationale katholische Zeitschrift, 7 (1978) S. 151—165.
[3] Ebd. S. 155.

Hannes Kramer

Als Diakon für eine missionarisch-diakonische Kirche

Ende Oktober 1979 fand in Wien das erste gesamtösterreichische Treffen der Ständigen Diakone statt. Anstelle eines allgemeinen Überblicks über die Erfahrungen, die die nachkonziliare Kirche mit dem auf dem II. Vatikanum erneuerten Diakonat und mit den inzwischen bald 6000 Ständigen Diakonen gemacht hat und welche Perspektiven sich daraus für die Zukunft ableiten lassen, berichtete Kramer in einem sehr persönlichen Zeugnis, wie er durch Apg 6, 1—7 seine Berufung zum Dienst an den Menschen gefunden habe. Erst im Lauf der Zeit konnte er diesen Weg als Berufung zum Dienst in und für eine missionarisch diakonische Kirche, als Diakonat, benennen. — Da gerade in diesem persönlichen Bekenntnis die bleibende Struktur des Diakonats, die in dieser oder jener Weise bei allen Diakonen sichtbar werden sollte, die Gemeinsamkeit und die Unterscheidung sowohl zum Presbyterat wie zu den Pastoralassistenten und anderen Trägern kirchlicher Dienste, die gegenseitigen Ansprüche zwischen Amt und Familie sowie ganz konkrete Anregungen für die Diakonie von Kirche und Gemeinde gegeben werden, bringen wir eine gekürzte Fassung dieses Vortrages. *red*

Jeder von uns hat seinen einmaligen und unverwechselbaren Lebensweg zu gehen. Einen Weg, der uns immer wieder zurückverweist auf die Liebe Gottes, die uns an jedem Punkt unseres Lebens neu erreichen und überraschen kann. Dabei wird jeder Einzelne in persönlicher Freiheit Grundentscheidungen fällen, die seinem Leben die Richtung geben. — Der Versuch, einen Teil meines persönlichen Lebensentwurfes offen zu legen, kann nur dann seinen Sinn erfüllen, wenn er zur Anregung wird, daß auch andere ihren Lebensweg in ähnlicher Weise bedenken.

Mein Weg zum Diakonat war kein verdrängter Wunsch, Priester zu werden[1]. Vielmehr habe ich mit Freude begonnen, den Beruf eines Försters zu erlernen, bis mir eines Nachts durch den Text aus der Apostelgeschichte 6, 1—7 mein künftiger Lebensweg offenbar wurde. Begleitet von Bruder Franz von Assisi folgte ich dem Wort der Schrift: „Zieh fort aus deinem Land, aus deiner Heimat, aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde" (Gen 12,1). Dieses persönliche Ereignis und der Weg der Kirche auf und seit dem II. Vatikanischen Konzil brachten mir die Gewißheit, daß hier der Geist Gottes am Werk ist.

Das Urmodell diakonischen Handelns (Apg 6, 1—7)

Dieser Text der Apostelgeschichte ist nicht nur ein Ruf zur Annahme des persönlichen Lebensplanes. Die „Berufung" der Diakone, wie die Tradition diesen Text oft nennt (auch wenn nicht ausdrücklich von Diakonen die Rede ist), hat einen sehr zeitgemäßen tiefen Sinn. Er kann sich uns als ein umfassender Auftrag, als ein Modell diakonischen Handelns erschließen.

In der jungen Kirche entstand eine Spannung, ein Konflikt. Da ist von einem Unwillen, von einem „Murren" die Rede. Eine Randgruppe ist entstanden. Sie begehrt auf. Die hellenistische Gruppe der Juden, eine „Außen-Gemeinde", die über eine eigene Synagoge in Jerusalem verfügt und die Bibel in griechischer Sprache liest, gerät in Spannung zur alten hebräischen Gemeinde der Christen von Jerusalem.

Ein ökumenisches Problem entsteht, die Gefahr der Spaltung.

Anlaß ist ein konkretes Problem:

Die hellenistischen Witwen sind in der Diakonie, beim täglichen Dienst der Almosenunterstützung übersehen worden.

[1] Wenn andere ihren Weg eigentlich im Priestertum gesehen haben, ohne sich zur Ehelosigkeit berufen zu wissen, und wenn sie sich dann doch den Diakonat zugemutet haben, verdienen sie hohen Respekt. Nur sollte ein jeder sich selbst und der Kirche dies auch offen eingestehen. — Mit der Würde jedes glaubenden Christen und mit der Diakonia Jesu Christi nicht mehr zu vereinbaren wäre es allerdings, wenn jemand den Diakonat nur deswegen gesucht haben sollte, weil ihm „Laie" sein, Glied des Volkes Gottes sein zu wenig war oder weil er in „höheren Rängen" in der Kirche dienen wollte.

Nun hätten die Apostel ja eigentlich sagen können: Wir haben dieses Problem hinter verschlossenen Türen beraten und erklären hiermit folgendes: Da wir die hellenistischen Witwen beim Tischdienst vernachlässigt haben, bestellen wir aus der hebräischen Gemeinde einige Männer (auch damals sicher noch keine Frauen, obwohl es in paulinischen Gemeinden schon eine Diakonin — Phöbe — gab), die in Zukunft diesen Dienst erfüllen sollen. Das Problem wäre damit gelöst gewesen — oder auch nicht? Vielleicht wäre dies eine Symptom-, aber nicht eine Ursachenbehandlung gewesen.

Die Apostel tun etwas ganz anderes:

1) Die Zwölf rufen die „Menge der Jünger", das heißt wohl, alle, die kommen konnten, zu einer Versammlung zusammen.

2) Sie stellen die tieferen Ursachen des Problems fest, das bei ihnen selber liegt, nämlich: Wir merken, daß wir nicht alles tun können. „Es ist nicht recht, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen und den Tisch bedienen." Tun wir das eine, vernachlässigen wir das andere.

3) Sie entscheiden immer noch nicht, sondern sie machen der Versammlung einen Vorschlag, einen sehr demokratischen Vorschlag (wenn wir das gleiche tun würden, befänden wir uns also in einer urapostolischen Tradition): „*Wählt* darum, Brüder, *aus eurer Mitte* (welch demokratisches Vorgehen!) sieben Männer aus."

Und sie nennen drei Kriterien: *Persönliche Qualifikation:* jemand, der sich bewährt hat oder „in gutem Rufe" steht, der aus dem Geist Jesu leben, der „voll des Geistes", „voll der Weisheit" sein, d. h. menschliche und glaubensmäßige Reife und Besonnenheit besitzen soll, der gerecht im Urteil ist, der geduldig und barmherzig sein kann. Und die Zwölf sagen weiter, daß sie diese Männer zu diesem ganz bestimmten *Werk der Diakonie* bestellen wollen. Das heißt, daß dieser Dienst ein so wesentlicher Teil des Lebensvollzuges der Kirche und ihres eigenen Amtes sowie der Gemeinde Jesu Christi ist, daß sie die Männer für diesen spezifischen Dienst ordinieren, bestellen wollen.

Und dann erklären sie noch, wo sie den wesentlichen *Unterschied zu ihrem Dienst* sehen: Sie selber wollen weiter im Gebet und im Dienst am Wort stehen.

4) Offensichtlich hat die Versammlung zu diesem Vorschlag noch ihre Meinung dazu sagen dürfen oder einfach bekundet. Es heißt ja: „Der Vorschlag fand den Beifall der ganzen Gemeinde."

5) Irgendwann wird dann die Versammlung gewählt haben, und siehe, ein riesiger Vertrauensbeweis an die Randgruppe: lauter Namen aus der hellenistischen Gruppe der jungen Gemeinde, griechische Namen. Und die Versammlung weiß um ihre Aufgabe und Verantwortung: sie stellt sie den Aposteln vor, nicht umgekehrt.

6) Die Apostel tun das, was die Aufgabe des apostolischen oder bischöflichen Amtes im Dienst an der Einheit der Kirche ist: „Sie legen ihnen unter Gebet die Hände auf", der uralte Ritus für die Berufung in ein religiöses Amt, für die „Ordination" oder „Weihe".

7) Dann heißt es nicht: „Und die Witwen waren zufrieden und wurden satt", sondern die Wirkung der Diakonie wird als viel umfassender beschrieben: „Das Wort Gottes wuchs." Die junge Kirche wurde durch ihre Diakonie glaubwürdig. Es hatte sich offensichtlich in der ganzen Gemeinde etwas verändert: Dieses „seht, wie sie lieben" zog neue Jünger an, auch „eine große Schar von Priestern wurde dem Glauben gehorsam" [2].

Konsequenzen

Die Apostelgeschichte 6, 1—7 ist ein Beispiel dafür, daß die Kirche ihr eines Amt teilen kann, daß die Diakonie zum Lebens- und Wesensvollzug der ganzen Kirche wie auch spezifisch zu ihrem einen Amt gehört und daß die Nachfolger der Apostel „Diakonie-Diakone" in den Dienst nahmen. Auch wenn Lukas nicht vom Diakon redet, so wird hier im Text doch zweimal das Wort Diakonie genannt, und die Zwölf bestellen die Sieben ausdrücklich für dieses Werk (und nur dafür).

[2] Auch wenn ich bei dieser Interpretation die Sprache etwas laienhaft gewählt habe, weiß ich mich in sehr guter Gesellschaft angesehener Theologen.

Dieser Text ist darüberhinaus ein Beispiel dafür, wie auch heute solche und andere neue Dienste aufgrund des Auftrags der Kirche einerseits und der Bedürfnisse, Nöte und Probleme der Menschen andererseits sich unter Beteiligung von Volk und Leitungsamt entwickeln und wie sie ausgestaltet werden könnten. Es wird auch im ganzen Prozeß des Vorgehens ein urchristliches Exempel geben, das gegen eine verklerikalisierte und sakralisierte Kirche spricht.

Die Berufung der Sieben als bleibende Herausforderung an die Kirche

Wie ein roter oder schwarzer Faden zieht sich durch die Heils- und Unheilsgeschichte des Diakonates der Kirche mit all seinen Verästelungen, positiven Entwicklungen und Fehlentwicklungen im Laufe der Jahrhunderte dies: Immer dann, wenn der Diakon sich von seinem eigentlichen Auftrag, dem ganz konkreten Dienst an den leibseelischen Nöten der Menschen und Menschengruppen, insbesondere von den Armen löste und sich mehr in den priesterlichen Dienst oder exklusiv in die Liturgie drängte, verkümmerte sein Selbstverständnis. Er ging entweder in der Durchgangsstufe zum Priestertum oder in presbyteralen Ersatz-Diensten auf bzw. er verschwand ganz [3]. — Dies bedeutet auch daß fehlende Priester nicht durch Diakone, Katechisten oder Pastoralreferenten, sondern auf Dauer nur durch Priester ersetzt werden können. Jede Gemeinde hat ein Recht auf einen Gemeindeleiter, der zugleich Vorsteher der Eucharistie ist. Umgekehrt hat die Geschichte des Dienstamtes der Kirche gezeigt, daß es — neben den allen gemeinsamen Diensten der Diakonie eines jeden Christen — auch eines spezifischen Dienstes von Diakon und Diakonin bedarf (zumindest entsprechend qualifizierte Dienste mit offizieller Beauftragung der Kirche), wenn der Presbyterat für seine eigentlichen Dienste freibleiben soll. Zudem ist festzustellen, daß überall, wo Priester, Pastoral- oder Gemeindeassistenten oder Diakone das Engagement von Laien, die tätige Mitarbeit und Verantwortung von Christen lähmen, sie fehl am Platz sind. Nur insofern gibt es manchmal zu viele Priester und Diakone!

[3] Vgl. *W. Croce*, Aus der Geschichte des Diakonates, in: Diakonia in Christo, hrsg. von *K. Rahner* u. *H. Vorgrimler*, Freiburg—Basel—Wien 1962, 92—128.

Die persönliche Anfrage an jeden Diakon

Jeder muß sich selbst die Frage stellen: Wo suche und finde ich meine Identität, wo liegt mein Selbstverständnis? Jeder von uns besitzt seine eigenen Fähigkeiten, hat seine eigene Lebensgeschichte und arbeitet an einem ganz bestimmten Ort in einer ganz konkreten sozialen Wirklichkeit. Wir werden immer wieder aufgefordert zur Umkehr, zur Veränderung, zu einem Lieben- und Dienen-Lernen ohne Furcht. Dabei bewegen uns weniger die süßen Ermahnungen zur Annahme unseres Lebensentwurfes, als vielmehr die gemeinsamen Erfahrungen im Dienst an den Menschen sowie Rückschläge, Enttäuschungen, Krankheit, Leiden und Schuld. Wenn wir durch solche Finsternisse hindurch sind und das Erbarmen Gottes und der Menschen neu spüren dürfen, ergreift uns immer wieder ein großes Vertrauen in seinen Plan.

Ehe und Familie

Wenn wir unserem persönlichen Lebensweg als Diakon etwas intensiver nachzuspüren versuchen, müssen wir bei Ehe und Familie beginnen, da die große Mehrzahl der Diakone verheiratet ist. Mir selbst hat der Diakonat für Ehe und Familie sehr viel Bereicherung gebracht. Es dauerte aber auch für mich längere Zeit, bis ich erkannte und mir eingestehen konnte, daß ich — nach harter Alltagsarbeit — in meiner Familie nicht mehr schlicht und einfach „dasein" konnte, ohne gleich zu funktionieren oder zu pädagogisieren. Ich hatte mich durch die Hektik und den Druck der Arbeit verplanen lassen. Ich war dabei guten Glaubens, mich selbst ganz hinzugeben — ohne vielleicht zu spüren, daß ich mich nicht mehr ganz hingeben konnte, weil ich selber nicht mehr der war, der ich eigentlich sein sollte und sein wollte. Als die Kinder klein waren, haben sie es ge-

spürt, daß der Vater zuviel fehlte, und konnten es nicht sagen. Als die Kinder groß und erwachsen wurden, dauerte es sehr lange, bis sie mir sagen konnten, wo ihre Probleme — auch mit mir — liegen. Es läßt sich dann zwar sicherlich noch vieles, aber nicht mehr alles nachholen.

Wir werden als Diakone vor Gott und den Menschen bei all unserer Aktivität im Dienst am andern auch daran gemessen werden, wie wir mit unseren unmittelbaren Nächsten umgehen.

Ähnlich erging es mir in der Ehe. Es gehörte Freimut dazu, ehe wir uns eingestehen konnten, daß auch wir in der Gefahr stehen, die vielfältigen Weisen des Dialogs unter Partnern zu verlieren — auch wenn ich all das, was ich in Diakonie und Diakonat tun durfte, nur gemeinsam mit meiner Frau leisten konnte. Wir müssen uns fragen, ob wir aufgrund der Fülle der Arbeit, die in Zivilberuf und Diakonat auf uns zukommt, nicht die Partnerschaft mit der eigenen Frau einfach deswegen vernachlässigen, weil wir falsche Prioritäten setzen. — Manchmal ist es vielleicht auch einfach „die Schwierigkeit zu lieben" (Tobias Brocher), die uns vor den unbewältigten Problemen in Ehe und Familie flüchten läßt.

Diakonat neben dem Zivilberuf

Die Solidarität zu all denen, die, besonders in der Dritten Welt des Hungers und der Armut, ihren diakonischen Dienst ohne Entgelt ausüben, und meine Entscheidung, das Brot für mich und meine Familie nicht über den Diakonat (auch wenn dies durchaus gerecht wäre), sondern durch meinen zivilen Beruf als Sozialarbeiter zu verdienen, haben mir unersetzliche Erfahrungen gebracht: eine Identität mit denen, die ehrenamtlich neben einem harten Berufsalltag in der Kirche ihren Dienst tun; bei allem, was ich in der Gemeinde tat und anfing, stand außerdem immer wieder die Frage vor mir: geht es darum, daß du dies jetzt selber tust und warum (als absichtsloses Zeugnis, aus Machtstreben), oder solltest du hier nur animieren, initiieren, befähigen, daß möglichst viele mitarbeiten, damit eine offene, diakonische Gemeinde wird? Von Beruf Sozialarbeiter, der Berufung nach Diakon zu sein, dies hat mich auch in meinem Beruf nicht ruhen lassen, als Mitarbeiter eines kirchlichen Verbandes meinen Diakonat nicht von amtswegen, sondern existentiell einzubringen. Dies war allerdings erst möglich, als ich verstand und zu vollziehen versuchte, daß kein Amt und keine Organisation, auch nicht die Kirche, Selbstzweck sein kann und sich selbst zu bedienen hat, sondern daß es gerade in der Caritas- und der Sozialarbeit zunächst einmal um das Wohl und die Selbstentfaltung des Menschen, um eine bessere Gerechtigkeit, um Liebe, Barmherzigkeit und Solidarität mit und zu den Ärmsten geht. Normen und Strukturen sind um der Menschen willen da. Die in Jesus fleischgewordene Liebe Gottes bedeutet für mich als Sozialarbeiter mit christlichen Wertvorstellungen eine radikale Entschiedenheit für den Mitmenschen in Not und die Überzeugung, daß die Güter und Werte der Welt für alle da sind. Unsere eigentlichen Arbeitgeber sind daher nicht unsere Leitungsverantwortlichen, sondern die Geringsten, denen wir zu dienen haben. „Wir müssen viel beten, damit die Armen uns verzeihen, daß wir ihnen helfen", hat Vinzenz von Paul einmal gesagt.

Beten und Arbeiten

Der Mensch ist in seinem innersten Wesen nicht nur auf Arbeit verwiesen, sondern er bedarf, um Mensch zu sein, genauso der Muße, der Freizeit, des Spieles, des Gebetes. Franz von Assisi sagt einmal: „Wo wir sind und wandern, immer haben wir unsere Zelle bei uns: Bruder Leib ist unsere Zelle, und die Seele ist der Eremit, der in der Zelle wohnt, um betrachtend und betend Zwiesprache mit Gott zu halten." Wir selbst sind also „Bleibe Gottes" und beten ihn in uns an.

Mag der eine Diakon also täglich das Brevier beten (ich vermag das nicht), mag der andere täglich die Eucharistie feiern (ich feiere sie sehr gerne mit — wenn möglich täglich —; oft schickt mir Gott aber gerade dann, wenn ich die Präsenz Christi in der Eucharistie feiern möchte, einen

Menschen dazwischen, den ich nicht einfach dorthin mitnehmen kann), oder mag der andere regelmäßig in der Schrift lesen (was mich täglich bereichert), so kommt es wohl gerade für den, der aktiv ist, darauf an, daß in ihm selber Gott stets eine Bleibe hat, daß er in seinem Geist lebt — ob er auf dem Fahrrad fährt oder in einer langweiligen Sitzung bzw. am Steuer sitzt, ob er am Schreibtisch einmal den Blick zum Himmel oder zum Kreuz erheben kann, ob er schnell einmal untertags in eine Kapelle zur Anbetung verschwindet oder eine schlaflose Nacht mit dem Rosenkranz-Gebet überbrückt. Gerade der, der mitten im harten Getriebe unseres Alltags steht, bedarf immer wieder der Wüste, der Stille, um zu sich selber, zu den Menschen und zu Gott zu finden: eine Stunde am Tag, einen Tag im Monat, 8 Tage im Jahr als Stunden und Tage der Stille, das ist eine gute Formel von Diakon Carlo Carretto, die auf einer tiefen spirituellen Erfahrung von Menschen beruht, die mitten im Leben stehen, aber doch ständig rückgebunden an den Geist Jesu leben möchten.

Diakonie des Bruderdienstes, der Verkündigung und der Liturgie

Ein Diakon, der so zu leben versucht, kann dann aber auch mit seiner Diakonie nicht erst in der Sakristei beginnen. Er wird draußen bei den ganz konkreten sozialen und personalen, religiösen und menschlichen Nöten, Problemen, Erwartungen und Bedürfnissen des Menschen ansetzen wollen, sein Platz wird mehr bei den Notleidenden und Randexistenzen von Gesellschaft und Kirche sein. Er wird eher mitmenschliche und christliche Gemeinschaft bei den Fernstehenden zu bilden suchen als nur in der Mitte der Kerngemeinde zu leben. So wird er mehr zum Zeugen und Zeichen einer oft wortlosen und namenlosen Diakonie der Kirche im missionarischen Niemandsland, im Raum einer noch nicht gebildeten Gemeinde werden. Seine Schritte stützen mehr die Schritte der Menschen auf die Kirche hin, mehr die Kranken denn die Gesunden. Er wird versuchen, „den namenlosen Antrieb des Geistes" (K. Winter), der bei den Menschen draußen in deren Inneren weht, zu hören und in die Frohbotschaft Jesu Christi zu übersetzen suchen. Dann wird er vielleicht die Ursachen und Gründe, warum so viele weltliche Normen und so viele Menschen von den Normen der Kirche abweichen, erkennen. Er wird unermüdlich den Weg auf die tieferen Werte hin suchen: zu Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Liebe, Toleranz, Geduld, Barmherzigkeit. Einen solchen Diakon können die großen Probleme der Menschen in der Welt von heute — wie Hunger und absolute Armut in der Dritten Welt, Umweltvernichtung und Raubbau der Rohstoffe, Ausbeutung der Schwächsten einerseits und maßloser Konsum andererseits — nicht unberührt lassen. In kleinen Gruppen alternativen christlichen Lebensstils, aber auch in einer breiten solidarischen Kampfbereitschaft und einer überzeugenden ökumenischen, gesellschaftlichen und politischen Diakonie könnte er mit dazu beitragen, daß sich weltweit eine geistige und soziale Veränderung aus der Botschaft des Evangeliums entwickelt [4].

Meine Arbeit in den verschiedensten sozialen Brennpunkten, bei Flüchtlingen, heimatlosen Ausländern und in den Entwicklungsländern hat mir gezeigt, daß Diakonie nicht nur privat und individuell, sondern vor allem auch öffentlich, d. h. politisch für die Befreiung der Menschen eintreten muß, wenn sie dem Geist und Beispiel Jesu gerecht werden will. Langsam und prozeßhaft könnte so durch einen diakonischen Dienst vieler eine „Kirche der

[4] Damit würde genau das aktuell, was *P. Alfred Delp* 1944/1945 im Angesicht des Todes als das kommende Schicksal der Kirche und als „Dritte Idee" eines „personalen Sozialismus" der Christen in der „Rückkehr in die Diakonie" postulierte: „Damit meine ich das Gesellen zum Menschen in all seinen Situationen ... — das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen ..., die Sorge um den menschentümlichen Raum und die menschenwürdige Ordnung ... die geistige Begegnung als echter Dialog, nicht als monologische Ansprache und monotone Quängelei", zitiert nach *R. Bleistein*, Rückkehr in die Diakonie, in: Stimmen der Zeit, Heft 11 (1977). — Die Zeit meiner Verfolgung im Dritten Reich — wegen Nichtbekenntnis zu Hitler und seiner Weltanschauung aus christlicher Überzeugung — hat mich erfahren lassen, daß wir Christen eine unveräußerliche öffentliche Verantwortung für die Gesellschaft und für die Welt haben.

Türschwelle" (Y. Congar) mit einem missionarisch-diakonischen Profil wachsen und zwar über den Aufbau mitmenschlicher Gemeinschaft zu einer christlichen Gemeinde, die in die Verbundenheit mit Gott hineinführt. Es entstünde eine Gegenrichtung im Amt der Kirche von draußen nach drinnen, ein komplementäres Amt zu dem des Priesters und des Laien sowie anderer pastoraler Dienste, in der sich auch eine andere Grundrichtung in der diakonalen Weise der Verkündigung der Frohbotschaft Jesu Christi entwickeln könnte [5].

Brückenfunktion des Diakons in der Gemeinde

In der Gemeindearbeit würde die Brückenfunktion des Diakons in dieser dynamischen Bewegung von außen nach innen und zwischen beiden vermittelnd konkret:
— die Kernpfarrei sollte er so befähigen, daß sie zu einer brüderlich offenen, solidarisch-dienenden Gemeinde für das Leben der Welt werden kann;
— in der Verkündigung des Wortes im Kirchenraum könnte er vom Denken und Sprechen der Menschen von draußen her kommen und dies im Licht des Evangeliums deuten;
— taufen, auf Kommunion, Firmung, Beichte, Ehe vorbereiten und auf dem Weg von Krankheit und Tod begleiten würde der Diakon vor allem auch die Menschen der Randzonen und Randsituationen der Kirche und dort, wo er in kleinen christlichen Basisgruppen Gemeinde mit aufbaut und vorbereitet;
— ein Wortgottesdienst bräuchte dann nicht anstelle und an der Stelle des Priesters am Altar zu sein; der Diakon hätte die Aufgabe, die Lücke offen zu halten und sie nicht dadurch zu verschleiern, daß er sich kleidet, benimmt, redet und handelt, als ob er der Priester sei;
— die „Missa cum diacono" würde Priester, Diakon und Gemeinde im presbyteralen, diakonischen und laikalen Dienst von ihrem je verschiedenen Ausgangspunkt her in der zentralen Mitte der Gemeinde des Herrn zu Dank und Opfermahl zusammenführen;
— sein „Ite missa est" wäre immer wieder und unermüdlich der zeugnishafte Hinweis an alle, daß die ganze Gemeinde des Herrn in die Welt gesandt ist und exemplarisches, sichtbares Modell der Verbundenheit der Menschen untereinander und der Menschen mit Gott sein soll.

Diakonische Gestalten

Durch alle Jahrhunderte östlicher und westlicher Kirchengeschichte haben diakonische Gestalten, Männer und Frauen, geweihte und ungeweihte, dieses Urmodell christlichen Gemeindeaufbaus weitergetragen.
Am tiefsten von allen leuchtet in unsere Kirche, aber auch in die ökumenische und nichtchristliche Welt der Name eines Diakons herein, der heute noch die Menschen tief fasziniert und betroffen macht: Bruder Franz von Assisi. Er, der von Anfang an im geistigen Zentrum unserer Diakonatsbewegung stand, lebte in einer ungeheuerlich faszinierenden Weise das innerste Wesen diakonischer Lebensspiritualität: Mit der Annahme seines neuen Lebensentwurfes erfuhr und lebte er gleichzeitig die Annahme aller Menschen als Brüder und Schwestern. Durch die Erlösung ist für ihn die ganze Welt zum „Ort Gottes" geworden. Er erlebte Gott nicht als den Strafrichter, sondern als den liebenden und barmherzigen Vater aller. Die ungebrochene radikale Bruderschaft und Solidarität zu den Armen, zu den Räubern und Ausgeraubten, zu denen, die von Kirche und Gesellschaft als die Geringsten erachtet wurden, entsprang seiner unbändigen Sehnsucht, durch sein Leben an die Diakonie Jesu zu erinnern. Er, der nichts anderes wollte, als die „Liebe Gottes" sichtbar zu machen, er hat das Tatzeugnis absichtsloser, hingebender Liebe vor die verbale Verkündigung des Wortes gesetzt. Er kann uns ermutigen, einen neuen alternativen Lebensstil zu versuchen, unter freiwilligem Verzicht auf das, was wir nicht brauchen. Die Übersetzung seines kompro-

[5] Vgl. hierzu: *Joh. Caminada,* Der Diakon. Reflexion über die Dogmatik des eigenständigen „Dienstamtes der Kirche", Münster 1970 (Dissertation).

mißlosen Gerechtigkeits-, Friedens- und Verzichtsdenkens durch einfache Schritte könnte uns und unsere Haltung und Handlungen gegenüber der namenlosen Ungerechtigkeit unserer Welt radikal Schritt für Schritt verändern. Er, der im Zeitalter grausamer Kreuzzüge nicht mit dem Schwert, sondern mit dem Zeichen des Kreuzes in der Hand, dem Zeichen der „Dienstbereitschaft und der Brüderlichkeit", missionierte, wäre in der Lage, uns das Konzept gewaltloser Friedensbereitschaft aus dem Kern des Evangeliums Jesu sowohl zu Hause wie in den großen Ost-West- und Nord-Süd-Konflikten der Welt nahezubringen. Franz von Assisi, der bis zur Selbstentäußerung und Selbstenteignung diente, wollte aber, daß Diakonie nicht subalterne Unterordnung gegenüber Mächtigen, sei es in der Welt oder in der Kirche, bedeute, sondern zuerst niedriger, helfender Dienst zum Wohl des leidenden Menschen, Option für die Armen.

Carlo Carretto, Mutter Teresa u. a.

Auch in unserer Zeit dämmern solche Erfahrungen herauf. Diakone wie Carlo Carretto, eine Diakonin wie Mutter Teresa von Kalkutta sind Zeichen und Zeugnis dafür. In den grausamen und mörderischen Elendsvierteln der Großstädte Lateinamerikas teilen geweihte und ungeweihte Diakone mit ihren Familien das Los Hunderttausender von Campesinos. Sie kamen selber als Landbewohner aus dem Elend des Landesinnern mit der Hoffnung auf Arbeit und Existenz in die Stadt. Die meisten von ihnen sind aus dem Elend des Landes in die Hölle der Millionen-Städte mit ihren Wellblechhütten, Müllhalden, mit Arbeitslosigkeit, Entwurzelung, Resignation und Demoralisierung geraten. Campesinos-Diakone versuchen dort gemeinsam mit ihren Schicksalsgefährten, mit Priestern und herzhaften Bischöfen, christliche Basisgemeinschaften aufzubauen. Sie stehen in der brutalen sozialen Wirklichkeit und versuchen, den Bruder- und Weltdienst radikal am Evangelium Jesu Christi zu orientieren und neue Wege zu gehen, um die unmenschliche und unchristliche Situation aus ihrem Glauben heraus in einer hoffnungsvollen Liebe zu verändern.

Innerhalb der Indianer-Reservate, bei den mexikanischen oder schwarzen Gruppen der USA werden aus der Mitte der eigenen Gemeinschaften Diakonatsbewerber ausgewählt, Männer voll des Geistes und der Wahrheit und für den Dienst in ihrer Gruppe vorbereitet. (Vielleicht sind das die Vorläufer kommender Gemeindeleiter für diese Randgruppen!)

Zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche empfangen Eskimos die sakramentale Ordination. Erfahrene Männer, bewährte Fischer und Jäger, natürliche Führer in den verstreuten Sprengeln von Alaska, kommen in den wenigen möglichen Zeiten des Jahres mit ihren Familien zu gemeinsamer Ausbildung zusammen, um sodann ihre Sprengelgemeinden zu leiten, in die nur wenige Male im Jahr ein Priester kommen kann. Aus den örtlichen, lokalen Gemeinschaften in Afrika wachsen entsprechend den Bedürfnissen und Nöten neue, auch diakonische Dienste einer sich auf die eigene Kultur und Kraft besinnenden afrikanischen katholischen Kirche.

Brüder von Charles de Foucauld geben, mitten in der Welt als Diakone oft solidarisch mit den Ärmsten am letzten Platz arbeitend, ihr Zeugnis der Verkündigung des Glaubens durch ihre Präsenz, durch ihren katechetischen und sozialen Dienst.

Diakone in Belgien und Frankreich arbeiten als Straßenarbeiter, als Öler auf Handelsschiffen, als Fernfahrer und einfache Fabriksarbeiter. Sie nützen die Arbeitspausen und die Freizeit, um mit ihren Kumpels zu sprechen, gemeinsam zu beten, Lösungen zur Verbesserung der oft miserablen menschlichen Situation anzugehen. Zusammen mit ausländischen Kollegen kämpfen sie um deren soziale Rechte, verlieren ihren eigenen Arbeitsplatz und werden vor Arbeitsgerichte gezerrt.

Diakone in Nordamerika und Europa arbeiten in und mit den verschiedenen sozialen Schichten und je nach ihren Fähigkeiten im sozial-diakonischen und pastoralen Bereich am Aufbau von offenen, solidarischen christlichen Gruppen, Gemeinschaften und Gemeinden; sie leben und arbeiten zusammen mit Kranken und Behinderten,

mit Gefangenen, Gefährdeten und vereinsamten alten Menschen, mit Randgruppen und Minderheiten, um gemeinsam mit diesen ihre physische, geistige und geistliche Lebenssituation zu verbessern, neue Hoffnung und Lebenssinn zu vermitteln.

Bei allen Verirrungen, Abweichungen, Umwegen, die es in der Geschichte heute gibt und auch in Zukunft geben wird, wird darin doch das Eigentliche des Diakonats deutlich: Der Diakon ist vor allem da, um mitten in der Welt, in der Gemeinde und als Mitarbeiter des einen gegliederten Amtes der Kirche den konkreten, niederen Dienst der Diakonie Jesu Christi praktisch zu tun, Zeichen und Werkzeug dieser Diakonie Jesu Christi zu sein. Keineswegs als einer, der hierin ein Privileg für sich sieht, vielmehr als einer, der dies durch sein Tun und sein Leben bezeugt und andere befähigt.

Liebe, die befreit

Fragen wir uns zum Abschluß nocheinmal: Wo sind wir auf diesem Weg geblieben? Möchten wir verzagen oder umkehren, lassen wir uns vom Wort der Schrift aufrichten: Erhebe das Haupt, das Reich Gottes ist nahe. Freuet euch, nocheinmal sage ich euch, freuet euch, denn der Herr ist nahe. Sorget nicht ängstlich, laßt alle Menschen eure Güte erfahren. Unsere Berufung zum Diakonat ist Mit- und Nachvollzug der Sendung Jesu Christi, seiner Diakonia. Er ist der einzige und wahre Diakon. Urquell und Ziel seiner Diakonie ist die Liebe Gottes, seines Vaters. Er wird unsere schwachen Schritte stützen. Es kommt nicht darauf an, wieviel wir tun, sondern mit wieviel Liebe wir es tun. Vor allem aber, ob wir die Ärmsten suchen. — Wir brauchen sie nicht zu suchen! Wir brauchen nur dort, wo wir sind, die Augen zu öffnen, wir werden sie sehen: in der eigenen Familie, im eigenen Haus, an der Arbeitsstätte, im Dienst als Diakon, auf den Straßen und an den Ecken und Zäunen. Laden wir sie ein, die müde und beladen sind, zu uns zu kommen, gehen wir mit ihnen, das ist vielleicht die Voraussetzung, daß sie wieder zu sich selber und zu Gott finden können. Denn Jesus hat keine anderen Hände und Füße als die unseren.

Praxis

Gotthard Richter

Seelsorgeteam und Gemeindeverantwortung

Aus der Diaspora-Pfarrei Frankfurt/Oder

1. Die Situation der Pfarrgemeinde

Frankfurt/Oder, Bezirksstadt an der Staatsgrenze der DDR zur Volksrepublik Polen: unter den 80.000 Einwohnern gibt es etwa 2.900 Katholiken. Einige hundert kommen noch aus den umliegenden 20 bis 30 Dörfern hinzu, aus einem Umkreis bis zu 30 km von der Stadt entfernt — insgesamt also etwa 2,7% der Bevölkerung (in der DDR gibt es heute um die 1 Million Katholiken, etwas weniger als 7% der Gesamtbevölkerung; darin sind katholische Gebiete wie das Eichsfeld und die Sorbei einbezogen). Wer dazugehören will, muß sich schon selbst melden, denn staatlicherseits wird die Konfession nicht erfragt. Wegen der Kirchensteuer tritt niemand aus, sie wird nicht eingeklagt, sondern muß nach einem Schlüssel von jedem freiwillig entrichtet werden. Heute ist Frankfurt Garnisonstadt wie früher, wenn nun auch vor allem russisches Quartier. Wie früher gibt es mäßig Industrie, viel Reichsbahn und Verwaltung. Die Mitte der Stadt bildet die neugotische katholische Kirche mit einem triumphalistischen Turm von 84 Metern.

Zur Pfarrei gehören oder es werden von ihr verwaltet: ein Altersheim mit 50 Plätzen, ein Kindergarten mit 60, das Maximilian-Kolbe-Gemeindehaus, das in den letzten Jahren durch die Eigeninitiative der Gemeindemitglieder errichtet wurde. Zum inneren Seelsorgeteam gehören: eine bei uns immer noch Seelsorgshelferin genannte Frau als Volltheologin (in der DDR allerdings eine Ausnahme, da Laien kaum Theologie studieren können), drei Priester, Pfarrsekretärin und Fürsorger, der auch im Dekanat beschäftigt ist. Das ist wesentlich mehr als für DDR-Verhältnisse

sonst üblich, da wir in einer Priestergemeinschaft, dem Oratorium des Philipp Neri, zusammen leben, ohne Haushälterin, und auch überpfarrliche Aufgaben wahrnehmen. Zu neun Sonntagsgottesdiensten, für die sich in den Außenstationen acht verheiratete „Diakonatshelfer" (gibt es nur in der DDR und sind nicht geweiht; es gibt allerdings auch ständige Diakone) reihum zur Verfügung stellen, kommen etwa 860 Gemeindemitglieder. In der kleinsten der fünf Außengemeinden sind es 10. Von Überalterung kann man nicht sprechen: es gibt Zuzüge und jährlich etwa 25 Taufen, 30 bis 40 Beerdigungen, 183 Schüler kommen regelmäßig zur Katechese (einen Religionsunterricht in der Schule gibt es in der DDR nicht), die dazu auch in die Stadt fahren. Das Kirchensteueraufkommen ist noch steigend und liegt derzeit über 60.000 Mark. Etwa 90% der Frauen sind berufstätig.

2. Vom patriarchalischen zum demokratischen Leitungsstil

Mein Vorgänger war Marinepfarrer, Prälat und Patriarch, über 30 Jahre hin stand er der Gemeinde vor. Ein neuer Leitungsstil konnte also nur vorsichtig eingeführt werden. Dazu kam, daß man sich ja erst einmal selbst von den jüngeren Mitbrüdern und Mitarbeitern umerziehen lassen mußte. Und sicher beklagen auch heute noch manche in der Gemeinde die entschwundene Bezugsperson und den Wandel des Priesterbildes. Dafür reden sie dann etwas dialoggefärbt von „unsere Pfarrers". Aber was nach innen schwierig ist, ist es nicht minder auch nach außen: als Mitglied der Pastoralsynode in der DDR gab ich als Tätigkeit „Pfarramtsleiter" an, was neben Kopfschütteln auch zu bissigen Kommentaren führte. Und doch war das ein, vielleicht ungekonnter Ausdruck für die Art und Weise der Zusammenarbeit bei uns.

Die Pfarrkonferenz

Jeden Mittwoch trifft sich nach Vesper und Eucharistiefeier die sogenannte Pfarrkonferenz: Seelsorgshelferin, Fürsorger, Kantor, die Priester, dazu fallweise Mitglieder des Pfarrgemeinderates. Sie haben unter sich eine Ressortverteilung vorgenommen, für die sie selbstverantwortlich, weisungsberechtigt und rechenschaftspflichtig sind, also etwa: Liturgie, Soziales, Gemeindekatechese, Kinderseelsorge, Jugendarbeit, Verwaltung. Der ominöse „Pfarramtsleiter" hat dabei unter anderem die Aufgabe der Koordination. Er muß zuschauen, daß nichts durch die Maschen fällt. Dem Bischof wie den staatlichen Stellen gegenüber ist er der bestallte Pfarrer. Im Inneren hat er fest umrissene Aufgaben, muß sich ansonsten aber sachbezogen ein- und unterordnen. Entscheidungen kommen durch Mehrheitsbeschlüsse zustande. Und wir sind — von gelegentlichen Pannen abgesehen — dabei ganz gut gefahren. Ein unschätzbarer Vorteil dieser Aufteilung: jeder der Mitarbeiter hat seinen von allen respektierten Platz. Er muß nicht auch da noch nach seiner Identität suchen. Und wir denken: Nur wenn man in der Runde der Hauptamtlichen diesen Stil der Eigen- und Mitverantwortung führt, kann man Gleiches im Raum der übrigen Gemeinde erhoffen. Eine gewisse Kontinuität der Mitarbeiter erleichtert solches Arbeiten erheblich.

Die Pfarrkonferenz hat normalerweise zwei Teile: Rückblick und Vorausschau sowie ein Thema, also ein längeres thematisches Gespräch über Seelsorgsfragen. Wenn die Termine zu sehr drängen, müssen wir für letzteres schon einmal eine eigene Runde ansetzen. Die Themen dazu kommen aus der ein- bis zweitägigen Klausurtagung am Ende oder Anfang des Seelsorgejahres. Sie kommen von den Mitarbeitern oder eben von „außen", von der jährlichen Pfarrversammlung oder aus dem Pfarrgemeinderat.

Der Pfarrgemeinderat

Das ist ein bisweilen recht munteres Gremium, das — von ungefähr 600 Gemeindemitgliedern gewählt — etwa alle vier Wochen zusammenkommt, dabei nie alle anstehenden Fragen bewältigt, öfter zeitlich begrenzte Kommissionen einsetzt und ganz sicher noch immer zu wenig im Be-

wußtsein der Gemeinde verankert ist. Der Gemeinderat nimmt dabei die Hauptamtlichen ganz schön ran. Wie man auf die Idee kommen kann, daß Räte die Arbeit in der Gemeinde behindern oder belasten, ist uns unverständlich — unbequeme Fragen können sie allerdings stellen. Anfangs war das eine mühevolle Arbeit, mit Rückschlägen, ein jahrelanger Prozeß. Aber nachdem genügend Selbstbewußtsein geweckt und die Scheu vor dem Amt in der Gemeinde überwunden war, gibt es eigentlich nur noch Grund zur Dankbarkeit. Daß solch ein Rat dann natürlich auch den Amtsträgern in der Diözese unbequem werden kann, das haben wir zur Genüge erfahren. Wahrscheinlich ist der Gemeinderat eine der wenigen wirklich nach vorn weisenden Neuerungen von offizieller kirchlicher Seite in unserer Zeit.

Die Gemeindeverantwortung

„Aber die Gemeindeselbstverwaltung braucht eine größere Basis." Unvorsichtigerweise ist mir in einem Pfarrbrief diese untheologische Formulierung entschlüpft. Aber es stimmt doch, wenn ich die Synodentexte recht interpretiere *. Was allen anvertraut ist, muß auch von allen mitverantwortet werden. Und in der Fortschreibung des Gleichnisses von den Talenten (Mt 25, 14—30) wird man sagen dürfen: Der kostbarste Schatz, den uns Jesus anvertraut hat, ist seine Gemeinde. Und wenn auch nur er die Garantie des Durchtragens über den Tod hinaus übernommen hat und übernehmen kann — die Verantwortung vor Ort hat er der Gemeinde übertragen. Dazu gibt er seine Gaben, verschiedene, keinem alles, niemandem nichts. Der Streit um Demokratie oder nicht scheint mir hier müßig und unfruchtbar. Vielleicht müßte und könnte man um demokratische Spielregeln streiten.

Kein theologisches Datum jedenfalls muß verlorengehen, wenn der Priester wieder in das Glied zurücktritt. Denn wenn ich den Satz des Thessalonicherbriefes: „Erkennt die an, die euch im Herrn vorstehen" (1 Thess 5, 12) auf unsere Gemeinde anwende, dann bitte ich doch nicht nur darum, daß sie mich anerkennen, sondern dann erkenne ich auch den Vorsitzenden des Pfarrgemeinderates und die leitende Frau der Elisabethkonferenz, die Chefin des Kindergartens und den Leiter des Altersheimes und jeden, wer immer einen Dienst ausführt, als jemanden an, „der im Herrn vorsteht". Und ich bitte die anderen, daß sie Gleiches tun. Und noch nie habe ich erlebt, daß irgendjemand schwerwiegende Bedenken, die ich von meinem Amt her vorbringen mußte, einfach in den Wind geschlagen hat, wenn ich sie hinreichend begründen konnte. Herrschaft darf es ja ohnehin nicht in der Kirche geben, nur Bruderschaft und geistliche Autorität, geistliche Mitverantwortung vor allem — diese aber ist ein anderer Name für Liebe. Natürlich ist dieser Weg nicht risikolos. Aber ich kann mir nicht helfen: der mit dem einen Talent ist doch wohl deswegen dem Urteil verfallen, weil er eben dieses Risiko gescheut hat (Mt 25, 24—30).

3. Probleme in der Praxis

Mitverantwortung ist ein Thema mit Variationen. Wir sind keine Musterpfarrei geworden, es wird weiter mit Wasser gekocht. Die Mitverantwortung bringt viele neue Schwierigkeiten, auch neue Anforderungen mit sich: der Pfarrer hat die Sache nicht mehr einfachhin im Griff, verliert auch schon einmal den Überblick. Selbst im Kreis der engsten Mitarbeiter braucht es mehr Zeit zur Information, mehr Disziplin gegenüber gemeinsam getroffenen Beschlüssen. Soll etwas schnell gehen, ist es ja oft einfacher, die Sache selber zu machen, als nach Mitverantwortlichen zu suchen. Man muß zusehen, wie bisweilen tatsächlich manches qualitätsmäßig nicht den eigenen Vorstellungen entspricht — ein von der Jugend vorbereiteter Gottesdienst etwa, die Predigt eines Diakonatshelfers. Man spürt, daß es einem an Phantasie mangelt. Man muß sich öfter fragen, ob man nicht doch immer wieder Dinge tut, die andere besser oder genausogut machen könnten. Es gibt mehr Kritik, die oft auch Anforderungen an die eigene

* Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der kath. Kirche in der DDR, Berlin-West 1977.

Geduld stellt. Es gibt da und dort unerleuchteten Eifer, den es zu ertragen und verständnisvoll einzubauen gilt. Die eigenen Entscheidungen und Meinungen sind besser zu begründen. Mit einer weniger munteren Gemeinde gäbe es weniger Schwierigkeiten bei der Diözese: manches riecht gleich nach Aufruhr oder zumindest nach schlechter Pastoral. Es besteht auch die Gefahr, daß sich die Gemeinde etwas aus dem Kontext der Nachbargemeinden löst, wenn diese einen anderen Stil bevorzugen. Vor allem Jugendliche erliegen der Versuchung, mit irgendwelchen Praktiken andernorts anzugeben, ohne die negativen Seiten der eigenen Gemeinde mit zu nennen. Doch ist unsere Gemeinde noch nicht so „engagiert", daß all dies uns schon das Leben verbittern würde. Es gibt ja auch immer die anderen, die Geländer und Weisung brauchen. Und niemand hat das Recht, dies ihnen vorzuenthalten. In unserem Staat ist die Kirche auch so etwas wie ein Ort der Freiheit. Und wir müssen eifersüchtig wachen, dieses Kapital auch nicht um noch so gut gemeinter Initiativen willen zu verschleudern.

4. Eine theologisch stimmige Praxis

Wenn wir auch nicht in der Lage sind, unsere Praxis theologisch exakt zu begründen, scheint sie uns doch theologisch stimmig zu sein, wenn es zutrifft, daß Gottes Heilswerk allen anvertraut ist. Kardinal Döpfner hat zum Ende der Würzburger Synode die geistlichen Konsequenzen solch synodalen Arbeitsstils aufgezeigt als „Aufeinanderzugehen", als „Miteinanderreden und gemeinsam Sprechen" und „den Geist Jesu Christi bezeugen und daraus handeln". Und abgesehen vom Theologisch-Geistlichen scheint solcher Stil mehr dem Selbstverständnis des heutigen Menschen auch bei uns zu entsprechen. Die mittun, erfahren jedenfalls neu die Freude an der Gemeinde. Und ich kann feststellen, daß die Resignation unserer an der Sache Jesu interessierten „mittleren Intelligenz", die insgesamt zunimmt, hier keinen Ort hat. Ihre Kritik findet offene Ohren. Auch Hochschulabsolventen können sich hier leicht einordnen, wenn sie nur erfahren, daß Kirche etwas anderes ist als ein Ort geistig-geistlicher Versorgung.

Es gibt aber noch einen weiteren Aspekt: Wir können so vorsorgen, daß uns gegebenenfalls die schmerzlichen Erfahrungen mancher unserer Nachbarkirchen erspart bleiben. Was durch das Fehlen einer Theologie des Laien, einer Theologie der Gemeinde und der daraus resultierenden Praxis dort dazu half, die Situation noch leidvoller zu machen, das habe ich in vielen persönlichen Begegnungen erfahren. Wohl nicht zufällig hat — wie mir bekannt wurde — Kardinal Wojtyla bei seinem Deutschlandbesuch diesen Aspekt gerade der bundesdeutschen Kirche anerkennend hervorgehoben. Eine Sorge haben wir allerdings: es fehlt der Raum des offenen Gesprächs in unserer Diözese. Hilfen vom Seelsorgeamt der Diözese Berlin erhalten wir kaum. Zu schnell sind wir hingegen Verdächtigungen ausgesetzt. Hilfen erfahren wir nur durch einen Gesprächskreis von Pfarrern, die sich über die Diözese hinaus zusammengefunden haben.

5. Beispiele

Initiativen gibt es sozusagen von unten und von oben. Ein Beispiel für erstere: die Akolythen teilten mit, sie wollten *nicht mehr in liturgischer Kleidung* ministrieren. Das kam vor den Pfarrgemeinderat, der akzeptierte, wenn auch unter bestimmten Auflagen. Der Kompromiß wurde angenommen und der Gemeinde erklärt. Eines von oben: die Pfarrkonferenz wollte das *Erntedankfest* in der bisher üblichen Form abschaffen. Der Pfarrgemeinderat war nicht einverstanden. Also wird wieder in loyaler Weise für das Fest geworben, die Sache aber später nochmals vor den Rat gebracht.

Schieflaufen können solche Dinge auch: bei der *Kirchenrenovation* legten wir den Gottesdienstbesuchern vier denkbare Altarmodelle vor. Ich war heilfroh, daß der Bischof den Vorschlag der Gemeinde akzeptierte, der übrigens nicht der meine war. An die möglichen Komplikationen zwischen Bischof und Gemeinde hätte ich

vorher denken sollen. Und wir haben auch schon Rückschläge erlitten: So wurde uns mitgeteilt, der Bischof verbiete ein vom Gemeinderat zunächst gebilligtes *Ministrieren von Mädchen.* Der Beschluß des Gemeinderates lautete daraufhin: „Künftig wird entsprechend dem Wunsch des Bischofs verfahren. Darüber hinaus wird ein Brief an das Seelsorgeamt gesandt mit der Bitte um nähere Begründung der aufgeworfenen Kritik. An die Bischofskonferenz wird ein Antrag gestellt mit der Bitte um Bestätigung des Lektorendienstes auch für Frauen." Es kam dann doch zunächst zu einem Brief an den Bischof, der auch selbst ausführlich antwortete, die Mehrheit aber nicht überzeugen konnte.

Insgesamt aber wirken die Anregungen des Rates für das Gemeindeleben durchaus zum Guten. Ich denke an sein *Drängen auf geistliche Besinnungstage;* denke daran, daß er mit seinem Räsonieren über mangelnde *Hausbesuche* uns derart zugesetzt hat, daß wir nun schon das dritte Jahr einen Monat lang Besuche bei Gemeindemitgliedern durchführen, die keiner von uns kennt, eine Aktion, die vom Gebet der Gemeinde begleitet wird.

Viele Initiativen gehen auch von Gruppen in der Gemeinde aus. So waren es Teilnehmer eines Seminars über Eucharistie, die den Anstoß zu *Kindergottesdiensten für Vorschulpflichtige* gaben. In zwei Gruppen bereiten seither jüngere Eltern diese Gottesdienste vor. Ein *Kolbe-Kreis* entstand ohne Anregung von uns aus der Gruppe unserer Helfer beim Bau des Gemeindehauses, ein *Kreis berufstätiger Frauen* aus einer Pfarrversammlung. Ein einzelner hat sich für die *Unterstützung eines Leprosariums* in Tansania eingesetzt und die Gemeinde dafür sensibilisiert; die Gruppe, die sich dazu zusammenfand, arbeitet völlig selbständig und teilt nur ihre Wünsche für Predigt, Gemeindeabend und Aufrufe mit. Dies ist für uns wichtig, weil wir fast keine Öffnung zur Welt der nichtsozialistischen Länder haben.

In all diesen Dingen sind wir mit Reglementierungen von uns aus sehr vorsichtig. Wir müssen halt in Kauf nehmen, daß manches noch ausfällt. Ist die Zeit reif, wird sich schon ein Charisma finden. Denn was nur angeordnet, aber nicht von einer Gruppe getragen wird, hat meist keine lange Lebensdauer. Selbstverständlich haben wir manche Desiderate, für die wir noch kein Echo finden: Wohngebietsgemeinden, nachgeholtes Taufkatechumenat; Besuchsdienste im Neubau; die Einführung des Ostiariates, von dem ich mir viel in unserer atheistischen Umwelt versprechen würde; vor allem das leidige Problem der Katechese durch Erwachsene an Kinder und Jugendliche: das klappt eigentlich nur bei der Erteilung des Erstkommunionunterrichts, zu dem die Eltern ihre Kinder anmelden und sich dann in monatlichen Runden das Rüstzeug holen.

6. Ausblick

Wir lassen uns jedenfalls die Hoffnung nicht nehmen, daß bei steigendem Selbstwertgefühl der einzelnen und der jeweiligen Gruppen (uns ist hier die Gegenwart und Zukunft der Gemeinde anvertraut) die Gemeinde die ihr gemäßen Wege finden wird, Glaube und Liebe zu bezeugen. Nur gelegentlich müssen wir uns selbst in dieser Hoffnung stärken. Auf diesem Wege aber haben wir jetzt schon die tröstliche Erfahrung, daß ihre Gesprächsbereitschaft und -fähigkeit, auch ihre Möglichkeit, ihren eigenen Glauben zu artikulieren, zunimmt. Um aber auch etwas Pessimistisches zu sagen: der Glaube der Kleinstgemeinden auf den Dörfern wird bei alledem kaum zu retten sein. Wer von dort in Zukunft nicht Verbindung zur Stadtgemeinde bekommt, kann dem soziologischen Druck kaum widerstehen.

Gemeinde im Sozialismus

Jede Gemeinde hat ihre Spezifika, für unsere sind es drei: Polen, Ökumene, Sozialismus. Nur in Korrespondenz und Auseinandersetzung ist bei uns Evangelium zu bezeugen.

Polen

Polen stellt ein bis 1972 staatlicherseits künstlich und vielleicht sogar klugerwei-

se niedergehaltenes, seitdem deswegen nicht weniger leidiges Problem dar. Meinen ersten Brief hatte ich 1967 dem polnischen Nachbarpfarrer geschrieben, und von Anfang an hatten wir sozusagen von Spitze zu Spitze ein wirklich brüderliches Verhältnis, läuteten wir bei ihrem Bischofsbesuch die Glocken, schickten ihnen am Silvesterabend posaunengeblasene Turmgrüße mit guten Wünschen. Mit der Öffnung der Grenzen aber wurde es ein Problem der Basis. In der ehemaligen Frankfurter Vorstadt, jetzt der polnische Ort Słubice, wurden aus der Ukraine vertriebene Ostpolen angesiedelt und damit etwa 800 km ethnisches Gefälle von heute auf morgen übersprungen. Das führte zu Mißverständnissen und Vorurteilen auf deutscher wie polnischer Seite. Neben den diese Wirklichkeit eher verdeckenden offiziellen Freundschaftsbekenntnissen waren es vor einem Jahrzehnt zuerst nur die katholischen Gemeinden (und auf evangelischer Seite die Aktion Sühnezeichen), die diesem Problem offen begegneten — und das durchaus nicht mit dem Beifall der staatlichen Behörden.

Seither aber gibt es regelmäßige gemeinsame Gottesdienste, Fronleichnamsprozessionen bei unseren polnischen Nachbarn oder Begegnungen der Jugend. Doch immer noch gibt es Hindernisse: die unterschiedliche Zahl der Gläubigen hier und dort, Mentalität, Sprache, Unkenntnis der je anderen Vergangenheit, auch Desinteresse und Widerstand in unserer Gemeinde, Unverständnis für ökumenische Fragen auf polnischer Seite. Erst das Patronat Maximilian Kolbes, unter das wir unser Gemeindehaus stellten, baute hier Vorurteile auf beiden Seiten ab. Polen, die bislang die DDR möglichst schnell auf dem Weg in die Bundesrepublik übersprangen, bleiben nun schon einmal bei uns, sehen, daß es auch hier Katholiken und Willen zur Versöhnung gibt. Letzteres ist für uns ja ungleich schwerer als für die Westdeutschen, die nicht unmittelbar an Polen grenzen und keine täglichen Probleme miteinander haben (jährlich fahren fast 3 Millionen DDR-Bürger nach Polen, aber weniger als 300.000 Bundesbürger).

Ökumene

Die Ökumene fand da schon breiteres Verständnis in der Gemeinde. Seit Anfang der siebziger Jahre haben wir einen Ökumenischen Arbeitskreis mit Vertretern der evangelischen Kirche, Baptisten, Methodisten, Quäkern und Adventisten, die sich alle sechs Wochen treffen. Etwas erstaunt war die bischöfliche Behörde, als sie erfuhr, daß bei uns gemeinsamer Gottesdienst am Pfingstmontag (in der DDR Feiertag) schon seit acht Jahren guter Brauch ist. Gottlob haben wir aber nicht nur Großveranstaltungen (im Rahmen unserer kleinen Zahl), sondern viele kleine, zum Alltag gewordene Begegnungen und gegenseitige Hilfen.

Dazu gehört auch das Echo auf unseren Beitrag zum Frankfurter Stadtjubiläum 1978. Etwa 1200 Gläubige nahmen am Dank- und Bittgottesdienst teil. In unseren Räumen hatten wir eine Dokumentation (Ausstellungen wären bei den Behörden anmelde- und kontrollpflichtig) über das vergangene und gegenwärtige religiöse Leben unserer Stadt. Bei unseren geringen Publikationsmöglichkeiten waren 1000 Besucher in einer Woche eine schöne Zahl. Das ökumenische Klima vor Ort ist gut. Manche Aktivitäten könnten wir gar nicht mehr zurücknehmen, ohne größeren Schaden anzurichten.

Sozialismus

Mit dem Problemkreis Sozialismus hätte mein Bericht beginnen müssen. Dieser gesellschaftliche Kontext ist ja der grundlegende Unterschied unserer Situation zu der jeder Pfarrei im Westen. Aber die Komplexität dieser Gegebenheit, die einengt und neue Freiheiten schafft, ist so enorm, daß eine auch nur einigermaßen adäquate Darstellung den Rahmen eines solchen Berichtes sprengen müßte. Von unserer Geschichte her sind wir eine auf den Klerus ausgerichtete Kirche, waren und sind zum Teil immer noch eine auf den Westen hin orientierte. Wie lange haben wir doch gebraucht, um zu begreifen, daß Ulbrichts Mauer auch ein Geschenk für uns ist! Von unserer Erfahrung her wissen wir (man denke nur an die Gegebenheiten in anderen sozialistischen Ländern)

um die Notwendigkeit der Einheit, die wiederum jeden an sich möglichen Spielraum beschränkt. Leben aber muß die Gemeinde in dieser Gesellschaft; wen wundert es da, daß sie zwischen Anpassung und Abkapselung hinundhergeworfen wird? Die Gefahr des Doppellebens ist für die einzelnen groß, die Möglichkeit offener Rede gering, manches wird von der Gemeinde gar nicht mehr zur Sprache gebracht. Daß wir der Gemeinde über negative Grenzziehungen hinaus bisher sehr geholfen hätten, ihre Situation zu bestehen, kann ich nicht sehen. Wir Priester leben zudem auf einer Insel in der sozialistischen Gesellschaft, sind nicht denselben täglichen Belastungen der Arbeitswelt ausgesetzt wie die Laien. Doch unser Ort ist hier; das erstnötige Datum der Verkündigung in diesem Zusammenhang scheint mir dies zu sein. Hier haben wir unsere Aufgabe, hier können und müssen wir Werte und Haltungen bezeugen, bewahren und zu leben versuchen, und zwar für dieses unser Volk, nicht nur um unserer Seligkeit willen.

Die Erfahrung zeigt: Wir sind kein monolithischer Block. Wir haben verschiedene Ansichten und Praktiken zur Mitarbeit in Parteien, Jugendweihe, zum Dienst in der Volksarmee, zur Mitgliedschaft in Betriebskampfgruppen. In der Gemeinde dafür Verständnis zu wecken ist schwer, und doch müssen wir damit leben. Das braucht Grundsatzfestigkeit eines jeden, ohne Diskriminierung Andersdenkender; braucht ein Klima innerer Freiheit, das wir noch nicht haben; braucht vor allem das Wissen um eine tieferliegende, durch nichts zu erschütternde Einheit.

Für so etwas wie eine Kirche der Martyrer ist sicher nicht der entsprechende Anlaß, hätten wir auch nicht die nötige Bereitschaft. Bei der Überfütterung mit Politik im Alltag haben die meisten von uns eine große Abneigung, auch noch außerhalb der Pflicht sich mit diesen Dingen zu beschäftigen. Unter diesen Umständen wird es wenig Möglichkeiten geben, daß Gemeindegruppen sich hier irgendwie engagieren; zumindest haben wir sie noch nicht gefunden. Ein Beispiel erlebte ich neulich: Ein junger Mann ergriff nach einer Predigt über die Aufgabe der Friedenserziehung die Initiative; wir haben nun eine kleine Gruppe, die sich im Auftrag des Gemeinderates mit diesen Problemen und den zu ziehenden Folgerungen beschäftigt.

Aufs Ganze gesehen entfällt für unsere Gemeinde somit wohl das Wort „missionarisch"; wenn es auch immer wieder Jugendliche gibt, die hinzukommen; wenn es Anerkennung gibt über diakonische Aktivitäten; wenn es in der Stadt erhebliches Staunen gab und gibt über die Lebenskraft der Gemeinde, die sich beim Bau ihres Gemeindehauses allen sichtbar wirklich überzeugend demonstrierte.

Wir haben also sicher Grund, bescheiden zu sein, keineswegs aber Grund zum Verzagen. Denn die Möglichkeiten gemeindlichen Lebens, die uns innerhalb der sozialistischen Gesellschaft im Augenblick gegeben sind, haben wir noch bei weitem nicht ausgeschöpft.

Bücher

Eine diakonische Kirche

Diakonie der Gemeinde. Caritas in einer erneuerten Pastoral. Österreichische Pastoraltagung vom 28.—30. Dezember 1977, im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts herausgegeben von *Josef Wiener* und *Helmut Erharter*, Verlag Herder, Wien 1978, 152 Seiten.

Schon die Tatsache, daß sich bei einer großen öffentlichen Pastoraltagung weder ausschließlich noch vorwiegend Vertreter der professionellen oder organisierten Caritas unter sich, sondern Theologen und Pfarrer mit der Diakonie der Gemeinde und dem Verhältnis von Caritas und Pastoral befassen, gibt dieser Tagung und dem Bericht über die Tagung im deutschsprachigen Raum eine gewisse Besonderheit. Vielleicht ist der Berichtband gerade daher besonders geeignet, in den theologischen und pastoralen Raum hinein Impulse für die

allfällige *„Rückkehr der Kirche zur Diakonie"* (Delp) zu geben.

Die heutige Gestalt der Diakonie, ausgehend von den Bedürfnissen und Nöten der Menschen in der heutigen Gesellschaft, der Botschaft des Evangeliums und der Sendung der Kirche, zu bestimmen war das zentrale Anliegen der Pastoraltagung.

Reinhold Lehmann gibt in seinem Beitrag „Der Mensch in der heutigen Gesellschaft" einen Überblick über die globale Gefährdung des Menschen durch die vom technischen Zeitalter, von Gewalt und Rüstung und der materiellen Elendssituation, in der die Mehrheit der Menschen lebt, ausgehende Bedrohung. Angesichts dieser Situation erfordert die Gewinnung einer menschlichen Zukunft außergewöhnliche moralische Anstrengungen. Sie ist eine Herausforderung an die Kirche zur diakonischen Erneuerung, die sie mit ihren Möglichkeiten nicht durch politische Lösungen leisten kann, sondern durch eine klare Priorität für Solidarität und Mitmenschlichkeit, durch klare Zeichen auch auf der Ebene der Gemeinden: Ermutigung zu gewaltfreiem Handeln und gewaltfreier Konfliktaustragung im zwischenmenschlichen Bereich; hier können Frieden und Gerechtigkeit gelernt werden.

„Belastungen und Erwartungen des heutigen Menschen" faßt *Maria Bührer* auf der Mikroebene in den Blick und verdeutlicht die spezifischen Nöte und Probleme des Menschen im Kontext einer Industriegesellschaft. Es wird deutlich, daß der Zwangscharakter des Leistungs- und Erfolgsdenkens zu einer zentralen Not unserer Zeit geworden ist, mit all den Folgen, die dies für Ehe, Familie, Kinder, Alte, Kranke, Randgruppen und Minderheiten nach sich zieht. In einem solchen Kontext muß *Diakonie vor allem Lebens- und Orientierungshilfe* durch soziale Bewußtseinsbildung, Hilfe zur Gesinnungsänderung, Solidarität und Integration von Außenseitern sein.

Daß viele Nöte durch die Wohlstandsgesellschaft oder im engen Zusammenhang mit ihr entstanden sind, macht der Beitrag „Caritas in der Wohlfahrtsgesellschaft" von *Norbert Leser* deutlich. Er fragt daher, ob diese Nöte nicht angesichts einer umfassenden öffentlichen Sozialfürsorge der spezifische Ansatzpunkt kirchlicher Diakonie sein müßten.

Das Spezifikum christlicher Diakonie in neutestamentlicher Sicht entfaltet *Rudolf Pesch,* in stark paulinischer Orientierung als *Diakonie der Versöhnung* in seinem Beitrag „Die zentralen Verkündigungsinhalte zur Diakonie". Diakonie der Versöhnung kann als Antwort auf eine Welt voller ungerechter Herrschaft und Gewalt nur tun, wer sich von und mit Gott versöhnen ließ, als neuer Mensch geboren wurde und durch die praktische Anerkennung der Gottesherrschaft in seinem Mitmenschen nicht mehr den Konkurrenten oder Rivalen sehen muß. Versöhnung ist konstitutiv für die Gemeinde Jesu und Voraussetzung für eine wirksame Diakonie am ganzheitlichen Heil des Menschen und aller Menschen. In diesem Heil geht es wirklich um Heilen und Heilwerden, insofern kann und darf sich Diakonie niemals in distanzierender Betreuung erschöpfen, sondern Diakonie der Versöhnung kann nur als Integrationsauftrag an die Gemeinde verstanden werden, die Pesch als Kontrastgesellschaft des Heils begreift. Ihr Ziel und Auftrag ist die Versöhnung der ganzen Welt und aller menschlichen Lebensbereiche, also eine durchaus politische Diakonie, wobei Pesch, unter Hinweis auf Theologie und Erfahrung der Integrierten Gemeinde, die Diakonie der Versöhnung nicht in der Welt ansiedelt, sondern sie als Integration der Welt in die Gemeinde als den Raum der Versöhnung versteht.

Mit seinem Beitrag „Diakonie in einer erneuerten Pastoral" macht *Alois Sustar* deutlich, daß es bei der Rückkehr der Kirche zur Diakonie nicht bloß darum geht, zu den Grundfunktionen Verkündigung und Gottesdienst noch die Diakonie hinzuzunehmen, sondern daß es um die *Erneuerung der Diakonie in einer zu erneuernden Pastoral einer erneuerten Kirche* und Gemeinde geht. Er zeigt unmißverständlich auf, wie weit unsere Kirchen und Gemeinden von einer integrierten Diakonie entfernt sind, aber auch, welche neuen Chancen für diese Integration gegeben sind.

Besonders interessant und weiterführend ist, wie er das Verstehen des Verhältnisses von Diakonie und Pastoral als gegenseitiges Integrieren, Stimulieren und Kritisieren von liturgia, martyria und diakonia vertieft.
Kurzreferate und Arbeitskreise zeigen Ansätze und konkrete Wege zur Diakonie der Gemeinde über das nur Appellative hinaus. Beispielsweise schildert Normann Hepp die Genese seiner Pfarrei in einem großen urbanen Neubaugebiet mit einer vorwiegend durch die Unterschicht bestimmten Bevölkerung. Ein lesenswertes Beispiel, wo Diakonie ganz eindeutig nicht der Rekrutierung von Mitgliedern dient, sondern ein Weg ist, Gemeindeleben in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen der Menschen aufzubauen, indem sie selbst in vielen mühsamen kleinen Schritten angeregt und befähigt werden, die Lösung ihrer Probleme in die Hand zu nehmen.
Diakonie erweist sich als Lebenshilfe, und es wird erkennbar und erfahrbar, daß Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen tatsächlich Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi sind.

Die Hungrigen speisen, die Traurigen trösten. Erfahrungen, Überlegungen, Experimente einer zeitgemäßen Caritas, herausgegeben von *Leopold Ungar*, Verlag Herder Wien, 1978, 200 Seiten.

Schon das allzu institutionalisierte Speisen von Hungrigen wird schnell zum Abspeisen, das Trösten von Trauernden läßt sich jedoch nicht institutionalisieren. Es verlangt das personale Eingehen und sich Einlassen auf einen Menschen. Wenn der österreichische Caritaspräsident Leopold Ungar unter dem Titel „die Hungrigen speisen, die Traurigen trösten" ein Caritasbuch herausbringt, so weist er damit auf ein entscheidendes Dilemma heutiger Cariatasarbeit hin. Nicht resignierend, sondern hoffnungsvoll begreift er diese Krise im Licht des Exodusgeschehens als Auftrag. So wollen die Beiträge dieses Buchs, an dem Fachleute aus dem gesamten deutschsprachigen Raum mitgewirkt haben, vor allem dazu beitragen, „die religiöse Motivierung einer verantwortlichen Haltung vernünftiger, zeitgemäßer, in die Zukunft weisender permanenter Caritas (zu) verstärken".
Die Frage „Caritas — warum?" in der Überschrift zum 1. Kapitel beantwortet ein Text der wohl überzeugendsten Caritasgestalt unserer Tage, *Mutter Teresa*. Beispiele aus dem Leben ihrer Gemeinschaft mit den Armen geben Zeugnis von ihrer Erfahrung der *Identifikation Jesu mit den Armen*, die Umkehr, Liebe, Heil erleben läßt. Das neutestamentliche Zeugnis der christologischen Dimension der Caritas entfaltet in prägnanter Weise der Freiburger Caritaswissenschaftler *Richard Völkl*. Er stellt den Primat, die Universalität, das Proprium und den konstitutiven Charakter der Nächstenliebe für den Vollzug christlichen und kirchlichen Lebens heraus und macht deutlich, daß organisierte *Caritas der Urkirche Ausdruck ihrer Koinonia und Christusverbundenheit* war. War das „Seht, wie sie einander lieben" ein Erkennungszeichen der frühen christlichen Gemeinde, so stellt sich im Kontext der Säkularisierung und Institutionalisierung sozialer Dienste die Frage nach dem *unterscheidend Christlichen* der Caritas neu. In seinem Beitrag „Der christliche ‚Mehrwert'" zeigt *Wilhelm Zauner* kurz die Entwicklungsstadien der Beantwortung dieser Frage in verschiedenen Epochen des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft, wobei er hervorhebt, daß uns heute weder Ethisches, noch Fachliches, noch Humanitäres von einander trennen sollte. Maßstäbe einer christlichen Caritas sind heute die Motivation aus dem Beispiel Jesu, die christliche Qualität der Arbeit (für den ganzen und für alle Menschen, eschatologischer Vorbehalt), die wachsende Verbundenheit der Grundfunktionen sowie die Verwirklichung und Vermittlung christlicher Grundwerte vor allem der Hoffnung, die um die in Christus geschehene Erlösung weiß.
Neue Perspektiven eröffnen einige praxisbezogene Beiträge, die sich mit der gesellschaftlichen Notwendigkeit, den Bedin-

gungen und Möglichkeiten von Verhaltens-, Einstellungs- und *Wertänderungen* befassen. *Frederick Mayer* betont, daß *Caritas* nicht nur Stoff, sondern *Vorzeichen eines Religionsunterrichts* sein müßte, der als Einladung zur Tat verstanden wird. *Peter Jünnemanns* Beitrag „Caritas als Lebens- und Lehrprogramm" zeigt die Schwierigkeiten auf, die ein solches Unterrichtskonzept zu gewärtigen hat. Ist der Religionsunterricht doch in einer Schule angesiedelt, der in einer Leistungsgesellschaft die Aufgabe zukommt, die Auslese einer privilegierten Minderheit vorzunehmen und die wenigstens praktisch das *Lernziel Unsolidarität* propagiert. In diesem Kontext plädiert er für einen Religionsunterricht, der Schülern hilft, Rivalität und Konkurrenzdenken zu überwinden und Kommunikation, Solidarität und Partnerschaft einzuüben.

Auch *Werner Reiss* kommt in seinem Beitrag „Caritas und Kultur" auf die Probleme der Leistungsgesellschaft zurück. Caritas und Kultur erfahren in ihr gemeinsam eine Abwertung als verzichtbare Leistung im Rahmen des Verdinglichungs- und Vermarktungsprozesses. Eine prozeßhafte Caritas könnte eine Antwort auf diese Situation sein und helfen, diese Welt, die ebenso durch den Konsumcharakter der Kultur wie durch ein Konsumchristentum und verdinglichte Tauschverhältnisse geprägt ist, zu überwinden und zu einer *Welt personaler Begegnung* beizutragen. Dazu ist die Weckung und Förderung der Eigenverantwortung erforderlich. Dieses Ziel steht im Mittelpunkt des *Wiener Modells der Aus- und Weiterbildung für ehrenamtliche Mitarbeiter* der Gemeinde, das *Josef Prüwasser* vorstellt. Die Aktivierung des Einzelnen und der Gemeinden ist ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zur Überwindung der kontraproduktiven Institutionalisierung der Caritas. Unter dem Stichwort *„Gemeindeorientierung"* vertieft *Josef Weinberger* die Auseinandersetzung um diese Frage der Institutionalisierung der Caritas. Er macht deutlich, daß die *Gewinnung sozialer Kompetenz durch die Gemeinde* nicht einfach an den vorhandenen Gemeinden, Nachbarschaften, Wohnvierteln ansetzen kann, da gerade dort in den alltäglichen Lebensverhältnissen viele Ursachen der Not liegen und die erfahrenen Widerstände gegen eine Aktivierung der Eigenverantwortung Teil allgemeiner gesellschaftlicher Partizipationsdefizite sind. So müßte der Schwerpunkt heutiger caritativer Arbeit darauf gerichtet sein, die Kompetenz der Gemeinde zu stärken durch Beratung, Befähigung und Begleitung von Einzelnen und Gruppen, besonders auch mit den Methoden der Sozialen Gemeinwesenarbeit.

Fridolin Kissling stellt mit der *Schweizer „Aktion Gemeinde"* einen Weg in dieser Richtung dar, das Angebot sozialer Übungsfelder, die durch konkrete Erfahrungen und Erlebnisse helfen, die Verengung des sozialen Bewußtseins zu überwinden, diese Erfahrungen in den eigenen Lebensraum mitzunehmen und dort Zellen entstehen zu lassen als ständige soziale Übungsfelder, wo Zusammenleben und Gemeinde als Prozeß erlernt werden können.

Michael Manderscheid, Freiburg/Br

Glaubenswege

Maria Riebl u. a., Unterwegs im Glauben. Neuer Glaubenskurs, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1978, 292 Seiten.
Klaus Hemmerle, Glauben — wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1978, 224 Seiten.

Der „Fernkurs für theologische Bildung" legt unter der Redaktion von Maria Riebl einen gestrafften Abriß des christlichen Glaubens unter dem Gesichtspunkt der Weggemeinschaft Gottes mit den Menschen vor. Damit wird das bewährte Motiv des Holländischen Katechismus von 1966 aufgegriffen, für das wiederum die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche als dem pilgernden Gottesvolk Pate gestanden hat. Unterwegs im Glauben, das heißt: der Glaube ist nichts Abgeschlossenes, das man „in den Kühlschrank legen, einfrieren und bei Bedarf auftauen" kann

(K. Hemmerle). Vielmehr wird der Glaube als Modell eines Weges verstanden, der es Menschen ermöglicht, durch die vielfältigen Krisen unserer Gegenwart hindurchzufinden. Dem Leitmotiv entsprechend vertritt das Buch eine gesunde fort-schrittliche Linie der Theologie. Bei allem Mühen um klare und präzise Stellungnahme zu den Kernfragen bleibt das Offene und Unabgeschlossene christlichen Glaubens erkennbar. So werden Dogmen „nicht starre Formeln, sondern Wegweiser" genannt (157); so wird hingewiesen auf die Notwendigkeit, den Glauben auf die Mitte, auf Jesus Christus, zu konzentrieren, denn „ein kompliziertes Gedankengebilde kann in mancher Hinsicht bereichern, aber schwerlich Grundlage für ein Leben sein" (151). Häufig spricht das Buch von notwendigen Reformen in der Kirche, und der Leser wird aufgefordert, sich dazu selbst Gedanken zu machen. Für jene, die zu den einzelnen Fragen noch mehr wissen wollen oder die noch tiefer in die Thematik eindringen möchten, sind „Anregungen zum Weiterlesen" jedem Kapitel beigefügt (erfreulicherweise finden sich darunter auch protestantische Autoren). Leider fehlt ein Sachregister, das ein schnelles Nachschlagen zu bestimmten Problemkreisen ermöglicht.

Nach der Intention der Verfasser ist das Buch vorgesehen für das private Studium („für Menschen, die eine Überbrückung vom Religionsunterricht zum Glaubensverständnis der Erwachsenen suchen"), für das Glaubensgespräch in Gruppen und als Grundlage für den „neuen Glaubenskurs". Ein umfangreiches, methodisch gut aufgearbeitetes Begleitmaterial bietet der „Wiener theologische Kurs für Laien" als Hilfe für die Gruppenarbeit an.

Das Buch erscheint mir als eine Orientierungshilfe für den Weg des Glaubens heute sehr gut geeignet.

Auch Klaus Hemmerle, der Bischof von Aachen, sieht Glauben als Bewegung, als „Gehen", denn er fragt: Glauben — wie *geht* das? Sein Buch ist entstanden aus der „Weggenossenschaft" einer Besinnungswoche mit Dekanen und leitenden Mitarbeitern seines Bistums. Hemmerle möchte zur Mitte des Evangeliums führen. Er fragt nach der Grundbotschaft und nach der „Ethik" Jesu; er denkt nach über die Wege zum Kreuz und über die Auferstehung, über die Zeit „zwischen Jesu Gehen und Jesu Kommen"; er meditiert über den Weg Marias, über ein neues Weltverständnis und über die „Letzten Dinge". Hemmerles Buch ist eher für „Fortgeschrittene" gedacht, während „Unterwegs im Glauben" sich mehr an „Anfänger" wendet. Die Themen, die Hemmerle an-geht, sind in vielen Punkten die gleichen wie im erstgenannten Buch; aber sie sind konzentriert, auf die Mitte hin angelegt. Vielleicht liegt darin auch eine gewisse Problematik des Buches (und einer stark spirituell oder gar spiritualistisch orientierten Sichtweise des Glaubens überhaupt): Wer intensiv auf die Mitte schaut, verliert leicht den Blick auf die Peripherie. An dieser Peripherie aber, wo sich die Wege des Christentums und der Kirche mit dem Profanen, mit der nicht-christlichen Welt berühren, entscheidet sich heute, ob es dem Glauben gelingen wird, verlorenes Terrain wiederzugewinnen und wieder glaub-würdig zu werden.

Norbert Scholl, Wilhelmsfeld

Lothar Lies, Menschlich leben — christlich glauben, Impulse und Hilfen, Verlag Butzon & Bercka, Kevelaer 1978, 247 Seiten.

„Unser Leben ist der Ort, Gott zu finden". Unter diesem Motto (5) will der Autor einen „Lebenskatechismus" bieten. Im ersten Gedankenkreis geht er daher vom Leben aus, vor allem von den positiven und negativen mitmenschlichen Erfahrungen. Er bringt Blitzlichter aus dem Alltag, teilweise in einer sehr ausdrucksstarken Bildersprache (z. B. an späterer Stelle den Vergleich des Lebens mit einem Puzzlespiel). Damit bietet er viele Anregungen zum eigenen Nachdenken und für Glaubensgespräche.

Alle diese Ansatzpunkte führen im zweiten Gedankenkreis zu Jesus Christus hin, der die Mitte des Glaubens und auch dieses Glaubensbuches ist. Allerdings wird dabei manchmal zu sehr von der Not des

Menschen aus argumentiert (z. B. 19: „Ein solch einsamer Mensch ... erhofft ein Du, das ... die Gemeinschaft übersteigt"). Wo man von Sehnsucht sprechen könnte, wird von Hoffnung geredet; diese wird dann an anderer Stelle wieder als „menschliches, unberechtigtes Hoffen" (64) erklärt. Außerdem werden manche theologische Aussagen kaum vermittelt: „Jesus Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott" (43; vgl. jedoch den Versuch einer Hinführung zu Jesus als dem Sakrament der Liebe Gottes auf S. 167); „der erbsündige Mensch ... ist wertlos" (117). „In Jesus Christus bricht nach dem Tod seine Gottheit sichtbar durch die Leibgestalt hindurch — wir sprechen dann von Verklärung" (162).

Die tiefere Problematik liegt jedoch darin, daß auch das beste Glaubensbuch die entsprechenden Erfahrungen der Liebe in gläubiger Gemeinschaft nicht ersetzen kann: „Und so stellt sich die Frage nach einer Gemeinschaft, in der nicht die Leistung den Wert des Menschen ausmacht, sondern sein Menschsein. Als diese Gemeinschaft bietet sich die Kirche an" (28). Stimmt das wirklich? Auch der Verfasser betont, daß „die Kirche viel zu wenig Gemeinschaft ist" (172). Doch hebt dies die Bedeutung seiner Ausführungen über die Sakramente (dritter Gedankenkreis) keineswegs auf. Diese werden durch eine Kirche, die aus Gemeinden besteht, in denen die Liebe Gottes spürbar wird, wieder verständlich und glaubwürdig sein.

Ein vierter Gedankenkreis zieht die Folgerungen für das Leben der Christen in der Welt. Vor allem die Arbeit wird vom Glauben her gedeutet, aber auch moderne Fragen wie Umweltschutz und Entwicklungshilfe werden berührt. Ein Ausblick auf den Neuen Himmel und die Neue Erde will Mut geben zum Engagement in Kirche und Welt.

Paul Weß, Wien

Josef Mayer-Scheu, Seelsorge im Krankenhaus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977, 110 Seiten.

Der Leiter der Klinischen Seelsorgeausbildung in Heidelberg legt damit seine Erfahrungen nieder, die zu einem Neuansatz der Krankenhausseelsorge führen: Heute ändert sich stark das Erleben und Erleiden des Krankseins von seiten des Patienten; die körperliche Schwäche, das Ausgeliefertsein an Unbekannte, an Verordnungen und Apparate, der Zusammenbruch des Selbstwertgefühls bringen sein Welt- und Gottesverständnis oft ins Wanken. Der therapeutische Horizont hat sich wesentlich geweitet. Der Autor stellt Postulate an eine ganzheitliche, psychosomatisch orientierte Medizin. Er sieht den Auftrag des Seelsorgers darin, im Krankenhaus Heil in der Heilung zu bringen, indem er den Patienten zu einem tieferen existentiellen Glauben führt, zur Erfahrung des Angerufenseins von Gott durch die Krankheit und des sich Anvertrauens an Jesus von Nazareth. Dem Seelsorger kommt die Rolle des Begleiters und Partners zu, sei es im Einzel- oder Gruppengespräch, in der Spendung der Krankensalbung und in der Sterbebegleitung. Für das Kapitel „Seelsorge auf Intensivstationen" wird der angehende Krankenseelsorger besonders dankbar sein vor allem für die detaillierten Anweisungen für das seelsorgerliche Vorgehen bei solchen Patienten. Vom 7. bis zum 10. Kapitel bringt Mayer-Scheu Konflikte zwischen Krankenhausseelsorger und den therapeutischen Diensten zur Sprache, bevorzugt Krankenhausseelsorge anstelle von Kranken-seelsorge, vergißt aber auch nicht die nebenamtliche Seelsorge in Krankenhäusern und schließt mit Konsequenzen für die Aus- und Fortbildung der Krankenhausseelsorger ab. Dem Buche kann man nur weite Verbreitung unter den Seelsorgern wünschen.

Karl Gastgeber, Graz

Information

Die nächsten Schwerpunkthefte sind folgenden Themen gewidmet:
Heft 2: Beten des Volkes Gottes.
Heft 3: Ehe und Familie.

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Hrsg.), Papsttum als ökumenische Frage, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, 328 Seiten, DM 42,—, S 327,60.

Aufderbeck Hugo, Wortgottesdienste. Kommunionfeiern am Sonntag, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1979, 324 Seiten, DM 34,—, S 250,—.

Bätz Kurt (Hrsg.), Weltreligionen heute. Hinduismus. Materialien für Schule und Erwachsenenbildung. Planung, Texte, Kopiervorlagen, Dias, Benziger Verlag, Zürich — Köln — Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1979, 128 Seiten, 30 Dias, sfr 68,—, S 578,—.

Ball Matthias, Familienfreizeiten in der Gemeinde. Anregungen und Hilfen. Seelsorge Verlag Echter, Würzburg 1979, 112 Seiten, DM 14,80, S 115,40.

Boros Ladislaus, Gottesbild und Glaube. Zwei Meditationen, Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1979, 48 Seiten, DM 6,—, S 46,80.

Breuss Josef, Theorie des Evangeliums und pastorale Praxis. Schriftanalyse als Bekenntnisanalyse aufgrund von Texten aus dem Markusevangelium, Verlag Peter Lang, Frankfurt/Main — Bern — Las Vegas, 134 Seiten, sfr 25,—, S 212,50.

Buttler Gottfried — Frailing Wolf-Eckart, Didaktik der Mitarbeitergewinnung. Grundlagen zur Ausbildung und Begleitung von freien Mitarbeitern in der Kirche, Burckhardthaus-Laetare Verlag, Gelnhausen — Berlin — Stein — Benziger Verlag, Zürich — Köln 1979, 96 Seiten, DM 14,80, S 115,40.

Deutscher Caritasverband e. V., Hrsg. und Verleger Caritas '79, Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg, 376 Seiten.

Drewitz Ingeborg (Hrsg.), Schatten im Kalk. Lyrik und Prosa aus dem Knast, Radius-Verlag, Stuttgart 1979, 140 Seiten, DM 12,80, S 99,80.

Erharter Helmut — Mahler Hannes (Hrsg.), offene gemeinde — Dr. Franz Jantsch und seine Pfarren Hinterbrühl und Südstadt. Festschrift zum 70. Geburtstag, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1979, 176 Seiten, S 150,—.

Graff Michael, Glauben ohne Fremdwörter, Verlag Religiöse Bildungsarbeit Stuttgart, Stuttgart 1979, 120 Seiten, DM 9,80, S 76,40.

Häring Bernhard, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Band I: Das Fundament aus Schrift und Tradition, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1979, 464 Seiten, DM 49,50, S 386,10.

Harbert Rosemarie, Solange wir miteinander reden. Erfahrungen zwischen den Generationen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, 124 Seiten, DM 12,80, S 99,80.

Hasenhüttl Gotthold, Kritische Dogmatik, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1979, 291 Seiten, DM 44,—, S 320,—.

Höfer Albert, Die neuen Glaubensbücher. Einführung in die integrative Religionspädagogik, 5.—8. Schulstufe, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1979, 206 Seiten, S 198,—, DM 29,80.

Hollenweger Walter J., Erfahrungen der Leibhaftigkeit, Interkulturelle Theologie 1, Chr. Kaiser Verlag, München 1979, 382 Seiten, DM 32,—, S 249,60.

Klose Alfred, Die Katholische Soziallehre. Ihr Anspruch — ihre Aktualität, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1979, 231 Seiten, DM 25,—, S 180,—.

Koch-Straube Ursula, Gemeindearbeit mit alten Menschen. Überlegungen und Versuche zur Arbeit mit Gruppen, Burckhardthaus-Laetare Verlag, Gelnhausen — Berlin — Stein — Benziger Verlag, Zürich — Köln 1979, 96 Seiten, DM 14,80, S 115,40.

Liturgische Institute Trier — Salzburg — Zürich (Hrsg.). In Zusammenarbeit mit den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach, Antiphonale zum Stundengebet, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien — Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 1979, 1616 Seiten, DM 94,—, S 733,20.

Merton Thomas, Keiner ist eine Insel. Betrachtungen, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1979, 248 Seiten, sfr 22,80, S 193,80.

Molinski Waldemar (Hrsg.), Versöhnen durch Strafen? Perspektiven für die Straffälligenhilfe, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel — Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, 176 Seiten, S 168,—.

Ohlemacher Renate — Ruprecht Sabine — Kaiser Heidi, Vorlesebuch Religion. Arbeitshinweise-Register, Gemeinschaftsverlag Ernst Kaufmann, Lahr — Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen — Benziger, Zürich — Köln — Theologischer Verlag, Zürich 1979, 504 Seiten, sfr 29,50, S 253,30.

Scharrer Josef, Werbung für die Botschaft, Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1979, 40 Seiten, DM 4,50, S 35,10.

Stachel Günter u. a. (Hrsg.), Sozialisation — Identitätsfindung — Glaubenserfahrung. Referate und Protokolle des zweiten Kongresses der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten", Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1979, 264 Seiten, sfr 35,80, S 304,30.

Stelzer Karl (Hrsg.), Was nützt uns Gott? Texte zum Nachdenken, Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1979, 104 Seiten, DM 11,50, S 89,70.

Stüttgen Albert, Ende des Humanismus, Anfang der Religion? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, 196 Seiten, DM 25,—, S 195,—.

Suin de Boutemard Bernhard, Projektarbeit in Gemeinden, Burckhardthaus-Laetare Verlag, Gelnhausen — Berlin — Stein — Benzinger Verlag, Zürich — Köln 1979, 96 Seiten, DM 14,80, S 115,40.

Thalmann Richard, Zeit für die Ewigkeit. Die drei Rosenkränze, Rat-Verlag, St. Gallen — Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1979, 64 Seiten, DM 9,80, S 76,40.

ders., Brücke zwischen Himmel und Erde. Das Vater unser, Rat-Verlag, St. Gallen — Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1979, 36 Seiten, DM 7,80, S 60,80.

Wiedemann Ernst, Vieles ist Geschenk. Meditative Texte zum Bedenken, Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1979, 40 Seiten, DM 4,50, S 35,10.

Mitarbeiter dieses Heftes

Heinz Schuster ist Professor für Praktische Theologie in der Fachrichtung Katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

Bernhard Häring ist Professor für Moraltheologie an der Lateranuniversität in Rom.

Manfred Josuttis ist Professor für Praktische Theologie an der evangelischen Fakultät der Universität Göttingen.

Maria Bührer, Dr. med., ist Psychotherapeutin in Burgdorf/Schweiz und Dozentin für „Spiritualität" bei den Theologischen Kursen für Laien.

Günter Biemer ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Br.

Hildegard Goss-Mayr, Dr. phil., ist Vizepräsidentin des Internationalen Versöhnungsbundes.

Raymund Schwager ist Professor für Dogmatik an der Universität Innsbruck.

Hannes Kramer arbeitete u. a im Referat Entwicklungshilfe des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg/Br., ist Referent für Caritas und Pastoral, Diakon und war bis 1979 Sekretär des Internationalen Diakonatszentrums.

Gotthard Richter ist Oratorianer, Pfarrer in Frankfurt/Oder.

Leitartikel

Maria Bührer

Beten um gute Hirten

Ohne auf die einzelnen Elemente der Grundstruktur des Bittgebetes (und der Fürbitte) eingehen zu können, sei eingangs doch kurz folgendes vergegenwärtigt: Ein Gebet ohne inneres Engagement ist kein Gebet, sondern ein leeres Geplapper. Wenn wir um Priester und Bischöfe beten, so muß unsere ganze Person hinter den Worten stehen; der Inhalt des Sprechens muß als persönliches Anliegen übernommen werden; wir müssen von der Situation der Kirche wirklich betroffen sein. Ficht uns die Resignation an, daß der Priestermangel anhält und noch ansteigt, obwohl wir doch seit Jahren um Nachwuchs beten, so muß jeder einzelne sich die Frage stellen, ob er nur punktuell, etwa gelegentlich der Fürbitten im Gottesdienst, eine Gebetsformel wiederholt und nicht aus seinem Herzen heraus inständig gebetet habe. — Gebet dispensiert weder vom Denken noch vom Handeln. Vielmehr öffnet sich der Mensch als Betender nicht nur auf Gott hin, sondern er wird offen für neue Einfälle; die schöpferische Phantasie erwacht; die Sensibilität für die konkrete Situation wächst. Gerade der betende Mensch bedenkt immer von neuem, ob alle menschlich-möglichen, notwendigen Mittel eingesetzt werden, um die Situation zu verändern. Gebet ohne Bereitschaft zum Handeln (wo und in dem Maße es überhaupt möglich ist) setzt sich dem Ideologieverdacht aus. Das gilt für das Beten des einzelnen wie einer Gemeinschaft. Gebet oder Handeln ist eine falsche Alternative. Das Gebet geht dem Handeln voraus, begleitet dieses; es soll und darf nicht verstummen, wo wir an unsere Grenzen gelangen, sowenig es erst dort seinen „Ort" hat.

Nun zu unserm Thema. Das Beten um gute Hirten bezieht sich auf Priester und Bischöfe. Da trotz vieler Gemeinsamkeiten je verschiedene Anliegen ins Blickfeld treten, behandeln wir das Thema in zwei Teilen.

1. Das Gebet um gute Priester

Priestermangel als Chance zur Aktivierung

Das Beten um Hirten der Gemeinden (Pfarrer) konfrontiert uns unausweichlich mit der ganzen Problematik des horrenden Priestermangels und dessen Konsequenzen: die Zunahme der priesterlosen Gemeinden. Unbestritten hat der Rückgang von Priesterberufen nicht nur Kahlschläge in der kirchlichen Landschaft verursacht, sondern auch eine für das Leben der Kirche wichtige Entwicklung ausgelöst: Aktivierung der Gemeinden, Auffächerung der kirchlichen Dienste, Entdeckung und Erwek-

kung von Charismen, Schaffung von Strukturen der gemeinsamen Verantwortung: Gremien (Räte) auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen (Pfarrei, Dekanat, Region, Bistum, Land). Hunderte von Männern und Frauen nehmen heute Funktionen wahr, die früher strikte an das priesterliche Amt gebunden waren. Man denke nur an die Katecheten, Pastoralreferenten/-innen, Gemeindeassistenten/-innen — um nur einige Stichworte zu nennen. Die Einbeziehung der Laien in den kirchlichen Dienst veränderte nicht nur das personelle Erscheinungsbild, sondern drängte auch zu einem neuen Arbeitsstil und -geist: teamwork. Alle diese (hier nur knapp und sehr unvollständig aufgezählten) Neuerungen, die ganz auf der Linie der konziliären Impulse liegen, stellen wichtige und unverzichtbare Elemente in der Entwicklung der Kirche dar. Der Priestermangel hat sich also auch als eine Chance erwiesen.

Priestermangel als Überlebensfrage der Kirche

Das darf uns aber keinesfalls übersehen lassen, daß die anhaltende Stagnation im Priesternachwuchs zu einer Überlebensfrage der Kirche wird. Die Laien leisten, es sei nochmals gesagt, unverzichtbare Dienste. Doch ohne die Teilnahme am sakramentalen Leben, insbesondere der Eucharistiefeier, fehlt der christlichen Gemeinde das Wesentlichste. Und weil der Vorsitz dieses zentralen Ereignisses einzig dem ordinierten Amtsträger zukommt, ergibt sich: ohne Priester = ohne Eucharistiefeier gehen die Gemeinden früher oder später zugrunde. Andere Gottesdienstformen wie z. B. Wortgottesdienste haben ihren eigenen Stellenwert, sind jedoch kein Ersatz für die Eucharistiefeier. Ersatzlösungen in Notsituationen sind eben nur Ersatz- und Notlösungen. Sie dürfen nicht unter der Hand zum Normalfall werden. Die priesterlosen Gemeinden dürfen sich nicht an den Notstand gewöhnen und sich einfach damit abfinden. Sicher müssen sich die Gemeinden, die noch einen Pfarrer haben, auf die auch für sie bald oder später einmal akute Situation, priesterlos zu werden, vorbereiten, aber nicht in dem Sinn: man wird sich dann halt arrangieren (wie die Nachbarn).

Beten und inständiges Bemühen um die Weihe von viri probati

Jede Vollgemeinde hat das Recht auf einen geistlichen Gemeindeleiter. Die Zahl der noch vorhandenen Priester reicht je länger je weniger aus. Wir müssen inständig um Priesternachwuchs beten, gewiß. Aber gleichzeitig die nackten Tatsachen sehen, daß in nächster Zukunft der Anspruch der Gemeinden nicht einlösbar ist. Und darum muß unser Beten vom gleichermaßen inständigen Bemühen begleitet sein, daß das längst anstehende und immer wieder bei der obersten Kirchenleitung urgierte Postulat

der Weihe von viri probati nicht in Vergessenheit gerät. „Es ist wahrlich Zeit, daß es Zeit wird". Es liegen fundierte Belegmaterialien vor über die Versteppung der priesterlosen Gemeinden in weiten Gebieten. Es geht nicht allein um die immer prekärer werdenden Verhältnisse in den Kirchen unserer westlichen Industrieländer. In Lateinamerika und Afrika ist der Notstand noch unvergleichbar größer. Wir sollen und müssen, wenn es uns ernst ist mit dem Beten um gute Hirten, stets von neuem unsere Bischöfe bitten und ermutigen, in Rom für eine Lösung der Frage „viri probati" vorstellig zu werden. Die Erfahrungen der letzten mindestens 10 Jahre bewiesen, daß in jedem Bistum Laien sich im kirchlichen Dienst als Bezugspersonen, laikale Gemeindeleiter usw. *bewährten* und von den Gläubigen als „geistliche Gemeindeleiter" akzeptiert würden, auch wenn sie verheiratet sind.

In manchen Belangen muß eine Ortskirche oder sogar Landeskirche die aus ihrer konkreten Situation sich aufdrängenden Anliegen zurückstellen um der „einheitlichen Praxis der Weltkirche" willen. Dies, obwohl sehr oft von einem legitimen Pluralismus in der Kirche und von der „Einheit in der Vielfalt" die Rede ist. In der Frage der viri probati leuchtet das ständig weitere Aufschieben eines dringend der Lösung bedürftigen Problems nicht mehr ein — bei allem Gehorsam und Loyalität gegenüber den Entscheiden der obersten Kirchenleitung. Es leuchtet nicht mehr ein, weil eben nicht mehr ein einzelnes Land im Notstand ist, sondern das Überleben der christlichen Gemeinden in ganzen Kontinenten auf dem Spiel steht.

2. Das Gebet um gute Bischöfe

Was nun das Beten um gute Hirten anbelangt, wenn wir damit Bischöfe meinen, gerät gar mancher Christ in ein Dilemma angesichts der eine Bischofswahl umgebenden Tabus. Die Gläubigen wissen einzig, ob in ihrem Bistum das Domkapitel als Wahlbehörde fungiert (die Verschiedenheit der Vorschlagsmodi lassen wir der Kürze halber unerörtert) oder ob der Bischof direkt vom Papst ernannt wird. Es fehlt jede Transparenz, wie bzw. nach welchen Kriterien ein Dreiervorschlag zustandekommt oder die Nomination durch Rom erfolgt. Während der Sedisvakanz zirkulieren Vermutungen, wer etwa als episkopabile gälte. Nach gefällter Entscheidung sickern früher oder später da und dort Informationen durch, welche Erwägungen — etwa kirchenpolitische — letztlich den Ausschlag gaben und/oder wie viele Intrigen mit im Spiel waren. Gerade solche Erfahrungen provozieren Bedenken, Mißtrauen und vor allem die eine müde Skepsis verratenden Fragen: Hat es denn überhaupt einen Sinn, um gute Bi-

Trotz der Tabus und der fehlenden Transparenz einer Bischofswahl notwendig

schöfe zu beten, wenn die einer Wahl vorausgehende Meinungsbildung bei den zuständigen Stellen eigentlich längst stattfand bzw. in Rom von vornherein feststeht, wer mit der Leitung einer Diözese betraut wird? Gegen diese müde Skepsis ist zu sagen: es kann nicht genug engagiert gebetet werden — und zwar nicht erst unmittelbar vor einer Bischofswahl! —, daß der Geist Jesu in den Herzen der Verantwortlichen die Ängstlichkeit und das Konkurrenzdenken überwinde und die Gabe der Unterscheidung der Geister bei der Prüfung der eingeholten Informationen zur Wirkung komme etc.

Ermöglichung einer Mitwirkung des ganzen Gottesvolkes ...

Der Ausschluß jeglicher Form von Mitsprache seitens des Klerus und der Laien eines Bistums bei der Bischofswahl wird zunehmend als revisionsbedürftig empfunden. Ein richtiges Kirchenverständnis erkennt sehr wohl die bleibenden, weil im Wesen der Kirche gründenden Unterschiede zwischen einer demokratisch verfaßten Staatsform und einer Demokratisierung innerhalb der Kirche. Eine Bischofswahl durch das Volk steht daher überhaupt nicht zur Diskussion. Es ist aber wohl legitim, nach Wegen zu suchen, die gerade in Entsprechung zu dem am II. Vaticanum konzipierten Selbstverständnis der Kirche eine gewisse Beteiligung der Gläubigen (Priester und „Volk") bei einer Bischofswahl ermöglichten. Die stets neu urgierte gemeinsame Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für das Leben der Kirche steht in Widerspruch zu der Tatsache, daß den zur Mitverantwortung aufgerufenen und sie auch tatsächlich mittragenden Priestern und Laien bei der Wahl des Hirten einer Ortskirche überhaupt keinerlei Mitwirkung zukommt. Die Synode 72 formuliert im Dokument III/5.3.1. „Die Räte sollen bei der Wahl von Amtsträgern auf allen Ebenen — soweit dies nicht bereits verwirklicht ist — durch Konsultation oder Beteiligung am Wahlgeschehen mitwirken".

... insbesondere durch Konsultation und Erhebung der Erwartungen an einen Bischof

Unsere Überlegungen in bezug auf eine Bischofswahl setzen beim Postulat *Konsultation* an. Bei einer Sedisvakanz sollten zumindest die Priester- und Seelsorgeräte auf Bistumsebene befragt werden, was sie sich von einem neuen Bischof erwarten. Von der juristischen Sachlage einmal abgesehen, die derartige Konsultationen verbarrikadiert (aber grundsätzlich ja veränderlich ist), halten wir es für sinnvoller, nach den Erwartungen an einen neuen Bischof zu fragen, als personelle Vorschläge einzuholen. Ein noch besseres Bild über die Erwartungen an einen zukünftigen Bischof ergäbe die Erstellung eines Bischofsprofils durch eine breitgestreute Meinungsumfrage. Präzise Fragen, die allerdings auch noch spontane

Ergänzungen offen ließen, sollten an alle Priester des Bistums, an die geistlichen Gemeinschaften, an kirchliche Vereine und Verbände und an alle Gemeinden adressiert und an der Basis sollten auch die kirchlich distanzierten Christen zur Beteiligung ermuntert werden. Die Erstellung des Fragenkataloges sowie die Analyse der eingehenden Antworten lägen bei den Priester- und Seelsorgeräten unter Beiziehung von Soziologen. Ein aufgrund breiter Meinungsbildung erarbeitetes „Bischofsprofil" wäre dann der zuständigen Wahlinstanz vorzulegen. Es könnte keine Verbindlichkeit beanspruchen (wir plädieren keineswegs für einen „Druck von unten"), aber als eines unter andern Kriterien dienen und sollte auch ernst genommen werden. Die Erarbeitung eines Bischofsprofils benötigt etwa ein Jahr Zeit. Das aber ist kein Grund, den hier bescheiden eingebrachten Vorschlag als utopisch abzutun, ohne ihn weiter- und durchzudenken. Die von Rom angeordnete Beschränkung der Amtsdauer bietet die Chance, die Vorarbeiten rechtzeitig in Angriff zu nehmen, also ein Jahr bevor der Bischof die Altersgrenze erreicht. — Die hier angesprochene Form der Mitwirkung der Gläubigen bei einer Bischofswahl, so eindeutig sie sich auch von einer eigentlichen Wahlbeteiligung unterscheidet, hätte den Stellenwert echter Mitberatung, denn trotz der kunterbunten Vielfalt von „Erwartungen" zeigte sich doch etwa an, welche Kursrichtung und Aufgabenpriorität der überwiegende Teil des Gottesvolkes von einem neuen Hirten erwartet. Eine Meinungsumfrage widerspiegelte auch die Stärke der Minderheiten, die es ja ebenfalls zu berücksichtigen gilt. Stehen — was man eigentlich annehmen zu dürfen hofft — in der nachkonziliären Kirche die pastoralen Anliegen den kirchenpolitischen Interessen vorgeordnet, könnte ein „Bischofsprofil" ein hilfreicher Richtungsweiser für die Verantwortlichen bei der Auslese von Kandidaten sein.

Ein „Bischofsprofil"

Über die Bedeutung des Bischofsamtes reflektieren und dabei bedenken, daß, wenn auch nicht alles, so doch sehr viel von der Persönlichkeit eines Bischofs und seinem Amtsstil für das Leben der Ortskirche abhängt, motiviert zum engagierten Beten um gute Hirten. Vorläufig ist das Gebet die einzige Möglichkeit unserer Mitwirkung. Dies ist kein Grund zur Resignation, ebensowenig allerdings ein Grund, uns von der Anstrengung des Denkens zu dispensieren. Die Pflicht zur Mitverantwortung in der Kirche impliziert auch das Recht, Anstöße zum Weiterdenken zu geben.

Beten — die einzige Möglichkeit?

Beten als Akt des Glaubens unterscheidet sich von allen magischen Praktiken dadurch, daß der Betende, dem Beispiel Jesu folgend, sein Anliegen in die Verfügung Gottes stellt und sich bereit macht, auch ein seinen eigenen Erwartungen zuwiderlaufendes Geschehen anzunehmen. Das gilt auch für das Beten der Gläubigen um gute Hirten. Ob der neue Bischof ein guter Hirte ist, weiß übrigens niemand mit Sicherheit schon bei Ernennung. Es zeigt sich erst in seiner Amtsführung. Das Leben, auch das der Kirche, ist immer voller Überraschungen und Ungewißheiten. Die einzige Gewißheit, auf die hin wir glauben, hoffen, beten und handeln, ist die Verheißung des Herrn: daß er immer bei seiner Kirche bleiben wird.

Artikel

Karl Rahner

Ermutigung zum Gebet

„Von der Not und dem Segen des Gebetes" — wem wäre dieses Büchlein von Karl Rahner nicht bekannt? Für das Schwerpunktheft hatten wir Prof. Rahner zunächst gebeten, die wichtigsten Gedanken und Erfahrungen, die er damals niedergeschrieben und seit damals gemacht hat, zusammenzufassen. Rahner beschränkt sich hier jedoch auf einen entscheidenden Punkt: Beten bedeutet, sich auf Gott einzulassen, seine Herkünftigkeit vor Gott und sein Eingesetztsein in die eigene Wirklichkeit anzunehmen. Beten ist der ursprünglichste Vollzug des Subjekts; es bedarf aber auch ausdrücklicher („kategorialer") Formen. — So ist dieser Beitrag zugleich eine Begründung für und Ermutigung zum Gebet. *red*

Jean Améry berief sich einmal zur Beschreibung seiner agnostizistisch-atheistischen Geisteshaltung auf den französischen Strukturalisten Claude Lévi-Strauss, der geschrieben hatte: „Persönlich bin ich nicht mit der Frage nach Gott konfrontiert. Ich finde es durchaus erträglich, mein Leben zu verbringen, wissend, daß ich mir niemals die Totalität des Universums werde erklären können". Als ich diesen Satz zweier Atheisten las, stutzte ich und sagte mir: Sieh mal an da, die beiden reden von der Totalität des Universums. Diesen Begriff und das, was bei ihnen damit gemeint ist, muß es also doch für sie geben. Wenn man aber diese unerklärbare Totalität des Universums, die einerseits als daseiend und

unerklärbar angesprochen wird und andererseits als für uns uninteressant proklamiert wird, wirklich ernst nimmt, wenn sie nicht als die nachträgliche Summe der einzelnen Wirklichkeiten verstanden wird, die ja ebenso erklärbar sein müßte wie ihre Einzelposten, wenn man also diese Totalität als ursprüngliche begreift, die den Einzelwirklichkeiten grundgebend vorausliegt, dann ist eigentlich verschämt doch ein christlicher Gottesbegriff ausgesagt: Die ursprüngliche, grundgebende Einheit aller Welt und Einzelwirklichkeit, die notwendig für uns ein unergründbares Geheimnis ist. Wir Christen unterscheiden uns im ersten Ansatz dann von diesen Atheisten nicht eigentlich dadurch, daß die einen von Gott etwas auszusagen versuchen, und den andern diese Wirklichkeit schlechterdings und überhaupt nicht begegnet, sondern daß die einen mit diesem unbegreiflichen Geheimnis etwas zu tun haben wollen, während die anderen erklären, sie möchten mit diesem Geheimnis einfach nichts zu tun haben. Améry: „Heute frage ich mich: will ich wissen, wer Gott ist? Es tut mir leid: nein. Die Frage ist im Grunde keine für mich".

Die Gottesfrage bleibt

In der Ablehnung der Gottesfrage wird durch die Erklärung der Uninteressiertheit an der Totalität des Universums eine unausweichliche Gegebenheit dieser Frage nochmals, wenn auch als zu unterdrückende, angemeldet. Der christliche Theist unterscheidet sich vom Atheisten also wirklich nur dadurch, daß er den Mut hat, sich auf diese unbegreifliche und ursprüngliche Totalität der Wirklichkeit einzulassen. Bei der geistig-personalen, subjekthaften Verfassung des Menschen kann dieses Sich-einlassen sich nicht an eine sachhafte Wirklichkeit richten, die weniger wäre als das sich-einlassende Subjekt, wo sie doch gemeint ist als der ursprüngliche Grund aller Wirklichkeit, also auch des Subjektiven. Selbstverständlich ist ein solches Sicheinlassen die höchste Kühnheit und das äußerste Wagnis des Menschen. Wäre dieser kühne Mut, als minimale Partikel eines ungeheueren Universums (trotz und bei aller Subjekthaftigkeit) mit der vorausliegenden Totalität aller Wirklichkeit tun haben zu wollen, nicht schon immer tatsächlich geschehen und doch auch immer wieder als geglückt erfahren, dann könnte man wahrhaftig denken, es sei eine allen Verstand sprengende Absurdität, wenn so etwas versucht wird, wenn (christlich gesprochen) das endliche Geschöpf den unendlichen Schöpfer anzureden versucht. Man könnte versucht sein zu meinen, solches sich zu verbieten als töricht absurde Anmaßung sei das Höchste,

was eine endliche Wirklichkeitspartikel der ureinen Totalität aller Wirklichkeit gegenüber sich erlauben könne. Es wäre gewiß nur angebracht, wenn die Christen bei ihrem unbefangenen Gebetstrieb (beim Plappern wie die Heiden) manchmal vom Schrecken über diese Ungeheuerlichkeit, die sie da wagen, durchdrungen würden.

Das Wagnis, sich auf Gott einzulassen

Es ist ohne weiteres verständlich: wer sich so auf Gott einläßt, wer es wagt, mit ihm zu tun zu haben, der betet in einem ganz ursprünglichen Sinn, der allen Unterscheidungen im Gebet noch vorausliegt. Solches Gebet ist Annahme der Herkünftigkeit, Annahme dieser Herkünftigkeit von Gott als selbst nocheinmal herkünftige, als Gnade. Solches Gebet ist aber auch Annahme des eigenen Könnens, des Eingesetztseins in eigene Wirklichkeit, Freiheit und Verantwortung durch eben diese Herkunft, die befreit und nicht entmündigt. Ermächtigtheit zum Selbstsein und Ermächtigtsein zum Gebet sind darum identisch. Gebet ist darum im letzten Verstand nicht eine einzelne Beschäftigung, die der Mensch auch individuell oder kollektiv neben vielen anderen betreibt, sondern so der ursprünglichste Vollzug des Subjekts, daß das, was wir als privates oder gemeinschaftliches Gebet kennen und üben, nur eine, natürlich notwendige, „kategoriale", reflex gegenständlich ins Einzelbewußtsein erhobene Objektivation dieser mit der Grundverfassung des Menschen gegebenen Möglichkeit des Sich-Einlassens auf Gott ist. Diese Abgeleitetheit des Gebetes im üblichen Sinn des Wortes nimmt diesem Gebet nicht seine Würde, sondern begründet diese allererst. Von daher ist aber auch verständlich, daß das übliche Gebet nur in dem Maße Gebet ist, als es zur Aktualisierung dieser Gebetshaltung im Grunde der Existenz dient.

Bloße „Metaphysik des Gebetes"?

Man darf diesen Überlegungen nicht mit dem Vorwurf begegnen, es werde hier eine Metaphysik des Gebetes andeutungsweise vorgetragen, die mit einer eigentlichen Glaubenstheologie des Gebetes noch nichts zu tun habe. Selbst wenn wir von der gar nicht so leicht beantwortbaren Frage absehen, ob der Mensch auch schon durch seine reine „Natur" im Stande wäre, sich wirklich anredend auf Gott selbst einzulassen und ihm dies durch eine rein natürliche Gotteserkenntnis des Metaphysikers nicht gerade verboten wäre, so ist auf jeden Fall klar, daß die konkrete Kühnheit des sich betend auf Gott selbst Einlassens ermächtigt und zu einer unüberbietbaren Vollendung gebracht wird durch das, was wir christlich die übernatürliche vergöttlichende Gnade nennen. Sie ist immer schon am Werke, gleichgültig ob wir es reflex wis-

sen oder nicht, wenn wir uns so auf Gott einlassen. Denn durch sie ist immer schon ein solches Gelingen dieses Sicheinlassens verheißen und ermöglicht, in dem wirklich Gott in sich und in seiner Herrlichkeit erreicht wird. Solche Gnade ist uns in geschichtlicher Greifbarkeit durch Jesus Christus und sein Kreuz zugesagt als siegreich in der Welt sich durchsetzende. Diese geschichtliche Greifbarkeit der siegreichen göttlichen Gnade, die Gnade des Gebetes ist, hat ihr Ereignis und ihr Bekenntnis in der Kirche, in ihrer Feier und ihrem Gebet. Darum ist von dem Ansatz her, bei dem wir begonnen haben, eine christliche Theologie des Gebetes als Gnade, als in Christus geschehen, als ekklesial durchaus erreichbar. Welches in der Verkündigung und der Mystagogie in das Gebet der für den einzelnen Menschen und für einzelne Gruppen vorzüglich geeignete Ansatzpunkt ist, ist eine Frage der pastoralen Strategie, die gewiß nicht in allen Fällen in gleicher Weise beantwortet werden kann. Immer und in allen Fällen aber wird es eine Frage sein, wie man heute dem Menschen den unbefangenen Mut gibt, sich auf Gott einzulassen, auf den Gott, von dem sich abzuwenden er versucht ist, nicht weil er im letzten von seiner Nicht-existenz überzeugt ist, sondern weil er ihn für unbegreiflich größer hält, als daß er sich im Ernst auf ihn einzulassen getraute.

Gebet als Gnade

Alfons Deissler

Wie wir als Christen die Psalmen beten

Auch wer durch Jahre und Jahrzehnte hindurch die Psalmen gebetet und Kommentare, Aufsätze und Lexikon-Artikel (u. a. auch jene des Autors) gelesen hat, wird durch den folgenden Beitrag seine eigenen Erfahrungen und Einsichten vertiefen können. Darüber hinaus sind die vorliegenden Ausführungen besonders geeignet, um in Bibelrunden, Predigten, Vorträgen usw. den Gläubigen die Psalmen nahezubringen. Für Deissler ist es selbstverständlich, daß wir die Psalmen gemeinsam mit dem Volk Israel beten und singen; gleichzeitig stellt er sie in den christlichen Glaubenshorizont. *red*

Die Menschen von heute wurden von den Meinungspropagandisten fleißig dazu angehalten, alles und jedes mit den Wertungs-Etiketten „konservativ" oder „progressiv", „gestrig" oder „modern" zu versehen. Viele, die sich „Intellektuelle" nennen, ließen und lassen aber gerade darin den Intellekt vermissen, daß sie alles auf simple Nenner

Die „gestrigen" Psalmen für die Kirche von heute?!

zu bringen versuchen. Zahlreiche Christen wollen als „moderne Menschen" hier kaum hintanstehen, und so gerät „Gestriges" für sie immer wieder neu ins Zwielicht. Und was sind die Psalmen anderes als Gestriges, ja Vorgestriges? Sind sie doch zweifellos Gebete Israels. Stammen sie aber deswegen aus einem prinzipiell „vorchristlichen Raum"? Das Alte Testament ist ja nicht nur die Bibel Israels, sondern auch die Bibel Jesu und der jungen Kirche, und eben diese Kirche hat sich von früh her klar geweigert, das Alte Testament einfachhin als durch das Neue Testament abgelöst zu betrachten. Darum hat sie, die sich als das „Israel Gottes" von Gal 6,16 verstanden hat, auch den Psalter als Antwort dieses „Israel" auf die Worte und Taten Gottes zu ihrem offiziellen Lieder- und Gebetbuch gemacht. Wer gläubig davon überzeugt ist, daß Gottes Geist auch im Gebetsleben der Kirche waltet, wird kaum damit rechnen, daß die theoretische Möglichkeit, sich nicht mehr auf den Psalter festzulegen, einmal Realität würde. Ein anderes Problem ist der Umfang des zu rezipierenden Psalters. Hier hat neuerdings die Kirche — m. E. mit Recht! — auf krude Strafwunschtexte (oft „Flüche" genannt) verzichtet. Damit kommt sie in pastoraler Fürsorge jenen vielen Christen und nichtchristlichen Kirchenkritikern entgegen, welche Mt 5,44 („Liebet eure Feinde und betet für die, welche euch verfolgen!") und das Beispiel Jesu am Kreuze (Lk 23,34, aufgenommen von Stephanus, Apg 7,60) nicht vereinbaren können mit „Fluchtexten". Gewiß hat man in der kirchlichen Unterweisung seit jeher darauf Wert gelegt, die konkreten „Feinde" in den Psalmen auf den Satan und die Sündenmächtigkeit hin umzudeuten, aber solche Umdeutung ist für viele Beter schwierig, ganz abgesehen von der allgemeinen Problematik, daß dann Gesagtes und Gemeintes sehr weit auseinandertreten. Dies ist leicht zu illustrieren am Schluß von Ps 137: „Tochter Babel, du Zerstörerin! Selig, wer dir heimzahlt, was du uns angetan! Selig, wer deine Kindlein packt und an den Felsen schmettert!" Hier kann man nur hinzufügen: „Selig, die Kirche, die es nicht nötig hat, dieses drastische konkrete Fluchwort aufzugreifen, mit dem Zwang, es sofort wieder ins Abstrakte zu verflüchtigen!" Wer mit dem Psalter, mit seiner Geschichte, mit seinen Gattungen und seinen Themen einigermaßen vertraut ist, wird die Kirche überhaupt nicht verpflichten wollen, alle 150 Psalmen in ihr offizielles Gebetbuch aufzunehmen, da manche miteinander verwandt sind, andere so stark zeitgeschichtlich eingefärbt sind, daß man nur mit

einigen Schwierigkeiten sie unmittelbar „aktualisieren" kann. Damit sind wir aber bereits mitten in unsere Thematik gelangt: „*Wie* beten wir als Christen die Psalmen?" Hier können nur einige fundamentale „Hinsichten" für eine Antwort entwickelt werden.

I. Keine unvermittelte Akkomodation!

Selbstverständlich gehört zum Sinne des Psalmenbetens ihre „Übersetzung" in unsere Zeit, unsern Horizont und unsere Situation. „Über*setzen*" aber ist sachgemäß nicht möglich, ohne daß man vorher *über*setzt an das Ufer des zu Übersetzenden und damit hinüber- und hinuntergeht in die Glaubens- und Lebenswelt Israels. Die Ur-Sprünge einer Sache dürfen nicht übersprungen werden, wenn man ihres Wesens habhaft werden will. Die Psalmen sind sich zu gut dafür, daß man sie als bloße Worthülsen gebrauchen dürfte, in die man seine subjektiven Empfindungen und Befindlichkeiten hineingibt. Für letzteres ist das persönlich-individuelle Beten da, nicht das formulierte Gebet Israels, das als solches das offizielle Gebet der Kirche geworden ist. Darum kennt diese Kirche auch keinen anderen legitimen Zuweg zum Nachvollzug dieses Betens als den, sich eine „gründliche biblische Bildung anzueignen, zumal was die Psalmen betrifft" (Vatic. II, Liturgiekonstitution, Art. 90). Ein Minimum wenigstens an Studium der Psalmen ist unentbehrlich, weil man sich angesichts ihres biblischen Charakters nicht mit einer billigen subjektiven Akkomodation zufriedengeben darf.

II. „Schulter an Schulter" mit Israel die Psalmen singen und beten!

Abraham ist nach Paulus nicht nur der „Vater Israels", sondern auch der „Vater der Christusgläubigen" (vgl. Röm 4,9—12; 9,6; 8. Gal 3,6—29). In Abrahams „physischer" Nachkommenschaft, in Israel, ist durch Gottes Heilshandeln in einer vielhundertjährigen Geschichte der Psalter entstanden als Antwort des Gottesvolkes auf die Worte und das Walten seines Gottes. Darum hat das altbundliche Gottesvolk uns Christen gewissermaßen einzuweisen in die gottgestiftete Psalmodie. Dieses „Lehrlingsverhältnis" ist indispensabel, auch wenn wir an seinem Ende unseren eigenen Weg weitergehen. Was ist von Israel nun zu lernen?

1. Der Mensch — ein „Wort-Wesen"

Der Mensch ist mehr als ein „Vernunft-Wesen", er ist ein „Wort-Wesen". Denken ist „Sprechen im Herzen, bzw. zu seinem Herzen", Meditieren ist „murmeln" bzw. „in sich hineinsprechen". Im inneren und äußeren Wort wird der Mensch erst voll Mensch. Im Reden erschließt er sich sowohl dem „Du" und „Wir" der Mitmenschen wie dem dieses „Du" ermöglichenden und alle „Du-heit" umfassenden „DU" Gottes. Dabei liegt eine Wechselbeziehung von Person und Wort vor: die Person „macht" nicht nur

das Wort, das Wort wirkt auch entfaltend auf die Person zurück. Letzteres vergißt oder verkennt der „moderne Mensch" allzuleicht, wenn er dem Reden nur die Funktion zuerteilt, „redlich" die jeweilige individuelle Befindlichkeit auszudrücken. Wer sich nicht mehr ein vorgeprägtes Dichter- oder Weisheitswort zu eigen macht und damit in ihnen sich gleichsam wiederfindet, muß dies mit einer geistig-personalen Schrumpfung bezahlen. Selbstverständlich bleibt im Bereich des Betens das selbstgeformte Sprechen zu Gott hin unverzichtbar, aber ein aus tiefer Gottes- und Welterfahrung formuliertes Gebet eines wortkundigen Erfahrenen schafft die Möglichkeit, die individuelle Enge und Seichtheit in eine größere Weite und Tiefe hin zu öffnen. Die Psalmisten sind solche „Erfahrene", die uns mit ihrem gedichteten und damit „verdichteten" Wort keine fremden Worthülsen überstülpen, sondern unsere Beterqualität entfalten helfen. Ihre Außen- und Innenwelt hat zwar andere Kulissen als die unsere, aber der Bühnenboden ist ein währender: das Stehen und Reden des Gottesvolkes und seiner Glieder vor ihrem Gott.

2. Ein gemeinschaftsbezogenes Gebet

Psalmengebet ist primär gemeinschaftsbezogen. Viele Psalmen sind Gesänge der Kultgemeinde. Aber auch in den zahlreichen Fällen, in denen ein einzelner redet, ist er kein „Vereinzelter". Im Dankversprechen der „individuellen Klagelieder" z. B. wird häufig der Gruppe oder der Gemeinde gedacht, vor der man vom Rettungswalten Gottes Zeugnis ablegen will. Zudem artikulieren die Psalmenautoren ihre Erfahrungen in einen Typus-Rahmen hinein, der dem Psalm Formularcharakter für ähnlich gelagerte „Fälle" verleiht (vgl. die Überschrift zu Ps 102). Die alttestamentlichen Prämissen des paulinischen „Corpus Christi mysticum" liegen jedenfalls in der Psalmodie Israels offen zutage, so daß die nachexilische Gemeinde die Individualpsalmen auch zu ihren eigenen (im Sinne eines Kollektiv- bzw. Repräsentanz-Ichs) machen konnte. Diese „Einweisung" (Beten in Stellvertretung!) ist fundamental für uns Christen. In den Psalmen müssen wir nicht immer unsere eigene Situation und Befindlichkeit als Hintergrund wiederfinden; der Psalter eröffnet vielmehr die große Möglichkeit, unsere seinshafte ekklesiale Verbundenheit solidarisch ins Wort zu bringen und damit zu „realisieren". Gerade die „Horizontalisten" unter uns sollten dies bedenken! Psalmengebet lebt nicht einfachhin in der Dimension „Seele-Gott", die mitmenschliche Dimension ist ihm auf vielfältige Weise zuinnerst inhärent. Darum ist es kein Zufall, daß gerade

zwei Psalmen (15 und 24) jene Befragungsliturgie am Tempeltor bewahrt haben, in welcher dem Kultteilnehmer in Erinnerung gerufen und ins Gewissen geschrieben wird: „Rein für den Kult ist nur, wer im reinen ist mit dem Mitmenschen!" Es ist auch nicht von ungefähr, daß Ps 1 als Eröffnung des Psalters die Wegweisung Jahwes zum Thema macht — für diese Wegweisung („Torah") ist nicht nur die Vertikale, sondern ebenso die Horizontale konstitutiv! — und daß der Psalter in einer Reihe „didaktischer Lieder" diese Thematik aufgreift.

3. Ein gesungenes Gebet

Die Psalmen — der Name sagt es schon — sind von Hause aus gesungene und von Musik begleitete Gebete. Gesang, Musik, Spiel und Reigentanz (vgl. Ps 150) gehörten konstitutiv zum altbiblischen Kult, worin die Psalmen ihren Wurzelboden haben. Musik, Gesang und Tanz zählen zugleich zu den Wesensäußerungen des Menschen als Menschen, sind also keineswegs nur Ornament in seinem Leben. Nietzsches lyrisches Sehnsuchtsbekenntnis: „Meine Seele ist das Lied eines Liebenden" und Rilkes Wort vom Menschen als „großem Gesang" decken die Tiefendimension von Singen und Musizieren auf, wie sie auch der von E. Bloch auf seine Weise interpretierte lateinische Spruch bezeugt: „Musica est praeludium vitae aeternae". Dies alles war Israel so tief bewußt, daß noch seine Bittpsalmen Lieder mit Musikbegleitung sind, wenn auch mit klagendem Klang. Ein rein sprechendes Rezitieren der Psalmen kann also nur ein Notbehelf sein, der freilich in vielen Fällen unumgänglich ist. Der Dürre leisen und lesenden Rezitierens ist leider nur wenig abzuhelfen. Dieses Wenige sollte aber unbedingt geleistet werden, und wäre es nur eine innere lebendige Vergegenwärtigung des musikalischen „Sitzes im Leben" der ursprünglichen Psalmodie. Die jahrhundertelang in der Kirche geübte Quantifizierung des Psalmenbetens hat leider kaum auf die notwendige Resonanz des emotionalen „Seelenbodens" Rücksicht genommen. Ein Beten aber ohne Beteiligung oder Mitschwingen des Gemütes ist weder voll human noch gut christlich.

4. Gebete des Glückens und des Scheiterns

In der Psalmodie Israels gibt es zwei Grundsituationen der Beter und damit zwei Grundgattungen der Gebete: a) die Erfahrung des Glückens und daraus die „Preisung Jahwes", b) die Erfahrung des Scheiterns und daraus das „Klagelied". Innerhalb dieses Großrahmens gibt es dann „Untergattungen" und dazu Psalmen mit ausgesprochen prophetischem oder ausgesprochen weisheitlichem Kolorit. Die Information darüber muß aller Rezitation vorausgehen, weil vom ganzen her die „Details" erst ihren

Stellenwert bekommen. Ohne solche „Wegweiser" — zumeist in den Überschriften kurz (oft zu kurz!) vermerkt — sollte man sich nicht „betend" auf den Weg machen.

5. Vielfältiges Preisen Jahwes

Für das Preisen Jahwes als des Rettergottes oder des Schöpfergottes (Hymnen!) hat Israel viele Ausdrücke. Der bezeichnendste ist „hallel" (vgl. hallelu-Jah = preiset Jahwe!). Volksetymologisch bedeutet dieses Wort zugleich: aufleuchten lassen. Im preisenden Wort läßt man Jahwe also vor den Mitmenschen und vor sich selbst „aufleuchten" — ein überaus fruchtbarer Impuls auch für das christliche Psalmenbeten. Ein häufiger Ausdruck für die Preisung ist auch das Wort „segnen" (früher mit „benedeien" übersetzt). Der Mensch kann zwar Gott nicht in gleicher Weise segnen wie Gott ihn, aber er vermag etwas Analoges: er denkt ihm alle innere und äußere Lebensfülle zu und spricht sie ihm „gönnend" zu. Ist diese Möglichkeit unter Christen nicht häufig geradezu vergessen?

6. Mehr Klagelieder im Buch der Preisungen

Die „Klagelieder" (weniger gut oft „Bittpsalmen" genannt) sind entsprechend der Häufigkeit menschlicher Not zahlreicher im Psalter vertreten als die Hymnen. Dennoch wird das Psalmenbuch „tehillim" (= Preisungen) genannt. Das ist für uns Christen ein wichtiger Hinweis: diese aus Klage, Vertrauensäußerung, Bitte und Dankversprechen bestehenden Lieder bedeuten im letzten auch eine Preisung des Bundesgottes und dürfen darum nicht, wie es häufig bei „elitären" Christen geschieht, als „Gebete zweiter Klasse" abgewertet werden. Im „Klagelied" kann sich der Mensch, ganz wie er ist, vor dem Gott des Bundes „zur Sprache bringen". In Israel weiß man sehr wohl, was Ehrfurcht vor Gott ist, und dennoch richtet man auch Fragen an den waltenden Gott, die manchmal bis zur Anklage gehen (z. B. Ps 44, 10 ff, 24 f), wie sie später für das Buch Ijob kennzeichnend ist. Das geht für unser Empfinden in einigen Fällen bis an die Grenze des Tolerablen. Doch sollten wir bei Israel lernen, wie lebensnah und lebendig hier die von Gott gewährte Bundespartnerschaft realisiert wird. Solches Klagen rennt nicht von Haus zu Haus, um sich bei selbst auf vielerlei Weise geplagten Mitmenschen abzureagieren oder wichtig zu machen, sondern es wagt, das Vertrauen auf den Gott der Zuwendung voll auszuschöpfen und dem wirklich „Einzigen", der zu helfen vermag, Leid und Seelennot zu klagen. Freilich ist dabei der Glaube Voraussetzung, daß Gott trotz aller von ihm selbst geschaffenen Naturgesetzlichkeiten auf seine, eben göttliche Weise ein allmächtig Allwaltender ist. Ist solcher Glaube

dem „modernen Menschen" noch zuzumuten? Keine noch so weit vorangetriebene Naturerkenntnis kann den aus anderen Dimensionen waltenden Gott aus seiner Schöpfung vertreiben. Die These, daß die Welt ein absolut geschlossenes und absolut determiniertes System sei, ist ein purer Glaubenssatz, dessen naturwissenschaftliche Plausibilität immer mehr im Schwinden begriffen ist.

Hier konnte nur fragmentarisch anskizziert werden, was alles die psalmodierenden Christen in der Schule Israels — und dies ist auch die Schule des Psalmenbeters Jesus! — lernen können. Jetzt wird die Frage fällig, ob es darüber hinaus nicht auch ein spezifisch christliches Beten der Psalmen gibt, ja geben muß. Allerdings darf diese Frage nicht von der festen Vorerwartung aus gestellt werden, der Christus müßte in einem christlichen Gebet direkt aufscheinen und thematisiert werden. Denn die meisten liturgischen Gebete der christlichen Tradition entsprechen ja auch dieser Erwartung nicht; sie sind an den Vater gerichtet und bringen erst im Schluß („durch Jesus Christus, unsern Herrn") die Evokation des Christus. Beim Vater-unser ist das Christusthema ebenfalls nicht ausdrücklich artikuliert, und dennoch ist es das christliche Gebet par excellence.

III. Die Psalmen beten im christlichen Glaubenshorizont!

Als Christen glauben wir Gott, daß er seinem erwählten Israel in Jesus dem Christus seinen endgültigen Repräsentanten gegeben hat. In ihm und durch ihn ist das Ideal der menschlichen Bundespartnerschaft von Micha 6, 8 („Gerechtigkeit üben, den Brudersinn lieben, in Demut seinen Weg gehen mit seinem Gott") radikal und total realisiert worden. Zugleich ist in ihm die bundeswillige Zuwendung Gottes selbst, die Israel im Evangelium des Namens „Jahweh" offenbart wurde, in einer unerwartbaren Weise in ihre letztmögliche Erfüllung gekommen: der ewige Sohn des Vaters ist in ihm „Fleisch" d. h. ganzer Mensch geworden, was schon in seinem gottbestimmten Namen Jeschua (= Jahwe ist Heil! vgl. Mt 1,21; Lk 1,31; Phil 2,9) zum großen — in der Kirche leider häufig vergessenen! — Zeugnis kommt. Von hier aus ist es prinzipiell möglich, die Psalmen auch „ad Jesum Christum" zu beten. Jedoch hat die heilsgeschichtliche Perspektive der Bibel mit Recht im Christentum den Vorrang behalten, d. h. man betet „per Jesum Christum" im Hl. Geist zum Vater.

1. Vereint mit Jesus beten

Das bedeutet zum ersten, daß wir als Christen uns mit Jesus als dem Haupt und Repräsentanten der Kirche betend „vereinigen". Wir beten die Psalmen so mit dem großen Psalmenbeter Jesus zusammen, dem „Menschen

der Menschen", der mit allem Menschlichen vertraut war, der als „Bundgetreuer" lebte, litt und starb, vom Vater aber auferweckt und erhöht wurde zu seiner Rechten, wo er immerfort als unser Fürbitter schlechthin lebt und waltet (Joh 14,16; 1 Joh 2,1; Röm 8,34; Hebr 7,25). So wie Israel, wie viele Psalmüberschriften bezeugen, beim Beten Davids und der Wechselfälle seines Lebens gedachte, können wir Christen je und je dessen eingedenk sein, den wir als den „neuen David" (vgl. Jer 30,9; Ez 34, 23 ff; 37, 24 ff) glauben, und uns „Schulter an Schulter" neben ihn und in seine Lebenssituation stellen. So wird uns Jesus gerade beim Psalmenbeten in besonderer Weise unser „erstgeborener Bruder" (vgl. Röm 8,29), und wir kommen in einen geistigen Kontakt mit ihm, wie ihn keine „Reliquie" von ihm (vgl. Turiner Grabtuch) gewähren könnte.

2. Dem Reich Gottes entgegen

Da der Psalter das Gebet des durch die Dimension der Geschichte dem endgültigen Gottesreiche zuwandernden Gottesvolkes ist, ist sein Glaubenshorizont ein offener, d. h. aber: wir dürfen als Christen legitimerweise die neubundlichen eschatologischen Verheißungen in die altbundliche Grundverheißung vom „kommenden Gott" als absoluter Zukunft von Welt und Geschichte eintragen, ohne diese göttliche Grundzusage zu verfälschen oder auch nur zu verdunkeln. Dies wird am deutlichsten offenbar an den Psalmen vom Königtum Gottes (Ps 47, 93, 96, 97, 99) und dessen Echo in andern Psalmen (vgl. z. B. Ps 24,7 ff, 29,10). Aber auch die „Königspsalmen" (Ps 2, 45, 72, 89, 110), welche die „nachkönigliche" Gemeinde im Horizont ihrer endzeitlichen Messiaserwartung gebetet hat, werden in unserer Glaubenssicht „Vorausfeier" der zweiten Ankunft Jesu Christi. Unschwer sind die Zionslieder (Ps 46—48, 76, 84, 87, 125) in eine eschatologische Perspektive bis hin zum „himmlischen Jerusalem" (vgl. Gal 4,26; Phil 3,20; Hebr 11, 10,16 u. a.; Offb 21,2 ff) einzustellen.

3. Schöpfung und kosmischer Christus

Wo die Schöpfung und ihre Güter im Psalter aufscheinen — hier immer als Gaben des bundeswilligen „Gottes für Welt und Mensch" („Natur" und „Übernatur" werden also nicht auseinandergerissen!) — wird der vollgläubige Christ diese Texte nicht singen und sprechen ohne Bezug auch auf den „präexistenten Logos" (vgl. Joh 1,1 ff) und den „kosmischen Christus" (vgl. Kol 1,15 ff; vgl. auch die Sicht Teilhard de Chardins!).

4. Das Gloria Patri — kein Fremdkörper

Die Kirche schließt seit alters her die einzelnen Psalmen mit dem „Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto". Dies ist in der Sicht der biblischen Gesamtoffenbarung (vgl.

die Taufformel Mt 28,19!) kein angestückter Fremdkörper. Da der Psalter auf hebräisch den Titel „tehillim" (= Preisungen) trägt, liegt es in der Linie dieses „hallel" (= „aufleuchten lassen") und des korrespondierenden „barēk" (= „segnen"), daß man als Christ solch preisendes „Benedeien" (vgl. den Vaterunser-Schluß!) noch einmal ausdrücklich artikuliert und dabei den „kabod" (= gloria, vgl. Ps 24,7 ff, 29,9 u. o.) als „Glorie, Glanz und Glück" („Ehre" ist eine unzulängliche Übersetzung!) der trinitarischen Lebensfülle des alleinzigen Gottes zudenkt und zuspricht.

Die hier versuchte Antwort auf die Frage, wie wir als Christen die Psalmen beten, ist „Griffen" zu vergleichen, welche zwar greifen, aber keinen letzten „Umgriff" bedeuten d. h. noch vieles offen lassen. Auch wenn wir Christen unter dem „Israel Gottes" von Gal 6,16 gewöhnlich das neubundliche Gottesvolk verstehen, gehört das „Lernen" zu allen Wegstrecken unserer Geschichte. Lernen müssen wir vor allem vom Israel des Alten Testamentes, lernen können wir auch immer wieder vom gläubigen Judentum, wiewohl Alt-Israel und das Judentum nicht einfachhin identisch sind. Im Psalmenbeten sind wir uns in besonderer Weise nahe.

Literatur in Auswahl:

Kommentare: *H.-J. Kraus*, BKAT (Neukirchen) XV, 1/2, 5. Aufl. 1978; *A. Weiser*, ATD 14/15, 7. Aufl. 1966; *C. Westermann*, Der Psalter, 3. Aufl. 1974; *A. Deissler*, Die Psalmen, Patmos 1977 (1 Band); *H. Gross/H. Reinelt*, Das Buch der Psalmen T. I (1—72) = Geistliche Schriftlesung 9/1, Patmos 1978.

Spezielle Publikationen: *J. Becker*, Israel deutet seine Psalmen, Stuttgart 1966; *ders.*, Wege der Psalmenexegese, Stuttgart 1975; *A. Deissler*, Das Israel der Psalmen als Gottesvolk der Hoffenden. Festschrift H. Schlier, Freiburg 1970, 15—37. *M. Limbeck*, Bitt- und Klagegebet aus biblischer Sicht. Ein Testfall des Glaubens, in: „Beten in unserer Zeit", Verlag Herder, Freiburg 1979, 105—126; Beten mit der Kirche. Hilfen zum Neuen Stundengebet, Pustet 1978; *W. Strolz* (Hrsg.), Aus den Psalmen leben, Verlag Herder, Freiburg 1979.

Jakob
Baumgartner

Das Stundengebet — ein Angebot der Kirche

Früher war den Priestern „sub grave" vorgeschrieben, das Brevier zu beten. Viele entledigten sich dieser Verpflichtung ohne allzu schlechtes Gewissen, da sie andere Formen des persönlichen und gemeinschaftlichen Gebetes dem Brevier vorzogen. Das erneuerte Stundenbuch bietet nun nicht nur für die Seelsorger (Priester, Diakone, Pastoralassistenten usw.) eine neue Chance, sondern bedeutet auch für die übrigen Christen eine Einladung, sich am gemeinschaftlichen Gebet der Kirche zu beteiligen. Zunächst räumt der Autor einige Vorbehalte gegenüber dem Stundengebet aus. Er versucht dann, die Stundenliturgie theologisch als das Gebet der Kirche einsichtig zu machen. Die pastorale Tragweite kommt z. B. in der Stellvertretung und in der Fürbitte zur Sprache. Von daher wird schließlich die Verpflichtung zum Stundengebet neu einsichtig. Mit konkreten Hinweisen, wie sich auch die Gemeinden am Stundengebet beteiligen können, schließt der Beitrag. *red*

Seit einem guten Jahr steht dem deutschen Sprachraum das „endgültige" Stundenbuch zur Verfügung, das den Priester wie auch den anderen Gläubigen dazu verhelfen möchte, dem Gebetsauftrag der Kirche nachzukommen [1]. Mit Befriedigung darf man feststellen, daß das Erscheinen des nachvatikanischen Offiziums einiges in Bewegung gebracht hat. Die ältere Generation der Priester, welche die einstige „Brevierpflicht" fast durchwegs als drückende Last empfand, begrüßt die jetzt geltenden Bestimmungen als eine willkommene Erleichterung, während die jüngeren Seelsorger, Ordinierte wie Laien, im allgemeinen eine recht offene und erwartungsvolle Haltung gegenüber der neuen Stundenliturgie bekunden. Als kräftigste Motive fallen für sie in Betracht: die Suche nach einer persönlichen Gebetsdisziplin und die Einsicht, daß das lobpreisende und fürbittende Beten, in Stellvertretung für die Vielen vollzogen, eine eminent pastorale Bedeutung besitzt. Zudem zeichnet sich das Bemühen ab, das Stundengebet, wenigstens in seinen beiden Haupthoren, den Gemeinden zurückzugeben. Offenbar besteht ein Bedürfnis danach, diesem Stück gesamtkirchlicher Überlieferung vermehrte Aufmerksamkeit zu schenken und es auf seine Tragweite, seinen Wert und seine Durchführbarkeit hin zu prüfen.

1 Die Feier des Stundengebetes. Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, hrsg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen—Brixen, Lüttich, Metz und Strassburg, 3 Bde, Einsiedeln—Köln u. a. 1978 (mit einer Allgemeinen Einführung).

1. Vorbehalte gegenüber dem Stundengebet

Daß in Sachen Stundengebet ein gewisses Malaise vorhanden ist, dürfte niemand bestreiten; doch sollte uns gerade dies dazu bewegen, den Gründen des Unbehagens nachzugehen.

1.1 Inhaltliche Bedenken

Ein erster Vorwurf bezieht sich auf den Inhalt des Stundenbuches. Das darin Gebotene entspreche nicht den Erwartungen derer, denen es als Gebetsstütze zugedacht sei. Die Stundenliturgie rede zu wenig von Christus; man wende sich an Gott, als ob die Menschwerdung nicht stattgefunden hätte. Die historische Gestalt Jesu, die Geheimnisse seines Lebens und sein Vorbildcharakter würden nicht genügend in Erscheinung treten.

Gewiß behaupten die Psalmen einen zentralen Platz im Stundengebet, weshalb sich als vordringliche Aufgabe stellt, den Psalter zu verchristlichen. Erst wenn die Gläubigen lernen, die altbundlichen Lieder im Geiste und mit dem Herzen Jesu zu beten [2], besteht die Aussicht, daß der Psalter wieder *das* christliche Gebet- und Gesangbuch wird. Wer mit der Fülle des biblischen Gebets- und Meditationsgutes überhaupt nichts anzufangen versteht, müßte sich freilich überlegen, ob er nicht eine Hinkehr auf Gottes Wort zu vollziehen habe.

1.2 Formale Mängel

Die Stundenliturgie fördere, aufgrund ihrer starren Strukturen und der vorgegebenen Elemente, das Lippengebet, sie zwinge zum Erledigen eines bestimmten Pensums. Man wünscht einen besseren Ausgleich zwischen festen und freien Teilen, ruft nach mehr Kreativität, nach verstärkter geistlicher Erfahrung, nach Austausch und Dialog.

Abgesehen davon, daß die Spontaneität eines jeden ihre Grenzen hat, sollte man den vorgesehenen Rahmen, im Sinne der vorgetragenen Postulate mit Geist anreichern. Wir könnten z. B. das leibhafte Element, Zeichen und Gesten in die Feier einbringen, Oasen der Ruhe schaffen und anbetend verweilen, beim Vollzug in Gruppen ein Gespräch über das Gehörte einschalten oder eine Ausdeutung folgen lassen. Das Stundenbuch ist wie ein „Formular", das ich je und je mit meiner Situation und mit den Daten meiner Gemeinde, ja mit den Anliegen der ganzen Welt ausfüllen soll, eine Art Partitur oder ein Drehbuch. Neben zahlreichen Bittelementen (in vielen Psalmen und Orationen) finden sich im Morgen- und Abendlob die Bitten beziehungsweise die Fürbitten, die jetzt wiederhergestellt sind und beliebig ausgeweitet werden können [3].

[2] Vgl. den vorausgehenden Beitrag von *A. Deissler*.
[3] *B. Fischer*, Die Schluß-Bitten in Laudes und Vesper des neuen Stundenbuches, in: Liturgisches Jahrbuch 29 (1979) 14—23.

1.3 Zeitbedingte Schwierigkeiten

Ein weiterer Einwand gegen das Offizium betrifft dessen Horencharakter, also die Bindung an bestimmte Stunden. Diese Praxis entspringe mönchischem Lebensstil und Empfinden, und das Brevier sei eine Angelegenheit der Kleriker und Ordensleute. Tatsächlich wurzelt die Stundenliturgie in vormonastischer Zeit und ist letztlich die konkrete Ausformung des Gebotes Jesu, allezeit zu beten. Dementsprechend sind die kirchlichen Tagzeiten ausdrücklich auf den gemeinschaftlichen Vollzug hin angelegt. Nach ältester Praxis versammelten sich die Gläubigen einer Gemeinde unter dem Vorsitz des Bischofs zu gewissen Stunden, vorab zu Beginn und am Ende eines Tages, zu gemeinsamem Gebet [4]. Der monastische Zyklus mit der Vielzahl der Horen entwickelte sich in einer späteren Phase. Der individuelle Vollzug kam überhaupt erst nach der Jahrtausendwende auf.

Hinter den angemeldeten Schwierigkeiten ist da und dort vielleicht ein tieferes Übel zu sehen, nämlich die Auffassung, dem tätigen Einsatz gebühre der Vorrang vor dem Beten.

Gezeichnet vom Leistungsgedanken unseres Zeitalters, erwarten wir oft mehr vom „Engagement" als von den Augenblicken des Stillewerdens vor Gott. Dem Gebet sollte aber der erste Platz unter den pastoralen Aufgaben gehören.

2. Theologischer Zugang zur Stundenliturgie

Soll das frühchristliche Erbe, das die Kirchen des Ostens und Westens mit Liebe gepflegt haben, wieder lebendig werden, müssen die Gemeindeverantwortlichen sich gründlich mit der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet befassen und deren Aussagen für einen lebendigen Vollzug fruchtbar machen.

In der Stundenliturgie spricht die Kirche das Gotteslob wie auch die Bitten und Wünsche aller Gläubigen aus. Gemäß dieser doppelten Zielsetzung läßt sich das Stundengebet als Dienst des Lobes und als Dienst der Bitte charakterisieren [5].

2.1 Dienst des Lobes

Nachdem die Gemeinden oder der einzelne Beter Gottes Anruf und Anspruch vernommen, antworten sie zunächst durch den Lobpreis. Der Gott aber, dem die Kirche sich zuwendet, ist stets der Dreieine; daher die trinitarische

Trinitarische Ausrichtung

Ausrichtung der ganzen Stundenliturgie [6]. Das Ziel des öffentlichen Gotteslobes bildet der Vater, dessen Name immerdar geheiligt werden soll. Dem Transzendenten,

[4] Zur Geschichte des Stundengebetes siehe *J. Pascher*, Das Stundengebet der römischen Kirche, München 1954.

[5] *B. Fischer*, Dienst des Lobes — Dienst der Fürbitte. Zur Spiritualität des Stundengebetes, in: Kölner Beiträge 23 (Köln 1977).

[6] Eine erstmalige Theologie der neuen Stundenliturgie wurde erarbeitet aufgrund der liturgischen Texte von *D. de Reynal*, Théologie de la Liturgie des Heures (Paris 1978).

dem Allheiligen und Erhabenen gilt die Anbetung. Dieser Gott hat sich aber erniedrigt und den Menschen in unbegreiflicher Liebe zugewendet. Dafür erweisen wir kleinen und sündigen Menschen ihm unsere Dankbarkeit. In Jesus Christus hat sich Gott, der Allmächtige, enthüllt. Ermächtigt durch Jesus wagt die Kirche in grenzenlosem Vertrauen, Gott mit dem zärtlichsten Wort Abba, liebster Vater, anzurufen. Der Dialog der Kirche mit Gott verläuft immer „durch Jesus Christus, unseren Herrn". Der Zugang zu Gott wird uns dadurch erschlossen, daß wir einen Mittler und Fürsprecher bei Gott haben: den Menschen Jesus Christus, der in sein Beten hinein den Lobpreis und die Bitten aller Glieder seines Leibes sammelt und der stets anwesend ist, wenn die Gemeinde die Stundenliturgie feiert. Das Stundengebet gehört demnach zu jenen heiligen Zeichen, in denen Gott und Mensch sich begegnen; ohne im strikten Sinne sakramental zu sein, partizipiert es an der sakramentalen Wirklichkeit, die in Christus, dem Ursakrament, ihre Grundlage hat.

Der liebende Austausch zwischen Gott und seinem Volk, geschieht schließlich „in der Einheit des Heiligen Geistes", der uns in die Gesinnungen Jesu einführt. Es läßt sich kein christliches Gebet denken, das nicht durch den Geist hervorgerufen, von ihm getragen und durchseelt wäre.

Heilsgeschichtliche Ausrichtung

Im Offizium eröffnet und enthüllt sich Gott in *der* Weise, wie er sich in der Geschichte kundgetan hat, und gemäß dieser Heilsveranstaltung wenden wir uns an ihn. Daraus ergibt sich die heilsgeschichtliche Ausrichtung des Stundengebetes. Schon nach Hippolyt (um 200) ist die Stundenliturgie grundlegend Gedächtnis unseres Herrn. Unter kultischer Memoria oder Anamnese begreifen wir die feiernde Gegenwärtigsetzung eines geschichtlichen Heilsereignisses, um es so über die Versammelten Macht gewinnen zu lassen. Wir reservieren zwar den Terminus „Anamnese" im eigentlichen Sinne für die Begehung der Eucharistie; doch besitzt der *ganze* Gottesdienst der Kirche Memoria-Charakter. Indem die Gemeinde mehrmals am Tag in den Horen Jesu Christi gedenkt, wird sie der Heilskraft des Christus-Geschehens inne.

Eucharistisch-doxologische Ausrichtung

Um den anamnetischen Charakter der kirchlichen Tagzeiten zu verdeutlichen, kennt das Stundengebet seit ältester Zeit die Zuordnung der einzelnen Horen an bestimmte Heilsereignisse: In der Laudes gedenkt die Kirche der Auferstehung, in der Terz des Pfingstereignisses, in der Non des Sterbens Christi. Indem sie so ständig

die Heilsereignisse kultisch in Erinnerung ruft, gewinnen diese Aktualität für die Teilnehmer. Ein weiteres Kennzeichen der Liturgia Horarum ist ihre eucharistisch-doxologische Ausrichtung. Die Stundenliturgie stellt eine Entfaltung der Messe dar und führt wieder zur eucharistischen Mitte hin. Durch die lobpreisende Danksagung steht sie in enger Verwandtschaft mit dem Herrenmahl. Weil der gläubige Mensch weiß, daß er alles, sich selbst und seine Gaben, dem einen verdankt, kann er nicht anders denn immer wieder danken. Zum Dank tritt die Preisung hinzu. Im Lob, in der Benedeiung schwingt eine ganze Skala von Gefühlen mit: Staunen, Anbetung, Bewunderung, Entzücken, Jubel ... Während im Dank der Beter mehr auf die empfangenen Gaben schaut, betrachtet er im Lobpreis stärker den Spender alles Guten. Er konzentriert sich auf Gott, der die Welt mit seinen Segnungen bedacht hat, und strömt angesichts seiner Herrlichkeit und Freigebigkeit über vor Freude. Das Stundengebet artikuliert eine christliche Grundhaltung: Der Gläubige selber in all seinem Denken und Handeln, in seinem Tun und Lassen ist ein lebendiger Lobpreis. Hier bewegt sich die Kirche auf der Linie jüdischen Betens, das im letzten nur auf das eine abzielt: Gott großzumachen; zu wissen, daß der Mensch sein volles Glück erst findet, wenn er sich rückhaltlos dem Dienst der Verherrlichung weiht, wenn er ohne Unterlaß Gottes Namen die Ehre gibt. Von dieser Berufung der Geschöpfe künden all seine Gebete, vor allem die (kurzen und langen) Lobsprüche (Berakot). Und daran inspirierte sich seit je christliches Beten. „Eucharistoi ginesthe!" fordert der Apostel (Kol 3,15) die Christen auf — werdet dankerfüllte, lobpreisende, eucharistische Menschen! Gewiß, Gott bräuchte unser Lob nicht, doch „uns bringt der Lobpreis Segen und Heil". Er entreißt uns der Egozentrik, hebt uns über uns selbst hinaus, hindert uns daran, ständig nur um unser kleines Ich zu tanzen, führt uns in die befreiende Weite Gottes.

Daß dieser Dienst des Lobes täglich aus den Gemeinden emporsteige, vor allem am Beginn und am Schluß eines jeden Tages, das könnte das Stundengebet der Kirche gewährleisten.

2.2 Dienst der Bitte

Bei allem biblischen Beten kommen zu Dank und Lobpreis stets die Bitten (preces, petitiones, intercessiones) als wesentliches Element hinzu. So sehr der Mensch beschenkt sein mag, so sehr sieht er sich doch auch immer wieder neu der Hilfe Gottes bedürftig. Deshalb bleibt es Aufgabe der Kirche, bei Gott für das Heil der Welt

einzutreten, da die Gemeinde nur in Proexistenz, im Dasein für die anderen ihre Berechtigung und ihren Grund hat. Ihre Liturgie darf nicht zum Alibi werden, zum Vorwand für weltflüchtiges Verhalten.

Bittend-fürbittende Kraft

Die bittend-fürbittende Kraft (die interzessorische Komponente) der publica oratio wurzelt im priesterlichen Wirken Christi, das im Gottesdienst seine Fortsetzung findet. Durch sein fürbittendes Eintreten vor dem Vater vermittelt Jesus uns das Heil (vgl. Hebr 7,25). Als Christi Leib tritt die Kirche, durch ihn und mit ihm und in ihm, fürbittend für das Heil aller ein. Sie partizipiert am unbegreiflichen Geheimnis der Stellvertretung, aus reiner Gnade, und sie weiß, daß ihr Rufen wie das Gebet Jesu bei Gott ankommt. Um dieser Aufgabe der Kirche willen (vgl. 1 Tim 2,1—4) hat das erneuerte Stundenbuch das Bitt- beziehungsweise Fürbittelement aufgewertet. Für die Spiritualität der Seelsorger erweist es sich von kaum zu überschätzender Bedeutung, die Verantwortung für die Welt und Menschheit im Gebet wahrzunehmen.

Gebet der Kirche

Die Allgemeine Einführung kennzeichnet die Tagzeiten als „das Gebet der Kirche" schlechthin. Was bedeutet diese ekklesiale Struktur genauerhin? Einmal, daß das Stundengebet von der ganzen Kirche getragen wird. Wie klein eine derartige Versammlung auch sein mag, sie repräsentiert die ganze Kirche, die zugleich an Christi Gebet teilhat [7].

Damit zählt das Stundengebet zu den zentralen Selbstvollzügen der Kirche. Wenn die Teilnahme am Priestertum Christi zum Wesen der Kirche gehört, und wenn das priesterliche Wirken Christi sich darin vollzieht, „daß er immerdar für uns betet", dann ist der Auftrag an die Kirche, „immer und unermüdlich zu beten", keine bloße juridische Vorschrift, sondern erfließt er aus der innersten Anlage der Kirche. In der Apostelgeschichte wird die Urgemeinde als Orante, als betende Versammlung dargestellt: „Einmütig im Gebet verharrend . . ." „. . . und sie hielten fest am gemeinschaftlichen Gebet" (Apg 1,14; 2,42).

Gewiß muß es auch das private Gebet, das Meditieren und Einkehren im stillen Kämmerlein, geben. Wie notwendig und empfehlenswert solch individuelles Verweilen vor Gott sein mag, die Kirche sieht den an sie ergangenen Auftrag nur dann erfüllt, wenn sie als Gemein-

[7] Großartig hat *Augustinus* diese Symbiose beschrieben: „Gott will, daß wir beim Gebet zu ihm den Sohn nicht von ihm ausschließen, und wenn der Leib des Sohnes betet, er sich nicht von seinem Haupt trennt. Unser Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, soll der eine Heiland seines Leibes sein, der für uns betet, in uns betet und zu dem wir beten: Für uns betet er als unser Priester, in uns betet er als unser Haupt; wir beten zu ihm als unserem Gott. Erkennen wir also unsere Stimmen in ihm, aber auch seine Stimme in uns." Enarr. in ps. 85.

schaft betend vor Gott hintritt und dies besonders in der Stundenliturgie.

Eschatologische Note

Der Dienst der Bitte schließt noch ein letztes ein: die eschatologische Note. Das Leben der Kirche streckt sich aus nach der Vollendung aller Dinge. Christus ist auch das Ziel aller Hoffnungen und Sehnsüchte seiner Gemeinde. Das offizielle Gebet der Kirche langt nach dieser Zukunft aus (eschatologische Note); es erwartet ungeduldig die Parusie, ja will sie beschleunigen. Die Stundenliturgie gewährt jetzt schon, in Antizipation, Anteil an der himmlischen Liturgie. In Jesus Christus, dem wahren und einzigen Hohenpriester, sind himmlische und irdische Liturgie miteinander verbunden.

Die Kirche als Braut Christi

Zum ganzheitlichen Verständnis des Stundengebetes müssen wir auch das johanneische Gegenstück beiziehen: die Kirche als Braut Christi. Dann erscheint die Stundenliturgie als „Stimme der Braut, die zum Bräutigam spricht", als ein dialogisches Geschehen, in dem Empfangen und Geben einander ablösen, wobei freilich die Initiative immer vom Herrn ausgeht. Ihn herbeisehnend, wiederholt die Gemeinde das Maranatha: „Der Geist und die Braut sprechen: Komm!" (Offb 22,17). Besonders in der Nachthore üben sich die Mönche in diese Erwartung ein; aber auch alle anderen Beter sollen sich, vorab in Laudes und Vesper, ihre Haltung zu eigen machen, gemäß einer alten Regel: „Unser erster Dienst besteht darin, auf Erden dasselbe zu tun, was die Engel im Himmel verrichten." Es tut not, daß wir diese vergessenen Wahrheiten in unserem Gebetsvollzug neu „realisieren", daß wir der eschatologischen Dimension wirklich zum Zuge verhelfen.

2.3 Pastorale Tragweite

Eine Neubesinnung auf den Zusammenhang von Offizium und Seelsorge könnte bei Paulus beginnen: „Ich danke meinem Gott jedesmal, wenn ich an euch denke; immer, in jedem meiner Gebet, bitte ich mit Freude für euch alle; ich danke, weil ihr euch gemeisam für das Evangelium eingesetzt habt vom ersten Tag an bis jetzt" (Phil 1,3—5). „Wir müssen Gott euretwegen immer danken, Brüder; so ist es recht und billig, denn euer Glaube wächst, und die gegenseitige Liebe nimmt bei auch allen zu" (2 Thess 1,3). Dankend und flehend für seine Gemeinden tritt der Apostel vor Gott hin; als echter Hirte holt er die ihm Anbefohlenen in sein Gedenken hinein und trägt ihre Anliegen vor den Herrn. Dadurch, daß der Seelsorger sich täglich für die ihm anvertrauten Menschen an Gott wendet, erfüllt er eine hervorragende apostolische Aufgabe. Die Kirchenkonstitution erklärt,

die Presbyter müßten von Amts wegen für ihre Gemeinde und das ganze Volk Gottes beten (Nr. 41), und im Dekret über Dienst und Leben der Priester heißt es, diese würden im Offizium im Namen der Kirche Gott für das ihnen anbefohlene Volk, ja für die ganze Welt bitten (Nr. 5). Damit rückt die pastorale Dimension des Stundengebetes klar in den Vordergrund.

Stellvertretendes Lob Gottes

Dem Vollzug der kirchlichen Tagzeiten liegt die Erkenntnis zugrunde, die das Christentum mit anderen monotheistischen Religionen teilt: Gott will gelobt sein, und zwar nicht bloß dann, wenn es uns danach zumute ist, und nicht allein für das, was wir selber an Güte und Wohlwollen erfahren, sondern auch für das gnädige Handeln Gottes an den Mitmenschen. Hier wird ein letzter Sinn des pflichtgemäßen Vollzuges der Horen durch die Inhaber kirchlicher Dienste sichtbar: Anstelle der Gemeinden und für sie bringen sie das Gott geschuldete Lob dar — so sehr es wünschenswert wäre, wenn eine Gemeinde, wenigstens durch einige ihrer Mitglieder vertreten, sich zu gemeinsamer Danksagung versammeln würde. Motive für eine solche eucharistische Grundhaltung auch des einzelnen Beters liefert die Seelsorge zur Genüge, stellt doch jeder darin Engagierte tagtäglich fest, wie Glaube und Hoffnung bei vielen wachsen und Früchte der Liebe hervorbringen — und da sollten wir uns nicht die Mühe nehmen, es im Offizium dankbar vor den hinzutragen, der Wollen und Vollbringen schenkt?

Die Fürbitte — keine Verlegenheit

Bei der Fürbitte wird wohl kein Seelsorger verlegen sein; neben den großen Anliegen der Menschheit und der gesamten Kirche weiß er um die oft quälenden Sorgen und Ängste derer, die in seiner Pfarrei wohnen. Wenn Bittelemente in einer Hore auftauchen, kann er an ganz bestimmte Menschen denken und sie in sein Flehen einschließen. Die Gläubigen (und auch Halbgläubige) erwarten immer noch diesen Dienst der Fürsprache von ihren Priestern. Nicht selten kommt es doch vor, daß Geplagte einem ihre Not anbefehlen. Dürfen wir sie enttäuschen, indem wir ihr Leid vor Gott nicht erwähnen? Wir sollten uns keineswegs schämen, die Namen der Hilfesuchenden auf einem Zettel zu vermerken, den wir dann ins Brevier hineinlegen. Generalintentionen wirken in solchem Zusammenhang immer etwas blaß. Erst die ausdrückliche Nennung gibt uns das Empfinden, daß der konkrete Dienst der Fürbitte, den wir jemandem zugesagt haben, auch wirklich geleistet worden ist [8].

[8] Das Nennen von Namen wurde schon Ende des 4. Jahrhunderts bei der Vesper in Jerusalem praktiziert; siehe *Ethérie*, Journal de voyage, in: Sources chrétiennes 21 (Paris 1957) 192 f.

Täglicher Dienst des Lobes, täglicher Dienst der Fürbitte mitten in einer aufgewühlten Welt: Das ist eine Obliegenheit, der ein Seelsorger immer noch seine volle Aufmerksamkeit schenken muß. Der Ruf nach Prioritätensetzung bewahrt gerade da seine Gültigkeit: „Wir aber wollen beim Gebet und beim Dienst am Wort bleiben" (Apg 6,4).

3. Winke zu einer Neubelebung der Stundenliturgie

Wer in den letzten Monaten die Gelegenheit hatte, Seelsorger in das neue Stundenbuch einzuführen[9], spürte nicht selten einen gewissen Widerstand gegen die Stundenliturgie, insbesondere gegen den (vermeintlichen) Monopolanspruch dieser Gebetsform. Tatsächlich befürwortet weder die Kirche noch ein Liturgiker die Alleinherrschaft des Offiziums. Dennoch empfiehlt es sich, eigens auf andere Möglichkeiten des liturgischen wie des individuellen Betens hinzuweisen; von solcher Ergänzung wird das Offizium letztlich nur gewinnen. Man wird sich aber sehr nachdrücklich darum bemühen müssen, den Nutzen des Stundenbuches als Instrument für das individuelle wie für das gemeinsame Beten unter den Seelsorgern zu erfassen. Es sollte z. B. zur Selbstverständlichkeit werden, an Zusammenkünften von Seelsorgern, Priestern und Laien die Feier des Stundengebetes in das Programm einzuplanen. Die Priester (und der Bischof) müßten dabei ihre besondere Verantwortung wahrnehmen.

3.1 Die Verpflichtung bzw. „Beauftragung" zum Stundengebet

Als Stein des Anstoßes wirkt bei vielen Geistlichen immer noch die kirchliche Vorschrift, daß sie zum Vollzug der Tagzeiten gehalten seien. Diese Verpflichtung bzw. „Beauftragung" ist indessen recht einsichtig und „liberal" formuliert[10]. Wenn die Kirche ihren Amtsträgern das Stundengebet speziell anvertraut, so mutet sie ihnen zu, das, was an und für sich der ganzen Gemeinde als Aufgabe zufällt, in besonderer Verantwortung auszuüben. Konkret sollten sich die Seelsorger an folgendes gebunden fühlen: einmal an die beiden Haupthoren (Lau-

[9] Der Verfasser hielt 1979 bei verschiedenen Seelsorgertagungen Vorträge über das neue Stundenbuch. Zudem gab ihm Dr. Paul Zemp, Solothurn, der die Dekanatsfortbildungskurse des Bistums Basel 1979 über die Stundenliturgie leitete, schriftliche Hinweise, für die ihm herzlich gedankt sei.

[10] Siehe AES 17; 28—30. — Sacrosanctum Concilium 96: obligatione tenentur totum Officium persolvendi. AES 17: omnes qui ad Liturgiam Horarum persolvendam speciali mandato vocati sunt (Bischöfe, Priester, übrige Weihegrade und Ordensleute). AES 28: Den zum heiligen Dienst Berufenen ist das Stundengebet in besonderer Weise anvertraut (concreditur). Jeder einzelne von ihnen muß auch in Abwesenheit des Volkes verrichten (persolvenda sit). Die Kirche beauftragt sie mit dem Stundengebet (illos deputat) ... Das Stundengebet, das die Kirche ihnen (den Priestern) aufträgt (ab Ecclesia ipsis proposita) ... AES 29: Die Bischöfe, die Priester und die übrigen Weihegrade, die von der Kirche den Auftrag zum Stundengebet empfangen haben (qui mandatum ab Ecclesia acceperunt), sollen es täglich ganz verrichten ...

des und Vesper), die nur „aus schwerwiegenden Gründen“ unterbleiben dürfen. Das entspricht nicht nur ältester Tradition, sondern ebenso allgemein menschlichem Empfinden; morgens und abends wendet man sich besonders an seine Angehörigen und ähnlich auch an den Schöpfer. Hinzuzufügen wäre die Lesehore, die, als meditatives Atemholen vor Gott gedacht, zu jeder beliebigen Tageszeit gehalten werden kann. Die mittlere Hore und die Komplet werden den „deputati“ ans Herz gelegt. — Insgesamt kann das Offizium gerade auch als Einstieg ins persönliche Beten und Meditieren dienen, wenngleich der Einzelvollzug nicht dem Ideal (der gemeinsamen Feier) entspricht.

Es erübrigt sich wohl zu bemerken, daß es dann und wann besser sein mag, des längeren bei einem Text zu verweilen, anstatt den ganzen Reichtum des gebotenen Stoffes durchzubetrachten. Das Entscheidende liegt ja darin, eine bestimmte Zeit dem besinnlichen Beten zu widmen.

Wer vor der „Brevierpflicht“ zurückschreckt, vergißt vielleicht, daß es sich beim Stundengebet um eine Nötigung eigener Art handelt, eine Nötigung, die nur Liebende begreifen. Priestern wie Laien, die den Dienst des Lobes und der Fürbitte wirklich ernst nehmen, die davon überzeugt sind, daß das öffentliche Gebet zu den fundamentalsten Weisen der Selbstverwirklichung von Kirche gehört, wird die Feier der Horen nicht ein qualvolles Müssen bedeuten, sondern einen Auftrag beinhalten, von dem Segen in die Gemeinden ausströmt.

3.2 Das Stundengebet mit der Gemeinde

In bezug auf die Möglichkeiten, das Stundengebet in den Pfarreien zu verankern, äußern viele Seelsorger ein „skeptisches Interesse“. Sie geben zwar zu, daß die Monopolisierung des liturgischen Tuns durch die Eucharistie eine beklagenswerte Verarmung mit sich brachte; sie wünschen vermehrte Abwechslung durch ein größeres Angebot an gottesdienstlichen Feiern. Doch melden sie Bedenken gegen eine Wiedereinführung einzelner Horen in den Gemeinden an. Die Hauptschwierigkeiten sehen sie im fehlenden Psalmenverständnis, in der musikalisch-gesanglichen Bewältigung der Tagzeiten und nicht zuletzt im Mangel an geeigneten, für das Volk vollziehbaren Modellen gemeinsamer Stundenliturgie.

Da wegen des Rückganges der Priesterberufe sich immer mehr die Notwendigkeit aufdrängt, am Sonntag priesterlose Gottesdienste zu veranstalten, ist die Frage angebracht, ob man für eine solche Gemeindeliturgie nicht die Laudes beziehungsweise die Vesper in Erwägung ziehen sollte. Allerdings sollten bei der Frage „Stundenge-

bet und Gemeinde" nicht zuerst die sonntäglichen Meßbesucher ins Auge gefaßt werden, sondern die pfarreilichen Gebetsgruppen, in die die Seelsorger integriert sind. Sie könnten mit dem Stundengebet (und anderen Gebetsformen) vorerst Erfahrungen sammeln und dann nach und nach, etwa bei besonderen Anlässen, liturgische Feiern für eine größere Gemeinschaft anbieten. In Analogie zu den vielerorts bestehenden Rosenkranz-Gebetsgruppen ließen sich andere Kreise von Betern denken, welche versuchen, sich mit der Praxis des Offiziums anzufreunden. Unter den Kursteilnehmern tauchte immer wieder der Vorschlag auf, Ordensfrauen im Quartier oder im Dorf für diese Sache zu gewinnen.

3.3 Die Einführung der Volksvesper

Die wiederholten Aufforderungen, wenigstens der sonn- und festtäglichen Vesper in den Pfarreien wieder Heimatrecht zu gewähren, verhallten bisher weithin ins Leere. In unseren Tagen wächst die Einsicht, daß die Stundenliturgie als „öffentliches und gemeinsames Gebet des Volkes Gottes" wenigstens in einem ihrer Angelpunkte, dem kirchlichen Abendlob, der Gemeinde am Ort zufällt. Wie zahlreiche Versuche in den USA beweisen, braucht ein solches Vorhaben nicht bloß ein frommer Wunsch zu bleiben [11]. In Mexiko City erlebte der Verfasser schon vor Jahren, wie in einer Pfarrei am Rande der Großstadt der Priester vor der Messe mit den Anwesenden die Laudes betete.

Zur praktischen Verwirklichung

Was läßt sich nun für die Rückgewinnung der Sonntagsvesper praktisch verwirklichen?

— Da der Großteil der Pfarrangehörigen nicht einmal um die Existenz einer Stundenliturgie weiß, bräuchte es entsprechende Information. Könnte man nicht das Stundenbuch vorstellen und auf seine Bedeutung hinweisen (durch Predigten, im Unterricht, in bestimmten Kreisen)?

— Was die Seelsorger gemeinsam unternehmen, spricht sich herum. Sie könnten die eine oder andere Hore im Team beten, anstatt daß jeder für sich seine Andacht hält, und allmählich auch die Mitglieder der Gemeinde dazu einladen.

— Bei der Einführung der Vesper spielt die Beteiligung einer Gruppe eine unersetzliche Rolle. [12] Wenn eine solche Gruppe sich eine Zeitlang mit dem kirchlichen Abendlob vertraut gemacht hat, kann sie die Pfarreimit-

[11] Vgl. *Th. A. Schnitker*, Publica Oratio. Laudes matutinae und Vesper als Gemeindegottesdienste in diesem Jahrhundert. Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung (vervielfältigt als Doktordissertation, Münster 1977).

[12] Vgl. *St. Reichart*, Das Gebet der Kirche. Stundengebet mit der Gemeinde. Ein Erfahrungsbericht, in: Gottesdienst 13 (1979) 142—143.

glieder zunächst für die Adventsonntage, später auch für die Weihnachtszeit u. a. zur Teilnahme einladen. Freilich verlangt dies eine solide Vorbereitung auf breiter Basis; auch der rechte Zeitansatz fällt ins Gewicht.

— Die Vesper läßt sich auch als ökumenischer Gottesdienst feiern.

— Wer mit Phantasie für Gott begabt ist, läßt sich vielleicht etwas einfallen, um das liturgische Abendgebet in die Familien hineinzubringen. Auch chronisch Kranke oder Betagte könnten dankbar dafür sein, wenn jemand sie auf diese Möglichkeit aufmerksam machen und sie in das offizielle Abendlob einweisen würde.

Dringlichkeit eines „Volksbreviers"

Allerdings stellt sich mit besonderer Dringlichkeit das Problem der Herausgabe eines „Volksbreviers" beziehungsweise einer volkstümlichen Vesper. In den Seelsorger-Kursen wurden folgende Punkte erwähnt:

— Das „Kurzbrevier" müßte Laudes und Vesper, eventuell auch Mittagshore und Komplet enthalten.

— Verschiedene Teile sollten die Möglichkeit zum Singen bieten (mit alternativen Singweisen zum Gotteslob und zum schweizerischen KGB-Anhang).

— Für die Hymnen würde eine kleine Auswahl genügen; es wäre anzugeben, welche Melodien des Gesangbuches zu den Texten verwendet werden könnten. Hinweise auf geeignete (Ersatz-)Lieder legen sich nahe.

— Das Kurzbrevier dürfte nicht als ein Hilfsmittel für den Einzelbeter konzipiert sein; der gemeinschaftliche Vollzug wäre maßgebend.

— Dem Büchlein ist eine Anleitung zum meditativen Vollzug in Gruppen und in der Gemeinde beizufügen. Es sollte überdies eine knappe Einführung in den Sinn des Stundengebetes und der einzelnen Horen umfassen.

— Anregungen zur Integrierung einer Lichtfeier bei der Vesper (Luzernarium) und zur Gestaltung der übrigen liturgischen Elemente wären notwendig, damit besonders das Abendlob zu einer ansprechenden Feier würde.

— Das Kurzbrevier müßte so abgefaßt sein, daß sich die einzelnen Horen in Kombination mit dem großen Stundenbuch zu einem vollständigen Offizium ausbauen ließen.

Wenn die Stundenliturgie in den Gemeinden erneut Fuß fassen soll, bedarf es der Unterstützung durch die Leiter der Diözesen. In Zusammenarbeit mit den interessierten Kreisen (Liturgiker, Seelsorger, Kirchenmusiker usw.) müßten sie nach vielfältigen Hilfen Ausschau halten. Gerade die Mitarbeiter der Laien könnte der Gefahr einer Klerikalisierung des Stundengebets wehren.

Norbert Mette

Kirche auf dem Campingplatz

*Im folgenden Beitrag werden einige im Rahmen eines pastoraltheologischen Seminars entstandene und auf Erfahrungen verschiedener in der Campingpastoral tätiger Frauen und Männer fußende Überlegungen wiedergegeben *. Der Beitrag zeigt, daß sich gerade die Themenbereiche Freizeit und Tourismus in besonderer Weise eignen, um allgemeine Probleme heutiger Pastoral zu reflektieren. Zugleich will er andere Gruppen zu ähnlichem Einsatz ermuntern.* *red*

Auch wenn die Zahl der freiwilligen Mitarbeiter und der „Einsatzorte" jährlich steigt, insgesamt handelt es sich um eine kleine Gruppe von „Idealisten", die einen nicht geringen Teil ihrer Ferien bzw. ihres Urlaubs darauf verwenden, pastoralen Dienst dort zu leisten, wo immer mehr Menschen ihre Freizeit verbringen: auf den Campingplätzen, zwischen Wohnwagen und Zelten.

Innerhalb der Ordinariate und Pastoralämter fristen die entsprechenden Referate für „Urlauber- und Campingseelsorge" — wenn sie überhaupt eingerichtet worden sind — weithin ein Randdasein.

Auf den Campingplätzen begegnen die Mitarbeiter der Campingpastoral [1] unterschiedlichsten Einstellungen. Wo man sie überhaupt zur Kenntnis nimmt, werden sie häufig wohlwollend akzeptiert. Abweisende Äußerungen wie „Jetzt läßt uns die Kirche nicht einmal auf dem Campingplatz in Ruhe!" sind selten, gleichwohl vielsagend. Verbreiteter sind allerdings Desinteresse und Gleichgültigkeit.

Die angedeutete schwierige Situation der Campingseelsorge kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß

* Seit 1975 arbeitet innerhalb der Katholischen Studentengemeinde Münster die „Aktion Strandkorbkirche": Auf freiwilliger Basis leisten Theologiestudenten während der Sommerferien einen vier- bis sechswöchigen pastoralen Einsatz auf Campingplätzen an der Nordsee ab (Spiekeroog, Neuharlingersiel, Benselsiel). Im Frühjahr 1978 trugen die „Praktikanten" an die Münsteraner Pastoraltheologen den Wunsch heran, die Erfahrungen, die sie während ihres pastoralen Einsatzes gemacht haben bzw. machen werden, theoretisch aufzuarbeiten und zu vertiefen. So entstand der Plan zu einer praktikumsbegleitenden Übung „Campingseelsorge", das Prof. Exeler und der Autor im WS 1978/79 an der Universität Münster durchführten. Zu dieser Übung stießen weitere Theologiestudenten hinzu, die vorhatten, ein ähnliches Praktikum auf Campingplätzen am Niederrhein (Bistum Münster) oder im Sauerland (Erzbistum Paderborn) abzuleisten. Vor dem Praktikum, im SS 1978, wurde zusammen mit den Studenten die Motivation geklärt, die sie zum Praktikum veranlaßte, wurden die Ziele vereinbart sowie die Punkte abgesprochen, auf die bei Anfertigung des Praktikumsberichtes ein besonderes Augenmerk gerichtet werden sollte. Die Übung wurde dann im WS in mehreren Blöcken durchgeführt: die Besprechung der Praktikumserfahrungen wechselte jeweils mit der Erörterung eines theoretischen Fragenkomplexes (z. B. Soziologie der Freizeit; Freizeitpädagogik; Animation; Kirche und Freizeit).

[1] Die Begriffe „Campingseelsorge", „Campingpastoral" u. ä. werden in diesem Beitrag als Arbeitsbegriffe gebraucht. Ein einheitlicher Sprachgebrauch hat sich noch nicht durchgesetzt; ihn anzustreben, erscheint aufgrund der hohen Situationsbezogenheit dieser Art von Pastoral als problematisch.

dieser Bereich innerhalb der Pastoraltheologie erst allmählich etwas bearbeitet wird[2], wie überhaupt der gesamte Sektor der Freizeit- und Tourismuspastoral innerhalb dieser theologischen Disziplin wenig Beachtung findet[3]. Angesichts der zunehmenden Bedeutung der Freizeit ist dieses Reflexionsdefizit insbesondere auch für die Entwicklung der pastoralen Praxis zu bedauern. Von den in der Freizeit- und Tourismuspastoral bereits gemachten Erfahrungen können Impulse und Anregungen, aber auch Fragen für die gesamte Pastoral ausgehen.

1. Das Ende der Selbstverständlichkeiten

Campingplätze sind Sozialgebilde, die in der Regel keine Beziehung zum traditionellen kirchlichen Leben aufweisen. Zwar wird man davon ausgehen können, daß auch die meisten Camper Angehörige einer Kirche sind. Aber kirchliches Teilnahmeverhalten tritt auf den Campingplätzen im allgemeinen nicht sichtbar in Erscheinung. Die Situation verschärft sich bei den sogenannten „Dauercampern", d. h. denjenigen, die auf einem Campingplatz in der näheren Umgebung ihres Wohnortes einen Wohnwagen fest abgestellt haben und dort während des ganzen Jahres oder wenigstens vom Frühjahr bis zum Herbst den Großteil ihrer Freizeit verbringen.

Durch die für sie „zuständigen" Pfarreien in ihren Heimatorten werden sie faktisch nicht mehr erfaßt; zu einer der in der Nähe des Campingplatzes gelegenen Pfarreien wird normalerweise noch seltener eine Beziehung geknüpft (und umgekehrt) als dies z. B. bei Zweitwohnungsbesitzern der Fall ist. Entsprechend gering ist der Kontakt zum kirchlichen Leben.

Ein pastoraler Einsatz auf Campingplätzen wird also mit einer Situation konfrontiert, die für unsere gesamte Gesellschaft charakteristisch ist: daß christliche Überzeugungen zum Teil vorhanden sind, daß aber die kirchliche Zugehörigkeit von der Mehrheit der Getauften nur noch in Ausnahmefällen aktiviert wird. Das hat zur Folge, daß aufgrund von Tradition selbstverständliche Anknüpfungspunkte für die Pastoral kaum mehr gegeben sind, es sei denn emotional tief verankerte Kindheits- und Jugenderinnerungen. Campingseelsorge ist somit einer der ausgeprägtesten Bereiche, in denen Erfahrungen

[2] Vgl. *R. Bleistein*, Freizeit — wofür?, Würzburg 1978, 98 f., wo einige Diplomarbeiten aufgeführt werden. — Allerdings unterläßt Bleistein einen Hinweis z. B. auf die Österreichische Pastoraltagung 1973 zum Thema „Schöpferische Freizeit", auf der er selbst die Thematik „Pastorale Aufgaben im Freizeitbereich" zu behandeln hatte. (Beim pastoralen Teil seines Buches handelt es sich um eine unwesentlich bearbeitete Wiedergabe seines damaligen Referates, ohne daß dies vermerkt wäre.)

[3] Als einzige Pastoralzeitschrift hat Diakonia zur Thematik „Kirche und Tourismus" ein eigenes Schwerpunktheft (Heft 5/1975) — neben einer Reihe von anderen einschlägigen Artikeln — veröffentlicht.

mit dem Phänomen der Distanzierung von der Kirche gemacht werden können — mitsamt seinen Chancen und Grenzen für die Pastoral [4].

2. Pastorale Neuorientierung

Einer der maßgeblichen Gründe für das Aufkommen von Campingseelsorge war die „Versorgung" der Camper mit dem Sonntagsgottesdienst, da die nächsten Kirchen zumeist ziemlich weit von den Campingplätzen entfernt sind. Während der anfängliche apostolische Eifer bisweilen mit penetranten Formen von Aufdringlichkeit einherging, hat mittlerweile der sonntägliche Gottesdienst auf den Campingplätzen zu einer wirklich einladenden und ansprechenden Gestaltung gefunden. Dies ist das Verdienst einiger weniger Priester, die über langjährige Erfahrungen auf Campingplätzen verfügen und es verstehen, behutsam auf diese besondere Situation einzugehen. Daß dabei experimentiert werden muß, manchmal auch Regelverletzungen vorkommen können, bräuchte nicht besonders hervorgehoben zu werden, würden hier nicht kirchenamtliche Restriktionen einsetzen; dadurch wird auch ein offener Erfahrungsaustausch erschwert.

In sehr vielen Einsätzen der Campingseelsorge bildet aber schon längst nicht mehr der Sonntagsgottesdienst den einzigen Bestandteil des Tuns, wenn auch im allgemeinen dessen Mittelpunkt [5]. In den „Programmen" findet sich eine Vielzahl von „Angeboten": „Trimm Dich" neben „Betthupferl", „Fußgängerrallye" neben „Kaffeeklatsch", „Viertelstündchen" neben „Tee- und Klönabend" etc. Gerade diese bunte Vielfalt ist es jedoch, die nicht selten die Campingseelsorge den Akteuren zum Problem werden läßt. Der Problemdruck verschärft sich, wenn z. B. die Kinderbetreuung von den Campern dankbarer akzeptiert und in Anspruch genommen wird als die religiös orientierten Veranstaltungen oder wenn der örtliche Verkehrsverein die „Campingkirche" als zusätzliche Attraktion aufführt. Die hierfür gern zu Hilfe genommene Unterscheidung zwischen „Vorfeld" und „Eigentlichem" trägt eher zur Vermehrung der Unzufriedenheit bei als daß sie weiterführende Lösungen enthält.

3. Die Fragen nach der „pastoralen Identität"

In der Tat ist das einer der Vorzüge von Campingseelsorge, macht aber zugleich ihre Schwierigkeiten aus, daß aufgrund des Fehlens jeglicher Selbstverständlichkeiten die Frage, was „eigentlich" pastorale Praxis ausmacht, sich geradezu aufdrängt. Dabei wird gar nicht in erster

[4] Vgl. *N. Mette*, Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln, in: Diakonia 8 (1977) 235—244.
[5] Vgl. *G. Hager*, Die Sonntagsmesse als Mitte der Pastoral einer Tourismusgemeinde: ebd. 10 (1979) 48—54.

Linie nach einer theoretisch befriedigenden Antwort Ausschau gehalten; im Vordergrund steht eine subjektiv-persönliche Problematik: Wer bin ich während meines Einsatzes auf dem Campingplatz — Freizeitpädagoge oder Theologe, Animateur oder Seelsorger?

Insofern stellt die Campingseelsorge einen hervorragenden Ort des Lernens und Einübens dessen dar, was jüngst „pastorale Identität" genannt worden ist[6]. Der „Campingseelsorger" findet sich nicht selten in der für ihn ambivalenten Situation vor, daß auf der einen Seite ein Verschanzen hinter die traditionellen kirchlichen Rollen nicht möglich ist, will er Kontakt mit den ihm begegnenden Menschen knüpfen, daß er es auf der anderen Seite jedoch, insbesondere wenn es zu persönlichen pastoralen Gesprächen kommt, akzeptieren und aushalten muß, von seinem Gegenüber sehr wohl als kirchlicher Rollenträger wahrgenommen zu werden, auf den dieser auch eine im Laufe seiner Biographie vielleicht gemachte negative Erfahrung mit Kirche projiziert, um sie günstigenfalls im Zuge dieser neuen personalen Begegnung mit Kirche aufarbeiten zu können. Auch auf Campingplätzen kann sehr konkret erfahren werden, worauf der Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" so vehement insistiert: daß nämlich das „personale Angebot" dem „Sachangebot" vorausliegt. Das stellt erhöhte Anforderungen an die eigene Identität.

Die Reifung zur „pastoralen Identität" geht nicht ohne Krisen einher. Gerade darum ist es wichtig, daß das Pastoralteam auf einem Campingplatz genügend Zeit für sich findet und bei Bedarf die Möglichkeit hat, eine Praxisberatung (Supervision) anzufordern. Unter dieser Perspektive bedarf der Einsatz von kirchlich engagierten Jugendlichen, vor allem Schülern, in der Campingseelsorge besonderer Sorgfalt.

4. Pastoraler Dienst als „Arbeit"?

Rückblickend treffen viele Teams der Campingseelsorge die Feststellung, daß ihr Einsatz dermaßen von Betriebsamkeit geprägt gewesen sei, daß kaum Zeit für Muße und Besinnung — weder privat noch gemeinsam — gefunden worden sei — und das, obwohl viele ihren Einsatz vorher bewußt unter die Devise gestellt hatten: „mit anderen bewußt Urlaub leben". Daß die Durchführung eines Programmes viel Vorbereitung und Organisation erfordert, ist selbstverständlich. Nicht selbstverständlich ist jedoch, wie umfangreich ein „Programm"

[6] Vgl. *P. M. Zulehner*, Pastorale Zielperspektiven, in: *L. Bertsch — F. Schlösser* (Hrsg.), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität, Freiburg 1978, 88—106, bes. 88—92; *R. Zerfaß*, Pastorale Kompetenz: ebd. 107—124, bes. 113 ff.

in der Campingseelsorge überhaupt zu sein hat. Allgemeingültige Regeln dürften kaum aufgestellt werden können. Auf jeden Fall gilt es, jeweils zu überprüfen, was mit einem „Programm" erreicht werden soll — bewußt sowie unbewußt [7].

Auf einen Aspekt soll hier besonders abgehoben werden: Pastorale Dienste erwecken nach außen hin sehr oft den Eindruck von „Arbeit"; und nicht zuletzt deswegen werden viele davon abgeschreckt, sich innerhalb der Kirche zu engagieren. Wer lädt sich schon gern freiwillig zusätzliche Arbeit auf, wenn er anderswo bereits ausgelastet, wenn nicht überlastet ist? Hier könnte möglicherweise Campingseelsorge dazu beitragen, neue Formen der Pastoral zu entwickeln — einer Pastoral, die gerade dadurch freizeitorientiert ist, daß sie einen Teil der Freizeit bildet und als solche erlebt wird. Eine „spielerische" — nicht „verspielte" — Pastoral dürfte im übrigen dem Auftrag der Kirche eher entsprechen und von ihm zeugen als eine Seelsorge, die vor lauter Anstrengungen vergißt, daß ihre „Erfolge" nicht menschlichem Kalkül folgen [8].

Insbesondere für kirchliche Amtsträger, die Religion als „Beruf" betreiben, ist es schwierig nachzuvollziehen, daß für die meisten Menschen unserer Gesellschaft Religion bestenfalls so etwas wie ein „Hobby" darstellt. Um so wichtiger ist es, daß sie dafür sensibel werden, welche Bedürfnisse, Erwartungen, Wünsche etc. sie selber haben, wenn sie einmal freie Zeit haben; daß sie bemerken und sich eingestehen, daß sie in solchen Situationen auch einmal ganz „profane" Bedürfnisse haben [9]. Die bewußte Entscheidung vieler Teams, als Camper unter Campern zu leben, weist in diese Richtung; eine wirkungsvolle Ergänzung stellt die konsequente Befolgung des Mottos dar: Die Hälfte der Zeit bleibt für uns reserviert [10]!

5. „Sinnfrage" und Freizeitverhalten

Die kirchliche Einschätzung der Freizeit schwankt zwischen zwei Extremen: Anfangs vermochte die Kirche nur schwer einen positiven Zugang zu dem modernen Phänomen einer vermehrten Freizeit zu finden; viele argwöhnten, daß bei Wegfall der Bindungen und Kontrollen durch fest geregelte Zeiten die Gelegenheit zur „Sünde" größer werde, daß die Freizeit also ein Ort leichterer

[7] „Programme" sind z. B. keineswegs unbedingt so selbstlos, wie sie vorgeben, sondern können durchaus der eigenen Selbstbestätigung dienen.

[8] Vgl. *M. Bührer*, „Erfolg ist keiner der Namen Gottes", in: Diakonia 7 (1976) 289—294.

[9] Vgl. *W. Zauner*, Urlaub von Gott?: ebd. 6 (1975) 289—291.

[10] Erfahrungsgemäß regt das die Selbstinitiative der Camper mehr an als ein „volles Programm".

Verführbarkeit sei. Campingplätze erschienen als besonders ausgemachte Orte der Amoralität. Zwar dürfte diese negative Einschätzung der Freizeit weitgehend überwunden sein; aber an sie zu erinnern ist wichtig, weil mit ihr als Hypothek gegenwärtige Freizeitpastoral zu rechnen hat. Diese Hypothek kann wohl kaum dadurch abgetragen werden, daß nunmehr eine umgekehrte Bewertung vorgenommen wird: Freizeit als Stätte, die in besonderer Weise religiöser und damit auch christlicher Sinndeutung offensteht und ihrer bedarf [11].

Beide Einschätzungen leiden darunter, daß sie der Komplexität des Phänomens Freizeit nicht gerecht werden. Untersuchungen zum Freizeitverhalten belegen, daß Menschen in ihrer Freizeit weder besonders unmoralisch noch ausgeprägt religiös sind — wie überhaupt pauschale Charakterisierungen angesichts dieses Phänomens leicht ins Leere treffen.

Campingseelsorge könnte insofern zu einer nüchternen Einschätzung der Freizeit innerhalb der Pastoral beitragen: Indem hier Christen solidarisch mit Menschen verschiedener Herkunft zusammenleben, können sie entdecken, was diese Menschen — und sie selbst — bewegt, wie sie fühlen, welche Bedürfnisse, Erwartungen, Sehnsüchte sie hegen etc. Theologen, die gern die „Sinnfrage" zu einem hochkarätigen Thema stilisieren, werden leicht unfähig, diese in ihren alltäglichen Ausformungen wahrzunehmen. Von daher kann es für die Mitarbeiter der Campingseelsorge eine schmerzliche, aber heilsame Ernüchterung darstellen, wenn sie aufmerksam dafür werden, daß nicht erst sie den Menschen „Sinn" zu vermitteln haben.

Das bedeutet keineswegs, daß die Campingseelsorge sich lediglich an den niedrigsten gemeinsamen Nenner anzupassen hätte. Im Gegenteil, wenn bewußt geworden ist, daß die Camper nicht „sinnlos" leben, sondern daß sie — jeder anders — in ihrer Freizeit auf dem Campingplatz Möglichkeiten realisieren, die in ihnen stecken und sonst zu kurz kommen — oder dieses vielleicht unbewußt anstreben, dann ergeben sich für die Pastoral ganz andere Anknüpfungspunkte, als wenn diese immer unmittelbar zum „Eigentlichen" vorzudringen versucht. Seelsorge könnte dann darin bestehen, daß sie Menschen auf die in ihnen liegenden, aber vielleicht verborgenen Möglichkeiten aufmerksam macht, daß sie aufzeigt: Es gibt Alternativen zum normal eingefahrenen Leben; sie

[11] Verbirgt sich dahinter möglicherweise auch eine Kompensation für das offensichtliche Versagen der Kirche in der Arbeitswelt?

wahrzunehmen, kann glücklicher, ja menschlicher machen. Insofern kann sich Campingseelsorge durchaus als Animation begreifen. Auf diesem Hintergrund erledigt sich auch die Trennung zwischen „Vorfeld" und „Proprium" pastoralen Dienstes: Erst wer erfahren hat, daß Menschsein zentral etwas damit zu tun hat, daß der einzelne sich öffnet — seinen Mitmenschen (Familie, Nachbarschaft) und der Gesellschaft, der ihn umgebenden Natur und Kultur —, wird aufgeschlossen dafür, was es heißt, wenn christliche Verkündigung von Gott spricht.

Doch kann Campingseelsorge dabei nicht unkritisch verfahren. Die Rede von „Freizeitindustrie" signalisiert, daß die Möglichkeiten der Menschen selbst in ihrer Freizeit beschnitten werden, daß die Entfremdung bis in diesen Bereich hineinreicht. Eine Freizeitpastoral, die diesen engen Zusammenhang von Freizeit und Arbeit übersieht, läßt sich leicht dazu verführen, einen integralen Bestandteil innerhalb der gesellschaftlichen Organisation der Freizeit zu bilden und damit in den Dienst bestimmter Interessen gestellt zu werden.

6. Campingplatz als Gemeinwesen

Die Gefahr der „Vermarktung" droht ganz massiv auch der Campingseelsorge: Ein Campinplatz, der auf die Präsenz einer „Campingkirche" verweisen kann, steigt im Marktwert; nicht umsonst sind Besitzer von Campingplätzen bereit, den Kirchen kostenlos Stellflächen zur Verfügung zu stellen. Bereits hier stellt sich das Problem der Unabhängigkeit der Campingseelsorge.

Über die spezifische Situation der Campingplätze, deren soziologische Struktur etc. ist bislang wenig bekannt. Dabei scheinen gerade die Campingplätze ein Gemeinwesen eigener Art, mit einer Reihe von spezifischen Merkmalen darzustellen: z. B. die fast an feudale Verhältnisse erinnernde Abhängigkeit der Camper vom Wohlwollen der Platzbesitzer; die mehr oder weniger unzureichende Infrastruktur; die rigide Substrukturierung in verschiedene Gruppen (z. B. Dauer-, Saison- und Kurzcamper; Unterscheidung nach Wohnwagen oder Zelten, deren Größe etc.). Wenngleich sie vorhanden sind, werden nur sehr selten Bedürfnisse nach Änderung eines als unzulänglich empfundenen Mißstandes laut (z. B. Verbesserung der Sanitäranlagen, Errichten einer Telefonzelle); noch seltener werden sie durchgesetzt.

Daß die Präsenz der Kirche auf einem Campingplatz bei vielen Campern auf Resonanz stößt, hängt auch damit zusammen, daß sie als eine Instanz empfunden wird, die die auf einem Platz herrschenden Strukturen durchstößt: z. B. daß sie die Möglichkeit bietet, aus der An-

onymität herauszukommen und neue Bekanntschaften zu schließen. Die Frage drängt sich darum auf, ob diese Möglichkeit von der Campingseelsorge nicht noch bewußter aufgegriffen werden kann, indem von ihr Impulse zur besseren Gestaltung des Gemeinwesens „Campingplatz" ausgehen (als „Hilfe zur Selbsthilfe") [12].

7. Gemeinde auf Zeit?

Eine kontrovers diskutierte Frage im Rahmen der Campingpastoral ist, ob das Ziel darin bestehen soll, auf dem Campingplatz eine eigene Gemeinde aufzubauen oder den Campingplatz in die örtliche Pfarrgemeinde zu integrieren. Beides ist mit Schwierigkeiten verbunden.

Das praktische Handicap eines Gemeindeaufbaus auf einem Campingplatz besteht darin, daß die Fluktuation auf den Campingplätzen sehr groß ist, daß eine beständige „Kerngemeinde" weithin fehlt (und aus den Dauer-Campern kaum gebildet werden kann) und daß nur in begrenzter Zahl Mitarbeiter als Initiatoren für eine solche Gemeindebildung zur Verfügung stehen. Ohne Kontinuität scheint aber Gemeinde nicht möglich.

Besondere Probleme ergeben sich zusätzlich unter ökumenischen Gesichtspunkten: eine Konkurrenz von Kirchen auf dem Campingplatz trägt nicht gerade zur Glaubwürdigkeit des Evangeliums bei.

Viele dieser Schwierigkeiten wären gegenstandslos, würde es gelingen, die Campingplätze in die Pfarrgemeinden zu integrieren oder wenigstens eine enge Beziehung zwischen der jeweiligen Pfarrgemeinde und der „Campinggemeinde" und -pastoral (sofern sie nicht bereits von der Pfarrgemeinde mitgetragen wird) herzustellen. Abgesehen von der besonderen Situation, daß eine große Anzahl von Menschen außerhalb der Ortschaften auf engem Raum zusammenlebt, stellt sich bezüglich einer Integration der Camper in die Pfarrgemeinden ein Problem mit besonderer Schärfe, das das Hauptproblem der gesamten Tourismuspastoral ist: Wie können die vielfach noch volkskirchlich geprägten Pfarreien, die ihr gewohntes Gemeindeleben durch „Fremde" nicht stören lassen wollen (vor allem in Gegenden, in denen der Tourismus noch keine längere Geschichte hat), die vielleicht von einem alten Pfarrer gerade noch ausreichend seelsorglich versorgt werden, mit den Campern und anderen Touristen, die meist aus einem ganz anderen „Milieu" (z. B. Großstadt) kommen und eine traditionelle Verwurzelung im kirchlichen Leben weithin nicht kennen,

[12] Ein Gesprächsteilnehmer formulierte den Prozeß einer „gelungenen" Campingpastoral in folgenden Reaktionen der Camper: 1. „Was wollt ihr denn hier?" — 2. „Gut, daß ihr da seid!" — 3. „Wir wollen mitmachen!" — 4. „Wir können es jetzt allein!"

in eine so gute Beziehung kommen, daß sie miteinander „Gemeinde" werden? Daß von einer Begegnung zwischen „Einheimischen" und „Fremden" beide Seiten profitieren, und zwar nicht nur für das kirchliche Gemeindeleben, bedarf zumeist einer längeren Erfahrung. Zunächst wird das Beharrungsvermögen der Pfarreien den Ton angeben, da für sie etwas anderes als eine „Bekehrung" der Touristen zu dem, was man selbst gewohnt ist, undenkbar erscheint. „Gastfreundschaft" muß für solche Pfarreien erst wieder zu einem Erkennungsmerkmal christlicher Gemeinden werden; gelegentliche Kontakte (z. B. Einladungen zu Pfarrfesten, zu besonderen Gottesdiensten u. a.) könnten den Anfang bilden.

Campinggemeinde doch möglich?

Damit stellt sich die Frage nach „Gemeinde auf dem Campingplatz" noch einmal. Wenn eine kleine Gruppe von Christen — entsprechend etwa dem theologischen Selbstverständnis der Brüder von Taizé — auf einem Campingplatz während eines begrenzten Zeitraumes offene Gemeinschaft zu leben versucht, bildet sie dann nicht eine Gemeinde? Und wenn sich andere davon anziehen lassen und sich um diese Gruppen scharen, handelt es sich dann nicht um Gemeinde — wenn auch auf Zeit? Der grundsätzliche Vorbehalt, dem zuzustimmen, scheint nicht so sehr theologischen als vielmehr psychologisch zu erklärenden Ursprungs zu sein: daß nämlich innerhalb der Kirche eine Mentalität vorherrscht, Beziehungen an den Normen „Dauer" und „Exklusivität" zu messen und zeitlich begrenzte Beziehungen als defizitär einzuschätzen.

Eine bedrängende Frage für Mitarbeiter in der Campingseelsorge ist schließlich: Während eines begrenzten Zeitraumes haben sie selbst Kirche, Christentum, christlichen Glauben anders erleben und diese Erfahrung anderen mitteilen, mit anderen teilen dürfen. Nun kommen sie — sowohl sie selbst als auch die Mitcamper — teilweise in die traditionellen Gemeinden zurück . . .

Deutlicher kann wohl kaum die Not-wendigkeit (im wahrsten Sinne des Wortes) zum Ausdruck gebracht werden, die Campingpastoral — wie überhaupt die gesamte Freizeit- und Tourismuspastoral — im Rahmen der Gesamtpastoral zu sehen und nicht als dazu exterritorial. Mit individuellen Appellen ist es nicht getan; denn die Gefahr besteht, daß man einzelnen den Weg in die Resignation weist, um sich selbst nachhaltig vor Störungen des Gewohnten zu schützen [13].

[13] Vgl. dazu G. *Gruska* — U. *Hack*, Freizeitorientierte Gemeindearbeit, Düsseldorf 1975, 52 f.)

Pnina Navè Levinson

Die Psalmen als Ausdruck jüdischer Frömmigkeit

Wie man die Psalmen ganz anders liest und betet, wenn man von Zeit zu Zeit etwa die Übersetzung von Martin Buber verwendet, so wird das Verständnis nochmals weiter vertieft, wenn man von einem jüdischen Menschen erfährt, was für ihn und sein Volk die Psalmen bedeutet haben und bedeuten. Hier wird das „Schulter an Schulter", von dem Deissler spricht, greifbar — auch wenn man über Verständnisunterschiede nicht hinweggehen darf. red

Im Gespräch zwischen Juden und Christen geschieht es öfters, daß gefragt wird: Haben die Juden auch die Psalmen? Die Antwort lautet: Selbstverständlich; sie sind doch Teil der Bibel Israels, des Alten Testaments der Christen! Die Frage ergibt sich daraus, daß so oft die Psalmen zusammen mit dem Neuen Testament gedruckt werden. So findet man z. B. auch in Hotels, Gemeindezentren, Akademien meist nicht die ganze Heilige Schrift, sondern lediglich das Neue Testament, zum Teil in Verbindung mit den Psalmen. Ein anderer Grund zur Frage, ob die Juden überhaupt die Psalmen kennen, ist im kirchlichen Gesang zu finden. Psalmen haben meist den liturgischen Zusatz des trinitarischen Bekenntnisses. Viele christliche Beter wissen nicht, daß dies nicht Teil des biblischen Textes ist [1]. Dieser Zusatz, der Teil des christlichen Glaubensbekenntnisses ist, findet sich hingegen nicht in Psalmenliedern, d. h. in Nachdichtungen der Psalmen [2]. Gott der Herr, der hier angerufen ist, bedeutet für die hebräische Bibel, für Jesus und die Jünger, und für alle Juden einst und jetzt: der Schöpfer und Vater, an den auch das Vater Unser gerichtet ist.

Das Gebetbuch Israels

Schon in biblischer Zeit waren die Psalmen das Gebetbuch Israels. Von daher blieb seine Bedeutung in jede Gegenwart hinein — auch die heutige. In Freude und Verzweiflung, als Einzelne und als Gemeinde finden Juden in diesen Psalmen den Ausdruck ihres ganz persönlichen Lebens mit all seinen Fragen. Der ursprüngliche Zweck dieser Liedersammlung war der Gebrauch im Jerusalemer Tempel, in den Synagogen des Landes Israel und im Ausland, sowie im Haus. Diejenigen, die nicht gerade im Tempel anwesend waren — d. h. die meisten Juden —, vollzogen andernorts eine ähnliche Gebetsordnung, vor allem was die Psalmengebete anbelangte. Zusätzlich betete man weitere, private Stücke, die später erst eine feste Anordnung und Textform erhielten. Diese Lieder zu Ehren des erschaffenden und herausführenden Gottes waren auch ein Protest gegen die Vergottung von Naturmächten, Nationalgöttern und Menschen, vor allem Herrschern, die im alten Orient angebetet wurden. Manche Psalmen sind eng verwandt mit kanaanäischen und babylonischen Gesängen — bis auf den Adressaten: nicht dieser oder jener Stadtgott, sondern der Herr der Schöpfung und der Geschichte. Im übrigen enthalten die heidnischen Bußpsalmen und Hymnen ebenfalls ein tiefes religiöses Gefühl.

Fünf Bücher — wie beim „Pentateuch"

Der biblische Psalter ist in fünf Bücher aufgeteilt, um den Fünf Büchern der Tora zu entsprechen. (Der Pentateuch ist ja die wichtigste Grundlage der Bibel.) Darauf weist das große Sammelwerk des nachbiblischen Judentums, der Talmud, hin. Hier berichtet eine Legende: Über Davids Bett hing eine Harfe. Um Mitternacht blies der Nordwind hindurch und brachte sie zum Tönen. Da stand er auf und beschäftigte sich mit Gottes Lehre, und zwar in der Form von Gesängen und Lobpreis [3]. Diese Davidslegende steht im Zusammenhang mit dem frommen Brauch des Mitternachtsgebetes, der Juden und Christen heilig ist. Die hohe Bedeutung der Psalmen als Teil der göttlichen Inspiration drücken die Schriftgelehrten und Pharisäer so aus: Aus

[1] Vgl. etwa im „Gotteslob" die Abteilung „Psalmen", Nr. 707—761.
[2] Vgl. z. B. im „Gotteslob" die Abteilung „Lob und Dank" 270 ff.
[3] Traktat Pessachim, „Passah-Opfer", Blatt 117a; Berachot, „Segenssprüche", Blatt 3 b.

der Hand des Mose wurde Israel die Tora mit ihren fünf Büchern zuteil, und dementsprechend erhielten sie die fünf Bücher der Psalmen durch David, von dem die Schrift sagt (2 Samuel 23,1): Gottes Gesalbter, lieblicher Sänger Israels[4]. Moderne Bibelforscher sind der Ansicht, daß die endgültige Anordnung der Psalmen das Werk der Schriftgelehrten im 1. Jh. v. ist, die erst später, um das Jahr 100 n., den biblischen Kanon Israels definitiv zusammengestellt haben. Die Schriftgelehrten wiesen darauf hin, daß viele Psalmen von Persönlichkeiten stammen, die vor David lebten, wie die Söhne Korachs. Daraus schlossen sie, daß auch das Lied der Sünder Gott nahegeht — sowohl Davids, der sündigte und um Vergebung flehte, wie der Söhne Korachs, die nicht für die Sünde ihres Vaters Schuld trugen, da sie einen anderen Weg gingen.

Sünde und Vergebung

spielen ja eine wichtige Rolle in der hebräischen Bibel überhaupt und daher auch in diesen Liedern. Der Mensch fühlt die Nähe seines Vaters im Himmel, vor den er voller Zuversicht immer wieder treten kann, von dem er immer wieder erflehen kann, ihm die Qualen des Zweifels zu nehmen. Das betrifft auch das ganze Volk Israel, wo es in Schmach und Unterdrükkung lebt. Daß andere stärker sind, hält Gott nicht ab, zu seinem Bunde zu stehen. Der seinen Willen am Sinai und durch die Propheten kundtat, will, daß sein Volk lebt. So geht in den Psalmen das Geschick des Einzelnen unübertroffen mit dem Geschick der Gemeinschaft zusammen. Gerade dies wurde so bedeutsam für die Kirche, die in der Osternacht singt: Unsere Väter sind durch das Schilfmeer gezogen, und zugleich für sich selbst um die „israelitische Würde" fleht. — Denn in der gleichen Zeit, in welcher die Rabbinen des Talmud im Lande Israel wirkten, Vorbild waren, Liturgie festsetzten, über die Schrift predigten, taten dies gleich nebenan christliche Gemeinden und Kirchenväter, bis in das 4. Jh. n. Deshalb zog der hl. Hieronymus nach Bethlehem, als er die Schrift aus dem Hebräischen in das Lateinische übertrug. Seine Lehrer waren Juden.

Spätantike Gebete

In diesen spätantiken Jahrhunderten entstanden viele Stücke der kanonischen jüdischen Gebetsordnung, die seitdem zum Trost Israels wurde. Das Volk selbst brachte die Psalmen in das festgesetzte Gebet ein, es genügte den Menschen nicht mehr, sie nur privat zu sprechen. Im Mittelalter kamen in Babylonien, Italien und anderen Ländern weitere biblische Lieder des Lobes und der Verheißung hinzu. Besonders ausgeweitet wurde das Morgengebet durch meditative Kreise, die dem Tageswerk eine Stunde der Vertiefung vorangehen ließen. Den Kern bilden Psalm 144,15, Ps 145—150, sowie oft Ps 100 und eine Zusammenstellung aus vielen verschiedenen Stellen des Gotteslobs, darunter das Gebet Davids (1 Chronik 29 f) und das Lied am Schilfmeer (2. Mose 14). Umrahmt ist das Ganze von rabbinischen Gebetsformen, die im nachbiblischen Hebräisch verfaßt sind. Hier leicht gekürzt der Anfang:

> Gelobt ist Er, der sprach und die Welt erschuf, der beschließt und erfüllt. Er erbarmt sich der Erde und der Geschöpfe. Gelobt ist Er, der seinen Frommen Gutes erweist, der Erlöser und Retter. Gott, barmherziger Vater, wir preisen dich mit den Liedern deines Knechtes David.

Im Abschluß des morgendlichen Gotteslobs heißt es:

> Dein ist Lob und Gesang, Macht und Herrschaft, die Heiligkeit und das Reich, nun und in alle Ewigkeit.

Auch die anderen Teile des festen Gebetes sind mit zahlreichen Psalmen versehen — teils aufgrund früher Überlieferungen, teils durch die Bedürfnisse des Betenden in allen Zeiten.

Gebete in hebräischer Urform ...

Bedeutsam blieb dabei durch die gesamte jüdische Geschichte die hebräische Urform der biblischen und nachbiblischen Gebete. Nur im Urtext ist die ganze Fülle der Bedeutungen gleichzeitig präsent. Je-

[4] Midrasch, d. h. die klassische rabbinische Bibeldeutung, zu Psalm 1.

de Übersetzung muß notwendigerweise eine Auswahl treffen. Diese hängt ab von Zeitumständen, Sprachentwicklungen, sowie theologischen Schwerpunkten. Juden hatten immer und überall ihre Bibelübersetzungen: aramäisch, griechisch, arabisch, persisch, französisch, italienisch, spanisch, deutsch — in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Aber diese Übersetzungen verdrängten nie den Urtext. Viele sprechen täglich zahlreiche Psalmen, besonders in Notlagen, die man selbst oder die andere Menschen erleiden. Man wird sie eher hebräisch sprechen als in den Übersetzungen und Nachdichtungen, die eigentlich ein Lernmittel sind.

... und in Nachdichtungen

Zugleich besteht freilich auch der künstlerische Reiz dieser alten Dichtung, die zur Nachdichtung anregt. So schrieb Moses Mendelssohn vor 200 Jahren: „Ich habe die Psalmen nicht in ihrer Ordnung, nacheinander weg, übersetzt; sondern wählte mir einen Psalm, welcher mir gefiel, welcher zu der Zeit mit der Lage meines Gemütes übereinkam, welcher mich bald durch seine Schönheit, bald durch seine Schwierigkeit reizte. Diesen trug ich im Sinne ... mit mir herum bis ich glaubte, mit dem Geiste meines Dichters so vertraut zu sein, wie ich es meiner Fähigkeit nach werden konnte. ... Lies du es ebenso, mein Leser, wie ich es geschrieben habe!“ Die gesamte Übersetzung erfolgte in zehnjähriger Arbeit und erschien in Berlin 1783. Ihr vorangegangen waren deutsche Psalmenübersetzungen in hebräischen Buchstaben, teilweise noch in Mittelhochdeutsch, das durch die Bibelübersetzungen und andere Schriften bei Juden lange erhalten blieb — teilweise sogar unter Verwendung der Nibelungenstrophe und altdeutscher Melodien.

Solche gereimten Übertragungen schuf als erste die jüdisch-deutsche Dichterin Rosel Fischels im 16. Jh. Eine reimlose Übertragung stammte von dem jüdischen Humanisten Elia Levita aus Nürnberg (1496—1549), einem der ersten, der in Italien und Deutschland den christlich-jüdischen Dialog förderte. Diese älteren Traditionen wurden durch Mendelssohns Übertragung abgedrängt. Er benutzte Luther — aber im Lichte der jüdischen Tradition. Zudem legte er großen Wert auf die Herausarbeitung der Strophen, der Rede und Gegenrede, in diesen Liedern. Bis zur Zerstörung des deutschen Judentums folgten auf Mendelssohn zahlreiche weitere Übersetzer für die jüdischen Gemeinden. Zwei der berühmten Übersetzer schlossen ihr Werk in Jerusalem ab: Buber und Torczyner (Tur-Sinai) [5].

Verwendung klassischer Kommentare ...

Jüdische Beter und Nachdichter der Psalmen verwenden immer wieder die klassischen hebräischen Kommentare des Mittelalters. Diese beschäftigen sich mit Sprache, biblischem Hintergrund, Erlösungshoffnung des Einzelnen, ganz Israels und aller Menschen. So sagt Raschi (Frankreich 11. Jh.), der berühmteste jüdische Bibelerklärer, zu Ps 2,10: „Israels Propheten sind barmherzig und predigen den Völkern der Welt, von ihren bösen Taten abzulassen, denn Gott streckt seine Hand den Sündern und den Gerechten aus.“

... und Auslegungsstreit mit den Christen

Hier und anderswo bestand die Auseinandersetzung mit der Kirche, die den Juden das Recht bestritt, die hebräische Bibel anders zu verstehen, als es die Kirche tut, indem sie viele Verse auf Christus bezieht, als sei dies die einzige erlaubte Deutung. Die Diskussion darüber war leider meist so, daß die Juden wegen ihres Glaubens verfolgt wurden.

Späte Anerkennung der „israelitischen Würde“ des Reiches Gottes

Erst nach dem 2. Vatikanischen Konzil spricht man deutlich vom Recht der Juden auf ihren eigenen Glauben als biblische Heilslehre. Daher könnte heute eine christlich-jüdische Bibelarbeit an solchen Stel-

[5] *Torczyner* hatte mit vielen Mitarbeitern begonnen, eine moderne Gemeindebibel zu schaffen. Bubers Werk ist auch als Taschenbuch erhältlich (Buch der Preisungen). Es versucht, Eigenarten des Hebräischen im Deutschen wiederzugeben, um den Leser auf den Urtext hinzuweisen. Ähnliche fruchtbare Entwicklungen gab es in den letzten Jahrhunderten auch in England und Amerika.

len anknüpfen, um zu sehen, wie die „israelitische Würde" vom Reich Gottes betet und lehrt.

Zum Problem der Rachepsalmen

Andere schwierige Stellen sind die sogenannten Rachepsalmen. Soll man sie lesen, kann man es überhaupt? Soll man in Psalm 23, „Der Herr ist mein Hirte", den 6. Vers vielleicht nur leise beten, aber nicht hinausschmettern: „Du deckst mir den Tisch vor den Augen meiner Feinde", oder in Ps 27 darauf verzichten, Vers 4 zu sagen: „meine Bedränger und Feinde, sie müssen straucheln und fallen" [6]? Und was ist mit Psalm 94, „Herr, Gott, des die Rache ist, erscheine!" Die Antwort ist bereits in Vers 2 gegeben: „Erhebe dich, du Richter der Welt, vergilt den Hoffärtigen, was sie verdienen!" Es geht dem hilflosen, getretenen Frommen doch nicht darum, andere Menschen zu verdammen, sondern er fleht denjenigen um Hilfe an, der das Recht der Waisen und Witwen wahrt und auch die jungen Raben speist. Rache ist ja ein alter juristischer Ausdruck für gerechte Sühne am Übeltäter. Wo Menschen nicht Ebenbild Gottes sein wollen, wo sie sich dem Ruf zur Nachfolge verweigern und die Wehrlosen treten, bleibt dennoch die Hoffnung auf die göttliche Hilfe und Gerechtigkeit. Aussagen wie diese müssen freilich im Religionsunterricht vertieft werden. Alle christlichen Kirchenlieder sind ja voll dieser Hoffnung auf den gerechten Gott, der die Seinen nicht auf immer preisgibt.

„Gott der Rache" — „Gott der Liebe"?

Die Arbeit an diesem Thema kann mithelfen, das fatale Klischee auszuräumen, als ob Juden zum Gott der Rache beten und Christen zum Gott der Liebe. Oft haben Juden und Christen gemeinsam gebetet, wo beide verfolgt waren. Wer für die Errettung dankt, soll jedoch zugleich der Gefahr gedenken. Hinzu kommt, daß der biblische Glaube keine glatt geschönte Deklamation ist. Er umschließt vielmehr alle Herbheiten der menschlichen Erfahrung. Man soll auch seinen Zorn aussprechen und (in den Psalmen) vor Gott bringen.

[6] Gotteslob, S. 666.

Das Land der Verheißung

Ein weiteres wesentliches Thema ist Jerusalem, Zion, das Land der Verheißung. Wo Juden gemeinsam das Tischgebet sprechen, gehört zum Wochentag die Erinnerung an Exil und Willkür der Unterdrükker (Psalm 137), zum Sabbat und Festtag hingegen die Hoffnung auf Israels Heimführung (Psalm 126). Diese Themen stehen auch sonst im Gebet an wichtiger Stelle. So blieb stets die Verbundenheit erhalten — untereinander und im Hinstreben zum Mittelpunkt jüdischer Existenz. Dies ist zugleich Ausdruck der messianischen Hoffnung der Juden auf das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit in dieser Welt. Daran mitzuarbeiten ist ein theologisches und existenzielles Hauptmotiv in der jüdischen Lehre vom Menschen als Partner Gottes [7].

Adel Théodor Khoury

Das Gebet im Islam

Auch in den deutschsprachigen Ländern leben immer mehr muslimische Mitbürger (Gastarbeiter, Diplomaten, Geschäftsleute, Studenten usw.). Schon um ihre Religiosität besser verstehen zu können, sollte man sich insbesondere mit dem gemeinschaftlichen Gebet im Islam befassen, das für diese Religion von grundlegender Bedeutung ist. Zudem sollten wir uns immer stärker einer großen Ökumene der Religionen öffnen, wie sie z. B. in der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" zum Ausdruck kommt. Im folgenden Beitrag werden darum einige wichtige Aspekte des islamischen Gebetes wiedergegeben. red

Islām bedeutet Ergebung in den Willen Gottes. Dieser Wille ist souverän, absolut,

[7] Vgl. zum Ganzen:
I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt a. M. 1931 (= Hildesheim 1962);
A. Z. Idelsohn, Jewish Liturgy and its development, New York 1932. (= PB 1967);
Aus den Psalmen leben. Das gemeinsame Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1979 (christliche und jüdische Auslegungen).

er setzt in seinem freien Entschluß alle Ursachen und Wirkungen in der Welt, er bestimmt in seiner positiven Entscheidung die Normen des Guten und des Bösen, so daß Gut und Böse erst an den geoffenbarten freien Verfügungen Gottes erkennbar sind. Die Moral ist somit grundsätzlich ein Kapitel des islamischen Gesetzes, und die Haupttugend des gläubigen Muslims ist der bereite Gehorsam gegen die Verordnungen Gottes. Man darf hier jedoch nicht von Nomokratie und von reinem Formalismus reden, denn dieser Gehorsam ist der lebendige Ausdruck des Glaubens und der religiösen Bereitschaft, sich in den Willen Gottes zu ergeben. Dabei handelt es sich nicht um einen unverständigen Gehorsam, eine einsichtlose Gefolgschaft. Gott beansprucht den ganzen Menschen: seinen Verstand und seinen Willen, seine Urteils-, Entscheidungs- und Tatkraft. Die einzig passende Antwort des Menschen ist die offene Aufnahme und die dankbare Hingabe.

Als deren besonderer Ausdruck wird das Gebet vom Koran zu einer gesetzlichen Pflicht erhoben: „Verrichtet das Gebet" (2,110). „Das Gebet ist für die Gläubigen eine festgelegte Vorschrift" (4,103). Der Koran bestimmt die Zeiten, zu denen es verrichtet werden soll: mittags, nachmittags, abends, in der Nacht und in der Morgendämmerung (vgl. 20,130). Dieses fünfmalige Pflichtgebet (salāt) bindet den Menschen an Gott und an die Gemeinschaft der Gläubigen und strukturiert den Tag des Muslims. In seiner einheitlichen Gestalt ist es der vorzügliche Ritus der Gemeinschaft und eines ihrer konstitutiven Elemente.

Der Islam kennt aber neben dem rituellen Pflichtgebet auch andere Gebetsarten. Diese orientieren sich in ihrer Gestalt am Ritus des Pflichtgebets, sind jedoch frei in ihrem Inhalt. Sie bringen die Gefühle und die Anliegen des Gläubigen zum Ausdruck. Das Privatgebet wird *du 'ā'* genannt.

1. Beten in kultischer Reinheit

Vor der Verrichtung des Pflichtgebets muß sich der Gläubige in den Zustand kultischer Reinheit durch eine Teil- bzw. Ganzwaschung versetzen. Es geht hier dem Muslim um mehr als einen hygienischen Akt. Durch die Waschungen bereitet er sich auf das Gebet vor, indem er sein Inneres zur Ruhe bringt, seine Aggressivität dämpft, sein Herz auf Gott ausrichtet, seinen Glauben wachhält und festigt und endlich sich vornimmt, seinen Wandel zu bessern. Der Reinigungsritus ist ein Symbol der inneren Reinheit, der Reue und der Abkehr von der Sünde und vom Ungehorsam.

2. Bedeutung bestimmter Körperhaltungen

Bei der Verrichtung des Pflichtgebets muß der Muslim verschiedene Körperhaltungen einnehmen. Die eindrucksvollsten sind die Verbeugung und Niederwerfung bzw. Prostration. Diese Körperhaltungen sollen von einer entsprechenden inneren Einstellung begleitet werden, durch sie ihren tiefen Sinn erhalten und ihre Wirkung auf den Beter erzielen. Die „Anwesenheit des Herzens" ist das wichtigste Moment bei der Konzentration auf Gott und auf das Gebet. Denn die ausschließliche Beschäftigung mit Gott während des Gebets zeugt vom Glauben und vom Gehorsam des Muslims. Wer vor Gott zum Gebet antritt, muß nicht nur eine lautere Absicht haben, er muß auch in Demut sein Gebet verrichten (vgl. 23,2; 2,45 usw.). Denn sein Leben ist in der Hand Gottes. Gott beschert ihm die guten Dinge und zeigt sich ihm als der gütige, feinfühlige Gott, dem „demütige Ergebenheit" gebührt (2,238). Er bleibt aber für den Gläubigen immer der transzendente, verborgene Gott, dessen Wille unerforschlich ist. Deswegen muß der Gläubige (zu Gott) mit Furcht beten (11,23; 7,205) und seine Anliegen in vertrauensvollem Begehren und zugleich in demütiger Furcht vortragen (21, 90; 7, 56).

Das Bewußtsein der totalen Abhängigkeit von Gott verstärkt auch im Beter die Bereitschaft, das Lob und die Anbetung (Gottes) als seine wichtigste Beschäftigung zu betrachten. So ist das Lob der Herrlichkeit, der Souveränität und der allmächtigen Vorsehung Gottes der wichtigste Inhalt des islamischen Gebets. Der Gläubige bemüht sich, auch außerhalb des Pflichtge-

bets, Gott zu preisen, indem er unter anderem seine „schönsten Namen" ausspricht (Koran 54,24; 7,180; 59,24. Einige dieser Namen finden sich in der Sure 59,22—24).

3. Persönliche Anliegen

Im Gebet darf der Gläubige immer wieder eigene Gebete hinzufügen, um seine persönlichen Anliegen vorzutragen. Er kann dabei für sich, für sein physisches, moralisches, religiöses, oder gar mystisches Leben beten, aber auch an seine Familie, die Gemeinde und die gesamte islamische Gemeinschaft denken. Das im Gebet am häufigsten erwähnte Anliegen ist die Wahrung und Stärkung des Glaubens.

Die muslimischen Beter äußern auch das Verlangen, „daß Gott ihnen Gunst erweisen und Wohlgefallen (an ihnen) haben möge" (48,29). Denn die Menschen sind „arm und auf Gott angewiesen" (35,15). Die Gunst Gottes schafft Hilfe in jeder nur erdenklichen Situation; sie bringt die Abwendung des Bösen, die Überwindung jeder Art von Unheil und den Beistand gegen die Feinde.

Der Muslim bittet außerdem um die Kraft zu einem guten Wandel vor Gott, um Vergebung der Sünden und Übertretungen, um Barmherzigkeit und Erlösung, um die jenseitige Belohnung und den Einlaß ins Paradies.

> ... Wir hören und gehorchen. (Schenke uns) deine Vergebung, Herr! Bei dir wird es (schließlich alles) enden.
>
> Gott verlangt von niemand mehr, als er (zu leisten) vermag. Jedem kommt zugute, was er begangen hat, und (jedem kommt) auf sein Schuldkonto, was er sich (an bösen Taten) geleistet hat. Herr! Belange uns nicht, wenn wir vergeßlich waren oder uns versehen haben! Herr! Lad uns nicht eine drückende Verpflichtung auf, wie du sie denen aufgeladen hast, die vor uns lebten! Herr! Belaste uns nicht mit etwas, wozu wir keine Kraft haben! Verzeih uns, vergib uns und erbarm dich unser! Du bist unser Schutzherr. Hilf uns gegen das Volk der Ungläubigen! (2, 285 f).

Für seine Gnadenerweise, seine Barmherzigkeit, seine Vergebung gebührt Gott die Dankbarkeit des Beters. Ein besonderer Ausdruck der Dankbarkeit ist das ständige Gedenken Gottes, das eine enge Verbindung zwischen dem Gläubigen und Gott herstellt: „So gedenket meiner, damit (auch) ich euer gedenke", sagt Gott im Koran (2,152).

4. Die Mystik des „Gottgedenkens"

Das Gottgedenken (*dhikr*) verweist uns auf die Mystik, denn es bildet neben dem Pflichtgebet die Hauptübung des muslimischen Mystikers. Der Mystiker sucht eine tiefere Beziehung zu Gott. Er stellt seine irdischen Anliegen und sein Begehren nach den paradiesischen Wonnen zurück und konzentriert sich ausschließlich auf ihn, und zwar derart, daß sein Geist und sein Herz mit Gottes Gegenwart erfüllt werden. Der Mystiker sucht in seiner Meditation und in seinem Gebet die intuitive Gotteserkenntnis und die Vereinigung mit Gott in der Liebe.

5. Ausrichtung auf den Willen Gottes

So zeigt sich noch einmal das Hauptmerkmal des Islams: Er polarisiert das ganze Leben des Menschen und richtet es auf den Willen Gottes aus. Aber Gott bleibt trotz Schöpfung, Vorsehung und Offenbarung das in seiner absoluten Transzendenz unzugängliche Geheimnis. Nicht einmal die mystische Suche eröffnet dem Menschen den Zugang zu göttlichem Wesen und Leben. Die Mitte des Islams bleibt der ergebungsvolle Glaube und die Haupttugend des Muslims der treue Gehorsam gegen den souveränen Willen Gottes.

Eine solche Auffassung und Einstellung beeinflußt die moralische Lebensweise, die asketische Suche nach Selbstbeherrschung und die mystische Bemühung um innere Schau und Liebesvereinigung mit Gott. Im Islam wie im Christentum gedeihen Sittlichkeit, Askese und Mystik, aber eben in verschiedener Ausrichtung und in verschiedener Gewichtung, denn ihre Grundlage ist verschieden: das Wohlwollen Gottes oder die Teilhabe am göttlichen Leben *.

* Gekürzte Fassung eines im Rheinischen Merkur (Köln), Nr. 11, am 16. März 1979 unter dem Titel: „Es gibt keinen Gott außer Gott" erschienen Beitrages.

Praxis

Otto Betz

Hat das Familiengebet noch eine Chance?

Ein Brief

Für einen „Brief" sind die hier zusammengefaßten Erfahrungen, Bedenken und Rückblicke zum Familiengebet sowie die Begründungen und Hinweise für dessen Wiederbelebung ziemlich ausführlich. Aber wenn man einem Freund etwas Wichtiges schreiben will, denkt man nicht an die Länge, sondern an das, was man ihm mitteilen möchte. Wie bei Rahner steht auch bei Betz im Hintergrund die Deutung und Annahme des gesamten Daseins im Glauben und im ausdrücklichen Vollzug (des Gebetes). *red*

Lieber Marko,
nun liegt Dein Brief schon einige Wochen auf meinem Schreibtisch, und weil Du so viele Fragen stellst, auf die ich auch keine fix und fertige Antwort weiß, deshalb habe ich ihn immer wieder auf die Seite geschoben und meine Antwort vertagt. „Die etwas fragen, die verdienen Antwort", heißt es in einer Ballade von Brecht, also möchte ich nun doch versuchen, einige Zusammenhänge zu verdeutlichen. Du schreibst, wie sehr Du Dich eigentlich über Dich selbst wunderst: in einer kirchlich gesinnten Familie aufgewachsen, hast Du selbstverständlich am Gebetsleben teilgenommen, war Dir sowohl das tägliche Tischgebet selbstverständlich als auch das häufig gemeinsam vollzogene Abendgebet. Und nun sind die Jahre hingegangen und plötzlich merkst Du, wie fremd Dir das Beten geworden ist. Nun bist Du selbst ein Familienvater geworden, Kinder wachsen in Deiner Behausung auf, und plötzlich merkst Du, daß da etwas fehlt, daß ein vertrautes Element Deiner eigenen Kindheit nicht vorhanden ist. „Gibt es das eigentlich noch", so fragst Du, „eine Familie sitzt zusammen und betet den Rosenkranz? Eltern und Kinder beim Tischgebet, beim morgendlichen oder abendlichen Singen und Beten, ist das noch Realität oder etwas längst Vergangenes, dem man nachtrauern kann, ohne es aber wieder zurückrufen zu können?"

Ich glaube, Deine Skepsis ist berechtigt: Es wird nicht allzu viele Familien geben, in denen noch das regelmäßige und festgelegte Beten gepflegt wird. Vielleicht liegt es — jedenfalls auch — an den äußeren Umständen: wir leben in einer unruhigen Zeit, die gemeinsame Mahlzeit ist keine Selbstverständlichkeit mehr, der Tisch ist nicht mehr so sehr Treffpunkt und Versammlungsplatz der Familie. Aber viele Menschen, auch wenn sie sich als Glieder der Kirche verstehen, kämen sich komisch vor, wenn sie gemeinsame Gebete sprechen würden. Überkommene Gebetstexte sind uns oft so fremd geworden, daß wir sie uns kaum aneignen können. Und wer ist schon so schöpferisch, eigene Texte zu formulieren, aus der Situation heraus frei zu beten? — Manchmal erlebe ich noch, daß irgendeine Familie am Sonntagmorgen ein gemeinsames Lied singt, daß vor dem Mittagessen ein Spruch gesagt wird, aber das sind schon fast die Ausnahmen.

Nun hat das Familiengebet über viele Jahrhunderte hin ganz sicher eine hohe Bedeutung gehabt. Zunächst einmal wurde durch das Gebet der Tag gegliedert, es sind deutliche Akzente gesetzt worden. Das ganze Leben — und gerade auch der Alltag — bekam ein religiöses Gepräge. Wir machen uns ja selten klar, daß das Leben früherer Zeiten sehr viel weniger abwechslungsreich war als in der Gegenwart. Die Bibel und die Heiligenlegende waren oft die einzigen Bücher im Haus, die Sonntagspredigt war auch ein anregendes Element für das kulturelle Leben; Gebet und Lied, frommes Spruchgut usw. waren beliebte Medien für den zwischenmenschlichen Kontakt und Austausch. Ich habe als Kind noch erlebt, daß sich am Abend die bäuerliche Familie, bei der ich zu Gast war, um das Kreuz versammelte und den Rosenkranz betete. Alle waren dabei, auch die Mägde und Knechte, die kleinen Kinder

und die Uralten. Das war durchaus auch ein geselliger Treffpunkt, denn anschließend wurde noch miteinander geredet und gelacht, und schließlich wurden die Arbeiten des kommenden Tages besprochen.

In manchen Gegenden gab es regelrechte Hausandachten: da wurde aus der Heiligen Schrift ein Abschnitt vorgelesen, es wurden Lieder gesungen und Kapitel aus Heiligenviten vorgetragen. Dadurch sind den Menschen Anregungen gegeben worden, sie konnten damit umgehen, hatten für ihre Phantasie Stoff bekommen. Aber es entstand auch ein Raum der Besinnung, die Gewissenserforschung wurde angeregt. Der ganze Tag sollte in den großen Dialog mit Gott hineingenommen werden.

Aber wir sollten solche Formen des gemeinsamen religiösen Lebens in der Familie auch nicht vorschnell hymnisch feiern. Es gab schließlich auch das leerlaufende Gebet, es gab den vorgeschriebenen Gebetsdrill, das formale Abschnurren leergewordener Formeln. Viele empfanden die strenge Gebetsverpflichtung auch als ärgerliche Last, die das Gewissen bedrückte. Nicht selten fühlten sich Menschen erleichtert und befreit, wenn sie sich aus dem starr und leblos gewordenen Familiengebet herauslösen konnten.

Heute allerdings sind wir weitgehend an einem solchen Tiefpunkt angekommen, daß wir auf die Suche gehen, ob wir nicht wieder Formen des Familiengebets finden und in unser Leben einbauen können. Ich glaube nicht, daß wir einfach da anknüpfen können, wo früher der Faden der Gebetstradition abgerissen ist. Unser Leben hat sich ungemein stark verändert. Die Einbindung der Familie in die Pfarrgemeinde ist bei den meisten weniger ausgeprägt. Glaube und Religion beeinflussen sehr viel weniger das Alltagsleben. Erinnere Dich einmal, wie viel religiöses Brauchtum es in Eurer Familie früher gab. Und heute sind nur noch Reste davon vorhanden, wenn auch gegenwärtig wieder manches entdeckt wird. Die Krise des Familiengebets hängt natürlich mit der Krise der Familie selbst intensiv zusammen. Wenn sich nämlich eine Familie wirklich zusammengehörig fühlt, dann sucht sie sich auch Formen der Gemeinsamkeit, es entsteht eine interne „Kultur", ein Ritual der Verbundenheit. Vor allem die Feste verlangen nach einer gewissen Form, nach einem Brauchtum, das sich einprägt, weil es sich wiederholt. Und Kinder (vor allem kleine) sind dankbar, wenn sie sich an frühere Feste erinnern, es kommt eine gewisse „Verläßlichkeit" in ihr Leben, eine Grundform, die das Vertrauen verstärkt.

Wir haben in den vergangenen Jahrzehnten eine globale Verweltlichung und Ernüchterung erlebt. Religiöse Formen schienen Fossile einer längst vergangenen Zeit zu sein. Die Frömmigkeit war nicht nur in eine sehr private, persönliche Ecke gedrängt worden, sondern getraute sich kaum noch in eine gemeinschaftliche und sprachlich ausdrückbare Form. Es sieht ganz so aus, als stünden wir da in einem Wandel. Viele Menschen merken, daß es nicht genügt, ihre leiblichen Bedürfnisse zu befriedigen und sich durch eine oberflächliche Unterhaltung ablenken zu lassen. Die Familie ist nicht zufrieden, wenn sie nur als günstige „Service-station" verstanden wird, als unverbindliche Ersatzpension. Gerade weil wir ja in der Arbeitswelt und in der gegenwärtigen Gesellschaft eine Hektik erleben, eine belastende Unruhe, wächst der Wunsch, das Leben in der Familie tiefer anzusetzen.

Nun fragst Du mit Recht in Deinem Brief: „Wie ist das denn überhaupt möglich: gemeinsam beten? Ich glaube, ich kann das nicht, ich käme mir komisch vor. Soll ich meine verstaubten Gebetbücher aus der Truhe holen?" Vielleicht müssen wir erfindungsreicher werden und neue Wege einschlagen. Aber laß mich ein klein wenig weiter ausholen.

Ich glaube, das Beten-lernen hat etwas mit dem Leben-lernen zu tun, mit dem Sprechen-lernen, Fühlen-lernen, Lieben-lernen. Wenn nämlich das Gebet gleichsam in der Luft hängt, wenn es also nicht mit der ganzen Vielschichtigkeit unseres Lebens verknüpft ist, dann bleibt es eine äußere Zutat, ein bloßes Ritual, etwas Aufgesetztes. Ein Kind wächst in eine geprägte Welt

hinein, in einen beziehungsreichen Kosmos, in eine Weise, die Welt zu verstehen. Als Eltern haben wir die verpflichtende Aufgabe, den Kindern einen Bereich vorzubereiten, der sie birgt, ihnen Vertrauen einflößt und Mut macht zum Dasein. Nur wenn die Welt, die die Kinder erfahren, sich als sinnvoll erweist, wenn die Menschen, die mit ihnen umgehen, sich als verläßliche und freundliche Wesen zu erkennen geben, bekommen Kinder einen Stand und trauen sie sich zuversichtlich in die Welt. Das entscheidende Grundmodell, das sie vorfinden und „studieren", ist ihre Familie, ist vor allem die Mutter und ist der Vater. Dort bekommen sie vorgeführt, wie Menschen miteinander umgehen, wie sie sich verständigen, sich respektieren oder bekämpfen, sich achten oder zerstören. Die Umgangsformen und die Sprache sind das „Rohmaterial", das die Kinder verwenden, um ein Verständnis für das Dasein zu bekommen. Sie können nicht in einer angsterregenden Welt leben, in einer ungeklärten und bedrohlichen Wirklichkeit. Die Sprache hilft, das Fremde vertraut zu machen, das Unverstandene nachvollziehbar, das Rätselhafte einsehbar.

Unser Glaube ist ja auch eine Deutung unseres Daseins, eine Interpretation der Welt. Ich bekomme durch ihn einen Grund unter die Füße, ich kann mich ins Dasein hineinbegeben, weil ich mich auf einen Weg geschickt weiß, weil ich vertrauensvoll auf Gott schauen kann, weil ich in Jesus einen gefunden habe, der mich nicht im Stich läßt. — Dieser Glaube wird ja hoffentlich nicht in unseren Kleidern stecken, er ist ja wohl keine fromme Maskerade, sondern bestimmt unser Denken und Empfinden, beeinflußt unser alltägliches Handeln. Vielleicht gibt es eine „Atmosphäre des Glaubens", eine elementare Grundstimmung der Zuversicht, die kaum der Worte bedarf. Es gibt eine grundlegende Offenheit und Dankbarkeit, die nicht dauernd ausgedrückt werden muß. Ich kann mir durchaus einen Menschen vorstellen, der nie betet, obwohl er „immer betet", der keine Worte spricht, aber doch in einem ununterbrochenen Dialog steht.

Aber ein Kind braucht nun einmal ausdrückliche Formen. Es möchte sich der Liebe seiner Mutter versichern, es braucht sichtbare Zeichen ihrer Zuwendung, es lebt von der Freundlichkeit und Zärtlichkeit. Kinder rufen die Eltern an, bitten sie, möchten in den Arm genommen werden, wenn sie traurig oder ängstlich sind, möchten getröstet werden, wenn sie Enttäuschungen erfahren haben. Der Dialog mit den Eltern, das helfende Zwiegespräch, ist auch das Grundmodell für das Beten. Sie möchten aufmerksam gemacht werden, müssen das Staunen lernen, sollen Dankbarkeit erfahren, werden sich im Bitten einüben, sie schreien um Beistand, hoffen auf Vergebung und Wiedergutmachung, wenn sie auch erste Schulderfahrung gemacht haben.
Ich glaube, es bedeutet für ein Kind etwas Großes, daß die Eltern, die ja aus kindlicher Perspektive als mächtig und maßgeblich empfunden werden, sich selbst „klein" machen, sich beugen vor einem Größeren, vor Gott. Wenn Kinder also erleben, daß auch ihre Eltern mitbeten, daß sie die Grenzen ihre Macht zugeben und zu verstehen geben, daß auch sie Fehler begehen und sich irren können, dann bekommt das Beten für Kinder eine größere Ernsthaftigkeit. Es hat für sie eine entlastende Wirkung: auch die Eltern sind fehlbar, auch sie müssen sich verantworten, sie sitzen nicht auf einem Thron, sondern bitten und danken, hoffen auf Vergebung, müssen Umkehr üben. Vor allem sind auch sie darauf angewiesen, auf Gott hinzuhorchen, um zu erfahren, was er von uns will.
Nun ist es ja so: wenn Du nach dem Sinn und den Möglichkeiten des Familiengebets fragst, dann denkst Du an Deine eigene Situation, an die sechsjährige Silke und den dreijährigen Tim. Wie kannst Du sie ansprechen, sollst Du sie zum freien Beten anregen oder ihnen feste Formeln nahebringen? Sind feste Gebetszeiten naheliegend oder sollte man die Chance der besonderen Stunde wahrnehmen? Wo finden sich Gebetstexte, die man mit gutem Gewissen Kindern vorsprechen kann, mit denen sich aber auch ein Erwachsener noch identifizieren kann?

Aber wir sollten nicht ganz außer acht lassen, daß es ja auch Familien mit größeren Kindern und Jugendlichen gibt. Auch für sie stellt sich die Frage, auch sie wollen einen Modus finden, der nicht in Sackgassen führt. Zum Beten sollte ein Mensch nicht „verdonnert" werden. Gebet als ärgerliche Last oder gar Strafe, das hilft keinem weiter. Kinder nehmen an unserem Leben teil, und wenn für uns das Gebet wichtig ist, dann ist es auch für sie von Bedeutung. Aber Jugendliche wollen sich oft genug von uns Erwachsenen absetzen. Sie betonen ihre Eigenart und sind darauf bedacht, sich von den Eltern zu unterscheiden. Dafür müssen wir auch Verständnis aufbringen. Wollen wir auch noch mit heranwachsenden Kindern gemeinsame Formmen des Familiengebets pflegen, dann müssen wir ihnen eine eigene Verantwortung übertragen. Warum sollen sie nicht auch einmal selbst einen Text auswählen, den sie für geeignet ansehen? Können wir sie beteiligen, dann wird der Vorgang viel deutlicher zu ihrem eigenen Anliegen. Ihre Aktivität macht es ihnen möglich, sich mit dem Beten zu identifizieren, während sie sonst allzu leicht in Opposition gehen, einfach deshalb, weil sie ihr Erwachsenendasein unter Beweis stellen wollen.

Meistens denken wir ja an *gesprochene* Gebete, an ausdrückliche Texte, wenn wir das Beten in der Familie behandeln. Aber es gibt ja auch Vorformen und Varianten, die nicht weniger wichtig sind und vielleicht gerade dann hilfreich werden, wenn der Widerstand gegen das „konventionelle" Gebet unüberwindlich ist oder eine Scheu vor dem direkten Glaubenszeugnis vorhanden ist. — Ich kenne Familien, da wird selten oder nie gemeinsam gebetet, aber sie haben gemeinsame Schweigephasen. Zu einer bestimmten Stunde im Laufe der Woche kommen sie zusammen. Nur eine Kerze ist angezündet, es gibt kein „Programm" und keine Liturgie: aber es entsteht eine Zone der Stille, es ergeht eine Einladung zur Besinnung. Gerade weil wir in einer unruhigen Zeit leben und viel herumgejagt werden, ist eine solche Ruhezone eine abenteuerliche Kontrasterfahrung.

Ich weiß, daß Du ein Liebhaber von Bildern bist, daß Du mit Vorliebe Bilder betrachtest und auch anderen Bilder erschließest. Und manchmal sind wir ja schon vor Bildern miteinander still geworden, wir brauchten nicht mehr zu reden, weil wir uns in der Betrachtung gefunden haben und verstanden. Ob nicht ein solches gesammeltes Schauen etwas mit Beten zu tun hat, wenn das Bild nicht nur oberflächliche Reize bietet, sondern in die Tiefe dringt und uns im Innern bewegt. Solche Formen der Versenkung in Bilder sind ja auch Kindern und Jugendlichen zugänglich. Wichtig ist dabei, daß nicht zu viel an Äußerlichkeiten herumgeredet wird, kunsthistorische Deutungen sind gar nicht von Belang. Aber das innere Schauen soll in Gang kommen, das, was jeder erlebt, soll er anderen mitteilen. Dieser schauende Austausch kann die Beteiligten intensiv miteinander verbinden.

Etwas ähnliches gilt vom gemeinsamen Musikhören. Musik ist ja in unserer Freizeitwelt allgegenwärtig. Aber in den meisten Fällen ist die Musik nur Geräuschkulisse, Hintergrundsgesäusel, auf das man gar nicht weiter achtet. Umso überraschender ist es, wenn sich Menschen so dem Hören hingeben, daß sie „ganz Ohr" werden: die Musik wird tatsächlich vom ganzen Körper und der ganzen Person aufgenommen, sie löst Gefühle und Empfindungen aus, setzt Farbe und Bildeindrücke in Bewegung. Freilich muß eine Atmosphäre geschaffen werden, Kinder müssen für eine solche Übung gewonnen und vorbereitet werden. Aber es ist überraschend und beglückend, daß nach einer solchen Erfahrung ganz anders miteinander gesprochen werden kann. Vielleicht ist nun auch ein ausdrückliches Gebetswort möglich geworden.

Lieber Marko, ist stelle fest, daß ich Dir Deine Fragen eigentlich nicht wirklich beantwortet habe. Ich habe Dir keine Gebete genannt, die Du morgen mit Deiner Frau und den Kindern sprechen kannst. Ich habe Dir keine Modelle vorgeschlagen, die für Deine Situation nachvollziehbar sind. Ich habe einfach erzählt, was mir zu den auf-

geworfenen Fragen eingefallen ist, wie ich manche Zusammenhänge sehe und welche Wege mir als gangbar erscheinen. Es ist ja auch so, daß die Lösung der einen Familie nicht unbedingt überzeugend ist für die nächste, daß wir uns auch nicht kopieren wollen und keine neuen Normen aufstellen sollten. Aber wir müssen uns gegenseitig Mut machen, müssen einander mitteilen, welche Experimente wir anstellen und welche hilfreichen (oder auch mißglückten) Erfahrungen wir machen.

Übrigens empfiehlt es sich sehr, die aufgeworfenen Fragen im Freundeskreis zu besprechen. Du wirst staunen, welche erregten (und anregenden) Gespräche zustandekommen, wenn sich befreundete Familien einmal offen austauschen. Jeder hat schließlich seine Erfahrungen gemacht, jeder hat ein Stückchen Wirklichkeit erschlossen und einen persönlichen Zugang gefunden. Und es kann sehr reizvoll sein, einmal mit einer befreundeten Familie ein gemeinsames Fest oder das Verleben des Sonntags als gemeinschaftliche Aktion zu planen und durchzuführen. Nun können wir aneinander partizipieren. Wie macht Ihr das mit dem Morgengebet? Wird bei Euch das Sonntagsevangelium vorgelesen und besprochen? Können wir es wagen, einmal frei ein Gebet zu sprechen, ganz ohne Buch, ohne Vorlage, einfach so?

Vielleicht möchtest Du nun gerne mitmachen, wenn ich einen Vorschlag parat hätte. — Du willst wohl wissen, welche Bücher ich benutze, wenn ich für mich und meine Familie einmal ein Gebet suche. Nun, ein paar (ziemlich zufällige) Titel möchte ich Dir nennen:

Walter Nigg, Gebete der Christenheit, München 1965

Paul-Werner Scheele, Vater, die Stunde ist da. Gebete der Ökumene, Freiburg 1964

Alfonso M. di Nola, Gebete der Menschheit, Frankfurt M. 1977

Jörg Zink, Wie wir beten können, Stuttgart 1970

Lothar Zenetti, Texte der Zuversicht. Für den einzelnen und die Gemeinde, München 1972.

Kurt Studhalter

Anregungen zum Beten im Alltag

Wer über das Beten im Alltag predigen oder einfach nachdenken will, mag die folgende (leicht gekürzte) Radiopredigt als Hilfe empfinden, sich in das Thema hineinzubegeben.* *red*

In den „Erzählungen der Chassidim" überliefert uns Martin Buber folgende Geschichte:

„In der Gemeinde Rabbi Levi Jizchaks war ein Vorbeter heiser geworden. Er fragte ihn: ‚Wie kommt es, daß Ihr heiser seid?' ‚Das ist', antwortete er, ‚weil ich vor dem Pult gebetet habe'. ‚Ganz recht', sagte der Rabbi, ‚wenn man vor dem Pult betet, wird man heiser; aber wenn man vor dem lebendigen Gott betet, wird man nicht heiser' ". (S. 345).

Nicht nur Vorbeter können beim Gebet heiser und müde werden, liebe Zuhörer, solche Müdigkeit kann jeden einmal erfassen, der sich ums Beten müht. Ich denke jetzt nicht nur an jene Jugendlichen, die mit den langen Gebeten, wie man sie früher noch vor und nach Tisch zu beten pflegte, nichts mehr anzufangen wissen; oder an jene, für die Wiederholungsgebete wie z. B. der Rosenkranz eher belastend als befreiend wirken; oder an jene, für welche der sonntägliche Gottesdienst eher ermüdend ist — nein, ich denke jetzt an jene, die bei allem guten Willen bekennen müssen: Ich kann nicht mehr so beten wie früher; ich habe doch keine Zeit; ich bin in der Familie ständig gestört und finde nicht die nötige Ruhe; ich bin meistens viel zu zerstreut für ein echtes Gebet; ich bin zu müde zum Beten.

Über solche und ähnliche Schwierigkeiten im Gebet des Alltags möchte ich in der heutigen Predigt über das Gebet zu Ihnen sprechen. Ich werde Ihnen keine theologische Theorie vortragen, sondern einige Erfahrungen berichten.

* Die ungekürzte Fassung erscheint zusammen mit einigen anderen Predigten des Autors unter dem Titel „Zweifel und Geborgenheit" im Imba Verlag, Fribourg 1980.

Den Alltag beten

Was könnte dieser Satz denn meinen: „Wenn man vor dem Pult betet, wird man heiser; wenn man aber vor dem lebendigen Gott betet, wird man nicht heiser"? Das könnte heißen: Vor Gott brauchst du dich nicht zuerst in offizielle Positur zu werfen, bevor du mit ihm ins Gespräch kommen kannst. Du brauchst nicht zuerst eine ernste Miene aufzusetzen und eine Vorbeterstimme einzuschalten. Der lebendige Gott läßt sich finden im alltäglichen Gespräch: Der Alltag selbst kann das Thema des Gebetes sein. Statt uns anzuklagen, unsere Probleme und Sorgen würden uns ablenken vom Beten, könnten wir gerade das, was uns eben am meisten beschäftigt, bedrückt oder freut, zum Thema des Betens machen. Kein Alltag ist so grau, daß er sich nicht beten ließe. „Wenn dein Alltag dir arm scheint", sagt der Dichter Rilke einmal, „klage ihn nicht an; klage dich an, daß du nicht stark genug bist, seine Reichtümer zu rufen". Und der Urwaldarzt Albert Schweitzer meint das gleiche als Glaubender: er schreibt: „Wir fühlen uns oft arm an Glück und Freudigkeit, unser Leben erscheint uns leer und unbefriedigend, ohne daß wir wissen warum. Nun merkt auf euch selbst: Die Zeiten der innerlichen Armut sind die Zeiten, wo ihr Gott nicht dankt ... Darum, wenn du dich schwach und matt und unglücklich fühlst, fang an zu danken, damit es besser mit dir werde. Zwing dein Herz dazu. Und wenn es verdrossen frägt: Wofür? Lass ihm keine Ruh und zwing es zu suchen, im Augenblick, etwas, wofür es danken müsse; und wenn du nur das erste gefunden hast, dann kommt eines nach dem andern und du wirst zuletzt nicht mehr fertig mit Danken ..." (Straßburger Predigten, S. 35 f).
Wenn wir in solcher Weise, wie Albert Schweitzer, oder in ähnlicher, wie wir es selbst für gut finden, den Alltag zum Thema des Betens machten, dann würde unser Beten lebensnah und unser Alltag froh.

Gebet mit der Schöpfung

Ein zweiter Vorschlag, das Gebet lebendiger zu gestalten, stammt von Franz von Assisi: Er betete aus der Erfahrung der Schönheit der Schöpfung Gottes: „Gelobt seist du, mein Herr, mit allen Wesen, die du geschaffen, der edlen Herrin vor allem, der Schwester Sonne, die uns den Tag heraufführt und Licht mit ihren Strahlen. Und schön ist sie und strahlend in großem Glanze: Dein Sinnbild, Höchster." Und dann preist Franz in vielen Strophen seines Sonnengesangs die ganze Schöpfung: den Bruder Mond, die Sterne, die Mutter Erde, den Wind und die Wolken, die Menschen, die verzeihen ... Es ging ihm um mehr als um Naturschutz oder fromme Schwärmerei. Er hat zwar gesehen, was wir auch sehen, aber er hat die Natur in einer tieferen Dimension erfahren. Er war ein Mensch, der staunen konnte, der sich durch die Schönheit dieser Welt beschenkt fühlte. Er nahm diese Welt nicht hin mit der Sattheit eines Menschen, dem alles selbstverständlich ist, der schon alles zu haben glaubt, dem man in seiner Langeweile nichts mehr bieten kann. Gerade weil er ganz arm und machtlos war, fühlte er sich mit allem beschenkt. Und gerade deshalb konnte er mit der ganzen Schöpfung beten.
Ob wir zu Gott finden in seiner Schöpfung ist nicht einfach eine Frage der Fakten und Tatsachen, sondern eine Frage unserer Einstellung, unserer Weise, die Dinge zu sehen — kurz: unseres Glaubens.
Bei Franz von Assisi spürt man, daß er vor dem lebendigen Gott gebetet hat. Und wenn wir auch heute in unsern Gebeten nicht mit jenem dichterischen Schwung wie er die Schönheiten der Schöpfung preisen können — sein Sonnengesang könnte uns doch anregen, dem Herrn für alles zu danken, was uns an Schönheit und Güte im Leben geschenkt wird. Für den einen wird eine Bergwanderung zum stillen Gebet, für andere die Weite des Meeres; wieder andere erfahren Gott in den Schöpfungen menschlicher Kunst: in einem Orgelwerk von Bach oder in einer Symphonie Mozarts ... Gebet sollte nicht eine Pflicht sein, die wir halt in Gottes Namen erfüllen müssen, sondern wächst heraus mitten aus der Erfahrung der Freude an der Schöpfung.

Gebet aus der Bibel

Ein dritter Vorschlag, unseren Gebeten wieder mehr Leben und Abwechslung zu geben, scheint für einen Christen fast zu selbstverständlich: Das Gebet aus den Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Ich weiß aber, daß sich viele nicht mehr an dieses Buch heranwagen, weil sie glauben, die Gebete der Bibel stammten doch aus einer Zeit, die wir nicht mehr ganz verstehen könnten; die auf unsere Lebensfragen nicht unbedingt eine Antwort gäben; die in ihrer Sprache für uns oft schwer verständlich seien. Andere wieder sind skeptisch, vorformulierte Gebete nachzusprechen ...

Ich glaube, gerade dann, wenn wir müde sind, nicht nur vom Arbeiten, auch von unsern eigenen Gedanken und Gebeten, kann es befreiend und beruhigend sein, ein altes biblisches Gebet nachzusprechen. Allein schon der Gedanke, daß (z. B. in den Psalmen) Menschen vor Hunderten oder Tausenden von Jahren schon ihre Sorgen und Anliegen — in ihrer Sprache und in ihren Vorstellungen — vor Gott trugen, könnte auch uns wieder Mut machen. Daß wir versuchen, voll Vertrauen zu sagen: „Gott ist mein Hirt, nichts mangelt mir. Er weidet mich auf grüner Au, er führt mich hin zum frischen Quell ... Und muß ich gehn in finstrer Schlucht, ich fürcht mich nicht. Du bist bei mir. Dein Stock und Stab, sie sind mir Halt. Auf rechtem Weg führst du mich ...“ (Ps 23).

Oder daß wir in Einsamkeit und Angst jene Psalmworte beten (und verstehen können): „Wie lange noch, Herr, vergißt du mich ganz? Wie lange verhüllst du dein Antlitz vor mir? Wie lange noch soll ich Sorgen im Herzen tragen? ...“ (Ps 13).

Auch in den Evangelien und in den Paulusbriefen finden sich Gebete, die trotz ihres ehrwürdigen Alters echt und verständlich geblieben sind: Denken wir an das „Vater unser“ (Mt 6,9—13) oder an den Lobgesang Marias, das „Magnificat“ (Lk 1,46—55).

Nicht nur in den biblischen Gebeten, auch in andern vorformulierten Gebeten finden wir oft unsere eigenen Erfahrungen und Gedanken wieder. Oder solche Texte führen uns heraus aus der eigenen Enge und öffnen uns für neue Sichtweisen und Überlegungen.

Ich habe persönlich die Erfahrung gemacht, daß gerade dann, wenn ich müde bin und ein persönliches Gebet nicht mehr gelingen will — daß gerade dann ein altes formuliertes Gebet das Gespräch mit Gott wieder beleben kann und bereichert und beruhigt.

Das Gebet der Stille

Dieser Hinweis für ein lebendiges Beten scheint mir der wichtigste zu sein: Such von Zeit zu Zeit die Stille. „Die größte Offenbarung ist die Stille“ (Laotse).

Stille und Ruhe gehört zum Rhythmus unseres Lebens. Wer immer nur arbeitet und rennt, wer nur redet und diskutiert, ist am Ende ausgepumpt und leer. Er möchte oft vor sich selbst davonlaufen. Er hat auch den anderen nichts mehr zu sagen. Er lebt nur noch an der Oberfläche. Er sagt, was „man“ sagt und macht mit, wo „man“ mitmachen muß. Und dann braucht er die Stille, um sich wieder zu finden und Gott wieder zu finden.

Aber nicht einfach aus psychologisch-menschlichen Gründen brauchen wir die Stille und das Schweigen. Jedes unserer Gebete ist letztlich ein „Wort ins Schweigen“ (Karl Rahner), ins große Schweigen Gottes hinein. Auch wir Christen stehen ein Leben lang vor dem verborgenen und schweigenden Gott, unsere Gebete versinken in die dunkle Tiefe seines Geheimnisses. Er hat noch mit keinem von uns persönlich diskutiert, ist keinem Rechenschaft schuldig, und keiner hat ihn je gesehen (Joh 6,46; 1 Tim 6,16 u. a.). Wir können sein Geheimnis nie ergründen. Und wer glaubt, man könne ihn zwingen durch spiritistische Praktiken oder magische Gebetsformeln, der wird am Ende nicht Gottes befreiende Unendlichkeit finden, sondern nur noch einmal die engen menschlichen Vorstellungen und die eigenen Worte, die nicht erlösen können. Wir sollten das große Schweigen Gottes nicht vorschnell übertönen mit einer Flut von theologischen Erklärungen und menschlichen Worten.

Ehrfürchtiges Verstummen vor der Größe Gottes ist echtes Gebet.
Thomas von Aquin, einer der großen Theologen des Mittelalters, hat am Ende seines Lebens ein gewaltiges theologisches Wissen und Schrifttum hinterlassen. Vor seinem Sterben bekannte er einem seiner Mitbrüder: „Und dennoch ..., dies ist alles nur wie Stroh, was ich da über Gott gesagt habe ...". Ehrfürchtiges Verstummen vor der Größe Gottes ist echtes Gebet.
„Auch das Würdigste, was wir von Gott sagen, ist nicht zutreffend, sondern nur der Ausdruck dafür, daß man etwas Seiner Würdiges sagen möchte" (Augustinus).

Bernhard Honsel

Leben mit Behinderung — Last und Chance zugleich

Eine Bußandacht

*Wir alle sind Menschen mit Behinderungen — wenn wir den Kopf nicht in den Sand stecken und damit erst recht den Blinden zugezählt werden müssen —, nicht nur jene Menschen, „deren körperliche, psychische, geistige und sinnenhafte Entwicklung auf Dauer so gestört ist, daß sie am normalen Leben der Gesellschaft nicht oder nur bedingt teilnehmen können" *. Anders sind die Behinderungen und Einschränkungen des „Behinderten", des Kindseins, des alten Menschen, des Kranken, des Streßgeplagten, des Schuldbeladenen usw. Wir alle sollen uns der Last der Behinderungen stellen, sollen mit den behinderten Menschen solidarisch werden, sie in unsere Gruppen und Gemeinschaften einbeziehen, und wir sollen mithelfen, daß die Behinderungen für uns und für andere zur Chance werden.* *red*

* So umschreibt ein im Österreichischen Pastoralinstitut ausgearbeitetes Papier zur „Behindertenpastoral in der Pfarre" den Begriff „behindert", und es zählt dann folgende Gruppen auf: *Sinnesgeschädigte:* Gehörlose und Schwerhörige, Blinde und Sehbehinderte, Sprachgeschädigte; *Körperbehinderte:* Gelähmte, Amputierte, Spastiker etc.; *Psychisch Behinderte:* z. B. Verhaltensgestörte; *Geistig Behinderte:* z. B. Lernschwache (Sonderschüler), Leistungsbehinderte; *Mehrfach Behinderte.*

Lied: O Haupt voll Blut und Wunden (GL Nr. 179, 1. und 4. Strophe)

Priester: Ich begrüße Sie alle, die Sie zu dieser Stunde der Besinnung, der Umkehr gekommen sind.
Wir wollen versuchen, frei zu werden von aller Hast der Arbeit, von der Unrast der Gedanken. Wir wollen frei werden und offen für Gott, der uns nahe ist.
Ihn, unseren Herrn, wollen wir suchen. Zu ihm, unserem Herrn, wollen wir beten: Laß uns dich suchen, Herr!
Alle: Laß uns dich suchen, Herr!
(Psalm 41 oder ein anderer Psalm in Abschnitten)

Gebet (Priester):
Gott, was wir auch tun oder lassen: du findest darin einen Grund zur Barmherzigkeit. Du beharrst nicht auf deinem Recht. Du sprichst uns frei, du nimmst uns an — alles ist möglich bei dir. Gib uns die Kraft des Geistes, dir nachzufolgen. Mach uns barmherzig einer für den anderen. Dann wird die Welt erfahren, wer du bist: ganz und gar Liebe, unser Vater, Gott.

Ansprache (Priester):
Als wir uns im Bußkreis trafen, um diesen Gottesdienst vorzubereiten, erzählte einer von der Behinderung eines nahen Angehörigen. Ein zweiter schloß sich an. Es zeigte sich, daß alle im Kreis in letzter Zeit mit Behinderten oder Kranken zu tun hatten, und einige waren selbst krank gewesen. Daraus ergab sich das Thema „Leben mit Behinderung — eine Last".
Im Laufe des Abends erkannten wir, daß Krankheit und Behinderung auch eine Chance sein können, bewußter zu leben, die Kostbarkeit, die Leben bedeutet, tiefer zu empfinden. Und so wählten wir das Thema „Leben mit Behinderung — Last und Chance zugleich".

Wir wählten das Wort „Behinderung", weil es neben der Krankheit vielfältige Weisen der Behinderung gibt, die das Leben einengen, belasten, schwermachen.

Ganz offensichtlich ist das, wenn ein Mensch älter wird und vieles nicht mehr so kann wie früher in jungen Jahren.
Leben mit Behinderung, das trifft auch

für das Kind und den Jugendlichen zu. Der junge Mensch fühlt sich oft behindert, weil er vieles noch nicht kann. Seine Fähigkeiten, seine Kräfte sind noch nicht entwikkelt. Er vermag die Kompliziertheit des Lebens noch nicht zu durchschauen. Und wenn er noch keinen Beruf hat, kein eigenes Geld verdient, empfindet er das als eine starke Beeinträchtigung seines Lebens.
Es bleiben die Jahre, in denen der Mensch im Vollbesitz seiner Kräfte und Fähigkeiten ist. — Ist sein Leben dann frei von Behinderung? Es gibt Stunden, Zeiten, vielleicht Tage, in denen ein Mensch sich ganz frei und wohl fühlt. Für die meisten Menschen ist das eine Ausnahme.
Jeder Tag hat seine Plage. Jeder Mensch hat seine Grenzen, seine Schwächen, seine Schwierigkeiten. Sie sind vielfältig. Sie können von den Menschen kommen, mit denen er zusammenlebt, wenn die Kinder, die Angehörigen krank sind, ihre Forderungen stellen, ihn nicht verstehen.
Jeder Mensch hat Schwierigkeiten mit sich selbst, seine körperlichen, geistigen und charakterlichen Schwächen, Makel und Gebrechen.
Und wie soll ein Mensch mit den Schwierigkeiten seines Lebens zurecht kommen, wenn er keinen Sinn mehr zu sehen vermag, kein Ziel mehr sieht, für das er lebt und arbeitet, wenn er nicht oder nicht mehr glauben kann, nicht zu beten vermag?
In dieser Stunde wollen wir versuchen, unser Leben anzuschauen, versuchen, uns und die Menschen, mit denen wir leben, bewußter zu sehen. Wir wollen fragen, wo Schuld unser Leben belastet und bedrückt und hoffen, daß uns die Chance eines neuen Anfangs geschenkt wird.

Evangelium (1. Sprecher):
Mt 9,1—8

Behinderung — eine Last
Priester: Der Gelähmte ist ein Bild für Krankheit, Einengung, Behinderung des Lebens überhaupt.
Ich möchte Sie einladen, zu bedenken, wo Sie in Ihrem Leben Lähmung, Krankheit, Einengung empfinden.
(kleine Pause)
Der eine denkt vielleicht an eine körperliche Krankheit. Die körperlichen Leiden sind echte Leiden, die das Leben einengen, das Wohlgefühl mindern, die Beschränkungen auferlegen, die lästig sind.
Ich denke an mich und an die vielen Menschen, die älter werden — die Kräfte lassen nach. Der Körper macht nicht mehr richtig mit. Manche gesteckten Ziele sind nicht erreicht — viele fühlen sich sehr einsam.
Andere sind mit den Umständen, in denen sie leben, nicht zufrieden oder finden keine Erfüllung im Beruf. Sie hätten gern einen anderen Beruf, aber sie hatten nicht die Möglichkeit.
Vielleicht habe ich Schwierigkeiten mit den Menschen, mit denen ich zusammen lebe — sie sind mir lieb, doch sie engen mich ein. Manchmal leide ich unter ihnen — Menschen leben zusammen, aber sie machen sich oft das Leben schwer, üben bewußt oder unbewußt Druck und Zwang aufeinander aus.
Ein anderer ist mit sich selbst uneins, leidet unter Komplexen und Hemmungen. Das trifft oft für junge Menschen zu, aber nicht nur für diese — manche haben Angst, Angst vor Mißerfolg, vor Zurückweisung. Vielleicht auch einfach Angst, und sie wissen nicht den Grund. Das kann dazu führen, daß sie den Mut verlieren, unter Depressionen leiden, vielleicht sogar unter dem Gedanken, Schluß zu machen.
Viele Menschen unserer Zeit haben keinen Zugang zum Glauben, zu Gott. Sie haben ihn verloren, oder sie haben ihn niemals gehabt — sie können nicht oder nicht mehr beten — vielleicht eine besonders schlimme Lähmung.

2. Sprecher: Jeder von uns fühlt sich irgendwo gelähmt, erlebt seine Behinderung. Die Frage ist: wie gehe ich damit um? Bin ich bereit, habe ich den Mut, die Kraft, sie zu sehen — oder verleugne ich sie, überspiele ich sie?
Andererseits: Jammern, übertriebenes Selbstmitleid, dauerndes Reden von meinen Malaisen hilft auch nicht weiter. Es verengt den Blick so, daß ich die positiven Möglichkeiten, die mir bleiben, nicht mehr sehe.

Ich frage mich: Bin ich schuldig geworden, indem ich mich hängenlasse — mir und den anderen das Leben schwer mache?
Ich muß mich der Wirklichkeit meines Lebens stellen. Leid und Krankheit werden auch in Zukunft einen bestimmten Raum in meinem Leben einnehmen — ebenso wie Freude und Glück. Ich muß mein ganzes Leben annehmen, so, wie es ist — mit seinen Einschränkungen, mit seinen Möglichkeiten.
Und da sind auch die Behinderungen, die Krankheiten der Menschen, die mir nahestehen — ihre körperlichen und seelischen Gebrechen.
Wie reagiere ich darauf? Nehme ich den anderen ernst in seiner Krankheit, in seiner Behinderung — oder spiele ich seine Schwierigkeiten herunter? Billiges Trösten hilft nicht weiter — Vorwürfe und Appelle belasten ihn noch mehr.
Ich frage mich: Mache ich mich schuldig, weil ich den anderen nicht so annehme, wie er ist, weil ich mich nicht auf ihn einstelle, ihn nicht akzeptiere, weil ich nicht „Ja" zu ihm sage?

Behinderung — eine Chance, den Sinn tiefer zu erfahren

1. Sprecher: Ein anerkannter Schriftsteller erzählte an seinem 80. Geburtstag im Rückblick auf sein Leben: „Von Kind an war ich nur 30% arbeitsfähig. Bis zu meinem 40. Lebensjahr hatte ich mit meinem Schicksal gehadert und mich bemitleidet. Mein Leben blieb unfruchtbar. Dann kam die Wende. Mein Arzt lehrte mich, mit Hilfe meiner Frau mein Leben anders zu sehen. Ich lernte, mein Leben mit seiner Behinderung anzunehmen. Von da an habe ich gesagt: ‚Ich bin *noch* 30% arbeitsfähig.' Und diese 30% habe ich genutzt."
Sein Leben wurde fruchtbar. Er wurde ein bedeutender Schriftsteller und Philosoph.
Priester: Krankheit und Behinderung sind eine Last. Kann ich auch eine Chance darin sehen?
Ich werde zur Auseinandersetzung herausgefordert. Das bisher Selbstverständliche wird bewußter, weil es gefährdet ist. Ich bin der Steuermann meines Lebens. Andere können mir behilflich sein. Steuern muß ich. Die eigenen Krankheiten, Behinderungen, die Behinderungen der nahen Angehörigen zeigen mir, wie kostbar Gesundheit ist — Gesundheit ist nicht selbstverständlich. Sie ist geschenkt und zum Teil erworben durch richtiges Leben.
Wenn ich krank bin, werde ich herausgefordert, alle meine Kräfte anzuspannen. Vielleicht muß ich nach anderen, neuen Wegen suchen.

Wenn ich ganz hilflos bin wie der Gelähmte im Evangelium, bin ich auf andere angewiesen — auf ihre Kenntnis, auf ihre Zuwendung.
Die Voraussetzung für ihre Hilfe ist: Ich vertraue mich an. Ich erbitte die Hilfe, die ich notwendig habe. Das ist nicht leicht. Jesus sagt zu dem Gelähmten im Evangelium: „Dein Glaube hat dir geholfen." Das Entscheidende liegt an mir. Ich darf den Mut nicht sinken lassen. Wenn ich tue, was ich kann, darf ich hoffen, daß mir geholfen wird — durch die Menschen, durch Gott.

Ich frage mich: Wo liegt mein Versagen? Wo liegt meine Schuld? Wenn ich krank, behindert bin: erkenne ich darin einen Anruf, mein Leben zu überdenken, neu auszurichten — unter Umständen mein Leben zu ändern? Wenn ich ganz hilflos bin: bin ich bereit, mich anderen anzuvertrauen, wenn nötig, nach Hilfe zu rufen? Vielleicht kann ich dadurch meinem Leben eine Wende geben, meine Isolation aufbrechen, neue Freunde gewinnen.
Ich frage mich: Wenn ich einen berechtigten Anspruch anderer spürte: war ich bereit zu helfen — oder habe ich es an der nötigen Solidarität fehlen lassen und mir so eine Chance genommen?
(Nach einer kurzen Pause):

Wir wollen uns im Gebet an Gott, unseren Herrn, wenden und ihn um sein Erbarmen anrufen.
Litanei:
V: Herr, erbarme dich meiner! — A: Herr, erbarme dich meiner!
V: Mit lauter Stimme ruf ich zum Herrn ...
V: Mit lauter Stimme beschwör ich den Herrn ...
V: Ich gieße vor ihm meinen Kummer aus ...

V: Ich breite meine Angst vor sein Angesicht ...
V: Kein Ort, wohin ich mich flüchten könnte ...
V: Achte, o Herr, auf mein Rufen, denn elend bin ich über die Maßen ...
V: Führe mich aus dem Kerker hinaus, auf daß ich Dank deinem Namen sage ...
V: Ich rufe, o Herr, zu dir, meine Zuflucht, sag ich, bist du ...

Behinderung und Glauben

1. Sprecher: Für die Jünger war das Leben aus dem Glauben schwer — wie für uns. Auch sie konnten das Wirken Gottes — seinen Willen — nicht unmittelbar erkennen. In ihrer Unsicherheit wenden sie sich an Jesus. Jesus antwortet mit einer Bildrede. Er spricht: „Seht, ein Sämann ging aus zum Säen. Und als er säte, fiel einiges auf den Weg, und es kamen die Vögel und fraßen es auf. Anderes fiel auf steinigen Grund. Als die Sonne aufging, wurde es von der Hitze getroffen, und weil es keine Wurzel hatte, verdorrte es. Anderes aber fiel unter die Dornen, und die Dornen wuchsen auf und erstickten es. Anderes jedoch fiel auf gutes Erdreich und brachte Frucht, vielfältige Frucht. Wer Ohren hat zu hören, der höre."

2. Sprecher: Für uns, die wir heute leben, heißt das: Viele Menschen sind eingeschlossen in der Erfahrung des Diesseits. Sie gehen unter in der Arbeit, in der Oberflächlichkeit. Sie leben so dahin. Sie leben, als wenn es Gott nicht gäbe. Wie sollen sie beten, wenn sie nicht mit Gott rechnen?
Wenn Menschen nicht miteinander sprechen, wenn Menschen sich nicht sehen, werden sie sich fremd. Ähnlich ist es mit der Beziehung zu Gott.

Gott ist nicht sichtbar für unsere Augen. Gott ist nicht hörbar für unsere Ohren. Und doch hat es zu allen Zeiten Menschen gegeben — und es gibt sie auch heute — die Erfahrungen mit Gott machen.
In Menschen, die beten, wächst die Überzeugung — der Glaube: Gott lebt. Gott hält auch mein Leben in seiner Hand.

Viele Menschen leben in Angst, Unruhe und Zweifel. Ihnen fehlt der ruhende Pol, von dem aus sie ihr Leben gestalten können. Ist das nicht eine typische Behinderung der Menschen unserer Zeit?

Das naive Welt- und Gottesbild ist uns heute zerbrochen. Viele Ältere sind unsicher geworden. Eltern sind oft nicht fähig, Kindern eine Atmosphäre der Geborgenheit und des Vertrauens im Glauben zu vermitteln. Ist dieses Unvermögen schon Schuld?

Die Schrift sagt: Gott muß ich suchen — leidenschaftlich suchen. Wenn ich mich an Arbeit, an Oberflächlichkeit verliere, wenn ich nicht versuche, die Tiefe auszuloten, wenn ich Gott nicht suche: das ist Schuld.
Wenn ich Gott nicht suche, wie soll ich ihn finden?
Wenn ich mich nicht mit Gott auseinandersetze, kann ich dann erwarten, daß ich zum Glauben komme, der mich trägt?

(Nach einer Pause)
Priester: Gott muß ich suchen — leidenschaftlich suchen. Mit dem Psalmisten wollen wir beten: Gott, mein Gott, in Sehnsucht suche ich dich.
Alle: Gott, mein Gott, in Sehnsucht suche ich dich.
P: Ich will Gott preisen Tag für Tag.
Ich will singen, was er für mich getan hat.
Ich freue mich, daß Gott sich um mich armen Menschen kümmert.
Ich will, daß die Verlassenen hören und sich mit mir freuen.
A: Gott, mein Gott, in ...
P: Ich suchte nach Gott,
ich redete zu ihm und suchte Antwort,
da hörte er mich und befreite mich von meiner Angst.
A: Gott, mein Gott, in ...
P: Wer sich an Gott wendet, wird es erfahren.
Sein Gesicht wird hell sein vor Freude.
Wer es hören will: Hier bin ich!
Ich bin ein armer Mensch, der zu Gott schrie.
Gott hörte mich und half mir aus meiner Not.
A: Gott, mein Gott, in ...
P: Der Herr ist nah bei denen,
die an sich selbst verzweifeln.

Er hilft denen, die an ihrer Schuld zerbrechen,
er nimmt ihre Schuld von ihren Herzen.

A: Gott, mein Gott, in ...

P: Der Herr gibt der Seele seiner Diener Freiheit.
Wer sich ihm anvertraut,
dem gibt er aus aller Schuld einen befreiten Anfang.

A: Gott, mein Gott, in ...

Priester: Vor Jahren bin ich einer Frau begegnet. Sie war durch Krankheit jahrelang ans Bett gefesselt. Sie wußte, daß sie bald sterben würde und hatte ihr Schicksal voll angenommen. Immer, wenn ich sie besuchte, war sie heiter. Sie nahm teil am Leben der anderen, hatte immer noch einen Blick für die Not der anderen und ein aufmunterndes Wort — auch für mich.
Diese Frau konnte zulassen, daß sie alt und krank war und bald sterben würde. Sie wußte sich in Gott geborgen in der Hoffnung auf die Auferstehung.
Im Leben dieser Frau zeigte sich die Kraft des Glaubens und des Gebetes als Frucht des gläubigen Lebens, als Frucht auch der Einübung. Sie war im Sinne des Evangeliums „wie gutes Erdreich, in dem der Same des Glaubens vielfältige Frucht brachte", ein Leben lang. Sie konnte Hoffnung geben, weil sie lebendige Hoffnung in sich trug.
Ich frage mich: Wie lebe ich mein Leben? Wie habe ich es bisher gelebt? Stelle ich mich auf Gott ein?
Richte ich mein Leben auf Gott aus, sodaß er der tragende Grund werden kann, auch für mich?
Schaffe ich die Voraussetzungen, die Möglichkeiten, die mir trotz aller Behinderung durch Arbeit und Hektik bleiben?
Wie steht es in meinem Leben mit der Einübung des Glaubens und des Gebetes?

2. Sprecher: Es bleiben viele Fragen.
Viele Eltern sind ratlos. Sie sehen: ihre Kinder beten nicht mehr. Sie können nicht mehr beten, sie wollen nicht mehr beten. So, wie sie es früher von Vater und Mutter gelernt haben, können sie es heute ihren Kindern nicht vermitteln. Sie sehen es und fühlen sich hilflos.
Ignatius von Loyola sagt: „Das Entscheidende ist mein Leben, meine Bekehrung." Das heißt: Wenn ich ernst mache, wenn ich versuche, im Glauben zu leben, darf ich vertrauen, daß meine Überzeugung glaubwürdig ist.
Es gibt keine Patentlösung. Es bleibt die Spannung. Ich muß die Not sehen, aushalten — auch, wenn ich den Weg, der herausführt, noch nicht weiß. Wichtig ist, nicht die Augen zu verschließen, nicht so zu tun, als wäre die Not nicht da, die Not des Glaubens, die Not des Gebetes.
Entscheidend ist, daß sich neues Bewußtsein bildet in der Familie, in der Gemeinde. Wenn wir miteinander die Not des Nicht-glauben-könnens sehen, wenn wir gemeinsam suchen, leidenschaftlich suchen, die Erfahrungen einander mitteilen, dann können wir einen Weg finden, der die Not wendet.

Priester: Und so wollen wir uns mit unseren Fragen, mit unserer Unfähigkeit, mit unserer Behinderung und auch mit unserer Schuld Gott zuwenden.
Wenn wir uns vor ihm öffnen, dürfen wir hoffen, daß er uns nahe ist, daß wir erfahren: Er lebt. Er ist der tragende Grund *auch meines* Lebens.

Pause

Orgelspiel

Vergebungsbitte:

V: Herr, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.

A: Herr, vergib ...

V: Gott, du kennst mich, du weißt meine innersten Gedanken, vor dir kann ich keine Maske aufsetzen, denn du schaust durch sie hindurch.

A: Herr, vergib ...

V: Ob ich arbeite oder schlafe, ob ich fröhlich oder traurig bin, nichts ist dir unbekannt. Niemand kennt meine Hoffnung und meine Angst. Nur vor dir liegt alles offen da.

A: Herr, vergib ...

V: Es gibt keinen Ort, an dem du, Herr, nicht bei mir bist,
keinen Augenblick, in dem du nicht deine Hand über mich hältst.

Hab Dank, daß du dich so wunderbar erweist von Tag zu Tag in meinem Leben.

Hab Dank, daß du immer bei mir bist.

A: Herr, vergib ...

Priester: Der allmächtige Gott erbarme sich unser,
er lasse uns die Sünden nach und führe uns zum ewigen Leben.
Nachlaß, Vergebung und Verzeihung unserer Sünden schenke uns der allmächtige und barmherzige Herr. Amen.

Vater unser

Entlassungsgruß

Schlußlied: Im Frieden dein (GL Nr. 473, 1. und 3. Strophe)

Michael Merz

Unsere Erfahrungen in der Campingpastoral

*In den vergangenen Jahren wurde begonnen, ein theoretisches Fundament bezüglich der Seelsorge auf Campingplätzen zu erarbeiten *. Ebenso wichtig sind aber Konkretisierungen solcher Arbeit, wie sie auch der vorliegende Erfahrungsbericht versucht.* *red*

Geschichte und Struktur des Campingplatzes

Die Campinginsel Ziehfurt an der Mosel liegt nahe dem Weinort Winningen (15 km moselaufwärts von Koblenz) unter der Autobahnbrücke (A 61) über die Mosel. Seit mehr als zwanzig Jahren befindet sich dort ein privater Campingplatz mit einer (1979) maximalen Platzkapazität von etwa 2000 Personen, die zum überwiegenden Teil Dauercamper mit einem Jahresplatz aus dem Raum Koblenz, Bonn, Köln und teilweise auch aus den Niederlanden sind. Während der Hauptsaison verbringen viele Holländer (manche schon seit mehr als fünfzehn Jahren) jedes Jahr ihren Urlaub dort, ebenso Camper aus dem Ruhrgebiet und dem Bereich Köln, Bonn. Seit einem Jahr ist ferner ein stärkerer Zustrom aus Skandinavien zu verzeichnen.

Bei den Campern lassen sich zwei Gruppen unterscheiden:

— die Dauercamper mit einem Jahresplatz, die während der Saison (April—Oktober) an den Wochenenden und oft auch im Urlaub auf dem Platz sind,

— die Kurzcamper, die entweder für einige Tage oder für ihren ganzen Urlaub nach Winningen kommen.

Die Dauercamper setzen sich zu etwa 75% aus gutverdienenden Angestellten, Facharbeitern und Inhabern von kleinen und mittelgroßen Betrieben oder Geschäften zusammen. Die übrigen 25% sind Arbeiter und Rentner.

Bei den Kurzcampern zeigt sich ein gemischtes Bild: Hier überwiegt die Gruppe der Arbeiter, Facharbeiter und kleinen Angestellten (meist mit Zelten oder kleineren Wohnwagen) sowie einige Schüler- und Studentengruppen. Viele Kinder bestimmen das Bild des Campingplatzes, da ihre Eltern, die Generation zwischen 30 und 50 Jahren, die größte Altersgruppe darstellen (gefolgt von den über 50jährigen). Jugendliche und junge Erwachsene wiederum sind im Vergleich unterrepräsentiert.

Etwas über die Hälfte der Urlauber ist katholisch und der Rest protestantisch oder freikirchlich orientiert. Allerdings besteht bei den meisten seit Jahren keine kirchliche Bindung (Mitarbeit, Gottesdienstbesuch o. ä.) mehr.

Auf dem Platz selber hat sich durch die Kontinuität der Arbeit eine feste Gruppe von Bekannten unter den Campern gebildet, die jedes Jahr wieder neu die „Basis" unserer „Gemeinde" bilden [1].

Campingseelsorge auf Ziehfurt

Seit 1972 — mit einer Unterbrechung 1973 — befindet sich jedes Jahr ein Team aus Studenten (meist Theologen, aber auch

* Vgl. u. a. die Beiträge von *N. Mette*, Kirche auf dem Campingplatz, in diesem Heft S. 102 ff und den Beitrag von *G. Hager*, Die Sonntagsmesse als Mitte der Pastoral einer Tourismusgemeinde, in: Diakonia 10 (1979) 48—54.

[1] Vgl. *Mette*, S. 109. Hier machten wir eine gegenteilige, durchaus positive Erfahrung.

Erzieher, Pädagogen, Sportler) und einige Jahre auch ein Priester (so 1975 und 1976 P. Dr. A. Vugts, Leiter des Europäischen Instituts für Campingpastoral in Maastricht) für vier bis sechs Wochen, während der Haupturlaubszeit, ständig auf dem Campingplatz. Mittlerweile ist aus einem einstigen Provisorium eine feste Einrichtung geworden, die über einen Wohnwagen (als Unterkunft für das fünf- bis siebenköpfige Team) mit einem als Versammlungsraum genutzten Vorzelt, ein Materialzelt und ein Versammlungszelt (für ca. 100 Personen) verfügt. All dies finden die Urlauber im Zentrum des Platzes vor.
Finanziell wird diese Aktion über einen eigenen Haushalt der Diözese Trier getragen und von der „Region Koblenz im Bistum Trier" betreut. Das Institut für Campingpastoral in Maastricht steht uns dabei mit fachlichem Rat zur Seite, besonders durch P. Dr. A. Vugts, der die Situation auf diesem Platz kennt und sich auch jedes Jahr an Ort und Stelle informiert [2].

Pastoralplan

Jeweils während der „Nachbereitungsphase" für die beendete Aktion (beginnend im Okt./Nov.) wird als Vorbereitung für das kommende Jahr der Pastoralplan revidiert und in einigen Punkten verändert. Dabei werden in gemeinsamer Arbeit mit den alten und (falls möglich) auch den neuen Teamangehörigen zwei Fragen erörtert:

1. Was ist unser Ziel?
2. Welche methodischen, der Situation angepaßten Vorgehensweisen bieten sich zur Erlangung dieses Zieles an?

Ziel unserer Arbeit ist:

a) als eine Gruppe junger Leute mit den Campern leben,
b) für die Urlauber als Mitarbeiter der „Kirche" anwesend sein,
c) durch verschiedene Angebote für alle Altersstufen Hilfen bei Urlaubsgestaltung und Lebensfragen anzubieten.

Da es gilt, mit den Urlaubern in Kontakt zu kommen, sind Wanderungen, Fahrten und gemütliche Abende ein beliebtes und erfolgreiches Mittel. Hinzu treten unsere Gottesdienste, die Gemeinschaft vor Gott sein wollen und aus dem gemeinsamen Miteinander erwachsen. Fundament für dies alles sind die persönlichen Gespräche und unsere Besuche, besonders bei Menschen, um deren Sorgen und Fragen wir schon lange wissen.

Auf diesem Hintergrund ergeben sich folgende gleichgewichtige Akzente:

a) Freizeitpädagogische Angebote (Spiel, Wanderungen, Lagerfeuer, Gesprächsabende u. a.),
b) Gottesdienstliche Feiern,
c) Gespräche und Besuche.

Ohne den hohen Wert der freizeitpädagogischen Angebote schmälern zu wollen, soll hier in erster Linie ein Einblick in unsere Erfahrungen bei den Gesprächen mit Campern und die Bedeutung der anderen Angebote auf dieser Ebene gegeben werden.

Gespräche und Besuche im Kontext unserer Arbeit

Jeden zweiten Tag besuchen wir die jeweils neu hinzugekommenen Urlauber, überreichen ihnen unsere Materialien und informieren „Platzneulinge" über unsere Arbeit. Auf diese Art werden alte Bekanntschaften aufgefrischt und neue geschlossen. Meist arbeiten während dieser „Rundgänge" zwei Teammitglieder zusammen.
Aus zwei Gründen sind diese Besuche wichtig: Erstens verlieren wir nicht den Bezug zu den Problemen der Camper, sondern erleben sie aus erster Hand. Zweitens wird die Präsenz der „Kirche" deutlich. Der Vorteil für uns ist, daß wir auf diese Art erfahren, wo die einzelnen Familien „liegen", und daß wir so untereinander Kontakte herstellen können. Wir versuchen, daß jedes Mitglied des Teams gleichermaßen durch diese Besuche den Campingplatz und seine Bewohner kennenlernt; dies beinhaltet ein großes Engagement des einzelnen Mitarbeiters, da er grundsätzlich bemüht sein sollte, für Kontakte immer offen zu sein.

[2] Für die beiden Plätze, die wir für Wohnwagen und Zelte auf dem Campingplatz benötigen, bezahlen wir (von einem kleinen Rabatt abgesehen) genauso wie die Camper.

Es gibt auf dem Platz auch Familien, die wir häufiger besuchen; meist kennen wir sie schon einige Zeit, und oft sind es Familien, um deren schwierige Verhältnisse wir seit längerem wissen. Ein Ziel dieser Kontakte ist, ihnen das Bewußtsein zu geben, daß sie mit ihren Sorgen nicht allein gelassen werden [3].

Wie oben schon angedeutet, sind Freizeitangebote für Erwachsene und Jugendliche eine gute Chance, um miteinander ins Gespräch zu kommen. Wir versuchen deshalb, mit neuen Teilnehmern unserer Veranstaltungen Kontakte zu knüpfen; auf diese Art ist es möglich, den Stamm der „Campinggemeinde" Jahr für Jahr etwas zu vergrößern.

Das Echo der meisten Camper auf unsere Gesprächsbereitschaft während der unterschiedlichen Veranstaltungen ist fast durchwegs positiv. Kirche bzw. kirchliche Mitarbeiter als ungezwungene Gesprächspartner zu erleben ist für manchen unserer Gäste eine neue Erfahrung.

Gottesdienste

Eingebettet in diesen Rahmen des Miteinander sind unsere Gottesdienste. Wir feiern mitten in der Woche ein kurzes Abendgebet, was unterschiedlich akzentuiert und auch unterschiedlich besucht ist.

Obwohl unsere Aktion überkonfessionell aufgebaut ist, findet sonntags (aus Personalmangel) nur eine katholische Eucharistiefeier (etwa 80—100 Mitfeiernde) statt. Hierzu wird aus der näheren oder ferneren Umgebung ein Geistlicher eingeladen; meist ist es jeden Sonntag ein anderer [4].

Die Eucharistiefeier verstehen wir als den Höhepunkt der Woche. Wir beginnen schon dienstags zuvor mit einem Schriftgespräch für das Team und andere Interessenten über die sonntägliche Evangelienperikope. Als Fortführung der Kontakte mit den Urlaubern werden Predigt und Kinderkatechese (zusammen ca. 10 Min.) von einem oder zwei Teamangehörigen vorbereitet und durchgeführt. Dies geschieht, ebenso wie die restliche Gestaltung (Lieder, Texte etc.; vieles wird auch in holländischer Sprache vorgetragen), im Gespräch mit dem Gesamtteam und oft auch mit einigen Campern. So wird ein Dialog erreicht, der aus dem gemeinsamen Leben erwächst.

Erfahrungen im Kontakt mit den Campern

Im Rückblick auf die vergangenen Jahre auf der Campinginsel kann ich sagen, daß es nur wenige Urlauber gab, die den Kontakt kategorisch vermieden haben. Normalerweise sind sie bereit, unseren Camperbrief (viersprachiger Veranstaltungsplan) entgegenzunehmen; viele nehmen sich gerne die Zeit zu einem Plausch oder einem kleinen Umtrunk.

In diesem Zusammenhang ist interessant, daß die Anzahl der längeren persönlichen Gespräche immer mehr zunimmt. Dies kann sicherlich auch aus dem Bekanntheitsgrad einiger Teammitglieder erklärt werden, die schon zwei oder drei Jahre dabei sind.

Zu einem anderen Teil erklärt sich dies auch aus den Veränderungen im politisch-sozialen Umfeld im Laufe der letzten Jahre. Denn neben den bekanntermaßen existentiellen Fragen wie Tod oder Krankheit wird innerhalb unserer Kontakte immer öfter über drohende Arbeitslosigkeit oder den unbefriedigenden Arbeitsplatz gesprochen. Ebenso häufige Gesprächsinhalte sind die Sorgen der Eltern um die Zukunft ihrer Kinder, religiöse Fragen und die Erörterung über Sinn und Zweck der Campingseelsorge. Manche Camper erzählen uns von Erlebnissen in und mit ihrer Familie oder berichten stolz über die schulischen Fortschritte ihrer Kinder. Meist sind solche Gespräche etwa eine Stunde lang und finden bei den Familien selber statt, seltener in unserem Wohnwagen oder Versammlungsraum; hier treffen sich insbesondere verschiedene Gruppen zum Gedankenaustausch. Mir selber geschah es während der letzten Saison öfter, daß ich von mir bis da-

[3] Hier wird ein negativer Aspekt unserer Arbeit sichtbar. Dadurch, daß wir nicht pastoralpsychologisch ausgebildet sind (z. B. Gesprächsführung u. ä.) bleibt unsere Hilfe manchmal an der Oberfläche und unvollständig.

[4] Mitunter kann es dabei zu erheblichen Problemen (z. B. bei der liturgischen Gestaltung des Gottesdienstes) kommen, besonders wenn ein Priester mit dem Aktionsfeld Camping nicht vertraut ist.

hin kaum bekannten Campern eingeladen wurde und meist interessante Gespräche führen konnte. (Bei diesen Gesprächen ist normalerweise nur ein Mitglied des Teams anwesend). Dieser Entwicklung (der quantitativen Zunahme der zeitlich umfangreichen persönlichen Gespräche) muß eine zukünftige Konzeption der Campingpastoral auf Ziehfurt Rechnung tragen. Das bedeutet nicht nur eine verstärkte Ausbildung der Teammitglieder, sondern auch ein Festhalten an der im letzten Jahr erprobten Teamstärke (sieben Mitarbeiter — vorher nur fünf), die eine wichtige Voraussetzung zur Bewältigung der verschiedenen Aufgaben war [5].

Diese Verstärkung des Teams kann sich nachhaltig auf die Kontakte zu den Urlaubern auswirken, da immer mehr Menschen angesprochen werden können [6].

Abschließende Bemerkungen

Campingseelsorge kann für mich nicht Zeltmission, d. h. zahlenmäßige starke Rückführung der Menschen in den Kontakt mit der Kirche sein.

Campingpastoral kann nicht von heute auf morgen lang eingefahrene Wege ändern oder etwaige pastorale Versäumnisse der jeweiligen Ortsgemeinde in kurzer Zeit nachholen.

Sie will und kann keine Adaption der Strukturen einer konkreten Ortsgemeinde sein, da die „Campinggemeinde" nur vorübergehend zusammenkommt. Vielmehr muß gerade diese Sonderform der Pastoral eine dem Leben der Urlauber angepaßte Offenheit und Flexibilität bewahren.

Möglich sind neue Anregungen für die Menschen, sich Gedanken über ihr Leben zu machen und sich mit religiösen und kirchlichen Fragen zu beschäftigen.

Für das Team ist es möglich, neue Formen des christlichen Miteinander-Lebens in kleinen Gruppen zu erproben und auf diese Weise neue Anstöße für die Camper zu geben. In bescheidenem Maße ist es möglich, Wege für einen neuen Start im Glauben zu ebnen.

Campingpastoral strahlt in die Heimatgemeinden der Urlauber und der Teammitglieder aus, indem dort erzählt wird, wie „man das auf der Insel in Winningen gemacht und erlebt hat."

[5] Neben den erörterten Besuchen müssen im Laufe jeder Woche mindestens zehn Veranstaltungen vorbereitet und durchgeführt werden.

[6] Bis jetzt haben wir mit etwa 200—250 Campern während (und teilweise auch außerhalb) der Saison gute Kontakte.

Karl Gastgeber

Landpastoral — eine Aufgabe der ganzen Kirche

Das Österreichische Pastoralinstitut greift mit seinen traditionsreichen Pastoraltagungen, die es alljährlich zwischen Weihnachten und Neujahr in Wien durchführt, jeweils Themenkomplexe auf, die — trotz ihrer großen Bedeutung — in den Reflexionen und Publikationen vernachlässigt werden. Kein Wunder, daß neben Priestern und im Apostolat engagierten Laien aus allen österreichischen Bundesländern regelmäßig an die 50 Gäste aus den östlichen Nachbarländern, zahlreiche Teilnehmer aus den bundesdeutschen Diözesen und auch einzelne Gäste aus anderen westlichen Ländern nach Wien kommen. Was in den vier Hauptreferaten, den 16 Kurzreferaten bzw. Erfahrungsberichten, in 25 Arbeitskreisen, in Gottesdiensten, Plenumsdiskussionen und Abendveranstaltungen geboten und erarbeitet wurde, wird im Tagungsbericht zusammengefaßt, der im Frühjahr 1980 bei Herder Wien erscheint. — Der Grazer Pastoraltheologe, der selbst regelmäßig für die Steiermark „Pfarrerwochen" veranstaltet, möchte mit seinem Bericht das Interesse für die Thematik Land wecken. *red*

Die Österreichische Pastoraltagung (27.—29. 12. 1979) versammelte nahezu 500 Teilnehmer zur Behandlung der „Landpastoral als Dienst an den Menschen in Land und Stadt". Zu den grundlegenden Referaten an den Vormittagen über soziale,

wirtschaftliche, theologische und pastorale Probleme auf dem Land wurden mehrere Kurzreferate über die konkreten Situationen in den einzelnen ländlichen Gebieten gehalten, die ein sehr lebensnahes Bild von jetzigen Zuständen auf dem Land aufzeigten. Arbeitskreise und Gespräche im Plenum vervollständigten die Aussagen.

Der Schwerpunkt des ersten Tages lag auf den soziologischen und wirtschaftlichen Problemen. Der Stuttgarter Agrarsoziologe Ulrich Planck formulierte 12 Thesen zum Thema „Der ländliche Raum zwischen Resignation und Hoffnung". Von den acht Typen der Agrarstrukturen scheinen sich die ertragreichen Landwirtschaftsgebiete und die gutgehenden Fremdenverkehrsbezirke noch einigermaßen gut durchzubringen. Er sprach aber auch von den größeren Ängsten vor der Zukunft durch den säkularisierten Glauben, von der provinziellen Leere durch die Abwanderung der Jugend, von der entgleisten Agrarpolitik mit ihrem Überschußchaos und Verdrängungswettbewerb. Zusammenfassend betonte er, daß der technische Fortschritt sicher viele Verbesserungen für den Arbeitsprozeß auf dem Lande bringen kann, aber erst dann, wenn er unter die ethische Kontrolle gebracht wird. — In ähnlicher Weise bestätigten die Kurzberichte den starken Rückgang der bäuerlichen Bevölkerung auf unter 10% der Gesamtbevölkerung und die langen und schweren Arbeitsbedingungen der Bauern bzw. der Bäuerinnen, vor allem bei Nebenerwerbsbauern. Die Kirche sollte mehr die Problemhintergründe aufzeigen und das christliche Menschenbild und die Erziehungsziele hervorkehren. Nur ein engeres Zusammenstehen der bäuerlichen Bevölkerung in Genossenschaften und Selbsthilfegemeinschaften kann zur Überwindung der derzeitigen Schwierigkeiten führen. Der ländliche Raum muß als Ganzes gesehen werden, da er Lebensraum nicht nur der Bauern, sondern zahlreicher anderer Menschen ist. — Als Teilprobleme wurden etwa die Folgen der Schulkonzentration für Schüler und Gemeinden, insbesondere die größere physische und psychische Belastung von Eltern und Kindern, die menschlichen und pastoralen Probleme einer Pendlergemeinde, die wieder völlig anderen Probleme einer Tourismusgemeinde am Beispiel von Schladming mit all den positiven und negativen Ergebnissen besprochen.

Theologischer Hintergrund für die Landpastoral

Der zweite Tag brachte durch das Referat des Schweizer Dogmatikers und Pastoraltheologen Alois Müller (Luzern) über „Die Botschaft Jesu als umfassende Erlösung. Konsequenzen aus dem heutigen Pastoralverständnis" eine fundamentale Aussage über das kirchliche Wirken von heute. Der bisherige Begriff von Erlösung von der Sünde durch Jesus Christus wird heute unerwartet von einer Erlösung im Sinne irdischer Befreiung konkurrenziert. Dieser Konflikt wurde in fünf Schritten erklärt. Im neuen Testament wird Jesus einerseits als der verheißene Christus verkündet, sein Sterben am Kreuz als Sühneopfer, durch welches Gott die Menschheit mit sich versöhnt hat und alle, die daran glauben, in seine himmlische Herrlichkeit aufnimmt. Anderseits hat Jesus durch seine Botschaft von der Herrschaft Gottes neues Leben gebracht und dem Menschen den Geist für ein neues Handeln gegeben. Die beiden Aspekte sind als eine Einheit zu sehen: Die Herrschaft Gottes will sowohl das leiblich-zeitliche Wohl des Menschen als auch seine eschatologische Vollendung. Zeitliches Heil ist darum ein Teil, nicht nur ein Zeichen des von Jesus proklamierten Heiles Gottes und darum auch Teil der Sendung der Kirche. Dies hat für unsere Zeit eine starke politische Dimension auf Grund der Demokratisierung des Politischen, das einerseits Feld personaler Verantwortung wurde, anderseits als Objektivierung der ethischen Frage gesehen werden muß. Bei der politischen Sicht der Aktualisierung des Heils darf aber die Dialektik von Aktualität (Jetztzustand) und Eschatologie (Verheißung) nicht übersehen werden. Ein solches Übersehen würde politisch zu einer Form des Totalitarismus führen. — Für die Pastoral unserer Zeit heißt das: So wirken, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse die Menschenwürde wahren und fördern hel-

fen, z. B. durch Menschlichkeit des Menschen als Leitgröße des wirtschaftlichen Handelns, durch Ermöglichung von Freiheit, Mitbestimmung und Solidarität und durch Ermöglichung eines Familienlebens, das den Menschen vermenschlicht. Die Christen müssen sich fragen, was sie in der Gestaltung der heutigen Verhältnisse versäumt haben und welche pastoralen Veränderungen sie treffen müssen, um eine Wendung zum Besseren zu erzielen.

Vielfalt an Bereichen und Erfahrungen

Die Schilderungen über die pastorale Situation, über Erfahrungen und Wege einer Landseelsorge klagten zunächst über den Priestermangel, der sich noch weiter verschärfen wird und berichteten über die Aktivierung der Laien. Dies darf keineswegs nur als eine Ersatzlösung angesehen werden. Dekan Ernst Pohler aus Reutte hat für seinen Dekanatsverband einen ganzen Aktionsplan ausgearbeitet. Darunter finden sich folgende Anweisungen: Personalplanung für jede Pfarre, Einsatz von Diakonen, Pastoralassistenten und Pfarrschwestern, spirituelle Erziehung der Aktivisten, Bildungstage für das Dekanat, kooperativer kollegialer Führungsstil in allen Gremien, bessere Koordination, Delegation und Organisation im Pfarr- und Dekanatsbereich, um bei Erkrankung von Priestern rasche Aushilfen zu haben, Einsatz von Laienkatecheten, Diakonen und Pfarrassistenten in priesterlosen Gemeinden. Sie sollten in den leer stehenden Pfarrhöfen wohnen. Die Pfarren sollen nicht verwaisen. Sehr eindrucksvoll sprach über die Aktivierung des Laienapostolats auf dem Lande ein Südkärntner Bauer, der aus dem persönlichen Glaubenserlebnis viele Beispiele einer wirkungsvollen Arbeit und auch überzeugende Vorschläge für eine Aktivierung des Laienapostolats gebracht hat.
Über Leitlinien der Landpastoral sprachen am letzten Tag ein Pfarrer und ein Exponent des Laienapostolats. Pfarrer Josef Nowak, Bischofsvikar für das Nordvikariat der Erzdiözese Wien, behandelte folgende vier Schwerpunkte: die Träger der pastoralen Dienste, die Eigenart des pastoralen Raumes, die pastoralen Schwerpunkte selbst und Spiritualität. In der ganzen Region müsse das Personalkonzept und die Notfallvorsorge gesichert sein und sei durch großräumige Planungen auch die Betreuung der Jugend und der Katholischen Aktion möglich. Der Direktor des Bildungshauses Puchberg bei Wels, Eduard Ploier, stellte folgende Ziele für die Pastoral auf dem Land vor: primär sind die Menschen zu Jüngern Christi zu machen, damit sie durch ihren besseren Glauben das Leben in den kirchlichen Gemeinschaften wieder entfachen. Pfarrgemeinderäte allein reichen dazu nicht aus, daneben sind Katholische Aktion und die verschiedenen Bewegungen und Vereine nötig. Die Vielfalt ermöglicht hier ein besseres Leben. Die Kirche soll auf die Fragen der Menschen eine antwortende Führerin sein, um den Menschen eine Wegweisung für die heutigen Schwierigkeiten zu geben. Die Pastoral soll den Pfarrer nicht „umbringen", sondern ihm auch die Möglichkeit zur Fortbildung und Ruhe geben. Er soll seine prophetische Rolle für eine weitschauende Planung und Zusammenarbeit entfalten können. Als konkrete Schwerpunkte nannte er die Aktivierung des Sonntags für Gottesdienst, Zusammenkünfte, Feste und Feiern, das Ernstnehmen der karitativen Dienste, da Wohltun zu Gott führt, die Familienbetreuung, da sie die Kirche im Kleinen und lebendige Zelle des Volkes darstellt. Die Kinderseelsorge und Jugendpastoral soll durch Laienkatecheten und andere geschulte Jugendführer übernommen werden. Die Probleme des Lebensraumes in bezug auf Arbeit und Verdienstmöglichkeiten müssen im Auge behalten werden, um eine weitere Abwanderung der Bevölkerung zu verhindern. Nur durch eine Koordination der Zusammenarbeit aller Gruppen kann bei starkem Priestermangel die Situation noch gerettet werden. Die Pfarrer sollen sich nicht in den Herzinfarkt jagen lassen, das, was sie tun, aber „gescheit und mit Sorgfalt" machen. — Die Vielzahl der Arbeitskreise gab reichlich Möglichkeit, auch spezielle Probleme der Landpastoral zu behandeln, die eine große Zusammenschau ergaben und dazu viele Anregungen brachten.

Bücher

Marion Battke

Bücher zu Gebet, Betrachtung und Meditation

Als „Vorspann" zu dieser Sammelbesprechung mag die Einleitung von Frau Battke dienen. Die Bedeutung dieser Arbeit liegt darin, dem Interessierten durch den Wald von Meditationsbüchern einen gangbaren Weg zu zeigen und dabei auf besonders schöne Bäume, brauchbare Ruheplätze usw. hinzuweisen. *red*

Das Aufkommen einer „Welle von Innerlichkeit" seit Ende der 60er Jahre — parallel zu einer gewissen gesellschaftspolitischen Resignation — hat schon viele Kommentatoren beschäftigt. Überblickt man heute die Neuerscheinungen der einschlägigen Verlage, so scheint das Bedürfnis nach Hilfen auf dem Gang nach Innen unvermindert groß: das Angebot an Büchern, die dazu Wege und Geleitschutz anbieten, ist unüberschaubar. Ein Literaturbericht, der eine Anzahl dieser Titel herausgreift, hinkt daher immer hinterher und läßt den Leser wie den Rezensenten selbst unbefriedigt. Eine Gesamtschau ist unmöglich, höchstens ein Streiflicht, das Einzelnes heraushebt.

Daß das Ziel dieses Überblicks so beschränkt sein muß, liegt freilich nicht nur an der Menge der Neuerscheinungen. Es gibt wohl kaum ein Thema, das von der Sache her so viele unterschiedliche Zugänge gestattet, wie jenes der „Meditation" — wozu (nach dem derzeitigen, ungenauen Sprachgebrauch) Bücher zum Gebet und zur Betrachtung zählen, Übungen der Versenkung sowie Zeugnistexte mystischer Erfahrung. Die Aspekte, die hier aufgewiesen werden können, sind unbegrenzt; sie richten sich vor allem aber nach dem Standort des Urteilenden selbst — abhängig von seinem geistigen und lebensgeschichtlichen Hintergrund bzw. von seinen eigenen spirituellen Erfahrungen.

Um dem Leser dieses Berichtes seine eigene Stellungnahme zu den besprochenen Titeln zu erleichtern, möchte ich daher einige allgemeine Überlegungen zum Thema „Meditationsliteratur" vorausschicken; so mag der subjektive Maßstab deutlich werden, nach dem ich ein Buch für mehr oder weniger hilfreich halte.

Chance und Grenze von Meditationsliteratur

Nach der Überzeugung der christlichen Tradition ist es das Ziel aller Betrachtung und Versenkung („Meditation" im engeren Sinn), zur Kontemplation zu führen: zum einfachen und liebenden Blick auf das göttliche Geheimnis selbst. Dieser Weg zur „Beschauung" läßt sich vielleicht andeutend so umschreiben:

Ich lasse mich los: ich lasse mein Ich-Bewußtsein los samt seiner Verkrampfungen, seiner Pläne und Sorgen. *Ich lasse mich ein* auf das, was in irgend einer (vorerst theoretisch ungeklärten) Form „außerhalb" meiner liegt; außerhalb meines bisherigen Blickfeldes, außerhalb meiner bewußten Ziele, Ideale und Normen, außerhalb auch meiner begrenzten und vergänglichen Person. So kann es sein, daß mir eine Art von „Tiefenerfahrung des Lebens" geschieht bzw. geschenkt wird, daß mir jene Quelle offenbar wird, aus der jedes Leben quillt — und auch meines: jener Urgrund der Welt — in dem auch ich selbst gegründet bin. Diese Erfahrung des Getragen-Seins, personal formuliert: des Angenommen-Seins, kann mich befreien. Weil ich getragen und angenommen bin, kann ich mich auch selber annehmen — mit meinen Grenzen und Schwächen, aber auch mit meinem Reichtum und meinen (vielleicht noch ungenutzten) Möglichkeiten. Ich bin befreit von dem kräftezehrenden Zwang zur ständigen Selbstrechtfertigung, und damit bin ich auch fähig, den Anderen anzunehmen, mitzutragen und zu begleiten auf seinem eigenen Weg. Das christliche Glaubensbewußtsein sieht in dieser innersten Mitte des Menschen und der Welt keine namenlose Macht, sondern erkennt darin den Gott unseres Herrn Jesus Christus. Zwar kennt

gerade die christliche Mystik auch die Qual des Hiob aller Zeiten — die Erfahrung der Unergründlichkeit Gottes, die wir als seine Widersprüchlichkeit und Abwesenheit erleben. Aber mit Jesus von Nazareth vertraut sie darauf, daß sich in allen Dunkelheiten des göttlichen Abgrundes, in allem Vernichten des göttlichen Feuers doch letztlich das liebende und menschenfreundliche Antlitz des „Vaters" zeigt.

Vorbereitung einer Tiefenerfahrung

Meditationsliteratur bereitet diese Tiefenerfahrung vor und führt an sie heran: erzwingen kann sie sie nicht. Sie lehrt still zu werden („warten, ohne zu erwarten", Klemens Tilmann), offen für das, was mir begegnen will.

„Technische" Übungen und das Geheimnis des Glaubens treten nur dort in Widerspruch, wo die Methode magisch-absolut gesetzt wird bzw. wo ein einzelner bewährter Zugang gegenüber anderen Weisen auch zum einzig „richtigen" erklärt wird. Gerade in den innersten Bereich der Seele, wo die Begegnung mit Gott stattfinden kann, führt keine allgemeingültige Straße. Freilich gibt es Wegweiser, die zur Orientierung dienen (etwa, indem sie ein Erlebnis im Licht des Glaubens deuten); und es gibt erfahrene Begleiter, die raten und beistehen. Der Wert solcher Wegweiser und Begleiter liegt dabei in ihrer Behutsamkeit und Kompetenz: in ihrer Fähigkeit, zu führen — ohne zu zwingen, vor Gefahren und Irrwegen zu warnen — ohne den Partner zu entmündigen. Dazu gehört ein hohes Maß an Selbstbescheidung sowie an Ehrfurcht vor der Einmaligkeit des Anderen.

An den Autor eines Meditationsbuches ist damit ein kaum erfüllbarer Anspruch gestellt. Er schreibt ja sein Buch für viele, die er nicht kennt, und denen er doch persönliche Anregungen geben will. Hier genügt es nicht, daß er um die Begrenztheit seines eigenen Standpunktes weiß, er muß diese Grenze darlegen, damit ein möglicherweise ganz anders gearteter Leser sich, wo nötig, auch abgrenzen kann. (Denn nicht einem noch so begabten Autor soll er nachfolgen, sondern Christus.) Sowohl bei einem Buch, das sich an „Anfänger" oder „Fernstehende" wendet, um sie einzuladen und zu interessieren, als auch bei jenem, das „Fortgeschrittene" ansprechen will, um ihre Spiritualität zu vertiefen, sind Impulse wichtig, welche individuelle Eigenbewegung anregen, Anstöße, die freilassen und zugleich befreien.

Verschiedenheit der Methoden und Formen

Innerhalb dieser Rahmen-Grundsätze für Meditationsliteratur gibt es verschiedene Formen, die Tiefenerfahrung des Glaubens und Lebens vorzubereiten:

— Man kann informierend die Horizonte skizzieren, innerhalb derer meditative Methoden, mystische Phänomene gesehen und gedeutet werden können. So werden Vorurteile abgebaut und die Neugier geweckt, die selbst schon eine erste Form der engagierten Beschäftigung mit dem Thema ist.

— Man kann den Leser bei seinen geistigen Interessen abholen und ihn — in der bewährten Weise der Betrachtung — zum Nach-Denken veranlassen, zum Umkreisen eines einzelnen Glaubensgedankens, eines ausgewählten Bibeltextes. So wird die Auseinandersetzung damit gefördert, und solcher Vertiefung schließt sich vielleicht ein persönliches Gebet an.

— Man kann Texte vorlegen, die aus der Betrachtung und der Versenkung erwachsen sind; mit oder ohne kommentierende Erschließung mögen sie auf den Leser wirken. Vielleicht erfolgt in ihm eine Reaktion, ein Mitschwingen, in der eigenste Erfahrung aufklingt und lebendig wird.

— Man kann schließlich „Meditation" im engeren Sinn anbieten: Anweisungen zur Versenkung und Entspannung, die dem Übenden helfen, sensibler, offener, erlebnisfähiger zu werden. Bei diesen Vorschlägen gibt es vielfältige Methoden — für einzelne und für Gruppen; über den Leib, den Atem, die Phantasie, das Wort. Alle wollen die Räume (wieder) öffnen, in denen Gott erfahrbar werden kann: „Es hat wenig Sinn, den Menschen von Gott und von der Liebe zu sprechen, wenn sie des Hörens unfähig geworden sind" (Th. Merton).

Gemäß diesen vier Typen werden im folgenden die ausgewählten Bücher gruppiert. Da es sich nur um ein sehr grobes Schema handelt, sind Überschneidungen unvermeidlich.

Bücher zur Hintergrund-Information und Hinführung

1. Ein Buch, das den Umkreis und den Hintergrund mystischer Phänomene (im weitesten Sinn) skizziert, wird mit dem Sammelband von *Andreas Resch* (Hrsg.), „Imago Mundi: Mystik" [1] vorgelegt.
Die Spannweite der Thematik reicht hier von historischen und religionsphilosophischen Studien (Josef Zapf, Robert Koch, Bernhard Spörlein) über geistesgeschichtliche und medizinisch-historische Beiträge (Else Schwab, Hubert Lacher) bis hin zu zeugnishaften Texten (Gerard Croiset, Gerda Walther, Wilhelm Schamoni). Diese Auswahl der Autoren zeugt von dem Bemühen des Herausgebers, zwischen Denken und Erfahrung zu vermitteln. Denn Denken ohne Erfahrung wird zu steriler Konstruktion; unreflektiertes Erleben aber ist in Gefahr, ideologischer Verzerrung zu verfallen.
Diese Aufgabe kann natürlich in einem Sammelband nicht gelöst werden. Auch die Einzelbeiträge, die teilweise einige Vorbildung voraussetzen, sind durchaus diskussionsbedürftig (wie etwa die Engführung der Freud-Deutung bei E. Schwab). Aber im Gesamten wird dies vielschichtige Buch Interesse wecken und eine lebendige Auseinandersetzung mit seinen verschiedenen Aspekten anregen.

2. Eine konsequente Darstellung des geistigen Hintergrundes unseres Themas durch einen kompetenten Autor bietet der Band von *Josef Sudbrack*, „Herausgefordert zur Meditation. Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten" [2]. Hinter diesem ein wenig schwerfälligen Titel verbirgt sich eine umfassende Information über die Meditationsweisen und die mystischen Erfahrungen der westlich-christlichen und der östlichen Traditionen. Mit Hilfe vieler Originaltexte versucht Sudbrack Gemeinsames und Verschiedenes herauszuarbeiten. Letztlich geht es ihm aber nicht um eine festlegende Abgrenzung, sondern um eine behutsame, wenn auch eindeutige Hinführung zu einem eigenen Standpunkt, der das Wesentliche der christlichen Meditation erfaßt, auch fremde Weisen der Erfahrung zulassen und sich für ihren Reichtum offen lassen kann, ohne dabei seine eigene Tiefe aus dem Blick zu verlieren.

Damit ist das Buch besonders für jene Christen geeignet, die von der Fülle an Meditationsangeboten verwirrt sind, und die (vermeintlichen oder tatsächlichen) östlichen Anklängen dabei mißtrauen. Hier hilft es, Vorurteile und Unsicherheiten abzubauen, die ein eigenes meditatives Tun verhindern. Die vielen Zitate, sowie die klare (wenn auch anspruchsvolle) Sprache erlauben es dem Leser, sich sein eigenes Urteil zu bilden. Dann gewährt ihm das Buch nicht nur einen Überblick über die Vielgestaltigkeit von Meditation, es leitet auch zu ihr hin.

3. Eine ebenfalls hilfreiche Hintergrund-Information, wenn auch von einem anderen Ansatz ausgehend, gibt *Vladimir Satura*, „Meditation — psychologisch gesehen" [3].
Dieses nur nach außen hin unscheinbare Bändchen bezieht sich auf die Meditation als Versenkung (also im engeren Sinn des Wortes). Der Autor beschreibt die psychologischen und psychotherapeutischen Voraussetzungen bzw. Folgen von Meditation, um vor diesem Hintergrund die spezifisch christlichen Meditationsweisen zu erneuern, von deren Übung er sich ein volleres Menschenverständnis erhofft. Nach einigen unerläßlichen Begriffsklärungen bietet der Autor einen guten, kurzen Überblick über verschiedene Meditationsformen, beleuchtet körperliche und seelische Zusammenhänge und widmet den möglichen Gefahren der Meditation ein eigenes Kapitel.
Dieser Schlußteil verdient besondere Aufmerksamkeit, da diese hier angeschnitte-

[1] *A. Resch* (Hrsg.), Imago Mundi: Mystik, Resch Verlag, Innsbruck 1975, 385 Seiten.
[2] *J. Sudbrack*, Herausgefordert zur Meditation. Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977, 176 Seiten.
[3] *V. Satura*, Meditation — psychologisch gesehen. Puchberger Beiträge, Bildungshaus Schloß Puchberg 1977, 118 Seiten.

ne Problematik in den meisten einschlägigen Darstellungen nur kurz gestreift oder gar übergangen wird. Daß Meditation manchmal nicht nur erschütternde, sondern auch zerreißende Erfahrungen bringen kann, wird oft verschwiegen oder allzu rasch einer „kranken" seelischen Verfassung des einzelnen zugeschrieben. Umso wichtiger ist das vorliegende Buch, wenn es auch nur erste Hinweise geben kann. Leiter und Teilnehmer von Meditationskursen werden sie zu schätzen wissen.

Dankbar wird der Leser auch vermerken, daß Satura — bei all seinem wissenschaftlichen Niveau — sich eines Stils bedient, der einige wesentliche Ergebnisse von Theologie, Medizin und Psychologie nicht nur einfühlsam verbindet, sondern auch faßlich und abgewogen darstellt.

4. Eine betrachtende Einführung in seinen Themenkreis legt der kürzlich verstorbene Trappistenmönch *Thomas Merton* mit seinen „Meditationen eines Einsiedlers" [4] vor.

Merton wendet sich vornehmlich an solche Leser, denen meditative Glaubenserfahrungen schon „zu einem persönlichen Anliegen" geworden sind. Ihnen möchte er das Verständnis dessen vertiefen, um was sie sich bereits bemühen. Die Erwägungen dieses ersten theoretisch-theologischen Teils sind deutlich vom mönchischen Ideal bestimmt; aber die Offenheit, mit welcher der Autor dazu steht, läßt ihn wohl auch für solche Leser zum (gedanklichen) Gesprächspartner werden, deren Lebensweg ganz anders verläuft.

Den zweiten Teil des Buches bilden die „Gedanken eines Einsiedlers". Diese kurzen, fast aphoristischen Texte — Reflexionen, Betrachtungen, Gebete — sind kraftvoll und schön: tiefgründiges Zeugnis, das zur Eigenerfahrung anregt. Weil dieses Buch das monastische Standesdenken übersteigt, und zu einem symbolischen Verständnis von „Einsiedlertum", „Schweigen" und „Wüste" gelangt (vgl. etwa 71, 114 ff, 138), kann es gerade auch den gehetzten und verstörten Menschen einer lärmenden, technisierten Welt erreichen. Ihm bietet es heilsame Stille an, die ihn trösten und wandeln kann. Daß dies sprachlich so gelingen kann, ist nicht zuletzt das Verdienst der Übersetzerin Marianne Wilke!

[4] *Th. Merton*, Meditationen eines Einsiedlers. Über den Sinn von Meditation und Einsamkeit, Benziger Verlag, Zürich — Köln 1976, 144 Seiten.

Einzelstudien und Betrachtungen

Die Titel dieser Gruppe — zumal, wenn sie als „theologische Meditationen" auftreten, stellen zumeist größere Ansprüche an die Vorbildung und die Konzentrationsfähigkeit des Lesers. Sie wollen den Nachdenkenden zum Verweilen bringen, ihm Einsicht vermitteln, die er dann existentiell fruchtbar machen soll.

5. Hier sind vor allem eine Reihe (gleich aufgemachter) Bändchen zu nennen, die im Herder-Verlag erschienen sind [5].

Was eine Betrachtung an spiritueller Anregung zu leisten vermag, zeigen in hervorragender Weise die Texte von Rahner und Metz. Sie stehen nicht nur auf der Höhe theologischer Forschung, sie stellen sich auch den drängenden Fragen des „modernen", skeptischen Menschen.

Bei den Aufsätzen von Rahner verhindert schon der ihm eigentümliche Sprachstil eine lediglich oberflächliche Lektüre. Wer sich davon nicht abschrecken läßt, dem können sich neue Dimensionen an Glaubensmut erschließen. So geht Rahner in der „Erfahrung des Geistes" von den unscheinbaren Situationen des täglichen Lebens aus, in denen die heilende Kraft des Geistes schon verborgen gegenwärtig ist, er deckt die „Mystik des Alltags" auf, die „nüchterne Trunkenheit des Geistes", die stärkt und befreit. Leichter lesbar, aber ebenso vielschichtig ist die „Ermutigung zum Gebet", in der Metz besonders die überpersönliche Bedeutung des Gebetes herausarbeitet: In der unmittelbaren Sprachform des Gebetes kann und darf alles vom einzelnen und von der Gesellschaft „Verdrängte" auftauchen, alle totgeschwie-

[5] *Karl Lehmann*, Jesus Christus unsere Hoffnung. Meditationen, 1976, 96 Seiten; *Johann Baptist Metz — Karl Rahner*, Ermutigung zum Gebet, 1977, 112 Seiten; *Karl Rahner*, Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten, 1977, 64 Seiten; *Anton Vögtle*, Was Ostern bedeutet. Meditation zu Mattäus 28, 16—20, 1976, 108 Seiten; alle Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien.

genen Ängste und Sehnsüchte, die nicht in die herrschenden Überzeugungen passen. Hier werden sie fühlbar, sie kommen zu Wort und damit zu Bewußtsein — was die Voraussetzung dafür ist, daß sie wieder in das ohne sie verkümmerte Leben einbezogen werden können. Insofern es so Selbstbesinnung und Verantwortung fördert, gewinnt das Gebet eine öffentliche „politische" Bedeutung: es stellt einen letztlich eschatologisch motivierten Widerstand gegen alle Arten der Hoffnungslosigkeit, des Unrechtes und der Unmenschlichkeit dar.
Die Bändchen dieser Reihe — die weiter fortgesetzt wird — sind hilfreich für alle, die in der Verkündigung stehen (z. B. als Anregung für Predigten), aber auch für all jene, die ihren Glauben verstehend durchdringen und so vertiefen wollen.

6. An einen breiteren Leserkreis wenden sich die zwei Betrachtungs-Bücher von *Ottilie Schwarz*, „Verheißung und Erfüllung" und *Theodor Schneider*, „Wir sind sein Leib" [6].
Ottilie Schwarz möchte zu einem „Leben aus der Schrift" anregen. Ausgehend von der Konfrontation mit dem Bösen, gelingt es ihr, reale Ereignisse mit biblischen Aussagen und Deutungen zu verknüpfen. So kann sie die Gegenwart von der Bibel her betrachten; im Licht heutiger Erfahrungen erschließen sich ihr aber auch die biblischen Texte in neuer Tiefe. Ein Schwerpunkt ihrer Überlegungen liegt dabei auf der Begegnung und der Auseinandersetzung mit dem Judentum.
Das Bändchen ist schlicht geschrieben, ohne dabei oberflächlich zu sein; bei aller Lebendigkeit dringt gelegentlich ein gewisser lehrhafter Zug durch. Es wendet sich an Leser, die in der katholischen Tradition verwurzelt und an religiösen Themata interessiert sind (Katecheten/-innen, Mitarbeiter im kirchlichen Dienst). Seine kunstvolle Gestaltung — drei schöne Betrachtungsbilder sind eingebunden — macht es zu einem geeigneten Geschenk.
Der Adressatenkreis der Aufsätze des Mainzer Dogmatikers Schneider ist demgegenüber weiter gesteckt. Im Verlagstext werden „alle an der Eucharistie teilnehmenden Christen" angesprochen, auch „evangelische Christen", die etwas über das erneuerte katholische Eucharistieverständnis erfahren möchten."
Schneider versteht seine Erwägungen als Hilfe für alle eher konservativen und ängstlichen Gläubigen. Er möchte sie ermutigen, der konziliaren Liturgiereform zuzustimmen, indem er — gegen die Behauptungen der Traditionalisten — auf die „Treue im lebendigen Wandel" hinweist (1. Aufsatz). Besonders befreiend mag der letzte Aufsatz wirken: „Auferbaut zum Tempel des Geistes". Schneider geht hier auf die immer noch viele Gewissen belastende Frage der „unwürdigen Kommunion" ein. Der menschlichen Tendenz zur Selbstrechtfertigung stellt er das heiligende Erbarmen Gottes gegenüber: „Er schafft den Raum, in dem wir mitten in aller Bedrängnis frei werden können ..., wo alle Verkrampfung sich lösen kann ..., wo nichts von mir erwartet wird außer, daß ich mir meine Bosheit verzeihen lasse und auch selber allen meinen Schuldnern vergebe" (83 f).
Ein Buch, das Türen öffnen kann zu einem reiferen Verständnis und Vollzug des eucharistischen Geheimnisses.

Texterschließungen

7. Der Benziger-Verlag hat eine Reihe „Klassiker der Meditation" herausgegeben. Ausgewählte Gedanken und Gebete großer Beter und Mystiker sollen dem heutigen Leser eine Ahnung von der möglichen Tiefe des geistlichen Lebens vermitteln und ihn an die Quellen der christlichen Frömmigkeit heranführen [7].
Mit Ausnahme der beiden Bände über

[6] *O. Schwarz*, Verheißung und Erfüllung. Biblische Meditationen, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1975, 68 Seiten; *Th. Schneider*, Wir sind sein Leib. Meditationen zur Eucharistie, Matthias-Grünewald-Verlag 1977, 88 Seiten.

[7] *Bernhard von Clairvaux*, Die Botschaft der Freude, 1977, 200 Seiten; *Gundolf Gieraths* (Hrsg.), Deutsche Mystiker. Eine Textauswahl, 1977, 132 Seiten; *A. M. Goichon*, Beschauliches Leben inmitten der Welt, 1977, 144 Seiten; Kleine Philokalie, 1976, 192 Seiten; *John Henry Newman*, Christliches Reifen. Texte zur religiösen Lebensgestaltung, 1976, 328 Seiten; *Teresa von Avila*, Wege zum Gebet. Eine Textauswahl, 1976, 176 Seiten; alle aus der Reihe Klassiker der Meditation, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln.

Franz von Assisi und von Th. Merton, die gesondert besprochen werden, scheint mir diese Reihe ein Beispiel dafür, wie schwierig es sein kann, hilfreiche Meditationsliteratur zu veröffentlichen.

Die Auswahl der Texte geschieht hier zumeist nach undurchschaubaren Gesichtspunkten; auch wo sie — wie von Karrer und Leclercq — offengelegt wird, erfährt der Leser wenig Hilfe, sich selber zu orientieren. Er muß sich der Führung des Textes anvertrauen, ob er will oder nicht: die Wertvorstellungen des Herausgebers werden ihm aufgeladen. (Beispiel: Das unangenehm festgelegte Wahrheitswissen von Dietz in der „Kleinen Philokalie", der die „Irrtümer" der zitierten Kirchenväter einfach ausläßt; die eigenwillige Unterscheidung zwischen „wahrer" und „falscher" Mystik in der Einleitung von Gieraths zu den „Deutschen Mystikern"). Der ausgewählte Text wird ihm weitgehend kommentarlos vorgelegt. Bei „Klassikern", deren Sprache und Gedankenwelt der unseren teils jahrhunderteweit entfernt ist, ist damit das Mißverständnis fast unausweichlich: die Gefahr, daß diese andere Lebensform unkritisch übernommen wird und daß sich dann menschliche und religiöse Fehlhaltungen bei einer solchen „Betrachtung" noch erhärten. (Beispiel: die zeitgebundene Leib- und Naturfeindlichkeit der ostkirchlichen Mönchsväter kann doch wohl vom heutigen westlichen Menschen kaum übernommen werden. Und wer versteht den schwierigen Begriff der „Vollkommenheit" (Perfecion), wie ihn Teresa von Avila verwendet? Die nacherzählenden Zwischentexte von Irene Behn ersparen hier nicht eine abwägende Erläuterung!)

Im Ganzen könnte diese Reihe als historische Sammlung dienen, die dem Interessierten einen ersten Überblick erlaubt. Dann wird er doch wohl zu kritischen Gesamtausgaben übergehen, oder sich nach Darstellungen umschauen, die ihm den meditativen Reichtum des Klassikers eher zu erschließen wissen.

8. Solche Vermittlung gelingt zwei neueren Büchern über den hl. Franziskus: *Emmanuel Jungclaussen*, „Beten mit Franz von Assisi"[8], wendet sich vor allem an Menschen, die bewußt im franziskanischen Stil leben (möchten). In seiner Einführung kreist er um den Kern der christlichen Weisheit im Sinne des hl. Franz: die äußere und innere Armut, aus der die Freiheit zur Kontemplation wächst, zum „verkostende(n) Erfahren Gottes" (12). Auf diesem Hintergrund sind die historisch-biographischen Berichte wie auch die Darstellung der meditativen Grundübung zu sehen. Ihr Ziel ist es, „Gebet zu werden", das „Tun aus Versunkenheit" zu erlangen (38). Spätere Zeugnisse runden das Buch ab. Anhand dieser verdeutlicht der Autor seinen Vorschlag an den Leser, selbst schöpferisch mit überlieferten Gebeten umzugehen (94 f), damit die von Franziskus geglaubte „Bruder- und Schwesternschaft aller Dinge" (121) gerade uns wieder zur heilsamen Erfahrung werden kann.

Bei der Franziskus-Interpretation von Rotzetter und Hug besticht als erstes der lebendige, fast spielerische Zugang: „Wie Franziskus sein Leben inszeniert". Die Autoren stellen dem Leser Etappen aus dem Leben des Heiligen vor Augen; die Geschichte, zum Bild verdichtet, gewinnt so eine eigene Leuchtkraft. Franziskus selbst wird „Gegenstand" der Meditation; der Leser ist eingeladen, bei dieser Begegnung seine persönlichen Lebensentscheidungen zu überdenken.

Auch der Hauptteil dieses Bandes überzeugt. Die zitierten Texte werden mit kurzen Kommentaren erschlossen. Die Hinweise auf den zeitgeschichtlichen Rahmen bzw. den lebensgeschichtlichen Hintergrund des Heiligen erleichtern es dem Leser, sich von der überzeitlichen Grundkraft der Gedanken und Gebete berühren zu lassen.

Diese Ausgabe stellt eine ausgezeichnete Einführung in die franziskanische Spiritualität dar. Sie kann dem heutigen Christen (gleich welcher Konfession) Wege zur Erkenntnis der „Demut Gottes" eröffnen —

[8] *E. Jungclaussen*, Beten mit Franz von Assisi, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976, 128 Seiten; *Franz von Assisi*, Die Demut Gottes. Meditationen, Lieder, Gebete, ausgewählt, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von A. Rotzetter und E. Hug, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1977, 204 Seiten.

der Gegenwart Gottes gerade im Unscheinbaren —, und eine Ahnung jener umfassenden Liebe, zu der sich — beispielhaft — Franziskus befreien ließ.

9. Mit dem Glaubensansatz und der Gebetsweise jeweils mehrerer großer Gestalten beschäftigen sich *Corona Bamberg, Waltraud Herbstrith* und *Jacques Loew* [9]. Corona Bamberg zeigt in zehn Kapiteln auf, wie das gesamte Dasein des Menschen im Horizont der Transzendenz steht: Alles Suchen, Zweifeln, Sich-Sehnen ist selbst schon eine Form der Antwort auf die Sinn-Frage, die uns umtreibt und in der sich der Anruf Gottes meldet. Damit ist „Beten" im Grunde nichts anderes als der bewußte Nachvollzug der im Menschen schon angestoßenen Bewegung auf das Geheimnis des Lebens hin, auf Gott.
Herbstrith und Loew arbeiten am Beispiel überragender Heiliger aus dem Alten und Neuen Testament verschiedene Modelle des Betens und Glaubens heraus. Beide Bücher streben eine Einführung an, die „Erkenntnis des Herzens" (Loew 158 ff) vermittelt und so zur Nachfolge hinleiten soll.
Diese drei Bände sind anschaulich geschrieben. Sie eignen sich als Impuls zu Betrachtung und Gebet — besonders für Menschen, die sich schon mit Glaubensfragen beschäftigten und die (wenigstens als „Fernstehende") mit katholischem Traditionsgut vertraut sind.

10. Eine solche Abgrenzung des Leserkreises besteht nicht bei *Karl-Heinz Blochings* „Texte über Gott" [10]. Der Autor wählt aus der modernen Literatur Texte aus, die sich auf die religiöse Frage beziehen: Prosa und Gedichte von „Gläubigen" und „Ungläubigen" von Ernesto Cardenal bis Jean-Paul Sartre. Hier klingt etwas von der abgründigen Gotteserfahrung der Gegenwart auf; von der brennenden Sehnsucht nach Erfüllung, die nur ein Gott gewähren kann, von der gescheiterten Hoffnung angesichts der menschlichen Bosheit und Verlassenheit, von dem Protest gegen allzu schnelle Tröstungen, die nur ersticken, was vielleicht an reifer Antwort keimte.
Die zitierten Texte werden von Bloching einfühlend und behutsam erschlossen. Am Schluß steht jeweils ein — nicht mehr kommentiertes — Bibelwort, das die angesprochenen Gedanken weiterschwingen läßt, aber auch ergänzt und korrigiert. So kommen die Nöte und Ängste, aber auch die Leidenschaft und die Kraft der Gegenwart zu Wort, zugleich wird aber auch eine Art von Gewissenserforschung des Christentums eingeleitet. „Christentum" und „Moderne" (als Schlagwort genommen) werden sich gegenseitig zur Frage und zum Impuls, und das macht dieses Buch so wertvoll: der Glaube des Gläubigen mag sich klären und füllen mit vielleicht bisher vernachlässigten und abgewehrten Problemen; die Einsamkeit des Suchenden wird aus ihrer Sprachlosigkeit erlöst und rückgebunden an die große (überkonfessionelle) mystische Frömmigkeit des Abendlandes.
Damit kann dieses Buch solche begleiten, die mit ihrem eigenen Leben noch nicht fertig sind, die auf der Suche sind nach Richtung und Ziel, nach Glück und Vollendung. Es wendet sich aber auch an alle, die ihre Suche vielleicht zu früh abgebrochen und sich mit kurzschlüssigen Antworten zufrieden gegeben haben.

Gebetsvorschläge und Übungsanweisungen

11. Im Verlag Herder sind (aus einer noch weitere Titel umfassenden Reihe) zwei handliche Gebet-Bücher erschienen: *C. M. Nowak*, „Und warum ich?" und *Ambrosius Karl Ruf*, „Worte der Umkehr" [11].
Nowak schreibt aus seiner Erfahrung als Klinikpfarrer heraus. Er möchte ein „Gebetbuch für alle Zwecke" vorlegen, das besonders dem Kranken helfen soll, sein Leiden aus dem Glauben zu bewältigen. Hierin liegt die Bedeutung, aber auch die Grenze dieses gutgegliederten Bandes: der

[9] *C. Bamberg*, Wer sich dem An-spruch stellt. Zum Gebetscharakter des Lebens, Echter Verlag, Würzburg 1976, 160 Seiten; *W. Herbstrith*, Verweilen vor Gott, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1977, 112 Seiten; *J. Loew*, In der Schule großer Beter, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1976, 240 Seiten.
[10] *K.-H. Bloching*, Texte über Gott. Anregungen zum Nachdenken, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976, 144 Seiten.

[11] *C. M. Nowak*, Und warum ich? Gedanken und Gebete, 1975, 144 Seiten; *A. K. Ruf*, Worte der Umkehr. Gebete zur Buße und Beichte, 1976, 144 Seiten; beide Verlag Herder, Freiburg —Basel—Wien.

Verfasser antwortet allgemein auf Fragen, die zwar viele bewegen, die aber doch nur persönlich gelöst werden können. Manche Leser werden hier hilfreiche Anregungen empfangen („Ich las meine Frage, fand Verstehen und neue Anhaltspunkte." 143), aber vielleicht werden sich noch mehr an den oft zu direkten Ratschlägen stoßen und sich von dem vertraulichen Stil („Du und dein . . .") vereinnahmt fühlen.

Auch Ruf, der auf einen „neuen Frühling der Buße" hofft, möchte „breiteste Kreise" (Verlagstext) ansprechen. In 16 Abschnitten umkreist er das Thema Buße und Umkehr. Die Einzelstücke sind jeweils gleich aufgebaut (Wort Gottes, Lesung, Meditation, Gebet) und eignen sich sowohl zur privaten Lektüre, als auch zur Gestaltung von Bußgottesdiensten.

Leider bezieht Ruf die Ergebnisse der Tiefenpsychologie, die gerade zu diesem Fragenbereich doch Wesentliches beitragen könnten, kaum mit ein. Gerade auch dieses Buch verlangt daher einen mündigen Leser, der die konkreten Vorschläge behutsam in die jeweilige Situation „übersetzen" kann. Ihm wird es mit seiner klaren und offenen Sprache helfen, Verkrustungen aufzubrechen und Wege der Umkehr zu finden.

12. Daß Bekehrung, Gebet und Meditation nicht nur Sache des isolierten Einzelnen sind, hat für den katholischen Bereich die (überkonfessionelle) „charismatische Bewegung" wiederentdeckt. Der Paderborner Dogmatiker *Heribert Mühlen* zeigt nun in zwei Bänden zur „Einübung in die christliche Grunderfahrung" [12] Theorie und Praxis dieser religiösen Strömung auf.

Mühlen weist auf, daß christliche Gemeinde in der Glaubenserfahrung des Einzelnen wurzelt; daß diese Erfahrung aber durch die Gemeinde hervorgerufen werden kann und von ihr getragen werden muß, soll sie in der heutigen Welt zum lebendigen Zeugnis führen. Die beiden Bände sollen als Vorlage für entsprechende „Glaubensseminare" dienen. Neben grundsätzlichen Überlegungen (als Hintergrund für Vorträge und Einführung) schlägt der Verfasser daher auch persönliche Gebete vor. Daß er sich dabei auf eine sehr wahrhaftige Weise selbst mit einbezieht (vgl. 72 ff) verleiht diesen Texten überzeugende Eindringlichkeit. Dabei weiß Mühlen um die vielfältigen Wege Gottes mit den Menschen, was ihm erlaubt, den skeptischen Leser frei zu lassen und den Anhänger vor Übertreibung zu warnen.

Wie immer er sich dann auch gegenüber dieser Bewegung entscheiden mag: diese Bände fordern den Leser zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit ihr heraus.

13. Wer sich genauer mit östlichen Meditationsformen beschäftigen möchte, findet Informationen und Übungsanweisung in den Büchern von *Fritz Hungerleider*, „Das ZEN-Seminar" und *Otto Albrecht Isbert*, „Der volle Yoga (Purna-Yoga)" [13].

Beide Autoren möchten die östliche Erfahrung gerade auch dem westlichen Menschen erschließen. Sie bemühen sich um eine ausgewogene Darstellung und umsichtige Einführung. Dem Leser, dem die Beziehung zum spezifisch christlichen Ansatz wichtig ist, sei als Zusatzlektüre Sudbracks Untersuchung empfohlen (s. o., 2).

14. Zuletzt soll die ausführlichste und wohl gründlichste Anleitung zur (christlichen) Meditation erwähnt werden, die derzeit auf dem deutschen Markt angeboten wird: Mit dem Buch „Die Führung zur Meditation, Band 2" [14] setzen die Autoren die bisher von Tilmann erschienenen Meditationsbücher fort („Führung zur Meditation, Bd. 1", „Übungsbuch zur Meditation" und „Leben aus der Tiefe. Kleine Anleitung zur inneren Versenkung und christlichen Meditation".) Während Tilmann sich im 1. Band mit den Grundfragen von Meditation beschäftigte, ist dieser 2. Band ganz der christlichen Glaubensmeditation gewidmet.

[12] *H. Mühlen*, Einübung in die christliche Grunderfahrung. Erster Teil: Lehre und Zuspruch; zweiter Teil: Gebet und Erwartung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976, 210 und 166 Seiten.

[13] *F. Hungerleider*, Das ZEN-Seminar. Ein Leitfaden für Übende und Lehrer, 1976, 108 Seiten; *O. A. Isbert*, Der volle Yoga (Purna-Yoga). Ein Übungsweg zum vollständigen Menschen für Selbststudium und Unterricht, 1976, 236 Seiten; beide Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel.

[14] *Klemens Tilmann — Hedvig-Teresia von Peinen*, Die Führung zur Meditation. Christliche Glaubensmeditation. Ein Werkbuch. Band 2, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1978, 416 Seiten.

In elf Hauptteilen zeichnen die beiden Autoren den Weg von der Betrachtung über die Meditation bis zur Kontemplation nach. Sie beginnen bei den oft zu wenig wahrgenommenen meditativen Elementen im religiösen Leben und in gottesdienstlichen Handlungen und arbeiten anschließend die Merkmale der Betrachtung (als „aktiver Innerung") heraus. Der 3. Hauptteil setzt sich mit der „Meditation biblischer Inhalte" (Bilder, Gleichnisse etc.) auseinander; danach folgt die Darstellung der „Glaubensmeditation als Versenkung in Pneuma", in die innere Wirklichkeit der Gegenwart Gottes selbst. Ein weiteres Kapitel kreist um die Begegnung mit anderen Meditationsformen und die Abgrenzung gegenüber diesen. Die umfängliche 2. Hälfte des Buches ist schließlich ganz auf die Praxis ausgerichtet; in fünf Hauptteilen geben die Autoren grundsätzliche Hinweise für Leiter und Teilnehmer von Meditationskursen und schlagen eine Fülle von Einzelschritten und Übungen vor, wobei sie der geistlichen Begleitung und Deutung immer besondere Aufmerksamkeit schenken. Ein letzter Hauptteil legt Zeugnisse (Niederschriften) von Meditationserfahrungen vor. In diesem Werk ist die Verbindung von christlich-meditativer Tradition und östlichen Methoden gelungen. Zudem zeigen die Autoren auf, daß die intellektuell orientierte Betrachtung und die meist leibgebundene Versenkung einander nicht ausschließen, vielmehr einander ergänzen: die Betrachtung (als Glaubenseinsicht) kann die Meditationsinhalte ordnen und klären; die Meditation, die sich dem göttlichen Wirken in der Seele hingibt, erscheint als das „Reifungsziel der Betrachtung".

Der große Wert des Buches liegt aber nicht nur in seiner synthetischen Leistung, sondern vor allem in der Fülle von meditativen Anstößen, die den Leser schon bei der Lektüre stocken lassen und in die Tiefe führen können. In ihrem Vorwort stellen die Autoren heraus, daß es sich bei diesem Band nicht um eine Ersteinführung handelt, sondern daß zum Verständnis sowohl „einige Kenntnisse und Erfahrungen mit den Stoffen und Übungen des 1. Bandes" vorausgesetzt seien, als auch „das eigene geduldige Üben" (19). Wer diese Forderung erfüllt und die unerschöpflichen Ansatzpunkte zur Meditation aufgreifen kann, wird allerdings „eine vielfache Ahnung vom Reichtum und der Fülle" erfahren, in die gerade die christliche Glaubensmeditation führen kann. So macht das Buch seinem Untertitel „Werkbuch" alle Ehre; ihm selber wird nur gerecht, wer — als Lernender oder Lehrender — damit zu arbeiten beginnt.

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Bannach Klaus, Gebete der Stille. 136 Texte durchs Jahr, Radius-Verlag, Stuttgart 1979, 80 Seiten, DM 9,80, S 76,40.

ders., Christus der Narr. Meditationen zu Bildern von Roland Peter Litzenburger, Radius-Verlag, Stuttgart 1979, 108 Seiten, 18 Bilder, DM 24,80, S 193,40.

Bieger Eckhard — Marlet Michael — Weger Karl-Heinz, Religionskritik. Argumente für und wider ein religiöses Menschenbild. Kursprogramm mit audiovisuellen Medien, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, 160 Seiten, DM 22,—, S 171,60.

Böckle Franz, Menschenwürdig sterben, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1979, 56 Seiten, sfr 7,80, S 65,50.

Braulik Georg (Hrsg.), Herausforderung der Mönche. Benediktinische Spiritualität heute, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1979, 236 Seiten, S 168,—, DM 24,80.

Egan Gerard, Der fähige Helfer. Grundformen helfender Beziehung, Burckhardthaus-Laetare-Verlag, Gelnhausen — Berlin — Stein — Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1979, 248 Seiten, DM 29,80, S 232,40.

Fährmann Willi, Die Botschaft der Federn. Erfahrungen — Bilder einer Rußlandreise, Echter Verlag, Würzburg 1979, 48 Seiten.

Gremmels Christian — Segbers Franz (Hrsg.), Arbeitslosigkeit — Herausforderung der Kirchen. Dokumente — Projekte — Analysen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, 230 Seiten, DM 27,50, S 214,50.

Henrix Hans Hermann (Hrsg.), Jüdische Liturgie. Geschichte — Struktur — Wesen, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1979, 160 Seiten, DM 26,—, S 202,80.

Hoffsümmer Willi, Anschauliche Predigten für Kinder-, Jugend- und Familiengottesdienste, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, 144 Seiten, DM 16,80, S 131,—.

Holderegger Adrian, Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse — anthropologische Grundlagen, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz — Verlag Herder, Freiburg — Wien 1979, 378 Seiten.

Husslein Adelina, Ich werde erwachsen. Liebe — Ehe — Elternschaft, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1979, 182 Seiten, S 108,—, DM 14,80.

Kaspar Franz — Zeller Dieter (Hrsg.), Predigten zum Lesejahr C, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, 152 Seiten, DM 18,80, S 146,60.

Kath. Glaubensinformation Frankfurt, Helft den Menschen glauben. Band I, Vom Zeugnis der Christen — eine Ermutigung, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1979, 96 Seiten, DM 9,80, S 76,40.

Kath. Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Rheinland-Pfalz e. V. (Hrsg.), warum christen glauben. Begleitbuch zur

13teiligen Fernsehreihe. Ausgabe für Österreich, Verlag Herold, Wien — Spee-Verlag, Trier 1979, 260 Seiten, S 98,—.

Kennedy Eugen, Handbuch der Sexualberatung, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1979, 188 Seiten, S 198,—, DM 29,80.

Kiefer Johann — Rittgen Paul, Kirchengeschichte im Überblick (Lehrerkommentar) für den katholischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe 1 nach dem Zielfelderplan, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1979, 32 Seiten, DM 11,80, S 92,—.

Lotz Johannes B., Die Drei-Einheit der Liebe. Eros — Philía — Agápe, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1979, 288 Seiten, DM 29,80, S 232,40.

ders., Was gibt das Christentum dem Menschen? Grunderwartungen und Erfüllung, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1979, 216 Seiten, DM 26,80, S 209,—.

Maas C., Affektivität und Zölibat, Steyler Verlag, St. Augustin 1979, 256 Seiten.

MacNutt Francis, Beauftragt zu heilen. Eine praktische Weiterführung, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln — Verlag Ernst Franz, Metzingen/Württ. 1979, 156 Seiten, S 148,—, DM 19,80.

Mieth Irene, Katechese in der Küche. Kinderfragen verlangen Antwort, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, 116 Seiten, DM 13,80, S 107,60.

Modlmayr-Heimath Hildegard (Hrsg.), Meditationen zur Bibel. Graphiken von Fritz Möser, Edition H. M.-Heimath, Borken-Gemen 1974, DM 20,—, S 156,—.

Müller Heinz Joachim, Mut zur Familie. Hilfen für die Verkündigung. Reflexionen — Predigtvorlagen — Fürbitten, Lahn-Verlag, Limburg 1979, 208 Seiten, DM 19,80, S 154,40.

De van Nguyen, Matthäus auf der Reise nach Vietnam. Notizen zum Evangelium, Radius-Verlag, Stuttgart 1979, 80 Seiten, DM 9,80, S 76,40.

Parizek Johann, Glaube gefragt. Arbeitshilfen. Neuausgabe, Verlag Herder, Wien 1979, 58 Seiten, S 75,—, DM 10,80.

Pesch Rudolf — Kratz Reinhard, So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien, VI: Passionsgeschichte, Erster Teil, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1979, 112 Seiten, DM 16,80, S 131,—.

Pfammatter Josef — Furger Franz (Hrsg.), Wege theologischen Denkens. Theologische Berichte VIII, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1979, 192 Seiten, sfr 37,80, S 317,50.

Prager Mirjam, Das neue Jerusalem. Ein Arbeitsheft zur „Offenbarung des Johannes" (Apokalypse), Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1979, 40 Seiten, S 48,—, DM 7,20, sfr 6,30.

Rabanus Maurus-Akademie Fulda — Limburg — Mainz (Hrsg.), Stichwort: Tod. Eine Anfrage, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1979, 176 Seiten, DM 25,80, S 201,20.

Retsch Egon A., Miteinander beten. Texte und Gebete für junge Menschen, Matthias-Grünewald-Verlag 1979, 96 Seiten, DM 9,80, S 76,40.

Rivinius Karl Josef, Die katholische Mission in Süd-Shantung. Ein Bericht des Legationssekretärs Speck von Spernburg aus dem Jahr 1895 über die Steyler Mission in China, Steyler Verlag, St. Augustin 1979, 144 Seiten, DM 24,60, S 191,90.

Rotzetter Anton (Hrsg.), Geist wird Leib. Theologische und anthropologische Voraussetzungen des geistlichen Lebens, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1979, 256 Seiten, sfr 43,—, S 361,20.

Rupp Walter, Gottesdienste für heute, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 31979, 216 Seiten, DM 36,—, S 280,80.

Schmidt-Lauber Hans-Christoph (Hrsg.), Theologia scientia eminens practica, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1979, 336 Seiten, S 268,—, DM 39,80.

Schultes Josef L., Herr ist sein Name. Arbeitsheft zum Buch Amos, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1979, 40 Seiten, S 48,—, DM 7,20, sfr 6,30.

Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolisches Schreiben über die Katechese heute Papst Johannes Pauls II., Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1980, 176 Seiten, DM 8,80, S 68,60.

Mitarbeiter dieses Heftes

Maria Bührer, Dr. med., ist Psychotherapeutin in Burgdorf/Schweiz und Dozentin für „Spiritualität" bei den Theologischen Kursen für Laien.

Karl Rahner ist emeritierter Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte und lehrte zuletzt in Münster und Innsbruck.

Alfons Deissler ist Professor für biblische Theologie und alttestamentliche Exegese an der Universität Freiburg/Br.

Jakob Baumgartner ist Professor für Liturgik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Norbert Mette, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Pastoraltheologie an der Universität Münster.

Pnina Navè Levinson ist jüdische Theologin, Gattin des Landesrabbiners Nathan Peter Levinson in Heidelberg.

Adel-Théodor Khoury ist Professor für Religionswissenschaft an der Universität Münster.

Otto Betz, Dr. theol., ist Professor für Allgemeine Erziehungswissenschaft und Katholische Religionspädagogik im Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg.

Kurt Studhalter, OFMCap, Dr. phil., ist Lektor an der ordenseigenen Hochschule in Solothurn.

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren/BRD.

Michael Merz ist wissenschaftliche Hilfskraft am Seminar für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Br.

Karl Gastgeber, Dr. theol. et Dr. med., ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Graz.

Marion Battke, Dr. theol., war wissenschaftliche Assistentin an der Universität Tübingen und arbeitet jetzt in der Krankenhausseelsorge in Stuttgart.

Informationen

Der Schwerpunkt „Beten des Volkes Gottes" wird auch in zwei folgenden Heften fortgeführt, so in Heft 3 durch die Beiträge von *H.-J. Venetz*, Bittet den Herrn der Ernte und von *J. Baumgartner*, Angelus und Rosenkranz; im Schwerpunktheft Ehe und Familie (Heft 4) durch einen Beitrag über das jüdische Familiengebet.

Für Heft 3 sind außerdem u. a. vorgesehen:
A. J. Bucher, Kirche an der Hochschulgemeinde
O. Fuchs, Geistlicher Umgang mit Laientheologen
J. Bommer, Der kirchliche Auftrag des Spitalseelsorgers
W. Bühlmann, Zur Evangelisierung der kirchlich Distanzierten
Kl. Richter, Zum Problem der „Zwecksonntage"

Heft 4: Schwerpunkt „Ehe und Familie"

Die 29. Internationale pädagogische Werktagung findet vom 22.—26. Juli 1980 in Salzburg statt. Auskünfte und Anmeldungen: A-5020 Salzburg, Kapitelplatz 6.

Leitartikel

Wilhelm Zauner

Die verdorbene Freude

Froh zu sein bedarf es wenig — gewiß; aber auch unfroh zu sein bedarf es oft recht wenig. Jeder hat das schon an sich selbst und anderen erfahren. Ich meine hier nicht bloß die gute Laune, die so rasch verfliegt. Manchem vergeht auch die Lust zur Mitarbeit in der Kirche allzu schnell. Ein neuer Pfarrer mit einem anderen Stil — und Mitarbeiter bleiben aus, ziehen sich enttäuscht, kritisierend oder grollend zurück. Ein neuer Bischof, mit dem man nicht gerechnet hat — und manche überlegen, ob sie eine Aufgabe noch erfüllen oder übernehmen sollen, zu der sie vorher durchaus bereit waren. Eine unerwartete, ungeschickte oder ungerechte Maßnahme von „oben" — und alle Freude ist verdorben.

Kann man alle zufriedenstellen?

Einen Teil trifft es immer. Es gibt keinen Pfarrer, dessen Arbeits- und Seelsorgsstil jedem Pfarrangehörigen zusagt. Es gibt keinen Bischof, der es allen recht machen kann. Es gibt kaum eine Maßnahme, die alle zufriedenstellt: Die einen schicken Danktelegramme, die andern ärgern sich.

Muß einem alles recht sein?

Nun, ich möchte keineswegs auf den bekannten Spruch hinaus: Allen Menschen recht getan ist eine Kunst, die niemand kann. Schon gar nicht möchte ich daraus den Schluß ziehen: Also ist alles recht und muß einem alles recht sein, wenn es nur gut gemeint ist; es gibt eben immer Unzufriedene und Raunzer (laut Duden auch: Griesgram, Brummbär, Knurrhahn, Murrkopf oder Knasterbart); man muß loyal sein, das System decken oder an den Heiligen Geist glauben, der schließlich das Gute und Richtige durchsetzen wird. — Jeder, der eine Maßnahme setzt, muß sich vielmehr überlegen, ob er nicht damit mehr Leute vergrämt als er Gutes schafft, ob er nicht Mitarbeiter vor den Kopf stößt und Fernstehende noch weiter hinausdrängt. Doch da wird wohl ohnedies jeder zustimmen. Ich überlege mir etwas anderes: Was ist wohl der Grund dafür, daß mancher so betroffen ist und alle Freude an der Mitarbeit verliert, wenn in der Kirche etwas nicht so läuft, wie er es für richtig hält?

Betroffen, weil engagiert . . .

Es gibt eine Betroffenheit als Begleiterscheinung für ein ehrliches Engagement. Wer sich für eine Sache nicht interessiert, der ärgert sich auch nicht, wenn sie schiefgeht. Wer sich ärgert, weiß wenigstens, daß er sich mit der Sache identifiziert hat; es liegt ihm daran, daß die Dinge richtig laufen. Wohltemperierter Gleichmut kann

ein Zeichen dafür sein, daß einem eine Angelegenheit im Grunde egal ist. Wer sich über die Kirche noch nie geärgert hat, der hat sie vielleicht noch nie geliebt. Wer alles, was die Kirche tut und was in der Kirche getan wird, zu rechtfertigen versucht oder gar schön findet, der ist entweder uninformiert oder unehrlich. Gewiß, nicht jeder Ärger ist berechtigt, aber auch nicht jeder unberechtigt. Auf jeden Fall gibt jeder, der sich wirklich ärgert, zu erkennen, daß ihm die Kirche etwas bedeutet — wenngleich das selbstverständlich nicht das einzige Kennzeichen dafür ist.

... oder weil man eine Ausrede braucht?

Ich möchte nicht von jenen reden, die geradezu darauf warten, daß irgendwo etwas Dummes gesagt wird oder geschieht, damit sie einen guten Grund haben, nicht mehr mitzumachen. Solche Rationalisierungen durchschaut man leicht. Manchem hat eben für die Nichterfüllung eines Auftrags nur ein Anlaß zur Entrüstung gefehlt — er war längst entschlossen, sich bei günstiger Gelegenheit abzusetzen. Die Entrüstung läßt ihn jetzt als gerecht und an der Sache interessiert erscheinen. Ähnliches mag sich manchmal auch bei einer Amtsniederlegung abspielen.

Sind die Erwartungen unberechtigt ...

Vielleicht deckt die Betroffenheit manchmal auf, daß unberechtigte Erwartungen bestanden haben. Man kann die Kirche monophysitisch sehen, zu wenig mit ihrer Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit rechnen. Spätestens seit den Thesen der Frankfurter Schule tragen wir an einer neuen „Erbsünde", nämlich an einer etwas unrealistischen Überzeugung von der Machbarkeit der Gesellschaft, und also auch der Machbarkeit einer klaglos funktionierenden Kirche. Vielen ist die Rückkehr nicht möglich ins Paradies einer gesunden Naivität, die einfach mit dem Menschen rechnet, wie er ist, die das Gegebene hinnimmt mit aller Unvollkommenheit und dennoch zu verbessern sucht, was zu verbessern ist.

... oder zu hoch gesteckt?

Manche haben sich zu viel von Reformen erwartet. So notwendig die Reformen auch sind, es wird doch keine zu Ende reformierte Kirche geben, sondern nur eine immer zu reformierende. Andere haben ihre Hoffnung zu sehr auf eine Veränderung (gemeint war eine Verbesserung) der Strukturen gesetzt. Sie sind enttäuscht, weil bessere Strukturen nicht unbedingt eine bessere Kirche erbracht haben. Wer mitarbeiten will, muß die Fähigkeit besitzen, sich mit schwierigen Umständen zurechtzufinden und Enttäuschungen hinzunehmen.

Worauf gründet die Freude?

Wem die Freude allzurasch verdirbt, der muß sich wohl auch fragen, worauf sich seine Freude an der Kirche und an der Seelsorge letztlich gründet. „Ich ströme über vor

Freude bei all unserer Bedrängnis“ heißt es im 2. Korintherbrief (7,4). Unter den Nöten und Bedrängnissen, die aufgezählt werden, finden sich nicht nur körperliche Strapazen und Verfolgung durch Feinde der Kirche, sondern auch Schwierigkeiten aus den eigenen Reihen: Gefahren von falschen Brüdern, von Mitarbeitern, denen es nur um ihre eigene Macht und Bedeutung in der Kirche geht. Das Durchstehen solcher Nöte erscheint aber auch als ein Zeichen dafür, daß einer sein Leben nicht von seinen eigenen Möglichkeiten her versteht, sondern von denen, die ihm durch die Zusage Gottes eröffnet werden: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2 Kor 12,10). Die Kirche hat mehr Zukunft, als ihr durch kluge Maßnahmen ihrer Leitung oder durch richtiges Verhalten ihrer Mitglieder erwächst. Umgekehrt kann der Kirche auch durch das Versagen ihrer Mitglieder — einschließlich der leitenden — die Zukunft nicht letztlich verbaut werden.

Zu wenig Humor?

Zuletzt noch eines: Wenn es bei einem allzu wenig bedarf, um unfroh zu sein, so könnte er auch einfach zu wenig Humor haben. Weil die Kirche immer unvollkommen bleiben wird, wird auf Dauer nur der mitmachen können, der auch mitlachen kann. Alles Menschliche ist doch zum Weinen und zum Lachen, und beides liegt recht nahe beieinander. Wer über den Mist, den die Kirche halt auch macht, und der manchmal wirklich zum Weinen ist, auch einmal lachen kann, dem kommt vielleicht die Freude wieder.

Artikel

Hermann-Josef Venetz

Bittet den Herrn der Ernte

Überlegungen zu Lk 10,2 // Mt 9,37

Im folgenden Beitrag zeigt der Autor auf, welche Schwierigkeiten eine allegorische Deutung von Lk 10,2 // Mt 9,37 bereitet. Versteht man diese Schriftstellen hingegen als Bildwort, ergeben sich neue Aspekte sowohl für das Verständnis der Mitarbeiter im kirchlichen Dienst wie für die Kennzeichnung der christlichen Gemeinde und des christlichen Lebens überhaupt: Jeder Betrachter ist von der bedrängenden Situation dieses Bildes betroffen; jedes Christsein ist geprägt von einer radikalen Verwiesenheit. Lukas regt mehr dazu an, daß der Seelsorger anhand dieses Bildwortes seinen eigenen Dienst bedenkt. Mit der Interpretation des Matthäus hingegen soll vor allem die Gemeinde in die Sache Jesu eingewiesen werden.

red

Priesterweihen, Primizen, Priestersamstage oder gar ein vom Bischof ausgerufenes „Jahr der geistlichen Berufe" laden uns immer wieder ein, für die Priester und um Priesterberufe zu beten, dies besonders in Zeiten, in denen man sich bewußt wird, daß geistliche Berufe knapp werden. Die Berechtigung, ganze Gebetsfeldzüge in Gang zu setzen, findet man in einem Jesuswort, das in diesem Zusammenhang immer wieder zitiert wird. Es lautet:

Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige.
Bittet daher den Herrn der Ernte,
daß er Arbeiter in seine Ernte sende.

Aus dem Zusammenhang einer Primizpredigt oder eines Gebetes um geistliche Berufe ist dieses Bildwort auch nicht schwer zu verstehen. Der Herr der Ernte ist Gott, zu dem wir beten sollen, und die Arbeiter sind die Priester und Ordensleute, die Gott, der Herr der Ernte, berufen und senden soll. Wohin? Einige Schwierigkeiten bietet das Bild von der Ernte. Kann damit die Kirche gemeint sein? Oder gar die Welt? Aber da die beiden anderen Größen mühelos identifiziert werden können — der Herr der Ernte = Gott; Arbeiter = Priester und Ordensleute — muß ja auch die dritte Größe in dieser Richtung gesucht werden. Wohin sollte denn Gott die Priester und Ordensleute senden, wenn nicht eben in die Seelsorgsarbeit und in die Missionen? Nötigenfalls könnte ja die „Ernte" durch den „Weinberg" ersetzt werden; dieses Bild ist ruhiger und ansprechender oder auch romantischer. „Arbeiter im Weinberg des Herrn" — wer

hätte diesen Ausdruck anläßlich einer Primiz nicht schon gehört?

I. Engpässe einer allegorischen Deutung

Läßt sich das Jesuswort aber tatsächlich auf diese Art und Weise interpretieren und gebrauchen?

Das Logion ist uns sowohl bei Matthäus wie auch bei Lukas überliefert. Abgesehen von einer kleinen Wortumstellung stimmen die beiden Fassungen wörtlich überein. Erschwert wird die Deutung aus dem Textzusammenhang dadurch, daß beide Evangelisten das Logion in einem je anderen Zusammenhang bringen. Lukas bringt es *zu Beginn* der sog. Missionsinstruktion; Matthäus bringt das Logion *vor* der Missionsinstruktion, wodurch es stärker mit der Verkündigungstätigkeit Jesu verkoppelt wird. Nach allgemeiner Auffassung steht Lukas hier der Vorlage (d. h. der Logienquelle) näher als Matthäus, ja man kann sagen, daß Lk 10,2—12 ziemlich unverändert die Reihenfolge der Sprüche in der Logienquelle wiedergibt. Die Disposition dieses (als Jesusrede bezeichneten) Abschnittes sieht dann so aus:

Disposition von Lk 10,2—12

a) V 2 Bitte um Aussendung von Arbeitern
b) V 3 Sendungswort
c) V 4 Vorschrift über die Ausrüstung
d) V 5—7 Anweisung für das Verhalten in einem Haus
e) V 8—12 Anweisung für das Verhalten in einer Stadt [1].

Zu diesem Abschnitt aus der Logienquelle ziehen wir noch den Einleitungsvers Lk 10,1, der, wenn nicht vollständig von Lukas gebildet, so doch stark von ihm überarbeitet wurde. Er lautet: „Danach bezeichnete der Herr noch siebzig (zweiundsiebzig) andere und sandte sie zu zweien vor sich her in jede Stadt und Ortschaft, wohin er selbst kommen wollte. Und er sprach zu ihnen . . ."

Schwierigkeiten beim Versuch einer allegorischen Deutung

Versuchen wir nun das Logion Lk 10,2 im Zusammenhang von Lk 10,1—12 allegorisch zu deuten, d. h. so zu deuten, daß wir den verschiedenen Elementen des Logions eine übertragene Bedeutung geben, stehen wir vor erheblichen Schwierigkeiten.

1. Der Herr der Ernte:

Obwohl Lukas in seinem einleitenden Vers zur Rede Jesus als „Herr" (Kyrios) bezeichnet, dürfte es recht schwierig sein, den „Herrn der Ernte" *(Kyrios tou therismou)* mit *Jesus* zu identifizieren. Das Logion selber

weder Jesus . . .

würde so nur schwer verständlich. Was soll es bedeuten, daß der Herr die Siebzig (nach anderer, ebenso gut bezeugter Lesart: Zweiundsiebzig) aussendet und ihnen dann als erstes den Auftrag gibt, daß sie ihn bitten, Arbeiter (weitere Arbeiter?) in die Ernte zu schicken? Ganz abgesehen von dieser Schwierigkeit findet sich im ganzen

[1] *S. Schulz*, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 404.

synoptischen Gut sonst kein Beispiel, daß Jesus die Jünger auffordert, ihn zu bitten oder gar zu ihm zu beten (anders z. B. Joh 14,13—14).

... noch Gott

In der Regel identifiziert man den Herrn der Ernte mit *Gott*. Aber auch eine solche Deutung wird vom Zusammenhang her nicht so ohneweiteres gestützt. Wenn nämlich Gott der Herr der Ernte ist und darum gebeten wird, daß er Arbeiter in seine Ernte schicke, steht dieses Schicken in einer unübersehbaren Spannung zum Senden der Jünger durch Jesus. Diesem Senden mißt der Evangelist offensichtlich große Bedeutung zu: Jesus „*bezeichnete*" sie, er „*sandte*" sie zu zweien vor sich her ... und er sprach zu ihnen: ... *Siehe, ich sende euch* ...

Freilich kann man sich immer noch damit behelfen, daß man sagt, die Bitte richte sich auf die Sendung nach Jesu Weggang, wenn das Senden durch Jesus durch das Senden durch Gott abgelöst werde, d. h. wenn mit den Arbeitern, um die gebeten werden soll, die Jünger der zweiten oder dritten Generation gemeint seien. Indessen liegt eine solche Deutung schwerlich im Gefälle der Aussendungsrede, deren Logien sich auch sonst nicht aus dem historischen oder historisierenden Zusammenhang reißen lassen — außer freilich das sprichwörtlich gebrauchte Logion V 7b. Lukas selbst spricht von der Zeit nach Jesus, bzw. von der Zeit der Kirche ganz anders: Jesus verheißt den Jüngern nach seinem Weggang „die Verheißung des Vaters", die „Kraft aus der Höhe" (Lk 24,49), den „Heiligen Geist" (Apg 1,8), und die Apostel und Jünger werden, „erfüllt vom Heiligen Geist", Zeugnis ablegen (Apg 2,4; 4,8 ff; 6,3 u. a.) und „im Namen Jesu" Zeichen und Machttaten wirken (Apg 3,6; 4,30 u. a.).

2. Die Arbeiter

Aus dem eben Gesagten zeigt sich, wie schwierig es ist herauszufinden, wer mit diesen Arbeitern gemeint ist. Weder das Lukasevangelium noch die Apostelgeschichte legen nahe, Jesus hätte für die Rekrutierung von Jüngern besondere Schwierigkeiten gehabt — sonst hätte er ja gar nicht siebzig (zweiundsiebzig) senden können. Das Problem der „wenigen Arbeiter" — sei es in der Verkündigung, sei es in der Missionsarbeit — wird weder im Verlaufe der weiteren Aussendungsrede noch bei der Rückkehr der Jünger irgendwo noch einmal angeschnitten; es spielt auch weder im übrigen Evangelium noch in der Apostelgeschichte eine besondere Rolle.

3. Die Ernte

Mit der „Ernte" ist gewiß nicht das „Gericht über die Völker" gemeint, wie das der atl. Sprachgebrauch nahelegen könnte[2]. Denn die Botschaft der Gesandten: „Friede

[2] Vgl. z. B. Mich 4,11—13; Jes 63,1—6; Jer 25,30—31; Joel 4,12 ff (vgl. auch Mt 13,36—43; Offb 14,14—20).

diesem Haus" (V 5) und: „die Herrschaft Gottes ist nahe herangekommen" (V 9 und 11) ist gerade nicht Gerichtsbotschaft, und es ist gut zu beachten, daß das Gerichtswort über die ablehnenden Städte (V 12.15) gerade nicht vom Boten ausgesprochen wird, sondern vom Herrn selbst.

Auch die Idee der Sammlung (Israels)[3] läßt sich aus dem Kontext nicht erheben (anders z. B. Lk 13,34). Nach V 1 werden die Siebzig (Zweiundsiebzig) in jede Stadt und Ortschaft gesandt, nicht um die „Verstreuten" zu sammeln oder gar um den Herrn zu versammeln; der Herr selbst will ja in jeder Stadt und in jeder Ortschaft ankommen. Der Friede wird auf jedem ruhen, der den Frieden annimmt (V 5—6a); die Jünger selber sollen „in dem Hause bleiben" und „nicht von Haus zu Haus ziehen" (V 7) usw. — alles Äußerungen, die mit der Vorstellung einer Sammelbewegung kaum etwas zu tun haben. Auch im „Bericht" der Jünger nach ihrer Rückkehr (V 17) steht nichts von einer Arbeit in der „Ernte" in diesem eschatologischen Sinn.

4. Das Logion in seinem Kontext

Zu all dem kommt, daß der Verfasser oder Kompilator der Aussendungsrede das Logion Lk 10,2 offensichtlich auch nicht allegorisch verstanden hat. Es fällt nämlich auf, wie wenig dieses Bildwort Einfluß zu nehmen vermochte auf den unmittelbaren Kontext und wie wenig der Kontext auf das Bildwort abzufärben vermochte. Hier der eine oder andere Hinweis zum Verständnis.

a) Ausschicken

Für das Wort „senden" wird im Bildwort Lk 10,2 das griechische *ekballein* gebraucht. Wir übersetzen es besser mit „schicken", um es vom qualifizierten „senden", „aussenden" im Sinn von *apostellein* (oder *pempein*) zu unterscheiden. Etwas anderes ist es, Arbeiter in die Ernte zu „schicken", wieder etwas anderes, Boten „auszusenden". Ekballein wird in der griechischen Bibel nie im qualifizierten Sinn von „senden", „aussenden" gebraucht. Nun ist aber doch auffällig, daß das „aussenden" V 1 und das „aussenden" V 3 überhaupt keinen Einfluß genommen hat auf V 2. Wenn es so ganz klar wäre, auf was sich das „Gebet" V 2b bezieht (... daß er Arbeiter in seine Ernte schicke), würde man doch erwarten, daß hier nicht das Wort „schicken", sondern das Wort „senden" stehen würde. Aber auch umgekehrt. Das „schicken" V 2 färbt in gar keiner Weise ab auf das „senden" V 3, obwohl es doch naheliegen würde, als Antwort auf das Gebet (... daß er Arbeiter in seine Ernte schicke) fort-

[3] Vgl. z. B. Jes 17,1—6; 27,11—12; vgl. auch Joh 4,34—38 und die Interpretation von *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium (HThK IV,1), Freiburg 1965, z. St.

zufahren: ... Siehe, ich *schicke* euch wie Schafe mitten unter Wölfe ...

b) Schafe statt Arbeiter

Aber auch der „Arbeiter" konnte in den Kontext nicht eindringen. Obwohl gebetet wird, der Herr der Ernte möge Arbeiter in seine Ernte schicken, sendet Jesus seine Jünger als *Schafe*. Ja, es fällt gerade hier auf, wie wenig das Bildwort Lk 10,2 in der ganzen Rede durchgehalten wird, und wie wenig sinnvoll es ist, die gebrauchten Bilder voreilig zu allegorisieren. Nimmt man die Bildworte Lk 10,2 und 10,3 zusammen, müßte es zu folgender Gleichung kommen: Jünger = Arbeiter = Schafe; Ungläubige (Heiden?) = Ernte = Wölfe. — Die Gefahren einer solchen Exegese liegen auf der Hand.

c) Bitten statt Beten

Noch ein letztes kleines Detail. Der Ausdruck „bitten" Lk 10,2 ist ebenfalls nicht der qualifizierte Ausdruck für „beten" im religiösen Sinn. „Bitten" — wir übersetzen damit das griechische *deisthai* — wird in allen möglichen Zusammenhängen gebraucht, besonders dann, wenn man sich hilfesuchend an einen Menschen wendet. Der bevorzugte Ausdruck für das Beten zu Gott ist *proseuchesthai*. Wenn es so ganz selbstverständlich wäre, daß mit dem Bitten um Arbeiter das an Gott gerichtete Gebet um Missionare o. ä. gemeint ist, ist es doch auffallend, daß der Verfasser hier nicht vom Beten im qualifizierten, religiösen Sinne spricht.

Alles in allem: Das Bildwort Lk 10,2 bietet weder von seinem eigenen inneren Aufbau noch von seinem Kontext her eine Handhabe zu einer allegorischen Deutung.

II. Ein Bild aus dem palästinensischen Alltagsleben?

Die im vorausgehenden Abschnitt gemachten Beobachtungen stellen uns vor zwei schwerwiegende Fragen. Zunächst: Wenn sich das Logion Lk 10,2 einer allegorischen Deutung widersetzt, ist es dann nicht richtig, das Logion zuerst einmal als reines *Bildwort* zu interpretieren? Dies will besagen, daß wir davon absehen müssen, den einzelnen Elementen übertragene Bedeutungen zu geben, daß wir das ganze Logion als einziges Bild nehmen müssen, um dann zu fragen, welche Wirklichkeit dieses Bild interpretieren könnte.

1. Das Logion als reines Bildwort

Sehen wir also einmal von jeglichem „religiösen" Hintergedanken ab, haben wir es zuerst einmal mit einem einfachen Bildwort zu tun, das so lautet: Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige.

Große Ernte — wenige Arbeiter

Fragen wir nun nicht, was „Ernte" bedeutet, was „Arbeiter" bedeutet usw., sondern nehmen wir das Bild, wie es sich aus dem Alltagsleben präsentiert. Gleich in die Augen springt die Diskrepanz zwischen einer drängend anfallenden Aufgabe und einer geringen Zahl von ar-

beitenden Kräften[4]. Den Hörer oder Leser oder Betrachter erfüllt das Bild mit größter Sorge und größter Unruhe. Die Ernte muß eingebracht werden, und soll sie keinen Schaden leiden, nicht verfaulen u. dgl., muß *jetzt dringend* etwas unternommen werden. Das Drängende der Situation ist umso größer, als die Ernte als „groß" bezeichnet wird. Wenn jetzt aber für diese äußerst drängende Arbeit nur wenige Arbeiter zur Verfügung stehen, sieht man für die Ernte schwarz. Der Hörer oder Leser oder Betrachter weiß nicht recht, ob er noch hoffen darf oder ob er bereits anfangen soll, sich vom Ertrag wesentliche Abstriche auszurechnen. Der Beschauer wird in eine Stimmung hineinversetzt, die zwischen einer kaum mehr durchzuhaltenden Hoffnung und versuchender Resignation anzusiedeln ist.

In der bedrängenden Situation ...

Geradezu raffiniert schließt sich an dieses Bild eine Gebetsmahnung an, die das Bild nicht sprengt, den Betrachter aber näher an das Bild heranführen, ja ihn geradezu als Beteiligten, als Mitspieler vereinnahmen will. In der drohenden Lage der großen Ernte und der wenigen Arbeiter hat der Beschauer keine andere Möglichkeit als die, seine eigene Hilfe anzubieten, und, da das ja doch noch viel zu wenig ist, den Besitzer der Ernte zu drängen, alles zu unternehmen, damit die große Ernte, der Ertrag langen Sorgens und Mühens, nicht verdirbt. Und dieses „alles", das der Erntebesitzer jetzt unternehmen kann, ist auch das einzige: er muß möglichst viele Leute in die Ernte schicken. Alles andere nützt nichts. Durch den Gebetsruf wird der Hörer dazu hingeführt, die Sorge um das Einbringen der Ernte zur eigenen Sorge zu machen, wohl wissend, daß letztlich alles nur auf den Besitzer der Ernte ankommt.

... selbst etwas tun!

2. Die vermutliche Situation im Leben Jesu

Ist das Bildwort so einigermaßen verstanden und regen sich keine ernsten Bedenken, dieses Bildwort Jesus selbst zuzuschreiben, stellt sich nun die zweite Frage: Was für eine *Situation im Leben Jesu* müßte man sich vorstellen, in welcher er dieses Bildwort gesprochen haben könnte? Oder anders gesagt: Wenn wir das Bildwort für sich nehmen und wenn es ursprünglich nicht in den Kontext von Lk 10,3—12 gehört — welchen Rahmen müßten wir ihm dann geben, damit es einigermaßen in das Leben Jesu paßt?

Hier sind wir bestenfalls auf Vermutungen angewiesen. Man könnte sich vielleicht eine Situation vorstellen, in welcher Jesus beunruhigt ist von der Diskrepanz zwi-

[4] *A. Polag*, Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), Neukirchen 1977, 71.

schen dem großen Zulauf des Volkes einerseits und der eigenen Machtlosigkeit andererseits. Man könnte sich auch vorstellen, daß Jesus dieses Wort dem Simon und seinen Gefährten zur Antwort gab, als sie ihn nach langem Suchen endlich fanden und ihm sagten: „Alle suchen dich" (vgl. Mk 1,36 ff). Ähnlich hat übrigens auch Matthäus das Logion gerahmt (9,35—37). Einen etwas anderen Klang erhielte das Bildwort, wenn man sich eine Situation vorstellt, in welcher Jesus hingehalten oder aufgehalten oder von seiner eigentlichen Arbeit abgehalten wird. Er könnte das Wort auch Leuten gegenüber gesagt haben, die von ihm ein langsameres Marschtempo erwarteten, vielleicht auch Jüngern gegenüber, die sich zu einem ganzen und unteilbaren Einsatz nicht entschließen konnten (vgl. z. B. Lk 9,59 f; 61 f). Ja, es ist zum vornherein gar nicht auszuschließen, daß dieses Wort am Anfang einer „Aussendungsrede" gestanden hat.

III. Die Deutung des Logions bei Lukas

Die Siebzig (Zweiundsiebzig), die der Herr zu zweien vor sich her in jede Stadt und Ortschaft sendet, wohin er selbst kommen wollte, werden als erstes in ein Bild eingewiesen: Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige. Daß das ganze Unternehmen mit dem Bilde der Ernte gedeutet wird, will besagen, daß die Jünger nicht einfach in einen Anfang hineingestellt sind, sondern in etwas, das ohne ihr Zutun bereits gewachsen ist. Sie werden in ein Unternehmen hineingesandt, hinter dem ein Anderer steht. Die Ernte ist etwas Gegebenes, auch etwas Unverfügbares. Es geht nur noch darum, die Ernte möglichst rasch und geordnet und ohne Verluste einzubringen. Das Bild von der Ernte verhilft zu einem ganz bestimmten Selbstverständnis. Die Erntearbeit ist Arbeit, die vorliegt, die nicht gesucht werden muß; eine Arbeit, die zu Ende geführt werden muß; eine Arbeit im Dienste dessen, dem die Ernte gehört, d. h. der angepflanzt, gegossen usw. hat. Es ist eine Arbeit zum Nutzen und zur Freude des Anderen, und jeder, der in der Ernte arbeitet, teilt die Freude und die Sorge dessen, der sich am Ertrag der Ernte freut und sich um das Einbringen der Ernte sorgt.

Die Ernte — Unternehmen eines Anderen

Verwiesenheit des Arbeiters

Der Hinweis darauf, daß die Ernte *groß* ist, *der Arbeiter aber wenige,* bringt nun aber zugleich etwas Drängendes und etwas Bedrohliches, etwas auch, das die Organisation der Arbeit dem einzelnen entgleiten läßt. Es ist also nicht so, daß „man" die Ernte nun in eigene Regie nehmen könnte. Der Arbeiter in der Ernte ist nicht nur von der Sache her (die Ernte) und von der Person her (die Ernte gehört nicht ihm), sondern auch von der drohen-

den Unmöglichkeit her, die Arbeit bewältigen zu können, auf den verwiesen, dem das ganze Unternehmen gehört und der für das ganze Unternehmen wirbt. Diese Verwiesenheit erweist sich so als radikal.

Aus dieser radikalen Verwiesenheit heraus [5] soll der Bezeichnete und Gesandte *innerhalb des Bildes* bitten: Bittet daher den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte schicke.

Die Funktion der Bitte innerhalb des Bildes

Die Funktion dieser Bitte muß nun gut im Auge behalten werden. Der Herr der Ernte wird sie nicht dahingehend „erfüllen", daß der Gesendete von dieser radikalen Verwiesenheit „befreit" würde. Auch ist nicht gemeint, daß der Gesendete *zuerst* bitte, damit genügend Arbeiter vorhanden sind, um sich *dann* an die Arbeit zu machen. Der Gesendete ist bereits gesendet, und er ist mit dem Gesendetsein auch schon in die Verwiesenheit hineingegeben: er ist verwiesen an die *Ernte,* die „gegeben" ist; er ist verwiesen an den *Herrn* der Ernte, in dessen Dienst er arbeitet; er ist verwiesen an den *Herrn der Ernte* als an den Herrn des ganzen Unternehmens, der die Ernte nicht einfach zur Verfügung stellt, sondern dessen Sorge stets wachgerufen werden muß, damit das Unternehmen nicht scheitert.

Besseres Verständnis der Instruktion

So werden die Siebzig (Zweiundsiebzig) zu Beginn der Missonsinstruktion in die radikale Verwiesenheit eingewiesen, und nur von dieser radikalen Verwiesenheit her sind auch die folgenden Anweisungen der Instruktion zu verstehen. Wie könnte der Herr sonst die Jünger wie Schafe mitten unter die Wölfe senden? Wie sollten sie denn sonst weder Sack noch Tasche noch Schuhe tragen? Wie könnten sie denn sonst den Frieden zusprechen? Wie könnten sie sich denn sonst dem „Haus" und der „Stadt" anheimgeben mit der Hoffnung auf Unterhalt? Wie sollten sie denn sonst die Kranken heilen und die Herrschaft Gottes als nahe herangekommen verkünden? Und wie sollten sie sonst auf dieser Verkündigung weiterhin bestehen, wenn sie abgelehnt werden? [6]

IV. Die Deutung des Logions bei Matthäus

Matthäus hat das Logion aus seinem ursprünglichen Zusammenhang — als Beginn der Missionsinstruktion in der Logienquelle — herausgebrochen und in einen neuen Zusammenhang gestellt, in welchem das Logion auch eine neue Funktion erhält. Mt 9,35—36a nimmt fast wörtlich Mt 4,23 und 5,1a wieder auf, und beide Aussagen bilden „die Klammer um die Darstellung Jesu als Messias des

[5] *deisthai* hat die ursprüngliche Bedeutung von „Mangel leiden", eine Bedeutung, wie sie im NT nicht anzutreffen, aber in diesem Bitten wohl noch mitzudenken ist: ein Bitten aus einem Mangel heraus, aus der Erfahrung des Angewiesenseins heraus.

[6] Gar nicht abwegig wäre hier der Hinweis auf Ps 127,1—2.

Wortes und der Tat“ [7]. Darüberhinaus bereitet der Vers auch schon die 10,1 folgende Aussendung vor. Eine Gegenüberstellung der beiden Verse macht das deutlich.

9,35 Und Jesus zog umher durch alle Städte und Dörfer, lehrte in ihren Synagogen, verkündete die frohe Botschaft vom Reiche und *heilte jegliche Krankheit* und *jegliches Gebrechen.*

10,1 Und er rief seine zwölf Jünger zu sich und gab ihnen Vollmacht über unreine Geister, sie auszutreiben und *jegliche Krankheit* und *jegliches Gebrechen* zu *heilen.*

In der Aussendungsrede selbst, die 10,5b beginnt, wird auf die Tätigkeit Jesu noch viel deutlicher Bezug genommen.

Die Absicht ist klar: die Vollmacht Jesu (vgl. 7,28 f, am Ende der Bergpredigt) ist auch der Gemeinde übergeben.

Interpretation der desolaten Situation der Menschen

Zwischen diese beiden Verse, 9,35 und 10,1, hat nun Matthäus eine Situationsangabe eingeschoben — er entnimmt sie, wie er das auch sonst tut, dem Markusevangelium (6,34) — und fügt an diese Situationsangabe, gleichsam als Interpretation, das besagte Logion. Stellen wir den Text des Matthäus neben den des Markus.

Mt 9,36	*Mk 6,34*
Als er aber die Volksscharen sah [8],	Und als er ausstieg, sah er eine große Volksschar
wurde er von Mitleid mit ihnen ergriffen,	und wurde von Mitleid mit ihnen ergriffen,
denn sie waren *erschöpft und hingestreckt*	denn sie waren
wie Schafe,	wie Schafe,
die keinen Hirten haben.	die keinen Hirten haben.

Statt daß es nun wie Mk 6,34 heißt: „... und er begann, sie vieles zu lehren“, heißt es Mt 9,37: „Dann sagte er zu seinen Jüngern: Die Ernte ist groß ...“

Die Verknüpfung der beiden Verse 9,36 und 9,37, stammt aus der Hand des Matthäus, was allein schon durch die Gegenwart des „dann“ nahegelegt wird. Dieses „dann“ betont hier den inneren Zusammenhang zwischen Situationsangabe und Jesuswort [9].

Nun ist darauf zu achten, daß die Situation, von der V 36 spricht, auch schon mit einem Bild gedeutet wird. Von den Volksscharen — Jesus wurde von Mitleid mit ihnen ergriffen — heißt es: Sie waren geschunden und hingestreckt wie Schafe, die keinen Hirten haben.

[7] *E. Schweizer,* Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1973, z. St.

[8] Genau so lautet auch der von Matthäus gebildete Vers 5,1.

[9] In diesem Sinn gebraucht Matthäus *tóte* öfters in seinem Evangelium, so z. B. 2,7; 3,5; 4,1 usw., wobei es vielfach mit „da“ übersetzt werden kann.

Wie Schafe ohne Hirten

Die Kommentare verweisen hier zurecht auf Num 27,17 f, des Mose Gebet um einen Führer der Gemeinde des Herrn, damit sie nicht Schafen gleichen, die keinen Hirten haben, worauf der Herr dem Mose antwortet: „Nimm dir Josua (Jesus), den Sohn des Nun ...“ Das Bild und auch die Ausdrucksweise von den Schafen ohne Hirten begegnet aber auch noch an anderen Stellen, so 1 Kön 22,17, wo der Prophet Michajehu „ganz Israel über die Berge hin zerstreut“ sieht „wie Schafe, denen der Hirte fehlt“. In Ez 34,5 steht das Bild im Zusammenhang eines Wehe-Wortes über die „Hirten Israels“, die wohl von der Herde profitiert, ihre Pflichten als Hirten aber vernachlässigt haben. „Da zerstreuen sich meine Schafe, da sie keinen Hirten hatten, und wurden allem Wild des Feldes zum Fraß, und sie zerstreuten sich“, und es folgt dann das Drohwort, daß der Herr seine Schafe zurückfordert, dem Hirtenamt der Hirten ein Ende setzt und daß er, der Herr selbst, als Hirte fungieren werde (Ez 34,7 ff).

Das Bild vom geschlagenen Hirten und der zerstreuten Herde findet sich auch Sach 13,7; es wird in der Passionsgeschichte (Mk 14,27 par Mt 26,31) wieder aufgenommen.

Im Vergleich zur Vorlage Mk 6,34 legt Matthäus größeres Gewicht auf den desolaten Zustand der Menschen, bevor er sie mit Schafen vergleicht, die keinen Hirten haben. Er gebraucht dazu zwei äußerst massive Ausdrücke: sie sind geschunden und (tot) hingestreckt.

Schafe und Wölfe

Nun ist wohl nicht zu übersehen, daß Matthäus für das atl. metaphorische „Schaf“ eine besondere Vorliebe hat (7,15; 10,16; 12,11 f; 18,12; 25,32 f; 26,31), wobei, wie oben gezeigt wurde, im AT mit diesem Bild das Volk Israel bezeichnet wird [10]. Auch an unserer Stelle, Mt 9,36, wird Matthäus mit den Volksscharen das ganze Volk Israel oder Israel in seiner Gesamtheit gemeint haben. Man wird aber wohl auf der Hut sein müssen, daß man diese Bilder nicht preßt; denn 10,16 werden die Jünger, die zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt werden, selbst wie Schafe *mitten unter die Wölfe* gesandt. Was haben die Jünger von diesen verlorenen Schafen zu befürchten? Und wie können nun plötzlich diese verlorenen Schafe mit Wölfen verglichen werden?

Deutung des Logions als Bildwort

So wird es wohl auch im matthäischen Kontext zweckmäßiger sein, jedes Bild zwar von seiner Motivgeschichte, aber doch aus seinem jeweiligen Kontext her auf seine Bedeutung hin zu befragen. Dann wird sich zeigen, daß das Bildwort von der Ernte auch bei Matthäus frei

[10] Vgl. dazu auch noch Ps 76,21; 77,52; Jes 63,11; Jer 13,20; 27,6 u. a.

ist von allegorischen Zügen und daß sich auch der Kontext nicht durch ein allegorisches Verständnis des Bildwortes prägen ließ. Hier einige Beobachtungen.

a) Innere Verwandtschaft im „Sammeln"

Es besteht eine innere Verwandtschaft zwischen dem Bild von der Ernte und dem von den Schafen. Das Gemeinsame der beiden ist das „Sammeln" (vgl. Ez 34,11 ff; Mt 18,12—14; Joh 10,16; ferner Mich 4,12; Mt 3,12 par; 13,41). Indessen hat man nicht den Eindruck, als ob Matthäus *diesen* gemeinsamen Aspekt der beiden Bilder von der Herde ohne Hirten und von der großen Ernte unterstreichen wollte. Was Jesu Mitleid erweckt, ist nicht die Zerstreuung der Herde, sondern ihr Geschunden- und Niedergestrecktsein.

b) Die Jünger als Typen für die Gemeinde

Jesus spricht hier nicht 70 (72) Ausgesandte an, sondern seine Jünger. Diese traten bisher im Evangelium nicht besonders hervor; sie haben bisher noch kein bestimmtes Profil, und das wird auch im übrigen Evangelium so bleiben: sie agieren als Typen, in denen sich die Gemeinde spiegeln kann. Sie dienen als „Vorbilder" der Gemeinde [11].

c) Die „Zwölf" als Vorbilder der Jüngerschaft ...

Gilt das auch für die „zwölf Jünger" von 10,1.2.5 und 11,1? Hier muß man zuerst einmal sehen, daß außer an diesen Stellen, d. h. im Rahmen der Aussendungsrede, die „Zwölf" bzw. die „zwölf Jünger" noch an vier weiteren Stellen im Evangelium vorkommen, zweimal in der traditionellen Redeweise „einer der Zwölf" (26,14 und 26,47), zweimal in der für Matthäus typischen Zusammensetzung „zwölf Jünger" [12] (20,17 und 26,20). Auch hier fand Matthäus beide Male die „zwölf" in seiner Vorlage.

Aus der ganzen Tendenz der Jüngeraussagen im Matthäusevangelium zu schließen muß festgestellt werden, daß es dem Evangelisten nicht darum geht, den Jüngerkreis auf die Zwölf einzuengen, sondern umgekehrt „auch die bevorzugten Zwölf mit in die Adressaten (der „Jüngerrede") ein(zu)schließen, um sie als Vorbilder der Jüngerschaft hinzustellen" [13]. In diesem Sinn „öffnet" Matthäus den Zwölferkreis, wenn er sich der aus der markinischen Tradition stammenden Tendenz anschließt und diese Tendenz ausweitet, die Namen der zwölf Apostel mit Beinamen zu versehen. Denn „auch diese Tendenz trägt zur Typisierung der Zwölf als Jünger bei, da dadurch die gemischte Zusammensetzung der Gemeinde sich im Zwölferkreis bereits findet" [14].

11 *H. Frankemölle*, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus (NTA NF 10), Münster 1974, 153.
12 An beiden Stellen ist die Lesart „Jünger" umstritten.
13 *H. Frankemölle*, a.a.O., 147.
14 Ebd. 155.

Kehren wir zurück zu Mt 9,37; 10,1 ff, dürfte es als sehr gewagt erscheinen, die Adressaten von 9,37 („seine Jünger") und die der Aussendungsrede („seine zwölf Jünger") gegeneinander auszuspielen und so den Ruf und die Sendung der „Zwölf" gewissermaßen als „Antwort" auf die Bitte der „Jünger" zu verstehen. Sowohl „seine Jünger" wie auch „seine zwölf Jünger" sind transparent auf die Gemeinde hin. Diese wie jene sind ihrer konkreten historischen Situation enthoben — es wird weder von ihrer Missionstätigkeit gesprochen noch von ihrer Rückkehr (im Unterschied zu Mk 6,12 f und Lk 10,17) — d. h. diese wie jene dienen als Vorbilder der Gemeinde [15].

... und der ganzen Gemeinde

Es wäre auch nicht sachgerecht, in den „Jüngern" das Vorbild des „Kirchenvolkes" zu suchen und in den „zwölf Jüngern" das Vorbild der Gemeindeleiter und (oder) der Missionare. Was in der Aussendungsrede den Zwölfen gesagt wird, gilt „allen Boten Jesu, ja allen, die Anfeindung und Verfolgung zu gewärtigen haben, schließlich überhaupt jedem, der sich zu Jesus bekennt (10,32)" [16]. — So muß man sagen, daß von den Adressaten her sowohl 9,37 wie auch 10,1 ff die ganze Gemeinde in Pflicht genommen wird.

Das Logion als Klammer

Steht das einmal fest, erhält das Logion Mt 9,37 noch stärker den Charakter einer Klammer zwischen dem vorausgehenden Abschnitt des sog. Wunderzyklus' (Mt 8—9) und der folgenden Jüngeraussendungsrede (Mt 10). Mit dem Logion 9,37 werden die Jünger selbst eingewiesen in die Sendung Jesu, sie werden eingeladen, die Sendung Jesu zu teilen und seine „Sache" zur ihren zu machen. Erst jetzt (10,1) ruft Jesus seine zwölf Jünger und gibt ihnen Vollmacht über unreine Geister, sie auszutreiben und jegliche Krankheit und jegliches Gebrechen zu heilen ..., erst jetzt — oder erst so — erhalten die Zwölf den Auftrag, die Herrschaft Gottes als nahe herangekommen zu verkündigen, den Auftrag, Kranke zu heilen, Tote zu erwecken, Aussätzige reinzumachen und Dämonen auszutreiben (10,7—8a). Das Jesuswort „Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige; bittet daher den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende" hat also die wesentliche Funktion, die Gemeinde in die Sendung

[15] Das Wort „Apostel" kommt bei Matthäus nur im Titel der Apostelliste 10,2 vor. Wenn Matthäus das Wort „Apostel" meidet, dann wahrscheinlich deshalb, weil der „Apostel" zu sehr eine vergangene Größe ist. Matthäus leugnet die Vergangenheit und die Geschichte nicht. Doch ist das Wort „Jünger" viel weniger geschichtlich eingeengt; es eignet sich besser, für die christliche Gemeinde offen zu sein (vgl. *U. Luz*, Die Jünger im Matthäusevangelium, in: ZNW 62, 1971, 157).

[16] *E. Schweizer*, Matthäus und seine Gemeinde (SBS 71), Stuttgart 1974, 160.

Jesu einzuweisen, eine Sendung, der sich die Gemeinde freilich nur im Gebet übereignen kann.

V. Schlußfolgerungen

Für geistliche Berufe beten,

Würde man aus den vorausgehenden Darlegungen den Schluß ziehen, es sei unbiblisch, für geistliche Berufe zu beten, wäre das Mißverständnis komplett. Nicht alles, was nicht in der Bibel steht, ist auch schon unbiblisch.

Gewiß sollte man gut darauf achten, daß im Zusammenhang des Betens um Priester- und Ordensberufe alles vermieden wird, was zu Mißverständnissen und Fehlhaltungen Anlaß geben könnte. So darf auch hier das Gebet nicht zum Vorwand werden, vor ganz bestimmten Problemen die Augen zu schließen, und Probleme gibt es im Zusammenhang der Priesterberufe genug. Vielmehr soll das Gebet uns die Augen öffnen und uns beflügeln, die Probleme wirklich und ohne Scheu anzugehen; dann wird Gebet im Tiefsten auch immer etwas mit Umkehr zu tun haben.

aber auch die Probleme angehen ...

... und die Verantwortung nicht abschieben!

Auch darf das Gebet um Priesterberufe nicht dazu führen, die Verantwortung abzuschieben. Der Erwachsene, der seinen eigenen Weg gegangen ist und geht, der sich eingerichtet hat, sein Schäfchen im trockenen hat: für ihn ist es leicht zu bitten, „daß der Blitz in ein anderes Haus einschlägt", besonders dann, wenn dieses „Gebet" begleitet ist von Jammern über die „heutige Jugend", die verweltlicht ist und sich nicht mehr binden will. Das Gebet um Priesterberufe wird nie ein „Gebet mit weißer Weste" sein.

Das alles aber sind Selbstverständlichkeiten. Die vorangehenden Überlegungen möchten nur zu bedenken geben, daß das Bildwort von der Ernte in der Tat zu einem wirklichen Gebet anregen könnte.

Beim Bild verweilen!

Sowohl in der Verkündigung wie auch im Gebet sollte man bei dem Bild von der großen Ernte und den wenigen Arbeitern wenigstens ein bißchen verweilen. Nicht, daß es möglichst schnell „gedeutet" wird. Es selbst will ja Hilfe bieten, einen offensichtlich schwierigen Sachverhalt zu erklären. Darum ist es immer wieder wichtig, das Bild in seiner ganzen Frische, aber auch in seiner ganzen Bedrohlichkeit aufleben zu lassen. Alle Mittel, die dazu verhelfen, sind erlaubt, vom Herbstausflug in eine ländliche Gegend, wo gerade geerntet wird und wo man sich womöglich selbst als Hilfsarbeiter anheuern läßt, über das Lichtbild im Meditationsraum bis zur frei erfundenen modernen Erzählung.

Mit Lukas den seelsorglichen Dienst bedenken!

Folgt man dann der *lukanischen Version* in ihrem Zusammenhang, wird gerade der, der im kirchlichen Dienst steht, manches über das „Unternehmen Gottes" und das

eigene Selbstverständnis erfahren. Die Arbeit, die er verrichtet, ist nicht Arbeit in eigener Regie und eigener Erfindung, sondern Arbeit, die „gegeben" ist, Arbeit zum Nutzen und zur Freude des Andern. Wer in der Seelsorge arbeitet, ist auch immer irgendwie Arbeiter der 11. Stunde, nicht nur, daß er zu spät kommt, sondern daß das Wesentliche des großen Unternehmens eigentlich schon gelaufen ist. Wer in der Ernte arbeitet, gehört nicht mehr sich selber; er ist hineingenommen in das große Geschehen, er gehört der Ernte, ihren Freuden und Sorgen, ihrer Bedrohung und ihrem Fest. Wer in der Ernte arbeitet, teilt die Sorge des Herrn, auf den alles ankommt, ja er ist ganz auf diesen Herrn verwiesen. Von da her erfährt der Arbeiter auch etwas von der Freiheit des Künders, von dem ganz Anderen und Unverfügbaren der Botschaft, die er auszurichten hat, und er wird sich nicht beirren lassen von den Drohungen seitens der berechnenden „Welt", sondern allen zum Trotz Herrschaft Gottes nicht nur proklamieren, sondern auch zur Erfahrung bringen.

Mit Matthäus die Gemeinde in die Sache Jesu einweisen.

Folgt man mehr dem *matthäanischen Zusammenhang* des Bildwortes, bietet sich Gelegenheit, die ganze Gemeinde in das Bild der Ernte einzuweisen. Hier kann die Gemeinde lernen, sich auf ihren Ursprung und auf ihre Sendung zu besinnen. Hier ist der Ort, wo die „Sache Jesu" zur Sprache gebracht werden kann, die eben auch „Sache der Gemeinde" geworden ist, und wer möchte leugnen, daß von Jesus immer wieder eine große Faszination ausgeht. Gerade im Einweisen der Gemeinde in die „Sache Jesu" darf auch mit offenen Augen die Welt gesehen werden, geschunden, gequält und tot hingestreckt. In Jesus nimmt die Gemeinde und der Einzelne das Maß des Lebens und des Sterbens wahr, der Hingabe und der Weltzugewandtheit Gottes. In Jesus erhält sie die Vollmacht und die Freiheit ihres Auftrags, ihrer Zuwendung an die Armen und Gemiedenen, die Gefolterten und Verfolgten.

Und in Jesus lernt die Gemeinde auch die Weite des Gebetes. Es ist ein Gebet, das sich in das Drängen des Kommens Gottes hineinschwingt, ein Gebet, das das Kommen der Herrschaft Gottes zur Mitte macht, ein Gebet, das den Betenden und die Welt dieser Herrschaft ausliefert. Die Auslieferung der Gemeinde an die Herrschaft Gottes und an den Dienst an dieser Welt wird wohl auch immer das echteste und wahrste Gebet um Priesterberufe sein.

Josef Bommer

Der kirchliche Auftrag des Spital- und Krankenseelsorgers in der Begegnung mit den kranken Menschen

Wie und in welchem Umfang begegnet der Kranke im Spital- und Krankenseelsorger immer auch der Kirche? Wie soll der Auftrag gesehen und sichtbar gemacht werden? Der Autor, der als Vikar und Pfarrer durch viele Jahre hindurch in der Krankenhausseelsorge eines Kantonsspitals mitgearbeitet und auch in anderen Spitälern Krankenbesuche gemacht hat, durchleuchtet hier als Pastoraltheologe den kirchlichen Hintergrund, den der Krankenhausseelsorger bei seiner Begegnung mit dem kranken Menschen zu beachten hat. red

Eines dürfte klar sein: In der Arbeit eines Spitalseelsorgers kann und darf die Kirche nicht einfach aus dem Spiel gelassen werden. Die Begegnung des Spitalseelsorgers mit dem Kranken wird so oder so immer auch eine Begegnung des Kranken mit der Kirche sein, mag sich eine solche Begegnung mehr hinter- oder mehr vordergründig ereignen. Ob der einzelne Krankenhausseelsorger und Pfarrer das will oder nicht, ob er es sucht oder nicht, mehr im Hintergrund hält oder es in den Vordergrund spielt: In ihm begegnet immer auch die christliche Kirche dem Kranken, er steht da als Kirchenmann und Kirchenvertreter. Manch einer mag diese kirchliche Prägung seines Dienstes als Hindernis empfinden. Sie hängt ihm an, Spitalpersonal und Patienten sehen in ihm einen Mann der Kirche.

Selbstverständlich geht es in der Spital- und Krankenseelsorge nicht darum, in einem oberflächlich institutionellen Sinn den Einfluß der Kirche zur Geltung und ins Spiel zu bringen, kirchliche Machtansprüche zu stellen und zu dokumentieren oder gar die Menschen in einem falschen missionarischen Eifer für seine Kirche zu vereinnahmen. Gerade in der Spitalseelsorge müßte die *anthropologische Wende* zum Tragen kommen; Seelsorge als Sorge um den ganzen Menschen, als Diakonie, als Dienst am Menschen, in unserem Fall: als *elementarer Dienst am kranken und am sterbenden Menschen.* Nur in dieser diakonischen Linie kann und soll sich Begegnung zwischen Kirche und Kranken in der Spital- und Krankenseelsorge ereignen.

I. Einige theologische Überlegungen zur Spital- und Krankenseelsorge

1. Spitalseelsorge ist Heilsdienst am kranken Menschen ...

Es bleibt eine zentrale Einsicht heutiger Theologie und Exegese, daß das biblische Wort vom „Heil" nicht nur die Seele, nicht nur den Geist des Menschen meint und trifft. *Heil* meint immer den *ganzen* Menschen. Es gibt nicht so etwas wie ein „Seelenheil", es gibt nur ein „Menschenheil"; der ganze Mensch soll das Reich Gottes erben, und dieses Reich Gottes meint den ganzen, heilen und

geheilten Menschen. Darum auch in der Bibel die enge Verbindung von Sünde und Krankheit, von Sündenvergebung und Krankenheilung. Dabei steht nicht ein ursächlicher Zusammenhang im Vordergrund — als ob Krankheit eine Folge der Sünde wäre, auch wenn dieses ursächliche Denken durchaus im Zeitalter des biblischen Menschen und im damaligen Volksglauben vorhanden war —, sondern das *Ganzheitsprinzip:* Schuld und Krankheit haben in dem Sinne etwas miteinander zu tun, daß immer der ganze Mensch betroffen ist und daß Grenzen zwischen Schuld und Krankheit oft schwer zu ziehen sind. Es gibt ja nicht einfach nur kranke Organe, es gibt immer nur den kranken Menschen, und dieser *kranke Mensch* ist nach christlichem Verständnis immer auch der *schuldige Mensch.* Die Psychosomatik macht uns hier hellhörig. Krankheit und Schuld sind Zeichen einer unheilen Welt, und die Überwindung dieses Zustandes ist ein Zeichen des eschatologischen Heils, des Anbruchs des Reiches Gottes. Besonders schön kommt dieses ganzheitliche Heil im *35. Kapitel des Jesaja* zum Ausdruck. Heil und Heilung, eine heile Welt — das ist das Ziel unseres Glaubens und Hoffens. Auch im Krankenhaus wollen wir nicht nur den Menschen von seiner Krankheit heilen, sondern ihm zum *Heil* verhelfen. Auch wenn wir wissen, daß das *endgültige Heil* immer noch aussteht und zu den großen Verheißungsgütern der Endzeit gehört, so soll doch das Heil in seinem umfassenden Sinn schon in dieser Zeit anbrechen und spürbar werden. So gesehen wird auch der Dienst am Sterbenden Heilsdienst, weil gerade hier sich Heil ereignen und vollenden soll.

... nach dem Beispiel Jesu

Unser Heilsdienst am kranken Menschen bezieht sich auf den *Heilsdienst Jesu im Evangelium* und bekommt von dort her seine Berechtigung und Beauftragung. Jesus widmet einen großen Teil seiner Kraft dem Dienst am Kranken. In seinen Heilungen setzt er zugleich das Zeichen der angebrochenen Gottesherrschaft und verkündet das göttliche Erbarmen, das sich um menschliche Not kümmert. Er leugnet nicht den Zusammenhang von Krankheit und Schuld, wie die Heilung des Gelähmten zeigt, wendet sich aber gegen das oberflächliche Zurückführen einzelner Unglücks- und Krankheitsfälle auf bestimmte Sünden der Betroffenen oder deren Eltern (vgl. Joh 9,3; Lk 13,1—5). Wenn Jesus gegen Krankheiten angeht und sie in seiner Kraft heilt, so macht er sichtbar, daß sein Werk die Befreiung des Menschen von jener Knechtschaft ist, die ihn in Krankheit ebenso bindet wie in Schuld; von einer Knechtschaft, die nicht nur eine

individuelle, sondern eine gesamtmenschliche, ja die ganze Welt dämonisch knechtende Macht ist. Darin liegt der eigentliche Sinn der dunklen Besessenheitsheilungen, daß die universale, weltweite Dimension des Bösen durch das befreiende Wort Jesu in ihrem Kern überwunden wird. Deshalb gehört die Geistesgabe der Krankenheilung zur Ausrüstung der Seinen, zur Verkündigung; in Jesu Gefolgschaft sind sie bleibend an den Dienst am Kranken gebunden. Wie Jesu Heilungswunder zugleich Zeichen und Machterweise sind, so ist der Dienst am Kranken in denen, die an ihn glauben, zugleich Zeugnis und Machterweis dieses Glaubens [1].

Eine doppelte Motivation:

Diesem Dienst am Kranken gibt Jesus noch eine weitere Motivation:

Identifikation mit dem Kranken . . .

1) Jesus identifiziert sich mit dem Kranken: „Ich war krank und ihr habt mich besucht" (Mt 25,35—39). Wer im Kranken, der ihm begegnet, seine Identität erkennt, ist Jesus in letzter Heilsgemeinschaft verbunden.

. . . und stellvertretendes Leiden

2) Jesus selber erfüllt in seinem Leiden und Sterben das Jesajawort von der stellvertretenden Übernahme der Krankheiten für seine Brüder. Er ist der stellvertretend leidende Gottesknecht. Krankheit und Leid können so zur Teilnahme am Leiden Jesu Christi werden.

2. Auch im Spital ist die Kirche Gemeinde Jesu Christi

Der Dienst am Kranken wird zum Dienst der Kirche. Die Kirche handelt hier im Auftrag Jesu, sie macht sich seinen Dienst zu eigen. Der Spitalseelsorger steht im Dienste Jesu und soll durch seine Arbeit auch im Krankenhaus Gemeinde Jesu Christi aufbauen und begründen.

Die Randsiedler (Kranke u. a.) stehen im Zentrum der Kirche

Dazu nur zwei kurze Gedanken, die weiter zu entfalten wären: Die Kirche ist im Auftrag Jesu zu den Menschen gesandt, und dieser Auftrag gilt vor allem und zuerst den Zukurzgekommenen, den Bedrängten, den Menschen, die sich in ausweglosen Situationen befinden, die am Rande der Gesellschaft stehen. Die Randsiedler müßten für die Kirche im Zentrum stehen. Der Rand wird hier zur Mitte. Randexistenzen waren dem Herrn besonders teuer: die Benachteiligten, die Armen und Sünder, die Leidenden und die von Schmerz Gequälten — nicht die Etablierten, die Glücklichen, die vom Schicksal Bevorzugten. Dies gilt auch heute noch: Die Kranken sind dem Herrn besonders lieb, gerade weil sie auch heute noch am Rande der Gesellschaft leben, weil sie Randfiguren unserer Leistungsgesellschaft sind. Die Kranken sind in unserem Gesellschaftssystem im Grunde ein Ärgernis, denn sie sind unproduktiv, ja sie bedrohen unseren Wohl-

[1] Vgl. dazu den Band „Krankheit und Tod" des Pastorale 2, Mainz 1974, bes. 41—44.

stand. Krankenhäuser dienen vor allem auch dazu, daß man sich hier die Kranken vom Leibe hält, sie absondert. Krankenhäuser und insbesondere psychiatrische Anstalten rücken in eine bedenkliche Nähe zu den Gefängnissen, zu den Strafanstalten. Wer kann, macht um diese Häuser einen weiten Bogen. Die Kranken sind hilflos und unfrei, „ans Bett gefesselt". Sie leben oft in Angst und Sorge. Der gesunde Durchschnittsbürger möchte mit einem Spital lieber nichts zu tun haben. Zudem: Moderne, hochtechnisierte Krankenhäuser bedrohen die Menschlichkeit und schreien nach Humanisierung. Moderne Spitäler sind hochkomplizierte, durchrationalisierte Sozialgebilde, Dienstleistungsbetriebe mit funktionaler Aufteilung.

Gerade da hat auch die Kirche ihren Platz — weil solche Ränder und alle Menschen am Rand für die Kirche und ihre Sendung in der Mitte zu stehen haben und ins Zentrum gehören! Spitalseelsorge ist keine periphere Auchnoch-Beschäftigung der Kirche neben der zentralen Gemeindeseelsorge, sondern Spitalseelsorge ist zentraler Ausdruck der Sendung und des Auftrags, den die Kirche am Menschen, hier am kranken Menschen, zu leisten hat. Gemeindeseelsorge ist oft in Gefahr, etablierte, verbürgerlichte Seelsorge zu sein. Spitalseelsorge dürfte das nie sein. Seelsorge hat hier in einer einmaligen Art und Weise das, was man „den Sitz im Leben" nennt.

Krankenhaus-Gemeinde

Ein zweiter Gesichtspunkt: Die Kirche sollte im Spital nicht nur durch ihre beauftragten Seelsorger, ihre Funktionäre gleichsam, punktuell Seelsorge treiben, indem eben der Spitalpfarrer dann und wann in der Klinik auftaucht und in diesen Raum hineinschaut. Es müßte — auch wenn es utopisch klingt — so etwas wie *Gemeindeaufbau auch im Krankenhaus* erfolgen. Die Kirche müßte als Gemeinde auch im Spital greifbar werden. Eine Spitalgemeinde soll also unser Ziel (vielleicht ein Traumziel) sein und bleiben. Kirche darf nicht nur durch ihre Pfarrer und Priester gegenwärtig sein, Kirche muß sich im Krankenhaus selber ereignen. Die Kirche ist auch durch ihre Spitalseelsorge mehr als nur ein Stück „Dienstleistungsbetrieb". Es geht um Präsenz, um Gegenwart und Ereignis. Die Spitalseelsorge darf nicht Ausdruck eines verkappten Klerikalismus und Funktionalismus sein, sie müßte in verborgener und demütiger Art und Weise dem Aufbau der Kirche im Krankenhaus dienen.

3. Spitalseelsorge vollzieht sich als Verkündigung des Wortes, als sakramentaler Dienst

Die drei großen und elementaren Funktionen und Lebensäußerungen einer christlichen Gemeinde müßten auch im Spital greifbar werden und dies nicht nur in und durch die Person des professionellen Seelsorgers, sondern

und als karitative Diakonie

im Ganzen christlicher und kirchlicher Präsenz im Krankenhaus. Je breiter die Basis solch christlicher und kirchlicher Präsenz im Spital ist, umso besser. Dabei steht nicht die Institution „Kirche" im Vordergrund, sondern die Frage einer christlichen Gemeinde im Sinn von Kommunikation, Lebenshilfe und Lebensgemeinschaft. Das wird im Chronischkrankenheim anders aussehen und möglich sein als im Akutspital, in der psychiatrischen Klinik leichter geschehen als auf der Intensivstation. *Karitative Dienste* werden oft im Vordergrund stehen, und gerade sie sind ja nicht nur vom Seelsorger und vom Pfarrer zu leisten. Krankenbesuche, helfende und auch unterhaltende Gespräche, soziale Dienste in vielfältiger Form bis hin zu echter Freundschaft und zum Aufbau einer engeren Beziehung hätten hier ihren Platz.

Verkündigung des Wortes und sakramentaler Dienst werden in den bestehenden Strukturen eher vom Krankenhausseelsorger erwartet: Gebet und Bibellesung, Gottesdienste, Abendmahl, Beichte und Krankensalbung sind wohl primär dem Pfarrer zugeordnet. Daß sie aber als religiöse Handlungen in einen gesamtmenschlichen Kontext hineingehören, ist heute wohl eine Binsenwahrheit. Die Zeit eines überzogenen Sakramentalismus im katholischen und eines überhitzten Biblizismus im protestantischen Bereich ist wohl vorbei. Gebet und Bibellesung, Kommunion und Krankensalbung stehen am Ende eines oft längeren Weges und können nicht einfach als fast magisch wirkende Praktiken dem halb- oder unwilligen Kranken zugemutet werden. Eine falsche und übertriebene Angst um das ewige Seelenheil dürfte auf katholischer Seite nicht mehr dazu führen, sogar noch Toten die „letzte Ölung" zu spenden, wenngleich hier oft Erwartungen aus der Verwandtschaft nicht wenig Druck ausüben.

Die pastorale Grundhaltung: Mensch unter Menschen, nicht „Vertreter"

Eine wesentliche pastorale Grundhaltung für jeden Spitalpfarrer heißt: Mensch unter Menschen zu sein — nicht in erster Linie Vertreter Gottes und der Kirche gegenüber dem Kranken. Ein überhitztes Sendungsbewußtsein kommt bei den meisten Patienten nicht gut an. Der Spitalseelsorger ist nicht Führer, und schon gar nicht Therapeut für den Kranken, sondern sein Weggefährte. Das drückt sich vor allem im Mit-Leiden aus, in der Compassio, in der Empathie, dem Begleiten und Dabei-Sein. Das tröstende Wort wird vor dem belehrenden zu stehen kommen, der Dienst vor der Vollmacht. Der leidende Mensch hat immer einen Vorsprung, weil er leidet. Verkündigung am Krankenbett hat wohl immer die Form des Gesprä-

ches. Sinndeutung kann man dem Kranken nicht aufoktroyieren, man kann sie ihm nicht anpredigen, man muß sie gemeinsam in diesen konkreten Lebens- und Leidensverhältnissen suchen. Theologische Besserwisserei verfängt nicht. Klug und demütig gilt es, auf den Kranken einzugehen und den Versuch zu machen, gemeinsam die Krankheit und das Sterben in die große spirituelle Überlieferung der christlichen Kirchen einzubringen. Für den Spitalseelsorger steht dabei sicher im Hintergrund die Zielvorstellung, die Krankheit und das Sterben in die großen Mysterien unseres Glaubens einzubetten: die Anerkennung der Geschöpflichkeit, das Bekenntnis zum Schuldzusammenhang menschlicher Geschichte, die Option des königlichen Weges des Kreuzes, die Hoffnung auf ein heiles und auf ein ewiges Leben, das endgültige Sein bei Gott.

Zur rechten Zeit und am rechten Ort ist eine falsche Scheu nicht mehr am Platz, und es bieten sich dann Texte der heiligen Schrift und der christlichen Frömmigkeitsgeschichte in Fülle an. Ein Spitalseelsorger, der gar nicht betet, aus der Bibel liest oder einen Segen zuspricht, ist ebenso fehl am Platz wie jener, der seine Patienten damit überfällt und ihre Situation in einem unguten Sinn missionarisch ausnützt. — Wenn eine persönliche Disposition des Empfängers vorhanden ist, können auch die Sakramente sinnvoll gefeiert werden und wahrhaftig „Zeichen des Heiles" sein!

II. Einige praktische Folgerungen

Das Spital sollte sowohl theologisch wie auch kirchenrechtlich als eine eigene, unabhängige Personalgemeinde verstanden werden. Nur so ist es denkbar, daß sich auch

1. Personalgemeinde

in einem Spital „Kirche ereignet" und nicht nur die Kirche durch ihre spezialisierten Seelsorger präsent ist. Der Krankenhausseelsorger wird dann zum Pfarrer dieser Gemeinde. Eine größere Unabhängigkeit von der Ortsgemeinde, in der das Spital sich befindet, ist anzustreben. Das Spital bildet nun einmal eine soziale Einheit für sich. Es gibt kaum einen Sozialbereich, wo so viele Menschen regelmäßig erreichbar und überschaubar in verhältnismäßig zugänglicher Ansprechbarkeit beisammen sind. Sie sind nicht nur Objekt kirchlicher Seelsorge, seelsorgliche Aufgabe für die Pfarrer und missionarische Chance, sondern sie sind selber Kirche und christliche Gemeinde.

2. Speziell ausgebildete Priester und Laientheologen

Hauptamtliche Spitalseelsorger sollten im Zeitalter einer immer größeren Differenzierung und Professionalisierung für alle größeren Kliniken eine Selbstverständlichkeit sein. Nur so ist die oben genannte Gemeindebildung in

einem Spital überhaupt denkbar. Und nur so kann auch mit einer spezialisierten Ausbildung für diese wichtige und schwierige Aufgabe gerechnet werden. Größere Spitäler brauchen ein Seelsorgeteam mit einem Spitalpfarrer an der Spitze. *Laientheologen* männlichen und weiblichen Geschlechts finden hier im katholischen Raum in guter Weise Verwendung. Das Monopol des geweihten und zölibatären Priesters kann hier mit Vorteil durchbrochen werden. Natürlich schließen hauptamtliche Spitalseelsorger nebenamtliche Helfer und die Mitarbeit von Gemeindepfarrern nicht aus, sondern ein. Besuche des Ortspfarrers bei seinen Gemeindegliedern, die im Spital liegen, sind subsidiär, aber erwünscht.

3. Teamarbeit

Der oder die Spitalseelsorger sollen sich als Teil ins Ganze des Spitals integrieren lassen und integriert werden. Es geht um eine *„équipe sanitaire"*, zu der auch der oder die Seelsorger gehören. Gibt es keinen hauptamtlichen Spitalpfarrer, so bleibt das eine fromme Illusion. Die Spitalseelsorger haben dann nicht nur den Kontakt mit den Patienten, sondern ebenso sehr mit den Ärzten, den Schwestern, dem Pflegepersonal und den Angestellten des Spitals zu pflegen, wobei den Sozialfürsorgern und Sozialfürsorgerinnen ein besonderes Augenmerk zu schenken ist. Nur durch eine solche Integration kann deutlich gemacht werden, daß der Träger der Pastoral im Krankenhaus nicht allein der beamtete Seelsorger ist, sondern daß sie im Grunde allen dort tätigen Mitgliedern der Kirche, allen gläubigen Christen aufgetragen ist. Daß die Krankenschwestern dabei im Vordergrund stehen, ist jedem Einsichtigen klar. Religiöse Weiterbildung im Rahmen des Spitalpersonals (Schwesternabende, Bibelrunden, Diskussionen, entsprechende andere vom Spitalpfarramt angesetzte Veranstaltungen) sollte eine hervorstechende Sorge des Spitalpfarramtes sein. Der Spitalpfarrer hat als Animator zu wirken und Impulse zu vermitteln.

4. Einheit von Sakrament und Wort

Sakrament und Wort sollten in der Spitalseelsorge als Einheit gesehen und behandelt werden. Dabei hat Verkündigung meist die Form des Gespräches und nicht der Predigt. Partnerschaftliche Kommunikationsformen müssen gepflegt werden und auch im Spitalgottesdienst im Vordergrund stehen. Sakramentale Zeichen sind sinnvoll und haben ihren Wert in diesem Kontext und sollten nach Möglichkeit auch immer wieder in Gemeinschaft gefeiert und vollzogen werden. Dabei können auch die Verwandten der Kranken miteinbezogen werden. Es versteht sich, daß die bei den Katholiken übliche Krankensalbung im Sinn und nach den Formen der erneuerten

Liturgie zu feiern und entsprechend zu gewichten ist. Nonverbale Kommunikation kommt hier zudem zum Tragen, Zeichen, die oft gerade dem Schwerkranken sehr zum Troste sind.

5. Ständige Weiterbildung

Der Aus- und Weiterbildung aller in der Spitalseelsorge Tätigen ist größte Aufmerksamkeit zu schenken. Eine Aufgabe, die den Einzelnen derart fordert, verlangt auch die mit Weiterbildung gegebenen Atempausen.

6. Ökumenische Zusammenarbeit

Ökumenische Zusammenarbeit ist im Krankenhaus eine Selbstverständlichkeit. Sie soll soweit gehen, wie es nur möglich ist. Konfessionelle Schranken sollten im Angesicht von Krankheit und Tod fallen. Jedes Konkurrenz- und Machtdenken ist fehl am Platz, wo es um die Übermacht des Leidens und des Todes geht. Schmerz und Krankheit führen zusammen. Spitalseelsorge hat in jedem Fall und unter allen Umständen der Einheit zu dienen. Ökumenische Gottesdienste und Gebetsstunden sowie gemeinsame Gottesdiensträume drängen sich auf.

7. Kontakte mit Angehörigen und Gemeinden

Es gibt endlich auch Aufgaben übers Krankenhaus hinaus. Nicht alle Beziehungen zu Kranken können und sollen nach Austritt aus der Klinik sofort aufgegeben werden. Oft wird hier dann die Information des entsprechenden Ortspfarrers und ein Kontakt mit ihm notwendig sein. Viele Kranke brauchen eine Nachbehandlung, oft sind soziale Probleme noch zu lösen. So bedarf es der Zusammenarbeit mit entsprechenden Stellen wie Ehe- und Familienberatung, Pro Juventute und Pro Senectute.

Spitalseelsorge ist eine große und aufreibende Tätigkeit. Und vor allem: Man kommt nie an ein Ende. Der Arbeitsanfall ist einfach nicht zu bewältigen. Die Stellung des Seelsorgers in unseren Großkliniken ist und bleibt fragwürdig, die Stellung eines Außenseiters, eines Nichtfachmanns. Man wird leicht verunsichert, nicht nur von resoluten Oberschwestern und überarbeiteten, mürrischen Ärzten. Die gesellschaftliche Stellung des Seelsorgers im Spital wird sicher auch in Zukunft und immer mehr von dessen Persönlichkeit und seelsorgerischen Qualitäten und nicht von der Wertschätzung seines Amtes bestimmt. Das alles bringt uns auf ein wichtiges Gebiet, von dem aber hier nicht mehr zu handeln ist: Es geht um die *Spiritualität des Spitalseelsorgers.* Diese aber hat es mit dem Spiritus Sanctus, mit dem heiligen Geist zu tun, mit jenem heiligen Geist, dem im späteren Mittelalter die meisten Krankenhäuser geweiht waren [2].

[2] Weitere Literaturhinweise im Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. IV, 145 ff. (Die Kranken und Sterbenden in der Kirche), Freiburg 1969; *M. Bührer,* Anregungen für die Krankenpastoral, München—Luzern 1977; *J. Mayer-Scheu* u. a., Vom Behandeln zum Heilen (vgl. S. 212).

Alexius J. Bucher

Alma Mater (Hochschule) und Mater ecclesia (Gemeinde) — oder: In welchen Verhältnissen leben ihre Kinder?

Wenn die Kirche sich um eine Neubestimmung des Verhältnisses Kirche und Hochschule bemüht, wenn sie ihren Dienst am Menschen im Bereich der Hochschule neu überdenken und zu einer neuen Praxis übergehen will, darf ein wesentlicher Beitrag von jenen erwartet werden, die in Lehre, Forschung und Studium engagierte Glieder der Hochschule und zugleich im Glauben engagierte Mitglieder der Kirche sind. Der Autor ist ein solcher Betroffener. Er richtet an die beiden „Mütter" seine Fragen und plädiert dafür, daß die Kirche gerade auch in diesem Bereich den kritischen Sachverstand ihrer Mitglieder in ihr Handeln einbezieht. — Auch diesbezüglich mag Hochschulgemeinde als Modell für alle anderen Gemeinden dienen. *red*

Ulrich Jaekel zitiert in seinem bemerkenswerten Beitrag zum Problem der Hochschulgemeinde [1] die geniale List des Helden Odysseus beim Fall Trojas, und Richard Schaeffler fordert, die „Fackel weiterzutragen" [2]. — Zeigen diese Bildanleihen aus dem Bereich der Mythologie, auf welch unsicherer, beargwöhnter und verängstigter Basis das Verhältnis von Universität und Kirche ruht?

Wer als Christ an einer Universität tätig ist, sieht seine konkrete Lebenspraxis von beiden Institutionen — Kirche und Hochschule — fundamental beeinflußt. Erwartungen an Kirche und Universität entspringen der oft schmerzhaft erlebten Erfahrung, die (Elfenbein-)Welt der Universität und die Welt(fremdheit) der Kirche auf einen Nenner bringen zu müssen.

Das zweite Vatikanische Konzil hat sich bemüht, das Verhältnis von Kirche und Welt, von Offenbarung und menschlicher Sachkenntnis neu zu interpretieren: „Die Kirche hütet das bei ihr hinterlegte Wort Gottes, aus dem die Grundsätze der religiösen und sittlichen Ordnung gewonnen werden, wenn sie auch nicht immer zu allen einzelnen Fragen eine fertige Antwort bereit hat; und so ist es ihr Wunsch, das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen in Verbindung zu bringen, damit der Weg, den die Menschheit neuerdings nimmt, erhellt werde" [3]. Die Gemeinsame Synode versuchte die synodale Umsetzung dieser Erkenntnisse, was auch ein Neuüberdenken des Dienstes der Kirche im Bereich der Hochschule erforderlich machte [4].

[1] *U. Jaekel*, Ein Trojanisches Pferd? oder: Hochschulgemeinden als Kirche auf dem Weg, in: Diakonia 10 (1979) 161—173.
[2] *R. Schaeffler*, Studentengemeinde — Kirche an der Hochschule, in: Hinweise, Bistum Essen, H. 1 (1980) 33—37.
[3] Gaudium et spes, Art. 33.
[4] Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 29 u. 512

Wenn die Synode diesen Bereich aber als „von entscheidender Bedeutung sowohl für die persönliche Entfaltung und berufliche Qualifikation vieler Staatsbürger als auch für das Wohl und die Zukunft der ganzen Gesellschaft“ [5] hält, muß sie von einer deklamatorischen Willensbekundung zu einer neuen Praxis übergehen, müssen die „neu verlangten Antworten“ in ver-antwortetes Tun übersetzt werden.

1. Derzeitige Charakteristika des Verhältnisses von Kirche und Hochschule

Wenn eine Verhältnisbestimmung fragwürdig erscheint, dann scheinen die von diesem Verhältnis Betroffenen aus der Haltung naiver Selbstverständlichkeit aufgeschreckt worden zu sein. Schlagworte, wie „Bildungskatastrophe“ und „Katholisches Bildungsdefizit“, aber auch Meinungsumfragen und statistische Erhebungen haben dieses Aufschrecken öffentlich signalisiert [6]. Die publizistische Vermarktung neuer Fakten, die das Verhältnis von Hochschule und Kirche mitbestimmen, geschah aufwendig.

Erst Anfänge einer verantwortlichen Diagnose

Eine verantwortliche Diagnose, die ihrerseits Rückschlüsse auf eine neue Bestimmung dieses Verhältnisses von Hochschule und Kirche zuließe, kam aber über Ansätze nicht hinaus [7]. Zur Neubestimmung dieses Verhältnisses darf ein wesentlicher Beitrag wohl auch von jenen erwartet werden, die von Kirche *und* Hochschule betroffen sind; deren konkrete Lebensgestaltung von beiden Bereichen Gestaltungsprinzipien aufnimmt. Solche „Betroffene“ sind einerseits in Lehre, Forschung und Studium engagierte Glieder der Hochschule *und* anderseits im Glauben engagierte Glieder der Kirche. Der Bruchstrich des frag-würdigen Verhältnisses geht mitten durch ihre konkrete und reflektierte Existenz.

Veränderungen bei beiden Größen

Das Verhältnis Kirche und Hochschule hat sich verändert, weil sich beide Größen seit geraumer Zeit verändert haben [8]. Im Blick auf die Hochschule fallen zunächst mehr die *quantitativen* Veränderungen auf mit Konsequenzen in jenen Bereichen, die schon immer Kontaktfelder kirchlichen Engagements darstellten: Sozialbereich, Kommunikation, Betreuung, Dienstleistung. Die Massenuniversität

Quantitative und qualitative Veränderung der Hochschule

(Einl. zum Kap. „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich“).

5 Ebd. 540.

6 Vgl. Eröffnungsreferat bei der Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Fulda von Joseph Kardinal Höffner, in: Pastoral der Kirchenfremden, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

7 *Jaekels* Beitrag ist der erste und schon deshalb begrüßenswerte Versuch, aus der Situation der unmittelbar Betroffenen die gegenwärtige Lage der Praxis von Kirche an der Universität in den Griff/Begriff zu bekommen. *Aloys Hecks* Beitrag „Zur Situation der Hochschulpastoral“ (Christophorus 21, 1976) war noch zusehr von einer „Sollens-“ als einer „Ist-“ Analyse gekennzeichnet.

8 Markante Punkte für die Entwicklung der Kirche siehe u. a.: Gemeinsame Synode, Allgemeine Einleitung (Karl Lehmann) S. 21 ff; für die Entwicklung der Universität siehe insbes.: Hochschulreform — Illusion und Wirklichkeit, von *E. Böning*, in: Mitteilungen des Hochschulverbandes 27 (1979) 133—140.

mit ihren Folgen, die Isolation der Studenten wie der Lehrenden, die verwirrende Vielfalt von Lehrangeboten bei gleichzeitiger fachspezifischer Engführung in vielen Studiengängen, die Sektorierung des Lebens in Berufsausbildung und Privatleben, all das sind Phänomene, an denen traditionelle pastorale Praktiken der Institution Kirche an der Hochschule scheitern [9]. Noch gravierender wirken sich die *qualitativen* Veränderungen im Bereich der Hochschule auf das Verhältnis Kirche und Hochschule aus. Das Selbstverständnis von Hochschule hat sich entscheidend gewandelt. Die Entwicklung von der Ordinarienuniversität zur Gruppenuniversität ist nur die organisatorische Außenhaut einer im Kern davon unabhängigen Veränderung im Wesen der Hochschule. Ein ehemals weitgehend homogenes Einverständnis über Aufgabe und Ziel von Universität hat einem heterogenen Verständniskatalog über Sinn und Zweck von Hochschule Platz gemacht. Vorstellungen von Universität als „akademische Berufsschule", als „Forschungsinstitut", als „politische Einrichtung" u. a. m. stehen alternativ oder additiv nebeneinander. Die Universität hat sich von einer Gemeinschaft forschender, lehrender und lernender Menschen zu einem arbeitsteiligen Großbetrieb entwickelt.

Erneuertes kirchliches Selbstverständnis

Auch das Selbstverständnis von Kirche erfuhr neue Bestimmungen. Das II. Vatikanum und die Würzburger Synode sind markante Punkte einer kirchlichen Wirklichkeit, die den Wandel des Kirchenbildes in der Kirchengeschichte akzeptiert und diesen Wandel ihres Selbstverständnisses als Besinnung auf die Kirche des Neuen Testamentes versteht. Die Neubestimmung des Selbstverständnisses der Kirche in unserer Zeit geschieht als Treue zum ursprünglichen Wesen im geschichtlichen Wandel jener Welt, um derentwillen Kirche existiert [10]. Dies hat bereits zur Neugestaltung von Teilbereichen des Verhältnisses „Kirche und Welt" (z. B. Kirche und Jugend, Kirche und Arbeit) und über verschiedene Versuchsmodelle (z. B. das Modell „offene Jugendarbeit" oder „Arbeiterpriester") zu einer neuen Praxis geführt [11]. Demgegenüber fehlt eine entsprechende Praxis im Teilbereich Kirche und Hochschule, und es wurden hier auch nicht annähernd ähnlich engagierte Versuche gestartet, um diesen Teilbereich von Kirche und Welt neu in den

[9] Vgl. Erste Arbeitsgruppe der Rabanus Maurus Akademie, Frankfurt. Tagungsbericht vom 28. 10. 1978, I: 4—27.
[10] Vgl. Die Geschichtlichkeit des Kirchenbildes, in: *H. Küng*, Die Kirche, München 1967, ²1977, insbes. 13—56.
[11] Vgl. Gemeinsame Synode, Kap. „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (Einleitung: E. Rickal), 277—311; „Kirche und Arbeiterschaft", 313—364; *O. v. Nell-Breuning*, Sozialer und politischer Katholizismus, in: Stimmen der Zeit 193 (1975) 147—161; *W. Brandmüller*, Kirche und Arbeiterschaft im 19. Jh.: ebd. 228—236.

Griff, in den Begriff (Theorie) und in die Hand (Praxis) zu nehmen.

Eine kritische These

Daher lautet meine These: Das pastorale Konzept der Kirche im Verhältnis Kirche und Hochschule steckt in Theorie und Praxis noch voll im 19. Jahrhundert und ist präsynodal und präkonziliär.

Das Image der meisten institutionalisierten kirchlichen Hochschulgemeinden scheint dieser These zu widersprechen. Der links-intellektuelle Habitus mancher Gemeinde, die progressive Thematik und die Liturgien mit Uraufführungscharakter dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das ekklesiologische „Know-how", die pastorale Methodik, das seelsorgerliche Curriculum ärgerlich antiquiert gehandhabt werden.

Zweifellos sind die Themata bzw. Arbeitskreise einer Hochschulgemeinde jeweils brandaktuell, und das Problembewußtsein zeigt sich auf der Höhe der Zeit: Dritte Welt, Minderheiten, psychische Situation der Studenten etc. [12]. Die anstehenden Probleme präzis ins Bewußtsein zu heben — nicht nur in das Bewußtsein einer Hochschulgemeinde, sondern auch in das Bewußtsein der Gesamtkirche einer Stadt, einer Diözese — ist notwendig und ein wertvoller Dienst eines Gliedes am Corpus ecclesiae. Jedoch: Die Bewältigungsmethode der als wichtig erkannten Problemstellungen spottet dem zunächst bekundeten zeitgemäßen Erkenntnisstand. Besteht zwischen dem Missions-Nicknegerchen von damals und der Aktion „Jute statt Plastik" von heute methodisch ein Unterschied? Was unterscheidet das gutgemeinte fürsorgliche Wohlverhalten einer Fabrikantengattin von damals von den „Dritte-Weltladen-Spielchen" von heute? Unterscheidet sich eine Maiandacht gegen den Weberaufstand von damals von einem Wortgottesdienst für Kernenergiegegner?

2. Beurteilung und Ansätze einer neuen Perspektive

Als Charakteristikum der traditionellen Methode (wie Kirche auf Problemstellungen re-agiert) könnte die Bezeichnung „Betreuungskirche" gewählt werden. Nicht geleugnet werden soll, daß die dabei praktizierten Betreuungsmethoden oft genug von persönlicher Opferbereitschaft und Engagement zeugen und auch einen Erfahrungsrahmen darstellen, in dem sich Hochschulangehörige gerne aufhalten und wiederfinden. Die Betreuung des Gottesdienstes einer Hochschulgemeinde läßt in der Regel deutlicher als in anderen Gemeinden erkennen, daß der mitfeiernde Gläubige in seiner konkreten Situation

Betreuungskirche ...

[12] Vgl. die Semesterprogramme der Hochschulgemeinden Mainz, Frankfurt etc.

ernstgenommen wird. Auch zeigen die notwendigen caritativen Dienstleistungen und Betreuungsaktionen eine große Sensibilität für zwischenmenschliche Betroffenheit.

... und ihre Grenzen

Problematisch jedoch wird das Betreuungsverfahren, wenn in einer Art Verdoppelungs- und Ergänzungsstrategie, durch Vortrags-, Seminarveranstaltungen oder Arbeitskreise, dem tatsächlich oft nachhinkenden Problemstand einer zu sehr im Elfenbeinturm sich wohlfühlenden Universität „auf die Sprünge geholfen" werden soll. Das stark sensibilisierte Bewußtsein für anstehende und drängende Probleme verleitet zu diesem „do-it-yourself"-Verfahren einer Hochschulgemeinde gerade dann, wenn jenes Problembewußtsein, das im Rahmen der Universität sachkompetent bearbeitet wird, sich kraß unterscheidet vom Problembewußtsein einer konkret erlebten Gemeinde.

Notwendiger Dialog mit den Fakultäten

Ein hochentwickeltes aktuelles Problembewußtsein bedeutet dennoch nicht im gleichen Maß hochentwickelte Sach- und Methodenkompetenz zur Problembewältigung. Eine Hochschulgemeinde hat kaum die Sach- und Methodenkompetenz sowohl für eine „Gegen-Universität" noch für eine „progressive Ergänzung" der Universität am Ort. Trotzdem wird sie sich nicht von der drängenden Aufgabe dispensieren können, Probleme dort zur Sprache und zur Bearbeitung zu bringen, wo eine Chance fachgerechter, sachkundlicher und methodischer Lösungsmöglichkeiten besteht. Eine Hochschulgemeinde muß in einen fragenden, drängenden Dialog mit den Fakultäten treten, um der Eigengesetzlichkeit der Wissenschaften gerecht werdende Ergebnisse zu erreichen. Die Mißachtung dieser prinzipiellen Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Synode korrumpieren die gutgemeinten pastoralen Lösungsversuche der Hochschulgemeinde, die sich in ihrer Fachkompetenz überfordert und in ihren Dialog-Anfragen unterfordert [13].

Einbringen des kritischen Problembewußtseins in aktuelle Fragestellungen

Wenn es zum Ausbildungs-, Qualifikations- und Berufskriterium eines an der Universität agierenden Gemeindemitgliedes gehört, Problembewußtsein zu entwickeln, dann bringt ein solcher Christ dieses Problembewußtsein, dieses kritische In-frage-stellen in die Gemeinde ein. In dem Maße, in dem ein Gemeindemitglied sich selbst in seine Kirchengemeinde einbringt, in dem Maß bringt es sein auf Gründe gerichtetes Fragen in diese Kirche ein.

[13] Leider mengen sich nicht nur auf unterster hierarchischer Ebene linkseingefärbte antiquierte Theorien dilettantisch in Problemlösungen ein, sondern auch auf höherer hierarchischer Ebene finden sich in offiziellen Stellungnahmen unsachliche, antiquierte, u. U. aristotelisch eingefärbte Begriffe.

Es ist daher zu befürchten, daß die Kirche den Zugang zu Hochschulangehörigen nicht findet, solange sie nicht von deren durch Wissenschaftskultur und Berufsanforderung abverlangten Mentalitätsstruktur ausgeht. Kritisches Problembewußtsein und Begründungsfragen werden zu einem Spezifikum von Hochschulgemeinden, weil sie ein Spezifikum der Gläubigen sind, die diese Hochschulgemeinden konstituieren. Die „kritisch-klärende Funktion“ [14] in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Lebensauffassungen und Ideologien wird nicht nur von der Theologie geleistet, sondern von jedem im Geiste seiner Wissenschaft agierenden Gemeindemitglied, wenn es mit Äußerungen, Stellungnahmen, Entscheidungen, Normen etc. in seiner Kirchengemeinde konfrontiert wird. Es gehört ja zu den grundlegenden Bildungszielen unserer Wissenschaftskultur, den Studenten zu selbständigem, freiem und kritischem Denken zu erziehen. Von der Kritisierbarkeit darf grundsätzlich nichts ausgenommen werden, solange Begründungszusammenhänge nicht in frei gewonnener Einsicht bejaht sind. Das schließt das Recht des Insistierens auf der Notwendigkeit des Hören- und Bejahenkönnens nicht aus, sondern ein. Daraus erwächst mit besonderer Dringlichkeit die Aufgabe der Scheidung der Geister wie auch der Profilierung des eigenen Beitrages. Es ist aber zu befürchten, daß diese Aufgabe solange nicht mit aller Entschiedenheit aufgegriffen wird, solange kirchlicherseits die wertplurale Gesellschaft nicht als Realität und Chance akzeptiert wird.

3. Mögliche Charakteristika einer Hochschulgemeinde

Das Spezifikum einer Kirche an der Universität erlaubt es, dem hochentwickelten Problembewußtsein eine adäquate Problemkompetenz zuzuordnen. Die Synode nennt diese Forderung: „die Ergebnisse der übrigen Wissenschaften berücksichtigen“ [15]. Für den Bereich der Naturwissenschaft wird dies seit Galilei einigermaßen versucht; für fast alle anderen Wissenschaften jedoch nur proportional zur schlechten Erfahrung, die von der Kirche mit diesen Einzelwissenschaften gesammelt wurde.

Problembewußtsein *und* Lösungskompetenz

Müßte aber eine Hochschulgemeinde nicht durch ihr in ausgezeichneter Weise mögliches Problembewußtsein, verbunden mit qualifizierter Lösungskompetenz, einen charakterisierenden Dienst an der Gesamtkirche und für andere Gemeinden leisten? Das in einem Teilgebiet kompetente Gemeindemitglied kann nur in diesem Rahmen seiner von der Synode geforderten vollen Verantwor-

[14] Vgl. Gemeinsame Synode 541.
[15] Ebd.

tung nachkommen. „Daher bekennt sich die Synode zu der für alle relevanten Kräfte gegebenen Verantwortung und zu den zur Erfüllung des Auftrages der Hochschulen geforderten Bedingungen: Verpflichtung auf den Dienst an der Wahrheit, Freiheit von Forschung und Lehre unter Wahrung der durch Methode und Gegenstand der Wissenschaft bedingten Eigengesetzlichkeit, ... Achtung vor der geistigen und weltanschaulichen Selbstbestimmung der Lehrenden und Lernenden und ihrem Recht auf Mitwirkung im Rahmen der gegebenen Zuständigkeiten“ [16].

Aber selbst wenn durch fachqualifizierte kooperative Mitglieder einer Hochschulgemeinde beispielhafte Problemlösungen erzielt werden könnten, wäre bestenfalls mit dem dabei praktizierten neu gewonnenen Verhältnis von Kirche und Universität ein Stück Vergangenheit bewältigt. Die so neu gewonnene Praxis zwischen Kirche und Universität verdankt sich bereits einem Verständnis von Kirche und der Stellung der Laien in dieser Kirche, wie es schon Pius XII. entworfen hat. Der „Laie“, der in den zeitlichen Strukturen der Welt lebt, entfaltet dort seine Aktivität, während der Priester Diener der heiligen Ordnung des Glaubens und der Sakramente ist. „Auch die Laien sind Kirche“ (auch!), insofern sie „propter nos homines et propter nostram salutem“ wirksam sind [17].

Kirche — im gegenseitigen Dienst geeinte Glieder

Wenn sich Kirche akzentuiert als Versammlung und wenn sie sich als Gemeinde und im gegenseitigen Dienst geeinte Glieder versteht, dann setzen in diesem Verständnis die zukunftsträchtigen Perspektiven und Charakteristika einer Hochschulgemeinde zwingend an. Welche spezielle Dienstfunktion muß eine Hochschulgemeinde charakterisieren, wenn sie der speziellen, durch die Universität charakterisierten Situation ihrer Gemeindeglieder gerecht werden will?

Sich und seine Nöte und Freuden einbringen ...

Auch ein Hochschulangehöriger wird in seiner Kirche jenen Ort suchen, an dem ihm Glaube erfahrbar wird, sei es in der gemeinsamen Feier der Liturgie, sei es in der Gemeinschaft von Menschen, die ihm ein am Glauben orientiertes und aus Glauben gestaltetes Leben bezeugen. In diesem geistig-vitalen Raum bringt der Hochschulangehörige sich ein. Vorausgesetzt, daß ihm Glaube ein zentraler Punkt seines Lebens ist, wird ein Hochschulangehöriger als Gemeindemitglied notgedrungen, neben geschärftem Problembewußtsein und partieller Fachkom-

[16] Ebd. 540 f.
[17] Pius XII., Ansprache v. 20. 2. 1946, in: Acta Apostolicae Sedis (AAS) 38 (1946) 149.

petenz, auch seine speziellen Probleme, Zweifel, Unsicherheiten, Entscheidungsanforderungen, Leiderfahrungen und Erfolgserlebnisse, Ärger und Freude mit in den geistlich-geistigen Raum seiner Kirche einbringen. Im Maße, wie er dieses personale Mitbringsel im Raum seiner Kirche akzeptiert findet, im gleichen Maße wird er sich in dieser Kirche als Gemeinde, Gemeinschaft, Versammlung — Glied an dem einen Leib — akzeptiert, ernst- und angenommen wissen.

... in einen offenen Raum des Gesprächs ...

Wäre die Hoffnung unberechtigt, wenn ein so akzeptiertes Glied einer Gemeinde erwartet, seine Kirche als den Raum zu erfahren, in dem unter den Bedingungen von Kirche — und nicht mehr ausschließlich unter den Bedingungen von Welt — das zur Sprache, Reflexion und Erprobung kommen kann, was ihn in seiner privaten wie öffentlich-universitären Existenz bewegt und betrifft? Diese Hoffnung gründet sich auf eine Empfehlung der Synode. „Hochschulpastoral im weiteren Sinn umgreift alle im Bereich der Hochschule auftretenden Nöte und Probleme. Das Bemühen der Hochschulgemeinden richtet sich darauf, allen umfassend Hilfe zu leisten, die im Bereich der Hochschule lehren und lernen. Sie sollen versuchen, Lehrende und Lernende im Gespräch zu verbinden, Konflikte zu lösen und ihre Mitglieder und Arbeitsgruppen zu verantwortlicher Übernahme von Aufgaben in den Gremien der Hochschule und bei persönlichen wie sozialen Hilfeleistungen zu ermutigen“ [18].

„Unter den Bedingungen von Kirche“ meint jene Bedingungen, die Kirche als geistlich-geistigen Raum konstituieren: den Geist der Brüderlichkeit, Hilfsbereitschaft, Entgegenkommens, Ehrlichkeit, gegenseitigen Vertrauens etc. „Unter den Bedingungen von Welt“ werden jene Bedingungen verstanden, die den geistigen Raum der Welt gewöhnlich beherrschen: Prestigedenken, Konkurrenz, Selbstbehauptung, Mißtrauen, Ehrgeiz, Neid etc. Als Christen in der Universität bräuchten wir einen Lebensraum, in dem wir unter ganz anderen Voraussetzungen als sie uns vor Ort begegnen, d. h. in der Universität herrschen, Erkenntnisse gewinnen und Entscheidungen vorbereiten können. Notwendig ist dieser geistig-geistliche Raum nicht nur, weil ohne besondere Besinnung und Nachdenklichkeit uns die Luft, der gute Geist für ein gelungenes Leben ausgeht, sondern weil unter den Bedingungen dieses ganz anderen Geistes eine Reihe von Problemfragen überhaupt erst eine Chance bekommen, sachlich sachgerecht erörtert zu werden: Pre-

[18] Gemeinsame Synode 543 f.

stige, Macht- und Vorteildenken dagegen führen zu unsachlichen, sachfremden Problemlösungen. Kirche könnte einen „angemessenen Freiraum“ [19] bieten für die Reflexion und Erprobung universitätsspezifischer Probleme unter den Bedingungen von Kirche. Die Hochschulgemeinde kann so helfen, „Konflikte zu lösen und ... zu verantwortlicher Übernahme von Aufgaben in den Gremien der Hochschule“ zu ermutigen [20].

... ohne partielle Identitätseinbuße

So wie ein Hochschulangehöriger seine ihn spezifizierende Problematik, seine konkrete Universitätsrealität mit in den Raum der Kirche einbringt und unter den Bedingungen von Kirche bedenkt, so bedenkt er auch das, was ihm als Kirche und in Kirche begegnet mit der ihn, den Hochschulangehörigen, kennzeichnenden Methodik. Eine Hochschulgemeinde könnte ein Modell sein für den gelungenen Versuch, ein Gemeindemitglied in Kirche zu integrieren, ohne von ihm zumindest eine partielle Identitätseinbuße zu verlangen.

Von Bedeutung für die ganze Kirche und ihre ständige Reformbedürftigkeit

Wenn Kirche auch Kirche sein will für Gemeindeglieder, die prinzipiell nach Gründen fragen und jede gültige Erkenntnis auf ihre eventuelle Vorläufigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit hin abfragen, dann könnte die Kirche als Ganze darin eine Chance erkennen: Die von der Kirche immer wieder gelehrte Vorläufigkeit, Pilgerschaft, Unbehaustheit, Reformbedürftigkeit, Zeitbedingtheit kirchlicher Erscheinungsweisen wird in einer Hochschulgemeinde ernst genommen und konkret angefaßt. Die kritisch-fragende Auseinandersetzung jeweils konkreter Kirchlichkeit mit dem Selbst- und Weltverständnis einer je eigenen und neuen geschichtlichen Situation zwingt zu einem neuen, vielleicht tieferen und besseren, in jedem Fall zwingend auferlegten Verstehen von Kirche und drängt zu jeweils neuer konkreter Kirchlichkeit [21].

Hinterfragen zeit- und weltbedingter Maßnahmen und Gesetze

Einschneidend zeigt sich das Spezifikum einer Hochschulgemeinde, prinzipielle Begründungsfragen zu stellen und keinen momentanen Erkenntnisstand ungefragt für selbstverständlich hinzunehmen, dann, wenn zeit- und weltbildbedingte Maßnahmen etwa juristischer, pastoraler, pädagogischer, liturgischer Art oder materialinhaltliche Verhaltensgebote, konkrete Normvorschriften zur Diskussion stehen. In Frage gestellt würde dann z. B.

[19] Ebd. 545. Dort wurde dieser Begriff gerade für die besondere Situation der Hochschulpastoral geprägt.
[20] Ebd.
[21] Gaudium et spes fordert in Nr. 44: „... auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“

nicht nur, wodurch Kirchenzugehörigkeit, Mahlgemeinschaft, Hörer des Wortes, Gemeinschaft des Heiligen Geistes sich jeweils konkret konstituieren bzw. dissoziieren (auflösen). In Frage gestellt würden dann auch immer wieder Zeitbedingtheit, Zweckmäßigkeit, Vorläufigkeit, Überholbarkeit jeweiliger konkreter Erscheinungsweisen, Konstitutionsmerkmale und Dissoziierungskriterien von Kirche überhaupt. Wo denn sonst wäre ein geeigneterer Ort, gewissenhaft zeitabhängige Erscheinungs- und Äußerungsformen von Kirche in die Kontrolle ihrer Vorläufigkeit zu nehmen, als dort, wo es bereits zur beruflichen Existenz der Gemeindemitglieder gehört, zeitbedingte wissenschaftliche Erkenntnisstände unter den generellen Verdacht von Vorläufigkeit, Überholbarkeit und Ergänzungsbedürftigkeit zu stellen [22]? Wenn es eine wissenschaftliche Existenz charakterisiert, keine ungeprüften Selbstverständlichkeiten stehen zu lassen, dann verwirklicht sich diese Existenz auch gegenüber den keineswegs für selbstverständlich hingenommenen konkreten Äußerungsformen von Kirche. Eine Hochschulgemeinde könnte demnach auch charakterisiert sein durch Offenheit für alternative material-inhaltliche Verhaltensformen — — nicht außerhalb der Kirche, wenn auch u. U. außerhalb überholter kirchlicher Verhaltensvorgaben. Der von der Synode empfohlene angemessene Freiheitsraum kann nicht nur ein Raum „ad experimentum" für liturgische Zweitrangigkeit sein. Kirche als Hochschulgemeinde müßte sich als Freiheitsraum für alle bedeutsamen Lebensvollzüge aus dem Geist der Kirche verstehen, nicht aus dem Buchstaben der Institution. Allein so könnte ich Jaekels Hoffnung auf eine „offene Kirche" und Schaefflers „Wille zur rationalen Verantwortung als spezifischer Beitrag zur Auferbauung der Glaubensgemeinde" verstehen [23].

Nicht nur offen für liturgische Experimente

Eigentlich ist es verwunderlich, daß eine Institution, die der Neuzeit und ihren Einzelwissenschaften eine säkularisierte Ausweitung ihres Urprinzips einer „semper reformanda" und damit den prinzipiellen Fortschritt von Wissenschaft geschenkt hat, sich von diesen flügge gewordenen Wissenschaften wieder an die Zeitbedingtheit und Überholbarkeit jeglicher Äußerungsformen erinnern lassen muß.

4. „Kirche *an* der Hochschule" oder Kirche *in* der Hochschule?

Kirche an der Universität ist charakterisiert als angemessener geistig-geistlicher Freiheitsraum für Menschen, die

[22] R. *Schaeffler* fundiert den Mut zur radikalen Frage im Glauben selbst und scheint damit geradezu eine Theologie universitärer Kritikpflicht zu entwerfen. Vgl. a.a.O. 36.
[23] Vgl. *Jaekel*, a.a.O. 172; *Schaeffler*, a.a.O. 37.

unter den Bedingungen einer Hochschule ihr Leben gestalten und als engagierte Glieder der Hochschule wie der Kirche diese Kirche selbst in den durch grundsätzliches Fragen gekennzeichneten Raum einer Hochschule einbeziehen. Als Kirche an der Hochschule ist die Hochschulgemeinde „offen ... für alle im Bereich der Hochschule Tätigen", und die Synode fordert ausdrücklich, daß die „Arbeit (der Hochschulgemeinden) und deren Eigenart von den Kirchenleitungen anerkannt und unterstützt werden muß" [24].

Zweifel bleiben, ob die Beschreibung „Kirche *an* der Hochschule" für Hochschulgemeinde bereits der geeigneteste Ausdruck für das Konzept einer Hochschulpastoral nach den Vorstellungen der Synode darstellt. Das Akzeptieren der besonderen Situation einer Hochschule und der von ihr geprägten Angehörigen durch die Institution Kirche ist zweifellos eine notwendige Vorbedingung dafür, daß kirchliche Botschaft bei den Hochschulangehörigen eine Chance erhält, akzeptiert zu werden. Das Ernstnehmen der besonderen Welt der Hochschule im Raum der Kirche erfüllt aber bestenfalls die Forderung, daß Hochschule und Hochschulangehörige in Kirche als pastorale Zielgruppe integriert werden. Wäre aber schon die Frage nach Kirche *in* der Universität entschieden, wenn Universität *in* Kirche akzeptiert ist? Die Formulierung „Kirche *an* der Universität" verdeckt die gegenseitige Verwiesenheit von Kirche und Hochschule.

Vielfältige Präsenz der Kirche im Hochschulbereich

Eine Institution „Hochschulgemeinde" kann im schlechtesten Fall Kirche *neben* oder *an* oder *an der Hochschule vorbei* sein. Kirche ist im Hochschulbereich auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Weisen gegenwärtig und wirksam: Durch Institutionen (Theologische Fakultäten, Hochschulgemeinden, Pfarrgemeinden im Universitätsbereich, Katholische Akademien, Verbindungen), durch nichtinstitutionalisierte Beziehungen (Arbeitsgruppen, informelle Kontakte) und durch Vermittlung einer christlichen Praxis.

Der Dienst der Kirche auf der institutionellen Ebene erreicht bei allem dort geleisteten Einsatz nur einen sehr kleinen Teil der Studenten und Hochschullehrer. Darüber hinaus krankt dieser Dienst nicht selten an Probleminzucht und überinstitutionellem Desinteresse, so daß es kaum gelingt, die von raschen Wandlungen gezeichnete Hochschulsituation zur Institution Kirche hin zu vermitteln, noch Kirche wirksam und hilfreich im Problemfeld Universität zur Sprache zu bringen. In

[24] Gemeinsame Synode 544.

ihrer bestmöglichen Erscheinungsform kann die Hochschulgemeinde Kirche sein, *in* der sich die Hochschule akzeptiert findet. Als reine Institution, Verwaltungsapparat, Organisationszentrum kann Hochschulgemeinde aber nie auch schon Kirche *in* der Universität sein. Wenn eine Hochschulgemeinde in der skizzierten Weise Hochschule integriert, besteht eine Chance, daß Kirche durch ihre Angehörigen, ihre Gemeindemitglieder sich auch dort konstituiert, wo diese Gemeindeglieder als Mitglieder der Hochschule diese Hochschule selbst als wissenschaftliche und gesellschaftliche Institution konstituieren. Für Gemeindemitglieder, die auch Glieder einer Hochschule sind, verwirklicht sich Kirche nicht nur in den Freiräumen sonntäglicher Zurückgezogenheit. So unverzichtbar notwendig diese Räume der Stärkung, Hoffnung, Orientierung, Ermutigung, Reflexion auch sind, so entscheidet sich für den gläubigen Hochschulangehörigen die Frage nach Kirche *in* der Welt von heute im Rahmen und unter den Bedingungen jener Welt, in der er sein Leben wesentlich verwirklicht. So findet sich der Hochschulangehörige ständig in der Zerreißprobe, ob er die im Raum seiner Kirche gewonnenen und verkündeten Erfahrungen in seinem universitären Lebensbereich realisieren kann; z. B. die Erfahrung, daß der gewinnt, der verschenken kann; daß der frei wird, der sich bindet; daß der ein reiches Leben lebt, der loslassen, vergeben, verzeihen kann. Wo ein solches Leben aus der ermutigenden Erfahrung des Glaubens unter den Konstellationen einer Hochschule riskiert wird, geschieht Kirche *in* der Universität. Durch einen im Glauben orientierten Lebensvollzug wird Kirche *in* der Hochschule erfahrbar und baut sich Kirche aus lebendigen Steinen *in* der Universität auf. Es geht dabei nicht um das wenig sinnvolle Überstülpen religiöser Sozialisationsformen, sondern um Aufgaben- und Konfliktlösungen der Hochschule aus dem Geist der Liebe und im Vertrauen darauf, daß die Kraft dieser Liebe denen geschenkt ist, die als Kirche Christi leben.

Kirche *in* der Hochschule ...

... nur durch ihre Mitglieder

Die Kirche als Institution und Hierarchie, Ortskirche wie Weltkirche, Studentenpfarrer wie Bischof, steht im Dienst der Aufgabe „Kirche mitten in Welt", hier „mitten in Hochschule" möglich zu machen. Der Dienst von Institutionen und Hierarchie ist zu prüfen, inwieweit er Kirche vor Ort möglich macht und fördert. Kritisch zu fragen wäre auch, ob Christen in der Hochschule diesen Bauplatz einer lebendigen Kirche vor Ort bedeutsam genug erkennen und ihre kirchliche Institution und Hierarchie

Die Institution als Dienst an „Kirche in Welt"

dafür in die Pflicht nehmen. Als Institution und Hierarchie hat Kirche eine Art Stabs- und Planungs-, Hilfs- und Braintrust-Funktion für jene Kirche an der Basis und vordersten Linie. Als Kirche mitten in der Welt steht sie immer wieder neu vor der Aufgabe, einem neuen Geist, dem Geist Jesu Christi, erst noch Raum zu schaffen. Der Freiheitsraum einer Hochschulgemeinde, die erfahrbare Offenheit einer Kirche inmitten einer unfreien, verschlossenen (heilig-)geistlosen Wirklichkeit könnte die Basisstation sein für neue Räume ohne Vorurteile, ohne Idole, ohne beengenden Ungeist, ohne Angst, ohne Verzweiflung. Wenn die Berufung auf diese neuen Freiheitsräume nicht zur härtesten Kritik an der Institution Kirche selbst geraten soll, dann müssen Freiheit, Hoffnung, Vertrauen auch kirchliches Leben charakterisieren.

Wenn letzten Endes alle möglichen Perspektiven von Kirche in diesem neuen, heiligen Geist ihren unendlichen Fluchtpunkt besitzen, werden wir dennoch im gleichen Geist uns über die konkreten Linienführungen dieser Perspektiven im Hier und Heute gewissenhaft Rechenschaft geben müssen. Bedeutet dies: Die Fackel weiterreichen, das Trojanische Pferd verlassen, Emanzipation der Kinder Gottes?

Ottmar Fuchs

Geistlicher Umgang mit den Laientheologen

Der Autor führt im folgenden Beitrag Überlegungen weiter, die in unserer Zeitschrift im Schwerpunktheft 4/1979 („Laien im pastoralen Dienst") und in weiteren Beiträgen veröffentlicht wurden. Er nimmt aber in seinen Gedankengängen die Gesamtheit der Laientheologen in den Blick und plädiert für einen Umgang der Kirche mit diesen jungen Menschen, der ihnen eine Entfaltung ihrer Charismen als Laien und als Theologen im Raum kirchlicher Gemeinschaft ermöglicht. Im Beitrag werden vor allem solche Einsichten zusammengefaßt, die viele Laientheologen in persönlichen Gesprächen als erlösend, den Blick erweiternd und bereichernd erlebt haben. *red*

I. Vorbemerkung

Die jüngste Geschichte der „Probleme der und mit den Laientheologen" ist in mancher Hinsicht eine traurige: angefüllt mit vielen Ängsten, Fixierungen, Abhängigkeiten und Gegenabhängigkeiten, Unterstellungen und Sackgassen. Laientheologen, Mentoren, Ordinariatsvertreter, Fachtheologen und Bischöfe haben dazu beigetragen und diese Entwicklung wie in einem Durchlauferhitzer erlebt. Dabei hätte man sich viel mehr Zeit lassen sollen. Zu voreilig wurde häufig geredet und gegengeredet, geschrieben und gegengeschrieben, wurden Statuten und Ordnungen verfaßt. Sprachlich Fixiertes liegt vor, an dem sich neue Fixierungen entzünden! Die allenthalben spürbare (Sehn)Sucht nach Absicherungen und Abgrenzungen hat auf weiten Strecken einen geduldigen und geistlich verantwortbaren Umgang miteinander verhindert. Was dem Laientheologen kaum zugetraut wurde, ihm aber abverlangt wird, hat man ihm selbst recht wenig zukommen lassen: die *pastorale und spirituelle Verbindlichkeit* im Umgang miteinander und in der Verantwortung füreinander! Mittlerweile haben manche Beteiligte von den Auseinandersetzungen um Papiere und Positionen etwas Abstand gewonnen. Für viele waren die letzten Jahre ein mühsamer Prozeß, zu einer menschlich und theologisch verantwortbaren Einschätzung der Szene der Laientheologen zu gelangen. — Vielleicht der Anfang eines *neuen Anfangs*, dem auch die folgenden Überlegungen dienen wollen [1].

II. Eine theologisch interessierte Basisbewegung in der Kirche

Es gibt gegenwärtig eine große Zahl an Theologiestudenten/-innen [2], aber nur ein geringer Prozentsatz von ihnen geht in pastorale Dienste der Kirche [3]. Dies allein den Ängsten, den Verunsicherungen, den Enttäuschungen über das Studium und den Konflikten mit der „Amtskirche" zuzuschreiben, wäre zu kurzsichtig gesehen. Vielmehr weist diese Tatsache darauf hin, daß der beherrschende Beweggrund für die Aufnahme eines Theologiestudiums wenigstens zunächst nicht so sehr die Berufsmotivation als vielmehr die Studienmotivation zu sein scheint. Die Frage, was man eigentlich werden will oder wie sich das Studium beruflich „auszahlt", tritt häufig erst in den höheren Semestern in den Vordergrund. Durch die besonders für die Organisation der Kirche wichtige Fragestellung nach dem späteren Beruf wird den Studenten ein Problem induziert, das (noch) nicht ihr eigenes und eigentliches Problem ist. Ihre von ihrer Motivation zum Studium [4] und der entsprechenden Sehnsucht her

[1] Besonders dankbar bin ich in diesem Zusammenhang den Veranstaltern (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart), Referenten und Teilnehmern an der Tagung „Im Wartezimmer pastoraler Dienste" vom 11.—14. 12. 1979 in Hohenheim. Vgl. besonders *L. Karrer*, Zehn Jahre Laientheologen in der Seelsorge, in: Orientierung 43 (1979) 23/24, 261—265!

[2] Von einer Basis-, ja sogar Massenbewegung kann man tatsächlich reden, wenn man bedenkt, daß im Sommersemester 1979 etwa 8.500 Theologiestudenten an deutschen und 2.500 an österreichischen Universitäten studiert haben (vgl. *Karrer*, Zehn Jahre 263).

[3] Vgl. hierzu *J. Janda*, Laientheologen und kirchlicher Dienst — viele Studenten, wenig Bewerber? in: Diakonia 10 (1979) 237—244. In diesem Artikel werden insbesondere die gegenseitigen Schwierigkeiten von Theologen und offizieller Kirche beschrieben.

[4] Vgl. „Motive von Laientheologen für ihr Theologiestudium" (in der BRD): IKSE 88, 168—179; vgl. auch *P. M. Zulehner*, Einführung in den pastoralen Beruf. Ein Arbeitsbuch, München 1977, 13 ff.

kommende Problematik wird dadurch verschoben und auf einen Nebenschauplatz verlagert.
Motivation zur Theologie heißt bei den meisten jungen Theologen/-innen zunächst *existentielles Interesse an der Theologie haben in der Erwartung, daß ihr die Lösung und Erlösung für die eigenen Sinn- und Lebensfragen abgerungen werden kann.*

Katholisch-sozialisierte Studenten/-innen

studieren Theologie, um ihre christliche Lebensgeschichte intellektuell verantwortbar zu reflektieren, zu bestätigen, zu korrigieren oder zu kritisieren. Dabei herrscht besonders in den ersten Semestern noch die Erwartung vor, die Theologie möge diese Lebensgeschichte in den wesentlichen Zügen affirmativ bestätigen, was oft Enttäuschungen schafft, da das Theologiestudium meist mehr verunsichert als stabilisiert. So entstehen die ersten und notwendigen Sinnkrisen. Bleibend ist die Sehnsucht, die erlebten emotionalen christlichen Werte kognitiv einzuholen, sie bestätigt zu sehen und so zu einem den ganzen Menschen orientierenden Lebensweg zu gelangen. Natürlich schwingt die Hoffnung mit, auch im späteren Beruf Sinnerfahrung und berufliches Arbeiten möglichst nah beieinanderzu finden.

Theologen/-innen mit problematischer christlicher Lebensgeschichte

steigen mit einer Sehnsucht nach Sinn in das Studium ein. Solche Studenten forschen in der Theologie fast fieberhaft nach Fragen und Antworten, die ihren eigenen Wunsch nach Orientierung betreffen. Sie erfahren oft gerade solche theologischen Angebote als lösend und erlösend, die die erstgenannte Gruppe als verunsichernd erlebt.
Beiden Gruppen gemeinsam bleibt das überwiegende Interesse an der eigenen Biographie und am entsprechenden Sinnzusammenhang von Herkunft und Zukunft in Kirche und Gesellschaft. Die erste Gruppe ist eher in der Gefahr, sich vorschnell in ansprechende theologische Inhalte und klar organisierte Studienbegleitung hinein integrieren zu lassen, die zweite kann dazu neigen, den Bezug zur organisierten Kirche und zu traditionellen katholischen Inhalten zu verlieren oder nicht zu finden. Natürlich kann und wird auch häufig ein und der selbe Student — meist phasenverschoben — beide Motivrichtungen erleben: Der katholisch-sozialisierte Student wird nach der entsprechenden Infragestellung durch die Theologie und durch Enttäuschungen mit kirchlichen Gegebenheiten irgendwie neu anfangen müssen; während der andere nach ersten Stabilitätserlebnissen hinsichtlich seiner biographischen Sinnerfahrung in der zweiten Phase des Studiums seine Probleme hat und Integrationsmöglichkeiten sucht. Die Fragen nach dem Geltungs- und Prestigestand sowie nach dem ökonomischen Status des späteren Berufes sind (zumindest in der ersten Hälfte des Studiums) tatsächlich meist nur Zusatzmotive zu diesen eben dargestellten Primärmotiven.

Die Rahmenstatuten und -ordnungen

der Deutschen Bischofskonferenz[5] rollen demgegenüber das Problem weitgehend von diesen Zusatzmotiven her auf: Die Perspektive der Einstellung und der entsprechenden Kriterien ist beherrschend, die Phase des Studiums wird lediglich als die Phase der „Ausbildung" (Rahmenstatut Nr. 4) bezeichnet. Diese (vor allem auch durch die Einrichtung des Bewerberkreises verschärfte) Orientierung der Papiere an einer vorausgesetzten Berufsmotivation verfehlt die Situation der Studenten und zwingt ihnen Entscheidungsmomente auf, die im allgemeinen erst gegen Ende des Studiums anstehen. Die Reaktion der Ordinariate durch die Einrichtung begrenzter Planstellen verschärft diese Blickrichtung auf organisatorischem Weg: Die kirchlichen Organe reagieren auf die aufbrechenden Charismen der Laientheologen mit Planung und Bürokratisierung. Die sich erst entwickelnden Charismen der Laien zur Theologie, zu einem theologisch reflektierten Leben in Kirche und Gesellschaft, werden dadurch in

[5] Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe Nr. 22, Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst, 1978/79, 71—101.

ihrer Subjekthaftigkeit und Entwicklungsmöglichkeit nicht hinreichend wahrgenommen, anerkannt und als solche kritisiert und koordiniert, sondern vorschnell kanalisiert und reglementiert. Im Fahrwasser der an dieser Blickrichtung aufgehängten Studienbegleitung kommen notwendigerweise alle anderen Theologiestudenten, die sich noch nicht (oder überhaupt nicht) in dieses Berufsbild hineinbegeben wollen, nicht mehr in den Horizont. Die Studienmotivation wird viel zu schnell auf *ein* berufsproduktives Ziel hin funktionalisiert und pragmatisiert. Das bedeutet aber, daß viele Theologiestudenten von Anfang an nur bedingt in ihrem eigentlichen Motiv ernstgenommen werden, und daß die theologische Bewegung der Laien kaum in ihrer ganzen ekklesiologischen Bedeutung in den Blick kommt. Dabei wird die wichtigste Aufgabe der Kirche übersehen, nämlich einen uneigennützigen pastoralen und spirituellen Dienst an den Theologen wahrzunehmen.

III. Geistlicher Umgang mit Geistesgaben

Es wäre aber Aufgabe der Kirche und ihrer Amtsträger bzw. Beauftragten (Bischöfe, Ordinariate, Mentoren), den sich anbahnenden theologischen Charismen so vieler Laientheologen Raum und Zeit zu schenken [6]. Möglicherweise ist dafür jetzt die Einsicht angstabbauend, daß der Theologenberg noch lange kein Überschwemmen kirchlicher Planstellen durch Laientheologen zur Folge hatte und hat. Dazu muß aber das Vertrauen daraufhin aufgebaut werden, daß diese Suche junger Menschen nach Sinnerfahrung in der Theologie und in der Gemeinschaft ein (wenn auch nicht konfliktfreier) Aufbruch des Geistes in unserer Kirche ist. Die *theologische Laienbewegung* wird innerkirchlich nur auf diesem *Niveau charismentheologischer Kategorien* angemessen qualifiziert. Für die Exponenten der Kirche gilt hier das paulinische Postulat, den Geist nicht auszulöschen (1 Thess 5,19), für die Laientheologen die Forderung des gleichen Apostels, ihre Charismen zur Auferbauung von Gemeinde und Kirche einzubringen (1 Kor 12,7; 14,9; vgl. LG 12), sich mit der Kirche zu solidarisieren und die jeweiligen Spannungen auszuhalten und auszutragen.

Zwar kommt dem kirchlichen Amt letztlich die Verantwortung für die „prüfende" Einschätzung der Charismen (vgl. 1 Thess 5, 21) und deren Einheit untereinander zu, doch muß es das eben auf *dem* Weg leisten, der durch die Theologie der Charismen in der Kirche bestimmt ist. Ein anderes Niveau (etwa nur ein marktorientiertes) läßt die genuinen Geistesgaben der Laientheologen nicht heranwachsen, sich nicht entfalten und verhindert gerade dadurch die durchaus notwendige und qualifizierte kirchliche Ausrichtung und inhaltliche Kritik dieser Charismen an der normativen kirchlich-christlichen Botschaft. Denn diese Auseinandersetzung und gegenseitige Korrektur geschieht in der Begegnung und in der gegenseitigen Glaubensbeziehung der Gläubigen, beispielsweise in dem am Charisma oder an der Lebensgeschichte eines jungen Theologen interessierten Engagement eines Mentors oder von Mitstudenten. Jeder Umgang mit Theologiestudenten (z. B. nur Verordnungen), der nicht diesen *seelsorglichen und geistlichen* Charakter hat, ist pastoraltheologisch und *ekklesiologisch* nicht zu verantworten [7]. Alle an der Wegfindung der laientheologischen Bewegung Beteiligten sollten sich dieser delikaten und sensiblen Situa-

[6] Damit ist nicht gesagt, daß es etwa „freischwebende", „vagabundierende" Charismen ohne kirchliche Integration (im guten Sinn des Wortes) geben könnte! Nur: Die Entstehung solcher sowohl existentiell erfahrbarer wie auch gemeindeaufbauender Charismen (als Dienste) braucht Zeit und darf nicht vorschnell durch die Prestigekategorien bürgerlicher Arbeitsverhältnisse fehlgeleitet oder gar erschlagen werden. Die geistige Alternative zur gesellschaftlichen Umwelt ist klar: Nicht die Sucht nach Sicherheit, Einfluß und Arbeitsplätzen, also nicht das „Sich-Festmachen" an der Peripherie christlichen Lebens beherrscht das Feld, sondern die Sehnsucht nach einem intensiven individuellen und kommunikativen Leben als Christ und die Hoffnung, daß der Herr die Sicherheit unseres Lebens (auch über den Tod hinaus) ist. Dieses besonders in der prophetischen Spiritualität des AT verkündete Glauben (*aman*) als ein „Sich-Festmachen in Gott" überspringt Verengungen und macht den Horizont weit auf für das Mensch- und Christwerden des einzelnen.

[7] Die Kirchengeschichte kennt beredte Beispiele, wie schwierig sich die Entwicklungsstufen in der Auseinandersetzung und Integration neuer charismatischer Bewegungen immer wieder gestaltet hat. Vgl. dazu O. *Fuchs*, Die lebendige Predigt, München 1978, 177 ff.; 148 ff.

tion in der Gegenwart bewußt werden und bleiben!

Die pastoral-spirituelle Aufgabe der Kirche muß den einzelnen Studenten ernstnehmen in seiner Lebensgeschichte, seinem Glauben und seinen Aporien[8]. Besonders die für die Theologiestudenten bestellten Vertreter der Kirche werden den Studenten dann als Gesprächspartner zur Verfügung stehen, und sie werden den nötigen Raum eröffnen (lokaler, finanzieller und atmosphärischer Art), in dem sich Initiativen und Gruppen der Studenten bilden und in dem damit Erfahrungs- und Gesprächsmöglichkeiten aufleben können. Eine solche Studienbegleitung ist dann nicht zuerst der „Produktion" späterer Pastoralassistenten oder Religionsphilologen verpflichtet, sondern kümmert sich um *alle* Theologen, ist für sie offen und schafft so einen relativ zweckfreien Raum für die Studienzeit der Studenten und ihre persönliche und gemeinsame Suche nach Sinnerfahrung aus der Botschaft Jesu!

Geistliche Begegnung von Kirche mit Theologiestudenten

geschieht, wenn die Vertreter der Kirche diese Studenten als junge Menschen ansehen, die der Geist Gottes in das Studium treibt und für die dieser Lebensabschnitt nicht nur ein Durchgangsstadium zu etwas Größerem ist, sondern für sich einen unschätzbaren Wert hat für alles Spätere, gleichgültig wie dieses Spätere beruflich ausschaut[9]. Ziel kirchlich-geistlicher Studienbegleitung ist der junge Mensch auf seinem Weg zu einem *theologisch-reflektierten Christsein, zum theologisch reflektierenden Christwerden in seiner existentiellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Dimension.* Allein so kann ein zunächst von der beruflichen Verwertbarkeit unabhängiges theologisches Laiencharisma heranwachsen, das sich — wird ihm dieser Raum gegönnt — später nur positiv für die und in der Kirche auswirken kann.

IV. Das Theologencharisma des Laien für die Kirche

Wir stehen jetzt an einer entscheidenden Wende, an der die Theologie im Zuge einer „Massenbewegung" die Laien beansprucht und von ihnen beansprucht wird. Die Theologie ist damit nicht mehr eine Domäne des Amtscharismas, sondern wird immer mehr mitgetragen und mitverantwortet durch die theologischen Charismen von Laien. Das wird auch die Theologie nicht unverändert lassen. Die ekklesiologische Bedeutung dieses Vorganges kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die oft beklagte Sprachlosigkeit von Laien und Gemeinde gegenüber dem theologisch qualifizierten Amt kann so einer anwachsenden (bestätigenden wie kritisierenden) Sprachfähigkeit der Gemeinde im Dialog mit den Amtsträgern Raum und Platz machen. Hat das kirchliche Amt die Verantwortung, die prinzipielle Vorgegebenheit des apostolischen Kerygmas im Gegenüber zu den Gläubigen zu repräsentieren, so wäre das theologische Laiencharisma etwa folgendermaßen zu charakterisieren: Die Laientheologen können innerhalb der Gemeinden und in Antwort auf die apostolische Verkündigung des Amtes eine theologisch vermittelte Glaubensbildung beginnen und das Volk Gottes in seinem Glaubenszeugnis als einen qualifizierten Gesprächspartner gestalten. Der allgemeine Glaubenssinn von Gemeinde und Kirche bekommt durch ihr Charisma eine größere Verdichtung[10]. — In einer Gesellschaft wie der unsrigen mit einer universitären Theologie ist dies ein durchaus legitimer Weg zu einer „Theologie des Volkes".

[8] Diese Art geistlicher Studienbegleitung beschreiben näherhin *L. Karrer*, Wird kirchliche Studienbegleitung zu einer Chance für Theologiestudenten?, in: Diakonia 10 (1979), 244—257 und *N. Kunze*, Spiritualität und Identifikation. Der anthropologische Ansatz zu einer persönlichen Religiosität von Theologie Studierenden und anderen jungen Menschen: ebd. 315—322.

[9] Deshalb ist dafür zu plädieren, daß Studienbegleitung und Einstellungsverfahren nicht allzu dicht miteinander verzahnt werden. Die *Entscheidungskompetenz des einzelnen* am Ende seines Studiums für einen kirchlichen Beruf wiegt mehr als die Urteilskompetenz von Ausbildungsleitern und Mentoren die *diesem* Zeitpunkt. — Die *Urteilskompetenz* kommt erst in der *berufseinführenden* Ausbildungszeit (im Ausbildungsjahr und in den Jahren bis zur zweiten Dienstprüfung) gänzlich zum Zuge. *Diese* Zeit sollte zur Entscheidungs- und Urteilsphase einer endgültigen Anstellung werden.

[10] Diese Gedanken schließen an den Vortrag von *P. Hünermann* auf der Hohenheimer Tagung an.

Voraussetzung für die *kirchlich*-geistliche Theologie der Laien ihrerseits ist die Angewiesenheit auf die und die Abhängigkeit von der Verkündigung des apostolischen Amtes. Denn allgemeiner Glaubenssinn und amtliche Verkündigung sind komplementäre Gestalten kirchlich-christlicher Botschaft, was ja nicht ausschließt, sondern vielmehr einschließt, daß sie in durchaus fruchtbarer Spannung stehen können. Die Kirche muß deshalb alles dafür tun, daß der Aufbruch theologischer Charismen unter Laien nicht derart unvermittelt geschieht, daß schließlich gemeindeferne oder/und amtsferne und für sich einsame Theologen heranwachsen. Eine große geschichtliche Chance für Kirche, Gemeinden und Theologen wäre damit vertan.

V. Nicht verengte, sondern offene berufliche Zukunft

Wo Studenten/-innen und Mentoren im Vertrauen auf Gottes Geist die vielfältige offene berufliche Zukunft für Theologiestudenten besprechen, wird jede Angstinduktion vermieden, werden Fixierungen aufgesprengt, und es kommen eine erlösende Freiheit und viel Freude an der Zukunft in den Blick. Wenn dem einzelnen Studenten allmählich klar wird: „Wer und wozu bin ich vor Gott, den Menschen und der Kirche da?" stellt sich dann zunehmend auch die Berufsfrage: „Was darf und müßte ich jetzt tun?" Hier wird dann im organischen Zusammenhang mit der Biographie, dem Wissen und den Fähigkeiten des einzelnen die Unterscheidung der Geister, in diesem Fall der Berufscharismen, aktuell. An diesem Punkt hängt alles davon ab, Engführungen zu vermeiden und die ganze Palette der Möglichkeiten aufzumachen. Ich will diese möglichen beruflichen Richtungen (unter Hinweis auf meinen Beitrag im Schwerpunktheft [11] und ohne Anspruch auf Vollständigkeit) kurz skizzieren.

1. Priester- und Ordensberufe

Warum soll ein(e) Laientheologe/-in im Laufe seines/ihres Studiums nicht bei sich das Charisma des zölibatären Priesters oder des Ordensmannes bzw. der Ordensfrau entdecken? Umgekehrt: Warum soll im Seminar ein Priesteramtskandidat nicht entdecken, daß er besser als Laientheologe im kirchlichen oder profanen Beruf seiner Berufung gerecht wird? Beide Bereiche müßten diese Offenheit in der Berufungssuche zueinander haben [12]. Jede Polarisierung zwischen Priesteramtskandidaten und Laientheologen ist von der aktuellen Lage her wie auch charismentheologisch und ekklesiologisch unhaltbar und unheilvoll [13].

2. Der Beruf des gemeindeorientierten Pastoralassistenten/-referenten.

In der BRD sind heute etwa zwei Drittel der Pastoralassistenten bzw. -referenten/-innen für eine bestimmte Gemeinde angestellt. In ihren Aufgabenfeldern gelangen sie weit in den Bereich der Funktionen, die bisher Priester ausgefüllt haben (Predigt, gemeindeaufbauende Tätigkeiten u. ä.). Man kann sie deshalb durchaus als „Quasi-Kapläne" bezeichnen, wenn dies nicht mit einem negativen Beigeschmack geschieht: Viele Theologen *wollen* diese Aufgaben übernehmen [14], und unsere Gemeinden haben ein Recht auf ihren pastoralen Dienst.

[11] O. *Fuchs*, Laien in pastoralen Berufen der Kirche, in: Diakonia 10 (1979) 221—236.

[12] Das gilt auf seiten des Mentorats umsomehr, als erst dann sich wirklich genuine Laienberufe für Theologen entwickeln können, wenn es genug Priester gibt; andernfalls verstärkt sich der durch die Not aufgezwungene Sog von Laientheologen im pastoralen Dienst in priesterliche Funktionen hinein.

[13] Bei den in nicht wenigen Studienstädten wahrnehmbaren unguten Gegensätzen zwischen Seminaristen und Laientheologen ist die kritische Anfrage zu stellen: Solche Polarisierungen sind unechte Alternativen, die mehr der Angst und dem Neid entspringen als theologischen Einsichten und dem Vertrauen auf den Geist Gottes in den Gliedern unserer Kirche. Laientheologen(innen) müßten beispielsweise Achtung und Verständnis aufbringen können für das Charisma der Ehelosigkeit bei den Priesteramtskandidaten, letzteren ist die Einsicht zuzumuten, daß verheiratete Seelsorger eine zwar andere, aber doch gleichwertige Spiritualität und Handlungsorientierung in die Gemeindearbeit und in das theologische Denken einbringen. Wenn dieses gegenseitige Verstehen nicht anwächst, sieht die Zukunft pastoraler Wirklichkeit in unseren Gemeinden schlimm aus! Vgl. dazu *L. Sträßle*, Eigenbild und Fremdbild von Laientheologen und Priesteramtskandidaten, in: Diakonia 6 (1975) 52—58.

[14] Dafür spricht eindeutig die Tatsache, daß laut Umfragen $^2/_3$ der weiblichen und $^3/_4$ der männlichen Bewerber für kirchliche Dienste „eigentlich" Priester werden wollen. Wegen der Zulassungsbedingungen ist ihnen dies aber verwehrt. Aufgrund dieser ihrer intentionalen und funktionalen Nähe zum Ordo ist für diese Gruppe von Laientheologen auf eine angemesse-

3. Beruf des kategorial orientierten Pastoralassistenten/-referenten

Auch in überpfarrlichen und mehr kategorialen Bereichen geht es um genuine pastorale Dienste, jedoch relativ distanziert von territorialen Gemeinden im engeren Sinn als Pfarrgemeinden. (Im weiteren Sinn weisen auch solche Bereiche wie Gefängnisseelsorge, Krankenhausseelsorge u. ä. in ihren Aktivitäten — z. B. Arbeitsgruppen, Gottesdiensten zur Krankensalbung u. ä. — Gemeindeelemente auf: Seelsorge und Gemeindeaufbau bedingen sich gegenseitig.) Zu empfehlen ist, daß Pastoralreferenten erst nach ein paar Jahren Gemeindeerfahrung (also frühestens nach der 2. Dienstprüfung) in solche Aufgabenbereiche überwechseln. Dieser Beruf steht mehr im Feld der Gläubigen und ihrer Lebensbereiche und ist deshalb dominant ein theologischer *Laienberuf* im pastoralen Dienst der Kirche, weil ihm in seinem partiellen Aufgabenfeld das für die Einheit des Ganzen einer Gemeinde verantwortliche kirchliche Amt als Gegenüber begegnet [15].

4. Der Beruf des Religionsphilologen

Der Beruf des Religionslehrers ist heute wohl besonders dadurch zu charakterisieren, daß er als ein mit der missio canonica legitimierter Lehrer an einer öffentlichen Schule den christlichen Glauben auch vielen Fernstehenden und Nicht-mehr-Glaubenden vermitteln muß [16].

5. Berufung des Theologen zu einem profanen Beruf

Zunächst sei gleich ausdrücklich die Behauptung, wer nicht kirchlich angestellt sei, sei kein „echter" Laientheologe, als unsinnige Engführung disqualifiziert. Leider ist diese Mentalität aber nicht selten zu finden. Auf diesem Gebiet muß sich die Einstellung gründlich ändern. Eine wachsende Anzahl von Theologen steigt beruflich in dem Fach ein, wo sie ihr Zusatz- oder Zweitstudium absolviert haben (als Pädagogen, Psychologen, Politologen u. ä.). Daneben gibt es Theologen, die nach ihrem Theologiestudium entweder eine soziale Berufsausbildung (z. B. Krankenpflege) oder eine Handwerkerausbildung beginnen, um später in diesen Berufen zu arbeiten [17]. Mögen die persönlichen Gründe des einzelnen dazu sehr unterschiedlich und auch von mancher Enttäuschung hinsichtlich der offiziellen Kirche geprägt sein: Grundsätzlich ist ein solcher Weg nicht als ein Ausweichen, sondern als eine *positive* Berufsentscheidung zu werten. Daß Theologiestudenten/-innen eine *positive* Bewertung von seiten der Kirche für einen derartigen Berufsweg auch wirklich erfahren können, wäre Aufgabe der spirituellen Studienbegleitung und Entwicklung der Studenten. Es ist in seiner Bedeutung noch gar nicht

nere ämtertheologische Identifikation ihres hauptberuflichen pastoralen Dienstes als Theologen in Gemeinden hinzuarbeiten. Hier wären drei Möglichkeiten zu nennen: einmal eine Interimslösung mit Hilfe der Denkfigur der *Partizipatio* am kirchlichen Amt (missio pastoralis), die Ordointegration durch *Diakonenweihe* oder durch *Priesterweihe* von „Viri probati" (missio pastoralis bei der gegenwärtigen innerkirchlichen Situation vor allem für Frauen). Vgl. dazu den in Anm. 11 zitierten Beitrag, bes. 228—232.

[15] Hier genau greift das theologische Konzept der deutschen Bischöfe, wie sie es im Rahmenstatut für das Berufsbild des Pastoralreferenten entworfen haben. Für nicht wenige Theologen ist diese Berufsaussicht eine durchaus faszinierende Möglichkeit, zumal für solche, die bewußt als Laien in den pastoralen Dienst gehen wollen. Mit ihnen kommt auch das Laiencharisma zum Zuge: als bereicherndes, theologisch qualifiziertes Sprachrohr von Minderheiten und Lebensbereichen für das Glaubensbewußtsein der Gemeinden sowie für die amtliche Verkündigung.

[16] Vgl. *Fuchs*, 233—235. Nach dem Rahmenstatut (Abschn. 4.1) bleibt für Staatsexamenabsolventen der Theologie auch der Beruf des Pastoralreferenten offen. Diese Offenheit der Religionsphilologen für andere theologische Laienberufe ist also grundsätzlich gegeben, während Diplomtheologen umgekehrt nicht die Möglichkeit haben, in den Beruf des Religionsphilologen überzuwechseln: Nicht nur, weil sie kein Staatsexamen haben, sondern weil sie kaum ein zweites (Schul-)Fach studieren können. Diese faktische Benachteiligung müßte durch Gespräche mit den jeweiligen staatlichen Behörden gemindert werden, mindestens dadurch, daß bis zum 4. Semester eine gegenseitige Durchlässigkeit der Studiengänge möglich gemacht wird.

[17] Theologen können auch in freien Verbänden (z. B. in der CAJ, KAB; in gemeinnützigen und sozialorientierten Vereinen, in entsprechenden Einrichtungen des Staates und der Länder) arbeiten. Sie können aber auch von sich aus in freien Initiativen und sozialen Teams (zusammen mit Psychologen, Soziologen und Sozialarbeitern u. ä.) in bestimmten Zentren (Rehabilitation, Jugendhäuser, Heilstätten für Süchtige, u. a.) qualifizierte Mitarbeiterstellen innehaben. Wenn gewünscht, sollten solche Theologen die Möglichkeit haben, bis zur zweiten Dienstprüfung im kirchlichen Dienst ihre Berufsausbildung abzuschließen. Man kann sich auch vorstellen, daß „Spätberufene" (zweiter Bildungsweg zum Abitur) nach dem Theologiestudium wieder in ihren früheren Beruf zurückkehren. Theologiestudium wird dann nicht mehr zum Mittel, das Ziel eines besseren bildungs- und sozialpolitischen Status zu bekommen, sondern es dient wirklich der persönlichen, kirchlichen und der (auf unterschiedlichen Berufsebenen) gesellschaftlichen Bereicherung.

abzuschätzen, welche intensiven und entscheidenden Wirkungen Theologen in profanen Berufen für Gesellschaft und Kirche haben werden [18].

Offenheit für die Welt!

Um vieles bunter und weiter wird die Palette, wenn wir — wie es viele Studenten heute schon tun — europäisch oder global denken. Die Einsatz- und Berufsmöglichkeiten für Theologen in der Kirche wie auch in sozial- und entwicklungsorientierten Bereichen sind ausgesprochen reich. Nicht wenige Studenten haben (zusammen mit ihren Partnern) zu solcher Weltweite die erforderliche geistige und geistliche Mobilität. Die Studenten sind dazu zu ermuntern, in diese Richtung viel Phantasie zu entwikkeln [19].

VI. Plädoyer für eine aktuelle gegenseitige Anerkennung von Charisma und Amt

Jede Marktorientierung und Bürokratisierung des Problems läßt die Studenten Kirche als Organisation erleben, die im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Organisationen keine neue und alternative Dimension [20] im Umgang mit Neuaufbrüchen und in der Lösung solcher Vorgänge aufbringen kann: wenn beispielsweise das Mischehenproblem (das tatsächlich ein Problem sein kann, aber auch eben eine ökumenische Chance) nicht lebensgeschichtlich von seiten der Partner angegangen, sondern über die persönliche Situation der Beteiligten hinweg durch Erlässe bürokratisch geregelt wird; oder wenn zu vorzeitig ein Bewerberkreis institutionalisiert wird, der die Glaubens- und Berufungsgeschichte des einzelnen verengt und etwa nur auf die künftige Anstellung zum Pastoralassistenten hin knebelt.

Demgegenüber sollte die Kirche mit Hoffnung auf den Geist Gottes in den jungen Menschen reagieren, nicht mit Angst vor ihrer Gefährlichkeit. Wenn unsere Theologiestudentinnen und -studenten Kirche als solche erleben, die ein grundsätzliches, offenes und vertrauendes Ja zu ihnen sagt und auch nicht bei Unsicherheiten und Ängsten zurücknimmt, wird es ihnen bedeutend leichter fallen, die eigenen Unsicherheiten bezüglich der Zukunft zu riskieren und ihrerseits zur Kirche grundsätzlich und vertrauend Ja zu sagen. Zu wünschen wären Bischöfe, die nicht alles möglichst klar „im Griff" haben wollen, sondern die sich mutig zu sagen trauen: „Ja, wir haben unsere Befürchtungen und Ängste, denn wir wissen nicht, wie das mit euch Laientheologen in der Kirche weitergeht. Aber wir haben das Vertrauen, daß es weiter- und gut geht, wir brauchen und wollen euch für die Kirche und in der Seelsorge, wir trauen euch Charismen zu und vertrauen euch!" So könnte die Zukunft der Laientheologen in der Kirche nur eine aufbauende und gute sein, gleichgültig, wie sie strukturell einmal ausschauen wird! [21]

[18] Das Bild vom Sauerteig drängt sich hier auf: als ein Bild für ein neues theologisches Laiencharisma, das sich in die theologische Reflexion erfahrener beruflicher Wirklichkeit unserer Gesellschaft hineinbegibt, diese entsprechend kritisiert und von daher neue Impulse, Bereicherung und Infragestellungen in die Gemeinden und in die Theologie einbringt. Elementare Voraussetzung dafür ist allerdings eine positive Erfahrung von Kirche und ihren Repräsentanten während der Studienzeit.

[19] In diesem Zusammenhang wäre dafür zu plädieren, daß gerade solche Laientheologen, die später das Land verlassen werden, bis zu der zweiten Dienstprüfung und einschließlich ihrer Zusatzausbildung von seiten der jeweiligen Diözese her unterstützt werden. Überall auf der Erde, wo es Kirche gibt, werden Theologen gebraucht. Die theologische Laienbewegung in Deutschland hat offene Ziele, wenn ihre Vertreter sich nicht verhärten lassen, sondern sich im Lauf der Studienzeit eine auf allzu viel Reichtum und Prestige verzichtende Spiritualität erobern. Die evangelischen Missionspfarrer (und viele verheiratete Entwicklungshelfer und in dritten Ländern arbeitende Fachleute) zeigen uns, daß solche (meist zeitlich befristete) Exodusunternehmungen auch mit Familie möglich sind.

[20] Die in der Kirche womöglich anwachsende Unfähigkeit, die Spannungen zwischen Amt und Charisma anders als unter macht- und marktpolitischen Kategorien „in Ordnung" zu bringen, spiegelt mehr eine Übertragung sonstiger Beschäftigungs- und Kontrollverhältnisse unserer Gesellschaft wider, als daß solches Verhalten eine geistlich-alternative Art zum Vorschein bringt, mit der Kirche solche Realitäten und Spannungen angeht.

[21] Die Bewegung der Laientheologen braucht also bejahende theologisch-qualitative, nicht abwehrende pragmatisch-quantitative Lösungsversuche! Andernfalls wachsen die Ohnmachts- und Anonymitätserfahrungen der Theologen in ihrer Beziehung zur Kirche, in deren Reaktion sie sich nicht (als sich durchaus der Korrektur Aussetzende aber doch) als Angenommene wiederfinden, sondern als entfremdet erfahren müssen. Ihr genuines Charisma kommt so nicht zum Zuge, wird auch nicht tatsächlich auf der richtigen Ebene kritisiert und an der gegenseitigen Einschätzung der Gläubigen und am geistlichen Urteil der Kirche aufs Spiel gesetzt. Erst durch Bejahung und geistlichen Umgang kann sich der

1. Verantwortung kirchlicher Studienbegleitung

Der Ansatzpunkt einer geistlichen (an den Charismen orientierten) Studienbegleitung wird also *personenbezogen* der einzelne sein, in seinem Vorankommen bezüglich der Lebens-, Glaubens- und Berufungsgeschichte. Gerade das Anstoßen und Weitergehen in dieser Geschichte wird viele Initiativen und Gesprächsmöglichkeiten unter einzelnen und in Gruppen benötigen, weil jeder zur Erkenntnis seiner selbst das Charisma und das Zeugnis des anderen Christen braucht. Deswegen wird Studienbegleitung ein offenes Klima nötig haben, das Suchen und Sprechen ermöglicht. Der theologisch-spirituelle Umgang mit Theologiestudenten/-innen in seinem inhaltlich-motivationalen Ansatz ist der einzige Weg, um von unheilvollen Pragmatismen und Verengungen wegzukommen und sich auf *das* Niveau zu begeben, das entscheidend ist: die *Ebene der Wegbegleitung, der gegenseitigen Kritik, der Koordination und Integration von Charismen in der Kirche.* Andere Handlungsebenen sind zutiefst unkirchlich. Kirche muß und darf den Theologen als das begegnen, was sie zu sein beansprucht: als das Angebot einer Gemeinschaft von Gläubigen, die sich in ihren Geistesgaben einbringen, gegenseitig ergänzen, bereichern und korrigieren lassen [22].

Alle Elemente der Studienbegleitung haben sich diesem Ziel unterzuordnen: Praktika sind dann nicht mehr zuerst Berufsvorbereitung, sondern Elemente der spirituellen Selbst- und Berufsfindung (und das ist ein gewaltiger Unterschied!). Das Studium der Theologie ist nicht funktionalisiert auf die Berufsvorbereitung, sondern ist eine mit Eros für die wissenschaftliche Theologie verbundene existentiell-spirituelle Angelegenheit und gerade dadurch die beste Vorbereitung des ganzen Menschen für den späteren Beruf. Damit wird das Studium ein notwendiges Stück entzwecklicht von zu vorschnellem Praxisbezug und gewinnt seine im tiefsten Sinn des Wortes kreative, schöpferische und geistvolle Kraft zurück. Geistliche Studienbegleitung hat dementsprechend die Aufgabe, die oft erlebte Differenz zwischen Theologie und persönlichem Glauben in Einzel- und Gruppengesprächen zu überbrücken: auf dem Weg zu einem theologisch verantworteten Christwerden des Studenten. Im letzteren besteht ja das spezifische Charisma des Laientheologen.

2. Verantwortung der Laientheologen

Den Laientheologen selbst ist zu wünschen, daß auch sie aus ihren Fixierungen und Gegenabhängigkeiten zu kirchenamtlichen Verlautbarungen heraustreten und das Ganze ihrer Verantwortung für Kirche und

Student in *das* Erfahrungsfeld hineinbegeben, in dem er seine Sehnsucht nach Sinn und der entsprechenden Gemeinschaft, seine theologischen Reflexionen und sein entsprechendes Christwerden im Austausch mit den Charismen anderer Christen filtern und in Auseinandersetzung und Gesprächen mit „signifikanten Anderen" der Kirche (z. B. Mentor, Ausbildungsleiter, Bischof) vereindeutigen kann. Wenn er seine Glaubens- und Berufungsgeschichte in studentischen Gruppen sowie in Beziehungen zu kirchlichen Ansprechpartnern zur Sprache bringen darf, wird jede vorzeitige Reduktion vermieden, und es besteht die Chance, daß in ihren eigenen Fragen bereits reduziert denkende und wünschende Studenten („*Was* muß ich tun, damit ich Pastoralassistent werde?") dann auf ihre eigene Glaubens- und noch offene Berufsgeschichte hin provoziert werden („*Wer* bin ich vor Gott, den Menschen und der Kirche?"). Sehr schnell können nämlich die Zusatzmotive (Beruf als ökonomische und Prestige als gesellschaftliche Basis) tatsächlich die ersten Impulse zum Theologiestudium überwuchern. Das Abenteuer des Studiums und der eigenen Berufungserfahrungen weicht dann einer rigiden Berufsvorbereitung auf ein Berufsbild zu, das auf Papieren präsentiert wird. Wer aber bei solchen in Wirklichkeit relativ gering vorstrukturierten Berufsmöglichkeiten, wie sie Laientheologen grundsätzlich offenstehen, nicht eine stabile christliche Identität, Mobilität, Belastbarkeit und Fähigkeit zur Solidarität entwickelt hat, wird später massive Schwierigkeiten haben, diese tatsächliche Pioniersituation von Laientheologen in pastoralen *und* profanen Berufen durchzustehen. Vgl. dazu *L. Karrer*, Kirchliche Studienbegleitung, 251 f. Zum Problem der anwachsenden Bürokratisierung in der deutschen Kirche vgl. *F.-X. Kaufmann*, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfaßtheit des Christentums, Freiburg i. B. 1979, 17 f., 134, 182 f.

[22] Dies ist die theologisch fundierte „strukturelle Ortsdefinition" (vgl. dazu *L. Karrer*, Zehn Jahre . . .261) der theologischen Laienbewegung in der Kirche: Sie kann nur dann zugunsten des genuinen Heilsauftrags der Kirche für die Welt wachsen, korrigiert und integriert werden, wenn sie als charismatische Bewegung mit eigener Subjekthaftigkeit akzeptiert wird. Gerade auf dieser personenbezogenen Umgangsebene erfährt der einzelne Student direkt ausgesprochene harte Kritik und Infragestellungen seiner Wege und seiner Vorhaben. Aber mag diese Kritik oft sehr hart sein. sie wird dennoch als mit-menschlich erfahren durch ein direktes Gegenüber, das ihm gerecht zu werden sucht und ihn nicht von sich selbst entfremdet, wie dies anonyme Erlasse tun. Letztere wären ohne die Sorge der Kirche um den einzelnen im Grund Flucht vor der kirchlichen Verantwortung (vermittelt durch Mentoren und die Gemeinschaft(en) gläubiger Theologiestudenten) für die jungen Theologen.

Gesellschaft in den Blick bekommen. Wehleidigkeit und Beleidigtsein sind keine geistlichen Reaktionsweisen; sie zeugen nicht von einem kräftigen und innovatorischen Charisma, sondern von Regression in frühkindliche Verhaltensweisen. An kirchlichen Autoritäten und Strukturen nachgeholter „Vatermord" stürzt in maßlose emotionale und kognitive Verengungen und wird zur Unfähigkeit führen, sich überhaupt mit Realitäten (gleichgültig ob mit kirchlichen oder gesellschaftlichen) sachgerecht und menschenfreundlich auseinanderzusetzen. Die Flucht davor, sich an widrigen Realitäten abzuarbeiten, straft den eigenen Idealismus Lügen. Dabei steht auch das sachgerechte Verhältnis zur Realität der eigenen Person auf dem Spiel: Denn was wir so heftig attackieren, hat oft mit den in uns selbst lauernden Schwächen zu tun [23]. Der angeklagte dunkle Bruder mit seiner Machtsucht und den entsprechenden Zwängen ist auch mit uns verwandt! Es ist ein Gütezeichen aufkommenden Charismas, daß es selbst von der Dimension der Umkehr lebt. Erst so begibt es sich kritisch und sich kritisieren lassend und damit versöhnend in eine Kirche, die ständige Umkehr braucht.

Rechter Umgang mit Konflikten!

Art und Weise der Auseinandersetzung neu aufbrechender Charismen mit den beharrenden Charismen in der Kirche haben viel mit ihrer Echtheit zu tun. Mit auf absehbare Zeit wahrscheinlich andauernden Konflikten können Laientheologen zweifach umgehen: Sie gehen aufgrund von Enttäuschungen und Resignation auf Kollisionskurs, oder aber sie gehen mit den aufgedrängten und sich aufdrängenden Konflikten im tiefsten Sinne des Wortes „kreativ" um, nämlich geistvoll und geistreich. Geistes-gegenwärtig ringen sie dann der Situation die Provokationen und Möglichkeiten für sich und die anderen ab, die am Ende dem Ziel aller Geistesgaben zugutekommen: die Gemeinde des Herrn aufzuerbauen! Von daher ist es keine theologisch verantwortbare Alternative, die eigene christliche Existenz aus dem Lebenszusammenhang mit der sichtbaren Kirche und ihren Strukturen herausnehmen zu wollen. Immerhin gab und gibt sie uns selbst die entscheidende kritische Potenz in die Hand, mit der sie sich in Frage stellen lassen muß. Das Leiden des Christen an und in der Kirche gehört wesentlich zu seiner christlichen Existenz ebenso wie das Leid und die Trauer über die eigene und die Unfähigkeit anderer, gut zu sein.

Das Laiencharisma „Theologe/-in" nicht verspielen!

Wer unter den gegebenen Verhältnissen keinen kirchlichen Beruf ergreifen möchte, ist dazu zu ermutigen, sein Laiencharisma als Theologe nicht zu verspielen, sondern es positiv in andere Berufe und Lebensbereiche hineinzutragen und von daher die Mühe auf sich zu nehmen, weiterhin im Lebens- und Glaubenszusammenhang mit Kirche und einer Gemeinde zu bleiben. Jedes „Entweder-Oder", jedes „Alles oder Nichts" [24] zeugt von totalitärem Denken, ist unmenschlich und unchristlich. Zudem wird solches Verhalten gefährlich für den eigenen christlichen Glauben. Wo die christliche Sinnperspektive nicht (kritisierend und Kritik einholend) zusammen und in Auseinandersetzung mit Christen besprochen wird, ist die Verflüchtigung ihrer Plausibilität vorprogrammiert [25]. Allein kann niemand Christ und Theologe sein.

Sich nicht von allem gleich ins Bockshorn jagen zu lassen, sich nicht um seine besten Motive und Impulse und um für die Kirche lebenswichtige Charismen bringen zu lassen, dazu sind die Laientheologen/-innen entschieden zu ermuntern. Es stehen ihnen viele konstruktive und faszinierende Möglichkeiten offen. Bei allen bestehenden Strukturen und Schwierigkeiten tut sich ein freies Feld auf, dessen Furchen noch zu ziehen sind. Es gilt, diese Offenheit nicht

[23] Vgl. *O. Fuchs*, Predigt ..., 145—152. Vgl. zum Verhältnis von Theologen und Kirche: *W. Herrmann*, Die Angst des Theologen vor der Kirche. Zum Praxisverlust der Theologie, Stuttgart 1973.

[24] Z. B. „Entweder werde ich Priester oder gar kein Seelsorger!", „Entweder werde ich Pastoralreferentin oder gar keine Theologin" u. ä.

[25] Dies ist nicht nur ein ekklesiologisches, sondern auch ein wissenssoziologisches Postulat: Vgl. *P. L. Berger — Th. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main [4]1974, 164; vgl. *Fuchs*, Predigt, 56 ff.

als beängstigend und verunsichernd [26] zu erleben, sondern Freude an ihr zu gewinnen: mit dem Vertrauen auf den Herrn, das gerade im Trotzdem seine charismatische Kraft beweist.

Michael Gartmann

Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral

Erfahrungen der Praxis

Das Thema „Laien im pastoralen Dienst" muß immer wieder auch unter der Berücksichtigung der Erfahrungen der Betroffenen abgehandelt werden. In Ergänzung zum Schwerpunktheft 4/1979, insbesondere zum Beitrag von R. Pfau, bringen wir im folgenden einige Aspekte aus einer breit angelegten Untersuchung, die insbesondere die Themen Spiritualität, Identifikation mit der Kirche und Ordination betreffen. Abschließend werden einige Zukunftsperspektiven skizziert. *red*

Für den einen handelt es sich um einen „Wildwuchs der pastoralen Berufe", dem Einhalt zu gebieten ist, oder um „experimentierende Pragmatik", die das kirchliche Amt vernebelt, oder um einen Beruf, den man häufig notgedrungen in Kauf nimmt, aber nur halbherzig akzeptiert, für den anderen ist es ein charismatischer Aufbruch, eine Überwindung der jahrhundertealten Kluft „Klerus-Laien", eine Ausdifferenzierung des kirchlichen Amtes, ein erstrebenswerter Beruf mit allen damit verbundenen Schwierigkeiten, Chancen und Erwartungen — und doch handelt es sich um ein und dasselbe Phänomen: um den an Universitäten theologisch ausgebildeten Laien, der als Seelsorger in der Gemeindepastoral arbeitet.

Wie immer man diesem Phänomen gegenübersteht: An einem müßte eigentlich allen gelegen sein: Die Erfahrungen jener zu berücksichtigen, die diesen Beruf prägend gestalteten, die in den deutschsprachigen Diözesen (in der Bundesrepublik seit 1968) in immer stärker werdendem Umfang als laikale Seelsorger in der Gemeindepastoral arbeiteten, noch bevor subtile und diffizile theologische Standortbestimmungen die Diskussion um den Laientheologen bestimmten. Dieses soll hier versucht werden: Wie sehen die Erfahrungen aus, die Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral gewinnen konnten? Gibt es hier Ansätze für ein (zukünftiges) Berufsbild? Und eine sicher ebenso wichtige Frage: Wie verhalten sich diese Praxiserfahrungen, die faktischen Entwicklungen zu den verschiedenen theologischen und kirchenpolitischen Modellen der Integration des Laientheologen in den pastoralen Dienst? [1]

Die Antworten auf diese Fragen entstammen einer Vollerhebung in Form einer schriftlichen Befragung, die im März 1976 unter allen Laientheologen durchgeführt wurde,

[26] Auch ist das anstellungsbezogene Sicherheitsdenken mancher Theologen grundsätzlich zu kritisieren. Im Rahmen der entsprechenden allgemein-gesellschaftlichen Schwierigkeiten stehen Theologen im Verunsicherungsgrad gegenüber Studenten anderer Fächer (besonders gegenüber künftigen Lehrern) bestimmt nicht an letzter Stelle, was ihre Anstellungsmöglichkeiten in außerkirchlichen Berufen (z. B. in der Publizistik, in verschiedenen sozialen Projekten, eventuell mit Zweitstudium u. ä.) anbelangt. Im Bezug auf den kirchlichen Dienst sind sie gegenüber anderen ausgesprochen bevorzugt: Die Planstellen für Pastoralassistenten in den Diözesen der BRD sind bis 1985/7 auf ca. 2.000 insgesamt veranschlagt. Im Moment sind etwa 300 angestellt. Jährlich wären dann in den nächsten Jahren etwa 250—300 weitere anzustellen, damit allein die ohnehin (von der Notwendigkeit künftiger Seelsorgsarbeit in Gemeinden her) zu gering veranschlagte Planstellenzahl erfüllt wird. Im Moment und auf absehbare Zeit hin (und das wird nicht viel anders, wenn die Zahl der Studenten insgesamt sinkt und der Trend, nicht in kirchliche Berufe zu gehen, anhält) werden diese Anstellungszahlen durch Bewerber kaum abgedeckt werden. Zudem ist gerade Theologen zu bedenken zu geben: Wenn sie (selbst)kritisch der Ideologie des Wachstums und der ständig beschworenen ökonomischen Sicherheit für alle als höchstem Wert gegenüberstehen wollen, müßte für sie auch die zu riskierende Verunsicherung bezüglich der finanziellen und prestigeorientierten Zukunft spirituell und mit der entsprechenden Mobilität und Kreativität zu bewältigen sein. Gerade als Theologen haben sie die Möglichkeit, solcher Realität nicht geistlos gegenüber zu stehen, sondern ihr Sinn und alternatives Handeln abzugewinnen.

[1] Dieses sind gleichzeitig einige der wesentlichen Leitfragen einer umfassenden Untersuchung: *Michael Gartmann*, „Laien" als Theologen in der Gemeindepastoral. Zur Integration der „Laientheologen" in die Gemeindepastoral unter Einbeziehung ihres empirisch erhobenen Selbstverständnisses. Dissertation (als Ms. gedr.) Münster 1978, erscheint im Frühjahr 1980 in Buchform (Patmos Verlag, Düsseldorf).

— die einen theologischen Hochschulabschluß (Dr. theol., Dipl. theol., Staatsexamen oder entsprechende kirchliche Abschlußprüfung) erworben hatten
— und die in der direkten Gemeindepastoral in den westdeutschen Diözesen auf der Ebene der Einzelpfarrei zusammen mit einem Priester, der „selbständigen" Filialgemeinde, der adressatenkonzentrierten Pastoral (Krankenhaus, Gefängnis) oder in einem Pfarrverband arbeiteten.

Dieser hier definierte Personenkreis umfaßte im März 1976 114 Theologen und Theologinnen, von denen sich 105 (= 92,1%) der Mühe eines recht umfangreichen Fragebogens unterzogen, wodurch nicht nur das lebhafte Interesse der Betroffenen selbst an einer Klärung der angesprochenen Fragen dokumentiert wird, sondern auch eine für die Bezugsgruppe repräsentative und zuverlässige Situationsanalyse garantiert werden kann[2]. Diese Analyse stützt sich auf die Erfahrungen von insgesamt 206 Tätigkeitsjahren. Dabei soll es in diesen Ausführungen in erster Linie darum gehen, diese Erfahrungen in einigen Schwerpunkten vorzustellen, ohne jeweils den gesamten Kontext der Diskussion mit zu berücksichtigen.

Einige statistische Vorbemerkungen: Unter den Befragten sind nur sehr wenige Frauen (8 Personen); etwa 60% der Befragten sind verheiratet, von ihnen haben 20% einen Ehepartner, der ebenfalls Theologie studiert hat. Theologenehepaare, bei denen beide Partner im pastoralen Dienst tätig sind, sind jedoch äußerst selten. Überblickt man weiterhin den Stellenwert, den das Thema „Zweitfachqualifikation" in der Diskussion um den Laientheologen hat und hatte, so erstaunt es, daß in der hier untersuchten „ersten Generation" der Laientheologen in der Gemeindepastoral nur etwa $^1/_4$ einen Studienabschluß in einem Zweitfach erworben hat. Auf die verschiedenen Einsatzebenen verteilen sich die PR wie folgt: Einzelpfarrei 63%, Pfarrverband 26%, Filialgemeinde 5,5%, andressatenkonzentrierte Pastoral 5,5%.

[2] Die Ergebnisse der Untersuchung aus Rottenburg (vgl. *Reinhard Pfau*, Pastoralreferenten/-assistenten in der Diözese Rottenburg—Stuttgart, in: Diakonia 10, 1979, 258 ff) können so in einen breiteren Kontext gestellt werden.

1. Faktische Tätigkeitsstruktur

Schon die Rottenburger Untersuchung[3] hatte herausgestellt, daß die überwiegende Einsatzebene der PR die Einzelpfarrei ist und daß die hier wahrgenommenen Aufgaben eine sehr große Breite zeigen. Dieses Ergebnis kann hier bestätigt, bezüglich der Schwerpunktbildung aber um einige Akzente erweitert werden. Faktisch hat der in der Gemeindepastoral arbeitende Laientheologe mit Ausnahme der Sakramentenspendung die Fülle der Aufgaben übernommen, die für den Gemeindepriester charakteristisch ist: Fast alle geben schulischen Religionsunterricht, 9 von 10 übernehmen die liturgische Gestaltung von Gottesdiensten, bereiten auf den Empfang der Sakramente vor, machen Hausbesuche, predigen und sind in der Jugendarbeit tätig. Außerschulische Katechese und Verwaltungsarbeiten sind weitere Tätigkeitsbereiche, in denen ca. 75% aller Laientheologen tätig sind. Über die Hälfte der Befragten arbeitet in Familienkreisen und besucht die Kranken. Fast ebenso viele arbeiten in der Altenpastoral und für $^1/_3$ gehört die Ehevorbereitung zu ihrem Aufgabenfeld. Von 16 Tätigkeiten (13 waren vorgegeben) übernehmen die Laientheologen im Durchschnitt 9,7. Eine Reduzierung der Aufgabenfülle durch die Einrichtung von Pfarrverbänden hat sich in der hier untersuchten Praxis nicht verifizieren lassen. Dieses gilt auch für die Schwerpunktbildung: Auch in Pfarrverbänden zeigt sich keine größere Schwerpunktbildung der Aufgaben als im Durchschnitt. Unabhängig von der Einsatzebene sind die Laientheologen in folgenden drei Bereichen am häufigsten überwiegend beschäftigt: Schulischer Religionsunterricht (66%), Jugendarbeit (65%), Predigt (51%). Die übrigen genannten Tätigkeiten bilden demgegenüber nur relativ selten ein Hauptarbeitsgebiet.

Was die Beliebtheit der einzelnen Tätigkeiten angeht, so fällt zunächst auf, daß außer der Verwaltungsarbeit nur der schu-

[3] Ebd. 258.

lische Religionsunterricht auf der Beliebtheitsskala relativ weit unten rangiert. Alle anderen, im strengeren Sinn pastoralen Aufgabenfelder werden gern wahrgenommen, wobei sich eine Abweichung nach oben (also im Sinne einer noch größeren Beliebtheit) vor allem bei der Ehe- und Familienpastoral feststellen läßt. Dabei fällt auf, daß es aber gerade dieser Bereich ist, der faktisch von den Laientheologen nicht so häufig wahrgenommen wird, während etwa alle schulischen Religionsunterricht erteilen. Die Häufigkeit der Übernahme einer Tätigkeit korrespondiert also in den genannten Extremwerten nicht mit der Beliebtheit der Tätigkeiten.

Überblickt man den hier grob skizzierten Befund, so läßt sich feststellen: Ein Berufsbild des PR aufgrund der von ihm ausgeübten Tätigkeiten läßt sich aus der praktischen Arbeit an der Basis nicht ableiten. Faktisch drängt der Priestermangel den PR in die Rolle des Priesterersatzes, wobei er häufig den klassischen Aufgabenschwerpunkt des Kaplans (Jugendarbeit) neben der Predigt übernimmt. Von daher werden sich alle Konzepte, die den PR mit Spezialaufgaben versehen oder ihn im „spezialisierten Weltdienst" ansiedeln wollen, auf ihre Praktikabilität hin befragen lassen müssen [4].

2. *Spiritualität*

Fragt man danach, wodurch die PR bei ihrer pastoralen Arbeit letztlich getragen werden, so bedeutet dies, die Frage nach ihrer Spiritualität zu stellen. Dabei verstehen wir unter Spiritualität nicht die Summe geübter und praktizierter Formen und Formeln, sondern eine vom Glauben an Jesus Christus getragene und motivierende Grundhaltung, die letztlich alle Lebensumstände beeinflußt und begleitet. Natürlich benötigt eine solche Grundhaltung Ausdrucksformen, wenn sie sich nicht verflüchtigen will; und nach diesen Ausdrucksformen soll hier gefragt werden.

Grundsätzlich ist die Notwendigkeit einer spirituellen Basis für ihren Beruf bei den PR unbestritten: Auf die Frage, ob sie eine spirituelle Ergänzung der wissenschaftlich-theologischen Ausbildung an der Universität für notwendig halten, antworteten 81% der Befragten mit Ja, während 10% die Frage verneinten. Zur Umfrage unter den studierenden Laientheologen zeigen sich hier erhebliche Differenzen: Von diesen waren 50% für eine solche Ergänzung, während 40% die Frage verneinten [5]. Vermutlich zeigt hier die Berufspraxis, daß es einen pastoralen Beruf ohne spirituelle Basis nicht geben kann und daß vor allem eine Einübung und ein Erproben tragfähiger Formen der Spiritualität notwendig sind. Fragt man nun nach der Gewichtung einzelner Ausdrucksformen der Spiritualität, so liegt es nahe, diese zu vergleichen mit den Angaben der studierenden Laientheologen und denen der Priester [6]. Ein solcher Vergleich erbringt folgendes Ergebnis (Schaubild 1):

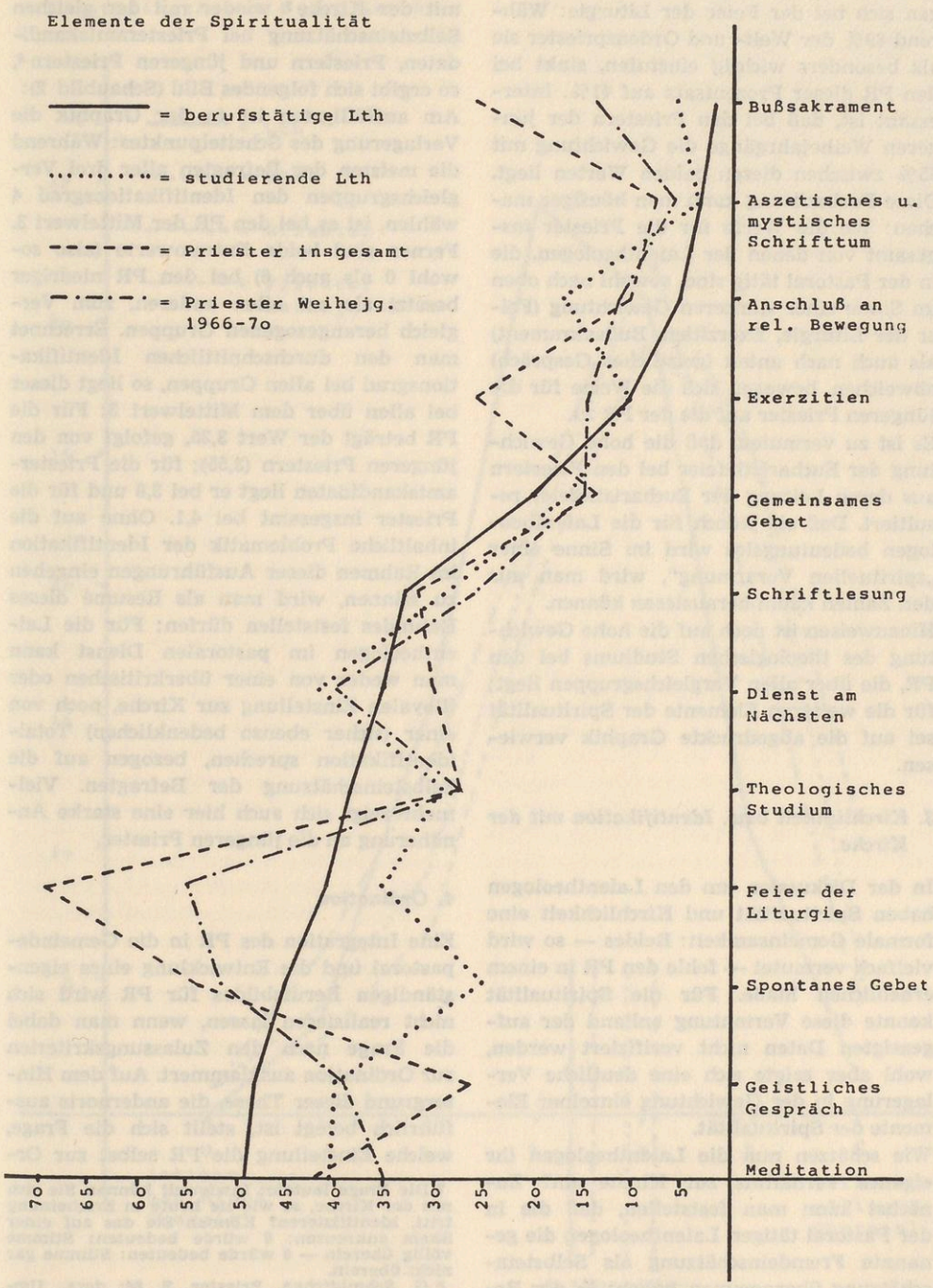
Meditation, geistliches Gespräch, spontanes Gebet und die Feier der Liturgie sind die Formen der Spiritualität, die von den PR am häufigsten genannt werden, gefolgt vom theologischen Studium, dem Dienst am Nächsten und der Schriftlesung. Zu den Vergleichsgruppen zeigen sich deutliche Unterschiede: Meditation und geistliches Gespräch werden von keiner Vergleichsgruppe ähnlich hoch gewichtet, wobei der Unterschied zwischen den Priestern insgesamt und den PR in der Gewichtung des Gesprächs als spirituelles Element auffällt: Während für fast die Hälfte der PR dieses Moment besonders wichtig ist, teilt nur ein Viertel der Priester diese Gewichtung. Das spontane Gebet hingegen ist für die studierenden Laientheologen nicht in dem Maße von Bedeutung wie für die PR, die Prie-

[4] Die verschiedenen Konzepte können im Rahmen dieser Ausführungen nicht einzeln analysiert werden; ebenso muß die Frage unberücksichtigt bleiben, ob hier die Strukturen einer „Versorgungspastoral" durchscheinen oder ob aufgrund pastoraler Erfordernisse der Gemeindearbeit der hier gezeigte breite Einsatz notwendig ist.

[5] Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (IKSE), Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen. Essen 1975, 187.

[6] Ebd. 190. G. *Schmidtchen*, Priester in Deutschland, Freiburg 1973, 67. — Problematisch ist jedoch die aus der Priesterbefragung stammende Formulierung „Kreuzen Sie bitte (im Katalog der vorgegebenen Elemente) nur das Wichtigste an". Dies kann als Singular (1 Nennung) oder als Plural (mehrere Nennungen) verstanden werden.

Schaubild 1


Elemente der Spiritualität
= berufstätige Lth
= studierende Lth
= Priester insgesamt
= Priester Weihejg. 1966-7o
Bußsakrament
Aszetisches u. mystisches Schrifttum
Anschluß an rel. Bewegung
Exerzitien
Gemeinsames Gebet
Schriftlesung
Dienst am Nächsten
Theologisches Studium
Feier der Liturgie
Spontanes Gebet
Geistliches Gespräch
Meditation
7o
65
6o
55
5o
45
4o
35
3o
25
2o
15
1o
5

ster hingegen gewichten es noch höher als diese. Die gravierendsten Unterschiede zeigen sich bei der Feier der Liturgie: Während 69% der Welt- und Ordenspriester sie als besonders wichtig einstufen, sinkt bei den PR dieser Prozentsatz auf 41%. Interessant ist, daß bei den Priestern der jüngeren Weihejahrgänge die Gewichtung mit 55% zwischen diesen beiden Werten liegt. Diese Beobachtung kann man häufiger machen: Wo die Werte für die Priester insgesamt von denen der Laientheologen, die in der Pastoral tätig sind, sowohl nach oben im Sinne einer stärkeren Gewichtung (Feier der Liturgie, Exerzitien, Bußsakrament) als auch nach unten (geistliches Gespräch) abweichen, bewegen sich die Werte für die jüngeren Priester auf die der PR zu.
Es ist zu vermuten, daß die hohe Gewichtung der Eucharistiefeier bei den Priestern aus deren Leitung der Eucharistiefeier resultiert. Daß sie jedoch für die Laientheologen bedeutungslos wird im Sinne einer „spirituellen Verarmung", wird man aus den Zahlen kaum herauslesen können.
Hinzuweisen ist noch auf die hohe Gewichtung des theologischen Studiums bei den PR, die über allen Vergleichsgruppen liegt; für die weiteren Elemente der Spiritualität sei auf die abgedruckte Graphik verwiesen.

3. *Kirchlichkeit bzw. Identifikation mit der Kirche*

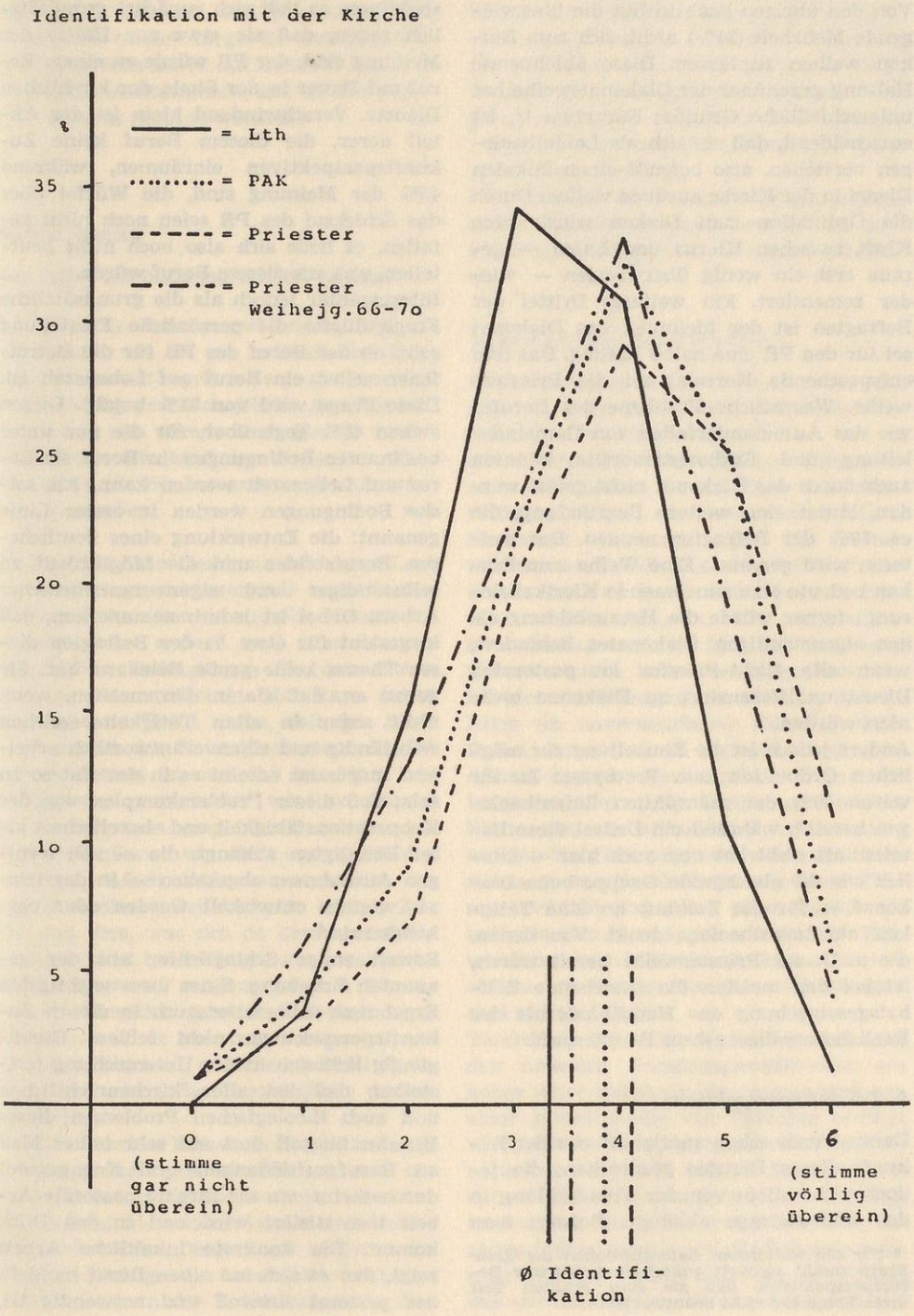
In der Diskussion um den Laientheologen haben Spiritualität und Kirchlichkeit eine formale Gemeinsamkeit: Beides — so wird vielfach vermutet — fehle den PR in einem erheblichen Maße. Für die Spiritualität konnte diese Vermutung anhand der aufgezeigten Daten nicht verifiziert werden, wohl aber zeigte sich eine deutliche Verlagerung in der Gewichtung einzelner Elemente der Spiritualität.
Wie schätzen nun die Laientheologen ihr eigenes Verhältnis zur Kirche ein? Zunächst kann man feststellen, daß die in der Pastoral tätigen Laientheologen die genannte Fremdeinschätzung als Selbsteinschätzung übernommen haben: $^2/_3$ der Befragten hält sich selbst für kirchenkritischer als Priester. Vergleicht man nun die Selbsteinschätzung des Identifikationsgrads mit der Kirche[7] wieder mit der gleichen Selbsteinschätzung bei Priesteramtskandidaten, Priestern und jüngeren Priestern[8], so ergibt sich folgendes Bild (Schaubild 2):
Am auffälligsten ist in der Graphik die Verlagerung des Scheitelpunktes: Während die meisten der Befragten aller drei Vergleichsgruppen den Identifikationsgrad 4 wählen, ist es bei den PR der Mittelwert 3. Ferner sind beide Extremwerte (also sowohl 0 als auch 6) bei den PR niedriger besetzt als bei allen anderen, zum Vergleich herangezogenen Gruppen. Errechnet man den durchschnittlichen Identifikationsgrad bei allen Gruppen, so liegt dieser bei allen über dem Mittelwert 3: Für die PR beträgt der Wert 3,35, gefolgt von den jüngeren Priestern (3,55); für die Priesteramtskandidaten liegt er bei 3,8 und für die Priester insgesamt bei 4,1. Ohne auf die inhaltliche Problematik der Identifikation im Rahmen dieser Ausführungen eingehen zu können, wird man als Resumé dieses Befundes feststellen dürfen: Für die Laientheologen im pastoralen Dienst kann man weder von einer überkritischen oder illoyalen Einstellung zur Kirche, noch von einer (sicher ebenso bedenklichen) Totalidentifikation sprechen, bezogen auf die Selbsteinschätzung der Befragten. Vielmehr zeigt sich auch hier eine starke Annäherung an die jüngeren Priester.

4. *Ordination*

Eine Integration des PR in die Gemeindepastoral und die Entwicklung eines eigenständigen Berufsbildes für PR wird sich nicht realisieren lassen, wenn man dabei die Frage nach den Zulassungskriterien zur Ordination ausklammert. Auf dem Hintergrund dieser These, die andernorts ausführlich belegt ist, stellt sich die Frage, welche Einstellung die PR selbst zur Or-

[7] Die Frage lautete: Inwieweit können Sie sich mit der Kirche, so wie sie heute in Erscheinung tritt, identifizieren? Können Sie das auf einer Skala ankreuzen: 6 würde bedeuten: Stimme völlig überein — 0 würde bedeuten: Stimme gar nicht überein.
[8] G. *Schmidtchen*, Priester, S. 86; *ders.*, Umfrage unter Priesteramtskandidaten, Freiburg 1975, 65.

Schaubild 2


Identifikation mit der Kirche
%
35
30
25
20
15
10
5
= Lth
= PAK
= Priester
= Priester Weihejg.66-70
0 (stimme gar nicht überein)
1
2
3
4
5
6 (stimme völlig überein)
Ø Identifikation

dination haben: Von den befragten PR waren lediglich 2 bereits zum Diakon geweiht. Von den übrigen beabsichtigt die überwiegende Mehrheit (84%) nicht, sich zum Diakon weihen zu lassen. Diese ablehnende Haltung gegenüber der Diakonatsweihe hat unterschiedliche Gründe: Für etwa $^1/_3$ ist entscheidend, daß sie sich als *Laien*theologen verstehen, also bewußt einen laikalen Dienst in der Kirche ausüben wollen. Durch die Ordination zum Diakon würde eine Kluft zwischen Klerus und Laien — gerade erst ein wenig überwunden — wieder zementiert. Ein weiteres Drittel der Befragten ist der Meinung, das Diakonat sei für den PR eine halbe Lösung. Das ihm entsprechende Korrelat sei die Priesterweihe. Wesentliche Probleme des Berufes wie das Auseinanderfallen von Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz könnten auch durch das Diakonat nicht gelöst werden, lautet eine weitere Begründung, die ca. 20% der Befragten nennen. Des weiteren wird genannt: Eine Weihe zum Diakon bedeute eine zunehmende Klerikalisierung; ferner würde die Herausbildung eines eigenständigen Diakonates behindert, wenn alle Nicht-Priester im pastoralen Dienst undifferenziert zu Diakonen ordiniert würden.

Anders jedoch ist die Einstellung zur möglichen Ordination zum Presbyter: Zu ihr wären 60% der männlichen Laientheologen bereit [9], während ein Drittel diese Bereitschaft nicht hat und auch hier — ähnlich wie die gleichgroße Gruppe beim Diakonat — für die Zukunft an eine Tätigkeit als *Laien*theologe denkt. Von denen, die u. U. zur Priesterweihe bereit wären, ist bei den meisten die bestehende Zölibatsgesetzgebung das Haupthindernis der Realisierung dieser ihrer Bereitschaft.

5. *Zukunftsperspektiven*

Damit wurde schon ansatzhaft von der Zukunft dieses Berufes gesprochen, die jedoch nicht allein von der Entscheidung in der Zölibatsfrage abhängt. Befragt man die in der Pastoral tätigen Laientheologen nach ihrer Einschätzung der Zukunftsperspektiven, so läßt sich zunächst grundsätzlich sagen, daß sie etwa zur Hälfte der Meinung sind, der PR würde zu einem Beruf auf Dauer in der Skala der kirchlichen Dienste. Verschwindend klein ist der Anteil derer, die diesem Beruf keine Zukunftsperspektiven einräumen, während 45% der Meinung sind, die Würfel über das Schicksal des PR seien noch nicht gefallen, es ließe sich also noch nicht beurteilen, was aus diesem Beruf würde.

Interessanter jedoch als die grundsätzliche Frage dürfte die persönliche Einstellung sein, ob der Beruf des PR für die Betroffenen selbst ein Beruf auf Lebenszeit ist. Diese Frage wird von 34% bejaht. Diesen stehen 48% gegenüber, für die nur unter bestimmten Bedingungen ihr Beruf ein Beruf auf Lebenszeit werden kann. Als solche Bedingungen werden in erster Linie genannt: die Entwicklung eines deutlicheren Berufsbildes und die Möglichkeit zu selbständiger und eigenverantwortlicher Arbeit. Dabei ist jedoch anzumerken, daß insgesamt für etwa $^2/_3$ der Befragten dieses Thema keine große Relevanz hat: Sie geben an, daß sie in den meisten, wenn nicht sogar in allen Tätigkeitsbereichen selbständig und eigenverantwortlich arbeiten. Insgesamt scheint es in der Tat so zu sein, daß dieser Problemkomplex von der Kooperationsfähigkeit und -bereitschaft aller Beteiligten abhängt, die — von wenigen Ausnahmen abgesehen — in der Praxis weithin entwickelt werden oder vorhanden sind.

Soweit einige Schlaglichter aus der genannten Erhebung. Eines ihrer wichtigsten Ergebnisse sollte aber auch in diesen Zukunftsperspektiven nicht fehlen: Durchgängig läßt sich in der Untersuchung feststellen, daß bei allen kirchenrechtlichen und auch theologischen Problemen dieses Berufes überall dort ein sehr hohes Maß an Berufszufriedenheit und Engagement durchscheint, wo die direkte pastorale Arbeit thematisiert wird und in den Blick kommt. Die konkrete inhaltliche Arbeit zeigt, daß es sich um einen Beruf handelt, der pastoral sinnvoll und notwendig ist,

[9] Für die weiblichen Laientheologen lag diese Frage (noch) so weit außerhalb greifbarer Berufsperspektiven, daß sie zum größten Teil diese Frage gar nicht beantworteten.

für den Träger des Berufes ein sehr hohes Engagement erfordert, dabei aber auch sehr große Chancen und persönliche Zufriedenheit in sich birgt. Es bleibt zu fragen, ob diesem Beruf auf Zukunft hin auch eindeutige institutionelle und kirchenrechtliche Bahnen geebnet werden.

Walter Braun

Das Alter als pädagogisches Problem

Der folgende Beitrag will zeigen, daß das Alter nicht nur als ein individuelles Problem betrachtet werden darf, sondern daß es erhebliche gesellschaftliche Aspekte hat, aus denen sich gerade auch für die kirchliche Gemeinde wichtige Aufgaben (insbesondere für die Integration der Generationen) ergeben. *red*

Ob das Alter ein Geschenk oder eine Last ist, wird man nicht generell beantworten können. Jeder alternde und alte Mensch erlebt das Alter anders, weil jeder Mensch individuelle Bedingungen für das Altern und das Alter mitbringt. Man kann daher mit Fug und Recht sagen, daß das Alter noch einmal der Kristallisationspunkt des ganzen Lebens ist und daß im Alter tatsächlich das „verarbeitet" wird, was zuvor in die Scheunen eingefahren worden ist. Und doch können wir nicht sagen, daß der Einzelne einfach dafür verantwortlich ist, was ihm dieser Zeitabschnitt bringt. Zuviel von dem, was sich da herauskristallisiert, ist nicht beabsichtigt, schon gar nicht geplant gewesen, sondern ist dem Einzelnen als Menschen einfach auferlegt worden. Das muß er nun tragen als sein persönliches Schicksal; er kann und soll allerdings versuchen, das Bestmögliche daraus zu machen.

Die Situation des Einzelnen hängt aber auch stark von der gesellschaftlichen und sozialen Entwicklung ab, weshalb das Alter als „individual-soziales Syndrom" bezeichnet werden kann. Denken wir an die medizinischen Erfolge, das Lebensalter weit hinauszurücken, an die Entdeckungen in den Naturwissenschaften, an die Errungenschaften der modernen Sozialpolitik, wie Kranken- und Altersversorgung. Ob dieser „Fortschritt" jeweils als wirklicher Erfolg für das Humanum zu bewerten ist, bleibt fraglich, da es wohl nichts auf der Welt gibt, was dem Menschen nur Vorteile bringt, sondern da jeder „Fortschritt" auch seinen Preis verlangt.

Das Alter soll unter individuellem und sozialem Aspekt betrachtet werden, um daraus einige pädagogische Hinweise abzuleiten.

Alter als individuales Problem

Alle bisherigen Alterstheorien sehen das Alter in erster Linie als individuales Problem. Die Defizittheorie stellt fest, daß im Alter körperliche und geistige Abbauprozesse stattfinden, die mit dem individuell bedingten Abbau der menschlichen Kräfte überhaupt zusammenhängen. Die Aktivitätstheorie setzt alles darauf, daß die Funktionen, die von einem Individuum ausgeführt worden sind, im Alter nicht erlahmen dürfen, wenn es in jeder Beziehung gesund bleiben soll. Dem gegenüber behauptet die Disengagementtheorie, daß im Alter ein unvermeidbarer Rückzug stattfindet, der auf einem biologisch bedingten Abbau beruht; sie empfiehlt daher die langsame, aber stetige Loslösung von allen Bindungen als allmähliche Vorbereitung auf den Tod. Der sogenannte Bonner Theorieansatz von Ursula Lehr und Hans Thomas versteht das Alter psychologisch als individuellen Prozeß, der nur aus der Entwicklung eines Individuums heraus zu verstehen ist. Biologische Generalisierungen sind nicht möglich.

Tatsächlich kann man feststellen, daß nach den neuesten Forschungsergebnissen ein hohes Alter durch ein Zusammenspiel von einer ganzen Reihe von Faktoren bedingt wird, wobei auch pädagogische Faktoren eine bedeutende Rolle spielen. So wirkt sich z. B. eine gute Erziehung und Schulbildung (verbunden mit einem entsprechenden sozialen Status) positiv auf die Lebenserwartung aus. Hier stellt sich nun die Frage, was wir tun können, um dem alternden und

alten Menschen zu einem vernünftigen Verhalten zu helfen [1].

Alte Menschen wollen keinen Sonderstatus haben, sondern voll in die Gesellschaft integriert sein. Sie wollen eine selbständige Wohnung haben, diese soll aber möglichst in der Nähe der Kinder liegen [2]. Die Einbuße an finanziellen Mitteln, die die Rente mit sich bringt, ist eine Frage nach dem sozialen Status, da man „unter dem bisherigen Stand leben muß" [3]. Dieser Verlust des sozialen Status trifft eigentlich jeden, unabhängig von Schulbildung und Intelligenz.

Im Rahmen einer soliden Schulbildung könnten und sollten Strategien zur Bewältigung des Alters entwickelt werden. Dazu müßten die Fächer, die hier eine Schlüsselposition einnehmen, wie Deutsch (überhaupt Sprachen), Religion und Sozialkunde, aus ihrem zu kognitiven Fahrwasser herauskommen. Nur so könnte der junge Mensch über eine richtig verstandene affektive Erziehung auch zum rechten Handeln angeleitet werden.

Entscheidend ist aber die Frage, wie der Mensch sich selbst unbeschadet in das Alter einbringen kann. „‚Das Selbstkonzept' ist ... ein hypothetisches Konstrukt für zwei bedeutsame Aspekte des Menschen: Der erste beinhaltet jene psychischen Vorgänge, die sein Verhalten ‚aus der Mitte, dem Kern oder einer zentralen Sphäre der Person heraus erklären', der zweite Aspekt bezieht sich auf die Art und Weise, wie das Individuum sich selbst in bezug auf seine Umwelt auf andere Menschen sieht" [4]. Man unterscheidet zwischen idealem und realem Selbstkonzept. Das *ideale* Selbstkonzept drückt das aus, was jemand gern sein möchte, und das *reale* Selbstkonzept das, was er wirklich ist. Je näher beide beieinander liegen, um so ausgeglichener ist der Mensch. Im Alter orientiert man sich mehr am realen als am idealen Selbstkonzept [5]: Man lebt mehr von dem, was man ist. Auf jeden Fall muß verhindert werden, daß im Alter ein Verlust an Menschlichkeit eintritt [6]. Hier bieten sich für die Pädagogik wie für die Pastoral Möglichkeiten und Notwendigkeiten für individuelle Beratung und Hilfe an.

Alter als soziales Problem

Von den bisherigen Alterstheorien wird dem Individuum die eigentliche Last aufgebürdet, mit der Problematik des Alters fertigzuwerden. Tatsächlich ist aber das Alter nicht nur zeitlich, sondern auch gesellschaftlich als „Restzeit" zu verstehen. Dies ist eine Folge der Industrialisierung, der Trennung von Familie und Arbeitsplatz und der Schrumpfung der einstmaligen Drei-Generationen-Familie auf die Kernfamilie. Diese Desintegration der Familie hat zwischen den Generationen gefährliche Klüfte entstehen lassen, denn der Mensch ist eigentlich ein Wesen, das in intergenerativen Gruppen lebt. Nach N. S. Eisenstadt ist die altersheterogene Gruppe „wesentlich für Zusammenarbeit und Kontinuität des sozialen Systems" [7]. Hier zeigt sich die Verbindung von individualen und sozialen Problemen im Alter besonders deutlich. Grundsätzlich leben und arbeiten die Menschen auch in der Industriegesellschaft noch in altersheterogenen Gruppen, doch wird die Tendenz immer stärker, daß sich sowohl die Jugend als auch das Alter aus der Gesellschaft heraus desintegrieren. Die Alten sind in der Tat, auch wenn sie im Alter differenzieren, mehr oder weniger eine altershomogene Gruppe, allerdings mehr im Sinn von „Randgruppe". Eine wirkliche Rollenverteilung ist eigentlich nur dort möglich, wo eben verschiedene Lebensalter und Generationen zusammenleben. Altershomogene Gruppen sind immer

[1] Vgl. *U. Lehr*, Die Alten sind anders als wir sie sehen, in: Bild der Wissenschaft 13 (1976) 66.
[2] Vgl. *L. u. H. Rosenmayr*, Der alte Mensch in der Gesellschaft (rde 377) 184 f.
[3] *M. Rennkamp*, Weiterbildung im Alter? Paderborn 1976, 29.
[4] *B. Naudascher*, Das Selbstkonzept in pädagogischer Sicht. Unveröffentlichte Diplomarbeit der EWH Rhld.-Pfalz, Abtlg. Koblenz, 5.
[5] Ebd. 127 ff.
[6] Wahrscheinlich hat aus dieser Kenntnis heraus der große Pädagoge des 17. Jahrhunderts *Johann Amos Comenius* schon die folgenden bedeutsamen Sätze geschrieben: „Das Alter ist noch kein Grab, kein vollkommenes Aufhören jeder Arbeit ... Deshalb werden sich die Greise nicht völlig der Arbeit enthalten und sich nicht ganz dem Müßiggang und der Erschlaffung hingeben ..." (Pampaedia, Heidelberg [2]1965, 425).
[7] *N. S. Eisenstadt*, From Generation to Generation. Age Groups and Social Structure. First Free Press Paperback Education, New York—London 1964, 33.

von einer gewissen Künstlichkeit; das Leben selbst gruppiert anders.

In der Drei-Generationen-Familie wird durch die Großeltern die Generation der Vergangenheit, durch die Elterngeneration die Gegenwart und durch die Generation der Kinder die Zukunft verkörpert, aber eben in dem Sinne, daß alle drei Generationen an Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in gleicher Weise teilhaben. Verselbständigt sich eine der drei Gruppen, so verschiebt sich notwendigerweise auch die geschichtliche Dimension. Sie fängt an, sozusagen im Raume frei zu schweben und verliert ihren Sinn.

Insofern kann man sagen, daß Desintegration und Distanz der Generationen mit dem Sinnverlust Hand in Hand gehen. Das fehlende Zusammenleben und die Distanz der Generationen zerstören immer Sinn. Jede Generation gerät für die andere in die Situation des Schaulustigen, des Voyeurs. Je intimer das Zu-Erschauende, um so mehr wird die Lust befriedigt, die aber den anderen verletzt. Wir erziehen eine solche Generation von Zaunguckern, wenn es uns nicht gelingt, die Generationen zu integrieren. Dieses Neugierverhalten, das im anderen nur das dem eigenen Wesen Fremde beobachtet, zeigt sich deutlich in einer Untersuchung von Ursula Lehr über das Bild, das Kinder und Jugendliche von den Alten haben[8]. Besonders in der Gruppe der 14—19jährigen wurden die Alten als „Sozialleichen" gekennzeichnet, die abgeschrieben sind, und auf Bildern, die dazu gemalt wurden, werden die Statussymbole Stock, Rollstuhl oder überhaupt symbolisch dunkle Farbtöne, welkende Blätter, Winterlandschaft usw. im wahrsten Sinn des Wortes zur Schau gestellt. Nur die jüngeren Kinder hatten gelegentlich auch eine positive Vorstellung vom Alter, offenbar immer dann, wenn sie selbst auf positive Erlebnisse mit Großeltern zurückblicken konnten. — Mir ist von einer umgekehrten Untersuchung, daß nämlich Alte einmal etwas über die Jugend zeichnen sollten, nichts bekannt. Aber vielleicht sollte man den Test einmal machen. Ob er wohl ähnlich voyeurhaft, fremd, distanziert und sinnentleert ausfallen würde?

Hier ist nun im sozialen Bereich gleichfalls ein neuer Ansatz für die Pädagogik wie auch für die Pastoral zu suchen. Es müssen Überlegungen stattfinden, wie und in welchem Umfang die Generation der alten Menschen, der mittleren Jahrgänge wie auch der jüngeren miteinander verbunden und integriert werden können. Wenn wir auch nicht mehr zur alten Form der Großfamilie zurückkehren können, so wäre doch zu fragen, ob nicht beispielsweise die alten gettohaften Altersheime durch neue intergenerative Wohngemeinschaften abgelöst werden könnten. Die Integration kann freilich nicht dadurch erreicht werden, daß man im kirchlichen oder kommunalen Raum Veranstaltungen für die verschiedenen Generationen macht, sondern indem Aufgaben und Projekte gesucht werden, die zu altersheterogenen Gruppen führen. Das erste, was zu geschehen hätte, wäre die Sorge darum, daß es überhaupt zwischen den Generationen zu Gesprächen kommt. Das könnte, um die Distanz abzubauen, zunächst in einer ganz zwanglosen Weise geschehen, ohne jede Institutionalisierung, so daß die Generationen sich überhaupt erst einmal kennenlernen. Hier sind zwar Impulse notwendig, es darf aber nicht zu früh und zu viel geplant werden. Das Informationsbedürfnis der Alten ist groß. 40,2 Prozent haben in einer Untersuchung sich dafür ausgesprochen bzw. den Wunsch geäußert, informiert zu sein[9]. Allein dieser Wunsch mag Beweis genug dafür sein, daß es doch offenbar an Kommunikation mangelt, sicherlich gerade auch zwischen den Generationen.

Es sollte gerade ein genuines Anliegen der christlichen Kirchen sein, die sich im Gottesdienst als Gemeinde versammeln, hier initiativ zu werden. Gemeinde kann doch immer nur dort entstehen, wo auch Gemeinschaft ist, d. h. wenn alle Altersgruppen, Generationen und Geschlechter beteiligt sind. Hier hat die Kirche zu den anstehenden Problemen einen leichteren Zugang als alle staatlichen Institutionen und

[8] Vgl. *U. Lehr*, a.a.O., 65.

[9] Vgl. *E. Eirmbter*, Altenbildung, Paderborn 1979, 181 ff.

gesellschaftlichen Gruppen. Ob nicht das Gemeindeprinzip aus dem Kultischen ausstrahlen sollte auf das übrige Leben und damit zur Lösung des Altenproblems beitragen könnte? Das setzt freilich voraus, daß auch im Kultischen das Gemeindeprinzip richtig gesehen und verstanden wird.

Praxis

Jakob Baumgartner

Angelus und Rosenkranz als Stundengebet des Volkes

Im Anschluß an den Beitrag über „Das Stundengebet — ein Angebot der Kirche" im Schwerpunktheft „Beten des Volkes Gottes" (2, 1980) folgen hier einige Überlegungen zu jenen zwei Formen der Volksfrömmigkeit, die durch lange Zeit mit Recht als „Volksbrevier" gedient haben. Heute sind diese Gebete bei vielen Menschen in den Hintergrund getreten. Der Beitrag will zu besserem Verständnis verhelfen. red

Wenn nach dem Erscheinen des neuen deutschen Stundenbuches manche Liturgiker und Seelsorger sich darum bemühen, das offizielle Gebet dem Kirchenvolk als ureigene Aufgabe zurückzugeben, so verdienen derartige Anstrengungen uneingeschränkte Anerkennung. Doch gilt es dabei, die Dinge realistisch zu betrachten: Auch wenn es vielerorts gelänge, die eine oder andere Hore in der Pfarrei wieder einzubürgern, wird nur ein sehr geringer Teil der Gläubigen davon profitieren. Wir dürfen deshalb zwei andere Formen der Frömmigkeit nicht vergessen, die man verschiedentlich als eine Art „Volksbrevier" [1] charakterisiert hat: den Engel des Herrn und den Rosenkranz, zwei Gebetsvollzüge, die genau auf dasselbe abzielen wie die publica oratio Ecclesiae, nämlich das Gedächtnis Jesu Christi ohne Unterlaß zu pflegen.

[1] *Th. Schnitzler*, Angelusläuten, in: LThK² I, 542 f.

1. Der Engel des Herrn

Der „Englische Gruß", beim Angelusläuten am Morgen, Mittag und Abend gesprochen, gehörte bis in die neueste Zeit zum festen Bestand der täglich privat oder gemeinschaftlich in der Familie verrichteten Gebete. Seine Anfänge reichen in das 14. Jahrhundert zurück. Wahrscheinlich liegen die Ursprünge dieses Brauches im Läuten zu den Horen des kirchlichen Stundengebetes (Laudes, Sext, Vesper). Die heute übliche Gebetsform, zum erstenmal 1560 bezeugt, fand durch das von Pius V. 1571 neu herausgegebene Officium Parvum BMV allgemeine Verbreitung. Maßgeblich gefördert wurde sie im deutschen Sprachraum durch das volkskatechetische Schrifttum des heiligen Petrus Canisius († 1597) [2]. Bei ihm begegnen wir noch der Auffassung vom dreimaligen Ave-Läuten: Gedächtnis der Menschwerdung des Wortes, des Kreuzestodes Jesu und der Auferstehung des Herrn [3].

In manchen Gegenden und Orden behauptete sich lange die Sitte, allmorgendlich das (österliche) Regina coeli und am Mittag das beliebte „Tenebrae factae sunt" zu beten [4].

Eines der Grundgebete

Der Angelus, den das „Gotteslob" unter den christlichen Grundgebeten und das Schweizer KGB unter den Gebeten „während des Tages" anführen [5], besteht in seinem Kern aus drei Gegrüßet-seist-du-Maria. Die Begebenheiten, welche hier anklingen — Verkündigung und Heimsu-

[2] *A. Heinz*, „Der Engel des Herrn". Erlösungsgedächtnis als Volksgebet, in: Heiliger Dienst 33 (1979) 51—58.

[3] In den Statuten der Synode von Prag (1605) heißt es, durch das Läuten am Morgen werde das Gedächtnis an die Auferstehung Christi erneuert, das Glockenzeichen am Mittag erinnere an das Leiden Jesu, dasjenige am Abend vergegenwärtige die Menschwerdung des Erlösers, und deshalb, so erläutert weiter ein 1609 in Krakau gedrucktes Gebetbuch, füge man die Oration „Gratiam tuam" hinzu, welche die drei Geheimnisse zusammenschaue. Vgl. *L. Eisenhofer*, Handbuch der katholischen Liturgik, Freiburg i. Br. 1932, 179.

[4] Der Text des berühmten zweiten Responsoriums in der zweiten Nokturn der Karfreitagsmatutin, der der jüngsten Brevierreform zum Opfer gefallen ist, lautet: „Eine Finsternis entstand, als die Juden Jesus gekreuzigt hatten. Und um die neunte Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Mein Gott, warum hast du mich verlassen? Und er neigte sein Haupt und gab den Geist auf."

[5] Gotteslob Nr. 2,7 (S. 21); KGB Nr. 968 (S. 833).

chung —, beziehen sich auf die Inkarnation. Durch die den drei Ave vorausgehenden Verse wird dieses Heilsmysterium noch verdeutlicht [6]. Aufgrund der Schlußoration (Allmächtiger Gott, gieße deine Gnade ...) erhält das Gebet überdies eine österliche Ausrichtung: ... „Laß uns durch sein Leiden und Kreuz zur Herrlichkeit der Auferstehung gelangen" [7]. Selbst in der schlichten Volksformel schlägt sich das Grundgefüge des Kirchenjahres und jedes liturgischen Tages nieder: Es handelt sich immer um die Begehung des ganzen Heilsgeschehens, um den Eintritt Christi in die Welt und seinen Hindurchgang durch Leiden und Tod in das neue Leben, um unsere Teilhabe an dieser Bewegung, die Weihnachten und Ostern miteinander verbindet, kurz um die *eine* Christusbegegnung [8].

Widerspiegelung des Erlösungsgeschehens

Wie sich Erlösung vollzieht und wie wir sie empfangen sollen, auf welche Weise also der Mensch ins Heil gelangt, widerspiegelt sich in der dramatischen Kurzformel des Angelus. Im ersten Flügel des Triptychons erfolgt der Anruf Gottes; ohne ein Verdienst vorweisen zu können, sieht sich die Jungfrau mit dem Angebot des Heils konfrontiert. Im zweiten Flügel reagiert sie; in freier Entscheidung läßt sie sich auf den Willen des Herrn ein und baut durch ihr Ja die Brücke für den Eintritt Gottes in die Geschichte der Menschen. Im dritten Flügel schließlich erkennen wir die Frucht, die aus dem Zusammentreffen von Gottes Wort und des Menschen Antwort hervorgeht: Gott schlägt sein Zelt unter uns auf. Gott wirkt zwar alles, aber Maria wirkt mit; Gott steht am Anfang des Heils, dem Menschen indessen fällt es zu, dieses Heil aktiv entgegenzunehmen und es für sich und die anderen fruchtbar werden zu lassen — aus reiner Gnade.

Über alle Zeiten hinweg bringt der Angelus die Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens in einer allgemein verständlichen Form zur Sprache [9]. Er kann dem vielfach zerrissenen modernen Menschen Hilfe leisten, um sich immer wieder auf das eine Notwendige zu sammeln und zu besinnen: sich dem Anruf Gottes zu öffnen und in Gehorsam das unbegreifliche Geschenk der Liebe Gottes zu empfangen, damit daraus Segen für die Welt erfließe.

Als volkstümliche Teilnahme am Stundengebet bedarf der Engel des Herrn keiner Reform, sondern nur der Verlebendigung bei den Gläubigen, wobei es allerdings darauf ankäme, den Ganzheitscharakter des Heilsgedächtnisses ins Bewußtsein zu heben. „Trotz der veränderten Zeitverhältnisse bleiben für den größten Teil der Menschen die Tageseinschnitte — Morgen, Mittag und Abend — bedeutungsvoll als Anruf, eine Gebetspause einzulegen" [10], um immerdar Jesu Christi zu gedenken.

2. Der Rosenkranz

Die Idee des sich wiederholenden Christus-Gedächtnisses liegt auch jenem Gebet zugrunde, das in seinen Ursprüngen weiter zurückliegt als der Angelus und sich heute noch einer gewissen Beliebtheit erfreut: der Rosenkranz [11]. Eine christliche Vorform ist das Jesusgebet der orientalischen Tradition. Das Herzensgebet, im östlichen Mönchtum heimisch und in der „Philokalie" weitertradiert, lebt zum Beispiel in den „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers" [12] fort. Es leitet zur Versenkung an; man muß die Gedanken zum Schweigen bringen, immer in die Tiefe des Herzens

[6] Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft, und sie empfing vom Heiligen Geist. — Maria sprach: Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Wort. — Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt (vgl. Lk 1,26—35; Lk 1,38; Joh 1,14).

[7] Eine spirituelle Deutung von „Gratiam tuam" (Tagesgebet zum vierten Adventsonntag) bietet *J. Hengen*, in: Erhöre die Bitten deines Volkes, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg—Trier—Zürich, Bd. II, Freiburg i. Br. 1979, 104 f.

[8] Vgl. *R. Berger*, Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres, in: Archiv für Liturgiewissenschaft VIII/1 (1963) 1—19.

[9] Vgl. *A. Klein*, Der „Engel des Herrn", in: *W. Beinert* (Hrsg.), Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung, Freiburg i. Br. 1977, 227—231.

[10] Paul VI., Marialis Cultus Nr. 41. — Papst Paul VI., Die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung. Apostolisches Mahnschreiben „Marialis Cultus" vom 2. Februar 1974, mit einer Einführung von *W. Beinert*, Leutersdorf am Rhein [2]1975.

[11] Zur Geschichte des Rosenkranzes: *A. Walz*, Rosenkranz, in: LThK[2] IX, 46—48; *K. J. Klinkhammer*, Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung, Frankfurt a. M. 1972.

[12] Deutsche Ausgabe (mit einer Einführung von E. Jungclaussen), Freiburg—Basel—Wien [2]1974.

schauen und sprechen: Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner. Ähnliche Praktiken kannte auch die westliche Christenheit, in der es bald nach der Jahrtausendwende Brauch wurde, die 150 Psalmen durch 150 Vaterunser (Laienbrevier) beziehungsweise 150 Ave Maria (Marienpsalter) zu ersetzen, wobei man zum Abzählen „Paternosterschnüre" oder „Koronen" benutzte (besonders seit dem 13. Jahrhundert). Die heutige Gestalt des Rosenkranzbetens verdanken wir den Trierer Kartäusern Dominikus von Preußen († 1427) und Adolf von Essen († 1439). Sie verbanden die Leben-Jesu-Betrachtung mit dem Gegrüßet-seist-du-Maria und fügten zu den 50 Ave je eine Klausel (betrachtender Zusatz) hinzu [13].

Ein Kreisen um das Christusmysterium

Seit den ersten päpstlichen Bestätigungen (gegen Ende des 15. Jahrhunderts) bis in unsere Tage ist so viel Rühmendes über diese Gebetsübung gesagt worden, daß sich weitere Empfehlungen erübrigen. Allerdings bekam auch der Rosenkranz in den letzten Jahren die Abkühlung der Marienfrömmigkeit zu spüren; man taxierte ihn da und dort als ein Ärgernis, als eine primitive und darum überholte Gebetsform. Momentan sieht es aber danach aus, als erfahre er eine Art Rehabilitierung. Dies lassen wenigstens die zahlreichen Schriften vermuten, die zur Aufwertung und Neubelebung der Marienfrömmigkeit herauskommen [14]. In seinem Schreiben über die Marienverehrung bemerkt Paul VI., es sei zwar zu wünschen, daß die christlichen Familien einige Teile des Stundengebets verrichten, doch zähle der Rosenkranz zu den „besten und wirksamsten Gebetsformen", zu der man die „Hauskirchen" einladen könne [15]. Freilich möge man sich vor Übertreibungen hüten, denn nur wenn jemand sich frei dazu entscheide, gereiche die Andacht zum Segen. Andere Autoren unterstreichen das glückliche Ineinander verschiedener Gebetsweisen: Im Rosenkranz lobt und dankt der Beter Gott, er erwägt die Mysterien unseres Herrn, setzt sich wie Maria dem Wirken des Geistes aus, besinnt sich auf seine Aufgabe im Geheimnis der Kirche und tritt fürbittend für die Menschen ein [16].

Wie die Stundenliturgie so kreist auch der Rosenkranz ganz um das Christusmysterium. Zwar erscheint Maria im Vordergrund des Volksgebetes, doch ist sie jene, für welche Jesus Christus, Gottes Sohn und unser Erlöser, zum eins und alles ihres Frauenlebens wurde. Weil der Rosenkranz zum Verweilen in der Lebenssphäre Marias einlädt, in deren Mitte Jesus stand, muß man ihn als ein Christusgebet betrachten: Der erste Teil des Ave schließt mit seinem Namen („und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, Jesus"); an diesen Namen fügt sich jeweils eines der 15 „Geheimnisse" an, die sich in drei Ringe gliedern: freudenreicher, schmerzhafter und glorreicher (Rosen-)Kranz — Ursprung, Übergang, Vollendung. Diese Dreiteilung entspricht der allerfrühesten Glaubensverkündigung: Entäußerung, Tod, Erhöhung (Phil 2,6—11). In diesem Gebet begegnen wir der Gestalt Jesu, wir treten in Verbindung mit seinem Leben, seinem Leiden und seiner Herrlichkeit, aber nicht unmittelbar, „sondern in Maria: als Inhalt ihres Lebens, von ihr gesehen, empfunden, ‚im Herzen bewahrt' (Lk 2,51)" [17]. Die Begebnisse, die der Beter an seinem inneren Auge vorbeiziehen läßt, sind alle in der heiligen Geschichte bezeugt. Deshalb wird er gut tun, von Zeit zu Zeit das Neue Testament nachzulesen, um nicht der Gefahr zu erliegen, immer bei den gleichen Gedanken und Bildern zu bleiben

[13] Der Dominikaner Alanus de Rupe († 1475) erhöhte die Zahl der Ave auf 150, propagierte diese neue Betweise und regte den Zusammenschluß der Beter zu Bruderschaften an. Der Dominikanerprior Jakob Sprenger gründete 1475 die Rosenkranzbruderschaft in Köln.

[14] Siehe etwa *A. Müller*, Die Mutter Jesu als Thema der Theologie, in: ThPQ 127 (1979) 330—340; *W. Beinert*, Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie, Freiburg i. Br. 1973; *H. Feld*, Maria. Weltliche Meditationen über kirchliche Dogmen, Düsseldorf 1977; *Th. Schmidkonz*, Maria — Gestalt des Glaubens. Meditationen — Fragen — Gebete, München—Luzern [5]1975.

[15] Marialis Cultus Nr. 42—55.

[16] *H. U. v. Balthasar* will mit seinen außergewöhnlich tiefen Darlegungen (Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet, Einsiedeln 1977) das Rosenkranzgebet von Engführungen befreien und es „mit der Fülle der Heilsgedanken und Heilstaten Gottes für die Welt" (94) nähren.

[17] *R. Guardini*, Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau, Würzburg 1940, 26; vgl. Gotteslob 33,1—5.

und so zu verarmen. Im letzten tendiert solch schauendes Beten darauf hin, daß Christus in uns Gestalt gewinne (Gal 4,19), daß durch die ständige Erinnerung sein Bild sich uns mehr und mehr einpräge (vgl. Röm 8,29) und wir, von der befreienden Macht seiner vorbehaltlosen Liebe betroffen und getroffen, in die Nachfolge eintreten. „Über eine bloße Reflexion hinaus geschieht fast unbemerkt eine Einspurung in das Schicksal jenes Lebens, in dem ein für allemal das Heil aller Menschen aller Zeiten beschlossen liegt" [18].

Der wiederentdeckte meditative Zug dieses evangelischen Gebetes

Neben der christologischen Orientierung des Rosenkranzes ist vor allem der meditative Zug dieses durch und durch evangelischen Gebetes zu erwähnen. Schon Romano Guardini beschrieb den Raum, in den diese Übung uns hineinführt: Raum geheiligter Stille, angefüllt mit vertrauten Bildern und Gestalten, Raum des Schauens und Verweilens, der helfenden und heilenden Ruhe, wo man Geborgenheit und Vertrauen findet, Raum, in den man sein ganzes Leben einfließen läßt und in dem die Kräfte des Geistes und Gemütes sich sammeln können [19]. Im Zuge der Meditationswelle erwacht neu der Sinn für solch litaneiartiges Beten, in dem das Wort gleichsam zum Strombett wird und die Gedanken leise dahingleiten. Gebet als Wortgeschehen, das „Sprachheimat" bietet. In der Technik der Wiederholung, die man — gerade im Anschluß an fernöstliche Meditationsweisen — als ein Element des Lebens bejaht, drückt sich die Intensität und Innigkeit des Vorganges aus. Wenn Guardini verlangt, der Beter müsse die Unrast überwinden und sich Zeit für die Übung nehmen, alles, was drängt, beseitigend, um sich absichtslos dem Rhythmus der immer gleichen Worte zu überlassen [20], so zeigen neuere Autoren auf, daß eine derartige Methode offenbar einem menschlichen Grundbedürfnis entgegenkommt. Man vertieft sich in das Christusmysterium. „Das aktive, helle Bewußtsein sinkt ab. Der Innenraum, das Herz öffnet sich dem Bild. Ich lasse das Geheimnis in mich herein. Es packt mich, prägt mich." [21] Nicht allein für das private Beten, sondern auch für den Vollzug in Gemeinschaft, sei es in der klassischen Form, sei es nach neueren ausgeweiteten Modellen, werden Anregungen geboten [22], von denen zu hoffen ist, daß sie diese Andacht neubeleben.

Angelus und Rosenkranz sind daraufhin angelegt, durch die fortdauernde Christus-Memoria die Welt Gott zu weihen, nicht im Sinne eines sakralisierenden Tuns, sondern als Einkehr zu gewissen Stunden des Tages, welche die Geschenktheit unseres Daseins bewußt macht. Unsere ganze zeitlich geprägte Existenz gehört zwar dem Herrn, Angelus und Rosenkranz aber sind wie Meilensteine auf der Straße des Lebens, die, in gemessenen Abständen wiederkehrend, auf den Ursprung der Zeit verweisen und uns an den Geschenkcharakter des Lebens erinnern.

[18] *A. Klein*, Das Rosenkranzgebet, in: *W. Beinert* (Hrsg.), Maria heute ehren, 232—238 (bes. 236); vgl. *J. B. Metz*, Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi, Mainz 1970.

[19] A.a.O.; vgl. Marialis Cultus Nr. 47; *W. Willms*, Von Perle zu Perle. Rosenkranz als Schrittmacher, Kevelaer 1978; *R. Graber*, Die Geheimnisse des Rosenkranzes, Würzburg 1976; *L. Holtz*, Mysterium und Meditation. Rosenkranzbeten heute, Trier 1976; *E. Gruber*, Der Rosenkranz, München [2]1978; *P. F. Bock*, In seiner Nähe wird es Licht. Bilder und Texte zum Rosenkranz, Freiburg i. Br. [2]1979.

[20] A.a.O. 37.

[21] *L. Holtz*, a.a.O., 48.

[22] Marienwerkbuch, hrsg. im Auftrag der Seelsorgeämter der Berliner Bischofskonferenz, Graz—Wien—Köln 1977, 273—294; Gotteslob 33,5—6.

Klemens Richter

Haben „Zwecksonntage" einen Sinn?

Wie man besondere Anliegen in der Sonntagsmesse sinnvoll berücksichtigen kann

Im Schwerpunkt 1/1979 haben wir zu zeigen versucht, von welch existentieller Bedeutung der Sonntag für die christlichen Gemeinden und für den einzelnen Menschen ist. Seinen Höhepunkt hat der Sonntag in der Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Jesu. Durch die „Zwecksonntage" wächst die Gefahr einer Verdunkelung des Sonntags. Der Autor zeigt im fol-

genden auf, wo die besonderen Gefahren liegen — insbesondere in den kompletten Gottesdienstentwürfen —; er bietet aber auch Anregungen, wie die berechtigten Anliegen berücksichtigt werden könnten. red

1. Sonntag als Urfeiertag der Christen

Das Leben der Gemeinde wird nicht vom Kirchenjahr bestimmt, sondern vom Sonntag, denn „in jeder Woche begeht sie an dem Tag, den sie Herrentag genannt hat, das Gedächtnis der Auferstehung des Herrn" (Liturgie-Konst. 102). Dieser Termin ist nicht beliebig, sondern der „erste Wochentag" (Mt 28,1; Mk 16,9; Lk 24,1; Joh 20,1), an dem der Auferstandene zwei Jüngern begegnet und sie ihn beim „Brechen des Brotes" erkennen (Lk 24,35), der Tag nach dem Sabbat, als der Herr erstmals im Kreis der Apostel erscheint (Joh 20,19 ff), an dem er eine Woche darauf erneut unter sie tritt (Joh 20,26 ff), an dem sieben Wochen später der Geist auf die versammelten Jünger herabkommt (Apg 2,1—11), der Tag, den die Apokalypse schon „Tag des Herrn" nennt (Offb 1,10). Es ist der erste Tag der natürlichen Schöpfung (Gen 1,5) und zudem als „achter Tag" (Augustinus) Symbol des ewigen Lebens. So ist unser Sonntag als Gedächtnis, Verheißung und Gegenwart der „Ur-Feiertag" und „Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres" (LK 106).

2. Vom Herrentag zum Herrenjahr

Erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts finden sich sichere Zeugnisse dafür, daß die christliche Gemeinde einen Sonntag intensiver feiert als die übrigen, den Sonntag nach dem jüdischen Paschafest. Diese hervorgehobene Feier bringt erstmals eine Jahresakzentuierung in das stete Voranschreiten der Sonntagsreihe: die Kirche wandert von Ostern zu Ostern dem Herrn entgegen. Das Wochen-Pascha, das Herrenmahl an jedem Sonntag, erfährt durch das Jahres-Pascha, die Osterfeier, eine Zentrierung. Wenig später wird diese Feier auf 50 Tage, die Pentekoste, ausgedehnt, und im 4. Jahrhundert wird die Vorbereitung auf 40 Tage, die Quadragesima, festgelegt.

Mit dem Bekenntnis der Kirche im gleichen Jahrhundert zum Sieger Christus, zum gleichwesentlichen Gottessohn, kommt es zu einem neuen Christusfest: im Osten ist es Epiphanie, die Erscheinung Gottes in der menschlichen Welt, in Rom ist es das Weihnachtsfest, das die Menschwerdung Gottes betont. Ist die Osterfeier eindeutig sonntagsgebunden, so sind die beiden neuen Feste nicht mehr in den Wochenlauf eingepaßt, nicht mehr hervorgehobene Sonntage, sondern an den bürgerlichen Kalender gebunden. Eine zweite Festzeit prägt sich aus, dem Osterfestkreis deutlich nachgebildet: die Vorbereitungszeit im Advent und die Festzeit zwischen Weihnachten und Epiphanie. Beide sind so sehr vom Monatsdatum bestimmt, daß die Sonntage der Weihnachtszeit in der Reihe der Feste beinahe untergehen.

3. Verdunkelung des Sonntags

Das Aufkommen weiterer Herrenfeste und zahlreicher Marienfeste, vor allem aber die Herausbildung von Ideenfesten verdunkelt allmählich die ursprüngliche Bedeutung und Gestalt des Sonntags. Die Ideenfeste feiern kein Ereignis des Heilsmysteriums mehr, sondern einen bestimmten Aspekt oder Gedanken oder auch nur einen Titel, unter dem Jesus, Maria oder ein Heiliger angerufen werden. Derartige Feste haben vielfach seit dem Mittelalter aus der Privatfrömmigkeit in die Liturgie Eingang gefunden. So tritt das Bewußtsein von der primären Stellung des Sonntags hinter dem Gedanken an jährlich wiederkehrende Feste zurück, bis schließlich in der Reformationszeit der Begriff „Kirchenjahr" geprägt wird. Diese Abfolge von Feiern im Jahreslauf wird als Nachzeichnung des Lebens Jesu verstanden.

4. Erneuerung von Sonntag und Herrenjahr

Nun wird sicher auch nach der Neuordnung der Liturgie „im Kreislauf des Jahres das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung und Geburt bis zur Him-

melfahrt, zum Pfingsttag und zur Erwartung der seligen Hoffnung und Ankunft des Herrn" (LK 102) entfaltet. Es bleiben „auch die Gedächtnistage der Märtyrer und der anderen Heiligen" in das Jahr eingefügt, denn in ihnen „verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind" (ebd. 104). Doch „der im Wochenrhythmus immer wiederkehrende Feiertag der Christen ist wesentlich ‚Zeichen' für die Heilswirklichkeit der ‚neuen' Schöpfung, die mit der Auferstehung Christi angefangen hat. In der Treue zu Auftrag und Vermächtnis des Herrn erfährt der Christ in der wöchentlichen Feier des Ostergeheimnisses, daß er selbst teilhat an Tod und Auferstehung Christi und berufen ist zur Ruhe Gottes, das heißt zum vollendeten, befreiten und unangefochtenen Besitz des Lebens. Daher ist der Sonntag als ‚Tag des Herrn', wie ihn alle Christen begehen, als Feiertag der christlichen Gemeinde, als Tag der Eucharistiefeier und als Zeugnis christlicher Zukunftserwartung unaufgebbar; er kann nicht gegen einen anderen Tag der Woche ausgetauscht werden" (Synodenbeschluß „Gottesdienst").

Daraus folgt notwendig, daß in der Sonntagsfeier die Gemeinde als Kirche am Ort sichtbar werden muß, daß sie in der Feier des Wortes und der Eucharistie ihrer Herkunft und Zukunft gedenkt und in der Gemeinschaft mit ihrem Herrn im Heiligen Geist dem Vater dankt und ihn preist. Die Liturgie des Sonntags soll daher festlichen Charakter tragen und der Sonntag selbst zu einem „Tag der Freude und der Muße" werden. „Andere Feiern sollen ihm nicht vorgezogen werden, wenn sie nicht von höchster Bedeutung sind" (LK 106).

Wegen der herausragenden Bedeutung darf nur ein Hochfest oder Herrenfest an die Stelle der Sonntagsfeier treten. Aber selbst das gilt nicht für die Sonntage des Advents, der Fasten- und Osterzeit. Hochfeste, die auf einen dieser Sonntage fallen, müssen deshalb auf den Samstag vorverlegt werden. Von daher kann grundsätzlich auch keine Festfeier für ständig auf einen Sonntag gelegt werden. Einzige Ausnahmen sind das Fest der Heiligen Familie am Sonntag in der Weihnachtsoktav, die Taufe des Herrn am ersten Sonntag im Jahreskreis, das Hochfest der Dreifaltigkeit am Sonntag nach Pfingsten und das Christkönigsfest. Das erste und die beiden letzteren sind Ideenfeste, die trotz der allgemeinen Verminderung dieses Festtyps im neuen Kalender neben Fronleichnam und Herz-Jesu als Herrenfeste beibehalten wurden.

5. Erneute Gefahr der Verdunkelung des Sonntags

Die Gefahr einer erneuten Verdunkelung der Sonntagsfeier droht heute nicht von Ideenfesten und übergroßer Heiligenverehrung, sondern von den sogenannten „Zwecksonntagen". Es gibt inzwischen jeweils an Sonntagen einen Weltfriedenstag, Caritas-Opfertag, Welttag der Kommunikationsmittel, Weltmissionssonntag, Buchsonntag, Tag der geistlichen Berufe und vieles mehr. Auch einzelne Diözesen lassen sich dazu immer wieder etwas Neues einfallen. An diesen Tagen wird zunehmend auch die Liturgie dem Informations- und Kollektenanliegen dienstbar gemacht. Es ist nahezu schon eine Selbstverständlichkeit, daß zu den an diesen Tagen von Verbänden und Organisationen verschickten Materialien auch „liturgische Hilfen" gehören. Nicht selten wird dabei die liturgische Feier des Sonntags empfindlich gestört, was besonders auch von den offiziellen Zeitschriften der für die Liturgie zuständigen Gremien der deutschsprachigen Bischofskonferenzen bedauert wird.

Doch weiß hier die Linke nicht, was die Rechte tut? All diese „Zwecksonntage" sind von den Bischöfen gutgeheißen, die dafür verschickten liturgischen Texte oftmals von ihnen genehmigt. Was soll da eine Gemeinde sagen, die gerügt wird, weil sie am Sonntag nicht die vom Meßbuch vorgeschriebenen Texte verwendet hat? Gilt bezüglich der Sonntagsfeier nicht gleiches Recht für alle? Daß es hier nicht um sekundäre Fragen einer liturgischen Rubrizistik und Ästhetik geht, sondern letztlich um eine Grundfrage gläubiger Existenz unserer Gemeinden, dürfte deutlich zutage liegen.

6. Motivmessen und Votivmessen

Zweifellos muß auch der Sonntagsgottesdienst die Situation des Menschen heute, seine Fragen und Nöte zur Sprache bringen. Die drei Grundfunktionen von Kirche — Verkündigung, Liturgie und Diakonie — müssen im Gottesdienst präsent sein. Zum Wesen der Eucharistiefeier gehört der Bezug zu Gott ebenso wie die Sorge um den Menschen und seine Welt. Die gottesdienstliche Erneuerung für sich hätte keinen Sinn, wenn sie nicht ein Teil der vom Konzil erstrebten Erneuerung des gesamten Lebens der Kirche wäre. Hier wird zeichenhaft eingeübt, woran draußen „alle erkennen werden, daß ihr meine Jünger seid", nämlich „wenn ihr Liebe habt zueinander" (Joh 13,35).

Schon Paulus verbindet mit der wöchentlichen Versammlung die Liebe zu den Brüdern anderer Gemeinden: „Am ersten Tag der Woche lege ein jeder von euch etwas als Ersparnis zurück" (1 Kor 16,2). Die Botschaft des Neuen Testaments ist voll von Zeugnissen des Dienstes am Nächsten aufgrund der Verkündigung in der Gemeindefeier. Doch so unzulänglich es ist, wenn die Liturgie nur dem Kalender folgt und keinen Bezug zum Leben hat, so ist es doch problematisch, nur noch aktuelle Thematisierungen gelten zu lassen. Der Feier der Eucharistie liegt von Anbeginn nicht ein Motiv aus den Anliegen der Gemeinde zugrunde, sondern ihr Thema ist Gottes heilshaftes Handeln an Israel, dann an Jesus von Nazaret, und jetzt hier durch Christus an uns und bis zum Ende der Zeiten an allen, die auf ihn schauen. Deshalb kommt die Gemeinde am Sonntag zusammen „zur Lehre der Apostel, zu brüderlicher Gemeinschaft, zum Brotbrechen, zum Gebet" (Apg 2,42). Sie versammelt sich, um auf den Anruf ihres Herrn zu antworten.

Dieser Anlaßgebundenheit jeder Eucharistiefeier steht das Votiv oder Motiv gegenüber. Wurde der Sonntag früher vornehmlich durch Votivmessen verdunkelt, in denen ein Motiv der Frömmigkeit preisend ausformuliert oder ein Anliegen in den Mittelpunkt gerückt wurde, so werden heute Motivmessen nicht selten als Gelegenheit benutzt, die Motivation der Gemeinde zielgesteuert zu initiieren. Auch bei den von gesamtkirchlichen Anliegen bestimmten „Zwecksonntagen" zeigen sich derartige Gefahren. Es kommt dabei immer auf die Art der Berücksichtigung des jeweiligen Anliegens in der Liturgie an.

7. Gottesdienstentwürfe zu „Zwecksonntagen"

Die Einführung in das Meßbuch verlangt, daß der Sonntag vor Verzweckung und Überlagerung geschützt werden soll. Messen für besondere Anliegen oder Votivmessen sind am Sonntag nur im Auftrag oder mit Erlaubnis des Bischofs „im Falle einer besonderen Notwendigkeit oder pastoralen Situation" (AEM 332) erlaubt — und selbst dann nicht an Sonntagen der Advents-, Fasten- und Osterzeit —, wobei die Verwendung der Orationen und Lesungen vom Sonntag erwartet wird. Diese Regelung mag auf den ersten Blick kleinlich und restriktiv erscheinen. Doch will das Meßbuch die sonntägliche Eucharistiefeier vor Vereinseitigung, Verzweckung und Willkür schützen. In ihr sollen ja vor allem die wichtigsten Aspekte der Person, des Handelns und der Botschaft Jesu der Gemeinde vor Augen treten. Im Blick auf den einzelnen Sonntag mag dies nicht überzeugen, doch aufs Ganze gesehen ist dies wohl der einzige Weg, um die Auswahl der Schrift und der Gebete vor subjektiven Einflüssen zu schützen, gleich von welcher Seite diese kommen mögen.

Sicher wird es immer wieder Situationen geben, die das Denken und Beten der Gemeinde so sehr von einem ihr Leben betreffenden positiven oder negativen Ereignis her bestimmen, daß dieses Anliegen in der gesamten Gestaltung der Liturgie zum Ausdruck kommen muß und der mehr oder weniger zufällige Eigencharakter jedenfalls eines Sonntags im Jahreskreis dahinter zurücktritt. Gerade eine solche pastorale Situation ist bei sich regelmäßig wiederholenden Zwecksonntagen nicht gegeben. Auf jeden Fall aber gilt es zu beachten, daß es „angesichts der größeren Auswahlmöglichkeit bei Lesungen und Orationen angezeigt

ist, die Formulare zu besonderen Anlässen mit Maß zu verwenden, das heißt dann, wenn ein wirklicher Nutzen es verlangt" (AEM 327).

8. Besondere Anliegen in der Sonntagsmesse

Daß besondere Anliegen hin und wieder auch in der Sonntagsmesse zum Tragen kommen müssen, ist selbstverständlich. Die Gemeinde versammelt sich ja fast ausschließlich nur noch zur Sonntagsmesse. Es gibt kaum andere regelmäßige Zusammenkünfte, um die aktuellen Fragen des christlichen Lebens inmitten unserer Welt zu klären. So ist es nur zu verständlich, wenn die vorgegebene Eucharistiefeier benutzt wird, um eine christliche Bewußtseinsbildung in Gang zu setzen, die für jede Gemeinde unabdingbar ist, will sie Kirche in dieser Zeit sein.

Sollen die Texte von Meßbuch und Lektionar am Sonntag erhalten bleiben, so können bestimmte Anliegen in der Eröffnung, in der Predigt und in allen Texten, die jeweils neu zu formulieren sind, berücksichtigt werden: vornehmlich in der Einführung und in den Fürbitten, auch in den Texten zu Schuldbekenntnis und Kyrie, bei den Dankmotiven vor der Präfation und in der Einleitung zum Friedensgebet. — In verantworteter Weise geschieht dies in den vom Katholischen Arbeitskreis Entwicklung und Frieden jährlich für den Weltfriedenstag herausgegebenen Handreichungen [1].

Die Berücksichtigung eines besonderen „Zwecks" darf auch nicht so erfolgen, daß zwar die vorgegebenen Texte respektiert, die neu hinzukommenden aber allein vom Spezialanliegen her konzipiert werden. Die Liturgie darf nicht als Werbeveranstaltung für den verfolgten Zweck mißverstanden werden, so daß ihr „Erfolg" womöglich am Kollektenaufkommen abgelesen wird. Wäre dies der Fall, stünde die Sonntagsmesse in der Gefahr, ihren festlichen und befreienden Charakter zu verlieren, der immer auch etwas mit Zweckfreiheit und Absichtslosigkeit zu tun hat. Es geht um die Verkündigung des Herrn als Retter und Befreier.

Daher stehen im Mittelpunkt des Wortgottesdienstes die Lesungen, die durch Predigt und Fürbittgebet entfaltet werden. Die Predigt kann dabei auch Texte zur Messe selbst auslegen — eine immer dringendere Notwendigkeit angesichts des zunehmenden Schwundes für das Verständnis von Handlungen und Texten des Gottesdienstes. Die Predigt muß also nicht allein Auslegung der Schrift sein, doch soll sie, ausgehend vom aktuellen liturgischen Geschehen, die Zusage und den Anspruch Jesu an eben diese konkret versammelte Gemeinde deutlich machen. Von daher ist es fragwürdig, wenn Ordinariate anordnen, daß etwa am Diaspora-Opfertag „in allen Gottesdiensten über Diaspora und Diasporahilfe zu predigen" sei und sich die Predigt „in keinem Fall mit anderen Themen befassen" dürfe (so Essen schon 1976). Hier entsteht der Eindruck, daß eben nicht vom liturgischen Geschehen ausgegangen, sondern die Predigt als isoliertes Element verstanden wird.

Die Fürbitten sind Gebet für die Anliegen der ganzen Kirche und das Heil der Welt. Sie sollen weder ausschließlich auf die Predigt bezogen noch ohne Bezug an das Vorhergehende angeschlossen werden. Sie dürfen also nicht allein auf das „Thema" ausgerichtet sein, sondern sollen sich in der Regel auf die Anliegen der Kirche, die Regierenden und das Heil der Welt, die von Not Bedrückten und die Ortsgemeinde erstrecken.

Ziel der Eröffnung ist es, die zusammenkommende Gemeinde zu einer wirklichen Gemeinschaft zu verbinden und sie zu befähigen, entsprechend am Gottesdienst teilzunehmen. Hier kann das „Thema" angesprochen werden, wobei es wohl nicht so geht: „Der heutige Gottesdienst will uns die Probleme des Weltfriedens bewußt machen ..." Die Eröffnung bezieht sich auf

[1] Darin heißt es: „Die Abfolge der Feste und Sonntage im Jahreskreis soll möglichst nicht durch ‚thematische' Sonntage unterbrochen werden. Das zentrale Thema jeder gottesdienstlichen Gemeindeversammlung am Sonntag ist das Gedächtnis von Tod und Auferstehung unseres Herrn, der uns in der Feier des Herrenmahles Erlösung und Frieden zugesagt hat." Es folgen dann Gottesdienstelemente, vernünftigerweise aber kein geschlossenes Gottesdienst-„Modell".

das ganze liturgische Geschehen, nicht auf den Inhalt eines Zwecksonntags allein.
Selbstverständlich ist jede Zweigleisigkeit von „Anliegen" und liturgischer Prägung des Sonntags zu vermeiden. Es bedarf einiger Bemühung, beide Aspekte miteinander zu verbinden. Ein „Thema" darf nicht aufgepfropft werden. Das kann bedeuten, sich auch einmal „der Chance zu Information und Werbung zu begeben, die daraus entsteht, daß eine große Gruppe von Gläubigen versammelt ist, die man auf andere Weise kaum zusammenbringen würde und die sich nicht einmal guten Gewissens der Einflußnahme zugunsten bestimmter Projekte und Probleme entziehen kann" [2]. Die Eucharistiefeier am Sonntag ist „Gipfel und Quelle allen kirchlichen Lebens" (LK 10). Das ist aber nur denkbar, wenn sie sich ohne thematischen Zwang ihrer Eigenart gemäß frei entfalten kann. Sie muß als die Mitte gläubigen Gemeindelebens mit großer Sorgfalt gestaltet werden. Nachdem der Sonntag als wöchentliche Gliederung des Herrenjahres von der jahrhundertelangen Verdunkelung durch Feste und Heiligengedächtnisse befreit ist, darf seine liturgische Feier „nicht vom Regen in die Traufe einer Indienstnahme für die Lösung konkreter kirchlicher oder gesellschaftlicher Probleme und deren Finanzierung geraten. Der gute pastorale Zweck heiligt nicht die schlechten liturgischen Mittel" [3].

Walbert Bühlmann

Evangelisierung der kirchlich Distanzierten

Modelle aus den Vereinigten Staaten

Wie unsere europäischen Kirchen entscheidende Impulse von der katholischen Pfingstbewegung erhalten haben, die ihren Ursprung in den Vereinigten Staaten hatte, so können wir auch in der Frage der Evangelisierung der kirchlich Distanzierten von „drüben" lernen [1]. *red*

Es gehört mit zur „legitimen Pluriformität", daß nicht alle Kirchen gleichzeitig dieselben Initiativen zu ergreifen haben. Einzelne Ortskirchen können aus ihrer besonderen Lage und aus ihrem besonderen Charisma heraus konkrete Schritte tun, sei es daß sie einzelne Aspekte der Theologie entwickeln, sei es, daß sie einzelne pastorale Experimente ausprobieren. Später kann dies dann von anderen Kirchen geprüft und gegebenenfalls übernommen werden.
So haben z. B. die Kirchen in Lateinamerika seit Medellin 1968 mit den kirchlichen Basis-Gemeinschaften eine weitgehende Erneuerung zustandegebracht, was heute von manchen anderen Kirchen nachgeahmt wird; die Kirche in Zaire geht gegenwärtig neue Wege mit ihrer zairesischen Liturgie und mit der offiziellen Übergabe von Pfarreien an Laien; die Kirche in der Schweiz macht seit einigen Jahren gute Erfahrungen mit den Bußfeiern, verbunden mit allgemeiner sakramentaler Lossprechung.
Seit einigen Jahren ist nun in den deutschsprachigen Ländern das Problem der kirchlich Distanzierten stärker ins Bewußtsein getreten [2].
Da stellt sich nun die Frage: Müssen wir in dieser Problematik unseren Weg allein suchen, oder können wir vielleicht von anderen Kirchen gewisse nützliche Informationen und Inspirationen beziehen? So hat z. B. Frankreich schon seit den Vierziger Jahren mit der „Mission de France" dieses

[1] Der Autor hat vom 18. bis 30. März 1979 zweimal ein Wochen-Seminar im Center for Applied Research Apostolate (CARA), Washington D. C., über Evangelisierung in den 80er Jahren geleitet und dabei auch selbst vieles gelernt, was er hier weitergeben will.
[2] *N. Mette*, Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln, in: Diakonia 8 (1977) 235—244; *L. Bertsch* und *F. Schlösser* (Hrsg.), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität (Quaestiones disputatae 81), Freiburg i. Br. 1978; *K. Lehmann*, Außerkirchliche Religiosität und kirchlicher Glaube, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978) 215—225; Kirchlich distanzierte Christen, in: Texte der Pastoralkommission Österreichs, hrsg. vom Österreichischen Pastoralinstitut, Wien 1978.

[2] Gottesdienst 10 (1976), 127.
[3] Ebd. — Vgl. zum Ganzen auch: *A. A. Häußling*, Meßhäufigkeit und Motivmessen, in: *Th. Maas-Ewerd — K. Richter* (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl, Freiburg ²1976, 143—149; *H. B. Meyer*, Die Feier des ‚Herrentages' und die Anliegen der ‚Zwecksonntage' sinnvoll verbinden, in: Gottesdienst 12 (1978), 185 f.; *R. Schwarzenberger*, Zwecksonntage — Zweckentfremdung der Feier der Heilsgeheimnisse? in: Bibel u. Liturgie 52 (1979), 198—203.

Problem zu lösen versucht [3]. Aber dieses Experiment hat kaum Einfluß auf andere Kirchen ausgeübt.
Seit einigen Jahren hat nun die Kirche in den Vereinigten Staaten bezüglich der kirchlich Distanzierten konkrete Schritte in der religionssoziologischen Erforschung und in den entsprechenden pastoralen Maßnahmen unternommen. Es könnte für uns ganz nützlich sein, das etwas zur Kenntnis zu nehmen.

1. Zur Situation

Die katholische Kirche der USA ist heute mit 61 Millionen Katholiken — nach Brasilien — die größte katholische Kirche eines Landes. Sie darf mit Recht ein gewisses Selbst- und Sendungsbewußtsein haben und pflegen. Sie hat vor etwas mehr als 10 Jahren erstmals das Experiment der katholischen Pfingst-Erneuerung gemacht, das seither von dort in viele andere Kirchen hinausging. Es wird dort auch die Frage des Amtes der Frauen in der Kirche mehr als anderswo studiert und diskutiert. Besonders aber hat man sich in den vergangenen Jahren der Frage der Evangelisierung der kirchlich Distanzierten angenommen.
Auf der Bischofskonferenz der elften Region (California und die USA-Inseln im Pazifik) hielt P. Alvin Illig im Jahr 1977 einen aufrüttelnden Vortrag über die Frage: Führt uns der Heilige Geist zu einem neuen Zeitalter der Evangelisierung? [4]

[3] Vgl. Y. *Daniel*, Aux frontières de l'Eglise, Paris 1978.
[4] Er führte darin aus, wie sich die katholische Kirche des Landes in den vergangenen 200 Jahren entwickelt habe: 1776 machten die Katholiken 1% der Bevölkerung aus, heute 26%, damals sorgten einige verstreute Priester und Schwestern für die Gläubigen, heute gebe es 59.000 Priester, 131.000 Schwestern, 85.000 Brüder, 184.000 Pfarreien, 10.500 katholische Schulen, 1.800 katholische Spitäler, 169 Diözesen. Man habe sich vom Getto in die Zentren entwickelt, von der Armut zum Wohlstand, von der schulischen Unterbelichtetheit zur Intelligenz ... Seit den Wahlen 1976 bilden die Katholiken mit 129 Sitzen im Kongreß die stärkste konfessionelle Gruppe. Diesen Katholiken könne und müsse man nun neben dem Einsatz für die auswärtigen Missionen auch eine dynamische Evangelisierung im eigenen Lande zumuten. Mit einer neuen derartigen Offensive könne man auch eine Haltung der Kritik, der Krise, des Defaitismus, die sich in den letzten Jahren ausgebreitet habe, überwinden.

2. Neues Evangelisierungs-Bewußtsein

Auf dem Hintergrund der verschiedenen katholischen Erneuerungs-Bewegungen (der charismatischen Erneuerung, der Cursillos, des Marriage Encounter u. a.) entfaltete P. Alvin seit 1973 seine Tätigkeit. Er fragte sich, warum sich die US-Katholiken so wenig um den Glauben ihrer Nachbarn kümmern. Einen neuen Impuls gab ihm das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" Pauls VI., worin der Papst das Interesse auch auf die Evangelisierung der „Nicht-mehr-Christen" lenkte. — Im November 1977 wurde P. Alvin zum Direktor der neu errichteten bischöflichen „Kommission für Evangelisierung" ernannt.
Seitdem taucht P. Alvin Illig überall auf, um willige, getreue, „bekirchte" Christen an Wochenenden zu sammeln und ihnen Hilfe und Ansporn zur Evangelisierung der Kirchenfernen zu geben. Während man früher mit Mühe 50 Leute für Vorträge zusammenbrachte, kommen sie heute zu Hunderten. Seine Ratschläge sind: nicht Worte, sondern Zeugnis; Leute derselben sozialen Schicht ansprechen (Gleich und Gleich gesellt sich gern); nicht erkenntnismäßig, sondern erfahrungsmäßig etwas bieten; zum Gebet einladen; alles „enthusiastisch" tun ... In einer halben Stunde könnten die „bekirchten" Katholiken alle „Unbekirchten" [5] erreichen und sie unverbindlich für religiöse Familienfeste (Taufe oder Erstkommunion eines Kindes), für interessante Vorträge, für die Teilnahme an einem Abend in einer Basis-Gemeinschaft usw. einladen. Man setzt die Hoffnung vor allem auf die Laien, dieses noch unausgenützte Potential in der Kirche, da die Priester schon meist über Arbeitsüberlastung jammern und weil die Kirchenfernen meist mit den offiziellen Vertretern der Kirche vorerst nichts zu tun haben wollen.

[5] Laut einer Gallupp-Umfrage von 1978 über „The unchurched American" sind 41% aller US-Amerikaner über 18 Jahren „unbekirchte" (unter den Katholiken sind es „nur" 18%; 32% der Unbekirchten würden wieder in eine Kirche (Synagoge u. ä.) zurückkehren, wenn sie einen Priester oder eine kirchliche Gemeinschaft finden könnten, bei denen sie Verständnis für ihre religiösen Fragen finden würden. Vgl. G. *Gallup*, A coming religious survival? in: J. W. *Carroll* (Ed.), Religion in America, 1950 to present, New York 1979.

Ein ganzer Satz von Werbematerial mit Informationen und Inspirationen, auch mit Diareihen und Kurzfilmen, steht zur Verfügung. Ein Streuzettel z. B. formuliert: „Offene Hand, offenes Haus, offenes Herz! — Eine Einladung an unsere Nachbarn ohne kirchliche Bindung. Die freundlichen Familien der amerikanischen Katholiken." Auch das bekannte Gebet des heiligen Franz von Assisi: „Mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens ..." wird in einer schönen Farbenkarte abgegeben, um es bei Hausbesuchen zurückzulassen. Eine gut aufgemachte Drucksache soll zehn Tage vor Weihnachten und Ostern an alle kirchenfernen Bekannten versandt oder persönlich abgegeben werden, um sie einzuladen, an diesem kommenden Fest wieder einmal eine Kirche zu besuchen [6].

Im August 1979 fand in Washington die erste nationale katholische Laienfeier für Evangelisierung statt, die alle Jahre wiederholt werden soll [7].

Man kann dabei die Gefahr eines gewissen Integralismus nicht ganz verkennen, darf aber deswegen diesen hoffnungsvollen Neubeginn nicht schon zum voraus abtun.

Dieses Beispiel mag uns helfen, die „missionarischen Situationen" bei uns zu entdecken, uns von ihnen herausgefordert zu wissen, einen Teil unseres Geldes und unserer Kräfte fortan für diese neue Aufgabe einzusetzen. [8]

Wo immer kompakte Gruppen von „unbekirchten Menschen", von „Nicht-mehr-Christen" leben, ganz unabhängig von geographischen Distanzen, da liegt eine missionarische Situation vor. Wer immer, Laie oder Priester, bewußt und systematisch die Grenzen der christlichen Gemeinschaft überschreitet und auf jene von Christus Fernen zugeht, der kann ein Missionar genannt werden [9]. Dieser missionarische Einsatz ist zugleich ein wichtiger Teil der Erneuerung der gesamten Kirche und auch der Kirchentreuen.

Jetzt, wo „die Missionen" allmählich zu Ende gehen, steht plötzlich diese Mission mit neuer Dringlichkeit vor uns.

Bücher

Krankenseelsorge als Zuwendung

Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus, hrsg. von *Josef Mayer-Scheu* und *Rudolf Kautzky* (Band 4 der Reihe: Sehen — verstehen — helfen), Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980.

Anliegen des vorliegenden Buches ist ein Brückenschlag zwischen den therapeutischen und den seelsorglichen Berufen zugunsten eines ganzheitlichen Ansatzes aller im modernen Krankenhaus Tätigen. Den meisten Beiträgen des Buches liegen Referate eines im Jahr 1977 in Hamburg abgehaltenen Kongresses zugrunde, bei dem sich Ärzte, Pflegende und Seelsorger mit dem Thema „Die Sorge um den Kranken" auseinandersetzten. Ausgangspunkte sind die Situation und die Bedürfnisse des Patienten. *Wolfgang Böker* untersucht zu-

[6] Die Bischöfe haben einen jährlichen Einsatz von 6 bis 7 Millionen Dollar beschlossen, um sowohl auf nationaler wie lokaler Ebene in Radio, Fernsehen und profaner Presse die christliche Botschaft gegenwärtig zu machen. (Leider ist man noch nicht so weit, das auf ökumenischer Ebene zu tun!)

[7] Recht amerikanisch hat man mit besten Hotels eine Vereinbarung getroffen, daß unter Berufung auf diesen Anlaß Eltern kostenlos auch zwei Kinder in ihrem Zimmer beherbergen durften und daß für weitere vier Kinder ein Raum zum Preis von einem Einzelzimmer gewährt wurde.

[8] Es war für diesen Gesinnungswandel sehr bezeichnend, daß der Generalsekretär des amerikanischen katholischen Missionsrates, Thony Bellagamba, der am CARA-Seminar einen Abend über „die Missionen" zu bestreiten hatte, nicht über „die Missionen" sprach, sondern durch drei Vertreterinnen von Minderheiten (eine Schwarze, eine Südamerikanerin und eine Weiße, welche die Minderheiten-Situation der Frau in der Kirche darstellte) die Probleme und Aufgaben der Kirche in der „USA-Mission" darlegen ließ. Damit will man natürlich die Verbindung mit den jungen Kirchen in Afrika und Asien keineswegs abbrechen, wohl aber auf Dinge aufmerksam machen, die man bisher, vielleicht wegen der Missionen, nicht sah.

[9] Diese neue Dimension von Mission ist ausführlicher dargestellt in: Dritter Plenarrat der Kapuziner 1978: Missionarisch in Leben und Wirken. Zum Ganzen vgl. *W. Bühlmann*, Ein Missionsorden fragt nach seiner Zukunft, Münsterschwarzach 1979.

nächst „Sprache, Ursachenkonzept und Hilfesuchverhalten des Kranken in unserer Zeit". In der Art und Weise, wie der Kranke über seine Krankheit redet, sich ausdrückt, seine Beschwerden benennt, wird seine Krankheitserfahrung deutlich: Krankheit als das Unerklärliche, das Hinzugekommene, Krankheit als Vorgang, als Störung einer Funktion, als Normabweichung, als Folge seelischer Entwicklungshemmung. Nach Böker läßt der Sprechakt selbst häufig auf eine Erkrankung schließen. — Trotz der ärztlichen „Sprechstunde" wird heute dem Gespräch oft zu wenig Raum gegeben. Eine technisch zwar perfekte, aber in hundert Spezialitäten aufgesplitterte Therapie soll abgelöst werden durch ein ganzheitliches, den ganzen Menschen und seine Krankheit umfassendes Heilen. Dabei spielen die sozialen und die psychologischen Komponenten eine entscheidende Rolle. Der Arzt ist auf die Solidarität aller anderen therapeutischen Dienste und nicht zuletzt auch auf den Seelsorger und den Psychologen angewiesen. — In die gleiche Richtung stößt der zweite Beitrag des Buches. *Hans-Christoph Piper* versteht es meisterhaft, zum Problem „Kranksein — Erleiden und Erleben" Informationen mit konkreten Beispielen aus seiner umfassenden praktischen Erfahrung zu mischen. Auszüge aus Gesprächsprotokollen zeigen, wie der Kranke sein Kranksein erlebt. Dies ist auch für den Heilungsprozeß entscheidend. Die eingeschränkten Äußerungsmöglichkeiten beginnen schon damit, daß der Arzt in der Regel keine Zeit hat. Es stört den Ablauf der Behandlung, wenn der Kranke es wagt, das übliche Ritual zu durchbrechen. Das Ergebnis ist ein Gefühl, hier richtig ausgeliefert zu sein, auch wenn ärztlicherseits alles ausgezeichnet ist. Der perfekteste Krankenhausbetrieb kann inhuman sein, weil man den Kranken und seine Krankheit nicht als eine Einheit versteht, ihn nur technisch manipuliert und die Ebene des Erleidens und des Erfahrens sträflich vernachlässigt.
In einem historischen Rückblick zeigt *Heinrich Schipperges,* wie am Begriff der „Cura" die umfassende gesamtheitliche Sorge um den kranken Menschen erscheint. Zur Leibestherapie kam immer auch die Seelentherapie, zur „cura corporis" die „cura animae", und aus der Wertschätzung des Kranken erfloß eine umfassende Vorsorge, Fürsorge und Nachsorge. Christus erscheint in diesem Zusammenhang als der „magnus medicus"; die „cura pastoralis" steht in seiner Nachfolge. — Dem schließt sich eine „Kritische Analyse der Therapie im heutigen Krankenhaus" *(Rudolf Kautzky)* an. Die Diskrepanz zwischen den Forderungen und Erwartungen des Kranken und der therapeutischen Leistung wird besonders bei der Intensivmedizin deutlich. Man muß allerdings auch die Anliegen der Therapeuten verstehen. Kautzky verlangt ein Konzept der Solidarität und der Kooperation anstelle der üblichen hierarchischen Struktur (mit einer „Pyramide von Funktionären"), bei der auch bei Pflegediensten Tüchtigkeit oft ranghöher ist als Warmherzigkeit.
Dem bekannten Heidelberger Klinikpfarrer *Josef Mayer-Scheu* verdanken wir den umfassendsten Beitrag in diesem Buch: „Vom Behandeln zum Heilen". Jedem Spitalseelsorger sollte diese Arbeit zur Pflichtlektüre gemacht werden. Hier wird ein umgreifendes Konzept der Krankenhausseelsorge entwickelt und das von einem Mann, der selber seit Jahren engagiert in der Krankenseelsorge und in der Ausbildung von solchen Seelsorgern steht. In den Krankenhäusern gibt es zunächst nicht zu behandelnde Krankheiten, sondern kranke Menschen. Ihnen gegenüber geht es um die Fähigkeit der wirklichen Empathie, um das Verstehen dessen, was Kranke in ihrem Kranksein und im Krankenhaus erleben. — Was Mayer-Scheu dann an *theologischen* Einsichten zu unserem Thema beisteuert, gehört zum Besten, was uns in diesem Zusammenhang begegnet ist. Wie hier vom Gottesbild des Alten und des Neuen Testamentes her die Frage nach dem Sinn des Leidens und der Krankheit und die Möglichkeiten einer durchaus nicht billigen Antwort versucht und skizziert werden, ist überzeugend und hilfreich zugleich. Jesus sucht den Kontakt mit den Kranken, er geht auf sie zu, läßt sich mit ihnen ein. Für ihn gibt es keine Ausson-

derung und Absonderung, selbst wenn das „Gesetz" sie vorsieht. Es geht bei Jesus um die Überwindung der Aussonderung durch seine heilende Nähe. Jesus fordert aber auch die Auseinandersetzung mit der Krise, die Anerkennung der Realität, die innere und äußere Wahrhaftigkeit. So setzt Jesus Maßstäbe für Therapie und Seelsorge. — Von da her ergibt sich dann die Aufgabe der Krankenhausseelsorge und des Krankenhausseelsorgers. Die neue Sinnrichtung des Krankensakramentes wird deutlich und einleuchtend aufgezeigt, und es werden sehr hilfreiche und konkrete Vorschläge für den pastoralen und sakramentalen (Buße und Beichte) Dienst im Krankenhaus gemacht, bis hin zu verschiedenen Gottesdienstformen im Krankenzimmer und in der Klinikkapelle. — Zuletzt ist auch vom Tode und vom Sterben die Rede, von der Sorge um die Angehörigen und vom Verhalten im Sterbezimmer und beim Leichnam des Verstorbenen.
Wem Kranken- und Krankenhausseelsorge aufgegeben ist — und das dürfte in dieser oder jener Form doch bei fast allen Seelsorgern, Priestern und Laientheologen(innen) der Fall sein —, der sollte an diesem Buch und hier vor allem am umfangreichen Beitrag des Heidelberger Klinikpfarrers nicht vorbeigehen. Was heutige Pastoraltheologie zu diesem wichtigen und existentiellen Thema zu sagen hat, ist hier in guter Weise zusammengetragen. So kann gerade dieser vierte Band in der pastoralanthropologischen Reihe dem Motto gerecht werden: Sehen — verstehen — helfen! *Josef Bommer, Luzern*

Die Senioren in der Gemeinde

Handbuch kirchlicher Altenarbeit, hrsg. von *Jochen Schmauch,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978, 256 Seiten.

Wie der Herausgeber im Vorwort betont, möchte dieses „Handbuch kirchlicher Altenarbeit" zuallererst nachdenklich machen. Diese Absicht gelingt den Autoren der einzelnen Beiträge besonders dadurch, daß sie ein möglichst vielfältiges Bild von alten Menschen zeichnen und dadurch den Leser zwingen, selbst zu den einzelnen Problemen seine Einstellung zu überprüfen.
Es ist recht interessant, wie durch bekannte Tatsachen unerwartete Aussagen belegt werden. Dabei stört es nicht, daß die Statistiken bundesdeutsche Verhältnisse beschreiben; die Situation ist z. B. in Österreich so ähnlich, daß die beschriebenen Phänomene durchaus akzeptiert werden können.
Ob die mehr grundsätzlichen oder die mehr praktisch ausgerichteten Beiträge dem Leser besser gefallen, wird wohl von dessen eigenen Bedürfnissen abhängen. Das Buch sollte nicht nur von Seelsorgern, sondern von allen Menschen gelesen werden, denen die Senioren in der eigenen Gemeinde ein Anliegen sind. *Werner Scholz, St. Pölten*

Verbesserung der Moralverkündigung

Franz Kamphaus — Rolf Zerfaß, Ethische Predigt und Alltagsverhalten, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977, 160 Seiten.

Dieser Band aus der Reihe Praxis der Kirche enthält die Referate und Übungsmaterialien der interkonfessionell durchgeführten Tagung katholischer Homiletiker 1976.
Der erste Teil wird mit einem Beitrag von *P. M. Zulehner* zum soziokulturellen Kontext kirchlich-appellativer Rede eingeleitet. — *E. Zenger* stellt, ausgehend vom biblischen Phänomen der Weisheit, das Strukturmuster biblischer Moralverkündigung dar. Als einen Appell aus Erfahrung an Erfahrung am Begründungszusammenhang der Weisungen im Dekalog zeigt der Autor, daß hier nicht einfach aus einem Indikativ (Jahwe hat befreit) ein Imperativ abgeleitet wird (darum sollst du anderen Leben in Freiheit ermöglichen). — Das fundamentalethische Grundlagenreferat von *H. Peukert* schließt an Versuche an, eine Ethik aus der Struktur der menschlichen Kommunikation zu begründen, und zwar durch den Aufweis der normativen

ethischen und theologischen Implikationen von Interaktion. Das spezifisch Theologische in der ethischen Rede sieht der Autor in der Eröffnung neuer, universal geltender Lebensmöglichkeiten von Gott her. — Der zweite Teil enthält homiletische Praxisreflexionen. Wertvolle Anstöße zur Analyse eines Textes am Beispiel des Gleichnisses vom verlorenen Sohn mit den Methoden des Strukturalismus enthält der Beitrag von *A. Stock.* — Der Aufsatz von *O. Fuchs* zur semantischen Analyse der Wertungsstrukturen eines Predigttextes führt in die linguistische Methode anhand von Beispielen ein und hat das Ziel zu zeigen, wie mit Hilfe dieser Methode stark subjektive Eindrücke objektiviert und kontrolliert werden können (89). — Das Protokoll einer Arbeitssitzung mit der gestalttherapeutischen Methode nach S. Perls und H. Petzold zeigt ansatzhaft an zwei Beispielen, wie die Beziehung von Rolle und Person erlebnis- und phantasiemäßig durchgearbeitet werden kann. Praktikabel ist dieses Modell nur in einer Gruppe mit einem erfahrenen Leiter. — Dasselbe gilt für den Bericht der Arbeitsgruppe, die sich dem Thema transaktionelle Analyse und appellative Verkündigung beschäftigt hat. Sicher hat auch dieses sehr vereinfachte psychoanalytische Modell für den Anfang einige Möglichkeiten zur Klärung (es ist rasch plausibel, 129), doch die vorschnelle Annäherung von Freiheit und Umkehr in theologischem Sinn an die Lösung aus biographischen Zwängen (131) sowie die Gleichsetzung des Angenommenseins durch Gott und der „O. K.-Position" der transaktionellen Analyse (135) ist weder methodisch reflektiert noch begründet.

Dem dritten Teil sind einige Antworten von Predigthörern vorangestellt, die angeben, was sie bei der Moralpredigt stört. Drei Predigtbeispiele (eine zur Einführung eines Pastors in eine Gemeinde, eine Sonntagspredigt zu Weisheit 11,2—12,2 und eine Taufpredigt) beschließen den Tagungsbericht, der dem Prediger und Predigtausbildner manche gute Anregung und manches zur kritischen Auseinandersetzung aufgibt.

Günter Virt, Wien

„Politische Theologie" vermag mehr!

Arnulf Seifert, Der Gott der „politischen Theologie". Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges, Benziger Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1978, 380 Seiten.

„ ‚Politische Theologie' will Kirche und Christentum zunehmend auf ‚politisches' Handeln festlegen, wenngleich die den Glauben an Jesus Christus voraussetzende Theologie befreienden Charakter haben soll" (274). Wie eine solche — zumindest mißverständliche und irreführende — Behauptung gegen Ende einer Abhandlung über „politische Theologie" stehen kann, ist schlicht unverständlich. Aber hier kommt exemplarisch die Misere dieses Buches, eine vom Fachbereich Religionswissenschaften an der Universität Gießen angenommene Dissertation, zum Ausdruck. Dem Verfasser ist zu bescheinigen, daß er umfassende Kenntnisse insbesondere über die neuzeitliche theologische und philosophische Diskussion der Gottesfrage besitzt, daß er sich auch intensiv mit der Entwicklung der neueren „politischen Theologie" — bis hin zur „Theologie der Revolution" und der „Theologie der Befreiung" — beschäftigt hat. Nur kommt er über eine additive Darstellung des Materials nicht hinaus. Nicht zuletzt darin liegt es begründet, daß die hermeneutische Verortung von Ursprung und Anliegen der „politischen Theologie" nur unzureichend gelingt.

Norbert Mette, Münster

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Boesch Angelika (Hrsg.), Komm, sei mein Freund. Geschichten für Erstkommunikanten, Benziger Verlag, Zürich—Köln 1980, 160 Seiten, sfr 16,80, S 137,80.

Brücken Erwin (Hrsg.), Das Osterlob (Exsultet). Deutsch — lateinisch, in der römischen Originalmelodie, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1979, 32 Seiten, S 76,40.

Dapper Heinz, Mission — Glaubensinterpretation — Glaubensrealisation. Ein Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie, Verlag Peter Lang, Frankfurt/Main—Bern—Las Vegas 1979, 320 Seiten, sfr 56,—, S 459,20.

„... Daß sie das Leben haben ..." Josef Maria Reuß 25 Jahre Bischof, Abteilung Öffentlichkeitsarbeit im Bischöflichen Ordinariat Mainz (Hrsg. und Verleger), Mainz 1979, 84 Seiten.

Deutscher Caritasverband (Hrsg. und Verleger), caritas werkheft 80. Sonderausgabe, Freiburg 1980, 40 Seiten.

Eichinger Werner, Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze, Verlag Peter Lang, Bern—Frankfurt/Main—Las Vegas 1980, 286 Seiten, sfr 46,—, S 377,20.

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament. Hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart — Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1979, 660 Seiten, S 76,40.

Emeis Dieter — Schmitt Karl Heinz, Grundkurs Sakramentenkatechese, Verlag Herder, Freiburg 1980, 288 Seiten, DM 29,80, S 232,40.

Früchtel Ursula, Religion im 5./6. Schuljahr. 120 Stundenentwürfe mit 80 Kopiervorlagen, Benziger Verlag, Zürich—Köln 1979, 432 Seiten, sfr 48,—, S 393,60.

Gilhaus Hermann (Hrsg.), Meitinger Fastenkalender, Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1980, 30 Postkarten, DM 6,20, S 53,—.

Greinacher Norbert, Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung, R. Piper & Co. Verlag, München 1980, 180 Seiten, DM 14,—, S 109,20.

Haus der Begegnung Königstein im Taunus (Hrsg. und Verleger), Kirche in Not XXVII/1979. Christentum — eine Hoffnung für ganz Europa, 152 Seiten, DM 11,90, sfr 11,50, S 80,—.

Lange Martin — Iblacker Reinhold (Hrsg.), Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung, Herderbücherei Band 770, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 192 Seiten, DM 7,90, S 61,60.

Missionswissenschaftliches Institut Missio e. V. Aachen, Theologie im Kontext. Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien und Ozeanien, 1. Jahrgang, Nr. 1, Januar 1980, missio aktuell Verlag, Aachen 1980, 158 Seiten, ca. DM 15,— Spende erbeten.

von Nell-Breuning Oswald, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, Reihe: Soziale Brennpunkte 8, Europaverlag, Wien—München—Zürich 1980, 364 Seiten, DM 10,—, sfr 9,80, S 80,—.

Paus Ansgar (Hrsg.), Jesus Christus und die Religionen, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln—Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1980, 320 Seiten, DM 16,80, S 120,—.

Payá A. Miguel, Los consejos presbiteriales y pastorales en españa. Análisis teológico. Facultad de teologia san Vicente Ferrer, Valencia 1979, 368 Seiten.

Plöger Josef G. — Knoch Otto (Hrsg.), Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1979, 150 Seiten, S 84,20.

Ridez Louis, Die Bergpredigt. Mensch sein nach Jesus. Glaubens-Seminar Band 1, Benziger Verlag, Zürich—Köln 1979, 236 Seiten, sfr 26,—, S 213,20.

Sauer Ernst Friedrich, Verödete Moral. Prolegomena zur Gegenwartsethik, Kersting Verlag, St. Augustin 1979, 212 Seiten, DM 10,—, S 78,—.

Sauser Ekkart, So nahe steht uns die Ostkirche, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1980, 206 Seiten, DM 29,80, S 232,40.

Schneider Theodor, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, 322 Seiten, DM 38,—, S 296,40.

Schwarz Manfred, 30 × 30 Modelle kirchlicher Jugendarbeit, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1979, 128 Seiten, DM 18,80, S 128,—.

Splett Jörg, Der Mensch: Mann und Frau. Perspektiven christlicher Philosophie, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1980, 112 Seiten, DM 15,80, S 123,20.

Theologische und pastorale Orientierung über die Katholische Charismatische Erneuerung, Verein für den Dienst an charismatischer Erneuerung in der katholischen Kirche, Perchtholdsdorf o. J., 76 Seiten.

Wessel Werenfried — Kellerhoff Reinhard, Faszination Gemeinde. Erfahrung, Besinnung, neue Impulse, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1979, 120 Seiten, DM 18,—, S 140,40.

Ziegert Richard, Der neue Diakonat. Das freie Amt für eine missionarische Kirche — Bilanz einer französischen Bewegung 1959—1977, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, 244 Seiten, DM 45,—, S 351,—.

Mitarbeiter dieses Heftes

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie und Rektor der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Hermann-Josef Venetz ist Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Freiburg/Schweiz und Präsident des Schweizerischen Katholischen Bibelwerkes.

Josef Bommer ist Professor für Pastoraltheologie (Homiletik und Pfarreipastoral) an der Theologischen Fakultät Luzern.

Alexius J. Bucher, Dipl.-Theol., Dr. phil., ist Professor für Philosophie an der Universität Mainz (Fachbereich Philosophie/Pädagogik).

Ottmar Fuchs ist Studentenpfarrer und Mentor der Laientheologen in Bamberg.

Michael Gartmann ist Diplomtheologe und Wissenschaftlicher Angestellter des Deutschen Instituts für Fernstudien, Abt. Katholische Religionspädagogik in Münster.

Walter Braun ist Professor für Pädagogik an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Rheinland-Pfalz, Abteilung Koblenz.

Jakob Baumgartner ist Professor für Liturgik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Klemens Richter ist Akademischer Oberrat für Curriculumrevision und Liturgiewissenschaft des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität Münster.

Walbert Bühlmann OFMCap wirkte durch viele Jahre in Afrika als Missionar und in der Ausbildung von Katechisten; ist Generalsekretär für die Missionen des Kapuzinerordens in Rom.

Informationen

Heft 4: Schwerpunkt „Ehe und Familie", mit folgenden vorgesehenen Beiträgen:

Walter Kirchschläger, Was macht eine Ehe und Familie zu einer christlichen?

Josef Lange, Probleme von Ehe und Familie in den verschiedenen Phasen

Vinzenz Platz, Probleme und Schwerpunkte der Ehe- und Familienseelsorge

Bernhard Fraling, Eheberatung als pastoraler Dienst

Josef Köhne, Heiraten oder nicht? Zur „Ehe ohne Trauschein"

Forum: Beruf und Familie

Leitartikel

Helmut Erharter

Zuviel Familie?

Der Brief eines Pfarrers an eine geschiedene Frau schließt mit folgender Entschuldigung:
„Abschließend noch eine persönliche Bitte. Es kann sein, daß ich in der Anrede, bei Verlautbarungen oder Einladungen Formulierungen gebrauche, von denen Sie sich verletzt fühlen. Teilen Sie mir solche Beobachtungen mit. Ich bin bereit, daraus zu lernen, so wie wir alle in der Kirche immer lernen müssen, in der Weise zu leben, die dem Evangelium entspricht."

Als wir im Arbeitskreis Ehe- und Familienpastoral des Österreichischen Pastoralinstituts diesen Text diskutierten, stießen wir auf ein pastorales Problem, das im Grund bei jeder Verkündigung eines Ideals oder einer Forderung des Evangeliums auftritt: je strahlender das Ideal, je verbindlicher die evangelische Forderung, desto größer wird die Gefahr, daß alle jene, die diesem Leitbild nicht entsprechen, sich zurückgesetzt, verletzt, diskriminiert fühlen.

Ein einladendes Leitbild als „Distanzierungsfaktor"?

In unserem konkreten Fall bedeutet das: Je besser es in Predigten, Vorträgen und Gesprächen gelingt, ein einladendes Leitbild einer „christlichen Ehe und Familie" zu zeichnen, desto weiter entfernt müssen sich die Unverheirateten, die unvollständigen Familien, die bloß standesamtlich Verheirateten, kinderlose Ehepaare oder solche mit nur einem Kind, ja im Grund alle Familien fühlen — denn welche von ihnen könnte schon von sich behaupten, daß sie das „Ideal einer christlichen Ehe und Familie" lebe? Zumal manche der mit einem christlichen Leitbild häufig verbundenen Forderungen in den Erfahrungen vieler Christen keine Deckung finden. Aber auch dort, wo das Leitbild aus dem Dialog christlicher Ehetheologie mit den Erfahrungen und Überzeugungen verantwortungsbewußter Eheleute erwächst, besteht die Gefahr einer Zurücksetzung aller jener, die nicht diesem Leitbild entsprechen.

Dazu kommt, daß Eheleute und Familien die Tendenz haben, ihre Freunde jeweils wieder fast ausschließlich unter den Verheirateten zu haben, die Kontakte auf Ehepaar- bzw. Familienrunden zu konzentrieren, mit befreundeten Familien auf Urlaub zu fahren usw., sodaß es Unverheiratete oft schwer haben, mit Verheirateten einen freundschaftlichen Kontakt zu unterhalten. Dabei sind heute wenigstens jene gesellschaftlichen Diskrimi-

nierungen im allgemeinen weggefallen, die Verheiratete privilegiert und Unverheiratete darum mehr oder weniger benachteiligt haben.

Auf Verkündigung des Evangeliums verzichten?

Soll man also darauf verzichten, die Botschaft des Evangeliums zu verkünden, weil wir Menschen so wenig danach leben? Soll man es unterlassen, ein einladendes und lebbares Leitbild von Ehe und Familie aufzuzeigen, weil die konkrete Ehe und Familie so weit davon abweicht? Darf christliche Verkündigung aufhören, von der Forderung der Unauflöslichkeit zu sprechen, weil tatsächlich viele Ehen zerbrechen?

Wie auch die Beiträge dieses Schwerpunktheftes zeigen, wird man bei aller Skepsis gegenüber einem vorschnellen und überzogenen Bild einer „christlichen" Ehe und Familie und bei aller Behutsamkeit doch immer wieder deutlich machen müssen, aus welchen Quellen des Evangeliums Christen ihre Ehe leben, was Ehe heute lebbar macht, welche Aufgaben und Probleme sich in den einzelnen Phasen von Ehe und Familie stellen, worin die Mängel einer Ehe ohne Trauschein bestehen, welche Bedeutung das Gebet in den Familien hat usw.; und man wird immer wieder neu darüber nachdenken müssen, welche Aufgaben sich einer Ehe- und Familienpastoral heute im individuellen und im gesellschaftlichen Kontext stellen, wie etwa die Eheberatung dazu beitragen kann, die Hoffnungsfähigkeit zu stärken und die Menschen zu ermutigen, auch Krisen durchzustehen und Konflikte konstruktiv zu lösen.

Größere Behutsamkeit!

Hier soll nur auf eine Gefahr aufmerksam gemacht und für größere Behutsamkeit plädiert werden. Wenn man bei allem Reden über Ehe und Familie von einer grundsätzlichen Solidarität gegenüber allen Gruppen von Menschen (verheirateten und unverheirateten) ausgeht, wenn man davon Abstand nimmt, mit einer ideologischen Theorie und einem überzogenen Leitbild die Menschen zu überfordern, wenn man sich der Mängel, Anfälligkeiten und Krisen der Familie bewußt bleibt und nichts beschönigt, dann kann man erwarten, daß das Sprechen über Ehe und Familie hilfreich, klärend und ermutigend sein wird; dann können und müssen Verkündigung, Pastoral und auch Öffentlichkeitsarbeit der verschiedenen Familieneinrichtungen immer wieder aufzeigen, welche Bedeutung Familie für den einzelnen, für diese primäre Gruppe, für die Kirche und für die gesamte Gesellschaft hat. Und sie brauchen sich dabei nicht von familienkritischen Kräften in der Gesellschaft abhalten lassen, vielmehr müssen sie der Öffentlichkeit be-

wußt machen, daß viele Probleme der Familie entweder allgemeine Probleme der Gesellschaft sind oder gar Belastungen der Familie, die von der Gesellschaft ausgehen, die aber, weil die Familien diesen Belastungen häufig nicht Stand halten, als Krankheiten der Familie hingestellt werden. Sie müssen auch aufzeigen, wo neue Diskriminierungen entstehen. (Wer sich etwa heute eine größere Familie „leistet", wird häufig zu den sozialen Außenseitern gerechnet, muß sich fast rechtfertigen und erfährt verschiedenste Benachteiligungen und Vorurteile.)

Erhebt die Soziologie auch die externen Ursachen?

Bevor wir einige gesellschaftlich bedingte Probleme beispielhaft anführen, sei eine Anfrage an die Soziologie erlaubt: ob sie nämlich bei der Suche nach Krankheitssymptomen der Familie hinreichend die von außen in die Familie hineingetragenen oder wenigstens gesellschaftlich bedingten Krisenphänomene oder Mängel sieht und nicht vorschnell die Familie selbst als den Verursacher von Krankheiten und als Patienten „feststellt". Was z. B. junge Leute veranlaßt, aus der Familie auszuwandern, wird zunächst meistens als Schwäche der Familie ausgelegt, obwohl man gleichzeitig weiß, daß junge Menschen sich notwendigerweise von der Elternbindung ablösen müssen und daß dieser Prozeß in der heutigen Zweigenerationenfamilie (und bei der fast ausschließlich außerhäuslichen Berufsarbeit bzw. längeren Ausbildung) andere Formen annehmen muß als in früheren Gesellschaften, wo die jungen Leute daheim gearbeitet oder das Handwerk gelernt haben.

Gesellschaftlich bedingte Probleme der Familie

Einiges sei stichwortartig genannt. Wenn etwa von der österreichischen Staatssekretärin für Familienfragen immer wieder betont wird, die Regierung sei um die Familie sehr bemüht und „dem Staat sei jedes Kind gleich viel wert", so klingt das durchaus richtig. Mit diesem

Unsoziale Einkommenspolitik

Satz wird aber begründet, daß die Familienbeihilfe für jedes Kind gleich hoch sein soll, daß es also zwischen einer Ein- und einer Mehrkinderfamilie keine Staffelung im Familienlastenausgleich zu geben braucht. Konkret bedeutet dies eine schwere Benachteiligung der Mehrkinderfamilie, da das Familieneinkommen eines Alleinverdieners mit drei und mehr Kindern — bei gleicher Steuerbelastung! — auf fünf und mehr Personen aufgeteilt werden muß, während bei einem einzigen Kind die Frau viel leichter einer außerhäuslichen Erwerbstätigkeit nachgehen kann und in diesem Fall daher ein doppeltes Einkommen nur auf drei Personen aufgeteilt zu werden braucht.

Zuviel und zuwenig außerhäusliche Aufgaben

Ein zweites Beispiel: In einer Gesellschaft, in der die Berufstätigkeit der Frau eine Selbstverständlichkeit ist, bleibt für die Familie einfach zu wenig Zeit, um jene Geborgenheit zu schaffen, die Kinder brauchen. Wie zögernd ist aber in unserer Gesellschaft die Wirtschaft bereit, die geringen Nachteile in Kauf zu nehmen, um den mit ein bis zwei Kindern nicht völlig ausgefüllten, aber von voller Berufstätigkeit doch überforderten Frauen und Müttern eine angemessene Teilzeitbeschäftigung anzubieten? Hier wirkt sich der familienfreundliche Slogan, daß die Mutter zu den Kindern gehöre, auf längere Sicht familienfeindlich aus.

Konsumdruck

Ein drittes: Welchem Kosumdruck werden Familien durch eine intensive Werbung (insbesondere durch das Fernsehen) ausgesetzt! Wenn Kinder dann aber hören müssen, daß dies oder jenes eben nicht gehe, weil das Geld ja für fünf/sechs Personen reichen müsse, schlägt diese Erkenntnis bei manchen um in die Ablehnung einer größeren Familie. — Oder: Abend für Abend sitzen viele Menschen Stunden vor dem Fernsehschirm. Unter diesem Dauerkonsum leiden die menschlichen und familiären Beziehungen. Immer noch wird aber der Wert einer Sendung nach der Einschaltziffer bemessen, obwohl dies gerade der zweischneidigste Wertmesser ist.

„Kindern Zutritt verboten ...“?

Wie steht es schließlich mit familienfreundlichen Wohnungen, die auch noch erschwinglich sind und bei denen die Gesamtsituation (Lärmisolierung, Spielmöglichkeiten für kleinere und größere Kinder in erreichbarer Nähe, Kommunikationsmöglichkeiten usw.) der Entwicklung der Kinder förderlich ist?

Die Werte der Familie entdecken und entwickeln!

Mit diesen Hinweisen auf einige gesellschaftlich bedingte Faktoren für das Wohl und Wehe der Familie soll aber das Problem nicht abgewälzt werden. Die eigentlichen Werte und Kräfte müssen innerhalb von Ehe und Familie erfahren, entwickelt, gefördert, eingeübt und immer wieder neu gesucht und gefunden werden. Die Möglichkeiten sind in einem echten Vertrauensverhältnis, in diesem umfassenden Sich-auf-einander-Verlassen-können, im miteinander Sprechen und miteinander Schweigen, in der Freude mit Kindern und in der Sorge um sie begründet. Man möchte vielen Menschen wünschen, daß sie in ihrer Ehe und Familie etwa einen Weg gehen, wie er im Beitrag des Ehepaares Michel eindrucksvoll dargelegt wird.

Artikel

Walter Kirchschläger

Zum christlichen Verständnis von Ehe und Familie

Biblische Anmerkungen

Gibt es eine „christliche Ehe" und eine „christliche Familie" überhaupt? Kirchschläger beschreibt von der Bibel her die Ehe als von Gott gestiftete, in Liebe vollzogene Gemeinschaft von Mann und Frau, die sich im Normalfall in die Familie ausfaltet; er zeigt, wie die Ehe zum erfahrbaren Zeichen für die Partner wird, wie die „Unterordnung" zu verstehen ist u. ä.; und er bietet so die wichtigsten Grundzüge, an denen sich wohl jedes christliche „Leitbild" orientieren muß. red

Vorbemerkungen

Das Neue Testament ist weder eine Konkordanz noch ein Universallexikon, aus dem wir durch bloßes Aufschlagen Antwort auf jede Frage und zu jeder Problemstellung unseres Lebens einfach herauslesen können. Dies gilt sowohl im Hinblick auf einzelne ganz konkrete Fragestellungen, dies hat jedoch auch seine Richtigkeit, wenn wir nach dem von uns geforderten Verhalten in einem ganzen Lebensbereich oder — wie in der Folge — in einem Lebensstand fragen wollen. Richtiges Verständnis der biblischen Texte kann auch nicht bedeuten, Erzählungen aus dem Wirken Jesu bzw. aus dem Verhalten der Urkirche einfach zu kopieren; solches führt zu falschen Auslegungsergebnissen und zu überspitzt einseitigen praktischen Konsequenzen. Es ist vielmehr nach dem grundsätzlichen Verständnis der biblischen Verfasser zu fragen und in der Folge mitzubedenken, was dies für die heutige Praxis christlichen Lebens bedeuten kann.
Unter diesem Gesichtspunkt sind die nun folgenden Überlegungen zur Frage, was aus der Sicht des Neuen Testaments das christliche Element der Ehe und der Familie ausmache, zu sehen. Dabei kann es schon des Umfangs wegen nur um eine kurze grundsätzliche Skizzierung gehen, um die Umrisse des Ganzen, die einer weiteren genaueren Ausführung und eines weiteren Bedenkens bedürfen.

1. Ehe als von Gott gestiftete Lebensgemeinschaft

Das Verständnis des Alten Testaments, das die Partnergemeinschaft der Ehe als ein konstitutives Element der Schöpfungsordnung versteht, wird in der Verkündigung Jesu aufgegriffen. Die theologische Reflexion des Jahwisten Gen 2,24 „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein" sowie die Feststellung der (spä-

teren) priesterschriftlichen Verfasser Gen 1,27 „Als Mann und Frau schuf er sie" sind in der Erzählung über die Frage nach der Ehescheidung und nach ehelosem Leben (Mk 10,2—9 par) wörtlich aufgegriffen. Beide Schrifttexte bilden den Argumentationshintergrund für die sachlich klärende Aussage Jesu: „Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen" (Mk 10,9 par).

Eheliche Lebensgemeinschaft ist aus der Sicht der neutestamentlichen Verkündigung, wie sie uns hier in den Evangelien begegnet, nicht erst eine aus der Notwendigkeit menschlichen Lebens erkannte und entwickelte Institution, sondern im Schöpfungswillen Gottes selbst verankert. Ausgehend vom alttestamentlichen Verständnis, steht im Judentum zur Zeit Jesu sicherlich der Gedanke an die Nachkommenschaft im Vordergrund; doch ist auch das Wort des Jahwisten mitzubedenken, der in der Frau den nun endlich gleichwertigen Partner für den Mann, den Adam sieht (vgl. Gen 2,23). Diese Einbindung der Ehe in den Schöpfungswillen Gottes hat für das weitere theoretische und praktische Verständnis entscheidende Bedeutung. Wird in diesem Zusammenhang bedacht, daß die gesamte Schöpfung in ihrer ihr eigenen, ihr wesentlichen Dynamik auf Vollendung in Gott ausgerichtet ist, so gilt das in ganz besonderer und eigener Weise auch für die Ehe. In diesem Zusammenhang ist sie als das zu bezeichnen, was sie in Theologie und Praxis der Kirche einreiht in die Zeichen des Heils: Ehe im christlichen Sinn ist Sakrament, das heißt in sich selbst verkündigendes Zeichen der liebenden Zuwendung Gottes zum Menschen. Die Einzigartigkeit der gelebten Partnerschaft, die personale Zuwendung zum Du, die Zurückstellung des Ich im Hinblick auf den geliebten Partner, ja das Aufgehen der eigenen Person in und für den anderen verweisen auf diese Zeichenhaftigkeit.

Erfahrung selbstloser Zuwendung und eigener Unvollkommenheit

Dies ist in einer zweifachen Weise zu verstehen: Im Gelingen der Ehe erfahren die Partner in ihrem eigenen Leben die beglückende Dimension selbstloser Zuwendung, selbstloser Hingabe, selbstlosen Daseins füreinander. Sie erfahren den Wert des Umsorgtseins, des vom anderen Getragen Werdens. Sie erfahren andrerseits auch den Schmerz der Sorge um den anderen, erfahren das Defizit an Liebe, das sie auf Grund menschlicher Unvollkommenheit nicht anders geben können. Ehe kann für die Partner also erfahrbares Zeichen sein, was es heißt, geliebt zu werden und selbst immer neu das Schenken von Liebe zu versuchen. In aller Unvollkommenheit des gegenseitigen Bemühens erfahren die Eheleute hier

doch zumindest ansatzweise, in welche Dimension das liebend zuwendende Wirken Gottes einzuordnen ist.

Menschliches Mühen und göttliches Wirken

Gerade das Erfahren eigener Unvollkommenheit in der Beziehung zum geliebten Partner mag den Menschen oft bedrücken. In diesem Zusammenhang erlebt er jedoch immer wieder aufs Neue, daß trotz eigenen Unvermögens die Beziehung zueinander wachsen kann, daß gemeinsames Leben immer wieder neu glückt. Eheleute können einander tatsächlich in das Heil, in den Frieden Gottes setzen, wobei für sie und für Umstehende erkennbar wird, daß hier nicht ihr menschliches Bemühen allein am Werk ist, sondern Gott als der absolut Liebende und absolut Zugewendete in diese Gemeinschaft hineinwirkt. Dieses Wirken Gottes ist natürlich nicht (unbedingt und ausschließlich) an äußeren Zeichen abzulesen, sondern eher im tagtäglichen Vollzug erfahrbar. Ehe kann aus dieser Sicht jedoch Zeichen sein für Gottes Wirken an den Menschen.

Der Maßstab des Neuen Testamentes

Die junge Kirche des ersten Jahrhunderts hat diese Zeichenhaftigkeit sehr ernst genommen. Durchdrungen von dem Heilswirken Gottes in Jesus Christus, versuchen die urkirchlichen Gemeinden ihr Selbstverständnis und das ihrer Mitglieder zu finden. Damit sind selbstverständlich auch Anweisungen für die Lebenspraxis vonnöten, die in den Zusammenhang des Heilsgeschehens gerückt werden und von dorther motiviert sind. Im Hinblick auf die Ehe wird hier ein Maßstab angelegt, der das Leben von Mann und Frau hineinstellt in die Dimension des Wirkens Gottes am Menschen (Eph 5,21—26):

„Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus.

Ihr Frauen ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn Christus; denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib.

Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen.

Ihr Männer liebt eure Frauen wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen."

Ehe als Sakrament

Dieser gerne mißverständlich gedeutete Text zeigt in deutlichster Weise, was mit der Bezeichnung der Ehe als Sakrament gemeint ist. Sie ist Abbild, im alltäglichen Leben immer neu zu verwirklichendes Gleichnis für die Liebe Gottes zum Menschen in Jesus Christus; sie ist im Kleinen Vorbild für die große Gemeinschaft der Kirche, die in der Liebe Christi zu den Gemeindegliedern und

der Gemeinde gegenüber ihrem Herrn lebendig ist und lebt. Gerade zum rechten Verständnis dieses Abschnitts sollte nicht übersehen werden, daß der Mann nicht in absoluter Weise über die Frau gestellt wird, und die Frau nicht uneingeschränkt dem Manne zugeordnet ist: das Leben der beiden zu- und miteinander soll sich orientieren am Verhältnis Christi zu seiner Kirche, das ein Verhältnis freier und immer neuer Liebe ist.

Wird Ehe in diesem Licht gesehen, verstanden und gelebt, ergeben sich die weiteren im Neuen Testament ausgeführten Anordnungen als selbstverständliche Konsequenz. Schon in der Verwurzelung der Ehe in der Ordnung der Schöpfung ist ihre fortwährende Dauer angedeutet. Wird Ehe als Zeichen göttlichen Handelns am Menschen erfahren, ergibt sich als notwendige Konsequenz, daß sie nicht eine Institution bloß auf Zeit sein kann: So wie Gott sein liebendes Ja zur gesamten Schöpfung, seine Zusage von Heil und Errettung des Menschen aus „diesem gegenwärtigen bösen Äon" (Gal 1,4) nicht zurücknimmt, sondern sie in Jesus Christus als unwiderruflich endgültig erwiesen hat, so ist auch das Ja der Eheleute zueinander eine Zusage, die die gesamte Person umfaßt: Das Ich wird aus der eigenen Entscheidungsgewalt entlassen und der Verfügbarkeit des anderen überantwortet, die als eine von Liebe getragene Syn-pathie (im ursprünglichen Sinn des Wortes) erhofft und geglaubt wird. Solche Selbsthergabe, ja Selbstaufgabe kann nicht widerrufen werden.

Natürlich wäre — an anderer Stelle — mitzubedenken, welche Konsequenzen aus der Einsicht zu ziehen sind, daß der Mensch vielfach in seiner Unvollkommenheit dem ihm gestellten Auftrag Gottes nicht gerecht werden kann und auch im Bereich der Ehe sein ihm gestecktes Ziel nicht immer in vollkommener Weise erreicht.

2. Die Ehe als in Liebe vollzogene Gemeinschaft

Ehe ist aus der Sicht der Bibel nicht eine zweckgebundene Institution, die um gegenseitiger Vorteile willen eingegangen wird. Das konstitutive Element dieser Verbindung ist Liebe; vielleicht sollte dieser Begriff etwas verdeutlicht werden. Für die junge Kirche hat Liebe in ehelicher Gemeinschaft notwendig etwas mit persönlicher Achtung zu tun, mit der Anerkennung des anderen als in freier Entscheidung zugetane Person. In der Fortsetzung des oben herangezogenen Textes aus dem Epheserbrief wird dies deutlich (vgl. Eph 5,28—33). Paulus selbst bezeichnet die Liebe als den höchsten Weg und legt in dem bekannten Hymnus 1 Kor 13 ihre Eigenheiten und

besonderen Werte dar: In nicht begrenzter Nachsicht und unbegrenztem Verständnis den anderen in seiner ganzen Persönlichkeit annehmen, immer glauben und hoffen, daß er tatsächlich der Zugewandte sein möchte, als der er sich dem Geliebten zugesagt hat. Daß Lieben bisweilen auch ein sperare contra spem bedeuten kann, wird daraus erkenntlich. Schlagen wir wieder die Brücke zum Verhältnis Gottes zum Menschen bzw. des Menschen zu seinem Gott, dann wird gerade hier erkennbar, daß diese unverdrossene Zuversicht und Ausdauer der Liebe tatsächlich eine göttliche Eigenschaft ist.

In der Verkündigung der Propheten wird immer wieder das Bild der Ehe herangezogen, um das liebend werbende, auf die Rückkehr der untreuen Ehefrau wartende Verhalten Jahwes zu betonen. Schon in der Frühzeit alttestamentlicher Prophetie war die Ehe ein anschauliches Gleichnis für die unverdiente Treue Gottes gegenüber dem Menschen (Jer 3; Hos 1—3).

3. Die Familie als Ausfaltung gelebter Ehe

Die Texte des Alten Testaments lassen keinen Zweifel darüber, daß die Verankerung im Schöpfungswillen Gottes nicht zuletzt im Hinblick auf die Mitwirkung der Eheleute am Schöpfungsakt selbst gegeben ist (vgl. Gen 1,28). In diesem Sinn macht die Familie als Gemeinschaft der Kinder mit ihren Eltern in neuer Weise das Zeichenhafte der Ehe deutlich. Der Begriff Familie fehlt zwar im Neuen Testament, mittels anderer Termini tragen jedoch einzelne Texte zu ihrem besseren Verständnis bei. Die paulinischen sowie die nachpaulinischen Schriften ebenso wie die Apostelgeschichte sprechen von der Gemeinschaft des ganzen Hauses und meinen damit die Familie im weiteren Sinn, d. h. gemeinsam mit Sklaven, Bediensteten und anderen. In den Pflichtenspiegeln des Epheser- und des Kolosserbriefes ist jedem Mitglied seine besondere Aufgabe zugewiesen, immer jedoch in Rückbezug zum Wirken Gottes (vgl. Eph 5,23—6,9; Kol 3,18—4,1). In diesen Texten wird das Verständnis der Familie als eine auf den Herrn ausgerichtete Gemeinschaft deutlich. Ihr gesamtes Leben muß sich nach dem richten, wie Christus sich den Menschen gegenüber verhalten hat. Dementsprechend sind Pflichten, Verantwortlichkeiten und Aufgaben in verschiedener Weise aufgeteilt.

Christliche Familie ist also auf die Verwirklichung des Glaubens ausgerichtete Lebensgemeinschaft, die offen sein muß für den Ruf und das Wirken Gottes. In diesem Sinn und Zusammenhang sind jene Texte der synoptischen Evangelien einzuordnen, die von der Priorität des

Rufes Gottes gegenüber der Verpflichtung in der Gemeinschaft der Familie sprechen (vgl. Mk 3,31—35 par; 10,28—30 par; Mt 10,37).

In diesem Verständnis wären auch jene Lebensformen zu sehen und zu bedenken, die einem solchen Ruf des Herrn absolute Vorrangigkeit eingeräumt haben. Die Zeichenhaftigkeit des Heilswirkens Gottes wird ohne Zweifel in vollem Maße wirklich, wo sie der Mensch in seiner vollen Verfügbarkeit Gott gegenüber zum Ausdruck bringt.

Aus den neutestamentlichen Texten wird deutlich, daß die Hausgemeinschaft der Familie bei der Gründung christlicher Gemeinden der Ansatzpunkt der Verkündigung gewesen ist. Ehe und Familie sind also als kleine Einheiten der großen Gemeinschaft „Kirche" zu verstehen. Als sichtbares Zeichen des Wirkens Gottes am Menschen, offen und hingeordnet auf sein rettendes, berufendes Handeln vollzieht sich in dieser kleinen Gemeinschaft Gottes Liebe und, dadurch ermöglicht, auch glaubendes Ja zur Schöpfung und zur immer neu versuchten Verwirklichung von Liebe als Zeichen gemeinsamen Hineinwachsens und Geborgenseins in Gott.

Vinzenz Platz

Ehe und Familie — eine Anfrage an die Kirche

Perspektiven einer Ehe- und Familienpastoral

Die Probleme und Schwerpunkte einer zeitgemäßen Ehe- und Familienpastoral werden hier bewußt als eine Anfrage an die Kirche formuliert. Kirche und Pastoral müssen ihre Lebensferne überwinden und die schöpferische Dynamik der Familien fördern; nur so können sie sich auch glaubwürdig für einen Abbau der Spannungen zwischen Familie und Gesellschaft, für ein besseres öffentliches Klima und gegen familienbedrohende Tendenzen einsetzen. Mit einigen sehr konkreten „Signalen", wie und wohin Familienpastoral die Familien begleiten soll, enden diese „Anfragen", von denen zu hoffen ist, daß sie — zusammen mit manchen anderen Beiträgen dieses Heftes — auch eine Antwort durch die Römische Bischofssynode finden. *red*

Das Lebensfeld Ehe und Familie ist so vielschichtig mit der gesamten individuellen und gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit verwoben, daß man seine spezielle Problemlage nur verdeutlichen kann, wenn man immer wieder neu nach den Schnittpunkten Ausschau hält, an de-

nen ganz unterschiedliche soziale, kulturelle und geistige Bewegungen aufeinandertreffen.

Die Reflexion der Ehe- und Familienwirklichkeit rückt Aufgabenstellungen in den Blick, die die kirchliche Sorge um Ehe und Familie zum Einsatz an bestimmten Brennpunkten herausfordert. Dabei muß von vornherein bedacht werden, daß Ehe und Familie sich dem strategisch planenden Zugriff zu einem guten Teil entziehen. Sie brauchen vor allem günstige Wachstumsbedingungen. Insofern darf nicht nur gefragt werden, was man an und für Ehe und Familie tun muß; mindestens ebenso dringlich ist eine Gewissenserforschung, wie denn in einem gesamtkulturellen Zusammenhang und eben auch im konkreten Lebensvollzug der Kirche das „Klima" ist, in dem Familien leben, und welche Ausfallerscheinungen und „menschlich-mitmenschlichen Krankheitskeime" an den Schwächesymptomen oder Krankheitssyndromen von Ehe und Familie beteiligt sind. Wenn (irgendwo und eben auch) in der Kirche Einstellungen und Verhaltensweisen praktiziert und vielleicht sogar aus „eingeschliffenen Selbstverständlichkeiten" verstärkt werden, die den Lebensvollzug in Ehe und Familie offensichtlich stören, sind sie (für diesen anderen gesellschaftlichen Rahmen und) auch für die Kirche bzw. eine kirchliche Gemeinde mit einem dicken Fragezeichen zu versehen. Einstellungen und Verhaltensweisen dagegen, die in Ehe und Familie das Leben zur Entfaltung bringen, dürfen geradezu unbesehen auch in ihr als förderlich vermutet werden. Glaube, Hoffnung und Liebe sind die theologischen Grundtugenden, auf denen Christen und Kirche aufbauen; diese Tugenden sind ebenso tragend für das Familienleben. Nicht umsonst wird in den Pastoralbriefen als Voraussetzung für eine glaubwürdige Verwaltung des Bischofsamtes verlangt, daß er gut für sein Hauswesen sorgen können soll (vgl. 1 Tim 3, 4 f). Wenn der Begriff „Hauskirche" seit dem II. Vatikanischen Konzil mit Leben gefüllt wird, ist der Aspekt durchaus nicht nebensächlich, daß eine Familie von Haus aus, von ihrer ihr eigenen Art her etwas Analoges, schon eine gewisse vorgängige Entsprechung zu dem Spezifikum der Kirche hat, dieser Gemeinschaft von Menschen, die in ihrem fundamentalen Vertrauensverhältnis Jesus Christus zugehören und von seiner Liebe zusammengehalten werden.

Notwendige Gewissenserforschung

Voraussetzungen für Familienpastoral: Überwindung der Lebensferne

Voraussetzung für eine aussichtsreiche Familienpastoral wäre demnach zunächst, daß die Kirche vom familiären Leben her sich bis in ihre Großstrukturen hinein dazu anregen läßt, alle Lebensferne zu überwinden und rigide

gewordene Strukturelemente aus dem Geist der Liebe, die in Jesus Christus göttliche und menschliche Liebe ist, zu beleben. Andernfalls fehlt die Basis für eine Ansprechbarkeit der Familien. Es lohnt sich, unter dieser Rücksicht einmal die einzelnen Bitten der Pfingstsequenz zu bedenken, die man geradezu als „Kerngebet" bezeichnen könnte für das Wissen um die Notwendigkeit einer Erneuerung, die dadurch geschieht, daß spezifische Momente der Familiarität in die neue Dimension des Geistes Christi gehoben werden.

Damit soll keineswegs übersehen werden, daß die Kirche als „Großgesellschaft" auch Struktur-, Zuordnungs- und Verhaltensbedingungen braucht, die über die kleinen Gruppenverhältnisse der Ursprungsgruppe Familie weit hinausgehen. Auch eine Pfarrgemeinde ist nicht einfach eine Familie, und der Begriff „Pfarrfamilie" hat sich als recht fragwürdig erwiesen. Dennoch dürfen die Repräsentanten der Kirche sich nicht in einer Weise geben, die Familiarität ausschließt oder vermissen läßt. Gerade ihnen ist es aufgegeben, den „Fernen" mit einem wahren Zutrauen zu begegnen und ihnen so zu zeigen, daß sie als Kinder des einen Vaters und als Berufene zur Gemeinschaft mit Christus immer schon „Nächste" geworden sind. — Man wird freilich sagen dürfen, daß solche für den Nächsten glaubhafte Zugewandtheit insbesondere eines der Charismen christlich gelebter Ehe und Familie ist.

Weg vom Funktions- und Rollendenken und Bestärkung von Ehe und Familie in ihrer schöpferischen Dynamik

In den letzten Jahren wurde viel gestritten und geforscht zur Ehe- und Familienproblematik. Dabei war vorrangig von Funktionen und Rollen die Rede. Ehe und Familie wurden abgeklopft auf ihren Ertrag für den einzelnen und für die Gesellschaft. Das Individuum, das seine Rolle in der Gesellschaft spielen will, und die Gesellschaft im Zugriff nach einzelnen haben die Familie kritisch nach ihrem Nutzwert befragt. Daß Familie einen Wert in sich hat — in ihrem Lebensvollzug, in der personalen Intensität des Miteinander, in ihrer Verläßlichkeit —, gerät dabei häufig zu kurz. Ja, gerade dieses verbindliche „Wir" mit seinen Voraussetzungen wurde weithin als inhumane Zwangsanstalt diffamiert. Relativierung eines grundlegenden Wertes und entsprechende Verunsicherung waren die Folge.

Was Ehe und Familie aber wirklich sind, kann man allenfalls bei einer Hochzeit, einem Ehejubiläum im Kreis der Kinder und Kindeskinder, im Zueinanderstehen bei einer Katastrophe schon von außen klar erkennen. Ansonsten ist inzwischen alles „höchst fraglich". Die Fami-

lien, die sich nicht nur in ihrer häuslichen Intimität wohlfühlen, sondern auch in die Gesellschaft hinein Selbstbewußtsein zeigen, sind in der Minderheit. Im gesellschaftlichen Zusammenhang gibt es eine negative Entwicklungslinie für das „Institut" Ehe und Familie. Gesellschaftliche Einrichtungen haben ihr viele Aufgaben abgenommen. Zweifellos ist das im Bereich der Altersversorgung oder auch des Bildungssystems ein echter Fortschritt. Die Funktionsverlagerung ist jedoch bisher nicht geglückt; es wurde mehr Boden entzogen, als neue Räume zugewachsen sind.

Belastendes Spannungsfeld zwischen dem einzelnen und großgesellschaftlichen Gruppen

Weithin bestimmt das Spannungsfeld zwischen dem einzelnen und großgesellschaftlichen Gruppen die Dynamik des Lebens. Ehe führt daneben eine Art Inseldasein. Familie ist als lästiges Eigengebilde, das mit seinem Anspruch, mit Interessen und internen Systemabläufen notgedrungen stört, bei den Managern der Öffentlichkeit in ein Zwielicht geraten. Natürlich wird Familie als wichtig erachtet, als ein Hort privaten Glücks, und sie gilt genau besehen auch als unersetzbar. Aber sie hält einen ab von Karriere und Mehr-Verdienen, sie engt das Kontaktfeld ein, belegt einen mit ständigem Kleinkram, ohne einen dann doch wieder voll zu fordern. Der Mann hat sich schon seit Jahrzehnten aus der Familie in einer höchst fragwürdigen Weise heraus emanzipiert, genauer gesagt: Er wurde von den beruflichen und gesellschaftlichen Erfordernissen fast total vereinnahmt. Dieser Trend ist so stark, daß viele Frauen diese Torheit imitieren, nur um gleichzuziehen [1].

Gegenüber diesem intensiven Einsatz der Familienglieder in großgesellschaftlichen Unternehmungen wurde die Familie „machtlos". Durch die Gesellschafts-, Sozial- und Rechtspolitik wurde dies zusätzlich verstärkt; der Staat gibt inzwischen weithin selbst diesem Druck nach und hat sich gegen das archaisch Ursprunghafte familienrechtlicher Ordnungsstrukturen, gegen die Ehe und Familie als Wert- und Sinngebilde mit den Interessen von Großorganisationen liiert. Das gesamte Kräftespektrum wird zu einem Gefälle, das die Familie erdrückt. Sie erscheint unberechenbaren Zufälligkeiten ausgeliefert. Der gesellschaftliche Druck verstärkt innerfamiliäre Krisen. Man hat inzwischen z. B. fast vergessen, daß Erziehung Sache des Mannes ist wie der Frau.

Die Folgeprobleme sind allenthalben ersichtlich. Befrie-

1 Man muß die Frage anfügen, ob es nicht ganz andere Möglichlichkeiten zu entwickeln gilt, wie ein volles Gleichgewicht zwischen Mann und Frau, eine stärkere gesellschaftliche Wirksamkeit der Frau zu erreichen sind.

digende Zusammenarbeit gibt es für viele Verheiratete eher mit anderen als mit dem Ehepartner; die Gefühle füreinander werden oft genug zur unwirklichen Scheinwelt und verlagern sich. Die Stabilität steht in Frage. Junge Menschen verhalten sich mit einer bloß reflexen Antwort auf die häufig genug unbewußt bleibende Frage: Was soll Ehe als Institution überhaupt, wenn sie so völlig privatisiert gelebt wird und nicht ein Verbindungsglied im sozialen Geflecht darstellt, das noch halbwegs persönlich erlebbar ist? Wieso soll man Kindern nicht nur die Gegenwart, sondern auch noch den Spielraum der Zukunft opfern, da man Ehepaaren gegenüber, die beide berufstätig sind, ungerecht benachteiligt ist? Zugegebenermaßen erfordert es Phantasie und ordnungspolitischen Spürsinn, die Gewichte neu auszutarieren.

Gegendruck gegen familienbedrohende Tendenzen schaffen!

In diesem aus dem Gleichgewicht geratenen Kräftespiel ist es eine fundamentale Aufgabe der Familienpastoral, bei den existentiellen Problemen anzusetzen und gegen die familienbedrohenden Tendenzen Gegendruck zu schaffen. Was getan werden kann, sei mit zwei Hinweisen angedeutet.

Zunächst sollte die Kirche in einer exemplarischen Weise ein gesellschaftlicher Raum sein, in dem Familie als Familie sich bewußt erleben, ihre Werthaftigkeit erfahren und die ihr eigene schöpferische Dynamik entfalten kann. Wenn man feststellen muß, daß kirchliches Gemeindeleben und Verbandswesen häufig genug wie andere gesellschaftliche Gruppen auch die Familie auseinanderdividieren, atomisieren und nur über den einzelnen ansprechen, ist hier eine gründliche Korrektur nötig. Sie verlangt eine entschiedene Kooperation unter Verzicht auf alle Gruppenegoismen und eine gemeinsame Initiative, die Familie als Familie zu eigenverantwortlicher Aktivität zu ermutigen. Hier hat die Kirche eine zeitgemäße Aufgabe und Verpflichtung, modellhaft und vorausschauend Wege zu eröffnen. Angesichts der differenzierten und komplexen Probleme muß bezweifelt werden, ob diese Aufgabe ohne gründliche Forschungsarbeit in Kontakt mit den Praxisfeldern zu erfüllen ist.

Im Rahmen dieser Bemühung können die sehr differierenden Lebensbedingungen und Kräfteverschiebungen bewußt werden. Erst so kann der unbewußt mitgemachte Trend gebrochen und das Leben in einer Neubesinnung auf die grundlegenden Prinzipien, die für die Entfaltung des personalen und gesellschaftlichen Lebens gelten, positiv gestaltet werden. Wenn sich etwas verändern soll, muß man den Eheleuten, den El-

tern und ihren heranwachsenden Kindern zutrauen, daß sie ein „Ferment", ein Wirkelement darstellen, das Leben strukturieren kann aufgrund ihrer nuancierten und in wechselseitiger Beziehung miteinander gemachten sowie gemeinsam reflektierten Erfahrungen. Hier braucht es jedoch Hilfe zur Selbsthilfe.

Die Ehe als sinnstiftende Mitte stärken!

Zeiten tiefgreifender Infragestellung haben die Chance zur zeitgemäßen Neugestaltung, wobei die Grundkonstanten von früher ganz bewußt den Rahmen auch für das neue Modell abgeben können. Kirche ist berufen, Hoffnung zu wecken und zu begründen. So sollte sie weniger dem nachhängen und gar das nachträglich glorifizieren, was unter früheren Bedingungen auch immer nur bruchstückhaft gelungen und inzwischen vergangen ist, als vielmehr neue Lebensmodelle fördern. Zweifellos hat die kulturelle Hochform der „monogamen Dauerehe", die einzig und allein der Bewußtheit des modernen Menschen und der personalen Würde von Mann und Frau entspricht, ihre Krisenränder. Manchen mangeln die Voraussetzungen; andere halten den Anforderungen nicht stand. Wahre Liebe ist zwar gratis, aber sie fordert eine ganze Antwort, so wird sie schöpferisch in Verantwortung und Treue. Dieser Anspruch des Geschenkes kann schrecken, und eine Ideologie hat man schnell bei der Hand.

Man wird jedoch sagen dürfen, daß den Überzeugungstätern im negativen Sinne, die den Kulturbestand unserer christlichen Ehe zu zerstören suchen, hellwache, aus persönlicher Überzeugung engagierte Ehepaare gegenüberstehen, die mit viel Sensibilität und Entschiedenheit das leben, was Ehe heute sein kann, gerade auch aus dem Glauben an Christus und der Verbundenheit mit der Kirche. Es geht darum, diese positiven Erfahrungen zum Programm zu machen, die substantiellen Momente auszufiltern und anzureichern und sie anderen als Vorerfahrung anzubieten. Die Mehrzahl wird immer mitgezogen werden müssen; für sie sollten aus attraktiven Lebensmodellen neue tragfähige Traditionen geschaffen werden. Ein Grundzug gerade katholischen Bemühens war es immer, gemeinschaftliche Hilfestellung und Moralpädagogik so zu verbinden, daß auch nur der Anschein eines ethischen Rigorismus vermieden wird, der die Freude am Glauben vergiftet. Diese Aufgabe gelingt uns heute offensichtlich nur schwer.

Zwei Momente bezüglich vorbildhafter

Es hat den Anschein, daß es zur Zeit im Blick auf vorbildhafte Ehemodelle besonders um zwei Momente geht:

Ehemodelle:

1. Integration der Lebensbereiche

Zum einen um die Integration der einzelnen Interessen-, Erfahrungs- und Lebensbereiche in eine Lebensgemeinschaft, in der alles einzelne von der Mitte einer bewußt erlebten Gemeinsamkeit her sein spezifisches Gewicht, seinen Rang und seine Prägung erfährt. Haushalt und Wohnen, Arbeit und Beruf, erotisch-sexuelle Gemeinschaft und Kinder, Freizeit und Hobby, gesellschaftliches Engagement müssen zu einem Ganzen zusammengefügt werden. Wo sie auseinanderfallen, führt diese Desintegration des Lebens zu einer Dysfunktion der Beziehung und des Bewußtseins, zum Zusammenbruch der persönlichen Identität (Rolf Oerter).

Die Desintegration ist jedoch von äußeren Gegebenheiten allein nicht zwingend, sie wird unheilvoll durch ein übertriebenes Genuß-, Besitz-, Macht-, und Geltungsstreben. Diese Grundstrebungen müssen in die rechten Bahnen gelenkt, kultiviert werden, dann können sie auch ein auseinanderstrebendes Lebensgefüge ordnen [2].

2. Entwicklung einer Katechese zum Ehesakrament

Um die Ehe in ihrem christlichen Verständnis zu verlebendigen und zu stabilisieren, erscheint es dringend notwendig, eine Katechese zum Ehesakrament zu entwickeln, in der alle Lebenserfahrung in einer gemeinsamen persönlichen Beziehung zu Christus einen neuen Bezugspunkt finden kann. Dieses „Gespräch im Glauben" darf sich jedoch nicht in purer Innerlichkeit verlieren, sondern muß anregen, konkrete Bedingungen zu schaffen für ein neues Verständnis und einen neuen Lebensstil. „Die Grundfrage ist, ob es gelingt, die positiven Möglichkeiten eines personal-partnerschaftlichen Eheverständnisses aufzugreifen und von dort ausgehend die ‚objektiven' Bezüge, in die die kirchliche Tradition die Ehe gestellt hatte, in neuer Weise zu integrieren. Diese Frage nach dem Verhältnis der personalen und der ‚objektiven' bzw. institutionellen Seite der Ehe steht letztlich im Hintergrund der beiden großen Diskussionen der letzten Jahre: Der Diskussion um die Frage der Ge-

[2] *Paul M. Zulehner* schreibt in: Helft den Menschen leben (Herder Freiburg—Basel—Wien 1978, Seite 37 f.): „In der Tat eröffnet Jesu Lebenswissen eine neue Lebensführung. Der Umgang mit den Grunderfahrungen menschlichen Lebens wird neu. Wir haben diese Grunddimensionen zuvor anhand der altehrwürdigen Trias von Geschlecht, Geltung und Geld angedeutet. Es kann nun kein Zweifel bestehen, daß Jesus dem, der (neu) wie er lebt, einen ganz bestimmten, qualitativen Umgang mit diesen drei Grunddimensionen menschlichen Lebens rät. Dabei kann dieser neue Umgang so markiert werden: Geh mit deinem Leben und seinen Grundmöglichkeiten (also vor allem mit Geschlecht, Geltung und Geld) so um, daß tiefe Gemeinschaft unter Menschen wächst. Oder noch schärfer formuliert: Laß Dich von Gott gewinnen und verführen, Dich und Deine Lebensmöglichkeiten so ins Spiel zu bringen, daß Menschen zu wahrem, sinnvollem und erfülltem Leben finden." Im abschließenden Abschnitt fährt er fort: „Es ist also ein Leben, das aus umfassender Beziehung (Liebe) lebt: Der Beziehung zu Gott und zu den Menschen. Das bricht schon in dieser Welt an. Dafür ist Kirche öffentliches Schauspiel und treibende Kraft." (S. 43)

burtenregelung und der Diskussion um die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe. Letztlich muß man beide Diskussionen sehen auf dem Hintergrund des Übergangs von einem mehr naturhaft-statischen zu einem mehr personal-geschichtlich dynamischen Wirklichkeitsverständnis“ [3].

Wenn ein spürbares Engagement in den Gemeinden sich der Vertiefung der personalen Beziehung, die durch die Christusbeziehung zusätzlich bestärkt wird, widmet, dürften auch die umstrittenen Probleme der Sexualethik und des Mittragens in ihrer Ehe Gescheiterter sich in einem neuen Licht zeigen und praktikablen Lösungen zugeführt werden können. Die derzeitige Situation signalisiert vor allem Verlegenheit, was weithin mit Enttäuschung und Resignation beantwortet wird.

Eine Ehekatechese wird am besten wohl zunächst im Sinne ehebegleitender Hilfe durchgeführt. Mit Paaren, die darin Erfahrung gewonnen haben, kann dann auch die Jugend auf dem Weg zur Ehe angesprochen werden. Viele Jugendliche sind nicht in einem vollen Sinne partnerfähig. Sie leiden an einer spürbaren Ich-Schwäche und einem Mangel an wichtigen sozialen Tugenden, was sie zunächst mit allerlei Kompensationen ausgleichen; der Zusammenbruch der Hoffnungen scheint dann unvermeidlich. Ein Ehekatechumenat müßte vor allem die nötigen Reize für den personalen Reifeprozeß liefern. Es könnte zur existenziellen Herausforderung werden und so zu einer vorbehaltlosen Entschiedenheit befähigen.

Insgesamt sollte die Familienpastoral bemüht sein, aus einer spirituellen Dimension die personalen Kräfte zu stärken, die Voraussetzung sind, daß der Sinn des Sakramentes Ehe gelebt werden kann.

Familie als Brücke zur Zukunft

Zunahme von Ehekrisen und Rückgang der Kinderzahl gehören seit vielen Jahren zu den ständigen „Alarmmeldungen“. Die Brüche zwischen der jetzigen Eltern-

[3] *Walter Kasper*, Zur Theologie der christlichen Ehe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977, 20—23. Kasper fährt dann fort: „Eine befriedigende neue Integration der verschiedenen Dimensionen der Ehe in einer personalen Perspektive ist der kirchlichen Lehre bisher offensichtlich noch nicht gelungen. Doch ist wenigstens im Ansatz bereits deutlich, in welche Richtung weitergedacht werden muß. Es geht nicht um einen von allen Wesensbezügen abstrahierenden Personalismus oder um Emanzipation aus allen Ordnungszusammenhängen. Es geht vielmehr darum, nach wie vor die innere Einheit der drei Werte der Ehe festzuhalten, die Ehe also in ihren naturalen, sozialen, personalen und theologalen Relationen zu sehen, dabei aber nicht mehr von der Erzeugung von Nachkommenschaft, sondern von der gegenseitigen Liebe und Treue als Integrationspunkt auszugehen. Das Wesen der Person und der Ehe soll also nicht natural, sondern relational bestimmt werden. Gelingt dies, dann würde sich im Bereich der Ehelehre bewähren, was das II. Vatikanische Konzil als allgemeingültigen Grundsatz aufgestellt hat: Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf (Pastoralkonstitution Gaudium et spes, 25)“.

und der Großelterngeneration werden zwar immer wieder einmal voller Sorge benannt, lassen sich jedoch nicht so handgreiflich ausmachen. Hier scheint sich in den letzten Jahren mehr Verständnis abzuzeichnen. Was die jungen Familien betrifft, gibt es bisher keine „Entwarnung". Viele junge Paare heiraten erst, nachdem sie bereits einige Male eine länger dauernde Intimbeziehung aufgebaut hatten; ihre Zukunftsperspektive ist skeptisch. Werden sie jemals in der Lage sein, eine Liebesbeziehung auf Dauer konstruktiv durchzuhalten?

Da der Wunsch nach Kindern und gleichzeitiger Berufstätigkeit beider Elternteile sich vielfach nicht in Einklang bringen läßt, verzichten viele Ehepaare überhaupt auf Kinder, ganz abgesehen von einer Fülle anderer Vorbehalte und Ängste, die als Motive hinzukommen. Die geschwisterlose Einkind-Familie hat erheblich zugenommen. Nur noch eine recht geringe Zahl von Kindern erlebt mehr als ein Geschwister. Während ein allgemeines Bewußtsein dafür entstanden ist, daß zumindest ein Elternteil, vor allem die Mutter, sich in den ersten Jahren dem Kleinkind widmen soll, machen viele Jugendliche den Eindruck, daß sie von ihren Eltern kaum eine hilfreiche Begleitung durch die Schwierigkeiten der Pubertätszeit hindurch erhalten. So kann man hören: Nicht nur Ehen zerbrechen, fast ebenso unheilvoll kann es sein, wenn eine Familie auseinanderbricht. Allen Krisenmomenten gegenüber muß jedoch auch gesagt sein, daß eine erstaunlich große Anzahl von Jugendlichen in den Eltern ein akzeptables Vorbild sieht. In welche Richtung müßte also Familienpastoral Signale setzen?

Signale der Familienpastoral

Zunächst scheint es nicht nur berechtigt, sondern auch geboten zu fragen: Gibt es unter den Notwendigkeiten einer günstigen Entwicklung der Kinder eine ideale Familienkonstellation? Wie würde sie aussehen? Bei allem Vorbehalt, daß jede Familie ihre eigenen und nicht einfach vergleichbaren Bedingungen hat, muß man warnen vor dem bewußten Verzicht auf Kinder überhaupt; wer sich ohne schwerwiegenden Grund „für dauernd unfruchtbar stellt", muß mit tiefen seelischen Gegenströmungen rechnen, die zu einer tiefgreifenden Ambivalenz sich selber und anderen gegenüber und schließlich zu einer kaum ausgleichbaren Resignation führen werden.

Ohne schwerwiegenden Grund kein Verzicht auf Kinder!

Das Einzelkind erlebt nur eine vertikale Beziehung; ein Ausgleich durch Kontakte zu anderen Kinder ist jedoch möglichst früh geradezu notwendig. Man möchte einem Kind mindestens zwei Geschwister wünschen, erst so scheint das familiäre soziale Lernfeld nicht defizitär. Im

Den Kindern Geschwister gönnen!

Blick auf die gesamte heutige Situation wird man jedoch sagen müssen, jede Familie ist für sich genommen nicht in der Lage, die nötigen Beziehungsalternativen anzubieten. So gehört es zu den unverzichtbaren Bestandteilen einer lebendigen und offenen Gemeinde, „überfamiliäre Familiarität" zu ermöglichen. Die Freunde der Eltern werden oft zu Vertrauten von Jugendlichen, wenn man sich aufeinander verlassen kann. Familien in relativ gleicher Erziehungssituation können sich gegenseitig ergänzen und entlasten und dadurch Möglichkeiten bieten, alternativ Schwerpunkte zu setzen. Der Austausch junger Eltern über die Erfahrungen mit ihren Kindern kann zum Impuls werden für die weitere persönliche Formung und für eine bewußte Gestaltung der Ehe und der Familie. Viele junge Männer schätzen ihre Familie vor allem als Auftankstelle zur eigenen Rekreation, was die Beschäftigung mit Kindern jedoch nur zum Teil sein kann. In schwierigen Momenten erfordert Erziehung aber Ausgeglichenheit, Distanz zu sich selbst, seelische Kraft.

Förderung von Beziehungsalternativen!

Die Krisen aushalten und konstruktiv lösen!

Dies gilt besonders, wenn die Kinder heranwachsen. Der Weg in die Eigenständigkeit führt durch innere Krisen. Das bisherige elterliche Vorbild wird zunächst abgestoßen. Den Eltern und ihren Überzeugungen entgegengesetzte Tendenzen können eine faszinative Anziehungskraft bekommen. Wen wundert es, wenn die Eltern ohnmächtig dastehen, aus Verlustangst und Unsicherheit unfähig sind, sich konstruktiv mit ihren Kindern auseinanderzusetzen? In den Gemeinden müßten ganz dringend Begegnungen angeregt werden, bei denen Eltern eine „helfende Beziehung" zu ihren jugendlichen Kindern für die wichtigsten Krisenmomente aufbauen lernen. Begegnungen sowohl von Eltern wie von Jugendlichen unter sich sollten ergänzt werden durch Begegnungen zwischen den Generationen. Oft verlangt dies zumindest für den Anfang eine überörtliche Initiative, um anfängliche Hemmungen zu beseitigen.

Dazu in den Gemeinden Hilfen anbieten, Begegnung von Eltern und Jugendlichen fördern!

Fremdheit zwischen Elternhaus und Schule abbauen!

Mehr und mehr hat sich eine Fremdheit zwischen Elternhaus und dem Bereich Schule und Ausbildung entwickelt. Viele Eltern stehen den Lehrern mit ihren „professionellen Ideen" ablehnend gegenüber. Lehrer qualifizieren oft genug die Eltern als „Amateure von gestern" ab. Erziehungsziel und Einstellung zu den jungen Menschen in Schule und Elternhaus sind häufig genug konträr. Das ist sowohl verhängnisvoll für die Jugendlichen wie auch eine zusätzliche Belastung für Eltern und Lehrer. Das beziehungslose Klima zwischen Elternhaus und Schule bedeutet in den meisten Fällen auch eine un-

persönliche Atmosphäre in der Schule. Hinzu kommt, daß viele Schulen in unüberschaubare Dimensionen hineinkonstruiert, mehr und mehr konturlos geworden sind und kaum noch einem erzieherischen Anspruch wirklich genügen. Wo Erziehung und Bildung durch bloße Ausbildung ersetzt werden, wo zunehmend den Jugendlichen ein persönliches Vertrauensverhältnis zu Erwachsenen erschwert wird, sind die späteren Folgen leicht abschätzbar. Irreale Erwartungen an Beruf und Ehe sind kaum vermeidbar.

Beachtung der gesellschaftspolitischen Lebensbedingungen!

Die Familienpastoral darf die schulische Wirklichkeit ebenso wenig wie die allgemeinen gesellschafts- und familienpolitischen Lebensbedingungen außer acht lassen. Sie sollte den größten Wert darauf legen, daß Eltern zunächst ihre eigene erzieherische Aufgabe in der Familie ernst nehmen und an der Gestaltung des schulischen Bildungs- und Ausbildungswesens mitwirken. Seit langem wird an der Reform des Bildungswesens experimentiert. Eltern müßten aus ihrer Verantwortung heraus den schulischen Supereinrichtungen entgegenwirken. Eltern mit christlicher Überzeugung sollten bereit sein, sich offensiv mit „nachchristlichen Strömungen" geistig auseinanderzusetzen. Wenn nicht eine neue Konsensbildung in einem Rahmen möglich ist, der zumindest positiv offen ist für christliche Vorstellungen, wird ein konsequenter Kampf für freie christliche Schulen unausbleiblich sein. In jedem Fall müssen Eltern die entsprechenden konzeptionellen und organisatorischen Hilfen erhalten, daß sie sich erzieherisch in der Schule ihrer Kinder mitengagieren.

Nicht jeder lebt in einer Familie

Bei aller Betonung der Familienpastoral muß jedoch davor gewarnt werden, die Familien nur im Hinblick auf ihre eigenen Interessen zu sehen. Die Zahl der Vereinzelten, von Gescheiterten, von Vereinsamten scheint zu wachsen.

Die Familienpastoral kann darauf hinweisen, daß Einzelfamilien im Kontaktnetz ihrer Verwandtschaft und der Nachbarschaft sich offen halten für solche, die allein stehen. In vielen Fällen ist jedoch eine Einzelfamilie mit den Erwartungen und Bedürfnissen, die von Alleinstehenden auf sie zukommen, überfordert.

Familiengruppen und Vereine sollten daher die Integration oder den Kontakt zu Gruppen Alleinstehender sich zum bewußten Anliegen machen. Einzelne Familien können, gestützt durch Gruppen, für spezielle Aktivitäten in der Gemeinde eine besondere Verantwortung über-

nehmen z. B. Besuchsdienst, Altenhilfe, Patenschaften in besonderen Fällen.
Insgesamt geht es in der Ehe- und Familienpastoral darum, die Dynamik, die der ehelichen und familiären Liebe als einem wirksamen Zeichen der Liebe Christi zu und in seiner Kirche eigen ist, freizusetzen. Diese Kraft ist für die Erneuerung der Gemeinden ein unentbehrliches Potential, das mehr als bisher beachtet werden sollte. Gemeinden, die Ehe und Familie zu einer Perspektive ihrer Pastoral machen, gewinnen aller Erfahrung nach eine Chance, über die Kerngemeinde hinaus das gesamte Lebensfeld durch den Dienst der Kirche wieder zu erreichen.

Bernhard Fraling

Eheberatung als pastoraler Dienst

Sein Ausgangspunkt bei der menschlich erfahrbaren und vom Glauben gedeuteten Wirklichkeit der Hoffnung

Nicht nur Eheberater, sondern auch Pfarrer und Kapläne, Diakone und Pastoralassistenten, erfahrene Eheleute und Alleinstehende sind „gefragt", wenn ein Ehepaar mit seinen Konflikten allein nicht mehr zu Rande kommt, wenn es Rat braucht und um Rat fragt. Auf diese erweiterte Zielsetzung hin wurde der vorliegende Beitrag — der auf ein Referat vor Mitarbeitern katholischer Eheberatungsstellen zurückgeht — abgefaßt. Fraling versucht zu zeigen, daß jede (selbstverständlich unaufdringliche) Beratung und jeder gute Rat bei Erfahrungen ansetzen soll, aus denen sich wenigstens eine „humane" Hoffnung entfalten läßt. Diese natürliche Hoffnung setzt er mit einer ausdrücklich christlichen Wertordnung sowie mit der Hoffnung als einem inneren Element jeder christlichen Grundhaltung in Beziehung. Zuletzt geht er auf einige Fragen ein, die sich wohl vielen Beratern und Gläubigen angesichts der Unvollkommenheit der Kirche stellen. Fraling verweist dabei auf die Bedeutung der Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gruppe und Gemeinde wie auch auf die Notwendigkeit einer kritischen Identifikation mit der Kirche. *red*

I. Hoffnung im Vorfeld des Glaubens

Wenn hier von der Hoffnung im Vorfeld des Glaubens gesprochen wird, so geschieht dieses *aus theologischer Perspektive*. Es ist dabei aber wichtig, Hoffnung zunächst als eine humane Realität zu erfassen. Auf diese Weise kann der Berater seine Tätigkeit von sich aus im Zusammenhang seines Glaubens sehen, mag dieser Glaube sich auch angefochten, brüchig und manchmal vorläufig vorkommen, und er kann versuchen, die Erfahrungen der

Beratung selber in den Vollzug des eigenen Glaubens einzubringen, auch wenn in der Beratung kein Wort von Religion, Kirche oder Gott vorkommt. Es kann sogar sein, daß es aufgrund nicht leicht zu überspringender Vorurteile für den Prozeß der Beratung und für den Heilvorgang, den man letztlich anzielt, störend ist, wenn vorschnell ausdrücklich vom Glauben geredet wird. Wenn es aber nun möglich ist, bestimmte Hoffnungsstrukturen menschlicher Existenz in der Beratung sichtbar zu machen, die auch einer theologischen Deutung gegenüber offen sind, dann besteht die Möglichkeit, diesen Gesamtvorgang vom Berater her in den Vollzug des eigenen Glaubens einzubringen, ohne daß er krampfhaft ständig darum bemüht sein muß, diesen Glauben auch ausdrücklich zur Sprache zu bringen.

1. Inhalt und Vollzugsstrukturen der Hoffnung

Für Paulus sind die Heiden, die Nichtchristen, dadurch charakterisiert, daß sie „keine Hoffnung haben" (1 Thess 4,12). Für *diese* Hoffnung gibt es demnach keinen Platz im Vorfeld des Glaubens. Die hier gemeinte Hoffnung hängt mit dem Glauben an die Auferstehung Jesu zusammen. Nun kann man nach Überzeugung der Theologie zwischen dem *Inhalt der Hoffnung* (die spes quae) und dem *Vollzug der Hoffnung* (spes qua) als zwei voneinander abhebbaren Aspekten der einen Realität von Glaube und Hoffnung unterscheiden. Von der Hoffnung im Vorfeld des Glaubens kann man nur in bezug auf bestimmte *Strukturen* des Hoffnungsvollzuges sprechen, da hier bestimmte Elemente von formulierten Hoffnungsinhalten abhebbar sind. In unserem Zusammenhang geht es also nicht um die Aufzählung und Behandlung von Heilslehren, sondern um Grundvollzüge des menschlichen Daseins, die Elemente des Vollzuges der Hoffnung sind.

2. Elemente humaner Hoffnung

a) die Überzeugung, daß es sinnvoll ist, gut zu handeln

Zur Hoffnung, die ganz allgemein eine positive Zukunftserwartung meint, gehört zunächst einmal ein Glaube daran, daß es *sinnvoll ist, gut zu handeln,* etwas Gutes zu tun. Dies ist im Sinne möglicher Alternativen gemeint, im Blick auf künftiges eigenes Verhalten. Es geht jeweils um eine bessere gegenüber anderen, schlechteren Möglichkeiten meines Menschseins. Es gibt für jeden verschiedene Möglichkeiten der Haltung und des Verhaltens, aber nur bestimmte Verhaltensweisen können beanspruchen, wirklich sinnvoll zu sein. Das Gegenteil davon nennt Thomas von Aquin die acedia (Trägheit) — jene Untugend, die so etwas wie eine Lähmungserscheinung auf dem Gebiet des Ethischen überhaupt ist. Die Hoffnung bestünde hier darin, einzusehen, daß es Sinn hat, nicht nur „etwas

Gutes" zu tun, sondern seine Sache gut zu machen. Sie ist Bedingung für das Gelingen von Beziehungen, die zerbrechen müssen, wenn jegliches Element solcher Hoffnung im Sinn der Überzeugung des Gut-machen-könnens fehlt; das betrifft insbesondere das Verhalten der Partner zueinander und das ganze Feld des familiären Lebens, das beständig solcher Art der Sinngebung bedarf.

b) das Zutrauen dazu, dieses auch zu können

In der naturalen Hoffnung bin ich überzeugt, daß es mir überhaupt *möglich* ist, nun auch das *Gute zu tun.* Es genügt nicht, nur Alternativen zu sehen, von denen jemand sagt, das wäre schön, wenn, ... ohne daß dieser Haltung jenes Zutrauen entspricht, daß die jeweils vorgestellte Alternative im positiven Sinn auch für den einzelnen zu verwirklichen ist. Natürlich hat das etwas zu tun mit der Beziehung des Menschen zu sich selbst. Dieses Zutrauen zu etwas, zu einem Können, ist zugleich das Zutrauen zu der eigenen Fähigkeit und der eigenen Möglichkeit, dieses oder jenes richtig zu gestalten. Zu realer Hoffnung gehört also ein ganz bestimmt geartetes „Ich kann".

c) der Glaube an positive Entwicklungsmöglichkeiten

Zur positiven Zukunftserwartung gehört die Überzeugung, daß mir *positive Entwicklungsmöglichkeiten* gegeben sind. Sie setzt darin eine Erfahrung von eigener Tauglichkeit und Tüchtigkeit in der Vergangenheit voraus. Hier ist nicht nur das Zutrauen zum nächsten positiven Schritt gemeint, sondern eine einen größeren Zeitraum überbrückende Überzeugung davon, daß ich im Blick auf das ganze Leben meinem Dasein eine positive Richtung geben kann. Es mag immer ein Stück Utopie in solcher Hoffnung mitschwingen. Jedermann weiß aber, daß solche Utopie positive Stimulanz sein kann für menschliche Lebensverwirklichung, gerade für schöpferische Gestaltung und Entwicklung der eigenen Lebensformen. Die Hoffnung auf den kleinen Schritt, den ich heute und morgen tun muß, braucht wohl diesen umgreifenderen Horizont, der eben in der Überzeugung besteht, daß es sich auch in größeren Zusammenhängen lohnt, um das Gute bemüht zu sein. „Es sitzt noch was drin", würde der so Hoffende sagen.

d) die Erwartung, von den anderen mitgetragen zu werden

Auch diese naturale, d. h. aller religiösen Deutung vorgegebene Weise zu hoffen, *wächst nicht aus sich selbst.* Zu ihr gehört eine Art *Urvertrauen,* eine Erwartung, daß andere mich in meinem Bemühen akzeptieren; im Blick auf die Situation der Ehe heißt das, daß der andere mich in meinen Versuchen, so kümmerlich sie sein mögen, auch annimmt. Nicht nur das Kleinkind ist nicht autark, auch der erwachsene Mensch lebt bezogen auf andere, und er

lebt von solchen Beziehungen her. Ohne diese Erwartung auf geschenkte und gewährte Anerkennung von anderen könnten auch die vorher genannten Bedingungen kaum erfüllt werden. Es käme eben nicht zu einem Zutrauen, das es erst ermöglicht, dieses oder jenes in sinnvoller Weise zu tun.

e) der Glaube an den Sinn des Lebens im Ganzen

Zur Hoffnung gehört somit eine wie immer geartete *Antwort auf die Sinnfrage.* Sie muß nicht ausdrücklich gegeben sein. Ausdrückliche Anworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens sind sogar leicht dem Verdacht ausgesetzt, sie seien bloße Ideologie. Die Annahme einzelner Verpflichtungen, das Anpacken konkreter Aufgaben implizieren in der Regel eine Stellungnahme zum Sinn des Lebens im Ganzen, so etwas wie eine „option fundamental", eine Grundentscheidung, die sich indirekt in allen Einzelentscheidungen und Handlungen mit realisiert. Solche Sinnannahme und Sinngebung im Blick auf das Ganze des Lebens ist implizit möglich, ohne daß sie in einem bewußten Glaubensakt vollzogen wird; auch sie gehört zum Vorfeld des Glaubens. Das Ja-sagen zum Leben ist nicht gebunden an einen Jenseitsglauben, so sehr der gläubige Christ für sich keine Sinngebung seines Lebens zu vollziehen vermag, als eben die im Glauben.

3. Die natürlichen Möglichkeitsbedingungen solcher Hoffnung

Die Normalvoraussetzung für den Vollzug solcher naturaler Hoffnung ist das Herkommen aus einer Vergangenheit, die solche Sinnermöglichung auf die Zukunft hin geschenkt hat. Zukunftsverhalten ist ohne Kontakt und Integration der Vergangenheit schlechterdings unvorstellbar. Wir sind immer schon in einer Geschichte gewachsen, aus der wir die Deutungs- und Verstehensmöglichkeiten für unsere eigenen Erfahrungen mitbringen.

a) Zutrauen zum Leben — ein Urvertrauen

Diese Deutungsmöglichkeiten gründen zunächst in einem umgreifenden Zutrauen zum Leben. Urvertrauen muß geschenkt werden, es kann nicht aus der Kraft des Individuums allein erwachsen.

b) ethisches Wertbewußtsein

Dieses grundsätzliche Ja zur Wirklichkeit ist die Bedingung dafür, daß ich dieses und jenes einzelne als Wert anzusehen imstande bin. *Wertintuition* als Anfang jeder ethisch bedeutsamen Handlung wird zunächst im Mitvollzug entwickelt. Es ist nicht gleichgültig, wie beispielsweise eine Mutter mit Blumen umgeht oder wie man in einem Hause Tiere behandelt, wie man Sachen unterbringt; alles das überträgt sich weithin auf die Möglichkeit, die das Kind hat, die Dinge der eigenen Umwelt positiv anzunehmen und sie mit positiven Werterfahrungen zu besetzen. Wertung wird also vorwiegend durch den Mitvollzug vermittelt.

c) Sinnerfahrungen im Blick auf die eigene Existenz

Nur auf der Basis dieses Wertenkönnens sind auch Normen akzeptierbar und sinnvoll einsehbar. Denn solche Wertung bringt die Mitte des Menschen, seine Emotionalität mit in Bewegung. Und nur wenn das geschieht, wenn Gewissensbildung emotionelle Komponenten einbezieht und der Mensch die Fähigkeit gewinnt, Freude an Dingen und Menschen zu haben, werden auch Normen im Bereiche des Ethischen von ihrem inneren Gehalt her einsehbar und erfüllbar.

d) Gemeinschaftserfahrungen in personaler Dimension und gesellschaftlicher Kommunikation

Erikson hat insbesondere darauf aufmerksam gemacht, daß die Aufgabe der Wertvermittlung in der Familie von deren *Sicherheit in der Gesellschaft* abhängt. Urvertrauen und Werten-können hängt ab von der Gesundheit der Ursprungsfamilie, die ihrerseits aber eingebunden ist in bestimmte gesellschaftliche Strukturen. Der makrosoziologische Zusammenhang bestimmt die mikrosoziologischen Vorgänge innerhalb dieser kleinen Gruppe entscheidend mit — sosehr die Familie als Gegenpol, als Hort der Intimität und Vertrautheit gegenüber der Anonymität der Großgesellschaft aufgebaut ist.

4. Hoffnung und Wertsystem

Verbale Anerkennung bestimmter Wertsysteme, z. B. auch in einer religiösen Praxis, garantieren durchaus noch nicht die angesprochene Dimension des Urvertrauens und der Hoffnung vom Grunde und von der Mitte her. Auch der Vollzug des Glaubensbekenntnisses, etwa die Einhaltung religiöser Riten, ist in sich noch kein eindeutiger Beweis dafür, daß das Innerste des Menschen von solchem Vollzug erfaßt und mitbestimmt ist. Wenn ich aber zum Positiven hin diese Eindeutigkeit nicht konstatieren kann, so kann ich auch umgekehrt aus dem Fehlen solcher Formen nicht mit absoluter Sicherheit auf das Fehlen einer inneren Haltung schließen, die eine Heilsmöglichkeit für den Menschen eröffnen könnte.

Zudem hat das II. Vatikanische Konzil mit aller Deutlichkeit gelehrt, daß denen, die nicht der sichtbaren Kirche angehören, Heilsmöglichkeiten zukommen. Mit anderen Worten: jemand, der in einer anderen, nicht durch das Evangelium bestimmten Wertordnung lebt, hat die Möglichkeit, in seinem Leben eine positive Grundentscheidung zu fällen. In der Regel wird die Möglichkeit solcher positiver Grundentscheidung darin gesehen, daß der Mensch sich in seiner Treue zum Unbedingten, zu bestimmten Anforderungen seines Gewissens, positiv verhält.

Dieser Sachverhalt ist nun theologisch interpretierbar. Ist jemand im Sinne des oben Ausgeführten überzeugt, es sei besser, gut als schlecht zu handeln, so glaubt er

einschlußweise in diesem Vollzug daran, daß es Gott gibt, der ein Vergelter des Guten und Bösen ist, wie der Hebräerbrief sagt (Hebr 11,6). Gerade in der Mitte seines ethischen Vollzuges, seiner Treue zum Gewissen, vollzieht er implizit dies mit, auch wenn er das in seinem Bewußtsein nicht so ausdrücken könnte. In der Unbedingtheit einer ethischen Forderung begegnet er der Unbedingtheit des fordernden Gottes. Es ist wichtig, bei der Beschreibung des Urvertrauens auf diese ethische Dimension hinzuweisen.

5. Heilsbedeutsamkeit non-verbaler Kommunikation

In den vorhin genannten Momenten der Vollzugsstruktur der Hoffnung sind auch einige Kriterien für das Ziel einer Therapie wie auch für eine weiterführende Sinngebung enthalten. Wer den Menschen liebt, so würde der Glaube sagen, muß ihn zu lieben versuchen, wie Gott ihn liebt. Das ist der Grund dafür, daß ich versuchen kann, unbefangen von diesen natürlichen, natural vorhandenen Voraussetzungen auszugehen, ohne etwa vorschnell mit einer Botschaft oder einer für den Klienten noch fremden Vorstellung in den Gesprächsverlauf einzugreifen. Ein gesundes Vertrauen auf die non-verbal vermittelte Kommunikation im Zusammenhang eines Therapie-Gespräches kann Grund dafür sein, nicht Glaubensmotivationen vorzubringen, die dem Klienten in dieser Situation nicht angemessen sind. Mit diesen würde man eben gerade das nicht ernst nehmen, daß er in aller Redlichkeit auch vor seinem eigenen Gewissen steht und darin vor dem lebendigen Gott.

6. Beratung im Vorfeld der Pastoral

Aus dem Gesagten folgt: Aus theologischer Sicht ist in der naturalen Hoffnung, im Urvertrauen, immer mehr gegeben als *nur* natürliche Hoffnung. Wo immer jemand sein Menschsein in der oben beschriebenen Weise sinngebenden Vertrauens annimmt, vollzieht er nach, was grundlegend in der Menschwerdung ermöglicht wurde. Wer wie die Weisen des Morgenlandes dem Stern seines Gewissens folgt, ist unterwegs zur Krippe. Und wo jemand in einem Prozeß der Selbstreflexion die Einsicht gewinnt, daß er neu anfangen muß, und daß er neu anfangen kann, dort ist eigentlich nicht nur etwas im bloßen Vorfeld der Seelsorge geschehen, gewissermaßen etwas Unwichtiges, noch nicht das Eigentliche; vielmehr sind in der Tat die ersten Schritte auf das Heil hin getan. Glaubend dürfen wir annehmen, daß sie nicht getan wurden ohne die Wirkung jenes Geistes, in dem auch wir „Abba, lieber Vater" sagen können. Es ist schon der Anfang des Heiles unter dem Ductus der Gnade Gottes in Gang gekommen.

Das Ergebnis der bisherigen Überlegungen würde also lauten, daß es im Grunde genommen keinen Gegensatz zwischen einer wirklich echt human-therapeutischen und einer pastoralen Bemühung gibt. Man kann sagen, daß, wo ein Gläubiger sich in seiner Beratungstätigkeit um solche Ausrichtung bemüht, schon anfänglich Seelsorge getrieben wird.

Von der Therapie gilt etwas Ähnliches wie von der religiösen Erziehung in der Familie: Das erstvermittelt Fundamentale, auch als Bestandteil des übernatürlichen Glaubens, in der Familie ist das Urvertrauen, das allererste Schritte ermöglicht, die dann zu einer weiteren Interpretation führen, in der auch Inhalte des Glaubens eine entscheidende Rolle zu spielen beginnen [1].

7. Die anthropologisch positive Bedeutung der sittlichen Wertordnung

Aus dem Bisherigen könnte der Eindruck entstanden sein, als ob eine bewußt übernommene Wertordnung, die die Interpretation der Grunderfahrungen des menschlichen Daseins ins Bewußtsein erhebt, unwichtig oder nebensächlich sei, weil ja alles auf jene innere Mitte des Ja (zu Gott) ankomme, in der der Mensch seinem Gewissen gegenüber treu handelt.

Daher bedürfen die Überlegungen noch einer wichtigen Ergänzung. Ich gehe davon aus, daß es eine rein naturale Wirklichkeit ohne eine bestimmte Interpretation des Menschseins im menschlichen Leben nicht gibt. Der Mensch lebt immer schon, weil und insofern er Mensch ist, mit einem bestimmten Vorstellungsbild von sich selbst, das in aller Regel gesellschaftlich vermittelt ist. Das Bild, das er von sich hat, prägt zutiefst sein Verhalten. In einem Kommunikationsprozeß von Kulturen, in dem wir heute weltweit stehen, stoßen Verschiedenheiten der Vorstellungen von Menschen aufeinander. Es gibt Konvergenzbewegungen, wie wir sie beispielsweise in der Grundwertediskussion erleben und wie sie seit der französischen Revolution in der immer wieder erneuerten Proklamation der Menschenrechte ihren Ausdruck fanden. Diese Proklamation ist auch heute nicht so gedacht, daß sie nur für Menschen einer ganz be-

1 Diesen Zusammenhang hat *Urs von Balthasar* im zweiten Band der großen heilsgeschichtlichen Dogmatik „Mysterium Salutis" als Grundlegung menschlicher Gotteserfahrung aufgewiesen. Eigentlich sagt doch das Evangelium nichts anderes als eben dies, daß das, was der Mensch von seinen Eltern her erfährt, übertragbar ist auf seine Grundbeziehung zu Gott. Das Evangelium wirkt sich selber in dem, was Menschen da tun, schon voraus; der Geist ist schon wirksam auf dem Weg zum ausdrücklichen Verständnis der Heilsbotschaft Gottes. Wir sollten die Ausdrücklichkeit dieser Vermittlung nicht früher ansetzen, als sie bei der Therapie dem Weg eines Patienten entspricht, so wenig man doch auch in der Erziehung die Ausdrücklichkeit des Glaubens etwa bei einem Eineinhalbjährigen bereits ansetzen würde. Jedermann weiß, daß mit eineinhalb Jahren bereits entscheidende Elemente des Urvertrauens vermittelt sein müßten, damit eine spätere Glaubensmöglichkeit im ganzmenschlichen Sinn gegeben ist.

stimmten Kultur Rechte und Pflichten zu formulieren versuchte, sondern für den Menschen, insofern er Mensch ist. Es ergibt sich hier quer durch alle Kulturen und spezifizierten Wertordnungen eine Entwicklung gemeinsamer „Glaubens"-überzeugungen von dem, was ein Mensch sein soll.

Wer Verantwortung für den Menschen übernimmt, kann nicht nur für jene innerste Grundentscheidung des Für und Wider im Gegenüber zu Gott isoliert Verantwortung übernehmen. Es kommt darauf an, dem Menschen jene Freiheit des Handelnkönnens auch gesellschaftlich und im Mitmenschlichen zu sichern, die ihn zu seiner vollen Selbstverwirklichung kommen läßt. Damit ist bereits ein wichtiges Element heutiger Anthropologie genannt, die ohne den Emanzipationsgedanken nicht vorstellbar wäre. Im Blick auf alle entscheidenden Grundwerte muß es Prozesse der Verständigung geben, die dazu dienen, dem Menschen sein wirkliches ursprüngliches Recht zukommen zu lassen.

Es ist darum auf keinen Fall überflüssig, um die Verbreitung der Wertvorstellungen des Evangeliums bemüht zu sein. Nur hat der Einsatz der ausdrücklichen Vermittlung des Evangeliums im Zusammenhang mit der Begleitung eines einzelnen Menschen in der Beratung seine Eigengesetzlichkeit in der Entwicklungsgeschichte eben dieses Menschen. Hier kann es fraglos auch Chancen geben, die es erlauben, den Glauben zu bezeugen. Unverzichtbar dürfte ein Eintreten für bestimmte Wertmaßstäbe dann sein, wenn Grundrechte Dritter durch das Verhalten eines Klienten in Gefahr geraten würden.

II. Hoffnung im Horizont des Glaubens

1. Was ist Hoffnung?

Die Hoffnung des gläubigen Menschen ist Antwort auf eine an ihn ergangene Verheißung Gottes, die in Christi Auferstehung endgültig bestätigt wurde; sie ist somit strukturell von dem „Schon" und dem „Noch nicht" des neutestamentlichen Heilsverständnisses bestimmt.

Hoffnung ist darum nicht irgendeine ausgrenzbare Tugend unter anderen, sie ist vielmehr inneres Element eines jeden christlichen Grundvollzuges. In ihr ist die Ausrichtung auf das Ziel gegeben, das vor uns liegt. Diese Hoffnung ist in Verkündigung und Sakrament der Kirche verborgen anwesend, wirkt seit Auferstehung und Geistsendung mit einer geheimen Kraft in denen, die auf dem Weg zum Heil sind, indem sie diesen Weg allererst ermöglicht.

2. Grundlegung christlicher Hoffnung in der neutestamentlichen Verkündigung

Ausgangspunkt der Hoffnung im Verständnis des neutestamentlichen Glaubens sind die negativen Existenzbedingungen des Menschen: — die Grenzen jeder Glücks-

erfahrung — persönliches, nicht verschuldetes Leid — die durch Schuld heraufbeschworene Situation.

In allem positiven Erlebnis bleibt eine innere Grenze, die bewirkt, daß wir nirgendwo endgültig zu Hause sein können. Häufig verbindet sich mit Leid die Erfahrung einer totalen Absurdität und Sinnlosigkeit für menschliche, unmittelbare Sinngebung. Allein im Kreuz Jesu zeigt sich ein Ausgangspunkt für mögliche Hoffnung aus dem Glauben: Einer steht immer schon hinter allen Menschen, die sinnlos leiden, und diesen bekennen wir als den Erstgeborenen aus den Toten. Im Glauben zeigt sich, daß auch die durch Schuld heraufbeschworene Verlorenheit nicht uneinholbar ist für die Gnade, die uns in Christus begegnet.

3. Hoffnung als Integration realer Zukunftserwartungen

Christlich-gläubige Hoffnung lebt positiv von der Integration der realen Zukunftserwartungen, die in jedem Menschen lebendig sind, z. B. der Angst, der Sorge, der Wünsche und Planungen.

Man darf christliche Hoffnung nicht als so etwas wie eine Glasglocke ansehen, die man über das Leben stülpt, die aber keine innerliche Beziehung zu ihm hat, sondern man soll die wirklichen realen Lebenserwartungen, die jemand hat, in den gläubigen Vollzug christlicher Hoffnung integrieren. Ich nehme hier als Beispiel nur die *Angst*. Jeder kennt sie, auch wenn sie ganz verschiedene Gestalt bei den einzelnen hat. Für jeden bringt die Zukunft Unbekanntes, vielleicht nicht zu Bewältigendes. Es gibt keine Garantie für den Erfolg, für das Gelingen unserer Pläne. Die Hoffnung wäre nun die Weise, wie wir diese Angst verarbeiten.

4. Die zwei Zeitperspektiven der Hoffnung

Unsere Hoffnung hat zwei voneinander abhebbare Zeitperspektiven: einmal ist sie das Aus-sein auf unser letztgültiges Ziel, das sich etwa in den Bitten des Vaterunsers ausdrückt und sich in unserer Zuwendung zu den uns gestellten Aufgaben bewährt; zum anderen ist sie Zutrauen zu den einzelnen Schritten unseres Weges. Ich kann aber auf dieses Ende nur sinnvoll zugehen, indem ich jetzt und hier mit aller mir zu Gebote stehenden Aufmerksamkeit die richtigen Schritte tue, indem ich meine Lebensgeschichte in allen Phasen annehme.

5. Die Ermöglichung der Hoffnung in ekklesialer Dimension

Verzweiflung, Herausfallen aus der Hoffnung, hat fast immer mit Vereinsamung, Alleingelassen-sein, zu tun. Das braucht nicht melodramatisch vergegenwärtigt zu werden, wie das in erstaunlich vielen Schlagern der Fall ist. Einsamkeit und Angst sind Realitäten, denen man in vielen Beratungen begegnen kann.

Wir leben nicht aus uns selbst, wir hoffen nicht aus uns

selbst; von daher ist einer der wichtigsten Ermöglichungsgründe der Hoffnung menschliche Gemeinschaft. Das gilt ganz allgemein, das gilt von jeder naturalen Hoffnung, das gilt insbesondere selbstverständlich von jener Hoffnung, die Antwort auf eine Glaubensbotschaft ist. Diese muß vermittelt werden. Niemand glaubt, wenn nicht gepredigt wird, wenn der Glaube nicht verkündet wird, wenn er nicht das Zeugnis dieses Glaubens und die Auswirkung dieses Glaubens im Umkreis seines Lebens tatsächlich erfährt. Gerade dieses letzte Element ist heute von einer unverzichtbaren Bedeutung. Es muß die Möglichkeit geben, die Hoffnung des Glaubens in bestimmten Bereichen zu erfahren. Hier müßte man m. E. verschiedene Dimensionen der Erfahrung von Kirche voneinander abheben.

III. Erfahrung der Kirche als ganzer

Einmal geht es um die Erfahrung der Kirche als ganzer, der *Kirche als großer Gemeinde,* in die ich einfach hineingenommen und von der ich mitgenommen werde. Als Gläubiger kann man sich dem Eindruck eines von Menschen verschiedener Nationen und Rassen gemeinsam gesprochenen Credo kaum entziehen. Diese große Gemeinschaft kann dem einzelnen das Bewußtsein geben: du gehörst nicht nur einer unbedeutenden Minderheit an, sondern du stehst in einem völkerübergreifenden Zusammenhang. Das verbindende Element ist eben dieser Glaube, der auf diese Weise zur Stütze der eigenen Hoffnung wird. Ohne diese Dimension würde sich eine Kleingruppe kaum als Hort lebendiger Hoffnung empfinden können; sondern sie würde kleinlaut werden, bedrückt von einer anders denkenden Umgebung und käme in die Gefahr eines falschen Gettobewußtseins.

1. Die Hoffnung vermittelnde Gemeinschaft der Gläubigen und ihre Dimensionen

a) Kirche als große Gemeinde

b) Ortsgemeinde und kleine Gruppe

Die zweite Dimension der *Gemeinsamkeitserfahrung* wird in der konkreten Gemeinde, insbesondere *in einer kleinen Gruppe* vermittelt. Hier kann man die persönlichen Äußerungen der einzelnen wahrnehmen. Man nimmt am Schicksal der anderen teil, der eine trägt den Glauben der anderen mit. Vermutlich benötigt der Berater selbst in seiner Situation eine solche Ergänzung seiner persönlichen Erfahrungswelt. Er hat es oft mit Menschen in ausweglosen Situationen zu tun, und es ist wichtig, daß er sich dieser Realität ehrlich stellt. Ist er hier ohne Rückkoppelung dauernd nur solchen Situationen ausgeliefert, könnte es sein, daß er nicht mehr Zuversicht und Vertrauen vermitteln kann, weil sie in ihm selbst bedroht sind. Irgendwo sind sie immer bedroht; aber wenn einer diese Rückenstärkung in einer Gruppe Gleichgesinnter sucht, öffnet er eine Quelle, aus der er vielleicht

leben kann. Unser Glaube und unsere Hoffnung sind ja nicht nur am Anfang einmal durch andere ermöglicht worden, sondern wir können auch nur als Mitglaubende gläubig bleiben.

c) Personale Glaubenskommunikation

Die dritte Dimension der *Glaubenskommunikation* ist *individuell, personal.* In ihrer intensivsten Verwirklichung in der Ehe ist sie sogar sakramental, d. h. aus sich, aus dem eigenen Wesen solcher wechselseitigen Selbstmitteilung heilsvermittelnd. Sie ist aber darüber hinaus breit gefächert. So kann sie sich immer wieder auch in der Praxis der Beratung auswirken, durchaus im Sinn eines wechselseitigen Austausches.

Der Zuspruch des Glaubens wird dabei im allgemeinen mehr non-verbal geschehen. Gleichwohl kann es natürlich sein, daß auch das persönliche Zeugnis des Beraters erfragt wird, ausdrücklich oder indirekt. Aus der Sicht des Neuen Testamentes läßt sich sagen: Annahme des anderen ist immer Nachvollzug dessen, was Jesus Christus getan hat. Wer sich voll auf seinen Glauben einläßt, wird lernen, die Menschen auf ihre wichtigsten Möglichkeiten hin zu lieben und so zu hören, daß man sie auch wahrnimmt. Dann wird es von selbst und am ehesten Ermunterung, auch in der Richtung auf den ausdrücklichen Glauben hin, geben können, der fraglos Ziel innerhalb der Pastoral bleiben muß.

2. Das Institutionelle an und in der Kirche — zugleich Ärgernis und Bedingung für Eheberatung aus Glaubensüberzeugung

Wir sollten nüchtern von der Tatsache ausgehen, daß Eheberater in kirchlichen Beratungsstellen in einen kirchlichen Dienst eingebunden sind; unvermeidlich vertritt man dabei auch die Institution Kirche. Mit ihr möchte es aber gar nicht jeder in gleicher Intensität zu tun haben. Die Einrichtungen und Institutionen der Kirche haben für viele wenig Anziehendes. Die Kirche pflegt oft zu wenig „klientenzentriert" zu argumentieren. Ihre Normen erwecken nicht immer den Eindruck, daß sie wirklich befreien und zur Erfüllung des menschlichen Lebens beitragen [2].

Wie kann man sich dann aber überhaupt mit der Kirche identifizieren? Zunächst einmal: das Zuletztgesagte hebt die früheren Überlegungen nicht auf. Wir können nicht anders als in Gemeinschaft glauben. Große Gemeinschaften aber sind notwendig hochgradig institutionalisiert.

[2] Die Umfrage zur Vorbereitung der Synode der Bistümer Deutschlands hat ergeben, daß nicht einmal mehr 20% der Gläubigen die Kirche für kompetent halten, auf dem Gebiet der Sexualmoral Weisungen zu geben. Wenn die letzte Veröffentlichung der Glaubenskongregation zu Fragen der Sexualethik z. B. die Masturbation als schwer sündhaft verurteilt und mittelalterliche Texte aus ganz anderen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen als Beleg für eine ungebrochene Lehrtradition in dieser Frage der Kirche anführt, dann dürfte für viele eine Identifikation mit solcher Weise des Lehrens und Verurteilens schlechterdings nicht möglich sein.

Entscheidend ist m. E. bei der Frage der Identifikation mit der Kirche die theologisch verantwortbare und zu postulierende *Zielausrichtung dieser Identifikation:* nämlich mit jener Aufgabe in der Gemeinschaft der Gläubigen identisch zu werden, die uns durch den Geist Jesu Christi vermittelt ist (vgl. 1 Kor 12). Kirche als Institution hat immer nur Dienstfunktion: als Ermöglichung des Glaubens in der Gemeinschaft. Darauf zielt auch die individuell-persönliche Identifikation mit dieser Kirche. Darin ist dem einzelnen Mündigkeit nicht nur zuzubilligen, er sollte sie geradezu entfalten. Niemand kann die Identifikation dieser Art jemals vollständig leisten.

Kritische Identifikation gefordert

Wie sehr hier eine grundsätzliche und kritische Identifikation mit der Kirche gefragt ist, erhellt z. B. aus dem Lehrschreiben der deutschen Bischöfe an alle, die mit Lehraufgaben in der Kirche betraut sind, in dem sie auf Irrtümer des kirchlichen Lehramtes sowie auf die Notwendigkeit von Entscheidungen ohne letztgültige Sicherheit hinweisen [3].

Hier ist eine Offenheit festzustellen gegenüber einer Haltung, die in Einzelfragen eine Identifikation mit der Kirche vollzieht, ohne sich mit jeder Entscheidung des kirchlichen Amtes identifizieren zu müssen. Auf eine kurze Formel gebracht lautet die Konsequenz: Wenn die kritische Einstellung bestimmten Äußerungen des Lehramtes gegenüber aus der Haltung eigentlicher Identifikation mit der Kirche und aus Interesse an ihr geschieht und nicht aus jenem Desengagement, in dem man sich einfach passiv zurückzieht, da ist sie m. E. nicht nur zu tolerieren, sondern einfach zu fordern. Man kann die Kirche wahrscheinlich nie richtig lieben, wenn man nicht auch an ihr leidet. Aber man leidet auch an ihr nur richtig, wenn man sie in ihrer eigenen und eigentlichen Mission liebt und mitzutragen versucht.

[3] Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz im Jahre 1967: „An diesem Punkt ist ein schwieriges Problem nüchtern zu besprechen, das bei vielen Katholiken von heute mehr als früher entweder ihren Glauben oder ihr unbefangen vertrauensvolles Verhältnis zum kirchlichen Lehramt bedroht. Wir meinen die Tatsache, daß der kirchlichen Lehrautorität bei der Ausübung ihres Amtes Irrtümer unterlaufen können und unterlaufen sind ... Was einen Irrtum und eine Irrtumsmöglichkeit in nichtdefinierten Lehräußerungen der Kirche, die selbst wiederum von sehr verschiedenem Verpflichtungsgrad sein können, angeht, so ist zunächst einmal nüchtern und entschlossen zu sehen, daß das menschliche Leben schon ganz im allgemeinen auch nach ‚bestem Wissen und Gewissen' aus Erkenntnissen leben muß, die einerseits theoretisch als nicht absolut sicher erkannt werden, und doch ‚hier und jetzt', weil vorläufig nicht überholbar, als gültige Normen des Denkens und Handelns zu respektieren sind. Jeder Mensch weiß das aus seinem konkreten Leben heraus; jeder Arzt in seiner Diagnose, jeder Staatsmann in seiner politischen Situationsbeurteilung und der darauf aufbauenden Entscheidung weiß um diese Tatsache. Auch die Kirche kann in ihrer Lehre und Praxis sich nicht immer und in jedem Fall vor das Dilemma stellen lassen, entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu fällen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des einzelnen zu überlassen ...".

Josef Lange

Probleme von Ehe und Familie in verschiedenen Phasen

Die Prozeßhaftigkeit von Ehe und Familie wird am deutlichsten in den Blick genommen, wenn man die verschiedenen Phasen betrachtet. Lange nimmt die zahlreichen Probleme, die sich im Laufe dieser Entwicklung stellen, in den Blick, und er gibt Hinweise für deren Lösung, für Krisen- und Konfliktbewältigung. Neben „Standardbelastungen", die es in allen Phasen gibt, weist er auf eine krisenanfällige Phase besonders hin, die auch der Hilfe der Pastoral in besonderer Weise bedarf: auf die junge Familie.* *red*

Ehe und Familie sind keine starren Gebilde, die — einmal gegründet — ständig und unwandelbar fortbestehen. Zwischen den Ehepartnern bzw. den Familienmitgliedern spielt sich ein dynamisches Geschehen ab, das mit dem Älterwerden von Eltern und Kindern fundamentalen Veränderungen unterworfen ist. Es bietet immer wieder neu die Chance beglückenden Zusammenlebens, umfaßt aber auch Konflikte, Entfremdungen und Ablösungsprozesse, die bis zum Verfall der Familie führen können.

1. Ehe und Familie als dynamischer Prozeß

Im Lebenslauf eines Ehepaares und einer Familie lassen sich typische Phasen[1] unterscheiden, in denen sich die personalen Beziehungen, das Rollenverständnis, die Autoritätsstruktur, die äußeren Lebensbedingungen (wirtschaftliche Situation, Wohnungsverhältnisse) und ausgeübten Funktionen ändern.

1.1 Phasenverlauf

Junge Ehe — Aufbauphase

Nach einem längeren Prozeß des Sich-Kennenlernens und des Zueinanderfindens beginnt mit der Heirat die erste Ehephase. Sie ist bestimmt vom Aufbau der Ehewelt, von der Ausgestaltung der gemeinsamen Wohnung, von einem neuen Alltag, von ersten Konflikten, von Besuchen und Festen und nicht zuletzt von der Frage nach dem Zeitpunkt und der Anzahl der Kinder. Dieses ganze neue gemeinsame Leben sollte Inhalt eines ständigen und eingehenden Gespräches miteinander sein. Allerdings bringen nur sehr wenige Eheleute eine Vorbereitung für die Bewältigung der Partnerrolle und der gemeinsamen Haushaltsführung mit, die über die Erfahrungen aus dem elterlichen Haus hinausgehen.
Spannungen ergeben sich aus Anpassungsschwierigkeiten und aus dem Bruch mit dem bisherigen Lebensstil, auch aus der Notwendigkeit der Haushaltsgründung bei oft unzureichendem Einkommen und bisweilen noch nicht abgeschlossener Berufsausbildung.

Familie mit (Klein-)Kindern — Familienphase

Bereits im ersten Ehejahr werden überwiegend die ersten Kinder geboren, nicht selten zu einem Zeitpunkt, an dem die eheliche Beziehung noch gar nicht vollständig aufgebaut ist. Die starke Beanspruchung des Mannes in seinem Beruf begrenzt Zeit und Interesse für die Pflege der Partnerbeziehung und die Anforderungen der Kindererziehung. Die mütterliche Arbeitskonzentrierung bedeutet oft soziale Isolierung von außerfamilialen Bereichen und führt allmählich zu Unzufriedenheit; außerhäusliche Berufstätigkeit — oft finanziell bedingt — bringt zusätzliche Belastung und Rollenkonflikte für die Mutter.
Während der Kindergarten eine erste spürbare Entlastung bedeutet, bringt der Eintritt der Kinder in die Schule eine erhebliche Veränderung. Durch viele Jahre hindurch wird das gesamte Leben der Familie von der Schule und ihren Ansprüchen, von den notwendigen Hausaufgaben, von den Ferienzeiten usw. mitbestimmt. Die immer noch zu geringe Partnerschaft von Schule und Familie wirkt sich häufig zum Nachteil aller, besonders auch der Kinder aus.

* Dies hat auch *A. Müller* in seinem Referat „Die Botschaft Jesu als umfassende Erlösung" (in: Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt, Wien 1980, S. 99—110, bes. 109 f) unterstrichen.

[1] Der Begriff Familienphase geht zurück auf *P. C. Glick*, The Family Cycle, in: American Sociological Review, Bd. 12 (1947) 164—174.

Familie mit Jugendlichen — Ablösungsphase

Die Nachkommen emanzipieren sich als Jugendliche zunehmend von der elterlichen Autorität und verlagern ihr Leben immer stärker außerhalb ihrer Herkunftsfamilie. Gegenüber früher haben Jugendliche mehr Möglichkeiten, ihre Interessen, Berufe und Partner selbst zu wählen, und diese Wahl wird (wenigstens vordergründig) mehr vom Wertsystem der Gleichaltrigen bestimmt als von dem der vorhergehenden Generation.

Somit ergeben sich Spannungen aus dem wachsenden Autoritäts- und Statusverlust der Eltern, aus einer „gewissen Asymmetrie der Gefühle zwischen den beiden Generationen“ [2] sowie aus der Loslösung vom Elternhaus, die für die Beteiligten neue Anpassungsprobleme mit sich bringt.

Reife Eltern werden von sich aus dem jungen Menschen die Möglichkeit bieten, den engen familialen Lebensraum zu erweitern und möglichst viele soziale Kontakte über die Familie hinaus zu knüpfen, und zugleich versuchen, die außerfamilialen Anregungen und Einflüsse in der Familie zu verarbeiten. Selbständigkeit und Eigenverantwortung ist dem jungen Menschen auch dann einzuräumen, wenn eine wirtschaftliche Abhängigkeit von den Eltern durch den heute verlängerten Ausbildungsweg noch länger gegeben ist.

Letztlich müssen aber die Eltern die bittere Erfahrung machen, daß sich ihre Kinder von ihnen lösen, und zugleich lernen, diesen Vorgang zu akzeptieren, sich selbst zurückzunehmen und vom Befehl zum Rat zu wechseln.

Nachelterliche Phase

Wenn die erwachsenen Kinder das Haus verlassen haben, ist das Ehepaar wieder allein. Dabei bildet vor allem der „Verlust“ des letzten Kindes durch dessen Heirat einen besonders krassen Wendepunkt in der Rolle der Mutter. Oft erschöpfen sich dann die Funktionen gegenüber den Kindern in „großelterlicher Notfallbereitschaft“: Finanzielle Unterstützung in der Aufbauphase der jungen Familie(n), Beaufsichtigung der Kleinkinder bei Erwerbstätigkeit oder Krankheit der jungen Mutter.

Soweit dies nicht schon etwa nach Eintritt des jüngsten Kindes in den Kindergarten oder im späteren Verlauf der Familienphase geschehen ist, nehmen manche Frauen die jetzt wieder leichter mögliche außerhäusliche Betätigung auf. Damit erhält die Partnerschaft der beiden Eheleute eine neue Chance, aber auch neue Belastungen.

Mit der Ausgliederung des Mannes aus seinem Beruf tritt die Ehe in eine neue und kritische Phase, da sich der Mann nun zunehmend in den Haushaltsbereich zurückzieht, sich die Autoritätsstruktur zugunsten der Frau umbildet und das ausgedehnte Zusammenleben mehr gemeinsame Möglichkeiten, aber auch mehr Reibungsflächen bietet.

1.2 Entwicklungen und neue Probleme

Der Ablauf der Familienphasen („Familienzyklus“) zeitigt gegenüber früher verschiedene Änderungen und neue Herausforderungen [3]:

— Die Ehe und das Gattenpaar sind zur zentralen und einzig dauerhaften Zone des gegenwärtigen Familiensystems geworden. Familie im eigentlichen Sinn dagegen — Eltern und Kinder im gleichen Haushalt — bildet zwar eine lange und entscheidende, aber doch im allgemeinen begrenzte Phase. War für die frühere „Versorgungsehe“ die wirtschaftliche und berufliche Position des Ehemannes wesentlicher als Qualifikation und Ausbildung der Frau, wird heute die dauernde Einschränkung auf Haushalt und Kinder von vielen Frauen nicht mehr akzeptiert, zumal die Hausarbeit in der Öffentlichkeit stark unterbewertet wird. Immer mehr suchen darum auch Frauen höher bewertete berufliche und öffentliche Tätigkeiten.

— Sowohl der Rückgang der Kinderzahl

[2] *F. Neidhardt*, Die Familie in Deutschland, Opladen [4]1975, 52. Nach *L. Rosenmayr* (Ist die moderne Familie eine „Problemfamilie“? in: *H. Asperger—F. Haider* (Hrsg.), Das Werden sozialer Einstellungen in Familie, Schule und anderen Sozialformen, Wien 1974, 32—60, hier 54) unterschätzen Eltern meist ihre Kinder in ihrem psychischen Alter um 2 bis 4 Jahre.

[3] Vgl. dazu *R. König*, Soziologie der Familie, in: *ders.* (Hrsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 7, Stuttgart, [2]1976, 1—217; *J. Lange*, Die Situation von Ehe und Familie, in: *ders.* — *B. Liss*, Zielgruppe Familie, Wien 1977, 9—80.

als auch die durchschnittlich frühere Heirat der Kinder — Heiratsalter bei Frauen 22, bei Männern 25 Jahre — führen zu einer zunehmenden Verkürzung der Phase, die zwischen Geburt und Wegzug der Kinder aus dem elterlichen Haushalt liegt. Die Familienphase dauert heute im allgemeinen nur 25 Jahre, der eine ebenso lange Phase der „Gattenfamilie" (Durkheim) folgt.

— Auch heute reißt der Kontakt zwischen den Eltern und den in einem eigenen Haushalt lebenden erwachsenen Kindern nicht ab; er verliert jedoch — zum Teil wegen der großen räumlichen Entfernungen — an Intensität und Regelmäßigkeit.

— Im allgemeinen ist heute mit einer erheblichen Verlängerung der Lebenserwartung beider Ehepartner zu rechnen. Damit erhöhen sich die Anforderungen an die Partner: immer neue Bereitschaft, Zeit und Engagement für die Weiterentwicklung der Ehebeziehung aufzubringen — auch als Eltern —, hohe Kommunikationsfähigkeit, gegenseitige Anerkennung als gleichrangige Persönlichkeiten mit dem Recht zu persönlicher Entfaltung und gewisser finanzieller Unabhängigkeit. Ehe erweist sich heute als partnerschaftliche Aufgabe.

2. Besondere Problemphasen

Zwar zeigen sich in allen Ehe- und Familienphasen typische Konflikte und Problemfelder; die beiden Scheidungsgipfel um das dritte Ehejahr und nach rund 15—20 Ehejahren weisen aber auf besonders krisenhafte Eheperioden hin: die junge Ehe und die Ehe im mittleren Lebensalter [4]. Daneben finden sich für alle Lebensphasen durchgehende Standardbelastungen in der heutigen Ehe und Familie.

2.1 Standardbelastungen von Ehe und Familie

Der Schwund an Tradition macht heute die Ehewirklichkeit verletzlicher und verweist die Ehepaare stärker auf sich selbst: Freiwilligkeit und Selbstbestimmung charakterisieren die eheliche Gemeinschaft von der ersten Begegnung an über den Entschluß zur Heirat bis zur Entscheidung über das Zusammenbleiben. Die Ehepartner fühlen sich nicht mehr „eingeordnet" in eine umfassende Ordnung, die ihnen helfen würde, den Anforderungen ihrer Beziehungen leichter zu entsprechen. Das historisch Neue besteht darin, daß heute durchschnittlichen Individuen zugemutet wird, ihr Leben „selbst" zu führen, d. h. selbst Ordnung in ihr Leben zu bringen. Mit einem Wort: Ist man früher in das vorgeformte „Gehäuse" der Ehe eingetreten, kann und muß das Leben zu zweit heute von jedem Paar je neu „konstruiert" und bewältigt werden [5].

Die gegenwärtige Ehe stellt somit hohe Anforderungen an die Liebesfähigkeit der Ehegatten, an ihre Gesprächsfähigkeit und faire Auseinandersetzung, an das Vermögen der Reifung im Verlauf der verschiedenen Ehephasen und an ihre Bereitschaft zur Konfliktlösung; Toleranz, eine nicht mehr änderbare Schwäche des Partners als etwas „Mitgeheiratetes" zu akzeptieren, ist ebenso nötig wie Übung und Bereitschaft zum Verzeihen.

Doch ist das partnerschaftliche Ideal häufig erst in Ansätzen verwirklicht. Viele Ehen und Familien leiden unter dem Auseinanderklaffen von Glückserwartung und Realität. Die nicht funktionierende Partnerschaft — oft aufgrund überhoher Erwartungen und ausschließlicher Fixierung auf den Partner — sowie die aufreibende Vielfachbelastung der Ehefrau in Beruf, Haushalt und Familie sind die beiden größten Probleme, an denen der „Patient Familie" laboriert.

Dabei darf nicht übersehen werden: Viele Ursachen für Probleme in Familien liegen außerhalb des eigentlichen familiären Bereichs. So sind oft Wohnverhältnisse Ursache für tägliche Reibereien, eine familien- und kinderfeindliche Wohnumgebung für zunehmende Isolation, oder wirtschaft-

[4] Vgl. *H. W. Jürgens*, Die Ehe in der Sicht der Bevölkerungswissenschaft, in: Die neue Ordnung 30 (1976) 139—146. Jürgens meint u. a., daß anstelle der Zweitehe des Witwers früherer Zeiten heute die Zweitehe des Geschiedenen getreten ist.

[5] Vgl. *F.-X. Kaufmann*, Familiäre Konflikte und gesellschaftliche Spannungsfelder, in: *K.-O. Apel*, Der Mensch in den Konflikten der Gegenwart, Köln 1975, 167—188; *P. L. Berger — H. Kellner*, Die Ehe und die Konstruktion der Wirklichkeit, in: Soziale Welt 16 (1965) 220—235.

liche Notlagen für ein freudloses Familienklima, für Überstunden des „Alleinverdieners" oder Erwerbstätigkeit beider Eltern [6]. Auch sind Angehörige der unteren sozialen Schichten und Einwohner von kleinen Landgemeinden offenbar stärker belastet als Angehörige der höheren Schichten.

Die Nachteile einer durch Spannungen und Schwierigkeiten belasteten oder von Trennungsängsten bedrohten Elternehe für die Kinder sind vielfach nachgewiesen; sie reichen von Selbstwertproblemen, Unsicherheit und sozialem Mißtrauen bis zu fast neurotischen Rollenverteilungen, wenn das Kind als personaler Partnerersatz oder als Druckmittel gegenüber dem anderen Partner dient — besonders in Ehekrisen.

2.2 Die junge Familie und ihre Probleme

Auch wenn die erste Ehezeit als eine Hoch-Zeit der Liebenden erlebt wird, entstehen erste wirtschaftliche und berufliche Probleme, wenn die Haushalts- und Familiengründung ohne ausreichende berufliche Qualifikation und ohne sichere wirtschaftliche Grundlage „zu früh" erfolgt. Da die Aussteuer der Mädchen von den Eltern mehr und mehr durch die Gewährung einer Berufsausbildung ersetzt wird, müssen die jungen Leute sich ihren Hausstand erst durch eigene Erwerbstätigkeit zu beschaffen versuchen.

Vergleichsweise höhere Verdienstchancen des ungelernten Arbeiters gegenüber dem Lehrling und Studenten und der ausgeprägte Wunsch nach einem ständigen Partner führen so leicht (besonders bei der Frau) zum Verzicht auf Ausbildung und Qualifikation und damit oft zum Verlust von Berufs- und Wohlstandschancen im weiteren Verlauf des Lebenszyklus. Das Nachholen einer Berufsausbildung ist vor allem dann schwierig oder gar unmöglich, wenn gleichzeitig mit der frühen Eheschließung die Geburt des ersten Kindes erfolgt.

Schwierigkeiten aus mangelnder Reife

Auch in psychischer Hinsicht ist die Anfangsphase einer Ehegemeinschaft als besonders heikel zu bewerten, vor allem dann, wenn als Heiratsmotiv die „Flucht aus dem Elternhaus" dominiert. Junge Männer und Frauen suchen die Freiheit, weil sie den konfliktbeladenen Verhältnissen im Elternhaus entgehen wollen, und stolpern unreif und übereilt in eine neue krisenhafte Bindung. Oder junge Menschen — beiderlei Geschlechts — sind aus Kontaktschwäche oder aus dem Mangel einer echten Selbstfindung des einzelgängerischen Junggesell(inn)endaseins müde. Die Kluft zwischen übersteigertem Glücksverlangen und der Ehewirklichkeit bleibt oft unüberbrückbar. Sie stellt schon an menschlich reifere Partner hohe Anforderungen; umso schwerer sind die Belastungen dann zu bewältigen, wenn etwa Töchter und Söhne sich von ihren Eltern und deren unberechtigten Ansprüchen nicht lösen können; sie kommen häufig in einen Loyalitätskonflikt zwischen Eltern und Partner. Regionale, soziale oder religiöse Herkunftsunterschiede, die man vor der Ehe zu meistern glaubte, entwickeln sich gleichfalls zu Störfaktoren.

Freude und Belastung durch das Kind

Sobald ein Kind in einer Ehe geboren wird, wachsen die Ansprüche an die Versorgungsleistungen des Haushalts; die Belastungen und Beanspruchungen der Ehepartner nehmen zu, da ein Kind einer stän-

[6] In Österreich klagt (laut Bericht über die Situation der Familie in Österreich, Familienbericht 1979, Wien 1979, Heft 1, bes. 130—145) ein Drittel bis ein Viertel der Verheirateten über folgende Belastungen in Ehe und Familie: 1) Einschränkung des individuellen Lebensraumes durch die relative Abgeschlossenheit der Kleinfamilie und die zu starke Aufeinander-Bezogenheit der Ehepartner. — 2) Belastungen, die aus finanziellen Problemen resultieren, vor allem in der ersten Ehephase, in der hohe Aufwendungen für Wohnung und Möbel zu erbringen sind bei gewöhnlich noch niedrigen Einkommen und zu früher Ankunft des ersten Kindes (von „zuwenig Geld für persönlichen Konsum" bis zur „finanziellen Abhängigkeit vom Partner"). — 3) Das Erlebnis zu geringer Zuwendung durch den Partner — hier vor allem in der nachfamiliären Phase, wenn manche Hausfrauen und Mütter durch den Wegzug der Kinder gleichsam ihres bisherigen Lebenssinnes beraubt sind. — 4) Sexuelle Schwierigkeiten entwickeln sich mit zunehmender Ehedauer besonders für die Männer zu einer immer größeren Belastung; bei den 30—40 Jahre Verheirateten bilden sie sogar das Hauptproblem. — 5) Belastungen, die sich unmittelbar aus Kindern und Kindererziehung ergeben. Vgl. auch *H. C. Richter*, Patient Familie, Reinbeck 1970; *F. W. Menne*, Die gesellschaftliche Krise der Familie, in: Frankfurter Hefte 29 (1974) 23—34, 101—108; Situation und Bedürfnisse der Ehe- und Familienpastoral in der Diözese Chur, Zürich 1970, 137 ff.; Die Lage der Familien in der Bundesrepublik Deutschland. Dritter Familienbericht, Bonn 1979, 55—58.

digen „Dienstpflichtbereitschaft" bedarf; es ergeben sich Spannungen, wenn die Liebe der jungen Mutter vorwiegend auf das Kind fixiert ist.

Die geplante Elternschaft ist weder vor noch in der Ehe allgemein verbreitet: Fast jede zweite Frau mit einer Geburt im ersten Ehejahr hätte das Kind ausdrücklich „lieber später" bekommen. Obwohl sich die jungen Paare vor der ersten Geburt im Durchschnitt zwei bis drei Kinder wünschen, schrumpft nach der ersten Schwangerschaft diese Kinderbejahung fast schlagartig: die wirtschaftlichen und zeitlichen Belastungen durch das Kind lassen — trotz der großen Freude am Nachkommen — häufig den ursprünglichen Wunsch auf ein bis zwei Kinder (einschließlich des Neugeborenen) sinken.

Das Dilemma

Das Streben der jungen Generation nach Partnerschaft und Selbstverwirklichung in der Ehe läßt es immer schwerer erscheinen, akzeptable Lösungen für die Bedürfnisse beider Elternpartner *und* für die Kinder und ihre Versorgung zu finden: Es ist unumgänglich, daß ein Elternteil — im allgemeinen die Mutter — die Erwerbstätigkeit aufgibt und sich ganz auf die Aufgaben der Pflege des Kleinkindes und des Familienhaushaltes zurückzieht. Dies bedeutet Verzicht auf Einkommen sowie auf berufliche und gesellschaftliche Entfaltung dieses Ehepartners. Zugleich ist aber der technisierte Arbeitnehmerhaushalt mit drei Personen nicht so arbeitsaufwendig, daß eine Hausfrau voll ausgelastet wäre. Während der erwerbstätige Ehepartner sich in einer partnerschaftlichen Ehegemeinschaft abends und am Wochenende an Kinderbetreuung und an Arbeiten im Haushalt beteiligt, gibt es wenig Angebote, die dem nicht erwerbstätigen Ehepartner den Kontakt zum Erwerbsleben und zur gesellschaftlichen Umwelt ermöglichen. Von der Frau wird zugunsten der Familie der Verzicht auf jedes sich auf das Familienleben oder Kind nachteilig auswirkende Streben vorausgesetzt bzw. gefordert. So sind Frauen durchgängig um einiges weniger zufrieden mit dem derzeitigen System der Familie als Männer[7]. Besonders drei Punkte verursachen vielen Hausfrauen und Müttern, auch den grundsätzlich zufriedenen, Unbehagen: die finanzielle Abhängigkeit vom Alleinverdiener, die soziale Isolierung und die mangelnde Anerkennung ihrer Leistung in Haushalt und Erziehung durch Ehepartner und Gesellschaft.

Schule und Familie

Daß die Schulleistungen der Kinder daher für das Selbstgefühl der Mütter eine besondere Rolle spielen, ist nicht verwunderlich. Denn durch schulische Mißerfolge erfahren die Mütter in doppelter Beziehung eine narzißtische Kränkung: Nicht allein die Begabung ihres Kindes, sondern auch ihre eigene pädagogische Tauglichkeit wird in Frage gestellt. Sogar die Zufriedenheit mit der gefühlsmäßigen Beziehung zum Ehemann hängt bisweilen auch von der Zufriedenheit mit den schulischen Erfolgen der Kinder ab.

Entscheidet sich jedoch ein junges Ehepaar — meist aus wirtschaftlichen Gründen — zur Beibehaltung der Erwerbstätigkeit beider Ehepartner, auch wenn ein oder mehrere Kinder zu versorgen sind, dann entstehen Beanspruchungssituationen, die wiederum vornehmlich von den Frauen getragen werden. Die erwerbstätige Mutter wird bis an die Grenze ihrer Belastbarkeit beansprucht. Sie muß oder möchte im Beruf bleiben; sie möchte aber auch auf keinen Fall ihre Familie vernachlässigen. Die Leistungen für die Haushalts- und Familienführung unterscheiden sich bei erwerbstätigen und nichterwerbstätigen Ehefrauen und Müttern kaum. Überstunden im Beruf oder Krankheit in der Familie können somit leicht zu kaum noch zu bewältigenden Schwierigkeiten führen.

2.3 Die Ehe in der nachfamiliären Phase

Die nachelterliche Zeit stellt mit dem Auszug der Kinder für das Elternpaar um die 50 neue Herausforderungen an die Lebensorganisation und Ehebeziehung. Der Zuwachs an arbeitsungebundener Zeit ermöglicht der Frau neue Betätigungsfelder —

[7] Vgl. dazu etwa *H. Pross*, Die Wirklichkeit der Hausfrau, Reinbeck 1975, 169—200, 230—246; Bericht über die Situation der Frau in Österreich, Wien 1975, Heft 4.

Erwerbsarbeit, sozial-caritative Mitarbeit, Hobbys und Interessen oder z. B. die Betreuung von Enkeln.

Problematischer gestaltet sich die alternde Ehebeziehung, zu deren Risikofaktoren Langeweile, Resignation und gegenseitige Gleichgültigkeit gehören. Ehepaare in den mittleren Lebensjahren, die sich eine lebensvolle Partnerbeziehung erarbeiteten, bilden anscheinend einen kleineren Teil; ihre Gemeinsamkeit wird durch zufriedenstellende Arbeit, durch gemeinsame Freizeit und Interessen und durch beglückende Sexualität erzielt. Es gibt aber auch andere Typen von Ehen im fortgeschrittenen Alter[8]: Einerseits Ehen in einem ständig schwebenden Konflikt: Die Gatten sind sich ihrer sehr großen Gegensätze bewußt; die Spannung wird aber durch die Vernunft kontrolliert. Anderseits Ehen in einer leblosen Beziehung, in denen es keinen ernstlichen Streit gibt, weil sich die Partner nicht mehr viel bedeuten. Gebiete der Zufriedenheit sind gemeinsamer Besitz, Kinder oder gesellschaftliche Verpflichtungen.

Krisenhafte Ehen werden mehr und mehr auch noch im späteren Alter gelöst, wenn das Paar ohne Kinder wieder auf sich selbst verwiesen ist und nun einem weiteren Zusammenleben keinen tragenden Sinn zu geben vermag. Aufgestaute Ressentiments und aufgeschobene Auseinandersetzungen führen nun oft zu offenen Konflikten.

Auch wenn der Mann nicht rechtzeitig für eine entsprechende Alternativ-Beschäftigung nach seiner Pensionierung gesorgt hat und nun der Frau ständig „in den Kochtopf schaut", wird dies häufig als Belastung empfunden. In Ausnahmefällen benutzt die meist jüngere Frau die Hilfsbedürftigkeit des älteren Mannes zu einer Art „Revanche". Bisher von ihm abhängig, nimmt sie seine Gebrechlichkeit nun zum Anlaß, ihn zu beherrschen.

Wenn die Pflege der menschlichen Beziehung vernachlässigt wurde, ist zunehmende Einsamkeit und Resignation, ja mögli-

[8] Vgl. *M. W. Jongsma* (Hrsg.), Ehekonflikte, München 1975, 14—48; *W. J. Revers — C. G. Fürst*, Ehe als Stand und als Prozeß, Salzburg 1976; *J. Lange*, Leiden in Ehe und Familie, in: Entschluß 31 (1976) 339—345.

cherweise tiefsitzender Groll der voneinander und von der Ehe enttäuschten Partner die Folge solcher Gesinnung. Noch dazu wird diese Fehlhaltung durch eine jahrhundertealte christliche und gesellschaftliche Tradition begünstigt, die die Ehe als „Stand" zu statisch verstanden und die der sexuellen Beziehung nur eine Zweckrechtfertigung zuerkannt hat.

Gerade die Gestaltung der Liebes- und Sexualbeziehungen des Paares sind in dieser zeitlich längsten Ehephase von großer Bedeutung. Nur der lernfähige, flexible und aufgeschlossene ältere Mensch wird eine zufriedenstellende Partnerschaft aufrechterhalten oder vielleicht sogar neu finden können.

3. Ehe und Familie als Herausforderung

Ehe und Familie bilden keinen statischen Zustand, sondern einen lebenslangen Prozeß. Die dynamische Entwicklung vergrößert zwar das Konfliktpotential für die familiären Beziehungen, deutet aber auch darauf hin, daß Veränderungen nicht nur unangenehme Störungen, sondern notwendige Entwicklungs- und Reifeschritte sein können. Sie fordern die Eheleute und Eltern heraus, sich in der jeweiligen Familienphase eine entsprechende optimale Lebensform zu erarbeiten.

3.1 Offene Kommunikation

Eine erste grundlegende Bedingung für befriedigende Partnerschaft liegt in einer möglichst offenen Kommunikation, die auch die Mitteilung peinlicher oder aggressiver Inhalte umfaßt und gleichermaßen die Wunschsphäre betrifft. Viele Partner hegen die Illusion, wer sich wirklich liebe, kenne die Wünsche des anderen genau. Das ist aber ein großer Irrtum; vielmehr müssen solche Wünsche gezeigt werden, um vom Partner beantwortet werden zu können.

Der gegenseitige Austausch von Informationen, die die Partnerschaftsbeziehung betreffen, bedarf der Kontinuität während der ganzen Ehe, denn Bedürfnisse ändern sich durch Gewohnheiten, gesellschaftliche Änderungen, unterschiedliche Entwicklun-

gen der Partner und Lebensphasen. Allerdings ist ein offenes Gespräch nicht jederzeit und pausenlos möglich.

3.2 Wechselseitige Initiativen zu Gesprächen über die Ehebeziehung

Eine lebenslange Beziehung führt auch bei guter Kommunikation von Zeit zu Zeit durch Gewohnheit, neue Lebensbedingungen und Bewußtseinsänderungen zu einer Entfremdung der Partner voneinander. Ob eine Ehe nach einem solchen Tiefpunkt reifer wird oder unglücklich und zerbricht, hängt weitgehend davon ab, ob sich die beiden in längeren Gesprächen dieser Situation bewußt zu stellen wagen. In einer guten Ehe haben beide Partner die Tendenz, Initiativen zu einem grundsätzlichen Gespräch über die Beziehung zu ergreifen. Dabei wird wechselweise jeweils der Partner den Anfang machen, der unter einer akuten Krise stärker leidet bzw. sich ihrer stärker bewußt ist. — Jeder Partner trägt gleichermaßen die Verantwortung, wahrgenommene Krisen offen zu artikulieren und nicht passiv abzuwarten, wie ein verwöhntes und gekränktes Kind, bis der andere auch etwas merkt und für beide etwas unternimmt.

3.3 Gegenseitige Erfüllung unterdrückungsfreier Verhaltenswünsche

Optimale Kommunikation und Krisengespräche bilden die Voraussetzung für ein befriedigendes Zusammenleben, bei dem keiner der Partner auf Kosten des anderen lebt. Jeder braucht den anderen, aber er kann auch in einer reifen Form von ihm abhängig sein. Gut funktionierende Ehen sind dadurch gekennzeichnet, daß die Partner ohne Streit sowohl abwechselnd führen als auch nachziehen können. Gegenseitigkeit führt in der Regel dazu, daß Wünsche, die nicht gleichzeitig realisierbar sind, in fairer Abwechslung zum Zug kommen: zu verschiedenen Zeitpunkten werden die verschiedenartigen Bedürfnisse der beiden Partner in einem Ausmaß befriedigt, das beide als ausgewogen empfinden.

Die Fähigkeit, wenigstens zeitweise tatsächlich unlösbare Konflikte zu vertagen, ohne die Geduld zu verlieren, wird auch bei größten Krisen eine Entfremdung verhindern. Auch kann die Ehe und Familie, die bewußt aus dem Glauben gelebt wird, daraus eine entscheidende Kraft gewinnen, sogar außergewöhnliche Belastungen zu bewältigen.

Kirche und Ortsgemeinde aber haben die Aufgabe, auf vielfältige Weise solidarische Stützen und Hilfen zu vermitteln, die selbstverständlich auch für jene offenstehen, die sich nicht als Christen bezeichnen. Es müssen verstärkt Wege gefunden und beschritten werden, auf breiterer Basis als bisher die Stabilität und Humanität von Ehe und Familie ausdrücklich zu fördern.

Josef Köhne

„Ehe ohne Trauschein" — eine Alternative?

Welche Motive bewegen zwei (zumeist jüngere) Menschen, eine gemeinsame Wohnung zu nehmen und wie Eheleute zusammenzuleben? Oder anders: Warum schließen manche jener Paare, die eigentlich heiraten könnten, keine Ehe? Warum ist die Ehe in ihrem Ansehen bei vielen Menschen so stark gesunken, daß sie gar nicht mehr als erstrebenswertes Ziel gilt? Wie viel schlechte Erfahrung, Unsicherheit, Unreife, Resignation usw. verbirgt sich dahinter, und wie könnte diesen Menschen durch eine kirchlich-pastorale Begleitung und Beratung geholfen werden, diese Engführungen zu überwinden? — Bei der Antwort auf diese Fragen, wie sie im folgenden Beitrag versucht wird, ist zu bedenken, daß es auch früher mangelnde Reife in den Beziehungen eines jungen Paares gegeben hat; diese Unreife wurde (und wird noch) häufig in die Ehe hineingenommen. Wenn diese Unreife nicht aufgearbeitet werden kann, erwachsen daraus leicht spätere Ehekrisen. Daher wäre es sicher nicht richtig, die im folgenden angeführten Gruppen von Paaren, die ohne Trauschein zusammenle-

ben, einfach zur Ehe zu drängen. Wohl aber soll man sie auf die Unreife der Situation hinweisen und ihnen Reifungshilfen anbieten, wobei man von ihrer eigenen Erfahrung ausgehen müßte, wie dies z. B. auch in den Beiträgen von Baudler und Fraling gezeigt wird. *red*

Wandel in der Einstellung zur Ehe

Bis vor wenigen Jahrzehnten galt der verheiratete Mensch im allgemeinen als sozial höherstehend. Heirat und Ehe waren ein Privileg, das noch im vorigen Jahrhundert nur dem zustand, der die entsprechenden wirtschaftlichen Voraussetzungen für die Gründung einer Familie aufweisen konnte. Ehe galt als Stand, als etwas Festes und Sicheres. Ehe und Familie sind zu allen Zeiten gesetzlich und sozial geschützt worden.
Aber in den letzten 100 Jahren hat sich der Ehestand stark gewandelt.
Einige Punkte, die den Wandel im Eheverständnis verdeutlichen sollen:
— Familie und Arbeitswelt haben sich getrennt;
— die frühere Großfamilie mit mehreren Generationen hat sich auf die Kleinfamilie — Eheleute und zeitweilig Kinder — reduziert;
— weniger Kinder, die fast alle infolge der gesenkten Kindersterblichkeit erwachsen werden;
— längere Dauer der „nachfamiliären Phase", d. h. der Zeit, in der die Eheleute wieder allein sind;
— Stilwandel in der Ehe auf Partnerschaft hin, wobei dieser Begriff keineswegs eindeutig ist;
— außerhäusliche Berufs- und Erwerbstätigkeit auch der Ehefrau;
— durchschnittlich wesentlich längere Ehedauer — Silberne oder Goldene Hochzeit werden immer häufiger, wenn es nicht vorher zu einer Scheidung gekommen ist;
— Abbau der sozialen und Minderung der institutionellen Stützen der Ehe und Familie, eine Scheidung ist nicht mehr von vornherein „unmöglich", auch nicht mehr unter kirchlich gesonnenen Leuten; Scheidung stellt kein soziales Risiko mehr dar.

Einige Zahlen

Bei einer Querschnittserhebung durch die heutige Bevölkerung zeigt sich, daß heute in der BRD etwa 25% der Ehen kinderlos sind (zum Teil noch keine Kinder); 30% haben 1 Kind, 35% 2 Kinder, 8% 3 Kinder, nur 2% haben 4 und mehr Kinder. Die durchschnittliche Zahl der Kinder in den Familien ist gesunken von 4,1 im Jahre 1900 auf 1,4 im Jahre 1977.
Damit hat sich ein Wandel vollzogen, dessen Konsequenzen für die Sozialisation von Eltern und Kindern noch gar nicht abzusehen sind.
Seit einigen Jahren wird die Ehe von verschiedensten Gruppen grundsätzlich in Frage gestellt. Dafür gibt es eine Fülle von Literatur, dafür sprechen aber auch die stark ansteigenden Scheidungsziffern: Während im Jahr 1962 noch 49.894 Ehen geschieden wurden, stieg diese Zahl im Jahre 1976 auf 108.363 an. Im ersten Halbjahr 1977 — damals trat das neue Ehegesetz in Kraft — wurden in der Bundesrepublik Deutschland 73.027 geschieden.
Damit parallel ging nicht etwa ein Ansteigen der Eheschließungen, sondern deren rapides Zurückgehen: 1962 wurden in der Bundesrepublik Deutschland 530.640 Ehen geschlossen, 1977 waren es 358.347, 1978 nur noch 328.000. Dabei ist zu berücksichtigen, daß rein statistisch hier geburtenstarke Jahrgänge zur Eheschließung anstehen.
Die Zahlen des Scheiterns bis zur Scheidung, aber auch die Beobachtung von Scheitern, Leere und Langeweile ohne Scheidung läßt für viele heute verschärft die Frage stellen: Ist es überhaupt realistisch, eine Ehe — bis der Tod euch scheidet! — einzugehen? Das durchschnittliche junge Paar, das mit Anfang 20 1980 heiratet, wird voraussichtlich gemeinsam das Jahr 2.030 erleben. Wie mag dann die Welt aussehen? Ist die Skepsis berechtigt, ob es gelingt, so lange Gemeinsamkeit zu verwirklichen?

Wandel in der Einstellung zur Sexualität

Dazu kommt der Wandel der Einstellung gegenüber der Sexualität: Früher stand die

Zeugungsfunktion an erster Stelle; man konnte sie auch nicht von der Partnerfunktion trennen. Heute ist eine Trennung im Sinne der Empfängnisverhütung mit hoher Sicherheit möglich. Die Partnerfunktion wurde auch vom Konzil als hoher und gleichrangiger Wert anerkannt.

Nun wird aber gefragt: „Warum denn bis zur Ehe warten?" Vor 20 Jahren gab es noch Hirtenbriefe, die einen gemeinsamen Urlaub von Verlobten strikt ablehnten, obwohl doch die Unterbringung in verschiedenen Zimmern damals weithin selbstverständlich war, wenn der Wirt sich nicht einer Kuppelei schuldig machen wollte. Der Kuppeleiparagraph ist aber inzwischen gefallen. Heute findet man in bürgerlichen Zeitungen zahlreiche Anzeigen: „Pärchen sucht Wohnung", oder „Pärchen sucht Zimmer". Offensichtlich haben diese Anzeigen Erfolg, sonst würden sie nicht in so großer Zahl aufgegeben. Viele Türschilder weisen auf solche „Schrägstrich-Beziehungen" hin, wenn man liest „Meier/Müller" oder „Schulze-Schmidt".

Umfragen machen deutlich, daß ein erheblicher Sinneswandel eingetreten ist: 1975 fanden 66% der erwachsenen Bundesbürger nichts dabei, „wenn zwei, die sich lieben, eine Ehe ohne Trauschein führen", 13% waren unentschieden, 21% meinten, „an so etwas nehme ich Anstoß, das geht zu weit!" 50% der Jugendlichen ab 16 Jahren hielten das auch für sich selbst denkbar. An dieser Meinung änderte sich auch nicht viel, „wenn ein Kind dabei ist": 60% „finden nichts daran", nur 26% meinen, „das geht zu weit". Von den häufigen Kirchgängern fanden 52% nichts dabei, von unter 30jährigen waren es sogar 86%.

Diese Zahlen sind nach neueren Umfragen gestiegen.

Alles das stellt einen „Traditionsbruch großen Stils" dar, mit dem wir uns auseinandersetzen müssen. Mit einfacher Ablehnung ist es nicht getan.

Wenn wir mit diesen neuen Erscheinungen und den sich daraus ergebenden Problemen psychologisch, beraterisch oder pastoral umgehen wollen, müssen wir die Frage nach den Motivationen stellen, nach den Erwartungen der jungen Leute, nach ihren Bedürfnissen, nach ihrer Art des Miteinanderumgehens, nach den Chancen, die ein Zusammenleben ohne Trauschein hat.

Es gibt sehr verschiedene Ursachen und Gründe, auf die man unterschiedlich reagieren muß.

Versuch einer Motivationsklärung und Typisierung

Es soll versucht werden, einige Typisierungen herauszustellen, die zwar Vereinfachungen darstellen, aber vielleicht doch den Umgang mit den Problemen etwas erleichtern können.

Typ 1: Auf der Suche nach Geborgenheit

Zwei junge Leute ziehen zusammen, um vor der Welt zu fliehen, zugleich auch, um ihr zu trotzen. Ein typisches Beispiel wären zwei Studenten in der unübersichtlichen und kalten Welt der heutigen Massenuniversität. Beide sind noch unausgereift, beide haben möglicherweise die Ablösung vom Elternhaus noch nicht geschafft; sie müssen sich jetzt in der neuen und für sie völlig ungewohnten Welt zurechtfinden. Sie müssen beide Liebe beweisen, um sich und den anderen auf diese Weise zu sichern. Im Grunde erwarten beide nur für sich etwas, ihre Haltung ist infantil. Die Realität des anderen wird nicht gesehen, man hat sogar Angst davor, weil sie ihre Beziehung in Frage stellen könnte. Beide suchen Geborgenheit und emotionale Sicherheit. Sie müssen sich ihre Liebe stets aufs neue beweisen, weil sonst alles ins Schwanken gerät. Für stärkere Belastungen dürfte die Basis aber zu schwach sein, Komplikationen sind bereits einprogrammiert.

Typ 2: „Interessen-Gemeinschaft"

„Es ist doch viel einfacher, zu zweit als allein zu leben". Jeder trägt etwas bei, beide haben es leichter. Durch Arbeitsteilung ist das Leben für beide angenehmer. Einer Dauerverpflichtung wird bewußt ausgewichen, die Beziehung ist jederzeit „kündbar". Sie besteht, so lange sie für beide (dabei meint aber jeder wohl zuerst sich) vorteilhaft ist. Man hat ein „geregeltes se-

xuelles Leben und eine angenehme Häuslichkeit", warum sollte man darauf verzichten, so lange es gut „funktioniert"? Eine Dauerbindung ist dafür aber viel zu risikoreich, sie widerspricht sogar den „recht verstandenen" Interessen jedes Partners.

Typ 3: „Liebe ohne Zwang"

„Wir pfeifen auf Ordnung und sogenannte Sitte und zeigen, daß es auch ohne geht, ja sogar viel besser". „Wir binden uns nicht absolut, das wäre ja ein Freiheitsverlust, sondern nur so lange wir wollen". „Wir zeigen, daß Liebe ohne Zwang möglich ist, viel besser als in den verstaubten Ehen unserer Eltern und Bekannten".

Diese Haltung ist oft Zeichen einer starken Abwehr gegen das Über-Ich, sie findet sich nicht selten bei jungen Leuten, die aus „kirchlichen" Familien stammen. Sie glauben, durch ihre Haltung nicht nur Freiheit zu beweisen, sondern auch frei zu werden. Es gilt, die berechtigten Anliegen einer solchen Haltung aufzugreifen, andererseits aber deutlich zu machen, daß echte Bindungsfähigkeit sich gerade dadurch nicht entwickeln kann oder in ihrer Entwicklung erschwert wird.

Typ 4: „Zauderer"

Diese verhalten sich — angelehnt an Schiller — an die Parole „drum prüfe, wer sich bindet, ob er nicht doch was Besseres findet!" Hier liegt oft eine neurotische Unfähigkeit zur Entscheidung vor. Man will einerseits enge Beziehungen, sich aber andererseits offenhalten für „bessere Möglichkeiten". Man akzeptiert nicht, daß es keinen Partner geben kann, der alle Erwartungen erfüllt; man glaubt und hofft das aber. Dabei wird übersehen, daß man auch selbst nie ein solcher Partner werden kann. Die scheinbar bewiesene Freiheit ist in Wirklichkeit mangelnde Fähigkeit zur und Angst vor einer Bindung. Hier müßte auch das beraterisch-pastorale Bemühen ansetzen.

Typ 5: Verbindung „auf Probe"

Hier tritt das Paar an nach der Parole „wir müssen proben, ich kaufe doch keine Katze (Kater) im Sack"! Es ist hier gleichsam die Kehrseite des Zauderers. Man sollte nicht gleich nach der Moral rufen, sondern auch die berechtigten Anliegen sehen. Andererseits fragt es sich, kann man über gewisse Grenzen hinaus proben? Ein Schreinerlehrling kann nie erproben, wie sein Leben als Meister sein wird, ein Praktikant im Krankenhaus nie seine Funktion als Arzt.

Hinter dieser Haltung steht die begründete Spannung zwischen guter intimer (das heißt nicht nur sexueller!) Beziehung und Individualität und Autonomie. Andererseits kann der Partner gebraucht und mißbraucht werden, um mehr über sich zu erfahren. Intimität kann auch zum Würgegriff werden, in dem der einzelne umkommt. Niemand hält es aus, dauernd im „Test" zu stehen, der Leistungsdruck muß jede Beziehung zerstören.

Typ 6: „Lotteriespiel"

„Wir heiraten erst, wenn ein Kind kommt". Das aber wird — mehr oder weniger — riskiert. Man will sich nicht selbst entscheiden, sondern die Entscheidung dem „Zufall" oder auch der „Fügung" überlassen. Die eigene Entscheidungsfähigkeit reicht nicht aus. Hier würde aber der zweite Schritt vor dem ersten getan; man muß ein Paar werden, bevor man Eltern werden kann oder sollte.

Pastorale Beurteilung

Die Erfahrung zeigt, daß viele dieser Beziehungen wieder auseinandergehen. Die Gründe dafür sind unterschiedlich. Einmal sind oft die Voraussetzungen schlecht, vor allem bei Typ 1—3. Wenn es über deren Ansätze hinaus nicht zu weiteren, die Partnerschaft stärkenden Elementen kommt, halten sie Belastungen kaum stand. Daneben hat die Überforderung durch die täglich neue Entscheidung belastende Bedeutung. Die Partner befinden sich immer „auf Abruf". Der Mensch braucht aber gerade auch in seiner Partnerschaft Sicherheit, Geborgenheit, Aufgehobensein. Wir können nicht dauernd „auf Probe" leben. Schließlich spielt für das Scheitern häufig das fehlende gemeinsame Ziel eine Rolle. In Japan sollen die jungen Männer, die ein

Mädchen heiraten wollen, dieses fragen: „Willst du mit mir alt werden?" Hier zeigt sich das lebenslange Ziel, der gemeinsame Weg, auf dem die beiden gehen wollen. Wenn man nur im „Hier und Heute" lebt, ist man oft nicht in der Lage, notwendigerweise auftretende Enttäuschungen und Frustrationen zu ertragen. Für das Ziel eines gemeinsamen Weges ist Bindung auf Dauer erforderlich, die nicht von vornherein Vorbehalte anmeldet.

Dazu kommen häufig wirtschaftliche Probleme, die für das Auseinandergehen eines solchen Paares ausschlaggebend sind. Man hat gemeinsame Anschaffungen gemacht, man hat disponiert, man ist Verpflichtungen eingegangen, häufig ohne an die weitere Zukunft zu denken. Die juristischen Regelungen bei einer Ehescheidung, die vor allem auch den Schwächeren schützen, treffen hier nicht zu. So kommt es besonders für den Schwächeren, der vielleicht an der Bindung noch festhalten möchte, neben den emotionalen Schwierigkeiten oft auch zu wirtschaftlichen Problemen.

Das Glück einer Ehe

Ehe, deren Beginn die Heirat, d. h. das feste Versprechen des gemeinsamen Lebensweges auf Dauer ist, entspricht einem doppelten Bedürfnis. Zunächst dem Bedürfnis nach Glück. Glück kann man als den Zustand umschreiben, ganz geborgen, ganz frei, ganz bestätigt zu sein. Voraussetzung dazu ist das sich unbedingt Einlassen auf den anderen in der Hoffnung und im Vertrauen auf die Gegenseitigkeit. Das ist nicht allein von der Weltordnung, sondern nur von der Heilsordnung her letztlich zu erklären und zu begründen. Der „Bündnischarakter" der Ehe zeigt sich bereits im Alten Testament am Bund zwischen Jahwe und Israel, aus dem die Gefährdung und die Infragestellung Israels, andererseits aber auch die absolute Verläßlichkeit und Treue Jahwes deutlich wird. Das wird im Neuen Bund durch das Bild von der Beziehung Christi zu seiner Kirche erneut bestätigt. Obwohl Israel und die Kirche „störrisch" sind, werden sie nicht verlassen und können gerade in der Hoffnung darauf doch ihr Heil finden.

„Ehe ohne Trauschein" lehnt gerade diese Unbedingtheit ab, vielleicht aber traut sie sich diese auch nicht zu. Hier gilt es, nicht mit Vorwürfen zu reagieren, sondern helfend und klärend zur Seite zu stehen.

Auch heute Bedürfnis nach Kindern

Weithin besteht das Bedürfnis nach Kindern auch heute noch. Kinder bedeuten Vertrauen auf Zukunft, Kinder bedeuten Überwindung von Angst und Sinnlosigkeit. Hier liegt ein Urbedürfnis vor, das aber heute zum Teil verschüttet oder verdrängt wird. Es gilt, dieses Urbedürfnis erneut bewußt werden zu lassen und zu reflektieren. Echte Liebe sagt: „Ich will, daß du lebst, daß du nicht stirbst, daß es aus uns und durch uns weiter lebt!" Das aber geht nicht ohne „Verbindlichkeit". Hier zeigen sich Aufgaben für Gesellschaft, Staat und Kirche.

Pastorale Konsequenzen

Was können wir nun tun in einer Situation, in der die „Ehen ohne Trauschein" zahlenmäßig zunehmen, in der die Scheidungsziffer steigt?

Jammern nützt sicher nichts, es würde nur unsere eigene Hoffnungslosigkeit und Ratlosigkeit zeigen. Verbote sind ebenso unwirksam.

Förderung der Bindungs- und Ehefähigkeit

Ein falsch verstandener „pastoraler" Eifer, solche Beziehungen „in Ordnung" zu bringen und auf eine Trauung zu drängen, führt häufig vor allem später zu noch stärkeren Problemen. Auch hier gilt, daß die Gnade die Natur voraussetzt, das heißt, es muß eine Ehefähigkeit und Ehebereitschaft vorhanden sein, wenn das Sakrament wirksam werden soll. Gerade die Ehefähigkeit dürfte bei vielen derartigen Paaren noch nicht entwickelt sein. Früher wurden solche Reifungsrückstände durch die starken institutionalen Stützen in Gesellschaft und Kirche oft ausgeglichen. Das kann heute nicht mehr erwartet werden. Es ist daher notwendig, die Ehe- und Bindungsfähigkeit zu fördern und erst dann zu einer Ehe zu raten, wenn die psycholo-

gischen und die personalen Voraussetzungen bestehen, die heute wichtiger sind als die sozialen Voraussetzungen.

Es wird wirksam sein, mit den konkreten Paaren klärend zu sprechen, ihre positiven Bedürfnisse ernst zu nehmen, ihre Ängste wahrzunehmen und zu verstehen und nach Möglichkeit abzubauen. Vor allem gilt es, überzogene Erwartungen infantiler Art besonders im emotionalen Bereich zu reflektieren. Die Partner sollten ermutigt werden, ihre eigenen wie die Grenzen des Partners wahrzunehmen und zu akzeptieren, aber auch ihre positiven Möglichkeiten realistisch einzuschätzen und zu stärken. Entgegen den heutigen Aussagen mancher Psychologen lebt Ehe nicht aus einem dauernden emotionalen Hochgefühl und stetiger Befriedigung emotionaler Bedürfnisse, sondern aus Verläßlichkeit und Verbindlichkeit, die allein dauerhafte Geborgenheit zu geben vermögen. Das Gefühl der „Zugehörigkeit" ist eine tragfähigere Basis als emotionale Faszination, die unter dauernder Beweislast steht. Eine Beziehung kann sich wesentlich besser und dauerhafter entwickeln, wenn die sichere Basis der bewußten Entscheidung da ist.

Es dürfte auch nicht richtig sein, die gelebte Sexualität als das eigentliche Problem der „Ehe ohne Trauschein" zu sehen. Wir wissen heute, daß sexuelle Beziehungen einer Entwicklung bedürfen und ihre Geschichte haben. Ganz abgesehen von einer bewußten Entscheidung zum Kind dürfte die Erfahrung gelebter Sexualität eine quantitativ und qualitativ andere Dimension bekommen, wenn sie in einer Beziehung geschieht, die auf einer bewußten Entscheidung zur dauerhaften Zugehörigkeit beruht. Das wird man allerdings manchen jungen Paaren heute nicht ohne weiteres verständlich machen können.

Noch ein weiteres: Erfahrungen der Eheberatung machen deutlich, daß ein Auseinandergehen nach einer längere Zeit gelebten „Ehe ohne Trauschein" vor allem für den psychisch schwächeren Partner (das braucht keineswegs immer die Frau zu sein!) manchmal schwieriger und krisenhafter ist als eine Scheidung. Bei der Scheidung haben beide immer noch einen Anwalt, der ihre Interessen vertritt, sowie einen Richter, der zumindest bemüht ist, Härten auszugleichen. Hier müssen beide Partner allein mit der „Auseinandersetzung" im wörtlichen Sinn sowohl im materiellen als auch im psychologischen Bereich fertig werden. Dadurch sind manche überfordert.

Wir können versuchen zu ermutigen und Beispiele zu geben; nicht nach unserem Wort wird man uns beurteilen, sondern nach unserem glaubwürdigen Verhalten. Man wird eine gelungene Ehe nicht auf den Präsentierteller heben können. Es gilt aber aufzuzeigen, daß es auch heute noch nicht wenigen Paaren gelingt, in Liebe und Treue ein ganzes Leben lang einander beizustehen und dadurch einen hohen Wert zu verwirklichen. Aus „Romeo und Julia" müssen „Philemon und Baucis" werden, eine Aufgabe, die den Entwicklungs- und Reifeprozeß deutlich macht, deren Lösung manche Schwierigkeiten mit sich bringen kann. Schwierigkeiten können aber Anstoß und Anlaß zu einer weiteren Reifung werden in der Auseinandersetzung und Bewältigung der Realität.

Wir müßten Solidarität zeigen, uns nicht abwenden. Wir müßten Geduld zeigen, Geduld, die nach einem Wort von Gertrud von Le Fort „Kraft in höchster Potenz" ist. Wir dürfen uns nicht irre machen lassen durch das gelegentlich laute Gerede über die Sinnlosigkeit der Ehe heute. Viele dieser Redensarten sind provokativ, d. h., sie sollen Reaktionen hervorrufen. Wir müssen uns fragen lassen, ob wir in solchen Fällen pastoral und psychologisch richtig reagieren, ob wir uns konstruktiv provozieren lassen. Wenn wir durch Verhalten oder durch Worte befragt werden, sollten wir die Fragenden ernst nehmen und uns selber fragen, ob wir die richtigen Antworten geben oder gegeben haben, die wir schuldig sind.

Dazu ist in der kirchlichen Pastoral noch einiges aufzuarbeiten. Vielleicht ist es gut, daß so viele junge Leute uns provozieren, damit wir mehr nachdenken, unsere eigene Stellung reflektieren und dann wirksame Hilfen in der Pastoral, Pädagogik und Beratung entwickeln.

Bruno Primetshofer

Pastorale Anfragen an ein kirchliches Eherecht

Mit den folgenden Ausführungen soll die Bedeutung eines am Evangelium und an der gesamten christlichen Tradition (bis hin zum II. Vatikanum und zur nachkonziliären Theologie und synodalen Entwicklung) orientierten kirchlichen Eherechts verständlich gemacht werden. Dazu sind insbesondere alle jene angefragt, die für die Gestaltung und Formulierung des neuen Kirchenrechts Verantwortung tragen; es ist aber auch ein größeres Verständnis auf Seiten der Pastoral für den Wert guter rechtlicher Regelungen wünschenswert. — Vielleicht darf auch zu dieser Annäherung von Recht und Pastoral ein Beitrag der Römischen Bischofssynode erwartet werden. red

Ehe und Familie sind Gegebenheiten, die sich weitgehend in einem von (kirchlichem wie staatlichem) Recht nicht erfaßbaren Raum bewegen. Ehe- und Familien*recht* vermag insofern immer nur einen kleinen Sektor der Gesamtwirklichkeit „Ehe" zu berühren bzw. zu gestalten. Aber es ist zweifellos *auch* das Recht, das auf Ehe und Familie Einfluß nimmt. Und dies nicht nur in dem Bereich, wo die Rechtsordnung mit zwingenden Normen in die Gestaltung ehe- und familienrechtlicher Bezüge der Menschen eingreift, sondern auch, und zu einem nicht geringeren Maße dort, wo die konkrete Gestalt einer Rechtsordnung bewußtseinsbildend wirkt. Denn wie eine Rechtsordnung einerseits die gesellschaftlichen Werteinsichten und -ansichten widerspiegelt, so greift sie andererseits auch prägend und gestaltend in sie ein.

Von diesen Gesichtspunkten ausgehend wäre also an das katholische Kirchenrecht die Frage zu richten, inwieweit es in seinem Normengefüge dem ekklesiologisch-theologischen Vorverständnis von Ehe und Familie Rechnung trägt, inwieweit es innerhalb des ihm unabänderlich vorgegebenen Rahmens anthropologische und soziologische Erkenntnisse berücksichtigt und insbesondere inwieweit es sich als ein brauchbares Instrument erweist, dem in Ehe und Familie eingebundenen Menschen wirksame Hilfe zu leisten. Denn daß das für jeden kirchenrechtlichen Regelungsbereich geltende „salus animarum suprema lex" auch und gerade im Ehe- und Familienrecht seine Anwendung finden muß, bedarf keines weiteren Beweises.

Was diese an das Kirchenrecht zu richtenden Fragen des näheren anlangt, so sind es zunächst Fragen an das *geltende* Recht des kirchlichen Gesetzbuches (Codex Juris Canonici = CIC). Sie richten sich aber auch an die in Ausarbeitung begriffenen, in den sogenannten Schemata [1] vorliegenden Entwürfe für ein neues kanonisches Recht. Und schließlich wird es darum gehen aufzuweisen, wo und wie in Einzelfragen eine gegenüber der derzeitigen und der projektierten Formulierung bessere Lösung gefunden werden kann.

1. Der kirchenrechtliche Ehebegriff

a) Das Recht des Codex Iuris Canonici

Sowohl das geltende kirchliche Gesetzbuch wie auch das auf das Eherecht bezugnehmende Schema des künftigen Sakramentenrechts vermeiden es, eine Begriffsbestimmung der Ehe zu geben. Und dies mit guten Gründen, denn es ist generell nicht die Aufgabe des Gesetzgebers, Begriffe zu definieren. Desungeachtet aber finden sich im geltenden wie im projektierten Gesetz genügend Hinweise, aus denen sich erkennen läßt, welches Bild von Ehe dieser Rechtsordnung zugrunde liegt bzw. welche Rechtsgüter dem Gesetzgeber in besonderer Weise schutzwürdig erscheinen. Bezeichnend für das kodikarische (also das geltende) Recht ist es zunächst, daß sich das gesamte Eherecht im *Sachen*recht findet. Dies deshalb, weil Sakramente von der kirchlichen Rechtsordnung in erster Linie als *heilige Sachen* angesehen werden, die demzufolge in den dem Sachenrecht gewidmeten Teil des Gesetzbuches eingeordnet wurden. Diese Zuweisung, hinter der man auf den ersten Blick keineswegs zwingend eine besondere gesetzgeberische Absicht

1 Für dieses Thema kommt in erster Linie das Schema zum Sakramentenrecht (Vatikanstadt 1975) in seinem auf das Eherecht bezugnehmenden Teil infrage.

vermuten müßte, läßt indes ein ganz bestimmtes rechtstheoretisches System erkennen, das sich in etwa so umschreiben läßt: Dem Kirchenrecht geht es in erster Linie um die *Institution der Ehe als solcher,* die in ihrer für die Gesellschaft bedeutsamen Funktion erfaßt und rechtlich besonders geschützt wird. Diese Institution wird eingehend nach Zwecken [2] und Wesenseigenschaften beschrieben, und nur wenn die Ehepartner alle diese im Recht genannten Wesensvoraussetzungen der Ehe annehmen, kommt diese gültig zustande.

In den Aussagen über den Primärzweck der Ehe (can. 1013 § 1 CIC) und der von den Kontrahenten geforderten Willenshaltung (Konsens) bei der Eingehung der Ehe (can. 1081 § 2) kommt eine — wie mir scheinen will — überwiegend versachlichende Komponente zum Ausdruck: Primärzweck der Ehe ist die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft; der eheliche Konsens wird als Willensakt definiert, in dem jeder Ehepartner dem anderen das dauernde und ausschließliche Recht auf jene Akte überträgt, die an sich zur Zeugung von Nachkommenschaft geeignet sind.

Diese biologische Engführung setzt bei einem geistlichen Recht eigentlich in Erstaunen, denn es werden erst in weiterer Hinsicht (als sogenannter Sekundärzweck) personale Aspekte der Ehe angeführt, nämlich die gegenseitige Hilfeleistung und die geordnete Befriedigung des Geschlechtstriebes [3].

b) Der Entwurf des neuen Sakramentenrechts

Von einem erheblich geänderten Ehekonzept geht das Schema des neuen Sakramentenrechts aus. Aufbauend auf dem vom II. Vatikanischen Konzil geprägten Eheverständnis [4] vermeidet das Schema eine Aussage über *Ehezwecke* und spricht von einer innigen Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau, die ihrer Natur nach auf Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist [5]. In ähnlicher Weise äußert sich die auf den Ehewillen bezugnehmende Gesetzesstelle. Hier wird nunmehr in dankenswerter Weise in erster Linie dem personalen Bezug der Ehegatten Rechnung getragen. Daß diese personale Begegnung ihrer Natur nach auf Weckung neuen Lebens ausgerichtet ist, wird in einer der richtigen Rangordnung entsprechenden Reihung zum Ausdruck gebracht.

Wie sehr sich die kirchenrechtliche Einstufung der Ehe nach dem Schema gewandelt hat, zeigt neben einer Reihe anderer Details auch der Einbau des Eherechts in das Gesamtsystem des neuen Gesetzbuches. Während der CIC — wie schon erwähnt — die Ehe ins Sachenrecht einreihte, ist das Eherecht im Schema in dem Abschnitt „De Ecclesiae munere sanctificandi" zu finden. Auch dies bedeutet einen Wandel vom bisher vorwiegend abstrakt-institutionellen Leitbild der Ehe zu einem konkret-personalen.

In diesem Zusammenhang erhebt sich eine Frage, die für sich genommen ein Randproblem sein mag, die aber doch im ganzen gesehen nicht unerheblich erscheint. Auch das im Entwurf vorliegende Eherecht kennt ebenso wie das derzeitige des CIC ein Hindernis der Impotenz. Darunter wird nach der freilich im einzelnen schwankenden Judikatur die sogenannte Beischlafsunfähigkeit verstanden (impotentia coeundi), bei deren Vorhandensein eine Ehe nicht gültig zustande kommen kann. Rechtlich unerheblich ist dagegen die sogenannte Zeugungsunfähigkeit oder Sterilität (impotentia generandi) [6]. Die Ehegatten müssen einander beim Austausch der ehelichen Willenserklärung das Recht auf die „zur Zeugung von Nachkommenschaft an sich geeigneten

2 Zur Frage der geschichtlichen Entwicklung der Ehezwecklehre vgl. *J. Renker,* Christliche Ehe im Wandel der Zeit, Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie Bd. 23, Regensburg 1977, 83 ff.

3 Zur Diskussion um die Ehezwecke des CIC: *U. Mosiek,* Kirchliches Eherecht, Freiburg 41979, 55 ff.

4 Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" Nr. 48 und 50.

5 Can. 243 § 1: „Matrimonium, quod fit mutuo consensu ... est (intima) totius vitae coniunctio inter virum et mulierem, quae, indole sua naturali, ad prolis procreationem et educationem ordinatur."

6 Zur kirchenrechtlichen Klärung des Impotenzbegriffs vgl. das Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre vom 13. 5. 1977 (AAS 69, 1977, 426); ferner *A. Dordett,* Der Impotenzbegriff in der Rotajudikatur, in: Festschrift *W. M. Plöchl,* Innsbruck 1977, 333 ff.; *A. Gómez Lopez,* Revision del concepto de impotencia, in: Ius Canonicum 17 (1977) 159 ff.

Akte" übertragen. Es ist aber für die Gültigkeit der Ehe unerheblich, ob sie von diesen Rechten jemals Gebrauch machen (Josefsehe).

Das Hindernis der Impotenz im gegenwärtigen Umfang ist zweifellos in einem Zusammenhang mit der Festlegung des CIC über den Primärzweck der Ehe zu sehen. Es könnte angesichts des neuen Eheverständnisses die Frage aufgeworfen werden, ob Impotenz als (absolut) trennendes Ehehindernis unbedingt beibehalten werden muß oder ob nicht auch denjenigen die Eingehung einer Ehe ermöglicht werden kann, bei denen dieser Tatbestand vorliegt. Ihre Ehe würde sich faktisch nicht von einer Josefsehe unterscheiden. Die Frage, ob das *Naturrecht*, auf das sich sowohl der CIC als auch das Schema bei der Festlegung von Impotenz als trennendes Ehehindernis berufen, auch für den Fall ein zwingendes Verbot der Ehe festlegt, wenn beide Partner um die Impotenz wissen und trotzdem bereit sind, eine Ehe einzugehen, wäre wohl noch eingehend zu prüfen. Denn wenn auch bei diesen Menschen die sexuelle Komponente der Ehe fehlt, so sind sie deswegen sicherlich nicht unbedingt schon weniger „liebesfähig" als andere, und es kann ihnen die sakramentale Heilung ihrer Liebe in der christlichen Ehe ein echtes Anliegen bedeuten [7].

2. Rechtsschutz der Ehe oder der Ehepartner?

Das kodikarische Recht geht — wie schon erwähnt — davon aus, daß die Institution der Ehe im Mittelpunkt des rechtlichen Interesses steht und besonders geschützt wird. Das Individualinteresse der in dieser Institution Lebenden tritt demgegenüber in den Hintergrund.

Hier hat nun der Entwurf zum Eherecht einen bedeutsamen Schritt in Richtung auf einen erweiterten Rechtsschutz der Ehepartner getan. Während nämlich bisher dem Irrtum bzw. der arglistigen Täuschung über Eigenschaften des Ehepartners (Gesundheit, moralische Unbescholtenheit usw.) praktisch so gut wie kaum jemals Rechtserheblichkeit zukam (die Ehe einer Frau, die irrtümlich den Mörder ihres Vaters geheiratet hat, ist kirchenrechtlich gültig und unauflöslich), soll dem vorliegenden Entwurf zufolge nunmehr die arglistige Täuschung eines Ehepartners über die Person des anderen Partners betreffende Eigenschaften dann rechtserheblich sein (d. h. die Ehe kommt nicht gültig zustande), wenn diese Täuschung eine schwerwiegende Störung des ehelichen Zusammenlebens darzustellen vermag.

So begrüßenswert diese vorgeschlagene Neuerung ist — bietet sie doch die Möglichkeit, eine schwer belastende eheliche Gemeinschaft aufzulösen —, so ist doch zu bedauern, daß der Gesetzgeber nicht dem Irrtum schlechthin, sondern nur der arglistigen Täuschung Rechtserheblichkeit zuerkennt. Denn inhaltlich kann ein dem Ehepartner selbst zuzuschreibender Irrtum über Eigenschaften des anderen Ehepartners genauso gravierend sein wie die arglistig hervorgerufene Täuschung.

Einen weiteren überaus begrüßenswerten Schritt unternimmt der Entwurf, wenn im Gegensatz zu den in dieser Hinsicht spärlichen und unzureichenden Bestimmungen des CIC die *geistigen Voraussetzungen* für die Eingehung einer Ehe zusammengefaßt werden. So werden als Formen der Konsensunfähigkeit neben der eigentlichen *Geisteskrankheit* bzw. *Geistesstörung* auch schwerwiegende Mängel des Urteilsvermögens hinsichtlich des der Ehe eigentümlichen umfassenden Rechte—Pflichten-Verhältnisses angeführt. Überdies wird festgelegt, daß die Ehe desjenigen ungültig ist, der aufgrund eines, auf schwerer psychosexueller Störung beruhenden Unvermögens außerstande ist, die der Ehe wesentlichen Pflichten zu übernehmen.

In diesen und einer Reihe von anderen Details läßt sich eindeutig das Bestreben des kirchlichen Gesetzgebers erkennen, neue

[7] Im Gegensatz zum Eherecht des 1811 promulgierten ABGB kennt das derzeitige, seit 1938 in Österreich geltende staatliche Recht kein Hindernis der Impotenz mehr. Selbstverständlich könnte im staatlichen Recht die dem anderen Partner nicht bekannte bzw. ihm sogar verheimlichte Impotenz als Eheaufhebungsgrund nach §§ 37 und 38 des Ehe-Gesetzes geltend gemacht werden. — Auch im (künftigen) kanonischen Recht würde die dem Partner arglistig verschwiegene Impotenz zweifellos den Tatbestand der arglistigen Täuschung (can. 300 des Schemas) verwirklichen und somit Nichtigkeit der Ehe im Gefolge haben.

psychologische, soziologische und anthropologische Erkenntnisse zu berücksichtigen, um so ein differenzierteres, den Gegebenheiten von heute angepaßteres Modell eines Eherechts zu entwerfen. Freilich bleiben noch eine ganze Reihe von Problemen ungelöst. So könnte man in diesem Zusammenhang die Frage aufwerfen, warum moralisches Unvermögen nur bei psycho-sexuellen Störungen angenommen wird (in erster Linie ist dabei an sexuelle Abartigkeiten wie z. B. Homosexualität gedacht) und nicht schlechthin bei allen im Willensbereich gelegenen schweren Störungen, die eine Übernahme ehelicher Bindungen erheblich erschweren oder sogar unmöglich machen.

3. Kirche und Zweitehe Geschiedener

a) Pastorale und kanonistische Beurteilung der Zweitehe

In immer stärkerem Maße wird die Frage des Zerfalls kirchlicher Ehen und der daraufhin von den Partnern in Form einer standesamtlichen Verbindung geschlossenen Zweitehe zu einem die Kirche herausfordernden Problem. In den letzten Jahren sind sowohl von pastoraltheologischer [8] als auch kanonistischer [9] Seite Möglichkeiten aufgezeigt worden, diesen wiederverheirateten Geschiedenen die Zulassung zu den Sakramenten zu ermöglichen. Was indes dabei nicht übersehen werden kann, ist die Tatsache, daß dem wiederverheirateten Geschiedenen trotz eventueller Zulassung zur eucharistischen Tischgemeinschaft dennoch die *volle Gliedschaftsstellung* im Raum der Kirche verwehrt bleibt. Dies kommt neben einigen, die Ehepartner dieser Zweitehe persönlich betreffenden Nachteilen (z. B. Ausschluß von der Mitwirkung in Pfarrgemeinde- bzw. Pfarrkirchenrat) auch insofern zum Ausdruck, als die aus einer solchen Ehe stammenden Kinder kirchenrechtlich unehelich sind.

[8] *H. Krätzl*, Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen, Wien 1979; Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Stellungnahme zur pastoralen Regelung der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten, in: Pastoraltheologische Informationen Nr. 8 (1979) 104—111.

[9] *A. Zirkel*, Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus? Mainz 1977.

b) Neubesinnung zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe

Das geschilderte Problem ist untrennbar mit der Haltung der Kirche zur *Unauflöslichkeit der Ehe* verbunden. Bevor auf diese, mit Recht als „heißes Eisen" zu bezeichnende Frage eingegangen wird, sollen einige Feststellungen getroffen werden: Das katholische Kirchenrecht geht in bezug auf die Lösbarkeit von „gültigen Ehen" sehr differenziert vor. Es kann keineswegs gesagt werden, daß die kirchliche Rechtsordnung von der Unauflöslichkeit aller Ehen ausgehe [10]. Im Gegenteil: mit Ausnahme einer einzigen Kategorie von Ehen — der allerdings die Mehrzahl der kirchlich geschlossenen Ehen zugehören — hält das kanonische Recht Lösungsmöglichkeiten bereit, auf die hier im einzelnen nicht näher einzugehen ist. Die nichtchristliche, die halbchristliche und sogar die christliche, d. h. zwischen zwei Getauften geschlossene Ehe ist unter Zuhilfenahme eines verschieden gearteten rechtlichen Instrumentariums lösbar, wobei namentlich hinsichtlich der nichtchristlichen und der halbchristlichen Ehe in den letzten Jahrzehnten eine deutliche *Ausweitung* solcher Ehelösungen sowohl hinsichtlich der rechtlichen Grundlagen als auch ihrer praktischen Anwendung feststellbar ist. Für absolut unlösbar halten das derzeitige wie auch das künftige kanonische Recht nur die von zwei Christen geschlossene und als solche geschlechtlich konsumierte Ehe.

Auch hier darf und muß klar ausgesprochen werden, daß selbst die so eingegrenzte Unauflöslichkeit der Ehe kein Dogma im eigentlichen Sinne darstellt, d. h. die Unauflöslichkeit der Ehe ist niemals als geoffenbarte Glaubenswahrheit definiert worden [11]. Desungeachtet hat sich das offi-

[10] Zur Problematik der Aussage von can. 1013 § 2, wonach die Unauflöslichkeit als Wesenseigenschaft aller Ehen bezeichnet wird, vgl. *M. Kaiser*, Grundfragen des kirchlichen Eherechts, in: *J. Listl — H. Müller — H. Schmitz*, Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1980, 542.

[11] Über den Stellenwert des can. 7 der 24. Sitzung des Trienter Konzils *(Denzinger—Schönmetzer*, Enchiridion symbolorum Nr. 1807) vgl. *L. Bressan*, Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli antori. Rom 1973, 352. — Demgegenüber vermag der Versuch von *Bruns*, den can. 7 als Dogma im modernen Sinn des Wortes darzustellen, dessen Besonderheit allerdings darin bestehen soll, daß die Leugnung

zielle kirchliche Lehramt in zahllosen Äußerungen zur absoluten Unauflöslichkeit der vollzogenen Christenehe geäußert [12], so daß ein Aufgeben dieser Position nicht angenommen werden kann.

Gleichwohl ist offensichtlich auch in dieser Frage des letzte Wort noch nicht gesprochen. Die Internationale Theologische Kommission hat im Dezember 1977 zu einigen Lehrfragen über die Ehe Stellung genommen und dabei die bemerkenswerte Feststellung getroffen, es sei nicht auszuschließen, daß die Kirche die Begriffe der Sakramentalität und der Konsumation dergestalt näher umschreiben und ihre Bedeutung genauer illustrieren könne, daß auf diese Weise die ganze Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit in einer tieferen und genaueren Synthese vorgelegt wird [13]. Hier scheinen bedeutsame Ansätze für eine der diffizilen Gesamtwirklichkeit besser gerecht werdende Problemsicht zu liegen.

Was die *Sakramentalität* der Ehe betrifft, so gehen das gegenwärtige wie auch das künftige kanonische Recht von der These aus, daß der *Getaufte* (Katholik oder nicht) eine gültige Ehe nur in Form einer sakramentalen Verbindung eingehen kann. Der zwischen getauften Ehepartnern zustande gekommene „Ehevertrag" ist automatisch Sakrament. Und dies selbst dann, wenn getaufte nichtkatholische Ehepartner aufgrund der Lehre ihrer Kirche die Ehe gar nicht als Sakrament betrachten. Da nun — ebenfalls nach der geltenden wie auch der künftigen Rechtsordnung — Nichtkatholiken nicht formpflichtig sind (d. h. ihre Ehe kommt nach Auffassung des katholischen Kirchenrechts gültig auch durch den Konsensaustausch in Form einer bloßen Zivilehe zustande), so ergibt sich aufgrund dieses automatischen Sakramentsbegriffes, daß eine Ehe Getaufter, bei deren Eingehung unter Umständen überhaupt keinerlei religiöser Bezug erkennbar ist, eine sakramentale und — wenn geschlechtlich vollzogen — unauflösliche Verbindung darstellt.

Hier hat die Kritik schon mehrfach eingesetzt. Sie weist vor allen Dingen auf die historische Bedingtheit der einschlägigen Aussagen des kirchlichen Gesetzbuches hin. Mit der erstmals von Pius VI. 1788 formulierten [14], seitdem des öfteren wiederholten und im kirchlichen Gesetzbuch von 1917 ausformulierten Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament sollten Bestrebungen des Staates in die Schranken gewiesen werden, ein auch für die Ehen von Getauften geltendes staatliches Eherecht zu promulgieren [15]. Die im Kirchenrecht anzutreffende Untrennbarkeit von Ehevertrag und -sakrament ist also aus einer ganz bestimmten zeitgeschichtlichen Situation heraus entstanden.

Sie wird aber angesichts eines auch bei Getauften (Katholiken wie Nichtkatholiken) immer mehr säkularisierten Eheverständnisses zunehmend problematisch und spiegelt außerdem immer noch den schon mehrfach erwähnten vorwiegend sachenrechtlich-verdinglichenden Sakramentsbegriff des derzeitigen kanonischen Eherechts wider. Man kann sich die Frage stellen: Wie soll sich ein Sakrament als *Glaubensvollzug* ereignen bei Ehewerbern, die außer dem vielleicht nie bewußt aktualisierten Faktum ihrer (Kinder)taufe keinerlei Beziehung zu religiösen Inhalten ihrer Ehe setzen [16]?

Es scheint theologisch keineswegs unmöglich zu sein, zwischen dem gültigen Ehevertrag und dem Ehesakrament dergestalt zu unterscheiden, daß es auch bei Getauf-

dieser Aussage grundsätzlich nicht Häresie bedeute, keineswegs zu überzeugen. *B. Bruns*, Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch, Paderborn 1976, 156.

12 Besonders deutlich Pius XII. über die Unauflöslichkeit der vollzogenen Christenehe: „... nessuna potestà al mondo, nemmeno la Nostra, quella cioè del Vicario di Cristo, vale a rescinderlo" (Discorsi e radiomessagi, Milano 1943, 46 f.). Vgl. dazu Paul VI. Enz. „Humanae vitae" Nr. 8 f. (AAS 60, 1968, 485 f.).

13 Gregorianum 59 (1978), 462 f.

14 Schreiben „Deessemus nobis" an den Bischof von Mottula über die Zuständigkeit der Kirche in Ehesachen. *Denzinger—Schönmetzer*, Nr. 2598. — Zur historischen Entwicklung der Untrennbarkeit von Ehevertrag und -sakrament vgl. *E. Corecco*, Die Lehre von der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips „Gratia perficit, non destruit naturam", in: Archiv für kath. Kirchenrecht 143 (1974) 379 ff.

15 Daß bei dieser vorwiegend negativen Stellungnahme der Kirche zu Eingriffen des Staates die theologischen und pastoralen Fragestellungen vernachlässigt wurden, weist *W. Molinski*, Theologie der Ehe in der Geschichte, Aschaffenburg 1976, 212 f. nach.

16 Dazu *J. Gründel*, Die Zukunft der Ehe. Erwartungen Konflikte Orientierungshilfen, München ²1979, 61 ff.

ten eine gültige Ehe gibt, die nicht zugleich auch schon Sakrament ist [17]. Das kirchliche Gericht hätte im Falle eines Ehelösungs- (bzw. Eheungültigkeits-)verfahrens nicht einfachhin die Frage zu prüfen, ob es sich um eine von Christen geschlossene und vollzogene Ehe handelt, sondern es müßte auch in eine Prüfung der Frage eingehen, ob diese Ehe überhaupt *als Sakrament* zustande gekommen ist. Daß es hierbei eines wesentlich differenzierteren (prozeß)rechtlichen Instrumentariums bedarf, als es das gegenwärtige Recht bietet, liegt auf der Hand.

In ähnlicher Weise stellt sich die Frage hinsichtlich des Konsumationsbegriffs der Ehe. Nach der derzeitigen Auffassung ist die Ehe rechtlich konsumiert, wenn zwischen den Ehegatten ein Geschlechtsakt stattgefunden hat. Hierbei ist sogar von der Entscheidung einer römischen Behörde [18] die Auffassung vertreten worden, ein solcher „Ehevollzug" liege auch dann vor, wenn der Geschlechtsakt im Zustand der Bewußtseinsstörung stattgefunden hat. Auf dem Hintergrund des Votums der Internationalen Theologischen Kommission erhebt sich auch hier die Frage, ob nicht eine ganzheitliche Sicht des Ehevollzugs Platz greifen müßte. Vollzug, das meint doch offensichtlich mehr als das bloße Faktum des isoliert für sich betrachteten physischen Vorgangs des Geschlechtsaktes. Mit Recht fragt J. Fuchs: „... muß der Ehevollzug nicht ebenfalls vor allem als ein Zeichen, Ausdruck und darum Präsumption — und nur Präsumption — wirklichen und personal tiefen Zusammenfindens und Einsseins der Gatten verstanden werden?" [19]

Auch ein Neuüberdenken dieses Konsumationsbegriffs müßte zu anderen Konsequenzen hinsichtlich der Frage der Unauflöslichkeit führen. Die kirchlichen Gerichte hätten demnach bei behauptetem Nichtvollzug nicht einfach physische Fakten zu untersuchen, sondern müßten mit einem wesentlich verfeinerten rechtlichen Instrumentarium an die Frage herangehen, ob eine personale Begegnung der Ehegatten, ein geistiges Einswerden überhaupt stattgefunden hat. Eine gewiß weder von der Rechtssetzung noch von der Rechtsanwendung leichte Aufgabe, die aber im Interesse der Rechtsschutz suchenden Menschen unumgänglich ist [20].

Das geltende und insbesondere das im Entwurf vorliegende Schema bieten Ansatzpunkte für ein dem Menschen von heute besser angepaßtes Eherecht. Es bedarf freilich noch einiger mutiger Schritte, um den von seiten der Pastoral immer dringender an das Recht von heute gestellten Anforderungen zu entsprechen.

[17] W. *Aymans*, Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht, in: Trierer Theol. Ztschr. 83 (1974) 321 ff. zeigt die ekklesiologische Problematik der im CIC fixierten Untrennbarkeit von Vertrag und Sakrament bei Getauften auf, deren Kirche ein Ehe*sakrament* nicht anerkennt. — Das Problem stellt sich aber m. E. nicht minder bei jenen Katholiken, die aufgrund einer weitgehend säkularisierten Eheauffassung sich vom Begriff der Ehe als Sakrament völlig getrennt haben.

[18] Dazu *W. J. Tobin*, Homosexuality and Marriage, Rom 1964, 196 ff.

[19] *J. Fuchs*, Die Unauflöslichkeit der Ehe in Diskussion, bei *K. Rahner — O. Semmelroth*, Theologische Akademie Bd. 9. Frankfurt 1972, 96 f.

[20] *Krätzl*, a.a.O., 24 f.

Reinhold Ettel

Ehe und Familie in der Welt von heute — Anliegen zur Bischofssynode 1980

Es sind kaum „neue" Wünsche an die römische Bischofssynode, die der geistliche Assistent des Familienwerkes Österreichs hier formuliert; vielmehr werden einfach einige jener Anliegen in Erinnerung gerufen, die von der Bischofssynode auf keinen Fall übersehen werden sollten, da von ihrer Beantwortung — im Sinn der Anfragen des Beitrages von V. Platz! — die Glaubwürdigkeit der Kirche und der Ehepastoral bei den Eheleuten und Familien abhängt. Vor allem zur verantworteten Elternschaft und zum Problem der wiederverheirateten Geschiedenen sollte doch ein Fortschritt erwartet werden dürfen, der z. B. die Bemühungen der deutschsprachigen Synoden um eine Lösung dieser Probleme einen großen Schritt weiterführt! red

Im Herbst 1980 wird in Rom wieder die Bischofssynode zusammentreten. Sie wird sich dem wichtigen Thema „Christliche Familie in der heutigen Welt" widmen. Die Familie gehört zu den drängenden Anliegen in der Kirche.

Es wird nicht leicht sein, eine gemeinsame Situationsschilderung der Familien in der gesamten Welt zu geben. Zu unterschiedlich sind die Traditionen und die Herausforderungen, denen sich die Familien in den einzelnen Ländern und Kontinenten gegenübersehen. Zu den konkreten Nöten werden die Bischofskonferenzen der einzelnen Regionen näher Stellung nehmen müssen. Eine Bischofssynode der gesamten Kirche wird in manchen Fragen nur umfassende Orientierung geben können. Dabei sollten aber die Akzente so gesetzt werden, daß die in Ehe und Familie lebenden Menschen wie auch die in der Pastoral tätigen Priester und Laien eine hilfreiche Orientierung erhalten und daß die offenen Fragen und Probleme unter Berücksichtigung auch der Erfahrungen christlicher Eheleute und der anthropologischen Erkenntnisse einer Lösung zugeführt werden.

Ehe und Familie — ein Schwerpunkt in der Pastoral

Ehe und Familie verdienen es, daß ihnen in der Kirche eine wachsende Beachtung zuteil wird. Die Seelsorge für, mit und durch Familien soll noch deutlicher als ein vordringlicher Schwerpunkt einer zeitgemäßen Pastoral herausgestellt werden.

Im II. Vatikanischen Konzil wird die Familie als Schule reichhaltiger Menschlichkeit und als Hauskirche bezeichnet. Darin kommt die große Wertschätzung der Familie zum Ausdruck. Diese Aussagen des Konzils und der nachfolgenden päpstlichen Dokumente sowie der verschiedenen Synoden sollten so weitergeführt und verstärkt werden, daß die Kirche damit eine Orientierungshilfe und ein ermutigendes Zeichen geben kann. Oft werden sehr eindringlich die Krisenzeichen bei den Ehen und Familien herausgehoben. Dabei erliegen aber manche der Gefahr, ein geknicktes Rohr erst recht zu brechen. Die Bischofssynode sollte demgegenüber eine realistische Situationsanalyse geben, die einerseits die gegenwärtigen Probleme und ihre Ursachen zum Ausdruck bringt, anderseits aber auch deutlich macht, was heute Ehe lebbar macht. Es gibt ja gerade für die Ehe und die Familie viele geglückte Aufbrüche. Junge Ehepaare bemühen sich viel bewußter und gemeinsam um die Erziehung ihrer Kinder und versuchen, ihnen Heimat und Geborgenheit zu bieten. Das religiöse Leben entwickelt sich in vielen Familien zu einer erfrischenden Lebendigkeit. Eltern wirken immer häufiger bei der Sakramentenpastoral mit. Die große Zahl der Ehescheidungen in unserem Land ist (zumindest zu einem Teil) auch darauf zurückzuführen, daß Ehepartner die Ehebeziehung sehr wichtig nehmen und deshalb eine reine Fassadenehe als anhaltende Lüge ansehen. — Die Bischofssynode sollte zeigen, wie Gutes gefördert und ermutigt werden kann.

Die Ehe — Basis des Familienlebens

In der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" wird vom Reichtum der Ehe gesprochen. „Die christliche Familie — entsteht sie doch aus der Ehe, die das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche ist — (soll) die lebendige Gegenwart des Erlösers in der Welt und die wahre Natur der Kirche allen kundmachen, sowohl durch die Liebe der Gatten, in hochherziger Fruchtbarkeit, in Einheit und Treue als auch in der bereitwilligen Zusammenarbeit aller ihrer Glieder" (Nr. 48). In dieser Aussage ist viel enthalten. Der wichtigste Punkt ist jedoch, daß Mann und Frau als *Ehepaar* das Zentrum der Familie bedeuten; ihre Liebe zueinander, ihre Partnerbeziehung ist die Basis für das Leben und Wachsen der Familie und aller ihrer Glieder. Als Ehepaar sind Mann und Frau berufen, wirkendes Zeichen in ihrer Familie zu sein. Es besteht ein großer Wunsch, daß noch deutlicher und in einer Sprache, die dem Menschen von heute verständlich ist, über die Bedeutung und die Chance der Ehe gesprochen wird. Die besondere Berufung der Ehegatten ist, einander in Liebe als sehr bedeutsam, als ein-

malig, als vertraut und Geborgenheit schenkend zu erleben, indem sie Ja zueinander sagen, sich täglich neu füreinander entscheiden, die Freuden und Sorgen miteinander teilen, Spannungen und Konflikte immer wieder aushalten, offen aussprechen und zu lösen versuchen. Die Beziehung von Mann und Frau mit ihrer gemeinsamen Entwicklung wird bei der durchschnittlichen Lebenserwartung über die familiäre Ehephase hinausreichen.

Die Ehe — das Sakrament der Kirche

Durch ihre Entscheidung füreinander und durch ihre anhaltende Liebe zueinander werden Mann und Frau zum Ehepaar; sie entfalten den bei der Trauung geschlossenen Ehebund in ihrem Leben. Hier müßte die reiche Aussage vom „Bund" deutlich werden. Dieser Bund wird zu einer neuen Realität vor Gott, für das Ehepaar und vor der Gemeinschaft. Es ist nicht bloß ein Vertrag mit bestimmten Verpflichtungen, vielmehr eine Realität der Einheit und Verbundenheit von Mann und Frau, mit dem wachsenden Glauben aneinander und mit der tieferen Liebe zueinander als Ziel. Die Ehepartner sollten einander in einer leidenschaftlichen Liebe zugetan sein. An ihnen können wir in der Kirche lernen, mit welcher Leidenschaft und Treue Gott uns Menschen liebt. Die Eheleute werden mit ihrer Verbundenheit und Liebe zum unersetzbaren, für die Menschen so lebensnahen „Sakrament der Kirche", zum wirkungsvollen Zeichen in der Kirche, wie sie sich von Christus geliebt und angenommen erleben darf. Es gehört zur Berufung der Ehepaare, durch ihre selbstverständliche Liebe und durch ihr Ringen miteinander die lebendige Kirche in besonderer Weise mitzubauen. Indem sie ihre Beziehung zueinander mit Liebe gestalten, erfüllen sie das wichtige Gebot Jesu: An eurer Liebe soll die Welt erkennen, daß ihr meine Jünger seid, das ist, daß ihr Gemeinschaft mit mir habt und die Kirche seid. Es wäre der Wunsch an die Bischofssynode, die Sakramentalität der Ehe so deutlich und verständlich darzustellen, daß Christen mit Freude dieses Sakrament leben.

Zur verantwortlichen Elternschaft

Wo ein Ehepaar in seiner Leidenschaft füreinander und im Vertrauen zueinander wächst, ist wenig Schwierigkeit, auch die Offenheit ihrer Liebe für neues Leben zu entdecken. Wenn von der verantwortlichen Elternschaft die Rede ist, sollte nicht der Eindruck entstehen, daß die Aufgabe der Elternrolle über der Berufung zur Ehe stünde. Es erscheint sehr problematisch, wenn von jedem ehelichen Akt Zeugungsoffenheit verlangt und gefordert wird. Zur Zeugung kommt auch die Erziehung der Kinder. Die Zeugung allein wäre inhuman und unsittlich, wenn sich die Eltern nicht gleichzeitig die Erziehung der Kinder ernst vornähmen. Für ein gutes Eltern-Sein mit der täglichen, möglichst gemeinsam zu tragenden Erziehungsaufgabe ist die lebendige Paarbeziehung der Eltern wichtig. Wenn in einer Ehe bereits einer verantwortlichen Anzahl von Kindern das Leben gegeben wurde und für ihre Erziehung gewissenhaft gesorgt wird, kann die sittliche Pflicht gewachsen sein, keine weiteren Kinder zu zeugen. Trotzdem bleibt der eheliche Liebesakt für beide ein selbstverständlicher Ausdruck ihrer Liebe. Viele christliche Eheleute erwarten gerade für die Sicht der liebenden Vereinigung mit ihrer Bedeutung für das eheliche Leben und in der Frage der verantwortlichen Elternschaft eine gewisse Klärung, bei der auch ihre eigenen Erfahrungen und Überlegungen mitberücksichtigt werden. Nicht für alle ist z. B. die von der Kirche bisher propagierte Zeitwahl ein sicherer und deshalb gangbarer Weg. In der Pastoral ist schmerzlich bemerkbar, daß eine große Zahl von Eheleuten — auch gläubige und kirchlich engagierte Eheleute — die Aussagen der Enzyklika „Humanae vitae" über die Methode der Empfängnisregelung nicht akzeptieren, weil sie in diesen Weisungen für sich keine realistische Möglichkeit sehen, ihr Eheleben zu bewältigen.

Zur pastoralen Sorge mit der Zweitehe

Die Eheleute stellen an ihre Beziehung zuweilen hohe Erwartungen, ohne dafür hinreichend befähigt und unterstützt zu sein. Sie erwarten ihr persönliches Glück aus

der gegenseitigen Liebe und stellen damit an den Partner hohe Anforderungen. Die Ehe wird bewußter erlebt, und Störungen werden feinfühliger wahrgenommen. Das bedeutet für die Ehe größere Chancen, aber auch größere Belastungen.
Leider kommt es auch immer häufiger zur völligen Entfremdung der Partner, zur Trennung und Scheidung der Ehe. Die Zahl der getrennten Ehepartner, der unvollständigen Familien und der wiederverheirateten Geschiedenen wächst; ihre Situation in der Kirche ist aber belastet und ungeklärt. Die auch von Synoden gewünschten Klärungen werden seit vielen Jahren hinausgeschoben. Dies macht die Beratungen und die so dringenden pastoralen Bemühungen um diese Menschen schwierig. Die Sorge um alle, die nicht dem anerkannten kirchlichen Leitbild von Ehe und Familie entsprechen, läßt viele Theologen und Seelsorger nach einer verantwortbaren pastoralen Praxis suchen, die sich einerseits vom Wort Jesu über die Ehe leiten läßt und andererseits diesen Menschen in ihren persönlichen Notsituationen gerecht zu werden versucht, ohne ihnen das Gefühl der kirchlich Ausgestoßenen bzw. Diskriminierten zu vermitteln.
Von vielen Seelsorgern und von den betroffenen Ehepartnern wird die große Hoffnung ausgesprochen, daß bei der Bischofssynode der schwierige Problemkreis der Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen nicht ausgeklammert wird, sondern daß die offenen theologischen, pastoralen und rechtlichen Fragen in der Gesamtkirche eine notwendige Klärung finden.

Dialog mit anderen Meinungen

In unserer Zeit ist ein deutliches Nebeneinander und sogar Gegeneinander unterschiedlicher Ideologien und Meinungen gegeben, die Aussagen über Ehe und Familie machen. Die Familie wird zuweilen als Relikt einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung betrachtet, durch die bestehende Machtstrukturen aufrecht erhalten werden. So wird die institutionelle Seite der Ehe von manchen in Frage gestellt. Auf der einen Seite versucht eine leibfeindliche Einstellung, die Sexualität überhaupt zu verteufeln; auf der anderen Seite löst eine biologistische Einstellung zur Sexualität diese vom personalen, gesamtmenschlichen Wert. Aus einer pessimistischen Lebenseinstellung heraus wird es zudem als unverantwortlich angesehen, Kindern das Leben zu geben. Etc. etc.
Hinter den Verkürzungen und Verfälschungen, die in diesen Meinungen zum Ausdruck kommen, stehen aber auch manche berechtigte Kritiken und auch manche brauchbaren Ansätze, die zur Klärung eines christlichen Leitbildes von Ehe und Familie beitragen können. Ein stärkerer Dialog mit den verschiedenen Ideologien wird für die Kirche notwendig sein und sollte gerade auch von der Bischofssynode in Gang gesetzt werden.

Praxis

Fritz und Elisabeth Michel

Was macht Ehe lebbar?

Wie ein Ehepaar die Werte der Ehe lebt und erlebt

Das Ehepaar Michel hat es dankenswerterweise auf sich genommen, in gemeinsamem Nachdenken die Frage, was Ehe lebbar macht, zu beantworten. Da wird unter den „Werten, die wir erleben", etwa die Freiheit betont, und es werden von den vielfältigen Möglichkeiten, die die Ehe den Menschen bietet, beispielhaft einige angeführt. Eine wichtige Aufgabe ist die ständige Bemühung um die Verbesserung der Beziehungsqualität und um die Persönlichkeitsentfaltung. Der Beitrag bietet den Seelsorgern Anregungen, positiv über die Ehe zu predigen, und den Eheleuten, über ihre eigene Ehe nachzudenken oder gemeinsam mit anderen Ehepaaren und mit jungen Leuten über die Ehe zu sprechen.
red

Junge Menschen flüchten heute vor der Ehe. Sie befürchten mit dieser Bindung an

einen Partner Einengung, Beschränkung, Selbstaufgabe, zu große Verpflichtung. Ob diese „beschränkte" Sicht auf ein Leben zu zweit vom Zeitgeist beeinflußt ist oder durch das Beispiel mancher Ehe geprägt wird, bleibe dahingestellt. Wir haben es bisher anders erlebt.

Wir schreiben die nachfolgenden Gedanken aus dem Erleben von 18 Ehejahren. Wir haben drei Kinder im Alter von 17, 15 und 14 Jahren. Unsere Äußerungen beschränken sich aber auf die Ehe, also auf die Beziehung zwischen uns Ehepartnern; diese ist auch die wesentlichste Basis für die Beziehung zu den Kindern und Modell für die Kontakte und Verhaltensweisen der Kinder untereinander.

1. Werte, die wir erleben

1.1 Vertrautheit

Einander vertraulich begegnen, weil man sich gut kennt und versteht, das ist für uns Alltag, das ist Ernst und Spiel. Unsere Vertrautheit zueinander ist gewachsen vom ersten Begegnen, vom „Sich-Beschnuppern" über viele persönliche Äußerungen und Entäußerungen. Sie bedarf auch heute immer neuer Zeichen (Äußerung persönlichster Gefühle und Gedanken), damit sie wach und wahr bleibt. Wir sind Etappen der Vertraulichkeit gegangen, indem wir uns anvertraut haben: geistig und körperlich haben wir einander entdeckt und entdecken uns immer wieder, erleben wir die intime Begegnung miteinander.

Diese Vertrautheit schafft uns einen Ort des Wohlseins: wir können uns so äußern, wie es uns zumute ist; wir können unsere Gefühle äußern; wir müssen nicht eine Rolle vorspielen und nicht eine Maske aufsetzen, um vor dem andern besser zu erscheinen; wir dürfen ganz Mensch sein mit all den uns eigenen Verhaltensäußerungen. Allerdings müssen wir auch gestehen, daß diese Vertrautheit hin und wieder das Aufkommen und Äußern negativer Gefühle beinhaltet. Argwohn und Mißtrauen, die Angst, falsch verstanden zu werden, sind Barrieren, die wir immer wieder abzubauen haben.

1.2 Geborgenheit und Sicherheit

Vertrauen und Vertraulichkeit zu erleben bringt uns Geborgenheit. Wir wissen uns in unserer Ehe „daheim" und „beheimatet". Hier ist der Ort unseres persönlichsten Lebensvollzugs, wo auch die schwachen und ungeschützten Seiten unserer Person sichtbar werden, weil wir in einem geschützten Raum sind.

Diese Geborgenheit wird dann besonders spürbar, wenn ein Partner sich von außen angegriffen fühlt; dann gibt der andere Schutz. Dann ist jemand da, der mich zuerst auffängt und hält, der zu mir steht und mich stützt. Gerade weil wir uns so vertraut sind, weil wir um unsere Schwächen wissen und sie akzeptieren, ist uns der Partner das Netz, das — bis jetzt — sich als tragfähig erwiesen hat, das nicht reißt.

Dies gibt uns eine persönliche Sicherheit. Was immer wir auch erleben im Beruf, in der Gesellschaft, in unserer Umwelt, wie wechselhaft auch unsere Lebensumstände sind: die Ehe gibt uns eine gewisse Konstanz. Wir sind uns bewußt, daß diese Sicherheit nicht selbstverständlich ist. Die Tragfähigkeit unserer Beziehung muß sich immer neu bestätigen.

1.3 Freiheit

Es mag paradox klingen, daß die Gebundenheit an einen geliebten Menschen uns Freiheit gibt. Wenn wir aber als Person in der Ehe Halt und Sicherheit finden, so bringt uns dies Freiheit nach außen. Wir können anderen Menschen freier begegnen, weil der Partner uns Rückhalt gibt. Wir können uns im Leben weiter wagen, uns auf Risiken einlassen, weil wir hinter uns die Hilfe des Partners wissen.

Wir erfahren, daß diese Rückbindung an den Partner uns im Freiraum nicht verlieren oder verirren läßt. Der Partner ist uns frei-gewählte Orientierung.

2. Elemente, die sich bei uns entwickelt haben

2.1 Offener Dialog

Wir haben uns von Beginn unserer Beziehung um Offenheit und um das Gespräch

bemüht. Diese Formulierung sagt aus, daß uns das nicht immer oder nur bruchstückhaft gelungen ist. Grund dafür ist nicht nur die Furcht vor dem Offenbarwerden eigener Schwächen oder der fehlende Mut zu sich selbst, es hängt auch mit der je eigenen Charakterart zusammen und — dies sicher zu Beginn unserer Ehe — mit einer zu großen Schonung des Partners; „aus Liebe" wollten wir dem andern nichts Unangenehmes oder Verletzendes zumuten.
Hilfen auf dem Weg zu größerer Offenheit, damit zu größerer Vertrautheit waren zuerst festgesetzte Gesprächszeiten, schriftliche Äußerungen zu einem Problem, Aussprachen mit befreundeten Ehepaaren, Beschäftigung mit Methoden der Gesprächsführung, Impulse durch Ehebücher. Damit ergab sich auch ein anderes Verhalten in persönlichen Konfliktsituationen.
Wir dürfen heute feststellen, daß sich dadurch die „ehelichen Eiszeiten" verkürzt haben, d. h. Spannungen sind schneller abgebaut, die „Durststrecken" sind kürzer — oder positiv gesagt: die gut erlebte Zeit wird länger, ohne daß damit Spannungen mit Tief und Hoch ausgeschaltet wären.
Zwei Bereiche, in denen wir die gegenseitige Offenheit besonders positiv sehen, seien erwähnt. Auf religiös-weltanschaulicher Ebene entwickeln wir uns je nach Lebensphase zueinander oder auseinander. Wir wissen aber voneinander, wo wir je stehen. Fragen um Glauben, um Leben und Tod sind Gesprächsstoff; eine unterschiedliche Überzeugung muß nicht verteidigt werden, sie wird diskutiert und akzeptiert.
Ebenso sprechen wir über unsere Beziehungen und Kontakte mit andern Menschen. Diese Begegnungen werden so nicht Ablenkung vom Partner, sondern zur Bereicherung unserer Ehe.

2.2 Verbesserung der Beziehungsqualität

Dazu gehört die früher erwähnte Verhaltensänderung in bezug auf Konflikt-Austragung und Gesprächsfähigkeit. Wesentlich scheint uns auch die bewußte Pflege unserer „Ehe-Zeit" während der jetzigen „Familien-Zeit". Pflege, Sorge und Erziehung der Kinder beanspruchen Kraft und Zeit. Wir haben nie alles an die Kinder gegeben. Ob das eine Stunde Zeit beim Mittags-Kaffee, zwei, drei Tage Ferien zu zweit, ein Abend auswärts nur für uns waren: wenn wir jeweils die Kinder in sicherer Obhut wußten, hat uns dies immer gut getan, ist geradezu zur Notwendigkeit geworden. Jetzt, da die Kinder sich abzulösen beginnen, spüren wir, daß diese bewußte Pflege der Ehe unsere partnerschaftliche Beziehung gestärkt hat.
Häufiger als früher tun wir viele Dinge heute je allein, dies bedingt durch die Verschiedenheit der Arbeitsgebiete und die teils anders gelagerten Hobbys. Weil wir unsere Erlebnisse dem Partner mitteilen, ist dies auch Bereicherung für ihn. Bewußt pflegen und genießen wir aber nach wie vor einen Teil der gemeinsamen Freizeit.
Die bessere Beziehungsqualität zeigt sich auch im Bereich der Sexualkontakte. Die Art der erotischen und sexuellen Beziehung verändert sich wohl im Lauf jeder Ehe. Die erotische Spannung ist bei uns nicht mehr gleich spürbar, sie ist z. T. ersetzt durch die Vertrautheit. Die Qualität des Liebesspiels und der sexuellen Kontakte hat zugenommen. Daß einem der Partner in dieser Hinsicht nicht überdrüssig wird, sondern seine Anziehungskraft behält, ist einerseits auf die bewußte Pflege unserer Ehe zurückzuführen, bleibt aber andererseits eines der Geheimnisse.

2.3 Impulse zur Persönlichkeitsentfaltung

Wir erleben uns je als Person nicht mehr gleich wie vor der Ehe. Dazu hat der Partner — davon sind wir fest überzeugt — stark beigetragen. So ist der frühere „Frechschnabel" zurückhaltender im vorschnellen Urteil geworden. Die Bescheidenheit des einen hat geholfen, daß sich der andere nicht mehr so wichtig nimmt. Andersherum hat der zu Bescheidene ein gesundes Selbstwertgefühl entwickeln können. Der eine Partner ist abwartender geworden, der ruhige wurde angriffiger.
Daß dem so ist, hat sich nicht einfach so ergeben. Gegenseitige Äußerungen und das Analysieren unserer Verhaltensmuster haben uns geholfen, unsere Art und Unart zu verändern, zum Teil im Sinne der An-

passung an den Partner, vielmehr aber als Entwicklung brachliegender Persönlichkeitsmerkmale.

3. Ehe — Ort vielfältiger Möglichkeiten

3.1 Ort, wo meine Bedürfnisse wahrgenommen und viele erfüllt werden

Manche unserer menschlichen Bedürfnisse können wir je allein, irgendwo und irgendwie decken. Je differenzierter und menschlich anspruchsvoller unsere Bedürfnisse werden, umso eher wird ihre Erfüllung davon abhängen, wie unsere Umwelt sie wahrnimmt und mithilft, sie zu befriedigen.

In der Ehe sehen wir die große Chance, unsere Wünsche und Erwartungen direkt und klar zu äußern. Der Partner reagiert darauf, kennt mit der Zeit die besonderen Vorlieben und ermöglicht auch deren dauernde Erfüllung. Angefangen von elementaren Bedürfnissen des Wohnens und der Nahrung über die Erfüllung der erotischen und sexuellen Wünsche hin zu Erwartungen der Wertschätzung, der Toleranz und der Annahme der Person gibt uns der Alltag der Ehe täglich Möglichkeiten beizutragen, daß es dem Partner wohl ist.

3.2 Ort des vollen Angenommen-Seins meiner Person

Etwas vom Schwierigen in der Ehe ist wohl das Annehmen des Partners als der, der er ist. Hingezogen fühlten wir uns zu seinen positiven Seiten; wir bewunderten seine Stärken, seine positiven Werthaltungen, die uns entsprachen und die wir vielleicht selber erstrebten. Eingelassen haben wir uns aber auf einen Menschen, der auch seinen Schatten mitbringen mußte.

Das tägliche Miteinander mit wachen Augen zeigt uns nach wie vor diese positiven Eigenschaften des Partners. Seine Schatten, seine Schwächen werden aber ebenso offenbar. Und hier erleben wir gerade etwas vom Eindrücklichsten: obwohl wir diesen Fehler und jene Schwäche haben und sie nicht verbergen müssen, werden wir akzeptiert. Die negativen Eigenschaften des Partners werden zwar wahrgenommen und genannt, sie werden aber nicht korrigiert — oder aber nur in dem Ausmaß, wie er sie selber verändern will.

3.3 Ort sozialen Lernens

Im Austragen von Konflikten haben wir einen wichtigen Lernprozeß erfahren. Es wurde uns immer weniger möglich, im „engen Raum" der Ehe uns auszuweichen oder uns voreinander zu verstecken. Direkte Konfrontationen bringen unangenehme und leidvolle Zeiten. Äußerlich sind wir uns hautnah, innerlich aber weit voneinander entfernt. Solche Spannungen hier zu ertragen und zu lösen hilft uns, mitmenschliche Spannungen außerhalb besser anzugehen.

Wir haben auch gelernt, Schwierigkeiten zu er-dauern: einiges müssen wir annehmen, wie es ist; es löst sich nicht. Anderes können wir teilweise verändern. Wir lernten, uns beschenken zu lassen, ohne daß wir immer zu einer Gegenleistung verpflichtet sind. Wir haben erfahren, daß wir bei Meinungsverschiedenheiten nachgeben können, ohne zum Verlierer zu werden, und wir können recht bekommen, ohne die Macht der Überlegenheit ausspielen zu müssen.

3.4 Ehe als „Aufsteller"

Unsere psychische Belastung im Alltag nimmt zu: Stress, soziale Spannungen, Konflikte mit Mitmenschen häufen sich eher, als daß sie abnehmen. Umso dringlicher wird, wie wir uns wieder entlasten und uns geistig-seelisch gesund halten können. Uns hilft die Ehe in diesem Punkt sehr viel: kleine und größere Probleme jemandem anvertrauen zu können, ist bereits ein Teil der Entlastung. Wenn der Partner — dies meist wortlos — sich meinen Ärger oder mein Problem anhört, er meine Niedergeschlagenheit oder Ungeduld wahrnimmt und mich in dieser Stimmung annimmt, so hilft mir dies. Durch seine Anteilnahme und seine Rückfragen bringt er mich dazu, meine Schwierigkeit klarer zu formulieren und damit sachlicher zu sehen. Das „stellt" uns auf und ist jederzeit mögliche Psycho-Hygiene.

Wir wissen nicht, was uns die Ehe künftig bringen wird. Auf Grund unserer bisheri-

gen Erlebnisse haben wir positive Erwartungen. Einig sind wir uns darüber: es hat sich gelohnt, es hat uns beglückt, unsere Ehe zu leben.

Georg Baudler

Ehekatechumenat und distanzierte Kirchlichkeit

Ein „erfahrungsgeschichtliches" Modell der Ehekatechese für kirchlich distanzierte Christen

Das Problem der kirchlich distanzierten Christen, mit dem sich unsere Zeitschrift schon mehrmals beschäftigt hat, bedarf immer neuer Reflexionen und vor allem Lösungsversuche. Baudler greift hier jenes Beispiel eines Kontaktes auf, bei dem sehr viele „Fernstehende" den Dienst der Kirche erbitten: die kirchliche Trauung. Nach einem kurzen Überblick über das Gesamtproblem der kirchlichen Distanz (mit dem gefährlichen Dilemma, vor dem die Kirche steht), versucht er einen neuen Weg bei der Ehevorbereitung durch ein Ehekatechumenat, das bei der Entwicklung der Partnerschaft ansetzt und dazu beitragen soll, daß die Geschichte dieser Erfahrungen vom Glauben her gedeutet werden kann. Die notwendigerweise etwas allgemein gehaltene Theorie solcher erfahrungsgeschichtlicher Katechese wird dann an einem Beispiel konkretisiert.* *red*

1. Das Dilemma: ausschließen oder ausschmücken?

Kirchliches Lehramt, Systematische Theologie und Praktische Theologie sind sich heute gleichermaßen einig bezüglich der Notwendigkeit und Dringlichkeit einer Pastoral für kirchlich distanzierte Christen [1]. Als äußerst schwierig und nur sehr differenziert zu beurteilen erweisen sich jedoch die Fragen nach den genaueren Zielen, Inhalten und Methoden einer solchen Pastoral. Dabei werden in der Diskussion allgemein zwei Pole gesehen, die es in dieser Pastoral abzuweisen gilt: Einerseits darf diese nicht verkommen zu einem „Service für bürgerliche Lebensfeiern" (J. B. Metz); eine solche „bürgerliche Religiosität" deckte die in christlichem Sinne als Herausforderung und Infragestellung zu verstehende tatsächlich vorhandene religiöse Dimension dieser Grenzerfahrungen zu, statt sie zu erschließen [2]. Durch überhöhte Vorbedingungen für das erbetene pastorale Handeln an den Wendepunkten des Lebens würde sich die Kirche aber anderseits nicht nur der großen Chance berauben, jenseits einer drohenden Getto- und Sektenmentalität mit den breiten Bevölkerungsschichten unserer Gesellschaft Kontakt zu halten, sie würde darüber hinaus auch ihrem Ursprung in Jesus untreu werden, der sich bedingungslos dem suchenden und fragenden, dem am Rande der religiösen Sozialisation seiner Zeit stehenden Menschen zugewandt hat.

* Vgl. insbes. *N. Mette*, Die kirchlich distanzierte Christlichkeit als Herausforderung für kirchliches Handeln, in: Diakonia 9 (1978) 235—244.

1 Die seelsorgerliche Hinwendung zu denen, „die den vollen Glauben nicht bekennen" oder „ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind" ist grundgelegt in der Konstitution über die Kirche des II. Vatikanums (vgl. Nr. 15 u. Nr. 16 dieser Konstitution). Das Synodenpapier „Das katechetische Wirken der Kirche" geht detailliert auf die „Fernstehenden" als eine besondere Zielgruppe ein und fordert eine Überprüfung der gesamten Pastoral unter der Frage, „ob sie auch diejenigen berücksichtigt, die im Glauben nicht schon — oder nicht mehr — fest verwurzelt sind" (Pkt. 2.3.3.). Das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken fordert angesichts der „Fernstehenden" eine „Pastoral der konzentrischen Kreise" — vgl. *K. Forster* (Hrsg.), Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche, Mainz 1977 —, die von der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen kritisiert wird, weil es die Situation der „Fernstehenden"-Pastoral als Randphänomen betrachtet, während, zumindest in unserem Lande, in dieser Art von Religiosität das „beherrschende" religiöse Muster für die breiten Bevölkerungsschichten liegt (*F. X. Kaufmann* u. a., Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität, Freiburg—Basel—Wien 1978, darin bes. der Beitrag von *R. Zerfaß*, Pastorale Kompetenz, S. 116/117). Papst Johannes Paul II. fordert ein katechetisches Wirken auch an „Jugendlichen ohne religiösen Halt" und an Menschen, die sich in ihrem Leben von jeder religiösen Praxis entfernten und nun im reifen Alter mit nur kindhaften religiösen Kenntnissen dastehen (Johannes Paul II., Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolisches Schreiben über die Katechese heute, Freiburg—Basel—Wien 1979, Nr. 42 u. 44).

2 Diesen Aspekt betont bes. *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, bes. § 3 (Politische Theologie des Subjekts als theologische Kritik der bürgerlichen Religion); vgl. dazu die gut abwägenden Überlegungen von *N. Mette*, Kirchliches Handeln als „Kontingenzbewältigungspraxis"? Zur Diskussion über die kirchlich distanzierte Religiosität, in: *F. X. Kaufmann*, a.a.O., bes. S. 77—87.

Allerdings ist mit einer bloßen Einbeziehung dieser „Fernstehenden" in die Sakramentenspendung an sich noch wenig erreicht. Denn diese Menschen kommen eben aus einer so großen Distanz und Entfremdung in den kirchlichen Raum hinein, daß sie die Spendung der kirchlichen Sakramente nur als einen mehr oder weniger unverständlichen religiösen Ritus „über sich ergehen lassen" können.
Das Dilemma ist also klar: Versagt die Kirche den „Fernstehenden" durch zu hohe Glaubens- und Lebensforderungen die Sakramentenspendung, versperrt sie sich hart und lieblos vor Menschen, die das Leben an religiös relevante Wendepunkte ihrer individuellen Entwicklungsgeschichte geführt hat und wird dadurch ihrem Ursprung in Jesus, dem gekreuzigten Messias, untreu; gewährt sie diese Sakramentenspendung jedoch, ohne größere Vorbedingungen zu stellen, begünstigt sie eine magisch-ritualistische Religiosität und vergrößert letztlich die Enttäuschung und Entfremdung dieser Menschen an der Kirche und am christlichen Glauben.

Lösung nur durch geeignete Sakramentenkatechese

Es ist offensichtlich, daß dieses Dilemma nur durch eine geeignete Sakramentenkatechese und -pastoral gelöst werden kann. Die Frage ist, nach welchem Modell und in welcher Struktur diese zu gestalten ist, damit sie die „Fernstehenden" von Anfang an mit einbezieht, ihnen von Anfang an „Heimat" gewährt (kein „Eintrittsgeld" in Form von glaubensmäßigen oder sittlichen Vorbedingungen verlangt), sie jedoch trotz und in dieser bedingungslosen Annahme in einen Lernprozeß hineinnimmt, der den Weg zu einem sinnvollen, in seiner lebenspraktischen Relevanz plausiblen Empfang der Sakramente wenigstens grundsätzlich erschließt und ein ritualistisch-magisches Mißverständnis sakramentalen Tuns verhindert.
Der hier entwickelte Vorschlag unterscheidet sich dabei von der herkömmlichen Art der Sakramentenkatechese durch zwei Elemente: er ist einmal nicht nur erfahrungs*orientiert* in dem Sinne, daß die Interpretation des Sakramentes bei den Erfahrungen des Menschen ansetzt, sondern erfahrungs*geschichtlich*, wobei die Interpretation des Sakramentes durch eine Kette von bestimmten Erfahrungen erfolgt; zum zweiten arbeitet der Vorschlag mit *Vorstufen* eines letztgültigen Sakramentenempfangs, wobei in der Feier solcher Vorstufen der Akzent auf der konkreten *Erfahrung* jenes Heils und jener Gnade liegt, die im Vollzug des Sakramentes eschatologisch zugesprochen wird.

Das Ungenügen bisheriger Sakramentenkatechese: zu sehr aus dem kirchlichen Binnenraum

Zwar setzt die neuere Sakramentenkatechese auch schon bisher durchwegs an konkreten menschlichen Erfahrungen an. Dieser erfahrungsmäßig gegebene Ansatzpunkt ist z. B. in der gegenwärtigen Ehepastoral der Entschluß und die Hinneigung zweier Partner zu einer tendenziell lebenslangen Liebe und freien Treue zueinander. Die Katechese dieses Sakramentes besteht im Prinzip darin, interpretierend die in dieser Entscheidung implizit mitgegebene Hinwendung zum lebendigen Gott Jesu genügend deutlich herauszuarbeiten. „Wo menschliche Liebe und Treue gelingt, ist Gottes Gnade am Werk ... Sobald dieses (gleichsam noch namenlose) Heilshandeln Gottes in der Ehe eines Christen die kirchliche Öffentlichkeit erreicht, erhält es sakramentale Gestalt" [3].
So sehr ein solcher erfahrungsorientierter Ansatz der Sakramentenkatechese heute zu begrüßen ist, ist er doch noch zu sehr im theologischen und kirchlichen Binnenraum angesetzt, als daß er tatsächlich die Frau und den Mann „draußen" in ihrem wirklichen Lebensgefühl und in der von ihnen gesprochenen und gelebten Sprache abholen könnte. Denn für diesen „Fernstehenden" sind „Gott", „Gottes Gnade", „Bund Gottes mit den Menschen", „Gottes Treue und Liebe, die sich in Jesus dem Menschen zusagt", sehr *ferne* und abstrakte Größen. Sie besitzen keine unmittelbare Erfahrungsqualität. Es handelt sich hier um eine

[3] Vgl. dazu *P. M. Zulehner*, Heirat—Geburt—Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien—Freiburg—Basel 1976, S. 111 f.

religiös überlieferte Sprache, der er von seinem Lebensgefühl her fernsteht.

Ebenso fern ist ihm auch die Erfahrung selbst, von der diese Pastoral und Katechese ausgeht. Denn die tendenziell lebenslange Liebe und freie Treue, zu der er sich im Heiratsentschluß aufgemacht hat, sind für ihn keine gegenwärtig als solche erfahrbaren Gegebenheiten, sondern höchstens ehrlich erhoffte und ersehnte Größen, die zugleich gefährdet und bedroht sind und fast unerreichbar erscheinen.

Die Korrelation von Lebenserfahrung und Glaubensüberlieferung kann in einer solchen Sakramentenkatechese nicht gelingen, weil sie bei einer zu anspruchsvollen und dadurch für die konkrete Lebenserfahrung zu „fernen", nur im Ausgriff auf die Zukunft in den Blick zu bekommenden Situation ansetzt und dabei diese erfahrungsmäßig und gefühlsmäßig gegebene Distanz sofort und vom gleichen Ansatz her durch ein gefühlsmäßig noch ferneres religiöses Vokabular zu überbrücken sucht. Auch hier stellt sich deshalb zuletzt beim „Fernstehenden" jene Enttäuschung und noch wachsende Entfremdung ein, wie sie ein blinder, ritualistischer Sakramentenempfang herbeiführt. Soll dies verhindert werden, gilt es, ein Modell von Sakramentenkatechese zu entwickeln, das bei möglichst „niedrigen", relativ banalen, wiederholt aufsuchbaren Alltags- und Lebenserfahrungen ansetzt, diese Alltagssituationen dann durch bestimmte (aus der christlichen Tradition gewonnene) Bewußtseinselemente „qualifiziert"[4], d. h. eine Geschichte dieser im Ansatz banalen Erfahrungen in Gang setzt, an deren Ende eine Gestalt dieser Erfahrungen steht, die von der Kirche als Zeichen des in Jesus gekommenen eschatologischen Heils interpretiert und proklamiert werden kann.

Dieses (für jedes Sakrament anwendbare) Modell einer Sakramentenkatechese soll hier am Beispiel der Ehepastoral entfaltet werden.

[4] „Qualifikator", englisch „qualifier", im deutschen bisweilen auch „Funktor" genannt, ist ein zentraler Begriff der Analyse religiöser Sprache, wie sie *I. T. Ramsey*, Religious language. An empirical Placing of Theological Phrases, New York ²1963, entwickelt hat.

2. Vorschlag eines erfahrungsgeschichtlichen Modells der Sakramentenkatechese am Beispiel „Ehe und Partnerschaft"

Das Zueinanderfinden von Mann und Frau ...

Als menschliche Ausgangssituation für eine Sakramentenkatechese zu Ehe und Partnerschaft gilt es, eine alltägliche, phänomenologisch greifbare, sich wiederholt einstellende Erfahrung zu suchen, von der der gesuchte erfahrungsgeschichtliche Lernprozeß ausgehen kann. Dies ist in der Regel jenes durch das nähere Kennenlernen, durch gemeinsame Unternehmungen und durch den Austausch von Zärtlichkeiten bestimmte „Zueinanderfinden" von Mann und Frau, das in unserer heutigen Lebenswelt am Anfang einer persönlichen und möglicherweise zur Ehe hinführenden Partnerschaft steht. Gelenkt und geprägt von christlicher Glaubensüberlieferung sucht nun der Seelsorger und Katechet *in* dieser Situation selbst nach Elementen, die für das „Glücken" der genannten Ausgangserfahrung wichtig sind. Diese aus der Blickrichtung christlicher Glaubensüberlieferung gefundenen Elemente werden dem Menschen als Orientierungshilfen angeboten.

... als überprüfbare Deutung ...

In unserem Beispiel besteht dieses „qualifizierende" (durch christliche Überlieferung grundgelegte, aber an der Erfahrung selbst zu verifizierende) Element in der persönlichen Zuneigung und Öffnung der Partner füreinander. Der so „unterwiesene" kirchlich distanzierte Christ kann selbst feststellen, ob das Zusammensein mit einem Menschen des anderen Geschlechts, der Austausch von Zärtlichkeiten usw., nicht *tatsächlich* in eben dem Maße beglückend ist („etwas bringt", wie Jugendliche etwas unterkühlt sagen), als ich der persönlichen Zuneigung Raum gebe, mich dem Partner öffne und der andere diese Zuneigung und Öffnung erwidert.

... aufgrund der Perspektive des Evangeliums

Wenn sich im wiederholten Zusammensein der Partner diese Erfahrung einstellt, wird

dadurch bei dem betreffenden Menschen deutlich, daß er, auch wenn er dies nicht wußte, auf diesem Lebensgebiet entsprechend der christlichen Überlieferung empfindet (d. h. nach einem christlich geprägten Gefühls- und Denkraster Empfindungen aufnimmt und verarbeitet). Denn dieses partnerschaftliche Sich-einander-Öffnen, Aufeinander-Zugehen und „Miteinander-Gehen" ist zweifellos *jene* Perspektive, in der Jesus den ursprünglichen Sinn menschlicher Geschlechtlichkeit sieht: wenn er nämlich die Frage nach den Scheidungsbedingungen in seiner Zeit und Umwelt dadurch als falsch gestellt zurückweist, daß er auf dem in der Genesis überlieferten ursprünglichen Verhältnis von Mann und Frau insistiert: „Von Anfang an war es nicht so ... Habt Ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer von Anbeginn sie als Mann und Weib geschaffen und gesagt hat: Deshalb wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und die beiden werden *ein* Fleisch sein" (Mt 19,8 sowie 19,4—5; Mk 10,6—8 a).

Vom wiederholten Beisammensein zur Verflechtung der Lebenslinien

Wenn die Partner ihr wiederholtes Beisammensein mehr und mehr durch dieses (christlich geprägte) Element „persönliche Zuneigung und Öffnung" qualifizieren, entsteht eine kontinuierliche Entwicklung der zugrunde gelegten Ausgangssituation, die diese so verdichtet und vertieft, die Lebenslinien so ineinander verschmilzt, daß nach dem Empfinden der Partner eines Tages in dieser Situation das *Ganze* des Lebens, sein „Glücken" oder „Mißglücken" in Frage steht. Denn das Element „persönliche Zuneigung und Öffnung" bewirkt notwendig und von innen heraus eine Verflechtung der je individuellen Lebensgeschichten und Persönlichkeitsentwicklungen der beiden Partner, so daß sich früher oder später die Frage einstellt, ob es sinnvoll ist, eine solche Verflechtung wieder zu lösen und ob eine solche Trennung dann nicht einen Bruch herbeiführen würde, der die Qualität des Lebens und die Integrität der Persönlichkeit gefährdet und schädigt. Wird diese Frage von beiden Partnern bejaht und damit eine Bindung auf Lebenszeit gesucht, ist dadurch jener Raum erschlossen, in dem die Liebe von Mann und Frau zum Sakrament, d. h. zum Zeichen eschatologischen Heiles werden kann. Die Kirche kann den Grund, der diese Gemeinsamkeit trägt und die Entscheidung zu lebenslanger Bindung evoziert, wirksam als jene Macht der Liebe interpretieren, die sich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu aus Nazareth geoffenbart hat[5], und dadurch die auf diesem Grund stehende Partnerschaft als Zeichen eschatologischen Heiles proklamieren.

Katechese als Nachzeichnung der Partnerschaftsgeschichte

Eine Katechese dieser Art tut also im Grunde nichts anderes, als daß sie aus der Perspektive christlicher Tradition die Geschichte nachzeichnet, die zwei Partner bis zu jenem Punkt geführt hat, an dem sie sich mit der Bitte um eine kirchliche Trauung an die Kirche wenden. Die Ehe-Katechese ist in diesem Sinne die christlich informierte „Relecture" jener Erfahrungsgeschichte, die in den Partnern den Entschluß zur Eheschließung reifen ließ. Was „Gott", „Heil", „Gnade" bedeuten, wird in dieser Katechese, entsprechend dem „Fernstehenden" als Adressaten, nicht schon vorausgesetzt, sondern ganzheitlich (d. h. auch erlebnishaft und gefühlsmäßig) als Element eben dieser Geschichte in Erfahrung gebracht: als das Glück und die Bereicherung, als der „Sinn", der sich in dem Maße einstellt, als das qualifizierende Element „persönliche Zuneigung und gegenseitiges Sich-Öffnen" zum Tragen kommt. Die Worte „Gott", „Heil", „Gnade" dienen hier nicht dazu, eine relativ ferne und zukünftige Erfahrung als möglich und in Hoffnung zu erwartend einsichtig zu machen, sondern sie können als Element einer wenigstens in Anfängen *schon gemachten* Erfahrung identifiziert und auf diese Weise auch für solche Menschen mit

[5] Diese „Liebe bis ans Ende" ist vor allem in der Johanneischen Tradition als Grundelement des Lebens und der liebenden Zuneigung Jesu zu den Menschen ausgewiesen: vgl. Joh 13,1 b: „Da er die Seinen in der Welt liebte, liebte er sie bis ans Ende" (und die damit verbundene Abendmahlszene).

Inhalt gefüllt werden, die sonst nicht gewohnt sind, mit diesem Wort sprachlich umzugehen. Vor allem kann in einer solchen Katechese dem Menschen deutlich werden, daß seine eigene Erfahrungsgeschichte von einem bestimmten Verdichtungsgrad an von sich selbst her nach einer Interpretation mit Hilfe religiöser Überlieferung verlangt. Gleichzeitig wird durch eine solche christliche „Relecture" der Partnerschaftsgeschichte diese von den „lesenden" Partnern selbst nochmals kritisch daraufhin befragt, ob eine sakramentale Eheschließung wirklich „in der Linie" dieser Geschichte liegt und sich sinnvoll in diese einfügt, bzw. wie weit dazu eine Richtungsänderung innerhalb dieser Geschichte notwendig ist.

Sakramentenkatechese für „Fernstehende" ist in diesem Sinne weniger eine religiöse Belehrung als die durch Hereinnahme christlicher Überlieferungselemente ermöglichte Hilfestellung in der Verarbeitung einer Erfahrungsgeschichte. Sie fügt sich dabei von selbst als kritisches Element in diese Geschichte ein: die beiden Partner gewinnen durch sie eine größere Klarheit über die Qualität ihrer Beziehungen, von der ja letztlich die Frage abhängt, ob eine Eheschließung für diese Beziehung sinnvoll ist oder diese dadurch in einer nicht verantwortbaren Weise überfordert und evtl. auch verfremdet werden würde. Auch eine Erkenntnis letzterer Art bräuchte nicht notwendig negativ zu sein; eine Begegnung von Mann und Frau kann ja durchaus auch dann sinnvoll, bereichernd und beglückend sein, wenn sie nicht in eine sakramentale Ehe mündet.

Vorstufen des sakramentalen Aktes

Eine Sakramentenkatechese und -pastoral dieser Art eröffnet die Möglichkeit, die „Gnade" eines Sakramentes als Glück und Lebensbereicherung auch schon in *Vorstufen* des eigentlichen sakramentalen Aktes erfahrbar zu machen und sie dadurch anthropologisch zu verifizieren: Das Sich-Finden von Mann und Frau, der Austausch von Zärtlichkeiten, ist für sich genommen kein Sakrament; in dem Maße aber, als diese Erfahrungssituation durch eine starke persönliche Zuneigung und Öffnung der beiden Menschen zueinander qualifiziert wird, bekommt die in dieser Begegnung erfahrene Lebensbereicherung und das darin erfahrene Glück den Charakter eines sakramentalen (d. h. zeichenhaft auf die Lebensqualität „Reich Gottes" verweisenden) Heiles. Es wäre denkbar und möglich, auch schon solche Vorstufen eines Sakramentes christlich zu feiern und zu segnen [6]. Vielleicht wäre manchen, besonders noch sehr jungen Paaren, die sich beim Pfarrer zur Eheschließung anmelden, sehr damit gedient, ihnen zunächst eine kirchliche Weihe, Segnung und gemeinschaftliche Feier ihrer schon *vorhandenen* Beziehung vorzuschlagen, die nach Art der „Sakramentalien" erfolgt und deshalb die beiden jungen Menschen nicht sofort in das Abenteuer einer lebenslangen Bindung hineintaumeln läßt [7].

Durch eine solche Ehepastoral und Ehekatechese könnten viele Menschen, besonders Jugendliche, wieder eine größere (besonders auch erlebnismäßige) Nähe zum Evangelium und zum christlichen Glauben finden. Dabei erfolgen keinerlei Abstriche an den radikalen Forderungen des Evangeliums hinsichtlich eines Menschseins, das im absoluten, eschatologischen Sinne als „geglückt" gelten soll; denn Sakramentalien sind eben keine Sakramente. Manche Menschen sind, zumindest in bestimmten Phasen ihres Lebens, (noch) nicht dazu berufen,

[6] Dies entspricht der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, in der gefordert wird, die Sakramentalien nach dem „obersten Grundsatz von der bewußten, tätigen und leicht zu vollziehenden Teilnahme der Gläubigen im Hinblick auf die Erfordernisse unserer Zeit" zu überarbeiten und „nach Bedarf auch neue Sakramentalien hinzuzufügen" (Liturgiekonstitution Nr. 79). Ferner werden in dieser Konstitution die Sakramentalien definiert als „eine gewisse Nachahmung der Sakramente, durch welche die Menschen dazu befähigt werden, die eigentliche Wirkung der Sakramente aufzunehmen; zugleich wird durch solche Zeichen das Leben in seinen verschiedenen Gegebenheiten geheiligt" (Nr. 60).

[7] Gewiß berührt sich die hier vorgeschlagene Sakramentalien-Praxis auf dem Gebiet von Ehe und Partnerschaft auch mit der geltenden kirchlichen Sexualmoral. Dies ist jedoch ein Sonderfall gerade *dieses* Sakramentes und kann deshalb die Geltung des hier vorgeschlagenen erfahrungsgeschichtlichen Modells der Sakramentenkatechese im ganzen nicht in Frage stellen. Außerdem gibt der Synodenbeschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie" in Pkt. 3.1.3. „Zur vorehelichen Sexualität" hier sehr differenzierte Hinweise (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland S. 411—458).

daß ihre jeweilige Lebenssituation in der Öffentlichkeit der Kirche wirksam als eschatologisches Heilszeichen proklamiert wird; dennoch können auch sie in dieser ihrer Lebenssituation Glück und Sinn, Heil und Gnade erfahren und diese Erfahrung zusammen mit anderen Christen segnen und feiern[8]. Bei Partnern, von denen einer geschieden ist und die deshalb nicht zur sakramentalen Eheschließung zugelassen werden können, wäre immerhin z. B. eine ausdrückliche Fürbitte im Rahmen einer Messe, die diese Partner mitfeiern, möglich. — Der folgende Entwurf eines Briefes will zeigen, wie das vorgestellte Katechesemodell konkretisiert werden kann.

3. Brief eines Seelsorgers an ein Ehepaar, dessen einer Partner geschieden ist[9].

Liebe Familie N.,

gerne wäre ich persönlich zu Ihnen gekommen, um mit Ihnen zu sprechen. Vielleicht ist aber doch eine briefliche Kontaktaufnahme vorerst besser: sie läßt mehr Spielraum für das Nachdenken, sowohl beim Absender wie beim Empfänger des Briefes.

Sie wohnen seit vielen Jahren in unserer Gemeinde. Es schmerzt mich, daß Ihnen in all diesen Jahren meine Gemeinde, zu der Sie ja gehören und deren Gottesdienst Sie öfters besuchen, nicht eine wirkliche Heimat und Geborgenheit im Glauben geben konnte. Ich weiß auch, daß Sie, Frau N., früher aktiv in der Gemeinde mitgearbeitet haben.

Wir sind gegenwärtig dabei, einen Familien- und Partnerschaftskreis in unserer Gemeinde aufzubauen. Ich möchte Sie und Ihren Mann herzlich einladen, in diesem Kreis mitzuwirken. Über Einzelheiten der bisherigen Planung (wer konkret mitmachen will usw.) erzähle ich Ihnen gerne persönlich Näheres, wenn ich Sie in dieser Sache einmal besuchen darf.

In diesem Brief soll es nur um die grundsätzliche Zielsetzung des Kreises gehen. Der Kreis möchte Fragen der Partnerschaft, die alle Beteiligten selbst betreffen, von der biblischen Überlieferung her betrachten und einer Klärung näher bringen. Alle, die an dem Kreis teilnehmen, möchten nach einer Reihe von Ehejahren sich und ihre Partnerschaft daraufhin befragen, ob das Glück und die Geborgenheit, die sie erfahren, aber auch die Probleme, die sich stellen, etwas mit der Gestalt und Botschaft des Jesus aus Nazareth zu tun haben. Sie möchten im freien abendlichen Gespräch in persönlicher Atmosphäre herausfinden, ob und wie weit es möglich ist, den tragenden Grund ihrer — oftmals auch begegangene Verpflichtungen zu verletzen. In dieser ausweglosen Situation kann das Verbleiben in der neuen Bindung wegen der damit übernommenen neuen Verantwortung zur Pflicht werden". Wichtig ist, daß nach diesem Beschluß auch die Befürworter einer strengen Ehepastoral den Menschen, die in der oben genannten Situation stehen, lediglich „die volle Eucharistiegemeinschaft in der *Öffentlichkeit* der Gemeinde verwehren". Die in dem folgenden Brief vorgeschlagene Lösung, nach genauer Prüfung der Ehesituation unter dem Anspruch des Evangeliums die betroffenen Menschen im kleinen Kreis einer Familiengruppe in die eucharistische Gemeinschaft aufzunehmen, entspricht damit der Intention des Synodenbeschlusses. Zum Vorschlag einer nicht-sakramentalen Feier der als grundsätzlich christlich identifizierten Partnerschaft vgl. oben das zu den „Sakramentalien" Gesagte (und die zugehörige Anm. 6).

[8] Gewiß handelt es sich hier auch in gewissem Sinne um „bürgerliche" (d. h. eben menschliche) Lebensfeiern. Aber diese werden hier nicht durch einen unpersönlichen kirchlichen „Service" ermöglicht, der nicht genau fragt, was — und ob überhaupt etwas — zu feiern ist. Ihr Ermöglichungsgrund ist vielmehr die konkrete Erfahrung derer, die feiern. Diese Erfahrung bleibt deshalb in ihrem ganzen Anspruchscharakter erhalten, ja sie steht plausibel im Mittelpunkt; es wird genau *das* — nicht mehr und nicht weniger — gefeiert, was von der durchlebten Erfahrungsgeschichte her tatsächlich zu feiern *ist*. Deshalb erfolgt hier keine ritualistisch-blinde Überhöhung und Verkleisterung einer Lebenswende. Vielmehr wird in dieser Feier gerade auch das (u. U. schmerzlich) bewußt, was in der zugrunde liegenden Erfahrungsgeschichte an Heil, Glück und Gnade (noch) aussteht. Der christliche „Qualifikator" bleibt also auch während der Feier in seiner (oben dargestellten) kritischen Funktion erhalten.

[9] Diese Form der Konkretisierung des vorgeschlagenen Modells einer erfahrungsgeschichtlichen Sakramentenkatechese für kirchlich distanzierte Christen ist angeregt worden durch den (von Helmut Erharter redigierten) Brief eines Seelsorgers an eine geschiedene Frau, der im Auftrag der Pastoralkommission Österreichs vom Österreichischen Pastoralinstitut im Januar 1980 herausgegeben wurde (Adresse: A-1010 Wien, Stephansplatz 3). Der *hier* entworfene Brief sucht sich an den Richtlinien zu orientieren, die durch den Beschluß der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über „Die christlich gelebte Ehe und Familie" vorgegeben sind. In dem Abschnitt 3.5 dieses Beschlusses sind die Kriterien genannt, die in dieser sehr schwierigen pastoralen Situation zu berücksichtigen sind: Die Überlegungen „fassen jene Fälle ins Auge, in denen Geschiedene, die wiederverheiratet sind, nach gewissenhafter Prüfung keine Möglichkeit der Rückkehr zum Partner der früheren Ehe sehen und die zugleich ihre jetzige Verbindung nicht aufgeben können, ohne ein-

drohten und gefährdeten — Partnerschaft aufzudecken und sehen zu lernen als jene Liebe, die Jesus seinen Freunden und Lebensgefährten bis zum Tod und über den Tod hinaus zugewandt hat (obwohl diese ihn nicht verstanden und ihn teilweise durch ihre Schwäche und ihr Unverständnis in den Tod getrieben haben). Die eigene Ehe soll konfrontiert werden mit der Figur jener Liebe, von der das Johannes-Evangelium sagt: „Da er die Seinen in der Welt liebte, liebte er sie bis ans Ende" (Joh 13,1).

Sie sehen, daß die Zielsetzung des Kreises mit jener Frage zu tun hat, die Sie, Frau N., vor fünf Jahren bewog, sich aus dem gemeindlichen Leben zurückzuziehen. Es war dies Ihre Eheschließung mit Herrn N., der in erster Ehe geschieden ist. Als praktizierende Katholikin wußten Sie um den unbedingten Ernst, mit dem die katholische Kirche auch und gerade in unserer schnelllebigen und flüchtigen Zeit, in der die menschlichen Beziehungen nicht mehr in ihrem vollen Wert und Sinn gesehen werden, an der Forderung Jesu nach einer lebenslangen Partnerschaft in der Ehe festhält. Sie wußten, daß Sie durch Ihre standesamtliche Eheschließung mit Herrn N., dessen erste Ehefrau noch lebt, gegen diese Forderung der Kirche verstoßen und dadurch die Möglichkeit einer vollen Mitfeier der Eucharistie in unserer Gemeinde verlieren würden. Was Ihnen mein Vorgänger in den damaligen Gesprächen sagte und sagen mußte, hat vom Wert und der Bedeutung der menschlichen Beziehung her sicher seine Berechtigung.

Inzwischen sind nun aber Jahre vergangen, und es ist eine neue Situation entstanden. Sie haben miteinander zwei Kinder, für die Sie beide väterlich und mütterlich mit großer Verantwortung sorgen. Ich habe selber Ihren Sohn Michael im Kindergarten kennengelernt und freue mich stets an seiner strahlenden Fröhlichkeit und Spontaneität. Niemand, der Sie und Ihre Lebensumstände kennt, könnte als verantwortlicher Mensch und Christ Ihnen heute noch den Rat geben, daß Sie sich trennen und daß Sie, Herr N., die erste Ehe wieder aufleben lassen. Ein solcher Rat wäre unverantwortbar Ihnen und Ihren Kindern gegenüber. In der dauerhaften Partnerschaft, die Sie in Ihrer gegenwärtigen Ehe anstreben, liegt für Sie und Ihre Kinder die Verheißung eines tragenden, Friede und Glück gewährenden Lebenssinns. Dies darf niemand von außen her in Frage stellen.

Aus Ihren Gottesdienstbesuchen und aus gelegentlichen Gesprächen weiß ich, daß Sie sich auch in Ihrer gegenwärtigen Situation beide darum bemühen, diesen Ihren Lebenssinn und Ihr Lebensglück als ein Geschenk Gottes zu verstehen und zu leben. Dies ist der Grund, warum ich Sie einladen möchte, in unserem neu zu bildenden Familienkreis mitzuwirken. Denn warum sollte es nicht möglich sein, die Gestalt der oben angedeuteten Liebe Jesu zu den Seinen „bis ans Ende" auch in Ihrer Ehe und Partnerschaft aufzudecken?

Gewiß kann in diesem Gespräch die vergangene Lebens- und Partnerschaftsgeschichte eines jeden Teilnehmers nicht einfach ausgeklammert und verdrängt werden. Jeder muß sich fragen, wie er in seinem bisherigen Leben zu dieser Gestalt einer „Liebe bis ans Ende" gestanden hat. Aber gerade so könnte — in einem wirklich freien und befreienden Gespräch — die in der gegenwärtigen Beziehung erfahrene Geborgenheit und der darin zu findende Lebenssinn mit dem vergangenen Leben ausgesöhnt und der Friede des Menschen mit sich selbst und seiner Geschichte vertieft und im Glauben begründet werden.

Dies könnte geschehen durch das offene und freie Eingeständnis von Schuld (wer ist davon frei?); aber auch durch die Einsicht, daß es keine wirklich tragfähige Alternative in der zurückliegenden Lebens- und Partnerschaftsgeschichte gegeben hat, weil ein „Leben in Frieden" nicht mehr möglich war. Der ehelos lebende, in Ehe- und Sexualfragen sehr strenge Apostel Paulus sagt ja, daß ein Christ, dessen ungläubiger Partner sich von ihm trennt, frei ist für eine neue Bindung. In seinem Brief an die Gemeinde von Korinth schreibt er wörtlich: „Der Bruder oder die Schwester ist in solchen Fällen nicht wie ein Sklave gebunden; *denn zu einem Leben in Frieden hat Gott Euch gerufen*" (1 Kor 7,15).

Ich weiß nicht, ob Ihre erste Ehe, sehr geehrter Herr N., unter diesem Aspekt zu sehen ist. Sicher aber benennt dieses Pauluswort ziemlich genau eine Situation, die in unserer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft tatsächlich häufig gegeben ist: jene Situation nämlich, in der sich die Lebensüberzeugungen und Lebenspraxis zweier Partner im Laufe der Zeit so weit auseinanderentwickelt haben, daß ein weiteres Zusammenleben für alle Beteiligten (auch für eventuell vorhandene Kinder) unmenschlich wäre. In diesen Fällen müßte die Kirche — dies ist meine eigene, persönliche Überzeugung — wieder zur Praxis der ersten Christengemeinden zurückfinden; dies wäre dann gerade *kein* schwächliches Nachgeben gegenüber Zeitströmungen und *kein* Abweichen von Jesus und seiner Verkündigung; vielmehr wäre eine solche Praxis die *größere* Treue gegenüber dem *Ganzen* des Evangeliums und dem darin verkündeten Gott. Jesus hat ja nicht einen Gott des Gesetzes und der starr und unbarmherzig einzuhaltenden Forderungen verkündet, sondern einen barmherzigen Gott, der das Glück und den Frieden der Menschen will. — Gerne würde ich daher eine Ehe und Partnerschaft, in der glaubhaft und versöhnt mit der früheren Lebensgeschichte die Gestalt der Liebe Jesu sichtbar wird, als Sakrament feiern und segnen. Es steht mir freilich nicht zu, das Kirchenrecht eigenmächtig in dieser Weise zu ändern bzw. mich über das geltende Kirchenrecht hinwegzusetzen. Ich werde aber nicht zögern, die Entdeckung der Liebe Jesu in einer bestehenden Ehe und Partschaft (unabhängig davon, ob diese Ehe kirchlich geschlossen wurde oder nur standesamtlich bestehen kann) innerhalb des geplanten Gesprächskreises mit Ihnen zu feiern und in dieser Feier die jeweilige Partnerschaft unter das Wort und den Zuspruch Jesu und des Evangeliums zu stellen. Gewiß beinhaltet ein solches Feiern nicht die Spendung eines Sakramentes im theologischen und kirchenrechtlichen Sinne; dennoch geschieht auch in ihm — innerhalb des feiernden Kreises — der Zuspruch und die Zusage, daß die so gesehene und gelebte Partnerschaft unter den Verheißungen des Messias Jesus steht und daß im Glück und in der Geborgenheit dieses Zusammenlebens der biblische Gott als sinngebender Daseinsgrund erfahren wird. Kommt es nicht *darauf* zuerst und entscheidend an?

Wenn dieses Ziel für ihre Ehe und Partnerschaft erreicht werden kann, dann ist es sicher auch möglich, Sie innerhalb dieses Kreises (der ja klein ist und nicht die Öffentlichkeit der Kirche darstellt) voll in die eucharistische Gemeinschaft aufzunehmen. Vielleicht kann diese Art der Gemeinschaft im Glauben, die von persönlicher, individuell erfahrbarer gegenseitiger Zugewandtheit geprägt ist, Ihnen in Ihrer Situation mehr geben als die weitgehend anonyme öffentliche Feier der Eucharistie in der Kirche.

Ich lade Sie nochmals herzlich ein und würde mich freuen, Sie bald besuchen zu dürfen. Ich wünsche Ihnen Glück und Gottes Segen.

Ihr Pfarrer

Monika und Sonja Petrik

Was hat uns geholfen, in der Familie beten zu lernen?

Gemeinsames religiöses Feiern und Beten in der Familie ist eine der wichtigsten Voraussetzungen, daß Eheleute ihr gemeinsames Leben vom Glauben her verstehen und daß auch die Kinder zu einem Leben aus dem Glauben hingeführt werden können. Gerade beim Familiengebet tun sich aber heute viele Familien sehr schwer. Wir haben darum einige Familien gebeten, uns ihre Erfahrungen mitzuteilen und die Frage zu beantworten, welche Bedeutung das Familiengebet in ihrer Familie hat und in welchen konkreten Formen gebetet wurde und wird. *red*

Wahrscheinlich haben wir so wie die Kinder vieler katholischer Familien begonnen zu beten. Unsere Eltern und wir sprachen jeden Tag vor den Mahlzeiten und dem Schlafengehen ein gemeinsames Gebet, das wir von den Eltern gelernt hatten.

Wäre es mit diesem bloßen Nach- bzw. Mitsprechen abgetan gewesen, wäre uns die Formulierung eines selbstständigen Gebets vermutlich schwer gefallen. Doch unsere Eltern erklärten uns jedes Gebet in kindertümlichen Worten und bezogen es auf unser eigenes Leben. Außerdem faßten unsere Eltern beim Abendgebet die Ereignisse des vergangenen Tages aus unserer Sicht zusammen. Sie gaben uns damit ein Beispiel, selbst zu versuchen, den Tag nocheinmal zu überdenken und das Erlebte und unser Handeln zu werten. So wurden wir uns mancher Werte klar bewußt. Nach diesem elterlichen oder eigenen Resumé formulierten wir persönliche Bitten und dankende Worte, wobei auf beides gleich viel geachtet wurde. Für uns gehörte also von Beginn an das Danken als selbstverständlicher Bestandteil zum Gebet.
Als wir dann älter wurden, setzten wir uns meist am Wochenende abends zusammen; die Kinder übernahmen abwechselnd die Vorbereitung einer Meditation. Oft ergaben sich daraus Diskussionen über Glaubens- oder Alltagsfragen und -probleme.
Durch die Vorbildwirkung unserer Eltern und die Selbstverständlichkeit selbst formulierter Gebete, Bitten und Dankesworte fällt es uns jetzt leicht, ein persönliches Gespräch mit Gott zu führen.

PS der Eltern

Der Beitrag stammt von unseren beiden mittleren Töchtern: Monika ist 20 und studiert an der Pädagogischen Akademie, Sonja wird 19 und studiert Medizin.
Eine kleine Ergänzung zum Beitrag in bezug auf jene elterlichen Intentionen, die den Kindern zwar nicht bewußt geworden sind, aber unserer Meinung nach auch wesentlich zur Entfaltung ihres Glaubens- und Gebetslebens beigetragen haben:
Wir haben uns immer bemüht, eine Atmosphäre zu schaffen, das Klima, in dem gemeinsames Beten erst möglich wird: durch religiöse Umgebung und religiöse Erfahrungen.
Profane Gespräche blieben „nach oben offen", ein kurzes Stoßgebet da und eine Nebenbemerkung dort, insgesamt eher zurückhaltend als mit zu deutlicher Absicht.
Sehr früh schon haben unsere Kinder, von uns mitgenommen oder durch Erzählungen über unsere Arbeit, Kirche und Gemeinde kennengelernt. Dabei machte es uns nichts aus, wenn nicht immer nur die Sonnenseiten zutage traten, sondern auch manche Problematik kirchlicher Arbeit und religiösen Tuns offenbar wurde und so gemeinsam aufgearbeitet werden konnte.
Ebenso sehen wir unseren Weg nicht als unfehlbar an und uns selbst schon gar nicht. Wissend, daß wir auf dem Weg sind, haben wir immer versucht, unsere Kinder einfach mitzunehmen, auch auf die Gefahr hin, manches korrigieren zu müssen. Auch Korrektur ist schließlich eine wichtige Erfahrung!

Alexander Hollerbach

Das Beispiel der Eltern

Wir sind dankbar für den „Denk-Anstoß", den die Bitte der Redaktion, uns zum Thema „Familiengebet" zu äußern, ausgelöst hat. In einer Gesprächsrunde am Familientisch haben auch unsere Kinder (6, 11, 12, 15 und 19 Jahre) ihre Gedanken dazu beigetragen, und vor allem davon wollen wir Ihnen kurz berichten.
„Anfangs war das Beten mit den Eltern eine Gewohnheit, die jeden Abend vor dem Schlafengehen dazugehörte. Das Beispiel der Eltern, erstens im Beten, zweitens darin, daß der sonntägliche Gottesdienstbesuch eine Selbstverständlichkeit ist, war und ist ein wichtiger Bestandteil in der Hinführung zum Gebet. Auch die Grundeinstellung vor allem der Eltern in Alltagssituationen kann darüber entscheiden, ob der Glaube und das, was man betet, mit dem alltäglichen Leben vereinbar ist."
Ein anderer Gedanke: „Als ich älter wurde, haben mich die Eltern allein beten lassen. Ich betete zuerst die gelernten Gebete, dann aber merkte ich bald, daß ich lieber frei formuliere. Jetzt bete ich lieber allein, da kann man offener reden und kann alle Probleme sagen, die man lieber

für sich behalten will. Ich bete, weil ich mich bei Gott aussprechen kann, Probleme sagen, wo mir sonst keiner helfen kann. Dann habe ich aber das Gefühl, daß mich jemand versteht und ich mit meinem Problem nicht allein bin."

Die Kinder haben auch noch auf einen anderen Gesichtspunkt aufmerksam gemacht: „Beim gemeinsamen Kirchgang (Sonntagsmesse, besondere Andachten, z. B. Maiandacht) lernte ich auch die Form des Gemeindegebets kennen, wodurch man angeregt wurde, einige Gebete auswendig zu lernen." Unter besonderen Hilfen wurden ein Jugendgebetbuch, Jugendgottesdienste, Gespräche mit Gleichaltrigen, auch im Religionsunterricht, sowie Ausführungen zum Beten in Büchern und Zeitschriften genannt.

Aus der Sicht der Eltern dürfen wir noch einige Erfahrungen anfügen: Das Beten mit unseren Kindern begann mit dem ersten Kreuzzeichen, das wir ihnen unmittelbar nach der Geburt auf die Stirn zeichneten und als wir ihnen dann später zum erstenmal die Hände falteten. Wir haben uns bemüht, beim Beten mit den Kindern an konkrete Erlebnis-Situationen anzuknüpfen und sie dadurch selbst zum Sprechen zu bringen. Dabei wird Wert darauf gelegt, daß immer auch an die anderen gedacht wird: Verwandte, Freunde, auch ferne Mitmenschen, vor allem die sich in Not befinden. So wichtig die Fähigkeit zum freien Formulieren ist, wir unterschätzen nicht die wichtige Funktion geformter Gebete, die man auswendig kann. Freilich ist das Repertoire doch sehr schmal, und es zeigt sich, daß man über den (von den eigenen Eltern überkommenen) Traditionsbestand hinausgelangt ist. Ein besonderes Problem ist das Tischgebet, weil hier die Gefahr leerer Routine verhältnismäßig groß ist. In bezug auf das Familiengebet „in pleno" — abgesehen von den sogenannten täglichen Gebeten — bleibt in besonderer Weise die kritische Frage, ob man insoweit die Chancen hinreichend nutzt. Die in der Erzdiözese Freiburg in Gang gebrachte „Aktion Hausgebet" hat uns das wieder bewußt gemacht und zugleich geholfen.

Hedwig Hürzeler-Lehmann

Auf Erfahrungen aufbauen

Ich möchte vorausschicken, daß ich
- in einer Mischehe aufgewachsen bin, in der wir — abgesehen vom Tischgebet — kein Familiengebet kannten;
- Kinder im Alter von 16, 14 und 9 Jahren habe;
- an Elternseminarien „Mit Kindern glauben lernen" mitarbeite;
- seit 8 Jahren als Katechetin in der Unterstufe tätig bin.

Bei unserem ersten Kind war ich unsicher: wie soll ich mit ihm beten? Wie von Gott reden? Soll ich weitergeben, was ich als Kind gelernt habe? Aber diesem Kinderglauben war ich doch entwachsen? Soll das Gebet nicht in erster Linie ehrlich sein?

So habe ich mich mit der entsprechenden Literatur auseinandergesetzt, z. B. „Erste Erfahrungen mit Gott" von Marielene Leist. Von diesem Büchlein ist mein Umgang mit den Kindern sehr stark geprägt worden. So war das erste Gebet — bereits am Stubenwagen — kurz und in der vertrauten Umgangssprache. Lange habe ich auch keinen Wert auf eine bestimmte Haltung gelegt. Beten sollte einfach etwas Schönes sein, bei dem es einem wohl ist. Wichtig war mir immer das spontane Gebet, wobei ich unter Gebet nicht nur formulierte Sätze verstehe. Ein freudiges „ah" oder „oh" über eine schöne Blume oder einen Ameisenhaufen scheint mir ebenso Lob des Schöpfers zu sein. Ich versuchte auch bald, den Kreis weiterzuziehen, also nicht nur für das Kind oder die Familie zu beten und auch den Alltag miteinzubeziehen. Auch ungelöste Fragen tragen wir vor Gott, nicht im Sinne von „Mach du, lieber Gott . . .", sondern eher mit der Bitte um Kraft und Fantasie, bei sich selber etwas zu verändern, etwas zu tun. Wenn nötig, versöhnen wir uns beim Abendgebet, reichen einander die Hand. Die beiden älteren Kinder haben vielleicht zu sehr nur das spontane, und zu wenig das Formelgebet gelernt. Aber wirklich gute, d. h. der kindlichen Situation angepaßte Formelgebete sind selten. So habe ich selber eines

zusammengestellt. Mit einer Zeichnung versehen hängt es neben dem Bett der Jüngsten. Oft singen wir auch, z. B. die Bitte der Emmaus-Jünger „Herr, bleibe bei uns ...". Natürlich beziehen wir auch das Kirchenjahr ins Gebet mit ein. Im voreucharistischen Gottesdienst und später in der Meßfeier lernten die Kinder das gemeinsame Gebet kennen. Ein regelmäßiges Familiengebet — also außerhalb der Essens- oder Schlafenszeit — pflegen wir leider nicht. Die älteren Kinder sind meiner „Gebetsobhut" beim Schlafengehen entwachsen. Seit der Firmung unterlasse ich auch bewußt gelegentliches Daranmahnen. Zum „Gespräch unter Liebenden" — was das Gebet doch sein sollte — kann ich niemanden drängen oder gar zwingen, höchstens dazu ermuntern.

Bücher

Für die Familienpastoral

Jörg Splett, Der Mensch: Mann und Frau. Perspektiven christlicher Philosophie, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1980, 112 Seiten.

Jörg Splett bietet hier eine grundlegende Reflexion über den Menschen als Mann und Frau. In einem Werkstattgespräch mit dem Familienpfarrer Vinzenz Platz, das in dem Buch abgedruckt ist, definiert Splett Philosophie als die grundsätzliche Besinnung auf unsere Lebenssituation, als das Zurückfragen auf das letzte Was und Warum des Menschen, seines Lebens und seines Handelns. Zu diesen menschlichen Grunderfahrungen gehört das Dasein der Person in Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit. Hier gab es leider in der Geschichte des Christentums sehr dunkle Epochen, in denen Sexualität, vor allem bei der Frau, nahezu verteufelt wurde. Hier ist mit Recht eine Neubesinnung notwendig geworden. Als „normale" Lebensform, in der die Verwiesenheit von Mann und Frau zum Tragen kommt, wird die Ehe reflektiert. Die Ehe wird hier in ihrem Anspruch als monogame Bindung auf Dauer angesehen. Indem Mann und Frau ihre Verschiedenheit erfahren, wird Diskretion und Achtung voreinander erwartet. Diese Differenz in den Personen möchte lebendig erhalten werden durch die Kultur der „Scham". — Für die Mitarbeiter in den verschiedenen Bereichen der Familienarbeit, wie Pastoral, Bildung, Beratung, Caritas, Politik, kann dieses Buch wertvolle philosophische Überlegungen bieten. Für manche Praktiker mag jedoch die philosophische Ausdrucksweise neu sein.
Das Buch ist der Beginn einer neuen Reihe mit dem Anliegen „Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat" (herausgegeben von G. Kolz, V. Platz, L. Turowski).

Reinhold Ettel, Wien

Josef Lange, Ehe- und Familienpastoral heute. Situationsanalyse, Impulse, Konzepte, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1977, 300 Seiten.

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine bei Ferdinand Klostermann gemachte Dissertation, in der das umfangreiche Thema auf dem Hintergrund einer umfassenden Literaturkenntnis aller einschlägigen Wissenschaftsbereiche in vier Teilen behandelt wird. Im 1. Teil werden Ehe und Familie in soziologischer und sozialpsychologischer Sicht untersucht und die wichtigsten Ergebnisse prägnant dargestellt. Der 2. und 3. Teil beschäftigen sich mit den religionssoziologischen und theologischen Untersuchungen, wobei die neuen Akzente kirchenamtlicher Aussagen, vor allem des II. Vatikanums und der nachkonziliaren Synoden und Entwicklungen besonders hervorgehoben werden. Im 4. Teil kommt die gegenwärtige Familienpastoral in kairologischer Sicht zur Sprache, die den heutigen Mangel an Konzeptionen und Vollzugsformen der Ehevorbereitung und Ehebegleitung durch die Pastoral aufdeckt, neue pastoraltheologische Impulse setzt und ein Gesamtkonzept anvisiert. Lange hebt besonders die ganzheitliche Sicht von Ehe und Familie hervor und macht deutlich, daß sie ein integrierender Bestandteil der

Gesamtpastoral sind. Schwierige Fragen wie verantwortete Fruchtbarkeit, Ehescheidung und Wiederverheiratung, Probleme der Kindererziehung usw. werden mutig aufgegriffen und einer Lösung zugeführt.
Zusammenfassend wird festgehalten, daß der physische Fortbestand und die geistige Identität der Kirche abhängen von den Menschen, die sich Lehre und Verhaltensweise der Kirche innerlich zu eigen machen und der nächsten Generation weitergeben. Dazu ist die Familie am geeignetsten. Sie wirkt wie eine Basisgruppe in der Kirche. So gehört die Tradierung des religiösen Verhaltens in die Einflußsphäre der Familie. Hier erfolgt auch das Einüben der Rollenerwartungen für den kirchlichen Bereich. In der Auswahl des Wert- und Normsystems sind die Familien selektiv. Viele Familien leben nicht kirchlich, aber christlich. Die kirchlich-religiösen Familien sind schon eher eine Ausnahme geworden. Der negative Einfluß des soziologischen Umfeldes hemmt die kirchliche Praxis. Wenn in der Jugendzeit zu geringe Beziehungen zur Kirche bestehen, verhindert dies eine religiös-kirchliche Frühsozialisation. Ein zu frühes Loslösen vom Elternhaus verstärkt auch die Distanz zur Kirche. Die Familienpastoral hat hier eine nicht zu übersehende Aufgabe zu lösen.

Karl Gastgeber, Graz

Paul M. Zulehner — Isidor Baumgartner — Karl Mühlek, Ehe bauen. Arbeitshilfen für die Ehevorbereitung (Offene Gemeinde 30), Lahn-Verlag, Limburg 1978, 200 Seiten.

Dieses Buch ist unter den mir bekannten Arbeitshilfen für Brautleutetage die gründlichste und wohl auch gelungenste Publikation. Es faßt die Ergebnisse einer insgesamt einjährigen Arbeit in Passau zu diesem Komplex aus der Sicht des Pastoraltheologen und Pädagogen zusammen. In einer pastoraltheologischen Grundlegung werden Aspekte der Ehe heute, etwa soziologische Ergebnisse, dem gegenübergestellt, was die Kirche für Brautleute tun kann. Bis ins einzelne gehend werden Folgerungen aus Erfahrungen mit der Ehevorbereitung gezogen, Hinweise zu Referenten, Arbeitsweise, Teilnehmerzahl und Kursdauer sowie zum Aufbau gegeben. Unter der Rubrik „Methodische Hilfen" werden Probleme der Partnerschaft, Beziehungen zum konkreten Partner, Kommunikation und Konfliktbewältigung, aber auch die Ehe als Heilsgemeinschaft behandelt. Weniger im Vordergrund stehen medizinische Fragen (ca. 15 Seiten). Hilfreich sind die beigegebenen Feedback-Instrumente, Beurteilungsbogen für Gesprächskreise wie Großveranstaltungen oder Hinweise auf Arbeitsmaterialien (Filme, Tonbilder) und Eheberatung. Zur religiösen Dimension der Ehe wird die Meinung des Theologen nur kurz dargelegt (keine Seite), dies muß also „gewußt" werden, dafür aber werden reichlich Hilfen, Fragekataloge etc. geboten, die dem Gespräch und der Arbeit mit den Brautleuten recht nützlich sind. Bei diesen Arbeitsmitteln ist jeweils das angestrebte Ziel genannt, dazu die Methoden der Erarbeitung. Insgesamt scheint dies ein wirklich hilfreiches Buch.

Klemens Richter, Münster

Johannes Barta, Jüdische Familienerziehung. Das jüdische Erziehungswesen im 19. und 20. Jahrhundert, Benziger-Verlag, Zürich—Einsiedeln—Köln 1974, 160 Seiten.

Im Rahmen seiner gründlichen Untersuchung, die einen sehr informativen Einblick in eine uns weithin fremde Kultur gewährt, zeichnet der Verfasser auch den jüdischen Vater als Träger der Erziehung. Dieser Aspekt soll hier aus der Gesamtthematik herausgehoben werden.
Bei den armen orthodoxen Juden des Ostens war eine Erziehung ohne Mitwirkung des Vaters kaum vorstellbar, obwohl sich dieser meist während der ganzen Woche auf der Wanderschaft von Dorf zu Dorf befand. Nur den Schabbat verbrachte er zu Hause. Aber während seiner Abwesenheit galt die Mutter als seine Vertreterin und sie war auch seine engste Vertraute in Erziehungsfragen. So behielt während der ganzen Woche das religiös-erzieherische

Vorbild des Vaters seine Geltung, da er am Schabbat und den Feiertagen seinen meist zahlreichen Kindern in der Synagoge beim Gottesdienst und zu Hause bei der Ausführung der religiösen und traditionellen Bräuche vorstehen konnte. Das Beispiel des reichen Ostjuden, der seinen Kindern eine vielseitige Erziehung zukommen lassen konnte, wirkte prägend, besonders durch seine Art, mit anderen Menschen umzugehen. Die Einstellung der Kinder zu den Armen und zu Nichtjuden hängt wesentlich vom Verhalten des Vaters ab. Barta analysiert auch den liberalen reichen Ostjuden, der seine Kinder zu freien Menschen erziehen wollte, die sich nicht durch die Bürde eines traditionellen Reglements eingeengt fühlen mußten, den mitteleuropäischen Orthodoxen und den assimilierten Juden und zeigt jeweils konkret, wie ein Vater durch seine Art auf seine Kinder wirkt. Und dies in einer sozialen Situation, die von religiösen und gesellschaftspolitischen Konflikten erfüllt ist. — Dieser Beitrag zum Thema Vater verdient gerade deshalb Aufmerksamkeit, weil die Frage des Vaterbildes und der Erzieherrolle des Vaters heute auch in der katholischen Kirche ausdrücklicher gestellt wird und tiefere Antworten gesucht werden.

Bernhard Liss, Linz

Heinz Joachim Müller, Mut zur Familie. Hilfen für die Verkündigung. Reflexionen — Predigtvorlagen — Fürbitten, Lahn-Verlag, Limburg 1979, 208 Seiten.

Dieses Buch ist aus der Praxis entstanden. Zugrunde liegt ein Predigt-Zyklus zum Thema Familie, erweitert mit anthropologischen und pastoraltheologischen Überlegungen. In einem 1. Teil wird über die Situation der Familie in der Verkündigung nachgedacht. Diese Ausführungen möchten vor allem die Realitätsnähe der Predigt fördern. Der 2. Teil enthält 10 Predigten über die Familie. Sie geben eine erfreulich umfassende und verständliche Einführung in Themen wie: der Heilswert von Ehe und Familie und die Bedeutung für den Glauben; die Familie als Kirche im Kleinen; die Spiritualität in Ehe und Familie; Familie als Schule der Liebe; Fragen der Sexualität in Ehe und Familie und der vorehelichen Beziehungen; Familie in Gesellschaft, Staat, Pfarrgemeinde und andere Bereiche. — Dieses Buch von H. J. Müller ist eine wertvolle Handreichung für Seelsorger, Referenten und Berater.

Reinhold Ettel, Wien

Nicht lügen!

Andrzej Micewski, Katholische Gruppierungen in Polen, Christian Kaiser Verlag, München — Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1978, 353 Seiten.

Andrzej Micewski, einer, der in der wechselvollen Nachkriegsgeschichte die verschiedensten katholischen Laiengruppierungen Polens kennengelernt hat, zieht nach vielen Enttäuschungen die Konsequenzen. Er schreibt das Buch „Katholische Gruppierungen in Polen" und stellt darin die beiden Gruppen Pax und Znak so dar, wie er sie erlebt und erlitten hat. Er schreibt es gleichermaßen als Historiker und als Autobiograph. Diese Mischung macht das Buch interessanter und den Leser betroffener.
Micewskis Odyssee begann im linken Flügel der pragmatisch orientierten Pax-Bewegung, deren Gründer *Piasecki* nach seiner Darstellung eine zumindest sehr problematische Figur ist. Heute ist Micewski in der Redaktion der Znak-Wochenzeitung „Tygodnik powszechny" zu finden, deren Devise „Nicht lügen!" für ihn die richtigste aller Handlungskonzeptionen katholischer Laien im heutigen Polen ist. Die Differenz zwischen diesen beiden Positionen ist beträchtlich. Sie macht den Stoff für Micewskis Buch aus. (Die polnischen Reaktionen auf das Erscheinen des Buches waren dementsprechend unterschiedlich.)
Diese kenntnisreiche Monographie, die erste ihrer Art, ist nicht nur für den polnischen, sondern besonders auch für den westlichen Leser von höchstem Interesse. Erstmals wird „uns draußen" von innen her Einblick in eine höchst komplizierte Situation gewährt. Vor uns wird ein un-

erwartet buntes und spannungsvoll komponiertes Bild entworfen. Die erste Lehre daraus: Wir müssen unsere Denkklischees verlassen, in die wir die Kirchen der Oststaaten so gerne hineinpressen. Von der „schweigenden Kirche" beispielsweise sollte man erst reden, wenn man weiß, wie und warum diese Kirche schweigt. Auch das Bild vom polnischen Paradekatholizismus darf man vergessen. Micewski lehrt uns, wie unzureichend und ungerecht solche Schablonen sind und wie sehr das Differenzieren im Denken, Betrachten und Urteilen vonnöten ist.

Pax und Znak sind zwei Gruppen, die das gleiche Ziel haben, nämlich daß die Kirche im politischen Leben präsent sei, daß sich christliche Grundsätze auch im nichtchristlichen und christenfeindlichen System durchsetzen. Aber diese beiden Gruppen gehen gänzlich verschiedene Wege. Es wäre jedoch falsch, vorweg der einen oder anderen Gruppe den Vorzug zu geben. Hier muß man einmal genauer hinsehen. Für Micewski ergibt sich nach solch genauem Hinsehen, daß etwa die hartnäckige Politik des bekannten Znak-Abgeordneten Stanislaus Stomma unvergleichlich besser war als die seiner Nachfolger im Sejm.

In dieser „Schule des Differenzierens" liegen also die Vorteile von Micewskis Darstellung, die allerdings bisweilen zu sehr ins Detail geht und manchmal stark vom persönlichen Schicksal des Autors geprägt ist. Man könnte Micewski auch vorhalten, daß er die weniger politisch, dafür aber spirituell bedeutsamen Laienbewegungen seines Landes von seiner Darstellung ausschließt. Die Bewegung „Światło y życie" (Licht und Leben) z. B. wird überhaupt nicht erwähnt.

Durch die Wahl des Krakauer Metropoliten Karol Wojtyła zum Papst hat Micewskis Buch ungewollt an Aktualität gewonnen. Die Frage nach der Ostpolitik Johannes Pauls II. wird sich nach der Lektüre dieses Buches leichter beantworten lassen. Da der Wojtyła-Papst eindeutig der Znak-Gruppe zuzurechnen ist, werden in den politischen Grundsätzen dieser Bewegung auch die Leitsätze für seine Ostpolitik zu suchen sein. Das aber heißt: Nicht lügen! Keine falschen Kompromisse! Ehrliches, aber hartes Reden mit den Andersgesinnten. Mit einem Wort: Wahrhaftigkeit. Für die orthodoxen Znak-Kreise ist allein der Glaube Ausgangspunkt und Ziel allen politischen Handelns.

Das besondere Verdienst der beiden Verlage Kaiser und Grünewald liegt darin, daß sie Micewskis Buch in die Reihe „Entwicklung und Frieden" aufgenommen haben. Damit haben sie sein Bemühen in einen größeren Horizont gestellt und ihm eine programmatische Überschrift, dem Leser aber eine praktische Leseanweisung gegeben.

Rembert J. Schleicher, Wien

Im Spiegel der Gemeinde

Helmut Erharter — Hannes Mahler (Hrsg.), offene gemeinde — Dr. Franz Jantsch und seine Pfarren Hinterbrühl und Südstadt. Festschrift zum 70. Geburtstag, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1979, 176 Seiten.

Ein faszinierendes Buch über einen faszinierenden Menschen und Priester. — Wer ist dieser Franz Jantsch? Ein Mitglied seiner Gemeinde beschreibt ihn so: „Er ist einer, der Gegensätze zu einer Einheit zu verbinden weiß. Er ist in seiner Liturgie ein Progressiver, wie es kaum einen zweiten gibt, an manchen seiner Predigten aber könnte der Konservativste begeistert Anteil nehmen. Er ist Rationalist und Mystiker, Organisator und Improvisator, er kann ergreifend und behutsam, mitfühlend und grob sein. Pfarrer Jantsch kann vieles sein. Nur eines ist er nicht: Er ist kein bequemer Mensch. An ihm scheiden sich die Geister. Es gibt Menschen, die ihn nicht ausstehen können, es gibt Menschen, die ihn mögen. Aus diesen hat er sich eine Gemeinde gebildet, eine Gemeinde nicht nur von Enthusiasten und Jasagern, sondern eine Gemeinde von Menschen, die von ihm nicht loskommen und die durch ihn und über ihn zur Kirche kommen, Kirche werden."

Das Buch beginnt mit Artikeln aus der Pfarrzeitung „offene gemeinde". Die geschliffene Formulierung, die gekonnte Theologie verbindet sich mit einem angenehmen Plauderton. Jantsch plaudert, wenn er schreibt. Er bleibt immer sympathisch, menschlich, auch wenn er kritisiert, bohrend fragt. Er redet nicht „nur" für die anderen; er denkt mit ihnen. — Köstlich und mitreißend seine Predigten im „Originalton". Wie er da vom gepflegten Hochdeutsch mitten im Satz in breiten Dialekt umsteigt, wie er mitten in einem theologischen Höhenflug ein unruhiges Kind direkt anspricht — das ist einmalig, das kann nur der Jantsch! — Es folgen Gedanken zum Sonntag aus dem „Volksboten": lebensnah, treffend, aktuell. Dann liest man die Jahreszahl: 1954, 1957, 1958. Man merkt ihnen das Alter nicht an. Sie könnten von heute sein!

Den Übergang zum 2. Teil bildet ein kurzer Rückblick: Jantsch während des Krieges (vor NS-Richtern), Jantsch als Student — Freunde erinnern sich. Jantsch als Schriftsteller und Dichter.

Der zweite Teil des Buches beschreibt die Gemeinden, die sich um Franz Jantsch gebildet haben und deren Pfarrer er seit 30 bzw. 15 Jahren ist. Mitarbeiter, Freunde schreiben über „ihren Pfarrer". Die vielschichtige, faszinierende Persönlichkeit spiegelt sich im Leben seiner Freunde, seiner Gemeinden. Jantsch ist mehr als ein Original. Er versteht es, Menschen zusammenzuführen, um ihn blühen lebendige Gemeinden auf, entsteht hoffnungsvoll — Kirche. In vielen, die kommen, bricht die Sehnsucht wieder auf. Viele, die gehen, haben neue Hoffnung. Dazwischen steht „der Franz": Schockierend, faszinierend und doch alles in allem ein „Glücksfall", nicht nur für seine Gemeinden, sondern auch für die Kirche in dieser Zeit.

Hermann Hofer, Wien—Rodaun

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten).

Bartholomäus Lore, Ich möchte an der Hand eines Menschen sterben. Aus dem Alltag einer Sterbeklinik, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 88 Seiten, DM 10,80, S 83,20.

Beeson Trevor, Mit Klugheit und Mut. Die religiöse Situation in Osteuropa, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1979, 346 Seiten, S 260,—, DM 38,—.

Beinert Wolfgang, Nachfolge genügt. Meditationen über die Suche nach dem Sinn, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1980, 165 Seiten, S 128,—, DM 17,80.

Biser Eugen, Glaube nur! Gott verstehen lernen, Verlag Herder (Herderbücherei Bd. 800), Freiburg—Basel—Wien 1980, 144 Seiten, DM 5,90, S 45,50.

Brinkmann Josef, Toleranz in der Kirche. Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1980, 358 Seiten, DM 36,—, S 277,20.

Konstantinidis Metropolit Chrysostomos — Suttner Ernst Christoph, Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden. Eine Handreichung für die Seelsorger, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1979, 150 Seiten, DM 12,80, S 98,70.

Emeis Dieter — Schmitt Karl Heinz, Grundkurs Gemeindekatechese, Verlag Herder, Freiburg 1977, 136 Seiten, DM 15,80, S 121,70.

Engelke Ernst, Sterbenskranke und die Kirche, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 200 Seiten, DM 25,—, S 192,50.

Erzbischöfliches Generalvikariat/Hauptabteilung Seelsorge (Hrsg.), Kirche ist Gemeinschaft. Schwerpunkte der Seelsorge im Erzbistum Köln, Druck- und Verlagshaus Wienand, Köln o. J., 142 Seiten.

Ganter Vinzenz B., Alter als Chance, Das Alter als Herausforderung, Krise und Aufgabe, Kyrios-Verlag, Meitingen—Freising 1980, 52 Seiten, DM 6,50, S 50,10.

Geiger Georg, Kirche entsteht. Ein Arbeitsheft zum ersten Teil der Apostelgeschichte. Gespräche zur Bibel 10, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1980, 48 Seiten, S 48,—, DM 7,20, sfr 6,30.

Gilhaus Hermann, Gott läßt den Menschen nicht allein. Meditative Notizen, Kyrios-Verlag, Meitingen—Freising 1980, 48 Seiten, DM 5,—, S 38,50.

Gollwitzer Helmut, Was ist Religion? Fragen zwischen Theologie, Soziologie und Pädagogik, R. Piper & Co. Verlag, München 1980, 70 Seiten, DM 8,—, S 61,60.

Haidinger Christian — Gnadlinger Günther mit einem Team von Jugendseelsorgern (Hrsg.), Bei ihm sein. Ein Jugendbrevier, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1980, 209 Seiten, S 98,—, DM 14,80.

Hartmann Günter, Christliche Basisgruppen und ihre befreiende Praxis. Erfahrungen im Nordosten Brasiliens, Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 216 Seiten, DM 28,—, S 215,60.

Jens Walter (Hrsg.), Assoziationen. Gedanken zu biblischen Texten, Bd. 8 („Psalmen") Radius-Verlag, Stuttgart 1980, 230 Seiten, DM 24,—, S 200,20.

Kahlefeld Heinrich, Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1980, 192 Seiten, DM 26,80, S 206,40.

Keel Othmar (Hrsg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, Fribourg 1980, 196 Seiten, sfr 22,—, S 180,—.

Kirchschläger Walter, Die Evangelien vorgestellt, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1980, 48 Seiten, S 42,—, DM 6,—, sfr 5,70.

ders., Schriftverständnis leicht gemacht. Zur Vermittlung biblischen Grundwissens. Gespräche zur Bibel, Einführungsband, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk,

Klosterneuburg 1980, 200 Seiten, S 216,—, DM 31,50, sfr 29,50.

Klostermann Ferdinand, Der Papst aus dem Osten. Versuch einer ersten Bilanz, Löcker Verlag, Wien 1980, 144 Seiten, S 99,—.

Klostermann Ferdinand — Müller Josef (Hrsg.), Pastoraltheologie. Ein entscheidender Teil der josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1979, 244 Seiten, S 198,—, DM 28,80.

Lauterbacher Franz, Neues Andachtsbuch. Kirchliche Festzeiten — Prozessionen und Wallfahrten — Besondere Anlässe, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1980, 280 Seiten, S 250,—, DM 34,—.

Leist Marielene, Gebetbuch für Kinder und ihre Eltern, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 141979, 60 Seiten, DM 12,60, S 97,—.

Lies Lothar (Hrsg.), Ich bin es. Christuspredigten, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1980, 228 Seiten, S 198,—, DM 29,—.

Liturgische Institute Salzburg — Trier — Zürich (Hrsg.), Gottesdienst mit Gehörlosen. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Benziger Verlag, Einsiedeln — Zürich — Verlag Herder, Freiburg — Wien 1980, 166 Seiten, DM/sfr 22,80, S 177,80.

dies., Fünf Hochgebete. Hochgebet zum Thema „Versöhnung" — Hochgebete für Messfeiern mit Kindern. Studienausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Benziger Verlag, Einsiedeln — Zürich — Verlag Herder, Freiburg — Wien 1980; große Ausgabe: 64 Seiten, DM/sfr 12,50, S 97,50; Volksausgabe: 48 Seiten, DM/sfr 3,50, S 27,30.

Martin Ralph, Vor deinem Angesicht. Praktische Hilfen zum persönlichen Beten, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1980, 164 Seiten, S 178,—, DM 24,80.

Mechtenberg Theo, Voll der Gnade, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1980, 143 Seiten, S 148,—, DM 19,80.

Novalis, Im Einverständnis mit dem Geheimnis. Ausgewählt und eingeleitet von *Otto Betz,* Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1980, 128 Seiten, DM 5,90, S 45,50.

Pesch Rudolf — Kratz Reinhard, So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien, VII Passionsgeschichte, Zweiter Teil, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1980, 174 Seiten, DM 25,—, S 192,50.

Pius-Parsch-Institut Klosterneuburg (Hrsg.), Das Buch der Jahre, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1980, 120 Seiten, S 228,—, DM 33,—, sfr 31,80.

Plock — Propst — Richter, Hausgottesdienste mit Kranken. Volksausgabe, Verlag Herder, Freiburg 1980, 64 Seiten, DM/sfr 4,60, S 35,90.

Plöger Josef G., Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1980, 480 Seiten, DM 48,—, S 369,60.

Repges Walter, ... und Freiheit den Gefangenen. Jesus, der Führer zur Freiheit, Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1980, 48 Seiten, DM 5,—, S 38,50.

ders., ... und Freiheit den Gefangenen. Franz von Assisi, der Zeuge der Freiheit, Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1980, 36 Seiten, DM 4,50, S 34,70.

Riebl Maria — Stiglmair Arnold, Kleine Bibelkunde zum Alten Testament, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1980, 168 Seiten, S 110,—, DM 16,80.

Rost Dietmar — Machalke Joseph, Wir feiern Jesus. Das Kirchenjahr mit Kindern, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1979, 81 Seiten, DM 13,80, S 106,30.

Schilson Arno, Das Kind — Armut als Reichtum. Eine theologische Wegweisung, Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1980, 48 Seiten, DM 5,—, S 38,50.

Scholl Norbert, Kleine Psychoanalyse christlicher Glaubenspraxis, Kösel-Verlag, München 1980, 196 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Schulz Heinz-Manfred, Wenn Du mit meinen Augen siehst. Christliche Gemeinde und Minderheiten, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 152 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Stary Othmar, Fürbitten und Einführungsworte für die Wochentage im Jahreskreis, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1980, 222 Seiten, S 250,—, DM 34,—.

Stelzer Karl, Was heißt für mich glauben? Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1980, 36 Seiten, DM 4,50, S 34,70.

Tresmontant Claude, Der Weg nach innen. Christliche Mystik und die Zukunft des Menschen, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1980, 188 Seiten, S 220,—, DM 29,80.

Wiedemann Ernst, Der gekreuzigte Jesus. Bildmeditation zu dem „Wessobrunner Kreuz", Kyrios-Verlag, Meitingen — Freising 1980, 40 Seiten, DM 8,50, S 65,50.

Wiener Josef — Erharter Helmut (Hrsg., im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts), Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1980, 200 Seiten, DM 25,80, S 192,—.

Wucherer-Huldenfeld Augustinus Karl — Figl Johann — Mühlberger Sigrid (Hrsg.), Weltphänomen Atheismus, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1979, 178 Seiten, S 148,—, DM 21,—.

Mitarbeiter dieses Heftes

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Chefredakteur der Zeitschrift Diakonia und Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts.

Walter Kirchschläger, Dr. theol., war Universitätsassistent am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft und ist seit Jänner 1980 Leiter der Theologischen Kurse für Laien in Wien.

Vinzenz Platz ist Leiter des Referats „Ehe und Familie" in der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz.

Bernhard Fraling ist Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät in Paderborn.

Josef Lange, Dr. phil. et Dr. theol., ist Professor für Soziologie und Sozialpsychologie an der Bundesakademie für Sozialarbeit St. Pölten.

Josef Köhne, Dr. med., ist Facharzt für Nerven- und Gemütsleiden, Psychotherapie in Münster/Westf.

Bruno Primetshofer ist Professor für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte an der Universität Linz.

Reinhold Ettel, Dr. theol., ist Leiter des Exerzitien- und Bildungshauses Wien—Lainz und Referent für Erwachsenenbildung.

Fritz Michel ist Rektor der Stadtschulen Zug; *Elisabeth Michel* leitet neben ihrer Tätigkeit als Hausfrau und Mutter Elternschulungskurse.

Georg Baudler ist Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule in Aachen.

Alexander Hollerbach ist Professor für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Rechts- und Staatsphilosophie in Freiburg.

Hedwig Hürzeler-Lehmann ist als Katechetin in der Unterstufe in Burgdorf/Schweiz tätig.

Berichtigung

In Heft 6, November 1979, Seite 391 sind irrtümlich die letzten zwei Zeilen weggefallen. Der Schluß des Gedichtes lautet:
nichts
bleibt
wie es ist.

Leitartikel

Günter Biemer

Die Angst, Religion zu unterrichten

Obgleich in den religionspädagogischen Fachzeitschriften das lange Zeit wiederholte Stichwort von der Krise des Religionsunterrichts verschwunden ist, obgleich der Prozentsatz der abgemeldeten Schüler in den letzten Jahren gesunken ist und Religionslehrer, insbesondere der Sekundarstufe II (17- bis 19jährige), von gestiegenem Lerninteresse und positiver Abiturbilanz im Religionsunterricht sprechen: es besteht in weiten Kreisen von Pfarrern und Pastoralreferenten bzw. -assistenten und ganz deutlich unter den Studenten beider Studiengänge eine erhebliche Angst vor dem Religionsunterricht in der Schule. Symptomatisch dürfte der chronische Ausfall von Religionsstunden und der nicht zu behebende Mangel an Religionslehrern sein. Im Lande Baden-Württemberg fehlen z. B. an beruflichen Schulen nach jüngeren Erhebungen etwa 400 Religionslehrer sowohl für katholischen wie (in etwa derselben Zahl) evangelischen Religionsunterricht. In Kreisen der Landesregierung wurde erwogen, theologische Zusatzausbildungszentren neben den Theologischen Fakultäten an den Wirtschafts-Hochschulen zu eröffnen. Diesem außerordentlichen Bedarf an Lehrern für das Fach Religion an öffentlichen Schulen steht eine merkwürdige Scheu, ja Angst, unter Priesteramtskandidaten und nicht minder unter Bewerbern für das pastorale Referendariat gegenüber; nicht wenige unter letzteren sagen offen, daß sie den Gemeindedienst wählen, um nicht oder doch so wenig wie möglich in die Schule zu müssen.

Woher kommt die Angst?

Die Frage würde eine sorgfältige empirische Beantwortung verdienen, denn sie könnte zu Rückschlüssen auf ganz verschiedene Bereiche der Theologenausbildung, der Schulsituation, des Verhältnisses von Staat und Kirche und der Vitalität der Kirche und ihrer Mitglieder führen. Drei Hypothesen sollen einem Analyseversuch dienen:

Pluralistische Weltanschauung

1. Religionsunterricht liegt im Schnittpunkt der unausgegorenen Spannung zwischen der Kirche und der pluralistischen Weltanschauungsgesellschaft.

Die zahlreichen Bemühungen der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", eine positive Einstellungsmöglichkeit zur Gesellschaft aufzuzeigen, sind beredt genug für die Konfliktherde. Gibt es irgendeinen Spannungspunkt in Vergangenheit und Gegenwart der Kirchengeschichte und

Kirchenpolitik, für den ein Religionslehrer nicht immer wieder Kopf und Herz hinhalten muß, auch wenn er theologisch differenziert genug ist, zwischen Anspruch Jesu Christi und Erscheinungsform der Kirche zu unterscheiden und die Schüler zur Unterscheidung anzuleiten? [1] Gibt es einen Religionslehrer, dem die Beweislast für den Lebenswert des Evangeliums und der Kirche in einer primär materiell und pragmatisch orientierten Gesellschaft nicht mitunter große Mühe macht? Gibt es irgendein kirchenpolitisches Tagesereignis, für das die Schüler nicht eine Behandlung mit Kompetenz und Empathie und kritischer Differenzierung von ihrem Religionslehrer erwarten? [2] Sieht man von der Grundschule (Primarbereich) ab, so bedeutet Religionsunterricht, daß der Religionslehrer fähig sein muß, ständig die Botschaft des Evangeliums mit dem in den Schulklassen (mindestens virtuell) vorhandenen Weltanschauungspluralismus positiv zu konfrontieren.

Ausstehende Bildungsreform

2. Religionsunterricht liegt im Sog der notwendigen Bildungsreform, die trotz aller Versuche noch nicht gelungen ist.

Wenn es wahr ist, daß sich die Information zur Zeit je Jahrzehnt verdoppelt und somit die Veraltung vorhandener Information entsprechend rapide verläuft, ist die Schwierigkeit der wellenartig verebbenden Reformbemühungen im Bildungsbereich verständlich. Aber damit nicht beseitigt. In welchem Fach der Hochschulen ist eine exemplarische Auswahl und Reduktion zugunsten der wesentlichen Inhalte gelungen? — Obgleich die meisten die Notwendigkeit einsehen. — Und an den Schulen? Es gibt noch nicht einmal eine allgemeingültige Theorie zur Erstellung von Lehrplänen. Wenn es selbst Katechismusexperten schwerfällt, die Lebenswelt der Schüler in ihrem Text vorkommen zu lassen — vom einzelnen Religionslehrer wird es verlangt [3]. Die Religionspädagogik hat bestenfalls Vorschläge zur Vermittlungsproblematik von Theologie und Anthropologie, von überkommener Glaubenslehre und heutigen (jugendlichen) Adressaten-Erwartungen gemacht. Aber eine erprobte Theorie mit klar beschriebenen und verwendbaren Wegen exi-

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, Beschluß „Religionsunterricht in der Schule" 2. 8. 5. — Vgl. dazu *G. Biemer*, Identität und Sozialität von Religionslehrern und Pastoralreferenten, in: *H. Erharter* u. a. (Hrsg.), Prophetische Diakonie. Festschrift für *F. Klostermann*, Wien 1977, 238—258.

[2] *A. Exeler*, Muß der Religionspädagoge seinen Bücherschrank revidieren? Religionspädagogische Anmerkungen zum „Fall Küng": Katechet. Blätter 105 (1980) 455—457.

[3] Vgl. *G. Biemer*, Botschaft des Glaubens — eine Lehr-Lernhilfe? in : Diakonia 10 (1979) 415—421.

stiert nicht. Und wie sollte ohne erprobte Handlungsorientierung die Praxis für die Praktiker leicht sein?

Mangelhafte Vorbereitung auf Umgang mit Gruppen

3. Religionsunterricht erfordert die Umgangsfähigkeit mit Gruppensituationen und Lehr-Lernprozessen: für beides werden Theologiestudenten unverhältnismäßig schlecht vorbereitet.

Unter den genannten Schwierigkeiten und Lücken in der Ausbildung für das Praxisfeld Schule ist das Defizit der Einübung in die Leitung einer Gruppe/Klasse am gravierendsten. Auch wer mit Begriffen und theologischen Zusammenhängen gründlich und sauber und mit Erfolg umgehen lernte, wie soll er konfliktfähig, dialogfähig und explikationsfähig sein, methodisch versiert in der Umsetzung auf verschiedene Sprach-, Denk- und Gefühlsniveaus, wenn er das nicht gelernt und eingeübt hat? Die schematischen Alternativen vom Religionsunterricht als Verkündigung oder Information, als kerygmatisch oder problemorientiert zeigen die Armut in der Differenzierungswilligkeit, die für die religionspädagogische Aufgabe notwendig ist. Wer ist bereit zuzugestehen, daß die Lehr-Lernprozesse des Religionsunterrichts unter den (starren) Bedingungen der öffentlichen Schule (mit den unverantwortlich großen Klassen) zu den komplexesten sozialen Vorgängen gehören? Eine Mondlandung oder ein Schachspiel kann durch Computer gesteuert werden. Aber einen Lernprozeß mit einer Gruppe verschieden motivierter Leute anzuregen, zu begleiten, voranzubringen, durch eigenes Zeugnis im richtigen Moment aus der Informationsphase auf die existentielle Ebene zu bringen, gleichzeitig Freiheitsspielräume für die Kinder und Jugendlichen offenzulassen, dazu genügt kein Computer: das bedarf gründlicher, vielfältiger Ausbildung; einer Verzahnung von Theorie- und Praxisphasen im Bereich des praktisch-theologischen Curriculums. Ein Religionslehrer muß gelernt haben, Gruppen zu leiten[4]. Die bisherigen Ausbildungspläne sind zuungunsten der Religionspädagogik einseitig. Predigt ist als Vorgang kaum vergleichbar mit der ganz anders zu gestaltenden Planung und Durchführung von Religionsunterricht.

Angst folgt Qualifikationsmangel

Nur einige wichtige Aspekte der Hintergründe für die „Angst vor dem Religionsunterricht" wurden angesprochen. Es ist nichts gesagt darüber, daß Schule aus dem Blickpunkt von Schülern oder schülerfreundlichen Men-

[4] Vgl. dazu das sozialpädagogisch und religionspädagogisch gleichermaßen qualifizierte Werk von *Irene Klein*, Gruppen leiten lernen. Didaktik und Praxis der Ausbildung, München—Wuppertal 1976.

schen als der am wenigsten „humanisierte Arbeitsplatz" unserer Zeit zu betrachten ist. Daß „Leistungsmessung im Religionsunterricht" [5] eine ambivalente und komplizierte Aufgabe ist. Daß die Fundamentalmotivation für den Religionsunterricht mit dem Ansehen zu tun hat, das die Kirche in unserer Gesellschaft genießt.

Und die Folgen?

1. Der Religionsunterricht ist ein Barometer für die Geltung der Kirche in der Gesellschaft, ein sensibler und wichtiger Maßstab für den Test ihrer Lebensrelevanz.

2. Wenn es richtig ist, daß in einer Gesellschaft das als wahr gilt, was durch die Lebenskraft der Gruppierungen zur Geltung gebracht wird [6], dann braucht die Kirche so lange nicht um ihren Einfluß und um die Stellung des Religionsunterrichts in der Schule zu bangen, als sie sich der Lebendigkeit ihrer Hoffnung, ihrer Liebe und ihres Glaubens in den eigenen Reihen sicher sein kann.

3. Religionsunterricht im Schnittpunkt von Gesellschaft und Kirche bedarf besonders qualifizierter Kräfte und setzt somit eine besonders qualifizierende Ausbildung voraus.

Die Angst vor dem Religionsunterricht ist zum Großteil Ergebnis mangelnder fachlicher Qualifikation infolge jahrelang verschleppter wirksamer Reform des religionspädagogischen Curriculums. Das müssen sich Fakultäten, bischöfliche Behörden und Wissenschaftsministerien sagen lassen.

[5] Vgl. *B. Jendorff*, Leistungsmessung im Religionsunterricht, München 1979.
[6] Vgl. *P. L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973.

Artikel

Rolf Zerfaß

Seelsorge als Gastfreundschaft

Auf der Suche nach einem integrativen Modell seelsorglichen Handelns entdeckt Zerfaß neu die Gastfreundschaft als Grundform christlicher und insbesondere auch seelsorgerlicher Existenz. Der Autor reflektiert diese Gastfreundschaft, indem er Antwort auf folgende Fragen sucht: Wie paßt Gastfreundschaft in unsere heutige Welt? Wie steht sie in der christlichen Überlieferung? Wieviel Inspiration und Orientierung vermag sie dem seelsorglichen Alltag zu geben? — Diese Überlegungen korrespondieren mit dem nachfolgenden Artikel von Schilling: Solche „Seelsorge" ist wirklich zentrale Aufgabe aller in der Pastoral Tätigen. red

Warum neuerliches Nachdenken über „Seelsorge"?

Es gibt eine Reihe von Gründen, sich neu darüber Gedanken zu machen, was heute Seelsorge sein könnte; dahin gehören die neuen Erfahrungen mit Seelsorge im säkularen Milieu (etwa einer modernen Universitätsklinik), die Übernahme von Laien in den pastoralen Dienst und auch der fundamentale Wandel, nicht der Kirche, aber des Kirchenbildes in der Perspektive der Gläubigen [1]. Diese Erfahrungen nötigen nicht nur zu neuen Seelsorgsmethoden, sondern lassen auch nach neuen Leitbildern, nach einer neuen Spiritualität, einem neuen, integrativen Modell von Seelsorge fragen, das der konkreten Situation der Kirche in unserer Gesellschaft Rechnung trägt, aber zugleich biblisch begründet ist und bis in die Alltagserfahrungen der Seelsorger hinein Orientierung zu geben vermag.

Mir scheint im alten Motiv der Gastfreundschaft ein solches integratives Modell seelsorglichen Handelns gegeben, vorausgesetzt, es gelingt uns, wieder zu entdecken, was Gastfreundschaft meint [2]. Wir wissen nämlich nicht mehr, was Gastfreundschaft ist, nachdem wir die Kultur des Umgangs mit dem Fremden aus vielerlei Gründen verloren haben.

Ich selber habe die Gastfreundschaft auf einer Fahrt

1 Vgl. dazu auf dem Hintergrund der Synodenumfragen *F. X. Kaufmann*, Kirche begreifen, Freiburg 1979; *L. Bertsch — F. Schlösser* (Hrsg.), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität, Freiburg 1978.

2 Gutes Gespür für das pastorale Gewicht dieses Themas gerade in einer Diasporasituation verrät das Katholische Hausbuch des St. Benno-Verlags: „Gäste Gottes und der Menschen". Ein Buch von der Gastfreundschaft, Leipzig 1978. Die Rolle der Gastfreundschaft für eine Gemeinde wird sichtbar bei *H.-M. Schulz*, Ein Jahr in Gottes Werkstatt, Mainz 1978. Ich verdanke wichtige Anstöße *H. J. M. Nouwen*, Reaching Out, New York 1975; das Buch ist bisher unübersetzt, deshalb erscheint die Wiedergabe ganzer Gedankenzüge Nouwens gerechtfertigt.

in die Bretagne wieder entdeckt, als wir spätabends in St. Maur, einem Kloster am Unterlauf der Loire, ankamen, das inzwischen als Familienerholungsstätte dient. Wir waren zwar brieflich angemeldet, hatten uns aber sehr verspätet — und saßen doch schon eine halbe Stunde später am Ende eines der langen Tische im Refektorium vor der aufgewärmten Abendmahlzeit mit sämtlichen Vor- und Nachspeisen. Das Nachtlager war denkbar einfach unter dem alten, eichenen Dachgebälk des ausgebauten Klosterspeichers, und der Sonnenaufgang über den Nebeln der Loire war unvergeßlich schön; da fand ich am Eingang eine Begrüßungstafel, die mir das Geheimnis dieser kleinen Insel der Menschlichkeit lüftete:

Die Gastfreundschaft der Communität von St. Maur

Du kommst jetzt zu uns herein — sei willkommen.
Die Communität von St. Maur freut sich, dir eine Rast auf deiner Reise anbieten zu können.
Gib dich aber nicht damit zufrieden,
von uns zu profitieren,
die hier in der Abtei zusammen sind.
Laß uns auch profitieren von dem, was du lebst, was du weißt und was du hoffst.
Schenke uns die Gemeinschaft mit dir als Gegengabe für dein Zusammensein mit uns.
Daß unser Zusammentreffen an diesem Ort dazu führt,
miteinander zu sprechen und miteinander zu teilen —
das wünschen wir und nichts anderes.
Die Abtei von St. Maur wird das sein,
was wir hier gemeinsam tun.

Gastfreundschaft hat sehr wenig mit aufwendigem Service für den anderen zu tun — ob er vergütet wird oder nicht, kann einmal beiseite bleiben —, aber hat viel zu tun mit Freundschaft, d. h. mit Partnerschaft, mit Teilen, Geben und Nehmen. Der Fremde wird hier nicht als Kunde angesprochen, sondern als Mensch, der etwas sehr Kostbares mitgebracht hat: sich selbst. Er wird nicht zum Konsumenten herabgewürdigt, sondern auf seinen Teil Verantwortung dafür aufmerksam gemacht, daß die Tage, die er hier mit seinen Gastgebern verbringt, für beide erfüllte Tage sind.

Solche Gastfreundschaft — denke ich — könnte ein Modell von Seelsorge sein, weil hier ein Milieu entsteht, das mit Erlösung zu tun hat. Was müßte es Menschen guttun, in unseren Gemeinden auf ein solches Milieu zu treffen! Und dürfen sie das eigentlich nicht erwarten?

Seelsorge von der Gastfreundschaft her zu verstehen erfordert also zunächst, neu zu lernen, was Gastfreundschaft eigentlich ist. Ich bin mir dieser Schwierigkeit bewußt, aber ich nehme sie nicht nur in Kauf, sondern halte sie

für eine sehr gesunde Schwierigkeit. Denn wir werden ein neues, unserer gesellschaftlichen Situation angemessenes Modell pastoralen Handelns nur entwickeln können, wenn wir uns gleichzeitig (oder sogar zuvor) darüber Gedanken machen, was Christ-Sein in dieser unserer Welt bedeutet, wenn wir also nicht länger fälschlich davon ausgehen, es sei doch klar, was unter christlichem Handeln heute zu verstehen sei [3].

1. Humane Perspektive

1. Seelsorge als Gastfreundschaft verstanden, nimmt unsere heutige Welt, die Ängste und die Hoffnungen der Menschen ernst, um sich gerade so allen Menschen guten Willens zu öffnen.

Eine Welt der „Fremden"

Indem wir „Gastfreundschaft" als Leitmotiv heutiger Seelsorge wählen, gehen wir davon aus und wollen wir im Bewußtsein halten, daß unsere Welt eine Welt der Fremden ist, eine Welt von Menschen, die unterwegs sind, geschäftlich oder im Rahmen ihrer Ausbildung, als Touristen, Soldaten, Gastarbeiter, Flüchtlinge oder Auswanderer. Jedenfalls aktuell abgetrennt von ihrer Heimat, ihrem kulturellen, sozialen Hinterland, von ihren Familien und Freunden, damit aber auch abgetrennt von ihrer Biographie, ihrer eigenen Vorgeschichte und so auch von ihrem Gott [4]. Wir leben in einer Welt der Fremden, denn das Elend des modernen Menschen ist in weitem Umfang eine Folge der horizontalen und vertikalen Mobilität in unserer Gesellschaft, einer Mobilität, die wir uns nicht aussuchen können, sondern die ihrerseits Ausdruck des umfassenden sozialen Wandels ist.

Anwachsen von Feindseligkeit und Mißtrauen

Darüber ist gewiß auf der einen Seite die Toleranz füreinander gewachsen, aber auch die Feindseligkeit, das Mißtrauen, die Vorsicht. Wir müssen immer mehr Geld und Personal einsetzen zum Schutz unseres Eigentums, unserer Politiker, unserer Flughäfen; die „innere Sicherheit" wird zu einem politischen Thema erster Ordnung. Aber auch auf der Mikroebene von Klassenzimmern und Lehrwerkstätten wächst mit dem Konkurrenzdruck die Feindseligkeit; das Gespenst der Arbeitslosigkeit treibt mittlerweile auch die Seminarteilnehmer an der Universität dazu, sich gegenseitig zu blockieren und um das Ziel gemeinsamer Arbeit zu bringen. Die großen hochschulpolitischen Reformvorstellungen vom herrschaftsfreien Diskurs und vom teilnehmerorientierten Lernen brechen

3 Vgl. *N. Mette*, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Diakonia 10 (1979) 190—203.

4 *Nouwen* 46. — Wir machen uns ja viel zu wenig klar, wie wenig wir gewissermaßen aus dem Stand heraus an Gott denken, sondern in der Form der Erinnerung, der Fortschreibung unserer von Kind an religiös geprägten Biographie.

in dieser Atmosphäre der Feindseligkeit lautlos zusammen: Der Mensch ist des Menschen Feind.

Uralte Angst

Es ist hilfreich, sich klarzumachen, daß hier eine uralte Angst aufbricht. In allen alten Kulturen ist der Fremde zuerst einmal der Feind, der von außen her plötzlich im überschaubaren Kosmos des eigenen Lebensraumes auftaucht und diesen Kosmos schon dadurch in Frage stellt, daß er anders ist als „wir": anders gekleidet, einer anderen Sprache mächtig, anderen Göttern untertan. Ganz frühe Kulturen vernichten darum den Fremden schonungslos, und noch im Lateinischen meint das Wort *hostis* zugleich den Fremden und den Feind. Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß die antike und biblische Gastfreundschaft keinesfalls dem naturwüchsigen Edelmut der sogenannten unverdorbenen Naturvölker entspringt, sondern bereits eine Kultur des Umgangs mit dem Fremden darstellt, eine Sitte, die die eigenen Aggressionen gegenüber dem Fremden bändigt und kanalisiert. Tiefenpsychologisch muß man sagen: Weil der Fremde Vernichtungswünsche weckt, ist er tabu, steht er unter dem Schutz der Götter. Darum entwickeln diese Kulturen ein Gastrecht; so kommt es dazu, daß bei den Griechen *xenos* zugleich den Fremden und den Gast bezeichnet. Diese neue kulturelle Stufe des Umgangs mit dem Fremden setzt die Erfahrung voraus, daß es nützlicher sein kann, den Fremden nicht zu töten, sondern von ihm zu profitieren, indem man z. B. Informationen, Waren und Schwiegertöchter austauscht.

Humanisierung durch Gastlichkeit: am Beispiel Abrahams

Wo sich solche Gastlichkeit ausbildet, setzt sie dann auch kostbare menschliche Züge frei: Wie Abraham (in Gen 18, 1—10a) die drei Fremden herbeikomplimentiert, ihre erschöpften Füße umsorgt, im Zelt verschwindet, um die alte Sarah auf Trab zu bringen, schließlich in der Manier des vollendeten Gastgebers mit Kalbfleisch, Sauermilch und frischer Milch die Fremden bewirtet, die sich unter dem Baum gütlich tun — das ist vollendet Gastronomie und zugleich eine prächtige Mischung von Neugier, Verhandlungstaktik, Freude am Leben und Zeit zum Leben. Ein solcher Text macht schlagartig sichtbar, wieviel Menschlichkeit wir alle eingebüßt haben, seit wir in unserer arbeitsteiligen Gesellschaft darauf verfallen sind, das Problem der Fremden durch professionelle Gastgeber zu lösen: durch Hoteliers und Herbergsväter für jedes Anspruchsniveau, bis hinunter zum Sozialarbeiter, der das städtische Fremdenasyl betreut. Schlecht ist diese Entwicklung nicht deshalb, weil die Professionellen des Fremdenverkehrs ihre Sache schlecht machten, sondern

weil die professionelle Gastfreundschaft gewissermaßen ihren Mutterboden eingebüßt hat: die Kultur des Umgangs mit dem Fremden als ein Stück Lebenskunst im Alltag.

Gastfreundschaft „ohne Hintergedanken" als menschenfreundlicher Umgangsstil

Gastfreundschaft als Haltung von Christen, Gemeinden und Seelsorgern versteht sich darum als guttuende, heilende Alternative zum üblichen Umgangsstil unserer Gesellschaft. Sie geht davon aus, daß den Menschen in dieser hektischen Welt nichts so gut tut wie ein Platz, an dem sie verschnaufen, Atem holen, das Visier hochklappen, die Waffen ablegen können, weil sie spüren: hier muß ich nicht schon wieder etwas „bringen", hier darf ich mich gehenlassen, ohne Angst haben zu müssen, daß mir dies zum Nachteil gerät.

Wo Seelsorge sich als Gastfreundschaft versteht, wird sie plausibel als Geste der Menschenfreundlichkeit, als Versuch der Rettung des Menschen, als Angebot der Erlösung. Wo eine Kirche begreift, daß die sogenannten Fernstehenden — Kardinal Höffner hat dafür jetzt den treffenden Ausdruck „die Kirchenfremden" geprägt [5] — Teil einer Welt der Fremden sind und deshalb den Normalfall und nicht die Ausnahme darstellen, könnte eine Gastfreundschaft „ohne Hintergedanken" (2 Kor 4,6) ein erster Schritt aufeinander zu sein. Gastfreundschaft, wie ich sie in der Kommunität von St. Maur erlebt habe, könnte unsere Gemeinden wieder zu einem „Brief Christi" machen, „erkannt und gelesen von allen Menschen, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem lebendigen Geist Gottes, geschrieben nicht auf Tafeln aus Stein, sondern auf Tafeln aus Fleisch" (2 Kor 3,3). Ich denke aber, Seelsorge muß in diesem Sinne allgemein verständlich, mit dem Lebensgefühl der Menschen vermittelbar sein, wenn wirklich das Heil der Menschen das oberste Gesetz der Seelsorge ist. Gastfreundliche Seelsorge verzichtet darauf, sich durch Rekurs auf Mysterien zu legitimieren; sie benennt die Maßstäbe, an der man sie messen kann. Sie entzieht sich nicht schlau der Kritik der gesellschaftlichen Öffentlichkeit oder der einschlägigen Humanwissenschaften. Sie setzt sich dieser Kritik aus und hält ihr stand.

Auf der anderen Seite legitimiert sie sich aber auch nicht von der Gesellschaft und den Gesellschaftswissenschaften her, sondern gründet tief in der biblischen und christlichen Überlieferung [6].

[5] *J. Höffner*, Pastoral der Kirchenfremden, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

[6] Vgl. dazu *E. v. Severus*, Fremde beherbergen, Heidelberg 1947; *H. Rusche*, Gastfreundschaft in der Verkündigung des NT und ihr Verhältnis zur Mission, Münster 1958; *E. Neuhäusler*, Art. Gast-

2. Theologische Perspektive

2. Seelsorge, als Gastfreundschaft verstanden, ist tief in der christlichen Tradition verwurzelt und bindet die Tätigkeit des professionellen Seelsorgers zurück an die Grundstruktur christlichen Handelns.

Wenn wir unsere Überlieferung zurückfragen, begegnet uns Gastfreundschaft in der Reihe der „sieben Werke der leiblichen Barmherzigkeit" (im Anschluß an Mt 25 und Tob 1,17 formuliert). Aber solche katechetische Systematisierungen sind meist bereits ein Symptom dafür, daß der ursprüngliche Sitz im Leben in Vergessenheit geraten ist. Dieser soziale Kontext wird erst sichtbar, wenn wir uns zwei Zeugnissen der neutestamentlichen Gemeindekatechese zuwenden.

Gastfreundschaft als „alternativer Lebensstil" (Röm 12,13)

In Röm 12,13 erscheint die Gastfreundschaft als Ausdruck jenes alternativen Lebensstils, den die Christen in der Kraft des Geistes entwickeln: „Und richtet euch nicht nach dieser Welt, sondern wandelt euch um durch die Erneuerung des Sinnes, um durch Erfahrung zu lernen, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene. Nehmt euch der Bedürfnisse der Heiligen an; pflegt die Gastfreundschaft! Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht!" (Röm 12,2 . 13 f). Die Gastfreundschaft der frühen Gemeinden ist nicht eine private Übung der Werke der Barmherzigkeit, sondern ein Stück des neuen Milieus, das entsteht, wo die Gottesherrschaft Platz greift. Sie ist eines der Merkmale, an denen die Kirche Christi erkennbar ist: einig, heilig, katholisch, apostolisch und gastfreundlich. Die frühe Kirche ist ja eine „Kirche in den Häusern"; ohne die Gastfreundschaft ungezählter einzelner Christen und früher Christengemeinden ist die Ausbreitung des Glaubens in den ersten Jahrhunderten überhaupt nicht denkbar. Auf der praktizierten Gastfreundschaft, die dazu führt, daß die ersten Stadtgemeinden auch zu den ersten Organisatoren von Hospizien und Volksküchen werden, beruht ein Stück der Faszination des Christentums in der antiken Welt.

Ausdruck einer eschatologischen Frömmigkeit

Diese Gastfreundschaft ist riskant; es gibt ja noch keine Personalausweise und keine Polizeikontrollen. Sie wird gewagt, weil die frühen Christengemeinden selber sich als Fremde fühlen, als Beisassen, die außerhalb des Schutzes stehen, den Bürgerrechte zu gewähren vermögen; denn ihr Bürgerrecht ist „in den Himmeln", und von dort erwarten sie auch „als Heiland den Herrn Jesus Christus" (Phil 3,20). Diese Gastfreundschaft ist also Ausdruck einer eschatologischen Frömmigkeit, d. h. Praxis

freundschaft, in: LThK IV (1960) 526 f; *M. Puzicha*, Gastfreundschaft in der Benediktusregel, Diss. Münster 1979.

einer Kirche, die davon überzeugt ist, hier „keine bleibende Stätte" zu haben (Hebr 13,14), die sich im Rückgriff auf das Alte Testament neuerlich als wanderndes Volk Gottes begreift und deshalb auch ein Stück der alttestamentlichen Kultur des Umgangs mit dem Fremden in die eigene Gemeindeethik aufnimmt: „Achtet auf den Fremden, der unter euch lebt. Ihr wißt doch, wie es dem Fremden zu Mute ist. Ihr wart doch selber Fremdling in Ägypten" (Ex 23,9).

Weiterführung alttestamentlicher Erfahrungen (Hebr 13,1)

Auf diese alttestamentlichen Erfahrungen greift auch Hebr 13,1 zurück und macht damit ebenfalls deutlich, wie wenig biblische Gastfreundschaft auf ein Werk der Barmherzigkeit reduzierbar ist: „Vergeßt nicht die Gastfreundschaft; durch sie haben manche Engel beherbergt und wußten es nicht." Gastfreundschaft ist nicht ein Mittel, heilig zu werden, sondern dem Heiligen zu begegnen. „Bei der Eiche Mamres, während er am Eingang seines Zeltes saß, als der Tag am heißesten war" (Gen 18,1), ist es ja Jahwe selbst, der dem Abraham erscheint. Über der Gastfreundschaft, die er drei Fremden erweist, empfängt er die ersehnte Verheißung: die alte Sarah erhält die Zusage, übers Jahr den Sohn zu gebären, auf den Abraham ein Leben lang gewartet hat. So erfüllt sich in der Abraham-Erzählung, wovon viele Mythen zu erzählen wissen: im Fremden begegnet uns Gott. Auf diesem Hintergrund sagt Jesus: „Ich war fremd und ihr habt mich beherbergt" (Mt 25,36). Weil der Fremde, der auf mich zukommt, ein geheimnistiefer Abgrund ist, abgründig wie Gott selbst und sein Ebenbild — ist er ein möglicher Ort der Offenbarung Gottes. Hier, im Respekt vor der Andersartigkeit des anderen, kann ich „durch Erfahrung lernen", wer Gott ist und was er von mir will, und so gerate ich selbst in jenen Prozeß der Veränderung, der meinen „Sinn erneuert" (Röm 12,13).

Im Fremden Gott begegnen

Das Motiv der Herbergssuche ...

Ob nicht darin der Grund zu suchen ist, warum aus dem Gesamt der Weihnachtsgeschichte kein Detail einen so breiten Widerhall in der Frömmigkeit des Volkes gefunden hat, wie das Motiv der Herbergssuche? Was anders als die Sorge, noch einmal Gott im Fremden verfehlen zu können, steht hinter dem alten Brauch der Eifelbauern, während der Heiligen Nacht müsse ein Licht im Hause brennen und eine Tür die ganze Nacht über offenbleiben?

... und der Erzählung vom Weg nach Emmaus

Gleiches gilt in anderer Weise für die Ostererzählungen: keine Geschichte hat in der Ikonographie mehr Resonanz gefunden als die Erzählung vom Weg nach Emmaus, auf dem sich der Fremde zugesellt, der sich dann als der

Auferstandene offenbart. Und der dann aus der Rolle des Gastes in die des Gastgebers überwechselt.

Frühchristliche Hoffnungsspiritualität

Die biblische Gastfreundschaft stellt also eine Sozialform frühchristlicher Hoffnungsspiritualität dar. In dieser neuen Exodusgemeinde, die sich unter die Heiden zerstreut, ist die Gastfreundschaft ein Ausdruck der Solidarität „in der Trübsal und im Ausharren auf das Kommen des Reiches in Jesus Christus" (Offb 1,9). Sie wird nicht nur als Tat der Barmherzigkeit, sondern — darin — als Chance der Gottbegegnung begriffen, wobei in großer Freiheit offenbleibt, ob Gott in der Gestalt des Fremden oder in der Gestalt des Gastgebers erscheint — wie in den Gleichnissen Jesu, wo er die Fremden, Armen und Krüppel von den Landstraßen hereinholt (Lk 14,21f) oder den Knechten, die er bei seiner Wiederkunft wachend findet, verheißt, er selber werde „sich gürten, sie Platz nehmen heißen und selber umhergehen und sie bedienen" (Lk 12,37), wie das Jesus in der Stunde seines Abschieds tat (Joh 13,1—15).

Gott als Fremder und Gott als Gast

Begreifen wir, daß uns mit dem Wegbrechen der Gastfreundschaft in unserer Gesellschaft eine elementare Chance verlorengegangen ist, Glaubenserfahrung zu machen? Daß sich nicht nur die Chancen vermindert haben, einander spontan und kreativ zu begegnen, sondern auch einem Gott, der nicht von uns selbst erdacht und gemacht ist, nicht Gott nach unserem Bild und Gleichnis, nicht wieder nur der Familiengötze, der auf unserem Hausaltärchen Platz hat? Deshalb ist das Hören so entscheidend für die Seelsorge, nicht nur als Ausdruck der Bereitschaft wahrzunehmen, was dem anderen fehlt, sondern auch als Haltung des Gehorsams gegenüber Gott, der mir im anderen begegnet.

Gastfreundschaft statt Spezialisierung

Indem Seelsorge sich so in der elementaren Praxis christlicher Gastfreundschaft begründet, hilft sie dem Seelsorger, der Versuchung zu widerstehen, sich im neuen Aufgebot professioneller Lebensberater und Krisenspezialisten als Spezialist für religiöse Malaisen zu profilieren. Was die Seelsorge auszeichnet, ist weder ein besonderes methodisches Repertoire, noch der finanzkräftige kirchliche Apparat im Hintergrund, sondern die Perspektive der Hoffnung, die sie in die Erfahrung der „Trübsal" (Offb 1,9) einbringt und durch die solche Trübsal dann „erträglich" wird (im Sinne der *hypomone* = Aushalten, Darunterbleiben, Ausharren!). Indem Seelsorge sich von der christlichen Grundhaltung der Gastfreundschaft her legitimiert, widersteht sie dem Spezialisierungstrend und demaskiert ihn als Ideologie: der Mensch der Zukunft

wird gerade deshalb und dann verkommen, wenn er nur noch Spezialisten begegnet.

3. Praktische Perspektive

3. Seelsorge als Gastfreundschaft vermag den seelsorglichen Alltag zu inspirieren, denn sie ist bis in konkrete Verhaltensalternativen hinein konkretisierbar: sie versteht sich als rezeptive, freiraumschaffende, befristete Weise der Zuwendung zum Nächsten.

a) Aufnahmebereite Seelsorge ...

Gastfreundliche Seelsorge müßte eine *aufnahmebereite Seelsorge* sein. Ich habe nicht den Eindruck, daß wir dies schon begriffen hätten. Zur Illustration zwei Beispiele: Auf dem Faltblatt am Eingang der St. Peter Church in der City von New York las ich im September 1979:

„Dies ist Gottes Haus. Komm herein, mach es zu Deinem! Die Leute von St. Peter laden Dich herzlich ein, hier zu verweilen, um zu beten und nachzudenken.
Du bist auf der Suche nach einem erfüllteren Leben; verbünde Deinen Glauben mit dem unseren."

Beim Betreten der Marienkapelle in der City von Würzburg im September 1980 lese ich:

„Die Marienkapelle ist ein Gotteshaus, kein Museum! Die Würde des Gotteshauses gebietet: Ehrfurcht, größte Ruhe, anständige Haltung! Umhergehen während des Gottedienstes ist untersagt!"

Wie mag es einem Fremden gehen, der, vom überfüllten Marktplatz kommend, arglos den Fuß in diese Kirche setzt — und das sind viele Tausende in einem Jahr!

... statt Anpassung an eine verwaltete Welt

Entsprechend ist der Eindruck beim Betreten eines durchschnittlichen Pfarrhauses — Pardon: Pfarrbüros. Falls man nicht vor dem überfüllten Schreibtisch der Sekretärin abgefertigt, sondern tatsächlich in ein Sprechzimmer hineinkomplimentiert wird, ist auch dies in aller Regel ein Ausbund an Ungastlichkeit: uralter, ererbter Wohnzimmertisch oder billigste Kaufhofstühle, gehäkelte Tischdecke oder Resopalplatte, stapelweise Heftchen, alte Bistumsblätter, neues Gotteslob, in der Ecke die Abziehmaschine für das Pfarrblatt; auf dem Tisch der überdimensionale Aschenbecher der Baufirma, die vor 15 Jahren das Kirchendach reparierte. Der Pfarrer wühlt in Abrechnungen oder diktiert einen Brief an das Ordinariat, die Aktentasche für die nächste Religionsstunde unterm Arm. Seine nervösen Augenbrauen verraten: „Was immer Du auf dem Herzen haben mögest, lieber Christ, fasse Dich kurz; wir sind hier vollbeschäftigt! Womit, fragst Du? Mit Akten, wie Du siehst! Mit der verdammten Verwaltung, die uns Seelsorger kaputt macht ..." Kein Wunder, daß sich ein Fremder hier als-

bald aus dem Staub macht. Man muß an Joh 1,11 denken: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf." — Gastfreundliche Seelsorge ist eine energische Alternative zu der tödlichen Hektik, die wir noch immer durch den sogenannten Priestermangel rechtfertigen zu können glauben, die aber in Wahrheit nichts anderes ist, als die schreckliche Gestalt kirchlicher Anpassung an unsere verwaltete Welt.

Wo bleibt die Gastfreundschaft gegenüber Gastarbeitern und Touristen?

Gastfreundliche Seelsorge ist rezeptiv, je mehr unsere gesellschaftliche Umwelt possessiv und expansiv wird. Gastfreundliche Seelsorge ist keine vertraute Idylle, sondern hat Auswirkungen auf Haushaltspläne und Prioritätslisten, denn sie fragt beharrlich, ob wir die Millionen Fremdarbeiter, die inzwischen unter uns leben und die wir gewiß mit Seelsorgern ihrer Heimatländer zu versorgen bemüht waren, wirklich bei uns aufgenommen haben. Ganz zu schweigen von den Angehörigen fremder Religionen, die unter uns leben. Wo steht ein Pfarrsaal bereit, daß Türken oder Pakistani dort ihren Gebetsteppich ausrollen? An Herbergsraum fehlt es den Kirchen in der Bundesrepublik ja wahrhaftig nicht[7]! Oder ist es besser, wenn die Religiosität dieser Moslems im säkularisierten Milieu unserer Industriestädte lautlos zerbricht?

Und wieviel Aufmerksamkeit und Zuwendung gewähren wir den Fremden, die als Touristen im Sommer durch unsere Kirchen stolpern? Wir trommeln das Geld zusammen für kostspielige Renovierungen, aber dazu, daß, wie in den ärmsten romanischen Dorfkirchen Frankreichs, ein Tonband mit Flötenmusik aus dem Frühbarock den Eintretenden grüßt, oder eine Choralmelodie ihm den Raum erschließt, dazu reicht unsere Phantasie nicht aus[8]. Wir sind so vollbeschäftigt mit uns selber, so verunsichert durch die Haltung der sogen. „Kirchenfremden" (mit allen Anzeichen unterschwelliger Aggressivität), daß wir schon gar keinen Blick mehr für die wirklich Fremden haben, die Jugendlichen in den Teestuben und Diskotheken, für die psychisch Abnormen, für die seelisch Heimatlosen, die wir im Grunde nur zu gerne den psychischen Herbergsvätern unserer Gesellschaft überlassen, den Psychotherapeuten und Beratern, deren über-

7 Von einem Versuch in dieser Richtung berichtet *Chr. Elsas*, Ausländische Arbeitnehmer als Gäste christlicher Kirchengemeinden in Berlin, in: Theologia Practica 15 (1980) 18—27; als innovatorisches Element der Gemeindearbeit eines ganzen Jahres erweist sich das Bemühen um die ausländischen Arbeitnehmer bei *Schulz*, a.a.O. 31. 44, 57, 79, 123, 130.

8 Vgl. *R. Zerfaß*, Die Kirchenführung in der Urlauberseelsorge, in: Diakonia 8 (1977) 167—178.

füllte Wartezimmer und Wartelisten uns andererseits mißmutig machen.

b) Freiräume durch Zuwendung

Seelsorge, die sich als Gastfreundschaft begreift, ist eine *freiraumschaffende Weise der Zuwendung* zum andern. Freiräume zu schaffen in unserer hektischen, besetzten und verplanten Welt ist nicht nur ein Kunststück, sondern ein Wunder im theologischen Verständnis: ein Akt der Austreibung der Dämonen. Denn die Dämonie unserer Terminkalender besteht darin, daß wir das gesamte Leben zunächst auf den Terminkalender antizipieren, so daß das Leben selber zu einem Aufarbeiten der Termine mißrät, ohne daß wir noch bemerken, wie sehr wir in solcher Planungsarbeit nur den status quo fortschreiben: für wirkliche Innovationen, für wirkliche Einbrüche des Fremden, für echte Überraschungen ist kein Raum mehr. Für Henri Nouwen sind darum die Termine gefährlicher als die aktuelle Überbeschäftigung[9]. In dieser unserer besetzten und verplanten Welt einen Freiraum für den andern zu schaffen ist nur mit der Anstrengung eines Polizisten vergleichbar, der inmitten einer Menschenmenge, die in Panik geraten ist, versucht, für einen Ambulanzwagen Platz zu schaffen, damit er das Unfallzentrum erreichen kann. „Das eigentliche Paradox der Gastfreundschaft besteht also darin, daß sie einen leeren Raum zu schaffen vermag, allerdings nicht eine ängstigende Leere, sondern eine freundliche Leere, wo der Fremde eintreten und Platz nehmen kann, frei ist, zu reden oder zu schweigen, frei seine eigene Geschichte zu erzählen, seine eigene Sprache zu sprechen, sein eigenes Lied zu singen, seinen eigenen Tanz zu tanzen, frei auf die Stimme in sich selbst zu hören und schließlich auch wieder aufzubrechen, um seinem eigenen Ruf zu folgen. Darum ist das holländische Wort für Gastfreundschaft ‚Gastvryheid', d. h. es geht darum, dem Gast eine Freundschaft anzubieten, ohne ihn zu binden, und eine Freiheit, ohne ihn allein zu lassen" [10].

Die Gefährlichkeit der Termine

Gastfreundschaft und eine an ihr orientierte Seelsorge sind nicht dazu da, die Leute zu ändern, sondern ihnen einen Raum anzubieten, in dem Veränderung für sie möglich wird. „Sie geleitet den Gast nicht in eine Ecke, wo keine Alternativen bleiben, sie ist auch keine raffinierte Form, andern Leuten gute Bücher unterzujubeln, nicht eine Methode, unsern Gott und unsern Weg zum Maßstab für das Glück anderer zu machen, sondern ein An-

[9] „Pre-occupation is a greater stumbling block than occupation. So the first thing we need is an open receptive place where something can happen to us." (*Nouwen*, a.a.O. 52 f).
[10] *Nouwen*, a.a.O. 51.

gebot und eine Hilfestellung für sie, ihren Gott und ihren Weg zu finden“ [11]. Die lieben uns, die uns helfen, unseren eigenen Weg zu finden (Amerikanisches Sprichwort).

Darum ist gastfreundliche Seelsorge jedoch alles andere als permissiv. Im Gegenteil, weil sie dem andern die Entscheidung nicht abnimmt, sondern zumutet, ist gastfreundliche Seelsorge durchaus konfrontierende Seelsorge [12].

c) Ein zeitlich befristetes Angebot

Gastfreundliche Seelsorge nimmt den andern ernst und ist darum *ein zeitlich befristetes Angebot.* Auch hier haben wir umzulernen: nicht endloses Herumsitzen bringt den anderen dazu, am Ende vielleicht doch noch auszupacken, sondern die klare, ihn auf seine Freiheit hin ansprechende Begrenzung des Zusammenseins. Das war in der antiken Gastfreundschaft selbstverständlich. Daher gibt es in vielen Variationen das Sprichwort: „Ein Fisch und ein Gast beginnen nach drei Tagen zu stinken“. Und in Tansania sagt man noch heute: „Nach dem dritten Tag drücke deinem Gast eine Hacke in die Hand“, d. h. mache ihn auf seinen eigenen Teil der Verantwortung aufmerksam: er muß jetzt entweder seiner Wege gehen oder zum gemeinsamen Unterhalt beitragen. Entsprechend wird auch im heutigen Beratungswesen überall auf eine strenge zeitliche Begrenzung geachtet; sie bewahrt nicht nur den Berater vor physischen und psychischen Überforderungen, sondern ist vor allem eine Hilfe für den Ratsuchenden, zur Sache zu kommen und sein Problem nicht endlos auf die lange Bank zu schieben.

Gastfreundliche Seelsorge ist ebenso unsentimental: sie läßt sich nicht in faule Spiele verstricken, sondern konfrontiert den andern gerade auch durch die zeitliche Befristung damit, daß er selbst Subjekt seiner Lebensgeschichte ist, berufen und durch die Treue Gottes ermächtigt, auf eigenen Füßen zu stehen und seiner eigenen Wege zu gehen. Noch die Festigkeit, mit der ich den andern verabschiede, ist ein Ausdruck meines Glaubens und meiner Hoffnung, daß er mehr Möglichkeiten hat, als er ahnt, weil der Gott mit ihm ist, der uns für eine Weile zusammengeführt hat, weil bei ihm nichts unmöglich ist.

Wie also gastfreundliche Seelsorge lernen?

Bleibt zum Schluß die Frage, wie gastfreundliche Seelsorge zu erlernen sei. Soviel ist gewiß: Wer niemals Gast war, kann auch kein guter Gastgeber sein. Ist unsere Kirche vielleicht deshalb so wenig gastfreundlich, weil sie es gänzlich verlernt hat, Fremdling zu sein? Ich den-

[11] Ebd.
[12] *Nouwen,* a.a.O. 69.

ke, in dieser Richtung sollten wir die ersten Schritte tun. Wenn es wahr ist, daß die Kirche heute wieder auf dem Weg in die Diaspora ist, dann könnte es uns helfen, an den geistlichen Erfahrungen der alten Kirche anzuknüpfen und eine neue Kultur der Begegnung mit den Fremden zu wagen, und das geht nicht ohne den Mut, selbst fremdes Terrain zu betreten. Dieser Mut wird uns zunehmend abverlangt: in der modernen Schule genauso wie im modernen Krankenhaus, in den Medien und im Tourismus befinden wir uns auf exterritorialem Gelände. Vielleicht ist es wichtig, von der Frömmigkeit des Mönchtums der alten Kirche zu lernen, daß das Leben in der Fremde eine Gestalt der Nachfolge Christi sein kann. „Es ist wertvoller, Fremdling zu sein, als Fremde aufzunehmen" sagt solch ein Väterspruch. Warum wohl? Weil man das Schicksal des Fremdlings Jesus teilt, der seine Jünger gleich bei der Berufung darauf hinweist, jeder Fuchs habe seine Höhle und jede Schwalbe ihr Nest, aber er habe nichts, wohin er sein Haupt legen könne (Mt 8,20).

Mut zur Begegnung mit den Fremden

Ob die Macht seines Wortes nicht wesentlich mit dieser seiner Ohnmacht zusammenhängt? Haben wir schon genug durchdacht, daß Jesus nie aus der Position des Hausherrn, sondern immer aus der Ohnmachtsposition des Gastes heraus gesprochen hat: im Haus des Petrus, bei der Hochzeit zu Kana, im Hause des Lazarus, des Pharisäers Simon und des Zöllners Zachäus? Ob nicht auch das Wort der Kirche mehr Glaubwürdigkeit und Kraft gewinnen könnte, wenn sie hier mutiger auf der Spur Jesu bliebe und sich selber denen anvertraute, zu denen Jesus sie schickt: „Geht eurem Auftrag nach! Ich sende euch wie Schafe wehrlos mitten unter die Wölfe. Tragt keinen Vorratsbeutel mit euch, keinen Reisesack und kein zweites Paar Schuhe und haltet euch bei niemandem am Wege auf. Wenn ihr in ein Haus eintretet, dann sprecht: Friede sei diesem Hause" (Lk 10,3—5) [13].

Vielleicht fangen wir ganz bescheiden damit an, uns im Urlaub mehr hinauszutrauen, weniger den sicheren Routen der Reisebüros und dem Komfort ihrer Hotels zu vertrauen als der Gastfreundschaft von Menschen und Gemeinden, die uns begegnen möchten, mit uns sprechen und mit uns teilen, damit wir uns wechselseitig beschenken mit dem, was wir leben, wissen und hoffen.

[13] Pfarrer *Franz Jantsch* „entdeckte" die Seelsorge als Gastfreundschaft in seiner pastoralen Praxis; vgl. seine Beiträge „Das Wunder von Kana", in: Der Seelsorger 29 (1959) 170 ff, und „visitare necesse est": ebd. 33 (1963) 448 ff: „Wir sollen die Leute nicht nur in ihren Wohnungen aufsuchen, sondern sie zu uns kommen lassen." Die andere Seite der Medaille ist ja der Hausbesuch; vgl. dazu auch *Hans van der Geest*, Der Hausbesuch als Kennzeichen der Seelsorge, in: Diakonia 10 (1979) 292—301.

Hans Schilling

Von Beruf „Seelsorger"

Zum Problem gemeinsamer Berufsidentität von Klerikern und Laientheologen im pastoralen Dienst

1. Klerikale und laikale Berufsprofile: Hilfe oder Hindernis?

Ausgehend von der Fragwürdigkeit getrennter Berufsprofile für Kleriker und Laien im pastoralen Dienst, bietet Schilling Hinweise, wie im solidarischen Miteinander eine gemeinsame Berufsidentität gefunden werden könnte. Das Gemeinsame dieses berufsspezifischen Handlungskomplexes kann kaum besser umschrieben werden als mit dem alten Wort „Seelsorge", der gemeinsame „Beruf" nicht besser als mit dem allen vertrauten Wort „Seelsorger": Dieses Wort ist kirchenrechtlich nicht auf die Kleriker eingeschränkt, gemeinverständlich und theologisch qualifizierbar; es war immer schon mehr Funktions- als Standesbezeichnung (während man mit dem „Laie"-Sein eher berufliche Inkompetenz verbindet); es deutet darauf hin, daß es sich um einen „helfenden Beruf" handelt, der mit dem Heilsbedürfnis der Menschen zusammenhängt. „Der Priester vergibt sich nichts und der Laientheologe übertreibt nicht, wenn sich beide beruflich primär als Seelsorger profilieren." *red*

Kleriker und Laien, die einen als Bischöfe, Priester, Diakone, die anderen als Pastoralassistent(inn)en, Gemeindeassistent(inn)en, Gemeindehelfer(innen), Katechist(inn)en oder wie immer die hauptberuflichen pastoralen Laienmitarbeiter anderswo heißen mögen, arbeiten heute im pastoralen Dienst fast überall in der Welt so eng zusammen wie niemals zuvor, wenn man von den ersten rund zweieinhalb Jahrhunderten der Kirchengeschichte absieht, in denen sich die ständische Differenz allmählich erst herausgebildet hat [1].

So sehr seit dem II. Vatikanum [2] Päpste, Bischöfe und Synoden [3] das brüderliche Miteinander von Klerikern und Laien betonen und die pastorale Mitarbeit der letzteren immer wieder rühmlich hervorheben, so deutlich mehren sich die Anzeichen dafür, daß man vor allem in höheren hierarchischen Rängen seit einigen Jahren zunehmend befürchtet, es könnte sich, je mehr Laien, insbesondere Laientheologen hauptberuflich in der Seelsorge mitwirken, desto leichter, jene klerikal-laikale Grenzlinie verwischen, die Status und Praxis des kirchlichen Amtes ermöglicht und sicherstellt. Bezüglich der Deutschen Bi-

1 Vgl. Y. *Congar*, Der Laie, Stuttgart ²1959; *ders.*, Art. ‚Laie' in: *H. Fries* (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe II, München 1963, 7—25.

2 Vgl. etwa Lumen gentium 32 ff; Christus Dominus 10; Apostolicam actuositatem 20,24; Ad gentes 21,41.

3 Vgl. z. B. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, bes. die Beschlüsse: Unsere Hoffnung II,4; Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 2 u. 6; Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche.

schofskonferenz muß man solche Befürchtungen keineswegs bloß mutmaßen. Sie treten in den von ihr in Kraft gesetzten Regelungen zur Ordnung der pastoralen Dienste [4] offen zutage:

Betonung der Grenze zwischen Amts- und Laiendienst

Zwar betonen diese Dokumente die Einheit der pastoralen Dienste um der unteilbaren Sendung Jesu Christi und der Kirche willen, legen aber auch allergrößten Wert auf säuberliche Trennung zwischen dem „Dienst des Amtes" und dem „pastoralen Laiendienst". Mehrfach wird mit besorgtem Unterton festgestellt, es könne kein „Amt ohne Weihe" geben und es müsse verhindert werden, daß etwa das Berufsprofil des Pastoralassistenten/-referenten in das Profil des Priesterberufs übergehe [5]. So dringlich das Amt „in seiner Verantwortung fürs Ganze" [6] auf die „Unterstützung" der Laienmitarbeiter angewiesen sei, so deutlich müsse die Grenze bleiben, die den Amts- vom Laiendienst unterscheide: „Zwar ist es berechtigt", so schreibt Bischof Klaus Hemmerle [7], „auch Laien mit einzelnen amtlichen Aufgaben zu betrauen; dadurch wird ihr Laiesein nicht verfälscht. Es wäre jedoch nicht zu verantworten, amtliche Beauftragungen in einem solchen Maß auf den einzelnen Laien zu häufen, daß sein Bild in das eines Laienpredigers oder Laienkaplans überginge. Nicht nur die Identität des Priesters, auch die des Laien ist schutzbedürftig und stützungsbedürftig."

Fragwürdige Zweigleisigkeit

Die Schwächen der *zweigleisigen Berufstheorie,* die der „Ordnung der pastoralen Dienste" zugrundeliegt, zeigen sich am deutlichsten in dem zwar gut gemeinten, aber ziemlich aussichtslosen Versuch, traditionelles theologisches Amts- mit modernem Berufsverständnis und beides zusammen noch einmal mit dem neutestamentlichen *diakonia*-Begriff zu vermitteln: Da will man einerseits fünf pastorale *Berufe* auf den neutestamentlichen Nenner des einen und vielfältigen *Dienstes (diakonia)* bringen, möchte aber andererseits dennoch zwei dieser Berufe, den des Priesters und Ständigen Diakons, strikt dem kirchlichen *Amt* vorbehalten und muß, um diesen Vorbehalt einsichtig zu machen, für die Kleriker hier und die Laien dort unterschiedliche „Berufsprofile" konstruieren, deren theoretische Trennschärfe relativ gering und deren Praxistauglichkeit fraglich ist, und die mindestens in zwei Fällen (Priester, Pastoralassistent/-referent)

[4] Vgl. Zur Ordnung der pastoralen Dienste (Die Deutschen Bischöfe 11), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1977; Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst (Die Deutschen Bischöfe 22), hrsg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1978/79.
[5] Vgl. Zur Ordnung der pastoralen Dienste 18.
[6] Bischof *K. Hemmerle,* Einführung in die Thematik: a.a.O. 39.
[7] Ebd.

derart nahe beieinanderliegen, daß man sie schon auf der Theorieebene nur mit subtiler Distinktion auseinanderhalten kann. Wenn z. B. ein Kaplan und ein Pastoralassistent in der Gemeindepraxis das Gleiche tun (etwa als Prediger, Katechet, geistlicher Beistand, Lebens-, Sozial-, Krisen- und Glaubenshelfer, als Organisator, Moderator, Gruppenleiter, Referent usw.), dann soll es nach bischöflichem Willen eben gerade nicht das Gleiche sein, weil beide „unterschiedliche Verantwortungen“ [8] tragen; was dazu führt, „daß dieselben Funktionen bei unterschiedlichen Diensten einen verschiedenen Stellenwert haben, daß also die *Position,* aus der dieselben Funktionen von verschiedenen Diensten wahrgenommen werden, jeweils anders ist“ [9].

Berufsidentität auf Grund der Position?

Wenn also im pastoralen Dienst — gleiche Ausbildung, Qualifikation und Fachkompetenz vorausgesetzt — nicht die Funktion, sondern die jeweilige Position, d. h. der klerikale oder laikale Status die berufsspezifische Identität tragen soll, dann steht die dem Laien zugedachte für den Fall, daß er das Gleiche oder fast das Gleiche leistet wie sein priesterlicher Kollege, auf sehr schwachen Beinen: Ist denn das „Laiesein“ (Klaus Hemmerle) unter heutigen, hiesigen pastoralen Verhältnissen inmitten einer Gesellschaft, in der sich mit dem Begriff des „Laien“ genau das Gegenteil von beruflicher Kompetenz, nämlich Inkompetenz verbindet, wirklich eine tragfähige Basis für den Aufbau eigenständiger beruflicher Identität? Macht man nicht insbesondere den theologisch voll ausgebildeten, hauptberuflich pastoral tätigen Laientheologen, indem man ihm eine funktional eher verschwommene, primär jedenfalls auf den Laienstatus gestützte Berufsidentität zumutet, zum Opfer einer Standesideologie, die längst keinen gesellschaftlichen Boden mehr besitzt und die auch vom Kirchenvolk vielfach kaum noch verstanden wird? Mir scheint Letzteres nicht von der Absicht, aber vom Effekt her tatsächlich der Fall zu sein: Die der „Ordnung der pastoralen Dienste“ zugrundeliegende Unterscheidung von klerikalem „Heilsdienst“ und laikalem „Weltdienst“ [10] läßt sich nicht nur vom neu-

„Laie“: berufliche Inkompetenz

Laikaler „Weltdienst“ als Charakteristikum hauptberuflicher pastoraler Mitarbeiter?

[8] *Ders.,* a.a.O. 41.
[9] Ebd.
[10] Lumen gentium 31; Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 2.4; 3.1.1 u. ö.; Zur Ordnung der pastoralen Dienste 15 u. ö. — Vgl. hierzu und zum Folgenden u. a.: *F. Klostermann,* Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste“ in der BRD, in: Diakonia 9 (1978) 12—18; *ders.,* Die pastoralen Dienste heute, Linz—Wien—Passau 1980; *O. Fuchs,* Laien in pastoralen Berufen der Kirche, in: Diakonia 10 (1979) 221—236; *ders.,* Geistlicher Umgang mit den Laientheologen: ebd. 11 (1980) 183—192; *R. Pfau,* Pastoralreferenten/-assistenten in der Diözese Rottenburg—Stuttgart: ebd. 10 (1979) 258—265; *M. Gartmann,* Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral: ebd. 11 (1980) 192—199.

testamentlichen Verständnis der *diakonia* her nicht begründen [11], sondern führt auch in der gemeindlichen Praxis fast zwangsläufig zu Spannungen oder Ungereimtheiten und trägt mehr zur Verschärfung als zur Behebung von Identitätskrisen bei. Denn einerseits sind doch faktisch die Tätigkeitsmerkmale und -felder z. B. eines Kaplans und eines Pastoralassistenten/-referenten im Gemeindedienst, abgesehen von der gewiß gewichtigen Zelebrations- und Absolutionsvollmacht des ersteren, weitgehend identisch; andererseits ist gerade dieser Umstand, der beim Aufbau beruflicher Identität erheblich ins Gewicht fällt, im Sinne der zwischen Heils- und Weltdienst unterscheidenden „Ordnung der pastoralen Dienste" wenn nicht illegitim, so doch mindestens unerwünscht.

Verwirrung durch maßgeschneiderte „Berufsprofile"

Eine kirchliche Berufsordnung, die am klassischen (allerdings nicht neutestamentlichen) Standesunterschied (Kleriker hier, Laien dort) nach wie vor unter allen Umständen festhalten und, scheinbar modern, denselben mit maßgeschneiderten „Berufsprofilen" für Kleriker und Laien neu einkleiden will, muß in der Gemeindepraxis Verwirrung stiften, weil dort, wo Laien mit Klerikern intensiv kooperieren, die klerikal-laikale Statusdifferenz ihren ehemals hohen Funktionswert längst nicht mehr besitzt, und weil sowohl der Kaplan als auch der Pastoralassistent sich im jeweils anderen „Berufsprofil" (fast) genauso gut wiedererkennen kann wie im eigenen. Getrennte Berufsprofile für Kleriker und Laientheologen sind demnach bei der Suche nach pastoraler Berufsidentität nicht hilfreich, sondern hinderlich. Sie spalten theoretisch auf, was praktisch zusammengehört.

Widersprüche von Berufstheorie und Berufspraxis . . .

Die neuen pastoralen Dienstordnungen und -statuten wollen ausdrücklich keine Übergangs-, sondern Dauerlösungen sein [12]. Infolgedessen werden sich die Betroffenen wohl auf längere Sicht darauf einrichten müssen, mit den inneren und äußeren Spannungen zu leben, die das unausgewogene, ja widersprüchliche Verhältnis von kirchenamtlich rezipierter Berufstheorie und pastoraler Berufspraxis nicht zuletzt dadurch erzeugt, daß der sakramental-juridische Amtsvorbehalt sich kaum mit den Vorstellungen und Erfahrungen vermitteln läßt, die das zeitgenössische Bewußtsein mit den Begriffen „Amt" und „Beruf" verknüpft.

. . . kein Grund zur Resignation

Trotz allem sind die hier angedeuteten Schwierigkeiten, Spannungen und Widersprüche für die in der „Identi-

[11] Vgl. dazu *H. W. Beyer*, in: ThWbNT II, 81—93; *A. Weiser*, in: *H. Balz — G. Schneider* (Hrsg.), Exegetisches Wörterbuch zum NT I, Stuttgart 1979, 726—732.
[12] Vgl. Zur Ordnung der pastoralen Dienste 6 f.

tätskrise" steckenden Priester und die auf der „Identitätssuche" [13] befindlichen Laientheologen, soweit sie gemeinsam in der Seelsorge arbeiten, kein Grund zur Resignation — im Gegenteil: Durch das amtlich Verordnete, (vorerst) Unabänderliche könnten sie sich herausgefordert fühlen, ihr eigenes berufliches Bewußtsein zu überprüfen und im solidarischen Miteinander nach einer neuen *gemeinsamen Berufsidentität* zu suchen, die im Horizont neutestamentlich verstandener Brüderlichkeit und Diakonie sowohl ihrer Selbsterfahrung als auch der gemeindlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit besser gerecht wird als die dichotomische Konstruktion, auf der die „Ordnung der pastoralen Dienste" aufruht. Berufliche Identität läßt sich heutzutage weder von Amts wegen verordnen noch stellt sie sich sozusagen wie von selbst ein. In der differenzierten, mobilen Berufswelt von heute ist sie je immer nur vorläufiges Einvernehmen zwischen Individuum und Gesellschaft, dauernde Ichvergewisserung im Kraftfeld psychosozialer Wechselwirkungen. Dazu im folgenden einige generelle Hinweise, die zur Klärung unseres speziellen Problems beitragen können.

2. Psychosoziale Bedingungen beruflicher Identitätsfindung

Wie können Priester und Laien, die mit gleicher Fachkompetenz und mit fast durchweg gleichen oder sehr ähnlichen Tätigkeitsmerkmalen im kirchlichen Dienst pastoral zusammenarbeiten, über die klerikal-laikale Trennungslinie hinweg eine gemeinsame berufliche Identität finden? Die Beantwortung dieser Frage setzt zunächst einmal einen klaren Begriff dessen voraus, wonach wir suchen.

Was heißt „berufliche Identität"?

Unter „beruflicher Identität" verstehen wir die berufliche Dimension der von Erik H. Erikson [14] sogenannten „Ich-Identität", näherhin die Übereinstimmung bzw. „Balance" (L. Krappmann) des kontinuierlichen beruflichen Selbsterlebens mit einer gesellschaftlich hinreichend klar definierten und anerkannten Berufsrolle. So begriffen, zeigt die berufliche Dimension der Ichfindung ebenso wie die mit ihr engstens verwobene „individuell-geschlecht-

[13] Vgl. *H. Stenger*, Der Beitrag der Theologischen Fortbildung zur Identität der pastoralen Berufe, in: *W. Friedberger — F. Schnider* (Hrsg.), Theologie — Gemeinde — Seelsorge, München 1979, 152 f.

[14] Identität und Lebenszyklus, Frankfurt ^{21}1974; *Erikson* definiert „Ich-Identität" als das „angesammelte Vertrauen darauf, daß der Einheitlichkeit und Kontinuität, die man in den Augen anderer hat, eine Fähigkeit entspricht, eine innere Einheitlichkeit und Kontinuität (also das Ich im Sinne der Psychologie) aufrechtzuerhalten" (a.a.O. 107). Vgl. ferner *G. H. Mead*, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt ^{31}1978, 177 ff; *L. Krappmann*, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart ^{3}1973; *W. H. Ritter*, Zum Problem der Identität in christlich-theologischer Perspektive, in: Wege zum Menschen 31 (1979) 469—490. Zum Problem der Identität des Seelsorgers vgl. *R. Riess*, Seelsorge, Göttingen 1973, 78 ff; *H. Stenger*, a.a.O. 146—169.

liche" und „weltanschaulich-gläubige" [15] zwei korrelative Grundaspekte: Auf der einen Seite die individuell-subjektiven, auf der anderen die sozial-objektiven Bedingungsfaktoren, von deren (u. U. spannungsreichem) Zusammenspiel Gelingen oder Mißlingen beruflicher Identität abhängt. Sie kommt zustande, wenn sich subjektive „Berufung" im objektiv vorgegebenen sozial verbindlichen Rahmen einer bestimmten Berufsrolle vor dem Hintergrund eines dazugehörigen Berufsbildes verwirklichen kann. Sie gelingt immer nur dann, wenn das Individuum als Träger eines bestimmten Berufs (z. B. „ich als Arzt") die emotional getragene Gewißheit gewinnt, daß es die Erwartungen, die seitens der sozialen Umwelt an die betreffende Berufsrolle geknüpft sind (z. B. „er als Arzt"), zu deren und seiner eigenen Zufriedenheit erfüllt und dafür soziale Anerkennung erhält. Berufliche Identität mißlingt, wenn eine bestimmte Berufsrolle im soziokulturellen Umfeld der Berufsausübung unklar (diffus) ist, wenn sie im Gesamtspektrum menschlicher Bedürfnisse (von der Nahrungs- bis zur Sinnbedürftigkeit) keinen plausiblen Rückhalt besitzt, also disfunktional ist, oder wenn sich der Berufsträger trotz sozial klar definierter, anerkannter Berufsrolle mit seinem Beruf aus persönlichen Gründen nicht zureichend identifizieren bzw. seinen Anforderungen nicht gerecht werden kann.

Was ist ein „Beruf"?

Wichtigste objektive Voraussetzung beruflicher Identitätsfindung ist ein *Beruf,* der in der heutigen arbeitsteiligen Gesellschaft die folgenden drei berufssoziologisch allgemein anerkannten Merkmale aufweisen muß: Er muß gewährleisten, „daß 1. eine gesellschaftlich brauchbare Kombination von spezifischen Leistungen (bzw. von Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Erstellung dieser Leistungen) vorliegt, daß 2. diese Leistungskombination die Grundlage für eine kontinuierliche Versorgungs- und Erwerbschance (Max Weber) bildet und daß sie 3. als Unterlage und Rechtfertigung einer gesellschaftlichen Position verstanden wird" [16]. Was bedeuten diese allgemeinen Maßgaben in unserem Zusammenhang?

3. Seelsorge als berufsspezifischer Handlungskomplex

Die unverwechselbaren Besonderheiten eines kirchlichen Berufs lassen sich nur vor dem Hintergrund dessen aufzeigen, was dieser Beruf mit allen anderen gemeinsam hat. Wir gehen daher davon aus, daß die skizzierten psychosozialen Bedingungen beruflicher Identitätsfindung auch im kirchlichen Kontext wirksam bleiben, und daß

[15] Zur Unterscheidung dieser drei Momente des Ichbildungsprozesses vgl. *H. Stenger,* a. a. O. 147 ff.
[16] *A. Schwarzlose,* Art. ‚Beruf und Berufserziehung' in: *W. Bernsdorf* (Hrsg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1969, 98.

pastoraler Dienst in der arbeitsteiligen Industriegesellschaft als *Beruf* nur dann allgemein verstanden und als solcher anerkannt wird, wenn er unbeschadet seines spezifisch theologischen Eigengewichts auch anhand jener Merkmale identifiziert werden kann, die heutiges Berufsverständnis generell bestimmen.

Wie sollte sich sonst der hauptberuflich im pastoralen Dienst Tätige inmitten einer fachtheologisch weitgehend uninformierten Gesellschaft als offizieller Repräsentant seiner Kirche artikulieren und zudem noch berufliche (!) Identität finden können, wenn seine Berufsfunktion und -position nicht auch ohne weiteres denen einleuchten würde, die mit dem haarfeinen Unterschied zwischen primär heils- und weltbezogenem Kirchendienst beim besten Willen nichts anzufangen wissen? Gewiß stellt sich das Problem aus der Sicht des Klerikers nicht ganz so hart und unmittelbar wie aus der des Laientheologen. Denn schließlich kann der Erstere selbst für den Fall, daß er hauptsächlich eine kuriale Verwaltungstätigkeit, ein schulisches Lehramt oder eine wissenschaftliche Tätigkeit ausübt, sich immer noch als *Pfarrer (Pastor)* fühlen und sich auch so anreden lassen, während der Letztere gerade diesen heute immer noch populärsten Sammel- und Inbegriff pastoralen Dienstes nicht einmal dann auf sich beziehen darf, wenn seine Tätigkeit, abgesehen von den erwähnten Ausnahmen (s. o.), insgesamt der volkstümlichen Vorstellung vom „Pfarrerberuf" ziemlich genau entspricht!

„Seelsorger" — mehr Funktions- als Standesbezeichnung

Aber an diesem mißlichen Umstand braucht die gemeinsame berufliche Identitätssuche von Klerikern und Laientheologen nicht zu scheitern. Immerhin gibt es im Deutschen neben der Berufsbezeichnung „Pfarrer" noch eine andere, fast ebenso populäre, nämlich *„Seelsorger"*, die von jeher mehr Funktions- als Standesbezeichnung war [17] und die im übrigen den Vorzug hat, daß sie kirchenrechtlich nicht festgelegt, dem Klerus nicht vorbehalten und damit auch für pastoral tätige Laien beiderlei Geschlechts offen ist.

Der Titel „Seelsorger" eignet sich als gemeinsame Berufsbezeichnung für Kleriker und Laien im gemeindlichen Dienst besonders gut, weil hier und heute jedermann, ob kirchlich engagiert oder distanziert, auf Anhieb weiß, mit wem er es unter dieser Benennung zu tun hat: Im durchschnittlichen Verständnis ist der „Seelsorger"

[17] Die ältere katholische Pastoraltheologie kennt zwar nur den Kleriker als „Seelensorger", stellt aber, wenn sie explizit von der „Seelensorge" handelt, vor allem die Funktionen dar, in denen sich der Seelsorger zu bewähren hat; vgl. etwa *J. M. Sailer*, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 3 Bde., München ^{3}1812.

ein in der Regel akademisch-theologisch Ausgebildeter, der im offiziellen kirchlichen Auftrag hauptberuflich (professionell) alles das (oder Einiges von dem) tut, was die Kirche in ihren Gemeinden und darüber hinaus in wechselnden Formen immer schon getan hat und immer tun muß [18].

Ob der Seelsorger ordiniert ist oder nicht, spielt heute in den Augen vieler (der meisten?) eine geringere Rolle als die seelsorgerliche Kompetenz. Den Patienten im Kranken- und den Hinterbliebenen im Trauerhaus, den Schülern im Schul- und den Firmlingen im Gemeindehaus ist es nach meiner Beobachtung eher gleichgültig, ob ihnen ein Kleriker oder ein Laie, ein Mann oder eine Frau gegenübertritt, wenn nur der bzw. die Betreffende im kirchlichen Auftrag das Rechte und jeweils Richtige sagt und tut. Und sogar im Gotteshaus, wo die gemeindlich Engagierten meistens unter sich sind, würde man, sofern es sich um eine sogenannte „priesterlose" Gemeinde handelt, einen gut ausgebildeten, kompetenten und kirchlich autorisierten „Seelsorger", selbst wenn er im theologischen Wortsinn „Laie" wäre, mehrheitlich lieber in der Rolle des Vorstehers der Eucharistiefeier sehen als in derjenigen der bloß „nichtpriesterlichen Bezugsperson", die nur Wortgottesdienste halten darf.

Eine gemeinverständliche und theologisch qualifizierbare Bezeichnung

Nimmt man dies alles in allem, so schält sich die Kategorie „Seelsorge" als ebenso gemeinverständliche wie theologisch qualifizierbare Bezeichnung für einen im heutigen Sinn *berufsspezifischen Handlungskomplex* heraus, der eine in sich kohärente und konsistente „Leistungskombination" darstellt, die alles, aber auch nur das einschließt, was Kleriker und Laien professionell gemeinsam im Heilsdienst der Kirche leisten [19].

Der oben zitierten berufssoziologischen Definition entsprechend konstituiert der Handlungskomplex „Seelsorge" einen *Beruf*, weil er a) sich als Leistungskombination beschreiben und von anderen Leistungskombinationen abheben läßt, b) eine kontinuierliche Erwerbstätigkeit

[18] Die theologische Fachsprache kann dies alles abkürzend in der gängigen Triade „Wort — Sakrament — Liebe" o. ä. zusammenfassen. Beachtlich allerdings der Umstand, daß die meisten hierzu befragten Christen unserer Tage „Seelsorge" vorwiegend als kirchliche Hilfe in psychosozialen Notlagen und Krisensituationen verstehen und dementsprechende kirchlich-gemeindliche Aktivitäten signifikant höher einschätzen als die übrigen. Vgl. dazu *K.-W. Dahm*, Beruf: Pfarrer, München [2]1972; *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg — Basel — Wien 1972; *H. Hild* (Hrsg.), Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen — Berlin 1974; *P. M. Zulehner*, Religion nach Wahl, Wien 1974.

[19] Die Binnenstruktur des Handlungskomplexes „Seelsorge" bleibt davon selbstverständlich unberührt. Weder die zur Strukturierung üblicherweise herangezogenen drei ekklesialen „Grundfunktionen" (vgl. Anm. 18) noch die Unterscheidung nach „Tätigkeitsfeldern" sprengt die berufsspezifisch kohärente Leistungskombination auf, von der hier die Rede ist.

ermöglicht und c) die Grundlage einer gesellschaftlich anerkannten Position bildet.

Berufsidentität als „Seelsorger"

Sobald Priester und Laientheologen ihre gemeinsame Berufsidentität als „Seelsorger" suchen, gewinnt vor allem das unter Punkt a) Gesagte für sie existentielle Bedeutung. Ist das Behauptete stichhaltig? Wenn ich von Beruf „Seelsorger" bin — wodurch unterscheidet sich dann mein Beruf von anderen (etwa von dem des Sozialarbeiters, des Psychotherapeuten) und inwiefern ist er sinnvoll, notwendig, nützlich? Läßt sich das berufsspezifisch Besondere, unverwechselbare Eigene, das „Proprium" der Leistungskombination „Seelsorge" klipp und klar so charakterisieren, daß dabei sowohl ihr theologisch fundamentaler Heilsbezug als auch ihre gesellschaftliche Relevanz zum Vorschein kommen?

Die gründliche Erörterung dieser Fragen liefe auf eine umfassende Theorie der Seelsorge hinaus, die den Rahmen einer kleinen Problemskizze sprengen würde [20]. Ich will daher versuchen, die Antwort unter Verzicht auf den dazugehörigen pastoraltheologischen Begründungszusammenhang in Form einer *Definition* zu geben, die keinerlei Anspruch auf Endgültigkeit oder Ausschließlichkeit erhebt, die aber doch als Diskussionsgrundlage dienen und auf dem Weg zur gemeinsamen Berufsidentität von Klerikern und Laientheologen ein Stück weiterhelfen kann:

Was ist „Seelsorge"?

Ich verstehe unter *„Seelsorge"* den Inbegriff jener besonderen Klasse von helfenden Beziehungen (sozialen Handlungen, Interaktionen) im gesellschaftlichen Kontext, die sich als kirchliches Handeln vom göttlichen Heilswillen und von der menschlichen Heilsbedürftigkeit her auslegen und die im Namen Jesu Christi unter der befreienden Verheißung seines Evangeliums auf Versöhnung mit Gott, auf Gerechtigkeit und Frieden in der Welt, auf Lebens- und Krisenhilfe aus dem Glauben abzielen. Grundsätzlich jedem Getauften und Gefirmten möglich und aufgetragen, wird Seelsorge für diejenigen zum *Beruf* im heutigen Sinn, die nach einer entsprechenden Fachausbildung mit qualifizierendem Abschluß im offiziellen kirchlichen Auftrag (missio canonica) ihren Lebensunterhalt mit seelsorgerlicher Arbeit im definierten Sinn bestreiten, und zwar unabhängig davon, ob sie Kleriker oder Laien, männlichen oder weiblichen Geschlechts sind.

[20] Nach wie vor gehört eine Theorie der Seelsorge, die über ihren eigenen Ansatz hinaus alle wesentlichen Dimensionen und Aspekte des Phänomens „Seelsorge" gründlich erörtert, zu den Desideraten gegenwärtiger Pastoraltheologie.

Der Beruf des „Seelsorgers" als „helfender Beruf" ...

So gesehen, ist Seelsorge zunächst einmal der Spezialfall einer *helfenden Beziehung* und, professionell ausgeübt, einer von den sogenannten *helfenden Berufen,* zu denen u. a. auch die Berufe des Arztes, des Psychotherapeuten, des Sozialarbeiters, des Lehrers und des Anwalts gehören. Wie alle übrigen helfenden Beziehungen findet auch die seelsorgerliche ihr Sinnziel dadurch, daß eine Person oder Gruppe einer oder mehreren anderen in bestimmter Weise „Hilfe" leistet. Das allen helfenden Berufen Gemeinsame liegt mithin im Moment der *Hilfe,* näherhin im Interagieren von *Helfenden* mit *Hilfsbedürftigen,* die sich subjektiv nicht imstande fühlen bzw. objektiv nicht imstande sind, ihrer Bedürftigkeit allein abzuhelfen.

... zur Erfüllung eines Grundbedürfnisses

So unterschiedlich die jeweiligen *Bedürfnisse* [21], aus denen heraus helfende Beziehungen angeknüpft werden, nach ihrer Art und Dringlichkeit auch sein mögen, so sind sie doch allesamt relational strukturiert [22]. Je ursprünglicher, wesentlicher und wichtiger das Bedürfnis, desto deutlicher läßt sich an ihm selbst aufzeigen, daß es in sich selbst von vornherein auf soziale, personale Beziehung angelegt ist und aus sich selbst heraus in die zwischenmenschliche Dimension hinüberweist. Sobald echte *Grundbedürfnisse* im Spiel sind, zu denen außer den materiell-physiologischen und sozialen unbedingt auch die transzendentalen gehören, ist der Mensch wesentlich auf andere angewiesen.

Wenn helfende Beziehungen letztendlich in bestimmten Bedürfnissen des Hilfsbedürftigen gründen, so muß sich der Seelsorger fragen, welche spezifische Bedürfnislage nun gerade die seelsorgerliche Beziehung (Pastor — Pastorand) als solche herausfordert und notwendig macht.

Dem Heilsbedürfnis der Menschen ...

Die obige Definition deutet die Antwort mit dem (hier zwangsläufig pauschalen) Hinweis auf die „menschliche Heilsbedürftigkeit" an: Das *Heilsbedürfnis des Menschen,* das ich fundamentalanthropologisch zu seinen elementaren Grundbedürfnissen zähle, obwohl es sich subjektiv mitunter leichter verleugnen oder verdrängen läßt als andere, fände ohne den unbeirrbaren *Heilswillen Gottes,* der die gebrochene Gottesbeziehung durch Jesus Christus

[21] Natürlich sind hier nicht „falsche", deformierte, pervertierte Bedürfnisse gemeint, sondern wahre, d. h. solche, die den Menschen auf physiologischer, psychosozialer und transzendentaler Ebene zum menschenwürdigen Leben und Handeln motivieren. Vgl. dazu vor allem: *A. A. Maslow,* Psychologie des Seins (Geist und Psyche 2195), München o. J.; *ders.,* Motivation und Persönlichkeit, Olten — Freiburg 1977; *E. Fromm,* Haben und Sein, Stuttgart 1976. Zur Frage des Bedürfnischarakters von Religion vgl. die kritisch differenzierende Reflexion von *J. Werbick,* Religion als Bedürfnis? in: Katechetische Blätter 103 (1978) 913—922.

[22] Ich folge hier der „Relationale(n) Theorie der Bedürfnisse", in: *J. Nuttin,* Psychoanalyse und Persönlichkeit, Freiburg (Schweiz) 1956, 226 ff.

wiederherstellt, keine Befriedigung. Der Mensch stürbe den zweiten Tod der absoluten Beziehungslosigkeit, wenn ihm Gott nicht mit dem Christusheil entgegenkäme. So ist das Heil, das der Mensch so dringlich benötigt wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, keine menschliche Eigenschöpfung, nichts, was er aus sich selbst heraus finden oder erfinden könnte, sondern rettende, helfende *Heilsbeziehung,* in der sich Gott dem sich selbst und seinesgleichen sündhaft entfremdeten Menschen zuwendet.

... durch Verkündigung, sakramentale Gemeinschaft und brüderliche Liebe dienen

Nun vermittelt sich diese Heilsbeziehung dem Individuum und der Gesellschaft durchwegs auf mit- und zwischenmenschliche Weise, als Verkündigung, sakramentale Gemeinschaft und brüderliche Liebe. Und deshalb kann man sagen, daß der Heilsbedürftige nicht nur in der vertikalen, sondern auch in der horizontalen Dimension des Glaubens auf *helfende Beziehung vom Typus ‚Seelsorge'* angewiesen ist. Von Grund auf heilsbedürftig und deshalb existentiell arm, kann ich weder zum Glauben kommen noch in ihm wachsen, ohne daß es Menschen gibt, die sich mir als Mitbedürftige und Mitglaubende helfend zuwenden. Aus diesem Grund sind seelsorgerliche Beziehungen unerläßlich, und aus keinem anderen Grund ist der Beruf des Seelsorgers nicht nur „gesellschaftlich brauchbar", sondern nachgerade gesellschaftlich notwendig.

Was sollte also ordinierte und nichtordinierte Theologen im Gemeindedienst daran hindern, sich gemeinsam ohne Unterschied des Geschlechts als *Seelsorger* zu fühlen und sich als solche zu bezeichnen, wenn man sie nach ihrem Beruf fragt? Der Priester vergibt sich nichts und der Laientheologe übertreibt nicht, wenn sich beide beruflich nicht primär als Kleriker bzw. Laie, sondern als Seelsorger profilieren.

Raban Tilmann

Wie schwach ist der Allmächtige?

Gedanken zu einer Theologie der Schöpfung

Dieser Artikel geht auf ein Referat im Oratorium des hl. Philipp Neri in Frankfurt/Main zurück. Das Referat enthält nichts Neues, wohl aber Akzentsetzungen und Kombinationen, die für eine erweiterte Theologie der Schöpfung im heutigen Welthorizont wichtig sind. Es sollen hauptsächlich Fragen aufgeworfen werden, die zum Ausbau eines — bisher allzu fraglosen — Schöpfungsglaubens führen und vielleicht auch zu einer Schöpfungs-Meditation anregen können. *red*

1. Warum das Thema „Schöpfung" heute wichtiger wird

a) Unentfaltetes Bekenntnis zum Schöpfer

Es fällt auf, daß der Glaube an den Schöpfergott im überlieferten Glaubensbekenntnis nur in einem Satz formuliert wird: Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Die Bekenntnisse zu Jesus, dem Sohn Gottes, und zum Heiligen Geist sind dagegen bis in Einzelaussagen ausgebaut. Woran liegt das? War der Glaube an Gott, den Schöpfer, in früheren Zeiten eine stille, unbestrittene Voraussetzung, so daß genauere Aussagen nicht notwendig wurden? Wenn es so ist, daß sich durch theologische Richtungskämpfe im Lauf der Kirchengeschichte genauere Aussagen über die Person Jesu und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche herausbildeten — wäre es nicht an der Zeit, auch über Gott, den Schöpfer, „Genaueres" zu sagen? Heute ist es jedenfalls nicht mehr selbstverständlich, daß unsere Welt als eine Schöpfung Gottes angesehen und behandelt werden muß. Seit dem Sieg der Technik, dem Durchbruch der Industrialisierung, dem Vordringen der biologischen Forschung usw. wird die Erde weithin zum Material, zum Rohstoff für den gestaltenden, benutzenden, gebrauchenden Menschen. Der Sieg des Menschen, der sich die Naturkräfte unterwirft, kann freilich schnell zum Pyrrhussieg werden, wenn er die Erde zur Rohstoffquelle und zum Müllplatz erniedrigt, zu einem Bereich, der für die „freien" Eingriffe des Menschen offen steht.

b) Statt Schöpfung — bloße Rohstoffquelle?

c) Zuwendung zur autonomen Welt

Mit dem 2. Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche, so wird gesagt, der Welt zugewandt. Den Christen wurde Respekt vor der rechtverstandenen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten empfohlen, Kenntnis der Sachgesetzlichkeiten, berufliche Kompetenz, Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens. Wie z. B. am Streit um die Theologien der Befreiung in Lateinamerika abzulesen ist, hängen aber alle diese Einzelaussagen in der Luft, solange sie nicht zu einer gründlichen Theologie der Welt, der Erde, der Schöpfung zusammengefügt werden.

d) Gefahr des Rückzugs

Auch heute ist die als tödlich erkannte Trennung von religiösem und weltlichem Bereich keineswegs überwunden, gibt es die Gefahr eines folgenlosen, bürgerlichen Sonntagschristentums. Dem Willen zur Verantwortung für die Welt stehen unverbunden immer wieder Ansätze gegenüber, sich vorwurfsvoll oder erschöpft in die eigenen Reihen, ins eigene Getto zurückzuziehen.

2. Zwischen Demiurg und Pantheismus

Man kann den Eindruck haben, daß nach alter, naiv weiterüberlieferter Schöpfungsvorstellung Gott ganz am Anfang und ganz am Ende der Welt hoch aktiv ist, sich in der Zwischenzeit aber irgendwohin zurückgezogen hat und den Lauf der Welt sich selbst überläßt, ihrer „geschichtlichen Entwicklung". Am Anfang schuf Gott die Welt aus nichts, am Ende wird er alles richten und eine neue Schöpfung heraufführen, dazwischen aber ist er seltsam unsichtbar. Hier haben sich scheinbar fromme Gefühle eingenistet, die Gott ganz weit draußen vermuten, ganz groß, ganz fern, ganz souverän im Himmel. Es mag richtig und legitim sein, die Differenz zwischen Gott und Welt zu betonen, alles andere wäre Pantheismus. Wenn der Glaube an den Schöpfer aber in dieser Einseitigkeit bestehen bleibt, glauben wir im Grund an einen Demiurgen, einen genialen Weltenbaumeister, der sozusagen die Uhr aufzieht und sie dann ohne eigene Beteiligung laufen läßt.

a) Aktiv nur bei Erschaffung und Neuschöpfung?

b) Schöpfung als dynamischer Akt

In Überwindung dieser Einseitigkeit suchen heute viele Christen nach dem Glauben an eine kontinuierliche Schöpfung: an die Schöpfung als einen fortlaufenden dynamischen Akt Gottes, eine Schöpfung in ständigem Werden. Gott wäre dann in der Welt von heute genauso wirksam und aktiv wie zu Beginn der Schöpfung, es gäbe eine echte Gleichzeitigkeit mit dem Handeln Gottes, und auch die Prozesse von Schöpfung und Erlösung wären ineinander verflochten. Nur so sind übrigens die Voraussetzungen für die heute vielfach gesuchten Gotteserfahrungen zu finden: Wenn Gott zur Zeit am Schaffen ist, können wir im Alltag zum Partner des aktiven Gottes werden: bei der Arbeit in der Welt, bei Meditation, Kontemplation und Gebet, beim Kampf um soziale Veränderungen zugunsten des Mitmenschen.

c) Christologie der Schöpfung

Bohrt man weiter, kommt man zu einer Christologie der Schöpfung. Es ist heute noch lange nicht eingeholt, wie im Kolosserbrief (1,15-20) Christus beschrieben wird. In der Schöpfungserzählung der Genesis wird der Mensch als Bild Gottes bezeichnet; der Kolosserbrief nennt Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Ist Christus demnach das Zielbild des Bildes, der eigentliche Mensch?

Und wenn die Schöpfung heute noch genauso aktuell, neu und unterwegs ist wie früher, ist es dann nicht vollkommen richtig, Christus in seiner Auferstehung den „Erstgeborenen der Schöpfung" zu nennen? Ist die Auferweckung Jesu aus dem Tod als schöpferischer Akt Gottes „aus dem Nichts" vielleicht nicht nur ein Höhepunkt der Erlösung, sondern der Schöpfung? Liegen hier Erlösung und Schöpfung nicht auf einer Linie? Brauche ich die Erfahrung der Erlösung und den Glauben an die Auferstehung Jesu, um an Gott den Schöpfer glauben zu können? Es wäre in diesem Zusammenhang auch neu zu lesen, was Johannes mit der Präexistenz Jesu meint: daß die ganze Schöpfung strukturell auf Christus ausgerichtet ist; daß alles christushaltig ist. So käme der Schöpfungsglaube in seine christologischen Koordinaten.

3. Ungewohnte Konsequenzen für das Gottesbild

Wenn Gott sich nicht (zeitweilig) aus dem Geschichtslauf zurückgezogen hat, sondern aktiv schöpferisch heute vorhanden ist und wirkt, dann ergeben sich Anfragen an das traditionelle Gottesbild des Allmächtigen. Dann muß erklärt werden, wie diese Welt, die vom Allmächtigen verantwortet wird, auf den Evolutionsgesetzen beruhen kann, die seit Darwin beschrieben werden: einer frißt den anderen, einer lebt vom anderen, der Stärkere siegt und überlebt — wie im Tierreich, so auch unter den Menschen. Wie kann das Gottesbild des Allmächtigen aufrecht erhalten werden angesichts von so viel Gewalt, Bosheit, Krieg, Untergang, Tod und Gottesferne? Ist Gott denn nicht allmächtig, hat er zu wenig Einfluß? Oder kann er seine Allmacht ungerührt zurückhalten, während die Menschen sich in völkermordenden Kriegen und Vernichtungslagern schlachten?

a) Wie „verantwortet" Gott Gewalt, Leid Krieg usw.?

Klassische Antworten ...

Diese Fragen wurden immer schon und auch in der klassischen Theologie gestellt, und es gibt klassische Antworten. So wird gesagt: Gott, der sich entschlossen habe, den Menschen in personaler Freiheit zu schaffen, müsse nun die Freiheit des Menschen auch in den Möglichkeiten respektieren, Böses zu tun. Da er den Menschen als bewußten und freien Partner wolle, müsse er auch seine Entgleisungen in Kauf nehmen. Wenn diese Antwort ausreicht, gäbe es bei Gott eine sozusagen taktische Schwäche: er hielte sich zurück, um Platz für die menschliche Freiheit zu lassen, könnte aber eingreifen, wenn er wollte. Im schlimmsten Fall hätte er sich im Ausmaß der menschlichen Bosheit verkalkuliert.

... führen in Aporien

Diese Antwort reicht aber nicht und führt in Aporien. Eine stärkere Antwort könnte sein, daß Gott prinzipiell schwach ist, daß er gar nicht dreinschlagen „kann", weil

er nicht auf *die* Art allmächtig ist und herrscht, wie das unter Menschen üblich ist. Denn Gott ist Liebe, und Liebe setzt sich aus, wird verletzlich, wird schwach und wehrlos. Sie überzeugt nur in Freiheit und „kann" nicht zwingen. Schon die klassische Theologie sagt, daß der Grund der Schöpfung in Gott selbst liegt, in seiner Liebe, die nicht bei sich selbst bleiben kann, sondern sich äußert, begegnen will. Gott ist demnach keineswegs einer, der unbeteiligt, ungerührt und kalt vom hohen Thron dem zum Teil üblen Lauf der Welt zuschauen kann, um am Ende nach genauer Buchführung scharfe Abrechnung zu halten; sondern er ist ein in Liebe Ausgesetzter, ein Betroffener, ein in die Geschichte freiwillig Mitverwickelter, mit dem man übel umspringen kann. Seine Theodizee ist, daß er in den Leidenden leidet und in den Armen, Nackten, Kranken im wörtlichen Sinn identifizierbar ist (vgl. Mt 25, 31-40). Und an diesem Punkt könnte man mit einer „Theologie nach Auschwitz" beginnen, die man immer wieder fordert: Wenn schon die Verschleppung von ein paar Tausend Israeliten nach Babylon eine solche Fülle prophetischer Deutungen und tiefe Spuren im Alten Testament hinterlassen hat, warum übergeht dann die Theologie die Vernichtung mehrerer Millionen Israeliten in den Konzentrationslagern mit Schweigen?

b) Tut Gott „Böses"?

Eine zweite Konsequenz für unser überliefertes Gottesbild bietet sich an: Vielleicht ist Gott nicht nur „schwach", sondern tut auch „Böses". Hier tritt man natürlich sofort in Widerspruch zu unserem überlieferten Gottesbild des Allgütigen. Aber spricht nicht das Alte Testament unbefangen und sehr anthropomorph von Stimmungsumschwüngen Gottes, von Rache und Strafe zu Vergebung und neuer Liebe? Läßt sich Gott nicht durch das Gebet seiner Gläubigen umstimmen? Stimmt es denn, daß Gott immer gleich ist, oder kennt sein Verhalten geschichtliche Situationen? Ist der Verdacht so leicht abzuweisen, daß unser Gottesbild gegenüber dem Maßstab der Bibel aus falsch verstandener Frömmigkeit erstarrt ist und leblos?

In der Theodizee hilft sich die christliche Theologie damit, daß sie sagt: „Gott läßt das Böse nur zu." Diese Erklärung aber ist ein unzulässiger Schleichweg, denn wenn man schon an den Schöpfergott glaubt, gibt es nichts Gott-loses, von Gott völlig Unabhängiges. Wäre es nicht viel mutiger zu sagen: Gott tut auch das, was wir (jetzt) als böse empfinden? Der Schöpfer und Erlöser handelt, ohne im Augenblick Rechenschaft abzugeben. Es geht darum, mich seinem Handeln anzuvertrauen,

mit ihm gleichzeitig, gleichwellig zu werden (vgl. die Antwortrede Gottes im Buch Hiob, 38, 1—42, 6).

4. Gläubiger Umgang mit der Schöpfung

Nach dem Konzil steht es einem katholischen Christen nicht mehr frei, sich der Welt zuzuwenden oder nicht.

a) Belastende Hinwendung zur Welt

Diese Hinwendung ist endgültig, bringt aber ungeahnte Belastungen. Es betrifft uns nun direkt, und zwar zentral in unserem religiösen Glauben an Gott, wenn man Juden vergast, wenn Vietnamflüchtlinge im Südchinesischen Meer ertrinken, wenn Indios in Brasilien von ihrem Land ins Elend getrieben werden. In dieser Welt, wie sie ist, kann es heute zu einer wichtigen Hoffnungsbotschaft werden, wenn Christen wirksam verkünden: Diese Welt ist die Schöpfung Gottes! Das ist keine Selbstverständlichkeit und keine Platitüde mehr.

b) Als Partner des Schöpfers den Sinn suchen!

Was wir mit den Eingriffsmöglichkeiten, die wir als Menschen heute haben, in der Welt tun „dürfen" oder nicht, steht nicht mehr in einem Katalog vorgegebener Gebote und Verbote. Das werden wir nur aufspüren, wenn wir nach dem in die Schöpfung hineingelegten Sinn suchen, in Dialog und Handeln als Partner des Schöpfers, der jetzt in seiner Welt gesucht und gefunden werden will. Im Konzert pluraler Meinungen haben Christen hierbei besondere Beiträge zu liefern: Ehrfurcht, Sachgerechtigkeit, Unbestechlichkeit, Freiheit von Profitgier und Besitz usw.

c) Der Versuchung des Herkules und des Sisyphus entgehen!

Gläubiger Umgang mit dieser unserer Welt wird auch heißen, daß der Christ der Versuchung des modernen Herkules entgeht, der alle Probleme auf die Schultern nimmt und die Lösungen aus eigener Kraftanstrengung selbst „macht"; des Sisyphus, der in einem aussichtslosen Wettlauf mit den wachsenden und wuchernden Aufgaben sich überanstrengt. Mitwirkung mit dem aktuell tätigen Schöpfer heißt nach altem Grundsatz: alles mir Mögliche nach bestem Wissen und Gewissen heute zu tun und gleichzeitig dem „eigentlichen" Tun Gottes zu vertrauen, der Reihenfolge, Tempo und Ziele bestimmen darf.

Wünschenswerte Weiterentwicklung

Ob diese „Fingerübungen" eines Gemeindepfarrers viel erbringen, mag dahingestellt bleiben. Sie erstreben keine dogmatischen Weiterentwicklungen um der Dogmatik willen, sondern eine Aussage des christlichen Schöpfungsglaubens im heutigen Welthorizont, um der Pastoral willen. Letztlich richten sich, so wird man auch zu diesen Überlegungen sagen können, alle Glaubensbekenntnisse ja doch an „das Geheimnis".

Karl Grüner

Kirche im Kabelnetz

Pastorale Überlegungen zu den neuen Telekommunikationsmedien

Auf dem Gebiet der Telekommunikationsmedien sind für die 80er Jahre technische Neuerungen zu erwarten, die das Leben der Menschen erheblich beeinflussen werden, die aber auch Chancen und Gefahren für das Leben und Wirken der Kirche und ihrer Gemeinden mit sich bringen werden. Die nachfolgende Information soll dazu beitragen, die Entwicklungen realistisch einzuschätzen, die kritische Einstellung zu fördern und zu umsichtig angesetzten Versuchen zu ermutigen. Auch wenn nur wenige Gemeinden für solche Versuche in Frage kommen, geht das Problem jeden an, der an der humanen Entwicklung unserer Gesellschaft interessiert ist. *red*

In den vergangenen Jahren wurden Begriffe wie *Kabelfernsehen, Satellitenfunk, Bildschirmzeitung* und *Video* einer breiten Öffentlichkeit bekannt gemacht. Diese Begriffe signalisieren, daß wir an der Schwelle umfangreicher Neuerungen auf dem Gebiet der Medienkommunikation stehen.

Die wichtigsten Neuerungen

Das sogenannte *Breitbandkabel* (ein Koaxialkabel, oder demnächst das noch leistungsfähigere *Glasfaserkabel)* ermöglicht:

— einwandfreien Empfang (keine Abschirmung mehr durch Berge und Hochhäuser);
— Empfang einer Vielzahl von Programmen auf bis zu 30 Fernsehkanälen;
— ein lokales Hörfunk- und Fernsehprogramm;
— über den sogenannten Rückkanal „Dialog"-Möglichkeiten zwischen Empfänger und Sender bzw. einem zentralen Computer;
— verbale und visuelle Rückmeldung eventuell von einigen Kommunikationszentren (Gemeindehäuser, Schulen, Kirchen u. ä.) zum Sender;
— mit Hilfe des Rückkanals und eines kleinen Heimcomputers könnte auch ein individuell zu nutzendes Informations- und Dienstleistungssystem errichtet werden [1].

Zur *Übertragung von Texten* kann das Verfahren „Videotext" (wird in der Austastlücke des Fernsehbildes „huckepack" transportiert; beschränkt auf circa 100 Seiten), „Bildschirmtext" (Übertragung über das Telefonnetz der Post; hohe Übertragungskapazität) oder „Kabeltext" (über einen der 30 Fernsehkanäle; praktisch unbegrenzte Übertragungskapazität) angewandt werden.

Bei dem *Satellitenfernsehen* sollen über große (und häßliche) Parabolantennen auf den Dächern eine Vielzahl nationaler und internationaler Programme individuell empfangen werden können. Es stellt keine Konkurrenz für das Kabelfernsehen dar, sondern ergänzt es.

Da die Technik nicht zögern wird, diese technischen Möglichkeiten in den 80er Jahren zu verwirklichen, müssen sich auch Kirche und Pastoral damit auseinandersetzen. Es wäre sicher falsch, die Augen zu verschließen und die Entwicklung einfach laufen zu lassen.

Kritische Anfragen

So großartig diese technischen Möglichkeiten eines scheinbar totalen Informationssystems anmuten, so erheben sich doch auch kritische, skeptische und warnende Stim-

[1] Dies würde u. a. folgende Möglichkeiten bieten: Verbindung mit der Bank zur Regelung des bargeldlosen Zahlungsverkehrs; Bestellungen im Supermarkt nach Katalog; Fernmessen von Strom-, Gas- oder Wärmeverbrauch; Weckdienst; Anforderung von Informationen über Wetter, Filmprogramm, Verkehrssituation, Stellenangebote, Fahrplan, Angebote von Reiseveranstaltern (mit sofortiger Buchungsmöglichkeit) usw.; Auskünfte von Bibliotheken oder Datenbanken; Computerspiele; Lernprogramme mit Lernkontrolle durch mehrere Auswahlmöglichkeiten mittels Knopfdruck.
Die Bestellung beim Supermarkt kann man sich etwa so vorstellen, daß der Teilnehmer über ein Verzeichnis von Waren des nächsten Supermarkts verfügt, in dem jeder Artikel mit einer Code-Nummer versehen ist. Er wählt die gewünschten Waren aus und tippt die Nummern in ein taschenrechnerähnliches Gerät ein unter gleichzeitiger Eingabe seiner Kundennummer. Die Bestellung wird vom Supermarkt bearbeitet und dem Kunden durch einen Boten geliefert. Bei entsprechender Vereinbarung kann der Supermarkt den Rechnungsbetrag gleich bargeldlos über Kabel vom Bankkonto des Kunden abbuchen lassen.

men, die Orwells beängstigende Vision „1984" nun schon nicht mehr für Utopie halten. Sie fragen besorgt, ob alles, was technisch machbar ist, auch verwirklicht werden muß, soll und darf, und sie befürchten, daß vor soviel Technik und Information schließlich der Mensch auf der Strecke bleibt.

In der Tat ist zu fragen:

— Bringt es uns wirklich mehr *Freiheit und Humanität,* wenn wir anstatt aus drei, nunmehr aus einem Dutzend Programmen wählen können, wenn wir zu noch mehr Fernsehkonsum verführt werden? Untersuchungen in Gebieten, in denen wegen ihrer Grenznähe schon bis zu zehn Programmen empfangen werden können, haben gezeigt, daß besonders bei Kindern der Fernsehkonsum mit der Zahl der verfügbaren Programme merklich gestiegen ist. Bei Erwachsenen ist eine Bevorzugung der reinen Unterhaltungssendungen gegenüber Informationsprogrammen zu beobachten.

— Bedeutet *mehr Information auch mehr Wissen?* Oder verflacht nicht vielmehr unser Wissen, weil wir bei der Fülle an vordergründigen Informationen keine Möglichkeiten mehr haben, uns mit Hintergründen zu beschäftigen, die Informationen zu verdauen und das Wissen zu verarbeiten? [2]

— Wäre es ein Zuwachs an *Lebensqualität,* wenn wir unsere täglichen Einkäufe vom Bildschirm aus per Knopfdruck erledigen könnten, anstatt uns zum Laden an der Ecke zu bewegen, wo wir vielleicht auch Bekannte als Gesprächspartner treffen? Würde dabei nicht nur noch mehr an lebensnotwendiger zwischenmenschlicher Kommunikation verlorengehen, die Isolation vieler Familien sich verstärken?

— Würden wir *demokratischer,* wenn wir uns durch Drücken einer Ja- oder Neintaste an ständigen pseudoplebiszitären Abstimmungen beteiligen könnten? Hier würde doch Demokratie nur vorgegaukelt. Die Abstimmungsergebnisse haben außerdem keine Aussagekraft, weil sie nie repräsentativ und wirklich überprüfbar sein werden.

— Nehmen wir wirklich am *Prozeß der öffentlichen Kommunikation* teil, wenn wir dem Sender als „feedback" eine von mehreren vorgegebenen Antworten über den Rückkanal signalisieren?

— Gewinnen wir an *Menschlichkeit,* wenn wir vorwiegend noch mit Computern kommunizieren, anstatt mit Menschen?

„Kommunikation" ohne Communio?

Das sind Fragen, mit denen sich auch Seelsorger und (praktische) Theologen auseinandersetzen sollten. Das Schlagwort „Kommunikation", unter dem alle diese neuen Medien angepriesen werden, hat ja auch eine eminent theologische Bedeutung. Es besagt nichts Geringeres als die Herstellung von „Communio" zwischen den Menschen. Darin aber sieht das II. Vatikanische Konzil die eigentliche Aufgabe der Kirche. Als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1) hat sie die „Communio" Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander zeichenhaft darzustellen und instrumental zu bewirken. Inhalt der Communio Gottes mit den Menschen ist das Heil. Die Gemeinschaft der Menschen untereinander ist ein vorläufiges und unvollkommenes Abbild der göttlichen Communio. Wo es gelingt, durch Kommunikation Gemeinschaft herzustellen, wird bereits etwas vom endgültigen Heil Wirklichkeit.

Deshalb sollte sich die Kirche überall dort angesprochen und herausgefordert fühlen, wo Interessenvertreter der Industrie, der politischen Parteien oder anderer gesellschaftlicher Gruppen behaupten, ihr Anliegen sei eine Verbesserung der Kommunikation. Sie muß kritisch fragen, ob es ihnen nicht in Wirklichkeit um finanzielle oder Machtinteressen geht. Wenn die neuen angeblichen (Tele-)„Kommunikations"-formen wirkliche Kommunikation, also zwischenmenschliche Beziehungen, eher verhindern als fördern, wie es von einer Ausweitung der Programme und der Einführung des Knopfdruck-Services am heimischen Computer-Terminal zu erwar-

[2] Vgl. dazu *A. Keller,* Das Menschliche in der Kommunikation, in: Stimmen der Zeit 197 (1979) 219—232, 228.

ten ist, dann sollten Kirchenvertreter und kirchliche Publizisten sich nicht scheuen, vor solchen Entwicklungen warnend ihre Stimme zu erheben [3].

Allerdings darf sich die Kirche auch nicht darauf beschränken, nur vor unliebsamen Entwicklungen zu warnen, wie sie dies früher mit neuen Erfindungen häufig getan hat, z. B. mit der Presse. Sie muß auch neue Chancen, die die neuen Medien bieten, erkennen und sich dafür einsetzen, daß bei gleichzeitiger Eindämmung der negativen Seiten diese positiven, kommunikationsfördernden Aspekte zum Tragen kommen.

Dies bedeutet, daß sie sich vor allem um die Förderung einer kritischen Einstellung bei den Menschen bemühen muß. Zudem sollten sich die Kirchen an Modellversuchen beteiligen, bei denen mit Hilfe einer wissenschaftlichen Begleituntersuchung die Vor- und Nachteile des Kabelfernsehens herausgefunden werden sollen. Die Chance dazu wird ihnen bei allen vier in der Bundesrepublik geplanten „Pilotprojekten" (Versuchsprojekten) geboten [4], damit aber auch die Verantwortung, die künftigen technischen Kommunikationsformen in einer *dem Menschen dienlichen Form* mitzugestalten.

Gedanken zur kirchlichen Beteiligung an den Modellversuchen

Neben den bisherigen lokalen Medien Zeitung und Pfarrblatt (um nur die wichtigsten zu nennen), die von den Pfarrgemeinden in unterschiedlicher Intensität genutzt werden, bietet nun das neue Medium Kabelfernsehen einerseits zusätzliche Kommunikationsmöglichkeiten für die Gemeinden im Verkabelungsgebiet, andererseits wirft es aber auch neue Probleme und Gefahren auf, die nicht verharmlost werden sollten.

Es ist davon auszugehen, daß bei diesen Versuchsprojekten je ein lokaler Hörfunk- und Fernsehkanal zur Verfügung stehen wird, auf dem den Kirchen tägliche Sendezeiten eingeräumt werden. Ferner ist mit einem offenen Kanal zu rechnen, der allgemein zugänglich ist, wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind. Darüber hinaus wird es in irgendeiner Form ein Textangebot geben und als Zusatzservice ein Druckwerk, das die Textinformationen auch ausdruckt. Schließlich wird bei allen Pilotprojekten ein Rückkanal zur Verfügung stehen, der jedoch keine oder nur in sehr begrenztem Umfang eine *verbale* Rückmeldung gestattet.

1. Lokaler Hörfunk- und Fernsehkanal

Die voraussichtliche tägliche Sendezeit von circa 30 Minuten könnte in etwa folgende Elemente enthalten:

— Informationen *aus* den Gemeinden und *für* die Gemeinden:

Ein lokales Kirchenfunkprogramm in kircheneigener Verantwortung müßte sich als Dienst an den Pfarrgemeinden im Sendegebiet verstehen und sie in ihre Programmgestaltung miteinbeziehen. Das erfordert allerdings eine ständige enge Zusammenarbeit zwischen der Kirchenfunkredaktion und den Verantwortlichen (oder einem eigenen Sachausschuß) in den einzelnen Gemeinden. Schwerpunkt des Programms wäre demnach: Nachrichten über Personen, Veranstaltungen, Aktionen, ergänzt durch Informationen für die Gemeinden, denn die Gemeinden sind eingebettet in den Verbund der Diözese und der Weltkirche. Sie brauchen auch den Kontakt nach „außen", um von dort wieder neue Anregungen, Unterweisungen und Hilfen zur Bewältigung ihrer Probleme zu erhalten.

— Zielgruppensendungen: Sendungen, die in Zusammenarbeit mit verschiedenen Gruppen in der Gemeinde, z. B. mit Kindern, Jugendlichen, Arbeitern, Ausländern, Senioren, Kranken u. a. entstehen, könnten diesen die Darstellung ihrer Interessen in der Öffentlichkeit ermöglichen.

— Gottesdienstübertragungen: Für Kran-

[3] Vgl. *W. Seibel*, Kabelfernsehen, in: Stimmen der Zeit 197 (1979) 505 f.; ähnlich *W. Zwingmann* als Vertreter der Erzdiözese Freiburg beim öffentlichen Hearing vor dem Landtag von Baden-Württemberg am 8. 2. 1979. Er wies vor allem auf die Gefährdung von Kindern und Jugendlichen hin (vgl. *ders.*, Gesichtspunkte zum Kabelfernsehen aus kirchlicher Sicht, in: Erzbistum Freiburg, Informationen, Heft 3/4, 1979, 69—72).

[4] Sie werden auf Beschluß der Ministerpräsidenten der Länder in Berlin, Dortmund, Mannheim/Ludwigshafen und München stattfinden, voraussichtlich 1981 beginnen und etwa fünf Jahre andauern.

ke und Gebrechliche wäre (etwa einmal im Monat) die Übertragung einer Eucharistiefeier aus einer der Pfarrkirchen des Sendegebietes denkbar. Darüber hinaus könnte jeden Samstag oder Sonntag ein Wortgottesdienst gesendet werden.
— Religiöse Angebote, Diskussionssendungen, Magazine, Bildungsangebote: tägliche Kurzbesinnungen, gelegentliche Bildmeditationen, geistliche Konzerte u. ä.; eine Frühschoppenrunde könnte aktuelle Themen aus Kirche und Welt gemeindespezifisch diskutieren; in Meinungsbeiträgen wäre zu regionalen und überregionalen Themen aus Kirche, Pfarrgemeinde und Kommune Stellung zu nehmen; auch an Glaubensunterweisungen für Kinder, Jugendliche und Erwachsene, an Informationen über Bücher und an Lebenshilfe wäre zu denken.

Chancen und Gefahren

Es hängt natürlich von der personellen und finanziellen Ausstattung der Redaktionen und von der Möglichkeit und Bereitschaft der Gemeinden zur Mitarbeit ab, ob ein solcher Katalog an möglichen Programmelementen auch realisierbar sein wird. In Anbetracht der vermutlich nicht sehr reichlich fließenden Mittel — es müßte ja wohl auf Kirchensteuergelder zurückgegriffen werden — dürfte eher Skepsis am Platz sein. Aber selbst wenn die Finanzierung kein Problem wäre, müßte man sich fragen, ob der zu erwartende pastorale Nutzen den enormen Aufwand rechtfertigt, ja, ob das ganze Projekt wirklich ein Gewinn für die Gemeinden sein würde oder vielleicht sogar eher ein Schaden. Nun lassen sich freilich pastorale „Erfolge" nur schwer messen und in diesem Fall schon gar nicht mit den üblichen Indikatoren für „Kirchlichkeit". Eine Zu- oder Abnahme der Dominikantenhäufigkeit würde wohl keinen tauglichen Maßstab für die pastorale Beurteilung des Nutzens der Kabelkommunikation abgeben. Die Kirche sollte sich also schon deshalb an den Pilotversuchen beteiligen, um Nutzen oder Schaden für die Kirche wie auch für die Gesellschaft besser kennenlernen zu können. Als Kriterium für die Brauchbarkeit dieses neuen Mediums könnte gelten, wie weit es gelingt, die Kommunikationssituation *in* den Gemeinden, *zwischen* den Gemeinden und *zwischen den Gemeinden und der übrigen Gesellschaft* zu verbessern. Darauf sollte man vor allem von der wissenschaftlichen Begleituntersuchung bei den Pilotprojekten eine Antwort erwarten können.

Zeugnischarakter der Aktivitäten von Christen

Das setzt allerdings voraus, daß die Gemeinden tatsächlich etwas vorweisen können und daß sie an der Weltgestaltung und -verbesserung mitwirken. Wenn man das zaghafte Ringen der meisten Gemeinden beobachtet, mit einem nur kleinen Kreis von Aktiven ihre selbstgenügsame religiöse Rezipientenhaltung zu überwinden, wird man den Zeugnischarakter der christlichen Gemeinden und ihre Ausstrahlung auf die nichtkirchliche Umwelt eher zurückhaltend beurteilen müssen. Oft sind es auch nicht die spektakulären Aktionen, die als Zeugnis dienen, sondern das Wirken im Kleinen, das dann aber für die Fernsehkameras weniger geeignet ist.
Zum anderen können die Taten der Gemeindemitglieder nur dann Zeugnischarakter gewinnen, wenn sie auch von nichtkirchlichen Gruppen *gesehen* werden. Die Wahrscheinlichkeit, daß bei dem großen Konkurrenzangebot auf den Kabelrundfunkkanälen — es stehen mindestens zehn weitere Fernsehprogramme zur Auswahl — von kirchlich nicht interessierten Gruppen ausgerechnet das lokale Kirchenprogramm gesehen wird, ist nicht sehr groß.
Es besteht aber auch die Gefahr, daß unter dem Zwang, sich vor der Öffentlichkeit präsentieren zu müssen, den Gemeinden von einigen Aktivisten publikumswirksame Aktionen und Maßnahmen übergestülpt werden, die nicht dem Bedürfnis der Gemeinde entspringen. Das könnte zu einer „Televisionierung" der Gemeinden führen, dazu, daß das Gemeindeleben nur noch fürs Fernsehen „inszeniert" wird.
In einer Situation, in der viele Gemeinden große Anstrengungen aufbringen, um von einer „versorgten" zur selbstverantworteten Gemeinde zu werden, wo Span-

nungen z. B. zwischen Traditionalisten und Progressiven ausgehalten werden müssen, wo Pfarrgemeinderäte um ihr Selbstverständnis ringen, kurzum, wo so vieles unvollkommen ist und wenig Erfolge vorzeigbar sind, könnte das Auftreten des Kabelrundfunks von den Gemeinden als Einbruch erlebt werden, dem sie nicht gewachsen sind.
Dies alles sollte von den Planern eines kirchlichen Kabelprogrammes sorgsam bedacht werden und sie zu einem behutsamen Umgang mit den betroffenen Gemeinden und dem neuen Medium veranlassen.

2. Offener Kanal

Der offene Kanal wird Gruppen zur Verfügung stehen, die aus eigener Initiative und mit eigenen Mitteln Programme mit Hilfe von Videogeräten herstellen. Das können Jugendliche sein, Bürgerinitiativen, Volkshochschulen u. a.
Die Möglichkeiten dieses offenen Kanals sollten nicht überschätzt werden. Dennoch sollten die Kirchen eine Aufgabe darin sehen, solche Gruppen zu unterstützen, indem sie etwa in ihren Bildungseinrichtungen den Umgang mit Videorekordern lehren.

3. Textangebote

Die Bildschirm-Textangebote ermöglichen das individuelle Abrufen von Informationen, die in einer Datenbank gespeichert sind[5]. Bei diesen Diensten wären der Aufwand bei der Erstellung der Informations- und Lehrprogramme und der zu erwartende Nutzen sorgfältig abzuwägen. Man sollte vielleicht hauptsächlich Daten aufnehmen, die echte pastorale Hilfen darstellen. So könnten aktuelle Informationen angeboten werden, wie z. B. Gottesdienstordnungen und Veranstaltungskalender der einzelnen Gemeinden; Informationen für Neuzugezogene, z. B. welche Gruppen und Einrichtungen vorhanden sind; Hinweise auf Beratungsstellen; Bestandslisten der Pfarrbüchereien usw.

4. Rückkanal

Voraussichtlich wird der Rückkanal zunächst so ausgelegt sein, daß er nur eine digitale Kommunikation mittels Knopfdruck ermöglicht oder die Eingabe einfacher verbaler Codes mit Hilfe einer alphanumerischen Tastatur zur Kommunikation mit dem Zentralcomputer. Die Nutzanwendung bei dieser Form liegt dann im wesentlichen in der Beteiligung an Telespielen oder Sendungen, die Abstimmungen erforderlich machen.
Hier handelt es sich um doch recht verkürzte Formen von Kommunikation, die die Euphorie nicht rechtfertigen, mit der gerade der Rückkanal als die große neue Chance aktiver Zuschauerbeteiligung und Mitwirkung der „Massen" an der gesellschaftlichen Kommunikation im voraus gefeiert wird.
Eine befriedigende Kommunikation käme nur zustande, wenn auch die Möglichkeit einer auditiven oder audiovisuellen Rückmeldung geschaffen würde, wie dies ein Versuch in den USA zeigt.

Ein gelungener Versuch

In der Kleinstadt *Reading* (Pennsylvania) wurde ein Zweiwegefernsehen mit audiovisueller Rückmeldung im Dienst der Sozialarbeit mit alten Menschen erprobt. Zwei Altenheime und eine Mehrzweck-Altentagesstätte wurden mit tragbaren Schwarzweiß-Videokameras ausgestattet und untereinander und mit dem zentralen Studio über Rückkanal verbunden. Außerdem waren 117 private Haushalte angeschlossen, die sich über das Telefon auch am Programm beteiligen konnten. Ihre durchschnittliche Sehbeteiligung lag bei 85%. Ein Viertel von ihnen diskutierte telefonisch mit. Nach erfolgreichen Anfangsversuchen wurde das Programm allen 35.000 Kabelfernseh-Abonnenten angeboten.
Programmgestalter waren die alten Leute selbst. Sie brachten es in 14 Monaten Laufzeit des Versuchs auf über 400 Programm-

[5] Theoretisch wäre es möglich, alles Wissenswerte aus Theologie und Kirche (z. B. den Inhalt des Lexikons für Theologie und Kirche oder anderer Nachschlagwerke) anzubieten. Der Teilnehmer könnte durch Wählen eines Codes und Eintippen des Stichwortes in eine Schreibmaschinentastatur die gewünschten Daten in Sekundenschnelle auf seinem Bildschirm empfangen. Ebenso wäre es möglich, Glaubenskurse als audiovisuelle Lernprogramme anzubieten oder ähnliche Informationen, die Wissen vermitteln oder Fertigkeiten einüben helfen.

stunden. „Kernstück des Programms bildeten Gespräche und Informationssendungen mit lokalen Politikern sowie Vertretern von Ämtern und Einrichtungen, die für die Belange der alten Menschen zuständig waren. Aber das Programm enthielt auch Yogaübungen, gemeinschaftliches Singen, Kochkurse und Literatur-Lesungen“ [6]. 60 bis 80% der Heimbewohner waren mindestens einmal in der Woche in einem der Studios; 14% arbeiteten regelmäßig aktiv am Programm mit.

Die Begleituntersuchung des Versuchs erbrachte, daß das Projekt von der Mehrheit sehr positiv aufgenommen wurde. Nach einem Jahr wurde bereits ein erheblicher Informationszuwachs über das lokalpolitische Geschehen, insbesondere auf dem Gebiet der Altenarbeit, vermerkt. Außerdem hat die aktive Mitarbeit den alten Leuten selbst sehr viel an kommunikativen Erfahrungen und an Lernzuwachs gebracht. Nach Beendigung des wissenschaftlichen Versuchs wird das Projekt nun von einer freien Trägergesellschaft in eigener Regie weitergeführt. Nach wie vor sind alte Leute Hauptnutzer, aber in den nun kommunalen Rückkanal sollen nach und nach alle Gruppen der Bevölkerung einbezogen werden.

Die Übernahme dieses Modells für die deutschen Kabelpilotprojekte wäre in bezug auf eine zu erwartende Kommunikationsverbesserung zu prüfen. Von seiten des Westdeutschen Rundfunks ist schon 1977 die Bereitschaft signalisiert worden, „einen breitbandigen Rückkanal auszubilden, der die Bewegtbildübertragung von einem beliebigen Punkt des Kabelnetzes zum Studio und von dort über die Kopfstelle zurück an alle Teilnehmer ermöglichen würde“ [7]. Hierfür könnten „Brennpunkte sozialer Kommunikation“ wie Schulen, Kirchen, Volkshochschulen, Bibliotheken, Theater usw. vorgesehen werden. Von kirchlicher Seite wäre gerade ein solcher Versuch zu unterstützen und nach Möglichkeit die Einbeziehung eigener Kommunikationszentren anzustreben.

Abschließend bleibt festzuhalten, daß das neue Medium Kabelrundfunk sicher eine Reihe positiver Möglichkeiten in sich birgt und auch manche Chance bietet, die Gemeindepastoral mit kommunikationsfördernden Maßnahmen zu bereichern.

Gleichzeitig sind aber auch schwere Bedenken anzumelden [8]. Trotz grundsätzlicher Bejahung der neuen Kommunikationschancen sollten die Erwartungen nicht zu hoch geschraubt werden.

Das Kabelfernsehen mit all den angedeuteten Problemen wird kommen. Dafür sorgen schon die Interessen der Industrie und der Bundespost. Die Kirchen sollten sich herausgefordert fühlen, wenigstens in dem von ihnen verantworteten Bereich das Medium so einzusetzen, daß es zu mehr Menschlichkeit und Kommunikation beiträgt. Das wird allerdings kein leichtes Unterfangen werden.

6 Vgl. Kabelfernsehen mit Rückkanal. Neue Erfahrungen aus den USA. Media Perspektiven Heft 10, 1978, 701—706, 702 f.

7 Überlegungen für ein Kabel-Pilotprojekt in Köln. Auszüge aus einer WDR-Studie, Media Perspektiven Heft 1/1978, 44.

8 Eine gute Zusammenstellung möglicher Einwände gegen das Kabelfernsehen bringt der Beitrag von *A. Müller*, Kabelfernsehen — Plädoyer für eine offene Diskussion und gegen eine Vorwegentscheidung (1), in: Media Perspektiven Heft 2/1979, 60—71.

Ulrich Jaekel — Manfred Krämer

Katholikentag von unten: Wenn die Betreuten sich nicht wie Betreute benehmen

Nach Beiträgen über die Theologie des Volkes, über Basisgemeinden, über Friedenserziehung u. ä. bringen wir hier einen Bericht über den ersten „Katholikentag von unten“, weil dieser Anliegen aufgegriffen und Formen gefunden hat, denen auch in den Gemeinden mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte. Vielleicht gelingt es z. B. den Teilnehmern am Liturgischen Fest, ähnliche Gottesdienste auch in ihren Gemeinden zu initiieren. *red*

„Wir bitten um Mut und Ausdauer, den hier erfahrenen Geist in unsere Heimat

gemeinde zu tragen!" Diese Fürbitte schrieb ein Teilnehmer des Liturgischen Festes beim „Katholikentag von unten" (im folgenden kurz Kvu). Welcher „Geist" war das eigentlich, der für viele tausend Menschen zu einer wichtigen Erfahrung wurde? Was war überhaupt dieser „Katholikentag von unten" am Rande des vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken im Juni 1980 in Berlin veranstalteten 86. Deutschen Katholikentags? Was hat daran den einen Mut und manchen Angst gemacht? — Wir versuchen, davon zu erzählen: Wie es dazu kam und was da geschah.

1. Anstöße und Entstehungsprozeß

Beim Katholikentag 1978 in Freiburg haben kritische Gruppen die Erfahrung gemacht, daß sie mit ihren vereinzelten Veranstaltungen oder Ständen im Massenbetrieb untergingen. In informellen Gesprächen entstand die Idee, man könne in Berlin doch ein paar Dinge gemeinsam machen. Man wollte *in eigener Verantwortung* Schwerpunkte setzen und Fragestellungen aufgreifen, die innerkirchlich vernachlässigt werden.

Dazu regte auch der Ort des Katholikentags an: Berlin, mit einer Fülle sozialer und politischer Spannungen; mit einem überdurchschnittlichen Anteil an alten Bürgern und Schülern/Studenten, also mit einem vergleichsweise geringen Anteil an Menschen, die aktiv im Arbeitsprozeß stehen; mit sozial schlecht gestellten und unterprivilegierten Gruppen [1].

Einen letzten Anstoß gab schließlich der „Fall Küng" — ein Vorgang, der in der Öffentlichkeit als Signal für den Umgang der „Oberkirche" mit ihren innerkirchlichen Kritikern steht [2]. Dahinter die Enttäuschung vieler Katholiken über die „faktische Beibehaltung autoritärer Strukturen" in der katholischen Kirche 15 Jahre nach dem von großen Hoffnungen begleiteten II. Vatikanischen Konzil.

Auf diesem Hintergrund hatten sich Mitglieder des Bensberger Kreises, der Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen (AGP), der Leserinitiative Publik, des Kontaktkreises Synode und der neu begründeten Berliner Arbeitsgruppe „Katholikentag von unten" zusammengeschlossen. Sie wollten durch eigene Veranstaltungen sowie durch die Teilnahme am offiziellen Katholikentag dazu beitragen, daß im deutschen Katholizismus vernachlässigte Fragestellungen von Kirche und Gesellschaft stärker berücksichtigt werden: Themenkreise wie Basisgemeinde und Demokratisierung der Kirche, politische Theologie, Abrüstung, überhaupt Gesellschaftskritik aus dem Glauben heraus, Probleme von Randgruppen und Alternativen zur jetzigen Gesellschaft. Im März und im September 1979 trafen sich Vertreter dieser Gruppen, um ein gemeinsames Vorgehen zu planen. Dabei wurde folgendes verabredet:

1. Ein „Katholikentag von unten" soll kein Anti-Katholikentag sein. Die Teilnehmer des Kvu sind zugleich Teilnehmer am offiziellen Katholikentag [3]. Eigene Veranstaltungen des Kvu sind für alle Interessierten offen.
2. Zu den Sachbereichen „Hierarchische Kirche — Basisgemeinden", „Christ und Parteien — Christ und Politik" und „Flucht aus der Gesellschaft" (Drogen, Alkohol, Jugendreligionen usw.) sollen jeweils Großforen veranstaltet werden, methodisch abwechslungsreich und teilnehmerorientiert.
3. Eine Grundsatzplattform mit theoretischer Aufarbeitung der derzeitigen Situation der Katholischen Kirche wurde für unzweckmäßig gehalten. Statt dessen sollte eine Plattform (unter Einbeziehung eigener Erfahrungen im Prozeß des Kvu) erst *nach* dem Katholikentag entwickelt werden.

Im November 1979 und im März 1980 trafen sich in Berlin Delegierte von nunmehr

[1] Neuerdings drängt die Problematik der Ausländer in den Vordergrund. Von 20 Schulen des Neuköllner Zentrums werden etwa die Hälfte in den ersten Klassen mehrheitlich von Türkenkindern besucht. Statt Integration verstärkt sich bei vielen Fremdenhaß und Angst.

[2] Bemerkenswert ist allerdings, daß der Name Hans Küng erst sehr spät (Anfang 1980, nach dem Entzug der Missio) in den Diskussionen der Gruppen des Kvu auftauchte. Insofern ist nicht Küng, sondern der *Vorgang*, der sich an seiner Person festmacht, zu den „Anstößen" des Kvu zu rechnen (s. u.).

[3] Etliche Mitarbeiter des Kvu waren auch beim offiziellen Katholikentag aktiv, im Jugendzentrum oder als Referenten!

fast 40 kritisch-katholischen Gruppen und Gemeinden. Dabei ergaben sich Kontroversen in Grundsatzfragen: für die einen standen im Vordergrund politische Aktionen und Zielsetzungen; der Streit um einen neuen Glaubensausdruck und um eine kritische Theologie erschien ihnen eher als Ablenkung vom notwendigen politischen Handeln. Für andere wieder ging es mehr um neue Formen des Gottesdienstes und die Einbeziehung der Gemeinde in den theologischen Reflexionsprozeß; die Disharmonie des politischen Konfliktes wollten sie aus dem Gottesdienst ausblenden oder nur allgemein behandeln. Nach heftigen Auseinandersetzungen setzte sich schließlich eine Position durch, die *Glauben und Politik* aufeinander bezieht. Dieser Ansatz drückte sich in der Konzeption von drei Hauptveranstaltungen aus[4]. Von Anfang an war auch an einen ständigen Treffpunkt gedacht, an dem ein Austausch untereinander, Stände der Gruppen und kleinere Veranstaltungen möglich sind.

[4] Ein einleitendes *Liturgisches Fest* sollte am ersten Tag des Katholikentages die Beziehung zwischen Glaubenserfahrung und politischer Verantwortung sichtbar machen. Ein *politisches Forum* zum Thema „Abrüstung" sollte aus kirchlicher Perspektive die politische Dimension aktuell verdeutlichen. Um die dritte Veranstaltung und damit um die Einbeziehung der *kritischen Theologie* kam es zu kontroversen Diskussionen. Unproblematisch war die Rolle von Joh. Baptist Metz. Metz hatte sich als Teilnehmer der Delegiertenversammlung nicht als „Theologe von oben", sondern als Mitarbeiter im Prozeß der Vorbereitung des Kvu solidarisch erwiesen. Bei Hans Küng wurden dagegen verschiedenartige Vorbehalte deutlich. War er für die einen ein „Theologe von oben" und Vertreter einer „bürgerlichen Theologie", so befürchteten andere, daß der Kvu durch die Medien zu einer Küng-Jubelveranstaltung umgebogen werden könnte. Schließlich setzte sich eine Position durch, die die Frage nach der Bedeutung der Theologie von Küng und Metz für die Basiskirchenbewegung in den Vordergrund stellte. Die Vertreter dieser Position gingen von zwei Prämissen aus: 1) ein kritisch-katholisches Engagement ohne die Grundlage des Glaubens (daß „Christi Liebe stärker" ist) ist eine Fremd- und Selbsttäuschung; 2) so wie die Basiskirche die theologische Reflexion der kritischen Theologen benötigt, um sich selbst gerade im Handlungsprozeß besser zu verstehen, so benötigt die kritische Theologie, wenn sie sich nicht neu dogmatisch abschotten will, den Bezug zur Basis. — Um eine Personalisierung der Diskussion sowie eine losgelöste Theologiediskussion zu verhindern, wurde beschlossen, die beiden Theologen mit Vertretern der Praxis zu konfrontieren. Daß am Ende nur die Praxis zweier Kleriker (und keine Frau!) zu Wort kam, zeigt allerdings eine innerkirchliche Schwäche auch kritischer Katholiken.

2. Die Veranstaltungen und ihre Themen

Politisches Café

Die evangelische Gemeinde am Lietzensee, am Rande des Messegeländes, hatte Kirche und Gemeindehaus als Kontakt- und Begegnungszentrum für den Kvu zur Verfügung gestellt. Die Pfarrer und andere Gemeindemitglieder arbeiteten kräftig mit. Die drangvolle Enge hatte auch ihre Vorteile: es mußte viel improvisiert werden, Gespräche und hautnahe Kontakte ließen sich gar nicht vermeiden. Tausende Tassen Kaffee mußten ausgeschenkt (und gespült!) werden. Die vielen Gruppen des Kvu hatten für ihre Informationsstände nur je einen Tisch. Koreaner waren ebenso vertreten wie amnesty international[5], El-Salvador- und Nicaragua-Gruppen oder die Arbeitsgemeinschaft „Homosexuelle und Kirche". Eine kleine Redaktion evangelischer Theologen arbeitete rund um die Uhr, um ihre den Kvu (und den offiziellen Katholikentag) begleitende Zeitung täglich herausbringen zu können. — Jeden Morgen beteiligten sich mehr als 500 Menschen an den Bibelmeditationen zum Römerbrief, die Josef Blank (Saarbrücken) anbot. Von diesen Meditationen ging eine starke Inspiration aus: Vernunft und Glaube, Beten und politisches Handeln gehören zusammen, weil Gott in Jesus Christus sich in die Welt verstrickt hat.

Der Gott der kleinen Leute

Der Gott, der sich in die Welt verstrickt: Der Gott der Bibel läßt sich in die Geschichte von Armen und Unterdrückten hineinziehen, er steht nicht auf der Seite der Mächtigen, die das „Sklavenhaus Ägypten" beherrschen, damals und heute. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu ist „der Gott der kleinen Leute".

[5] amnesty international hatte beim offiziellen Katholikentag keinen Platz bekommen, da *ai* keine kirchliche Organisation sei. Beim Kvu konnte *ai* die Veranstaltung zu „Menschenrechte in Lateinamerika" ganz selbstverständlich unterbringen. 600 junge und alte Menschen waren dafür dankbar und nahmen teil, auch noch am letzten Abend. Andere Beispiele: Über das Thema „Frau und Kirche" wurde ausführlich diskutiert, nicht von theologischen Männern, sondern von Frauen. Die Christen für den Sozialismus gaben eine Einführung in die „materialistische" (sozialgeschichtliche) Bibellektüre, usw.

Unter diesem Thema stand die erste zentrale Veranstaltung des Kvu, das Liturgische Fest am Fronleichnamsabend. Damit jedoch auch nicht die Spur eines „Triumphalismus von unten" aufkommt, sagte es Norbert Arntz gleich zu Beginn sehr deutlich: „Wir feiern nicht das Fest der kleinen Leute. Denn zumindest im Weltmaßstab gehören wir alle nicht zu den kleinen Leuten. Aber wir feiern den *Gott* der kleinen Leute!" Dieser Unterschied wurde mehrfach deutlich: durch die Darstellung der deutschen und türkischen Menschen im heruntergekommenen Berliner Stadtteil Kreuzberg; durch die Erinnerung an die soziale und ökonomische Situation der Lukas-Gemeinde, in der das Magnificat entstand; durch den Bericht aus dem „biblischen Land" Nicaragua; und nicht zuletzt durch die Musik[6], die jedem falschen Überschwang die Spitze brach.

Pfarrer und Kirchengemeinderat der evangelischen Gemeinde zum Heiligen Kreuz hatten ihre Kirche zur Verfügung gestellt und mitgearbeitet. Sie haben deutlich gemacht, daß der — vom wörtlich genommenen Text des Magnificat bestimmte — Gottesdienst seinen richtigen (sozialen und theologischen) Ort gefunden hat: bei denen, die wirklich „unten sind".

Bei solchen Menschen ist das (oft als bloßer Preisgesang mißbrauchte) Magnificat entstanden. Die evangelische Theologin *Luise Schottroff* erzählte plastisch davon: „Maria wußte, was Hunger ist und was Niedrigkeit. Mitten in den von den Römern beherrschten Getreideanbaugebieten gab es Hungersnöte. Und in Rom gab es alles zu kaufen, vom feinen Parfüm bis zum herben Wein aus dem Rheintal." Maria sang ihr Lied aus der Sicht der Armen, selbstbewußt und mit Gott im Rücken: „Mächtige stürzt er vom Thron, Niedrige erhebt er." Also müssen wir uns „von den armen Ländern vorschlagen lassen, wie wir politisch und wirtschaftlich zu handeln haben". Denn „die Bibel ist die Tradition, aus der wir kommen. Sie wird uns den Rücken stärken!"

Daß sie das tut, davon konnte *Johann Baptist Metz* berichten. Er erzählte von Nicaragua, „einem Land, in dem man die Bibel wieder wörtlich nehmen kann", in dem der „Aufstand der kleinen Leute" stattfand, „getragen von der Kirche der kleinen Leute". Metz kennzeichnete diese Art von Revolution als „eine Gabe für uns", als „die Gnade, von der das Magnificat singt", als eine Revolution ohne Haß gegen die Unterdrücker von gestern. Daß sie eine solche Revolution christlichen Verzeihens bleiben kann, das hängt allerdings auch von uns ab, von der Politik der Mächtigen, zu denen wir gehören, ob wir es subjektiv wollen oder nicht. Die Herausforderung bleibt: „Einer vermag da gar nichts, viele vielleicht einen Anfang".

Es waren viele, die dies hörten und beklatschten, 3000 Menschen in der hoffnungsvoll überfüllten Kreuzberger Kirche. Werden sie diese Eindeutigkeit auch in die Diaspora ihrer Heimatgemeinden einbringen können? Auch dort, wo die Sorge um „militärische Sicherheit" und der Glaube an das „ewige Wachstum" vorherrschend sind?

Gehorchen und Rüsten?

Als im Dezember die Veranstalter des offiziellen Katholikentags der kleinen Initiative „von unten" die riesige Eissporthalle beim Berliner Messegelände für einen Abend zur Verfügung stellten, war fraglich, ob die 6000 Stühle auch besetzt werden könnten. Daß die Halle dann voll war, lag wohl nicht nur daran, daß Pastor *Heinrich Albertz* mit auf dem Podium saß. Es lag auch daran, daß der offizielle Katholikentag sich mehr oder weniger auf sogenannte kirchliche Fragen eingeengt hatte. Gegen den Trend zu einer neuen Innerlichkeit und bloß individueller (gewiß redlicher) Buße verstand der Katholikentag von unten diesen Abend zum Thema Abrüstung als seinen *kirchlichen Bußgang:* Klage und Anklage vor Gott und den 55 Millionen Opfern des von Deutschen (auch von Christen) entfachten oder hingenommenen 2. Weltkriegs. Buße — ver-

[6] Chor, Orchester und Tanzgruppe von St. Ludwig, Ibbenbüren, und der Jugendchor und Instrumentalisten von St. Hedwig, Bremen, mit Gesängen aus der Tradition der niederländischen Basisbewegung und mit neuen Kompositionen für diesen Gottesdienst von Nicolas Schatz.

standen auch als Umkehr, gegen den gesellschaftlichen Trend (z. B. gegen *alle* im Bundestag vertretenen Parteien!), wenn in der „Berliner Erklärung katholischer Christen gegen die Atomrüstung" gefordert wird, daß „unsere Kirche sich nicht mit allgemeinen Friedensappellen begnügt" und daß im Bundesgebiet „alle Atomwaffen" abgerüstet und darum auch keine neuen Mittelstreckenwaffen stationiert werden. „Angesichts der Entwicklung der Waffentechnik und der Weltsituation halten wir ihn (den Einsatz von Atomwaffen) für unvereinbar mit dem Beispiel und der Botschaft Jesu Christi und der Lehre der katholischen Kirche" [7].

Für viele Zuhörer war neu, was während des II. Vatikanischen Konzils und danach aus Rom oder von der Würzburger Synode zum Thema gesagt wurde: daß schon die Rüstung (wegen ihrer Kosten) ein Unrecht gegenüber den Armen dieser Erde ist, daß der Einsatz von Massenvernichtungswaffen ein Verbrechen ist, daß die Strategie der Abschreckung Leid produziert statt Frieden — während gleichzeitig innerkirchlich Kräfte verschlissen werden in Fragen individueller (Sexual-)Moral und professoraler Rechtgläubigkeit. Heinrich Albertz drückte es so aus: „Man kann nicht die Eucharistie und Fronleichnam feiern und gleichzeitig zur drohenden Vernichtung der Menschheit schweigen!" [8]

Aber was tun gegen die Angst, die es erlaubt, daß Unsummen in unproduktive Rüstungsgüter gesteckt werden? In der Eissporthalle wurden christliche Initiativen vorgestellt: Die „Christen für Abrüstung", in der bisher nur wenige Katholiken mitarbeiten, und Pax Christi mit der neuen „Plattform" [9], in der es heißt, gerade die Kirchen hätten die Chance, *gegen den Strom* zu schwimmen und eine „ideologische und psychologische Abrüstung" zu betreiben. Sie könnten also das Feld bestellen, auf dem dann auch Politiker ohne Angst vor Stimmenverlusten für militärische Abrüstung arbeiten könnten [10].

Streit über die Zukunft der Kirche

Am frühen Samstagmorgen überfüllte U-Bahnzüge in Richtung Freie Universität. Eine Stunde vor Beginn ist das Auditorium Maximum überfüllt, bald auch die vier angrenzenden Hörsäle, in die das Streitgespräch übertragen wird. Der Techniker der FU installiert in Eile noch einen Lautsprecher für die, die sich im Foyer und auf den Treppen drängen. 8000 Menschen finden Platz, vermutlich 2000 müssen wieder umkehren. Waren es die bekannten Namen Küng und Metz, lockte der Titel „Streitgespräch" oder mehr die „Zukunft der Kir-

[7] Daß Lehre und Praxis nicht dasselbe sind, zeigten die historischen Fakten, die *Heinrich Missalla* in wissenschaftlicher Nüchternheit vortrug: Theologen haben die Wiederbewaffnung der Bundeswehr und sogar den Atomkrieg gerechtfertigt (im Mai 1958 sieben führende kath. Moraltheologen in einem „Wort zu Fragen der atomaren Rüstung"). Erstmals veröffentlichte Missalla ein Gutachten, das der Nuntius bereits 1950 (als noch die überwiegende Mehrheit der westdeutschen Bevölkerung gegen eine Wiederbewaffnung votierte!) in Auftrag gegeben hatte mit der verräterischen Fragestellung, wie in einer künftigen deutschen Wehrmacht die Militärseelsorge sichergestellt werden könne.

[8] Anders und scharf formuliert: Die Angst vor dem Tod aller Deutschen (in Ost *und* West) wird systematisch verdrängt mit Hilfe der Angst vor dem Verlust der Freiheit und des Wohlstands in einer angeblich sozialen Marktwirtschaft. Fast die Hälfte der Bundesbürger, immerhin, will die Demokratie jedenfalls nicht mit Krieg verteidigen! Die auf dem Podium saßen, glaubten nicht mehr an das Märchen vom Frieden durch militärisches Gleichgewicht: Weil jede Seite meint, „nachrüsten" zu müssen, um das Gleichgewicht „wieder" herzustellen, wächst die Wahrscheinlichkeit, daß im Fall der Fälle Mitteleuropa ausgelöscht wird. Es gibt dann nichts mehr (auch keine Freiheit), was man verteidigen könnte, weil es dann keine Menschen mehr gibt, weder in der östlichen noch in der westlichen Hälfte Deutschlands.

[9] Sie soll im November 1980 verabschiedet werden. Der Text ist bei Pax Christi (Windmühlstraße 2, D-6000 Frankfurt 1) erhältlich.

[10] Daß dies keine idealistische Träumerei ist, zeigte ein Vertreter des niederländischen „interkirchlichen Friedensrats", auf dessen Initiative hin eine breite Bewegung gegen die Stationierung von Atomwaffen entstanden ist, bis ins Parlament hinein. Motto: „Wir schaffen die Atomwaffen ab — und fangen in den Niederlanden damit an!"
Wer fängt bei uns damit an? Zu den Tausenden von Unterschriften, die an Ort und Stelle unter die „Berliner Erklärung gegen die Atomrüstung" gesetzt wurden, sollen bis Ende des Jahres weitere gesammelt werden. Überall entstehen kleine christliche Initiativen, die ihre Friedensarbeit auch politisch verstehen. Wenn man bedenkt, daß in den fünfziger Jahren Millionen (!) Unterschriften die Wiederbewaffnung nicht verhindern konnten, wird klar, wie bitter nötig langer Atem ist, wie bitter nötig Gottes Geist bleibt. Wird er in die Heimatgemeinden getragen werden können? Der starke Beifall in der Eissporthalle muß erst noch eingelöst werden.
Tonbandaufzeichnungen (Cassette) der Diskussion in der Eissporthalle wie auch des Streitgesprächs über die „Zukunft der Kirche" können beim Publik-Forum-Bücherdienst (Mörfelder Landstraße 6, D-6000 Frankfurt 70) bestellt werden. — Im Herbst erscheint im Patmos-Verlag, Düsseldorf, eine ausführliche Dokumentation des „Katholikentags von unten".

che"? Zunächst schien es so, daß die durch *Hans Küng* formulierte innerkirchliche Kritik (Machtstrukturen, Geschiedene, Lehramt, Zölibatsgesetz, Druck auf kirchliche Mitarbeiter) im Vordergrund des Interesses stünde [11].

Johann Baptist Metz knüpfte daran an und bezeichnete zugleich die Differenz gegenüber Küng. Er relativierte die Bedeutung innerkirchlicher Probleme, indem er die Prophetie der armen Kirchen gegen die „europäische Provinz" setzte: „Schismatisch" ist, „wenn wir das eucharistische Tischtuch zwischen uns und den armen Kirchen zerschneiden". Von den armen Kichen kommt „eine neue Mystik und eine neue Politik" — und der Anstoß zu einer „Basis-Kirche". Mit diesem programmatischen Wort zeichnete Metz das Bild einer zukunftsträchtigen Kirche, die eine *„Kirche des Volkes"* sein wird und nicht mehr „Kirche für das Volk" [12]. — Daß wir alle nicht zu den kleinen Leuten gehören, das machte *Fritz Stahl* deutlich, Priester und von Beruf Lagerarbeiter. Er sprach von seinen Erfahrungen in der „Calama-Gruppe", der er angehört, und vom Kampf an der tatsächlichen sozialen Basis um mehr Gerechtigkeit [13].

Eine deutsche Basisbewegung?

Was aus Lateinamerika und Afrika, aus Spanien, Italien, Frankreich und den Niederlanden unter dem Titel „Basisgemeinden" zu uns gedrungen ist, das sind sehr verschiedene Phänomene. In Brasilien oder Süditalien sind es in der Regel Gemeinden, deren Mitglieder zum Bodensatz der Gesellschaft gehören und ohnehin als soziale Einheit (Dorf, Stadtteil) zusammenleben. In Mitteleuropa handelt es sich meist um Personalgemeinden, deren Mitglieder häufig relativ gut gebildet (und besoldet) sind. Aber drei Merkmale sind ihnen gemeinsam: 1. sie lesen selbständig die Bibel, auf dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen, 2. sie versuchen, Glaube und Politik, „Himmel und Erde", zusammenzubringen, und 3. sie organisieren sich „von unten", basisdemokratisch. Gerade das Letzte hat Folgen für die (sonst hierarchische) Kirchen- und Gemeindestruktur: das *handelnde Subjekt ist die Gemeinde* und nicht der Amtsträger [14].

In der durch Kirchensteuern gesicherten bundesdeutschen Kirche, die geradezu zwangsläufig bürokratische und zentralistische Tendenzen ausbildet, hat es lange gedauert, bis Basisgemeinden entstanden. Es sind z. T. kleine Gruppen, aktive Personalgemeinden, aber auch Ortsgemeinden, auf die die genannten Merkmale zutreffen. Die beim Kvu in Berlin provisorisch an dem alten VW-Bus der Basisgemeinde Frankfurt angebrachte Landkarte war immerhin schon mit 30 roten Punkten versehen. In einer eigenen Veranstaltung präsentierten sich etliche dieser deutschen Basisgemeinden und -gruppen. Sie verwickelten sich und viele einzelne, die sich bisher in keiner Gemeinde zu Hause fühlten, in Gespräche über den eigenen Weg.

[11] Küng reklamierte gegen die Repression von oben (Einfrieren des Konzils) das Recht auf loyale Opposition und zeichnete das Bild einer „Kirche der Renovation und Innovation", einer Kirche also, die sich nicht abschottet, sondern die mutig und offen nach vorne geht, in der die Menschenrechte selbstverständlich gelten. Er beklagte die Realitätsferne der Kirche, wenn sie sich an Fragen wie Unfehlbarkeit zerstreitet, während gleichzeitig der Untergang der Welt droht.

[12] Ob die Kirche sich in dieser Weise verändert, hänge von denen unten ab! Es wäre unsinnig, eine Veränderung der Autoritäten zu fordern in der Meinung, der Rest geschähe dann von selber. „Die Betreuten sollen sich eben nicht wie Betreute benehmen", die erst um Erlaubnis fragen, ehe sie den eigenen Kopf gebrauchen. Metz sprach damit auch eine Einstellung und Erfahrung aus, die diesen Katholikentag von unten überhaupt erst ermöglicht hatten: selbstbewußtes Denken und Handeln, im Vertrauen auf den Gott der kleinen Leute.

[13] Sein authentischer Beitrag wurde in der Diskussion um die Thesen der Professoren verdrängt. Nur einer fragte nach Hilfen für den sich aufdrängenden Sprung über den Graben von der bürgerlichen (akademischen) Existenz zu denen, die wirklich arm sind. Ähnlich am Rande blieb auch *Carl-Peter Klusmann*, Gemeindepfarrer und vierter Gesprächspartner auf dem Podium. — Ein durch Höflichkeit und gegenseitige Hochschätzung nicht zu verschleiernder Unterschied wurde aber offensichtlich zwischen dem „liberalen" Theologen Küng und dem Gemeindepfarrer auf der einen, dem Arbeiterpriester und dem „politischen" Theologen Metz auf der anderen Seite: Es war zum Glück ein Streitgespräch, das hoffentlich auch fruchtbaren Streit in die Herzen der klatschenden und fragenden Zuhörer gesät hat. Es macht eben einen Unterschied, ob z. B. der Pflichtzölibat kritisiert wird, weil er individuelle Freiheitsrechte beschneidet (Küng), oder weil er „systematisch und organisatorisch die Ausbildung von Basisgemeinden mit einem eucharistischen Kern" verhindert (Metz).

[14] Vgl. dazu: Concilium 16 (1980) Heft 3.

Christenrechte in der Kirche

Das „Komitee zur Verteidigung der Christenrechte“ [15] in der Kirche trat im Rahmen des Kvu erstmals mit Veranstaltungen in der Öffentlichkeit auf. An seinem Stand im „Politischen Café“ wurde eine Dokumentation „Christenrechte in der Kirche“ verteilt. Zahlreiche Diskussionen und die überwiegend positive Resonanz zeigten wieder einmal, wie notwendig das aktive Eintreten für die Christenrechte ist.

Die 700 Teilnehmer am Freitag vormittag erhielten durch szenische Darstellungen, Berichte über Fälle von Verletzungen der Christenrechte und durch Aussagen eines betroffenen Ehepaares [16] einen unmittelbaren Eindruck von massiven Eingriffen in die christlichen Freiheitsrechte. Ein Text von *Walter Dirks* formulierte neue Perspektiven: Wegen der primären Gleichheit aller Christen müssen neue, angemessene Formen des Dialogs zwischen „Beauftragten und gewöhnlichen Gliedern der Kirche möglich sein“. Die Autorität von Amtsträgern erwächst nicht aus einer besonderen Nähe zu Christus, sondern aus dem Auftrag, Diener der Diener Gottes zu sein; demnach ist das Amt für die sogenannten Laien da — nicht umgekehrt!

Mit sehr großem Beifall nahmen die Teilnehmer auch die „Berliner Erklärung zu den Christenrechten in der Kirche“ auf [17].

[15] das anläßlich des Konflikts „Küng—Amtskirche“ gegründet wurde und inzwischen von 8000 Christen getragen wird.

[16] Wegen konfessionsverschiedener Ehe wird dem kath. Religionslehrer und der evang. Vikarin die Anstellung in ihren Kirchen verweigert.

[17] In dieser Erklärung wird gefordert, die interessenbedingte Auslegung des Neuen Testamentes und der christlichen Tradition zu ersetzen durch herrschaftsfreien Dialog, patriarchalische Abhängigkeitsverhältnisse zu ersetzen durch freies Miteinander von Frauen und Männern und die faktische Exkommunikation ganzer Gruppen (wiederverheiratete Geschiedene, verheiratete Priester u. a.) zu ersetzen durch gegenseitige Achtung und Versöhnung. In der Diskussion wurden zwei Schwerpunkte für die Weiterarbeit herausgestellt: Einerseits soll durch solidarisches Handeln solchen Christen geholfen werden, denen im Zusammenhang mit ihrer Berufsausübung Schaden zugefügt wird durch amtskirchliche Eingriffe. (Dazu gab es beim Kvu eine weitere Veranstaltung über „Arbeit unter dem Kreuz: Kirche als Arbeitgeber“ — mit fast 200 Betroffenen!) Andererseits soll das Komitee die Diskussionen über die Zukunft der Kirche, über das Selbstverständnis der „Laien“ gegenüber den Amtsverwaltern, über die Wahrnehmung aller Rechte des freien Volkes Gottes usw. koordinieren.

3. Lernerfahrungen und Perspektiven

Das Fehlen einer vorgegebenen organisatorischen Struktur hatte Vor- und Nachteile. Das Fehlen fester Entscheidungsstrukturen ermöglichte einen gemeinsamen Such- und Testprozeß. Unterschiedliche Gruppen und Personen konnten ihre Erfahrungen und Positionen unzensiert in den Kvu einbringen. Dies hat entscheidend zur Dynamik des Kvu beigetragen. In den letzten Tagen vor dem Katholikentag erwies sich allerdings, daß die ausführlichen (und notwendigen) Grundsatzdiskussionen in der Vorbereitungsphase mit einer idealistischen Unterschätzung organisatorischer Fragen einhergingen [18]. Es gab kein ständig besetztes Büro, keine Zentrale, wenig Geld [19] und viel Improvisation.

Wird es 1982 in Düsseldorf einen zweiten Katholikentag von unten geben? Wenn ja, wird er dann in den offiziellen Katholikentag integriert sein, wie manche wünschen? Würde er dann aber domestiziert, seiner Kraft beraubt sein, wie andere befürchten?

Auf Fragen nach der Zukunft des Kvu gab und gibt es bis jetzt nur drei Auskünfte:

1. Es wird keine neue zentrale Organisation geben („Wir wollen kein eingetragener Verein werden!“).
2. Die Delegierten der am Kvu beteiligten Gruppen und Gemeinden treffen sich im September 1980 zu einem Reflexionswochenende, um die Berliner Erfahrungen auszuwerten.
3. Die Gruppen werden weiterhin miteinan-

[18] Die Zeit, die in diese Diskussionen investiert wurde, fehlte in der Schlußphase der Vorbereitung für die Klärung organisatorischer Probleme. Plakate und Handzettel kamen viel zu spät aus der Druckerei. Die Vorauswerbung ging daneben. Die wenigen Plakate, die dann in den Berliner U-Bahn-Stationen hingen, verloren sich auf den großen Werbeflächen. Auszugleichen hatten diese Mängel dann schließlich einige wenige: die drei Sprecher des Kvu (Norbert Arntz, AGP, Jochen Töller, Leserinitiative Publik, Hildegard Viehoff, Kvu-Berlin) oder Verantwortliche für die Einzelveranstaltungen. Übersehen wurde auch, daß sich die Organisation je nach Ziel verändern muß. Während ein „politisches Café“ inhaltlich von offener Struktur lebt und Flexibilität die Kommunikation dort fördern konnte, wäre für die Großveranstaltungen eine zeitlich, personell und technisch genau geplante Struktur notwendig gewesen, vor allem die Trennung von inhaltlicher und organisatorischer Leitung.

[19] Rund 20.000 Mark, ausnahmslos Spenden. — Der offizielle Katholikentag hat 5 Millionen Mark gekostet!

der Kontakt halten und gegebenenfalls auch gemeinsame Veranstaltungen planen, regional oder bundesweit [20].
Eines ist jedenfalls klar (und wichtig) geworden: Die kritischen Gruppen in der Kirche sind nicht mehr auf die sog. Amtskirche fixiert (wie weiland der „Kritische Katholizismus" von 1968). Sie sind gewiß eine Minderheit innerhalb der großen Kirche; aber sie gehen ihren Weg selbstbewußt „unten", im Vertrauen auf den Gott der kleinen Leute.

Praxis

Rudolf Kuhn

Zufall oder Wille Gottes?

Der Autor will mit diesen Predigt-Gedanken dazu anleiten, daß die Menschen mit Leid, Krankheit und Behinderung behutsamer umgehen, daß sie weniger „erklären" als vielmehr „begleiten", daß sie statt vorschnell zu „trösten" sich mit allen Kräften bemühen, Leiden zu reduzieren und zu verhindern, unüberwindliches Leiden aber durch leibhafte Solidarität erträglicher zu machen. Mit dem theologischen Gedanken Teilhards, daß Leiden Opfer des Vorläufigen und ein Stein auf dem Weg des Ganzen (der Vollendung der Welt) ist, versucht er, den Leidenden selbst zu helfen. *red*

Das Leiden prägt das Gesicht unserer Welt. Kaum ein Tag vergeht, an dem nicht Leiden, Unglück oder Sterben uns beschäftigen würden. Das Leiden hat viele Gesichter, namentliche und namenlose: Kranke, die mit Hoffnung oder ohne Hoffnung ihre Tage durchstehen müssen; Behinderte, die an ihrem Schicksal zu leiden haben; Gescheiterte, denen nichts gelingen will; Kontaktgestörte, denen Beziehungen Mühe machen; Psychischkranke, die keiner versteht. Dazu das Leiden der Flüchtlinge, der hungernden Kinder, der politischen Gefangenen in Ost und West, in Nord und Süd, das Leiden der Randgruppen und der sogenannten Außenseiter. ... Das Leiden prägt wahrhaft das Gesicht dieser Welt von heute in besonderer Weise, weil uns die Formen des Leidens jeden Tag durch die Massenmedien ganz nahe gebracht werden. Es gibt niemanden, der nicht davon Kenntnis nehmen müßte.

Eine belastende Hypothek

Die moderne Welt hat trotz mannigfaltigster Errungenschaften das Leiden bisher noch nicht abschaffen können. Im Gegenteil, die Weisen und Erscheinungen des Leidens sind unübersehbar geworden, raffinierter und grausamer. Der Name Auschwitz steht für unser Jahrhundert fast wie ein Synonym da. Was wiegen Weltraumfahrt, Spitzenmedizin und Computer auf gegen eine solche belastende Hypothek? Leiden belastet nicht nur unsere Welt und die Verantwortlichen des öffentlichen Geschehens. Leiden belastet ebenso sehr das Christentum und die dieses vertretenden Kirchen. Was tun die Kirchen, damit Leiden erträglicher wird, damit es reduziert wird, damit dagegen angegangen wird? Nützt da eine Ansprache von Kirchenführern viel, wenn in den Kirchen selbst Leiden und Behinderung ihr bitteres Randdasein führen müssen? Je mehr ich in meiner Arbeit und in meinem persönlichen Erleiden in die Kirche hineinsehen kann, umso mehr erschrecke ich angesichts der leeren Worte und Phrasen, die dem Leidenden geschenkt werden. Es belastet mich, daß man nicht mehr tun will, und es belastet mich noch mehr, wenn ich erlebe, wieviele sogenannte fromme Leute sich einfach mit dem Leiden abfinden und es zur glücklichen via crucis, zum heilbringenden Leidensweg erklärt haben. Aber ein Leiden ist noch lange nicht eine via crucis, die zur Auferstehung führen muß. Oft ist es ein Weg ins Nichts und ins Hoffnungslose hinein.

[20] Gedacht ist z. B. an einen Nicaragua-Tag anläßlich der Verleihung des „Friedenspreises des deutschen Buchhandels" an Ernesto Cardenal am 12. Oktober 1980 in Frankfurt/Main.

Ijob bleibt in der Bibel

Ich bekomme Angst, wenn ich sehe, mit welcher Gewißheit Menschen im kirchlichen Bereich von der reinigenden und erlösenden Funktion des Leidens sprechen können: Leiden sei gut und von Gott gewollt; man würde durch diese Probe reifer und menschlicher und durch die Auferstehung von Christus sei alles Leiden verklärt und darum sinnvoll ... Das ist eine gewaltige Einbildung und Anmaßung, die sich auf solche Weise zum Ausdruck bringt. Die eindrückliche Gestalt des Ijob ist durch Christus nicht aus der Welt geschafft worden. Und durch das, was Christus für uns getan hat, ist das Leiden nicht weggeschafft. Eine Welt ohne Leiden gibt es auch post Christum natum nicht, sondern bleibt Gegenstand unseres Hoffens und Träumens. „Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen" (Offb 21, 4).

Nicht einfach Zufall

Keine Religion und keine Ideologie kann das Leiden aus unserer Welt schaffen. Es ist eine zu harte und grausame Wirklichkeit, die man auf die Dauer nicht übersehen und übergehen darf. Leiden ist geheimnisvolle Tragik, eine große Unbekannte in ihrem Woher und Wofür. Leiden ist ein Non-sens, und darum kann ein Leidender nie und niemals mit seinem Leiden fertig werden. Aber obwohl wir nichts wissen über Sinn und Zweck des Leidens, sträubt sich manches in uns zu behaupten, Leiden sei Fügung des Schicksals, ein Zufall der Natur oder dergleichen mehr. Wir spüren, wie sehr wir ratlos vor dem Geheimnis des Leidens stehen, daß auch Leiden in und an personalen Bezügen lebt. Es ist nicht Ergebnis eines blinden Fatums oder eines unbekannten Schicksals, sondern konkretes Faktum hier und heute, dem einzelnen gegeben oder zugeteilt, schuldhaft — schuldlos. Manches Leiden ziehen wir uns selbst zu. Dann kennen wir seinen Grund. Aber die Mehrzahl der Leidenserscheinungen ist für unsere Augen und für unser Denken grund-los und insofern sinn-los.

Nicht einfach Wille Gottes

Christen sind erfahrungsgemäß sehr schnell zur Stelle mit der Ausrede und Erklärung: Es ist Gottes Wille, was hier leidvoll geschieht oder geschehen ist. Ich frage mich oft: Wer gibt diesen Menschen die Erlaubnis, so präzis in Gottes Namen und Auftrag zu sprechen? Was müßte nicht alles Gottes Wille sein, wenn jede kleinste Unerklärlichkeit allzu schnell aus dem Willen Gottes abgeleitet wird? Hier täte uns Christen mehr Bescheidenheit gut. Ich habe mir angewöhnt, die Phrasen vom Willen Gottes aus meinem Denken und Sprechen vollkommen auszuschalten, und ich mache seitdem die Erfahrung, daß ich viel menschlicher, mitgehender und mitfühlender geworden bin gegenüber Leiden und Nöten von Mitmenschen. „Wille Gottes" ist ein Wort, das wir auf dieser Welt lieber nicht aussprechen sollten, weil damit in Vergangenheit und Gegenwart viel zu viel Unheil angerichtet worden ist. Es führt uns auch keinen einzigen Schritt weiter in der Bewältigung des Leidens. Es macht uns nur passiv und stolz und sogar überheblich.

Aufgabe des Menschen

Leiden, Not und Behinderungen sind Belastungen innerhalb unserer Welt und Geschichte. Es ist unsere Aufgabe, hier durchzugreifen und Leiden zu reduzieren, zu verhindern und unüberwindliches Leiden durch leibhafte Solidarität erträglicher zu machen. Leiden darf nicht angebetet oder gar gepriesen werden. Leiden muß weg! Leiden ist keine Vollendung und keine Vollkommenheit. Leiden ist Disharmonie, Barriere gegen Entfaltung und Entwicklung. Das Wort vom kleinen oder großen Kreuz, das jedem beschieden sei, ist gewiß sehr wahr, aber keine Entschuldigung, sich vom aktiven Kampf gegen das Leiden abzuhalten. Gegen jedes Leiden ohne Ausnahme kann etwas getan werden. Keine Situation ist so aussichtslos, daß sie abgeschrieben werden müßte. Das Elend liegt darin, daß die meisten von uns oft nicht wissen, was man tun kann, etwa gegenüber einem Kranken, einem Behinderten, Kontaktgestörten, Außenseiter und nicht zuletzt ge-

genüber einem Sterbenden ... Das Leiden ereignet sich innerhalb des menschlichen und gesellschaftlichen Bereichs, und so müßte vom Menschlichen und Gesellschaftlichen her jene Form der Zuwendung eingeübt werden, die Glück und Harmonie im Leben der Leidenden fördern. Leiden kann *verhindert* werden. Ein Autounfall ist keine Fügung des Himmels, sondern Folge menschlicher Dummheit, Selbstüberschätzung oder Schwäche. Leiden kann *vermindert* werden. Bessere und intensivere Kommunikation mit einem tauben Menschen löst ihn aus seiner Isolation und Traurigkeit heraus. Leiden kann *beseitigt* werden. Eine gewissenhafte Medizin kann vielen zu einem zweiten Leben verhelfen. Wenn nur ein kleiner Teil aller Rüstungsausgaben in die medizinische Forschung investiert würde, wären wir heute um einiges weiter in der Bewältigung von Krankheit und Leiden. Menschen erleiden Unglück, Not und Behinderung. Nur Menschen können Unglück, Not und Behinderung überwinden.

Opfer der Vorläufigkeit

Selbst dann, wenn alle Anstrengungen zur Verhinderung, zur Verminderung und zur Beseitigung von Leiden unternommen werden, bleibt Leiden in vielfältiger Weise bestehen und belastet und bedrückt Leben und Zusammenleben von Menschen. Dann beginnt die große Frage Kreise um sich zu werfen: Warum? Warum gerade ich? Warum gerade so? Wie habe ich das verdient? Das ist die schwerste Frage für Theologie und Seelsorge überhaupt, und hier versagt die Kirche am meisten. Es werden dem Leidenden Antworten gegeben, die nicht tragfähig sind, ihm nicht helfen, ihn sogar überfordern oder ihn vereinnahmen zu ideologischen Zwecken: Du mußt Ja sagen. Du sollst dein Leiden akzeptieren. Gott liebt dich besonders. Wen Gott liebt, den prüft er. Du mußt dich zusammennehme ١. Du mußt dich beschränken. Du sollst mehr beten u. ä. m. Was helfen diese Sprüche einem leidenden Mitmenschen? Sind solche Sätze nicht eher eine Beleidigung für den Leidenden? Hier merken wir ein gewaltiges Defizit von Theologie und Seelsorge. Wie kann Leiden in das Welt- und Glaubensverständnis eingebaut werden, und wie kann sich ein Leidender als Leidender menschlich einigermaßen befriedigend verstehen? Ich muß gestehen, daß ich noch bei keinem Theologen eine Antwort gefunden habe, die mich trägt und mir in meiner leidenden Existenz — immerhin schon über dreißig Jahre permanent — weiterhilft. Eine Ausnahme sind die Schriften von Pierre Teilhard de Chardin, die ich seit über fünfzehn Jahren gut kenne und schätze. Besonders das Buch „Le milieu divin" (Der göttliche Bereich, Olten 1962) möchte ich allen Leidenden als tägliche Lektüre empfehlen. Die Vision des Pierre Teilhard de Chardin von der ständig sich konzentrierenden Entwicklung der Welt gibt dem Leiden und dem Leidenden einen Platz in dieser Welt: Mein leidendes Leben ist ein Opfer des Vorläufigen und ein Stein auf dem Weg des Ganzen. Wenn ich mutig bin und aufrecht gehe, verbreite ich gegen alle Widerstände in mir und um mich Humanität und Menschlichkeit und Hoffnung. „Der Fortschritt des Universums ist weder eine Konkurrenz gegen Gott noch ein sinnloser Verschleiß der Kräfte, die wir Ihm schulden" (S. 194). Innerhalb dieser Vision des Glaubens an die Vollendung der Welt hat jedes Steinchen seinen Platz und jede Träne ihren Sinn. Es ist eine absolut tätige Hoffnung, die sich nicht rein passiv in ein blindes Schicksal ergibt, nicht Opfer der Verschwendung, sondern Opfer des Vorläufigen.

Test der Humanität

Viele sagen heute, seit Auschwitz könne keiner mehr begründet und ehrlicherweise an Gott glauben. Viele erfahren angesichts des Leidens — des eigenen wie des fremden — diese Ohnmacht und Ausweglosigkeit. Das Leiden ist aber nicht eine Probe Gottes über seine Echtheit und Berechtigung, sondern eher eine Probe und ein Test für den Stand der Humanität der Menschen. Der Mensch ist in meinen Augen erst dann zu einer entscheidenden qualitativen Stufe seiner Entwicklung gelangt, wenn er dem Leiden und dem Leidenden Platz, Sinn und Zuwendung gewähren

kann. Niemand sucht das Leiden, niemand darf das Leiden suchen. Aber wenn es da ist, braucht es unsere Nähe und unsere Leiblichkeit. So ist Leiden nicht nur ein Test für unsere Humanität, sondern ebenso eine Probe für die Güte einer Religion. Gelingt es einer Religion, mit den Leidenden mitzugehen, oder stopft sie sie voll mit Illusionen und leeren Versprechen? Macht die eschatologische Hoffnung wirklich tätig in dieser Zeit von hier und heute? Oder fördert Religion eine falsche und passive Leidensmystik? Dann wäre sie wie ein Gift für die Menschen. Das sind die offenen Fragen, und daran entscheidet sich nicht wenig die Glaubwürdigkeit des Christentums und einer Religion überhaupt. Leiden ist weder blinder Zufall noch einfach Wille Gottes, sondern Geheimnis, das uns mehr zusammenführen sollte.

Albert Biesinger

Religionspädagogische Besinnung für die 80er Jahre

Anhand einiger Beispiele versucht der Autor deutlich zu machen, daß und warum der Religionsunterricht in den kommenden Jahren existentieller konzipiert werden muß, daß und warum sich der Religionslehrer als Glaubender der Kinder und Jugendlichen annehmen muß. *red*

Begleiter auf dem Weg zum Leben

Seine Mutter ist Alkoholikerin; wenn Martin sie sieht, hat er Angst. Seine Oma hat ihn gefüttert; sie hat Angst, daß er in der Gosse endet.

Er ist 17 Jahre alt und an unserer Schule. Sein Vater ist weggelaufen und will ihn nicht mehr näher bei sich haben, als daß er ihm den monatlichen Scheck schickt.

Sich wohlfühlen, ja, das habe er mal in der Jugendgruppe erlebt, aber seine Freundin dort habe ihn hängen lassen.

Es sei nichts mehr geworden mit der Gruppe. Er habe aber eine neue Freundin gefunden in einer anderen Gruppe.

Aber der Arzt habe ihm jetzt gesagt, er habe Leukämie im Anfangsstadium. Er habe Angst, es seiner Freundin zu sagen.

Er saß heute mit Tränen in den Augen in der vorderen Reihe rechts. Seine Großmutter habe noch nicht einmal gemerkt, daß er Schlaftabletten genommen habe.

Vier Wochen später: „Anja und ich wollen nächstes Jahr heiraten." Eine Woche später: Anja ist bei einem Autobahnunfall vom Motorrad gestürzt. Sie liegt im Koma.

Wenn sie stirbt, mache ich Schluß.

Ich nehme ihn mit in das Café um die Ecke. Wir sprechen über Leid, Tod und Hoffnung.

Sieben Wochen später: Anja ist zum ersten Mal wieder wach. Martin rennt auf sie zu. Sie fragt: „Wer sind Sie?"

Anja macht einen Selbstmordversuch.

Er steht mit seinem Freund Peter vor dem Klassenzimmer und fragt, ob sie beide heimgehen könnten.

Peter ruft meine Frau an: „Anja ist gestorben. Sie hat eine weitere Gehirnoperation nicht mehr verkraftet."

Martin und Peter stehen vor dem Lehrerzimmer. Beide sagen lange kein Wort. Peter verspricht mir, ihn übers Wochenende zu sich nach Hause zu nehmen. Ich rufe Peter zu Hause an, er weiß nicht, was er tun soll. Seine Mutter verschließt alle Medikamente und Messer.

Ich habe Angst. Ich schreibe Martin einen Brief an Peters Adresse.

Fünf Tage später ruft Peter an, es geht schon ein bißchen besser. Aber er schläft weiterhin bei uns. Er verspricht mir, daß er sich meldet, wenn's schlimmer wird.

Eine Woche später: Martin und Peter warten auf mich vor dem Haupteingang. Martin schaut mich ernst an: „Wenn Peter nicht gewesen wäre, ich wäre nicht mehr da." Peter darauf: „Jetzt laß' mal, wir fahren in den Herbstferien erst mal nach Italien und machen Urlaub."

Eine Ansichtskarte aus Norditalien läßt mich zusammenzucken. Sie werden noch lange nagen an der Endlichkeit ihres Lebens. Und ich auch. Aber Peter hat Martin den Weg zum Leben wieder aufgestoßen.

Ähnlichkeiten dieses Berichtes mit tatsächlichen Situationen sind nicht nur beabsich-

tigt, sondern authentisch. Lediglich die Namen wurden aus Anonymitätsgründen von mir geändert.

Mehr als nur lehren

Claudia starrte heute wie weggetreten in den Schulhof. Ich frage sie, ob es ihr nicht gutgeht. Sie erschrickt und schaut mich mit großen Augen an. „Ich weiß auch nicht, ich komme einfach nicht mehr mit mir zurecht. Ich bin ein Versager, ein totaler Versager. Es gelingt mir nichts mehr. Heute habe ich sogar eine ‚5' geschrieben in Latein, obwohl ich bisher eine ‚2' hatte. Wie soll das mit dem Abitur nur gutgehen."

Ich versuche, auf sie einzugehen. Das eigentliche Problem, das könne sie sowieso nicht lösen. Sie lenkt ab. Kürzlich sei sie zusammengebrochen. Der Arzt habe sie zum Psychotherapeuten geschickt. Aber ihre Eltern würden Druck machen, daß sie das Abitur erst macht. Es hat zum zweiten Mal geklingelt, die Pausenhalle wird leer. Sie fängt an zu weinen. Ich verspreche ihr, mit ihrer Tutorin zu reden. Das Klima an der Schule sei kälter geworden. Ihre Mitschülerinnen würden noch nicht einmal mehr abschreiben lassen. Jeder schaue nur darauf, daß er mehr Punkte bekomme als die anderen. Ich verabrede mich mit ihr nach der Schule ins Café um die Ecke.

Die ersten 10 Minuten meiner Religionsstunde sind schon vorbei. Meine 10. Klasse wartet bereits auf mich. Ich entschuldige mich, daß ich noch ein wichtiges Gespräch gehabt hätte.

Nicht nur Wissensvermittler, sondern Mensch!

Gesucht ist an dieser Schule nicht nur ein Wissensvermittler, sondern ein Mensch, mit dem man reden kann. Diese Gespräche führen mich oft an die Grenze meiner Möglichkeiten. Und doch weiß ich, daß ich mich nicht entziehen darf.

Immer wieder frage ich mich, „wer bin ich denn als Religionslehrer?" Sie wollen mich manchmal in der Diskussion kämpfen sehen. Wie ist das mit diesem Gott, legen Sie sich diesen Gott nicht selber zurecht, wie ist das denn mit diesem Sterben und der Auferweckung? Vertrösten Sie sich nicht auf das Leben im Jenseits? Warum gehen Sie in die Kirche? Würden Sie noch einmal heiraten?

Als Wissensvermittler allein kann ich mich diesen fundamentalen Anfragen nicht stellen. Manchmal denke ich, daß der Religionslehrer ein großer Glaubender sein müsse.

Will ich nämlich als Religionslehrer auch affektive Sinnorientierung vermitteln, etwa in den Kategorien „beachten", „antworten", „werten", „Aufbau einer Werthierarchie" und „Charakterisierung eines Verhaltens durch einen Wert oder Wertkomplex" (Bloom, Krathwohl), kann ich mich nicht mehr auf kognitive Theorien und Thesen über den Glauben zurückziehen, sondern muß selbst Stellung nehmen, bzw. muß bereits Stellung genommen haben.

Zur existentiell betreffenden Reflexion über den christlichen Glauben wird die Vermittlung von Theologie in Lebenssituationen nämlich erst, wenn ich als Religionslehrer selber glaube.

Ich würde mich sonst lediglich als objektiven Informator und Vermittler von Tatbeständen mißverstehen und mich „in wertfreie, theologisch-historische Wissenschaft, und damit in eine mißverstandene Dozentenrolle" zurückziehen *.

Ich kann nicht bei der religiösen Praxis meiner Schüler ansetzen und ihnen durch den Unterricht veränderte Praxis ermöglichen, wenn ich nicht selber in meiner Gemeinde Glauben praktizieren kann. Ich muß den „Grund meiner Hoffnung", meinen Standort in der Kommunikationsgemeinschaft der christlichen Gemeinden realisieren. Ich möchte nicht von meiner Gemeinde im Stich gelassen werden, denn ich werde in der Schule nach dem, woran ich glaube, befragt.

Ich bin zwar kein Prediger in der Schule, jedoch kommt es mir so vor, als ob die Zeugenschaft für den Glauben mir auch als eine unerläßliche Aufgabe an der öffentlichen Schule aufgegeben sei. Manchmal denke ich, daß neben wissenschaftlicher

* *R. Leuenberger*, Schüler und Lehrer im Bedingungsgefüge des Religionsunterrichts, in: Handbuch der Religionspädagogik, Band I, Gütersloh u. a. 1973, 308.

und pädagogischer Befähigung auch eine spirituelle Vorbereitung für Religionslehrer notwendig ist.
Ich merke, daß sich meine Grundeinstellung den Schülern gegenüber klimatisch erheblich auswirkt. Daß sie keine Angst vor mir haben und ich keine Angst vor ihnen haben muß.
Es macht mir manchmal Spaß, knallhart wissenschaftstheoretisch mit den Schülern zu kämpfen.
„Ich gebe zu, ich kann nicht empirisch überprüfbar nachweisen, daß ich eines Tages von Gott auferweckt werde. Aber ich denke, daß Sie auch nicht empirisch überprüfbar nachweisen können, daß Sie eines Tages nicht von Gott auferweckt werden!"
Es wurde still im Raume.

Lehrplan-Streß und unsinnige Zeiteinteilung überwinden!

Wenn wir gerade mitten in der Auswertung der Arbeitsgruppen sind, läutet es. Eingezwängt fühle ich mich in einen pädagogisch unsinnigen 45-Minuten-Takt. Die dichte Atmosphäre bei der Auswertung der Arbeitsgruppen läßt sich am Beginn der nächsten Stunde natürlich nicht „herstellen".
Endlich sind wir wieder wer! Das Kultusministerium hat unseren Lehrplan für die Sekundarstufe II für gut befunden. Dieser Lehrplan ist ja immerhin ein Theologiestudium im Kleinformat.
Ein Kollege von der Uni sagt mir, die Lernziele dieses Kurses könne er noch nicht einmal in einem Proseminar in den ersten vier Semestern des Theologiestudiums erreichen.
Das Zentralabitur schwebt wie ein Schwert über unseren Köpfen. Eine Unmenge von Texten müssen behandelt werden. Es bleibt mir manchmal die Luft weg, wenn ich sehe, wie die Schüler Religion „pauken".
Sabine hat heute lange mit mir diskutiert, um einen Punkt besser im Zeugnis zu bekommen. Ich halte an meiner Entscheidung fest, weil sie sich mündlich kaum engagiert hat.
Ich würde gerne exemplarisch mit den Schülern im Kreis herum sitzen und mich mit ihnen wie in mich selber hineinhorchend und in sie hineinhorchend unterhalten, wohin denn unser Leben führen soll, woher wir kommen und was uns innerlich am Leben hält. Ich würde mich gerne mit ihnen auseinandersetzen, was es heißt, daß Gott in Jesus Christus Mensch wird. Was es heißt, ein neues Jahrzehnt zu beginnen, was es heißt, Hoffnung zu haben über den Tod hinaus.
Aber ruhig und exemplarisch mit ihnen zusammenarbeiten, das scheint doch gar nicht mehr in diese Schule zu passen. Dieser Lehrplan schafft es manchmal, mich zu hetzen. Immer wieder widerstehe ich ihm.
In fünf Gruppen auf dem Boden sitzend malen, wo ist Gott, Leid, Tod, Hoffnung, Liebe, das hat heute meditative Ruhe ins Klassenzimmer gebracht. Wieder reicht uns die Zeit nicht, auch nur die Bilder der anderen Gruppen einigermaßen wahrzunehmen. Wir sind heute nach Basel gefahren, der Synagogen-Gottesdienst hat mich und die Schüler berührt. Auf dem Heimweg sagen sie mir, so etwas müßte man viel häufiger machen.

Am Morgen dieses Jahrzehntes

Werden sich die religionspädagogischen Theorien ebenso jagen, wie im abgelaufenen Jahrzehnt? Ich weiß nicht viel, aber ich weiß eines, der Religionsunterricht muß existentieller konzipiert werden, er muß betroffen machen, und er muß Kommunikation schaffen. Glauben heißt in Kommunikation mit Gott und den Menschen sein.

Ulrich Schmidt

Sieben Jahre Diakon — Vom „Kaplanersatz" zum Seelsorger an Kranken und Sterbenden

Zu Beginn der 80er Jahre, etwas mehr als 11 Jahre nach der ersten Weihe Ständiger Diakone, gab es in über 70 Ländern der Erde nahezu 6500 „Ständige Diakone".
Sie alle versuchen, auf vielfältige Weise im amtlichen Auftrag der Kirche die Dia-

konie Christi an den Menschen von heute zu erfüllen. — Im folgenden Beitrag beschreibt ein Diakon seinen Weg vom Religionslehrer und „Hilfskaplan" zu den Randschichten der Gemeinde bis hin zum hauptberuflichen Dienst an den Kranken und Sterbenden. *red*

Der Gedanke, Diakon zu werden, kam mir zum ersten Mal, als ich vor etwa 20 Jahren in einer Missionszeitschrift einen Artikel zur Erneuerung des Ständigen Diakonates las. Als Religionslehrer habe ich dann später mit großer Spannung die Debatten auf dem Konzil verfolgt. Überdies hatte ich jahrelang Kontakte zu einem schon damals existierenden Diakonatskreis. — 1973 wurde ich zum Diakon geweiht. Drei Jahre lang war ich hauptamtlich in der Gemeindeseelsorge tätig, seit bald vier Jahren arbeite ich vornehmlich in der Krankenhausseelsorge. Seit 1974 gehöre ich der Diakonatskommission meiner Diözese an. — Ich bin 40 Jahre alt, verheiratet und habe drei Kinder.

Mein Dienst als Diakon hat sich bisher immer in der „Diaspora" vollzogen, d. h. nur 20—24% der Bevölkerung sind kath. Christen. Ich wurde übrigens in der Gemeinde, in der ich schon vorher 1½ Jahre als Gemeindereferent gearbeitet hatte, zum Diakon geweiht. „Was wird sich nun ändern?" fragten sich viele.

Als verheirateter „Kaplan" rund um die Uhr beschäftigt

Meine ersten Erfahrungen in der Gemeinde als Diakon waren zwiespältiger Art. Die Gemeinde hatte bisher nur Diakone auf dem Weg zum Priestertum kennengelernt. Nun war da ein verheirateter Mann als Diakon. „Nichts gegen Ihre Arbeit, aber hätten wir nicht besser einen Kaplan bekommen?" wurde häufig gefragt, „den brauchten wir doch dringender." Zudem war die Gemeinde kurz nach meiner Weihe für ein halbes Jahr ohne Kaplan (1 Pfarrer für 7000 Katholiken). Also wurde ich fast zwangsläufig von den meisten als Kaplanersatz gesehen, dem ja nur die Vollmacht zur Feier der hl. Eucharistie und zur Spendung des Bußsakramentes fehlte.

In der ersten Zeit gefiel mir meine neue Rolle ganz gut, und ich fühlte mich darin von den Mitbrüdern im priesterlichen Amt sowie von vielen Gemeindemitgliedern verstanden und angenommen. Ich wollte beweisen, daß es auch einem verheirateten Amtsträger in der Kirche gelang, voll und ganz, sozusagen rund um die Uhr, verfügbar zu sein. Zudem gab es in unserer Diözese damals erst drei Diakone, jeder mußte auf seine Art und Weise Erfahrungen sammeln.

In verschiedenen Arbeitsfeldern der Gemeinde war ich voll und ganz ausgelastet: Religionsunterricht, Gemeindekatechese, Erwachsenenbildung, Alten- und Krankenseelsorge, soziale Dienste, Liturgie und Predigt. Solange sich meine Tätigkeit inmitten der Gemeinde vollzog, waren alle sehr zufrieden, einige Laien waren überdies froh, endlich einen „Hauptamtlichen" zu haben, der ihnen viel eigene Arbeit abnahm.

Mühsame Verlagerung der Schwerpunkte

Als Ausbildungsleiter eines Diakonatskreises wurde mir aber zusehends deutlich, wie wenig ich im eigentlichen Sinn diakonisch arbeitete. Und so versuchte ich nun langsam, die Schwerpunkte meines Dienstes mehr in die Arbeit mit Randgruppen (Alkoholiker, Nichtseßhafte, Soziale Brennpunkte) zu verlegen und dies auch der Gemeinde in Predigt und Gesprächsgruppen zu verdeutlichen. Das war ein sehr schwieriges Unterfangen. So wurde mir beispielsweise einmal zu verstehen gegeben, meine Arbeit im Sozialen Brennpunkt sei so etwas wie meine ganz persönliche „Freizeitbeschäftigung".

Ich erkannte immer deutlicher, wie notwendig es ist, daß auch der Gemeindediakon schwerpunktmäßig im Bruderdienst arbeitet. Das schließt den Dienst in der Verkündigung und in der Liturgie nicht aus. Der Diakon kann zeichenhaft verdeutlichen, daß Gottesdienst und Bruderdienst zusammengehören. Und in der Verkündigung kann er seine besondere Rolle als Anwalt der Randgruppen in Kirche und Gesellschaft aufzeigen. Die Rolle eines „Kaplanersatzes" aber (so verständlich auch die große Personalnot in den Diözesen sein

mag) wird auf die Dauer weder die Gemeinden noch die Diakone wirklich zufriedenstellen, und sie wird nicht zur Profilierung des Diakonates beitragen. Auch wenn man bedenken muß, daß ein Jahrzehnt Erneuerung des Ständigen Diakonates eine zu kurze Zeit ist, als daß der Diakon so selbstverständlich in einer Gemeinde oder in einer Diözese seinen Dienst versieht wie ein Priester oder ein Bischof, sollten doch die Schwerpunkte seiner Tätigkeit von Anfang an deutlich ins Bewußtsein kommen. Es gibt in unserer Gemeinde verschiedene Ämter, Charismen und Dienste, hauptamtliche und ehrenamtliche. Ein Diakon muß daher teamfähig sein, er wird Impulse geben (aber nicht alles selber machen wollen), Initiativen anderer Mitarbeiter unterstützen und fördern, er wird, mit einem Wort gesagt, Diener sein. Nur so wird er in einer Kirche, die als ganze die „diaconia Christi" in dieser Zeit fortsetzt, seinen Platz finden, brüderliche Gemeinden mitaufzubauen.

Von Sozialen Brennpunkten zum Krankenhaus

Ich selbst kam über die Beschäftigung mit kranken und sterbenden Menschen nicht nur zu einem neuen Verständnis des Diakonats, sondern auch zu meinem jetzigen Beruf: Seit vier Jahren arbeite ich als Krankenhausseelsorger in drei Krankenhäusern (mit insgesamt 720 Betten). Allerdings galt es hier erheblich mehr Unverständnis zu überwinden als in der Gemeindeseelsorge. Manche meiner priesterlichen Mitbrüder verstanden nicht, wie man einem Diakon die Seelsorge für Kranke anvertrauen kann: „Wo Sie ja das Bußsakrament und die Krankensalbung nicht spenden können!" Noch vor kurzem fragte mich ein erkrankter Pfarrer, der mich nicht kannte: „Wieso haben Sie als so junger Mann eigentlich keine Gemeinde? Oder sind Sie krank oder vielleicht ins Krankenhaus abgeschoben worden?" Es kostete mich einige Mühe, deutlich zu machen, was ich unter Krankenhausseelsorge verstehe. Ähnliche Erfahrungen machte ich auch mit dem Pflegepersonal, das einen Seelsorger im allgemeinen nur dann zu Gesicht bekam, wenn ein Patient im Sterben lag.

Um mich selbst besser wahrzunehmen und anzunehmen und dem Patienten wirklich nahe zu sein, habe ich einen 12-Wochen-Kurs in Klinischer Seelsorge-Ausbildung absolviert. Die Lernerfahrungen, die ich da gemacht habe, möchte ich in meinem Dienst nicht mehr missen.

In meinem jetzigen Beruf als Krankenhausseelsorger versuche ich, in der Begleitung Kranker und Sterbender etwas von der „diaconia Christi" aufleuchten zu lassen, Nähe zu vermitteln durch mein Dasein und durch das Gespräch — die Nähe des gütigen und erbarmenden Gottes, der alle liebt und für alle da ist. Daß ich hier eng mit dem evangelischen Krankenhausseelsorger zusammenarbeite, versteht sich von selbst. In Ergänzung zu den anderen therapeutischen Diensten machen wir deutlich, daß es im letzten um das umfassende Heil des Kranken geht, und das ist mehr als die Heilung des Leibes. Immer mehr wird dieser Dienst auch von Schwestern und Ärzten anerkannt, und so helfen und unterstützen wir uns gegenseitig besonders auf den Intensivstationen und in der Sorge um Patienten nach Suicidversuchen.

Natürlich kommt auch der sakramentale Dienst nicht zu kurz: wer es wünscht, mit dem bete ich, der erhält den Krankensegen und dem bringe ich die hl. Kommunion. Für Beichte und Krankensalbung bitte ich Priester aus den Gemeinden herbei. So Gott (und die Kirche) will, wird sich das bei der Krankensalbung hoffentlich einmal ändern! Es kann manchmal problematisch werden, wenn ich einem Kranken — hinein in das gewachsene Vertrauensverhältnis — einen ihm oft fremden Priester holen muß.

Beziehungen zwischen Gemeinde und Krankenhaus

In einer Gemeinde feiere ich sonntags — wenn möglich auch am Werktag — die missa cum diacono mit. Hier predige ich auch in den Kinder- und Gemeindegottesdiensten. In einem der Krankenhäuser hal-

te ich einmal im Monat einen Wortgottesdienst mit Kommunionfeier. Selbstverständlich zählen auch die übrigen liturgischen Dienste eines Diakons zu meinem Aufgabenbereich. Immer wieder versuche ich die Gemeinde und einzelne Gruppen in ihr (besonders Jugendliche) für die vielfältigen Nöte in unserer Gesellschaft, denen ich tagtäglich begegne, zu sensibilisieren. Es ist mir gelungen, in Zusammenarbeit mit evangelischen und freikirchlichen Gemeinden einen regelmäßigen Besuchsdienst für die Krankenhäuser aufzubauen. Aus meiner Erfahrung erscheint es mir wichtig zu betonen, daß auch ein Diakon in einem speziellen Aufgabenbereich den Kontakt zu einer Gemeinde nicht verliert.

Die Mitarbeit der Frau und die Belastung für die Familie

Meine Frau trägt von Anfang an meinen Dienst voll und ganz mit. Immer wieder holt sich so mancher bei ihr — persönlich oder telefonisch — Rat und Hilfe. Wir haben die Erfahrung gemacht, daß dieser Dienst gerade von Menschen am Rande der Kirche besonders dankbar angenommen und verstanden wird. Priester und Gemeinden tun sich darin noch sehr schwer. Denn das alles berührt nicht nur die Stellung eines verheirateten Diakons, sondern auch die Stellung der Frau. Hier wird noch viel Zeit verstreichen, bis es zu einer gelungenen Annahme und Integrierung kommt. Selbstverständlich — dies möchte ich noch ausdrücklich betonen — können Kirche und Gemeinden die Mitarbeit der Frau eines Diakons nicht einfach abverlangen.
Sicherlich ist die Belastung für eine Familie nicht gering, wenn sich der Mann gerade um Menschen am Rande von Kirche und Gesellschaft sorgen muß, er viel unterwegs ist und viel Zeit aufbringt für andere Leute. Spannungen bleiben da nicht aus. Meine Frau bemüht sich besonders um Ausgleich und weckt auch bei den Kindern das Verständnis für meinen Dienst. Meine Frau und ich haben erfahren, wie wichtig es ist, daß die Frauen der künftigen Diakone, soweit es ihnen möglich ist, an den Treffen der Diakonatskreise teilnehmen und auch nach der Weihe sich regelmäßig treffen, um ihre Probleme in einer Atmosphäre der Offenheit und des Vertrauens zu besprechen. Nur so ist es möglich, der Gefahr der Isolierung und Vereinsamung zu begegnen.
Meine spirituelle Heimat ist die Priestergemeinschaft „Jesus Caritas" von Charles de Foucauld. „Um Jesu und des Evangeliums willen und um allen Menschen Bruder zu werden" bin ich Diakon geworden. Im Geiste Bruder Karls, mit meiner Familie und meinen Mitbrüdern gemeinsam unterwegs, wage ich es täglich von neuem, im Vertrauen auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit ein Dienender zu sein.

Pnina Navè Levinson

Gemeinsames Beten in der jüdischen Familie

Im Anschluß an die Schwerpunkthefte „Beten des Volkes Gottes" (Heft 2) und „Ehe und Familie" (Heft 4) bringen wir hier eine Anregung, aus der reichen Gebetstradition der jüdischen Familien zu lernen. Neben einer allgemeinen Einführung und einer Reihe von ausgewählten Gebeten bietet der Beitrag eine Beschreibung der sogenannten „Sabbatfeier", die in ähnlicher Weise auch von christlichen Familien, Jugendgruppen, Familienrunden u. ä. zur Vorbereitung auf den Sonntag begangen wird oder (z. B. auch zur Vorbereitung des Erntedankfestes) übernommen werden könnte. Zu diesem Zweck haben wir die Autorin auch um Hinweise auf das Gotteslob gebeten. *red*

Die Formen des jüdischen Gebets

Das Judentum kennt zweierlei Formen des Gebets: die Liturgie für den Einzelnen und die Gemeinde, und das private Bitt- und Dankgebet. Die erstere entwickelte sich seit der Tempelzeit und erhielt viele ihrer innigsten Stücke aus dem Erbe der Pharisäer und Rabbinen des Talmud. Sie formulierten die Aussagen der einzelnen liturgischen Stücke, die dann Tradition wurden.

Auch die privaten Bitten stammen häufig von den Meistern der Spätantike. Ein Beispiel für die feste Liturgie ist das Kaddisch-Gebet der Talmudmeister, das später auch zum Gedenken an die Verstorbenen bestimmt wurde. Es beginnt: „Erhoben und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen. Sein Reich erstehe in eurem Leben, in euren Tagen ..." und enthält auch die Worte: „Der Vater im Himmel empfange das Gebet und die Bitte Israels". Ein Beispiel der Bitten im Kreis der Meister lautet: „Dein Wille sei es, mir ein gutes Herz zu geben, demütigen Sinn und bescheidenen Geist. Laß unsere Zukunft nicht Verderbnis sein, unsere Hoffnung nicht Kümmernis." Viele solche Bittgebete entstanden im Laufe der jüdischen Geschichte, darunter solche von deutschsprachigen Frauen in Mittelalter und Neuzeit.

Auch das Gemeindegebet bewahrte bis zur industriellen Revolution den intimen Charakter, das Familiäre, denn die Beter der festgesetzten Liturgie waren Verwandte, Freunde, Nachbarn, die sich morgens und abends, vor und nach der Arbeit, zum Beten und zum Vertiefen in einen Text der Tradition zusammenfanden. Heute gibt es ebenfalls noch eine solche Form. Aber auch die Bewohner anonymer Großstädte begnügen sich häufig nicht mehr mit dem offiziellen Gemeindegottesdienst in mehr oder weniger feierlich-getragenen Formen. Viele kehren zu der Kleingemeinde zurück, die ihren eigenen Wohnraum für das Gebet herrichtet. Dies ist umso leichter, als das Judentum keines Priesters bedarf, um einen vollen Gottesdienst durchzuführen. Sein Mittelpunkt ist die Schriftlesung in hebräischer Sprache. (Die Funktion der Priester war an das Darbringen der Opfer im Jerusalemer Tempel gebunden, die außerhalb desselben, und nach seiner Zerstörung überall, durch das Gebet ersetzt wurden.)

Die Liturgie am Familientisch

Außer den Tagesliturgien bestehen kanonische Gebete der häuslichen Liturgie am Familientisch: das Tischgebet in kürzerer oder längerer Form, das oft gemeinsam gesungen wird; die Sabbat- und Festtagsheiligung, bestehend aus Kerzenanzünden und Segensspruch der Mutter, Weinsegen und Brotsegen des Vaters, Liedern von allen, besonders vor dem Tischgebet; der Unterscheidungssegen am Ausgang des Sabbats und der Feste, bei einbrechender Dunkelheit — mit Kerzen, Gewürzen, Wein, gemeinsamem Singen; und schließlich die Passah-Liturgie mit ungesäuertem Brot, Wein, und symbolischen Speisen, die die jüdische Geschichte darstellen. Die Wiederentdekkung dieser Überlieferungen bedeutet vielen suchenden Juden eine Bereicherung ihrer Persönlichkeit sowie ein Sich-Hineinstellen in die Geschichte. Beides bedeutet eine Minderung existentieller Ängste. Gerade diese häuslichen Formen sowie das Morgen- und Abendgebet und das Bibelstudium waren stets die jüdischen Überlebens-„strategien", die von klein auf Vertrauen und Zugehörigkeit vertieften.

Die Sprache des jüdischen Gebets ist, normativ gesehen, das Hebräische. Dazu kam stets auch die Umgangssprache. Die folgende Auswahl benutzt u. a. die Tradition deutschsprachiger Gemeinden der religiös-liberalen Richtung. Ausgewählt oder bearbeitet wurden hier solche Stücke, die auch der christlichen Familie den gemeinsamen biblischen Glauben vermitteln können.

Gebete und Lieder

Anreden für Gott

Herr. Schöpfer. Barmherziger. Herr der Welt. Unser Vater. Unser Gott und Gott unserer Väter. Ewiger [1].

Abendgebete

Der biblische Tag beginnt mit der Dämmerung: „Es ward Abend, es ward Morgen: ein Tag" (Gn 1,5). Die Dunkelheit ist Auftakt zum Licht.

[1] Der biblische Gottesname JHWH wird im jüdischen Glaubensleben nicht ausgesprochen. Man liest ihn in der hebräischen Bibel: Adonai, „Herr". Er bedeutet: „der immer Seiende, der Ewige". Früher lasen Christen ihn irrtümlich: Jehova. Die verbreitete Lesung Jahwe, die sich heute in christlichen Bibeln findet, stammt aus der theologischen Wissenschaft und ist dem jüdischen Nicht-Theologen unbekannt, jedenfalls aber anstößig.

— Dein Wort läßt Abend werden und öffnet in Weisheit die Tore der Nacht, wandelt die Tageszeiten und lenkt die Bahnen der Sterne. Wir loben dich, der den Abend herabsenkt.
— Mit ewiger Liebe bist du uns zugetan und lehrest uns deine Gebote. Sie sind unsere Freude. Sie geben unserem Leben Sinn. Laß deine Liebe immer bei uns weilen.
— Deine Weisung geleitet uns tags und nachts. Wie wunderbar ist deine Liebe. Wir vertrauen auf deine Worte und verzagen nicht.
— Du bist unser Gott, der uns befreit hat. Du erhältst unsere Seele am Leben und läßt unseren Fuß nicht wanken. Sei unser Hort in dieser Nacht. Wende alles Unheil von uns ab. Hilf uns um deines Namens willen. Birg uns im Schatten deiner Fittiche. Wir preisen dich, der uns segnet mit Schalom.
— Gib, daß wir uns in Frieden niederlegen und morgens zu neuem Leben erwachen. Halte fern von uns Krankheit und Not. Beschütze unser Haus mit Schalom, du Quell der Gnade und des Erbarmens.

Morgengebete

— Dein heiliger Wille hat uns die Lebensaufgabe gestellt, unsere Seele rein zu erhalten im Kampf mit des Lebens niederen Begierden, um sie einst, in letzter Stunde, dir rein wiederzugeben. O heiliger Gott! So lange die Seele in uns ist, beten wir dich an, Quell alles Lebens, Urkraft aller Seelen.
— Du hast auch in dieser Nacht über uns gewacht und uns den neuen Morgen schauen lassen. Du hast unser Auge geöffnet, wir schauen diesen Tag mit tausend Wundern deiner Schöpfung. Mit jedem Tage bewährt sich deine Liebe neu an uns. Wir danken dir, unser Vater im Himmel.

Morgenlieder

— Du bists, aus welchem alles Sein
in ewigem Strom lebendig fließt,
du bists, wohin sich alles Sein
wie in ein ewiges Meer ergießt.
In deine Vaterhand vertrau
mein Leben ich bei Tag und Nacht.
Gott ist mein Banner, Gott mein Fels!
Ich fürchte nichts. Mein Helfer wacht [2].
— Gelobt sei, dessen Schöpferwort
am Anfang schuf die Welt.
Gelobt sei, dessen Schöpferkraft
noch heut das All erhält.
Gelobt seist du, lebendiger Gott,
Erlöser, Vater, Hort,
gelobt mit fröhlichem Gesang,
gelobt mit Tat und Wort [3].

Bitte und Dank

Die folgenden Stücke sind aus dem festen Tagesgebet, den Achtzehn Bitten, entnommen, sowie aus privaten Bitten.

— Du leitest die Welt in Liebe und alle Geschöpfe in Barmherzigkeit. Gib uns Einsicht, aus deiner Liebe zu wirken. Laß uns deiner Barmherzigkeit folgen, Gott unser Vater. Wir sind deine Kinder und wollen mündig sein. Denn du freust dich, wenn deine Kinder in Liebe und Nachdenklichkeit handeln lernen.
— Unser Gott und Gott unserer Eltern, wir danken dir, du Fels unseres Lebens, du Schild unseres Heils. Wir danken dir für unser Leben, es ist in deiner Hand, für unsere Seelen, du behütest sie. Wir danken dir für die Wunder eines jeden Tages und alles Gute, das uns widerfährt.
— Unser Vater, segne uns im Lichte deines Angesichtes. Schenke uns auch heute Liebe und Treue, Wahrheit und Leben, Gerechtigkeit und Schalom.
— Unser Vater, führe uns wieder zu deiner Lehre hin. Bringe uns zu deinem Dienst zurück. Laß uns aus ganzem Herzen zu dir umkehren. Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt. Gepriesen bist du, der die Umkehr will und Sünden vergibt in barmherziger Gnade.
— Herr, lasse die Irrenden zu dir finden, mache du alle Bosheit und Gewalt zunichte, erhöre den Ruf der Bedrückten, lasse das Heil sprießen, bald, in unseren Tagen.
Aus dem Schlußgebet, „Alenu"
— Lasset uns preisen den Herrn des Weltalls, demütig danken unserem Schöpfer, daß er einst unsere Väter aus der Nacht falschen

[2] Aus: Des Weltalls Herr, Frankfurt 1928, S. 426. Andere deutsche Fassung: Navè, Du unser Vater, S. 4.
[3] Aus: Des Weltalls Herr, S. 430.

Glaubens zum Licht seines Dienstes berufen hat. Du bist unser Gott, dir allein beugen wir dankend das Knie. Auf dich hoffen wir, daß bald dein Reich die ganze Erde erfüllt. Da werden alle Menschen deinen Namen anrufen und alle Frevler ihre Bosheit ablegen. Da wird die Welt vollendet werden in deinem Reich, Allmächtiger. Denn dein ist das Reich auf immerdar in Herrlichkeit.

Bittrufen

Hebräisch: Hoschia-na, „Hosianna"
Du unser Gott — hilf doch!
Du unser Schöpfer — hilf doch!
Du unser Erlöser — hilf doch!
Gott, Unergründlicher — hilf doch!
Wie du geholfen Jakobs Söhnen,
so wolle auch uns mit Hilfe erhören,
so hilf auch uns!
Wie du unsere Väter, die zu dir flehten,
gerettet aus vielen Gefahren und Nöten,
so hilf auch uns.
Gott, Unergründlicher, hilf doch [4]!

Zum Nachdenken

Meditatives aus dem Talmud
— Gott will das Herz.
— Herr, das Weltall kann dich nicht fassen. Aber das Menschenherz ist dein Haus.
— Gott war der Freund unseres Vaters Abraham. Er ist auch mein Freund.
— Was dir verhaßt ist, tu nicht deinem Freund an.
— Drei Dinge erhalten die Welt: Gottes Gebote lernen, ihm dienen, den Mitmenschen Gutes tun.
— Liebe den Frieden und jage ihm nach.
— Der Mann soll sich mit seiner Frau beraten, denn Gott hat den Frauen mehr Verstand gegeben.
— Wenn ich gegen mich bin, wer ist für mich? Wenn ich nur für mich bin, was bin ich dann? Wenn nicht jetzt, wann sonst?
— Gott zeigte dem Menschen die ganze Schöpfung und sprach: Das alles habe ich für dich erschaffen, Gestein und Bäche, Bäume und Meere, Fische und Vögel, Gräser und die Tiere des Feldes. Nun bewahre und pflege alles, denn was du zerstörst, kann keiner wiederherstellen!

[4] Ebd. S. 154.

Leben und Tod

— Du rufst die Menschen zum Leben und führst sie zum Tod. Du erlösest die Seelen derer, die im Staube ruhen. Deine Gnade wachet über ihnen, du läßt sie nicht vergehen.

Krankheit

— Dem (der) Kranken ... sende Genesung und Heilung an Geist und Körper. Sei ihm (ihr) ein treuer Arzt, Helfer und Tröster.
— In Schmerz und Leiden schenke mir Vertrauen und Geduld, du Tröster der Kranken.

Vertrauen

— Wo wir wanken, mahnst du uns. Wo wir zweifeln, hilft uns deine geduldige Liebe. Dein Wort ist unsere Wegweisung. Du wandelst uns die Finsternis in Licht.

Tischgebete

Einer / eine bricht Brot, gibt allen und sie sprechen:
— Gepriesen bist du, Herr unser Gott, der du das Brot aus der Erde hervorbringst.
Nach der Mahlzeit, an der (wenigstens) drei teilgenommen haben, betet man gemeinsam:
— Gepriesen bist du, Herr unser Gott, der Nahrung für alle Geschöpfe erschafft, denn deine Gnade währet ewig. Gib auch uns künftig alles, was wir brauchen, aus deiner treuen Hand, und laß es uns freudig mit anderen teilen. Wir danken dir für alles. Segne diesen Tisch, an dem wir gegessen haben. Wolle uns und allen Menschen Frieden geben. Du erschaffst den Schalom in deinen Höhen, gib auch uns Schalom. Amen.

Danksprüche zum Essen und Trinken

Wir sollen die Schöpfung bewußt erleben und immer neu als Gottes Werk begreifen, sagen die Meister des Judentums.
Dank für Wasser, Bier, Alkohol, der nicht aus Wein ist:
— Dank sei dir, der alles durch sein Wort erschafft.
Dank für Baumobst, -säfte:
— Dank sei dir für die Frucht des Baumes.

Dank für Erdfrüchte und -obst wie Kartoffeln, Erdbeeren, Ananas:
— Dank sei dir für die Frucht der Erde.
Dank für Weintrauben, -saft, Wein, Brandy:
— Dank sei dir für die Frucht des Weinstocks.

Die volle Form lautet in allen Fällen: Gepriesen bist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der ... erschafft.
Ebenso danken wir: beim Anblick des Meeres, bei Gewitter, bei dem Riechen von Gewürzen und Blumen, bei der Begegnung mit außergewöhnlichen Menschen, beim Wiedersehen nach langer Zeit.

Am Feiertag

— Wir danken dir, daß wir diesen Tag erleben. Du hast uns erhalten, in allen Zweifeln und Sorgen uns gestützt. In der Stunde unserer Freude bitten wir: Laß uns einander in Freundschaft begegnen. Lasse die Menschen und die Völker Freundschaft üben. Gib uns und allen Menschen Einsicht, daß keiner darben und hungern muß. Denn du erschaffst alles und erhältst alles. Gib, daß wir dir nachfolgen.
Deine Weisung ist unsere Freude, dein Gebot unser Licht.

Die Praxis des Feierns

Nach jüdischem Brauch soll jeder Sabbat ein Fest sein. Schon ein bis zwei Tage vorher werden Lieblingsspeisen gekocht und gebacken, Kinder helfen mit, Männer dürfen es auch. Am Freitag Nachmittag wird der Tisch mit Kerzen und Blumen geschmückt. Viele verzichten auf Rauchen, Schreiben u. a. m. und tun die Gegenstände rechtzeitig weg.
Vor Feiertagen gibt es besondere Vorbereitungen. So erinnert zum Beispiel am herbstlichen Laubhüttenfest eine schön geschmückte Hütte an die Wüstenwanderung, Gottes Schutz und die Früchte des Heiligen Landes (Lv 23, 42 f; Dt 16, 13 f). Zeichnungen und Bastelarbeiten wurden vorher im Religionsunterricht hergestellt. Auch das Wohnzimmer kann ähnlich geschmückt werden. Nach einer Legende besucht uns an jedem der Tage des Festes einer der Vorväter und Propheten. Auch dafür zeichnen Kinder Willkommensgrüße. Sie kennen schon lange Abraham, Isaak, Jakob, Mose, David, Elia und singen ihnen zu. Auch Hoffnung auf den Sohn Davids erfüllt das Herz.
Frisch gewaschen und schön gekleidet stehen alle um den Tisch. Auf ihm stehen Leuchter, Wein, frisch gebackenes Weißbrot, Berches (d. h. Segensbrot) aus Hefeteig, oft in Zopfform mit Mohn oder Mandeln. Mutter oder Tochter entzündet die Kerzen und spricht: „Gepriesen bist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns mit seinen Geboten heiligt und uns befahl, das Licht zu entzünden." — Man kann schon die Kindergartentöchter an diese Handlung gewöhnen, mit eigener kleiner Kerze. — Vater oder Sohn erhebt einen schönen Becher mit Wein und singt oder spricht Gn 2, 1—3, den Dank für die Frucht des Weinstocks, und: „Du hast Wohlgefallen an uns gefunden, uns deine heiligen Gebote geschenkt und den Sabbat als Erinnerung an die Schöpfungstage und an die Herausführung aus Aegypten." Alle trinken vom Wein.
Dies ist der Kiddusch, die Heiligung des Tages. Danach bricht er das Brot mit dem Dankspruch und gibt allen. Wir geben uns einen Kuß, oder drücken uns die Hand, und sagen: „Schabbat Schalom!" Einige stehen auch vorher im Kreis und sagen reihum, was sie sich für den Sabbat und die nächste Woche erhoffen. Darüber kann man später miteinander reden. Zwischen den Gängen des Mahles[5] wird gern gesungen. — Aus dem „Gotteslob" käme in Frage: 270, 1—3; 277; 280—283; 285; 300; 309. Viele kennen die hebräischen Lieder: Hiné ma tow u-ma na'im schäwet achim gam jachad (Ps 133, 1); Hewénu schalom aléchem (= wir bringen euch Frieden); Schalom chawerím, lehitraot (Frieden, Freunde, und Wiedersehen). Sind Kinder dabei, so möchten sie meist erzählen, was sie gerade lustig, komisch, neu finden. Sie könnten uns

[5] Ein jüdisches Mahl richtet sich nach den Speisegeboten, die sich für Christen ähnlich finden in Apg 15,29. („Ersticktes" ist ein Tier, das qualvoll starb, z. B. durch Jagen; Blut aß man nicht; Götzenopfer war u. a. das Schwein). Außerdem trennen traditionelle Juden Milch- und Fleischspeisen. Das führt zu den Rezepten der jüdischen Küche.

auch etwas vorsingen und beibringen. Vielleicht nehmen wir uns Zeit für ihre Fragen. Dann wird es ähnlich wie das Passahmahl, bei welchem die Kinder fragen und Antworten erhalten.

Das Tischgebet nach dem Essen beginnt mit Ps 126 (=Gotteslob 753, 1—8). Einer betet vor, es gibt bestimmte Kehrverse, die gemeinsam gesungen werden. Oder alle antworten Amen auf die einzelnen Dankworte. Abschließend wird wieder ein Schalom-Lied gesungen, z. B. „Adonaj os le'amo jittén, Adonaj jewarech et amo ba-schalom" — Der Herr gebe seinem Volke Kraft, Er segne sein Volk mit Frieden (Ps 29, 11).

Literaturhinweise:

Gebetbücher: orthodox — Siddur Sefat Emet. Mit deutscher Übersetzung, V. Goldschmidt Verlag, Basel (Nachdruck).
liberal — Israelitisches Gebetbuch, bearbeitet von Rabbiner C. *Seligmann*, Frankfurt a. M. ²1928; Einheitsgebetbuch, Berlin um 1930.
Siegel Strassfeld—Strassfeld (ed.), The Jewish Catalog. A do-it-yourself kit, 2 vols., Philadelphia 1973—1976: Materialien, Erfahrungsberichte, Anregungen, u. a. auch für das Gebetsleben.
Pnina Navè, Du unser Vater. Jüdische Gebete für Christen, Verlag Herder, Freiburg 1975.
dies., Das nahe Wort. Aus der jüdischen Tradition, Kaffke, Frankfurt 1978.
J. J. Petuchowski, Beten im Judentum, Verlag Herder, Freiburg 1976.
H. Henrix—M. Stöhr (Hrsg.), Jüdische Liturgie, Bischöfliche Akademie, Aachen 1979.

Forum

Anspruchsvolle Berufsarbeit und Familienleben

Mit Hinweisen für kirchlich-pastorale Mitarbeiter

Man hört bisweilen die Klage, manche der Laien im kirchlich-pastoralen Dienst würden die Verpflichtung auf eine 40-Stunden-Woche sehr eng auslegen, sie wären kaum zu dem von anderen Gemeindemitgliedern selbstverständlich erwarteten „ehrenamtlichen" Engagement in der Gemeinde bereit, und sie würden sich dabei im besonderen darauf berufen, daß sie ja die Familie nicht vernachlässigen dürften. Dies war der Anlaß dafür, daß wir einigen Angehörigen verschiedener Berufe die folgenden Fragen stellten. Die Antworten zeigen in etwa die Probleme, in denen gerade viele engagierte christliche Familien stehen, sie geben aber auch manche wertvolle Hinweise, wie Beruf und Familie einigermaßen gut, situations- und phasengemäß zu ihrem Recht kommen. — Auch für die Laien im pastoralen Dienst und für die Lösung von Konflikten mit Pfarrern und Kirchenleitungen mögen diese Erfahrungen aus anderen Berufen hilfreich sein. Wenn — wie es ein Internist formuliert — die Art der Tätigkeit es zuläßt, kann und soll man den hauptberuflichen Dienst durchaus auf die 40-Stunden-Woche beschränken; in diesem Fall — so müßte man wohl weiterfahren — darf aber gerade von kirchlichen Mitarbeitern eine ehrenamtliche Mitarbeit auf einem selbstgewählten Gebiet (in der Gemeinde oder sonstwo) erwartet werden, wie sie auch von anderen Gemeindemitgliedern geleistet wird. Wenn aber die Art der beruflichen Tätigkeit ein auch zeitlich größeres Engagement oder etwa eine „Rufbereitschaft" braucht, dann sollen die kirchlich-pastoralen Mitarbeiter wissen, daß sie mit vielen Berufstätigen und ihren Familien die Aufgabe gemeinsam haben, diese Situation zu bewältigen und diesen Erfordernissen so gerecht zu werden, daß die Familie nicht zu sehr darunter leiden muß.

red

1. *Welchen Beruf üben Sie aus? Worin liegen die arbeitsmäßigen und zeitlichen Belastungen Ihrer Berufstätigkeit? Auf wie viele Wochenstunden an beruflicher Arbeitszeit kommen Sie im Durchschnitt?*
2. *Können Sie die Abende, die Wochenenden oder andere freie Tage sowie den Urlaub mit Ihrer Familie verbringen? Wie läßt sich überhaupt Ihre berufliche Beanspruchung mit den Erwartungen Ihres Ehepartners und Ihrer Kinder so verbinden, daß nicht die Familie die Leidtragende ist?*
3. *Was würden Sie für sich als optimale Lösung anstreben? Und wie sollte Ihrer Meinung nach die Spannung zwischen beruflichem Engagement der Laien im*

pastoralen Dienst und ihrer Familie (sowie den verschiedenen privaten Interessen gegenüber) gelöst werden?

Werner Finck

Trotz 60 Stunden-Woche Zeit für Fortbildung und ehrenamtliche Engagements

1. Internist in eigener mittelgroßer Praxis mit weit überwiegend Patienten aus Kreisen mit Abitur oder Studium. Wöchentliche Arbeitszeit nach Schätzung meiner Mitarbeiterinnen: 60 bis 65 Stunden. Jährlicher Urlaub: zweimal 3 Wochen.
Hauptbelastungen geistig und zeitlich sind bei den sehr vielen psychisch überlagerten Beschwerden oder psychosomatischen Krankheiten meiner Patienten die vorgeschichtlichen, auch biographischen, Gespräche (Erstuntersuchung nie unter 45 Minuten, Normalberatung etwa 15 Minuten im Schnitt). Hier hat sich sehr viel Problematik aus früheren Beichtstühlen verlagert.
2. Pro Monat fallen etwa 3 bis 5 Abende ab 20 Uhr für Fortbildung bei der Familie weg. Pro Jahr bin ich etwa an 6 bis 8 Samstagen bis 15 Uhr auf Fortbildungsveranstaltungen. Zu zweimal 4 Tagen Fortbildung pro Jahr schließe ich die Praxis, da sie auswärts stattfinden. Annex: Teilweise à conto meiner Rolle als Exalumne der Societas Jesu verbrauche ich für kommunalpolitische Aufgaben, d. h. Leitung von Sitzungen, Versammlungen und Besprechungen, etwa 20 Abende pro Jahr neben den Vorbereitungsabenden.
Der Ehepartner leidet unter dem „Defizit" der Kontaktmöglichkeit deutlich und resignierend. Zwei Töchter bekamen relativ viel an Zuwendung, da sie in einem noch störbaren Entwicklungsalter stehen/standen. Ihretwegen bin ich seit 20 Jahren auch als Elternvertreter (zeitweise für 18.000 Schüler) ehrenamtlich tätig geworden. Dafür kenne ich keine Zeit zum nichtfachlichen Lesen, zum Hören von Platten; ich gehe lediglich in Konzerte, aber (wegen zu großer Müdigkeit am Abend) kaum ins Theater.
3. Die Beantwortung dieser Frage ist sehr schwer, weil mir die Aufgabenbereiche zu wenig bekannt sind.
Wenn eine Leitungs-, Beratungsrolle für einen einigermaßen konstanten Personenkreis besteht, wird möglicherweise die mich in meinen Rollen als Ehepartner und Vater echt belastende Dauererreichbarkeit bestehen müssen, also Tag und Nacht in Form einer Rufbereitschaft im arbeitsrechtlichen Sinne (bei Abwesenheit Hinweise auf Alibiphon über Erreichbarkeit, wenn es über 3—4 Stunden dauert), während für die Wochenenden eine funktionierende Vertretungsperson verfügbar sein sollte, wie auch für die Ferien (hierbei möglichst wenig Wechsel bei den Dauervertretern). Die Positivseite eines beruflichen Telefons in der Familie kann darin bestehen, daß auch Kinder von klein auf mehr Verständnis für die väterlichen Abwesenheitszeiten bekommen.
Wenn die Tätigkeit zugeteilte Aufgaben ohne nähere Bindung an Probleme von Menschen oder häufigen Wechsel des Pastoralassistenten bietet, sähe ich eine Indikation, einen Vertrag mit exakten — derzeit! — 40 Stunden pro Woche zu formulieren ohne jene für den ersteren Fall rein tarifpolitisch heranzuziehende „Rufbereitschaft" oder „Bereitschaft" (letztere am üblichen Arbeitsplatz, erstere via Alibiphonhinweis). Hier kann Familienleben à la Angestellter oder Beamter laufen. — Soll Ehefrau/-mann in den Beruf einbezogen werden? Wenn der Pastoralassistent „seelsorgliche" Einzelbetreuung leistet, dann soll das nicht parallel dazu auch die Ehefrau tun! Wenn Kinder vorhanden sind, benötigen diese in erster Linie die Mutter. Tätigkeit der Ehefrau auf *anderem* kirchlichen Gebiet? Warum nicht! Man verschone aber den Pastoralassistenten davor, zu Hause anstatt geistiger und psychischer Rekreation eine unveränderte Berufsgesprächsthematik zu bekommen. Sozialmediziner definieren ja auch die „Ferien" als „etwas anderes tun".
Ich persönlich habe die feste Überzeugung — subjektiv wohl deshalb, weil ich gerne Sport treibe, den ich organisatorisch erst nach dem 39. Lebensjahr wieder aufgreifen konnte! —, daß es ausgezeichnet sein kann, wenn in der Familie Spiele und Sport Gemeinsamkeiten bieten.

Fritz Müller-Breitenmoser

Zeit nehmen für die Familie, aber Verfügbarkeit bei besonderen Situationen!

1. Unsere Behörde befaßt sich laufend mit 5.—6.000 Klienten aller Altersstufen. Sie bietet ihnen Beratungs- und Betreuungshilfe, leitet — soweit zum Schutz des Klienten erforderlich — die vom Vormundschaftsrecht gebotenen Maßnahmen ein und überwacht sie. Es stehen ihr dazu ein gutes Dutzend Juristen, rund 40 Sozialarbeiter (-innen), Spezialisten für Rechnungswesen und Vermögensverwaltung, Revisoren und das nötige Sekretariatspersonal zur Verfügung, insgesamt 110 Mitarbeiter. Dem Chef obliegt die oberste Leitung der Behörde. Er trifft die Führungsentscheide und trägt die Verantwortung für angeordnete Maßnahmen. Gleichzeitig ist er Stellvertreter des Präsidenten der Jugendschutz- und der Jugendstrafkammer (Jugendgericht) sowie des Fürsorgerates (Maßnahmen bei Gefährdung Erwachsener durch Alkohol-, Medikamenten- oder Drogenmißbrauch).
Das beschriebene Aufgabenspektrum läßt erkennen, daß meine Arbeitsbelastung quantitativ und qualitativ sehr groß ist. Wir tragen oft wesentliche Mitverantwortung für den weiteren Weg eines Menschenschicksals. Das setzt sorgfältiges, einfühlsames Abklären und Abwägen jener Fakten und Gegebenheiten voraus, die für eine dem einzelnen Betroffenen möglichst gerecht werdende Entscheidungsfindung unerläßlich sind. Die aufzuwendende Arbeitszeit kann 50 Wochenstunden überschreiten und erstreckt sich häufig in den freien Samstag hinein.
2. Den Urlaub habe ich grundsätzlich immer mit meiner Familie verbracht. Die Kinder (als sie noch zu Hause waren) sollten wenigstens dann einen Vater haben, der sich für sie Zeit nehmen kann. Dasselbe gilt für die große Mehrzahl der Sonntage. Heikler war es mit den Abenden: Mein Beruf ließ mich viele soziale Not sehen. Das führte mich schon bald zum politischen Engagement, um auf dieser Ebene für den sozial bedrängten oder beeinträchtigten Mitmenschen etwas tun zu können. Ich gehörte 18 Jahre dem kantonalen Parlament an und erlebte dort u. a. den deprimierenden Unterschied zwischen hochklingenden „Grundsatzprogrammen" und politischer „Realität" einer C-Partei. Immerhin: die vielen Abende, die ich zulasten meiner Familie politischem Wirken gab, trugen wenigstens dazu bei, daß da und dort kleine Erfolge im Sozialbereich erwirkt oder gefördert und der Informationsstand politischer Entscheidungsträger über dieses Feld verbessert werden konnte. Meine politische Arbeit war vom Ansatz her Komponente meines beruflichen Wirkens und meiner Vorstellung von der unverzichtbaren Präsenz des Christen „in der Welt". Ehepartner und heranwachsende Kinder hatten dafür Verständnis.
3. Der Laie (mit Familie) im pastoralen Dienst soll zunächst davon ausgehen können, daß sein kirchlicher Arbeitgeber es als selbstverständlich akzeptiert, daß der verheiratete Laie im kirchlichen Dienst neben seiner Berufsaufgabe auch familiäre Aufgaben und Pflichten zu erfüllen hat. Gerade an der Lebensführung und den menschlichen Entfaltungsmöglichkeiten von Laien im pastoralen Dienst wird „das Kirchenvolk" beobachten und erkennen können, wie weit es der kirchlichen Instanz tatsächlich Ernst ist mit ihrem Eintreten für eine christlich geführte Ehe und Familie, d. h. ob sie wahre Menschlichkeit oder einfach ein legalistisches Prinzip vertritt.
Anderseits muß vom Laien, der pastorale Aufgaben als Berufsziel gewählt hat, erwartet werden können, daß er bei besonderen Situationen auch außerhalb einer geregelten Arbeitszeit verfügbar sein muß, selbst zulasten berechtigter Wünsche seiner Familie. So geht es dem Arzt, so geht es den Seelsorgern der verschiedenen Konfessionen, so geht es manchen Sozialarbeitern. Es geht hier oft um das Setzen von Prioritäten (was ist wichtiger, unaufschiebbarer?) oder um einen Entscheid im Sinne „des kleineren Übels" (wie richte ich — in einer Zwangslage — weniger Schaden an?). Als Regel soll der Laie im pastoralen Dienst aber ebenso mit einem berechenbaren Feierabend, mit geordneter Wochenfreizeit und mit einem für seine

Familie vorausplanbaren Urlaub rechnen können, wie wenn er mit vergleichbarer Ausbildung oder Tätigkeit außerkirchlich angestellt wäre. Dort aber, wo aus autoritärer Haltung (etwa wie zur Zeit des Frühkapitalismus) dem Laien und seiner Familie keine Eigenständigkeit und damit auch kein Freiraum zur Entfaltung persönlicher Bedürfnisse zugebilligt wird, erwiese sich der kirchliche Arbeitgeber nicht nur als unsozial, sondern auch als denkbar unklug, denn er triebe Raubbau an der psychischen Regenerationskraft seines dann eben einem Dauerstreß ausgesetzten Mitarbeiters. Er würde also die berufliche Einsatzfähigkeit seines nächsten Helfers auf die Dauer selbst zerstören. Menschlichkeit und Klugheit gebieten auch hier, daß in möglichst partnerschaftlichem Einvernehmen ein Weg gesucht wird, der wohl näher bei einer zeitgemäßen arbeitsrechtlichen Regelung als beim Anspruch auf jederzeitige und gleichsam totale Verfügbarkeit des Laien liegen müßte.

Albert Schechter

Ein Beruf in der Nähe der Familie

1. Mein Beruf ist Gemeindepfarrer in einer Gemeinde von 2.000 Mitgliedern, wohnhaft in 5 Dörfern; verheiratet, 1 Kleinkind.
Die größeren Belastungen liegen in den stark auf den Abend konzentrierten Veranstaltungen und Besprechungen — trotzdem aber ist auch der Vormittag ausgefüllt (Pfarrbüro und Schule), nachmittags Vorbereitungen und Besuche. Durch den sonntäglichen Gottesdienst steht der Samstag im Zeichen der Vorbereitungen, vom üblichen Wochenende in anderen Berufen verbleibt nur der Sonntag Nachmittag. — Die wöchentliche Arbeitszeit liegt zwischen 55 und 60 Stunden, das berufsbezogene Lesen und Studieren (Fortbildung) eingeschlossen.
2. Ich bemühe mich, einen Abend in der Woche für die Familie (den Ehepartner) frei zu halten. Da steht die Veranstaltung „Familie" dick und unübersehbar im Terminkalender. Ebenso ein Nachmittag in der Woche für das Kind; meine Frau kann dann ganz selbständig etwas unternehmen. Am Wochenende halten wir uns einen Nachmittag und Abend möglichst auch frei. Der Montag Vormittag und Nachmittag ist für mich Sabbat in der Weise des ursprünglich gemeinten Ruhetags. Etwa zu 80% gelingt die Einhaltung dieses Ruhetages (als ausgesprochener Hobby-Tag).
Die Realität in einem kirchlichen Beruf steht sicher immer in Spannung mit den Erwartungen des Ehepartners und der Kinder. Wer jeden Abend nach 18.00 Uhr seinen Ehemann haben möchte, sollte keinen Pfarrer — Pastoralassistenten o. ä. — heiraten, ganz hart formuliert. Die Ehefrau wird sich daher (möglichst auch in der Gemeindearbeit) Räume schaffen müssen, die ein abendliches Herumsitzen zu Hause verhindern.
Grundsätzlich ist auch zu fragen: Welcher mit dem Pfarrerberuf vergleichbare akademisch qualifizierte Beruf ermöglicht eine 40-Stunden-Woche? Ein Blick in die Industrie läßt einen oft wieder dankbar werden für das Pfarrer-Dasein. Denn manche Belastung wird ausgeglichen dadurch, daß wir Pfarrer immer wieder zu Hause sind, gemeinsam mit der Familie essen, zwischendurch mal eine halbe Stunde mit den Kindern spielen können — im Pfarrhaus kennen die Kinder den Vater gewiß viel besser als in vielen anderen Berufen!
3. Eine optimale Lösung wären für mich neben den unter 2. genannten Freiräumen mehr ganz freie Wochenenden. Mindestens alle 3—4 Wochen sollte das Wochenende wirklich so gestaltet werden können, wie für den „normalen" Mitmenschen. Der Pfarrer-Sabbat am Montag ist vor allem bei schulpflichtigen Kindern kaum ein Ersatz für das freie Wochenende, zumal man montags doch sehr herausfällt aus dem allgemeinen Freizeitverhalten: Mit wem kann ich außer am Wochenende wandern, skifahren, abends gemütlich und lange zusammensitzen? So sollte doch ab und zu der Pfarrer und seine Familie voll am allgemeinen Freizeitgestalten teilhaben können. Modell wäre vielleicht der Wochenenddienst, wie er in Heimen, Krankenhäusern u. ä. Einrichtungen organisiert ist.

Selbstverständlich nehme ich die mir gesetzlich zustehenden 38 Kalendertage Urlaub in Anspruch!

Helga Kauer

Phasen des beruflichen Einsatzes und Phasen der Konzentration auf die Familie

Ich arbeite als teilbeschäftigte Psychologin an einer internen Kinderabteilung, theoretisch sind es 10 Wochenstunden, praktisch zwei knappe Arbeitstage, den relativ langen Anfahrtsweg zum Spital eingerechnet. Dazu kommen unregelmäßige zusätzliche „Einsätze" als Referentin. Diese haben jedoch den Vorteil, daß sie meist kurzfristig vereinbart und daher — je nach sonstiger Belastung — angenommen oder abgelehnt werden können.

Diese Art der beruflichen Betätigung läßt sich recht gut mit meiner Familie (3 Kinder im Schulalter, Gatte vielseitig engagiert, derzeit Landtagsabgeordneter) vereinbaren. Zum einen ist es insgesamt eine eher geringe zeitliche Belastung, und zum anderen läßt sich auch diese noch den Bedürfnissen der Familie gut anpassen: So z. B. fällt in den Ferien wesentlich weniger Arbeit an, und es lassen sich deshalb leicht noch einige zusätzliche Urlaubstage „einarbeiten". In diesem Ausmaß empfinde ich die Arbeit als sinnvolle Abwechslung und günstige Ergänzung, kaum je als Belastung.

Meine derzeitige Situation kommt dem, was ich mir als ideale berufliche Lösung vorstelle, zumindest im äußeren Ablauf recht nahe. Nicht so leicht lassen sich die nötigen beruflichen Kontakte mit Kollegen einplanen. In der knappen Arbeitszeit bleibt dafür kaum Raum, und außerhalb erfordern sie nicht nur relativ viel Zeit, sondern auch entsprechende „Organisation". Das gleiche gilt von der Weiterbildung und aktuellen Information.

Als hilfreich erscheint mir dabei, daß sich für mich der private Freundeskreis und die „beruflichen Kontakte" teilweise überschneiden oder in Verbindung bringen lassen und daß dabei auch die Familie miteinbezogen werden kann.

Natürlich läßt es sich nicht vermeiden, daß immer wieder einmal Härten für meinen Mann oder die Kinder entstehen, vor allem dann, wenn unsere Großmutter durch Urlaub oder Krankheit ausfällt. Ohne sie wäre auch diese Teilzeitbeschäftigung auf die Dauer kaum durchzuhalten.

Empfindlich reagieren die Kinder vor allem dann, wenn die gemeinsame Freizeit beschnitten oder in Frage gestellt wird. Tätigkeiten in den Ferien oder an Wochenenden nehme ich deshalb einstweilen kaum an, da die Kinder praktisch noch jedes Wochenende und die ganzen Ferien in der Familie verbringen.

Hier sehe ich auch die größten Probleme für die Tätigkeit der Laien im kirchlichen Dienst: Wo sich diese Tätigkeit in der Regel nur „neben", nicht gemeinsam mit der Familie durchführen läßt, wird die Familie sicher belastet, und sie sollte in der Regel den Vorrang haben. „Spätschäden" durch den isolierten sehr aktiven Einsatz eines Elternteiles auf Kosten der gemeinsamen Freizeit erscheinen mir kaum zu vermeiden.

Gerade für die Frau sollte sich sinnvoll immer ein Wechsel zwischen Phasen des aktiven Einsatzes in Beruf, Sozialarbeit und kirchlicher Gemeinde und solchen der Konzentration der Kräfte auf die eigene Familie ergeben. Diese Konzentration darf nicht nur auf die frühe Kindheit der Kinder beschränkt sein, sondern kann sich ebenso bei familiären Problemen als nötig erweisen.

Die Freiheit, mich bei Bedarf auch wieder zurückziehen zu können, ist für mich ein wesentliches Erfordernis an ein berufliches Engagement neben Familie und Haushalt. Ich sehe in dieser Freiheit auch einen Ausgleich für die sicher geringeren Chancen einer beruflichen Karriere bei Teilzeitbeschäftigung und Unterbrechung der Berufstätigkeit im Interesse der Familie.

Helmut Krumböck

Übereinstimmung in den Zielsetzungen und in den Engagements

Die Übereinstimmung und Koordinierung von Berufsarbeit und Familienleben sind in erster Linie von der Gesamtzielsetzung abhängig. Die Frage nach dem „Zu-kurz-kommen" ist daher eine Frage des Blickwinkels des Betrachters und in Abhängigkeit vom Zielverständnis des Betrachters und nicht des Betrachteten zu verstehen.

Ich bin Alleingeschäftsführer der österreichischen Tochtergesellschaft eines internationalen Computerkonzerns, habe Filialen in allen Bundesländern und beschäftige zirka 250 Mitarbeiter. Meine Verantwortung liegt natürlich im Erreichen der Umsatz- und Gewinnziele. Hinter dieser Selbstverständlichkeit verbirgt sich allerdings die gesamte Managementproblematik einer sehr modernen Berufssparte. Vor allem beschäftigen mich Führungsprobleme, Ausbildungs- und Weiterbildungsprobleme für die Mitarbeiter und auch für mich, und nicht zuletzt stehen auch die Sorge um die Erhaltung der Arbeitsplätze, die persönliche Weiterentwicklung meiner leitenden Mitarbeiter und die umfangreichen sozialen Belange im Mittelpunkt meiner Bemühungen.

Daß dies nicht in einer 40-Stunden-Woche abzuwickeln ist, braucht nicht näher erläutert werden. Reisezeiten in die Filialen und ins Stammhaus, Kundenabende und viele Einzelgespräche mit Mitarbeitern nehmen zusätzliche Zeit in Anspruch.

Neben dieser beruflichen Tätigkeit stellen sich aber auch zahlreiche Engagements im Bereich der beruflichen Interessensvertretung, der Umwelt, der Pfarre, der Kinder und Jugendlichen. Zahlreich sind die Möglichkeiten, sein Wissen und seine Erfahrung zur Verfügung zu stellen, und allzu rasch kommt man in die Gefahr eines „Multifunktionärs". Es ist aber die Frage, inwieweit man sich diesen Anforderungen entziehen kann und auch darf!

Gemeinderat, Mitglied des Gremialausschusses in der Handelskammer, Mitarbeiter in der Pfarre, im Präsidium der Katholischen Aktion, im Diözesankirchenrat, Mitarbeit im Sportverein mit den sechs Kindern: Eine möglichst durchdachte Zeitplanung und der Versuch, alles auf das Wichtigste zu beschränken, ergibt doch einen großen Aktionsradius. Die gemeinsame Tätigkeit mit den Kindern bringt dabei viele Chancen, an den Problemen der Kinder Anteil zu nehmen, und gibt auch viele Gelegenheiten zu wichtigen und oft langen Einzelgesprächen mit den Heranwachsenden.

Und die Frau? Eine möglichst weitgehende Übereinstimmung in den Zielsetzungen zwischen den Ehegatten ist unbedingt erforderlich. Das Engagement meiner Frau für soziale Belange im Bereich behinderter Kinder oder in der Pfarre bieten hier den notwendigen Gleichklang. Es bleibt sicher wenig Zeit für uns beide. Umso mehr genießen wir dann gemeinsame Konzert- oder Theaterabende, gemeinsame Feiertage und den Familienurlaub. Die Kinder erleben gemeinsam erreichte Ziele und sehen von klein auf, daß die Gemeinschaft ein großes Ganzes ist, dem man sich nicht entziehen sollte.

Natürlich bin ich manches Mal verdrossen und manches Mal müde. Aber dann sagt meine Frau: „Wir leben lieber kurz und erfüllt, als lang und fad!"

Anneliese Ratzenböck

Defizite ausgleichen und gemeinsame Fixpunkte schaffen!

Gewöhnlich fragen einen die Leute: „Wie geht es Ihnen?" Das ist eine landläufige Formel, die man auch selbst oft genug in den Mund nimmt. Viel seltener lautet die Frage: „Wie geht es Ihrem Mann, Ihrer Frau und Ihren Kindern?" Kann man darauf aus vollster Überzeugung sagen: „Es geht ihnen gut", dann wäre die hier gestellte Frage beinahe beantwortet.

Wie bringt man Berufsarbeit und Familienleben in ein ausgewogenes Verhältnis, in ein Verhältnis, bei dem weder das eine noch das andere zu kurz kommt? Ich weiß aus eigener Erfahrung, daß dies sehr

schwierig ist, und kam früh zur Überzeugung, daß nicht *beide* Elternteile einen besonders belastenden, anspruchsvollen Beruf ausüben können; der andere muß trachten, die Defizite einigermaßen auszugleichen. Ich habe daher sehr früh die Konsequenzen gezogen und bin trotz knapper Geldmittel und verschiedener ehrgeiziger persönlicher Pläne bei meinen zwei Kindern zu Hause geblieben. Nach einigen Jahren entschied ich mich für eine freiberufliche journalistische Tätigkeit, die mich in die Lage versetzt, einen Beruf auf Sparflamme zu kochen.

Unsere Familie braucht also nicht mit einem anspruchsvollen Berufsleben der Mutter fertig zu werden, vielmehr ist es der Beruf des Vaters, dem alle Rücksichten gelten müssen. Da er schon immer politisch tätig war, griff sein Arbeitspensum immer (auch schon vor der Zeit, als er 1977 Landeshauptmann wurde) auf die Freizeit über. Sein Arbeitstag beginnt um 6 Uhr früh. Er verläßt das Haus zu einem Zeitpunkt, da Sohn und Tochter noch schlafen, und die zahlreichen Abendtermine bringen es mit sich, daß er oft erst gegen Mitternacht heimkommt. Hätten wir nicht mit Energie und Hartnäckigkeit am gemeinsamen Mittagstisch festgehalten, wären die Kinder zu der Zeit, da sie gerade die letzten Klassen der Mittelschule besuchten, ihrem Vater oft tagelang nicht begegnet. Da wir aber sehr zentral und schulnahe wohnen, war es trotz verschiedener Stundenpläne möglich, einmal am Tag gemeinsam am Tisch zu sitzen. Bei dieser Gelegenheit wurde nicht nur gegessen, sondern vor allem geredet — auch mit vollem Mund.

Eine unmittelbare Beteiligung an der Erziehung der Kinder kann man von einem beruflich überlasteten Mann nicht erwarten, aber Kenntnis von den Problemen sollte er haben, und man muß ganz bewußt Sorge tragen, daß eine regelmäßige Kontaktnahme gegeben ist. Es heißt also Fixpunkte schaffen — nicht nur tägliche, sondern auch wöchentliche und solche, die dem Jahresfestkreis entsprechen. Es muß einfach „heilige Tage" geben für das Familienleben, auch wenn sie nicht gerade mit den allgemeingültigen zusammenfallen.

Es ist uns nicht immer möglich, die Sonntagsmesse gemeinsam zu besuchen. Wir haben aber eine „Familienmesse", und wer zuhause ist, besucht diese Messe, und alle sind im Geiste mit dabei, auch wenn sie ihre Sonntagspflicht an einem anderen Ort und zu einer anderen Zeit erfüllen. — Für eine Familie, die so wie wir wenig gemeinsame Zeit verbringen kann, kommt auch nur ein gemeinsamer Urlaub in Frage. Diese Anforderungen gelten aber nicht nur für den überbeschäftigten Vater und für die Mutter, sie gelten besonders auch für die heranwachsenden Kinder. Auch sie haben plötzlich ihre Termine, die zusätzliche Probleme mit sich bringen. Der Loslösungsprozeß vom Elternhaus ist eine natürliche Sache, er darf nur nicht zur Entfremdung werden. Zu der Zeit, da unsere Kinder in Salzburg studierten, schmolz der Kontakt zusammen. Da es für einen Politiker kaum ein freies Wochenende gibt, einigten wir uns auf den Sonntagabend, der doch meist veranstaltungsfrei ist, als Familienzeit.

Was ist nun mit der Ehefrau, deren Funktion als Mutter, als Hausfrau und vor allem als Bindeglied der Familie abbröckelt, sobald die Kinder die Berufsausbildung abgeschlossen haben und eigene Wege gehen? Zunächst muß sie von Anfang an trachten, daß sie den Kontakt zwischen sich und ihrem Mann aufrechterhält. Ich kann das für meine Person auf die Art lösen, daß ich zu vielen Veranstaltungen mitfahre. Sonst kommt es zu der verbreiteten Entfremdung zwischen den Ehepartnern, weil ihnen die gemeinsamen Erlebnisse fehlen. Aus diesem Grund setze ich mich auch immer dafür ein, daß man zu Festen und Feiern in der Gemeinschaft nicht nur den „wichtigen Mann", sondern auch seine Frau einlädt. Es ist für die Frau nicht wichtig, dabei zu sein, es ist für sie wichtig, mit ihrem Mann dabei zu sein. — Ähnliches gilt mit umgekehrtem Vorzeichen auch dort, wo die Frau die stärkere berufliche Belastung zu tragen hat.

Ich hoffe, daß wir auf diese Weise in unserer Familie die extreme Berufsarbeit des Vaters und das Familienleben einigermaßen unter einen Hut gebracht haben. Wenn es uns nicht gelungen ist, dann werden wir

es sicher eines Tages zu spüren bekommen — nur, dann würde es zu spät sein, um es anders zu versuchen. Darum ist es gut, wenn Menschen, die in ähnlicher Situation sind, ihre Erfahrungen austauschen. Wenn man nicht von den Methoden anderer profitiert, so kann man auf alle Fälle aus ihren Fehlern lernen.

Bücher

Hedwig Hürzeler-Lehmann

Kindergebetbücher

Angeregt durch den Beitrag der Autorin „Auf Erfahrungen aufbauen" im vorausgehenden Schwerpunktheft „Ehe und Familie" (4/1980, S. 282 f), haben wir sie um eine Zusammenstellung und Besprechung der gängigen Kindergebetbücher gebeten. In einem ersten Teil — der sich zugleich als Fortsetzung des angegebenen Beitrages versteht — gibt sie Kriterien an, wie man Gebete und Gebetbücher für Kinder beurteilen kann. Einige Beispiele, zum Teil aus ihrer eigenen Feder, sollen diese Kriterien noch erläutern. — Die Gebetbücher sind nach dem Alter der Kinder zusammengestellt. — Der Text ist gedacht als Handreichung für die Familien und könnte z. B. in Pfarrblättern breiten Kreisen zugänglich gemacht werden. *red*

1. Kriterien und Beispiele für Kindergebete

In den letzten Jahren sind verschiedene Kindergebetbücher erschienen, die in einer einfachen Sprache den kindlichen Alltag vor Gott tragen. Dies ist gut so. Erst dadurch mag auch vielen Eltern bewußt geworden sein, daß wir mit Gott nicht nur in theologischen Formeln oder in Versen reden, sondern ihm alles sagen können. Trotzdem beklage ich einen Mangel an guten Formelgebeten. Ich verstehe darunter Gebete wie das Vaterunser, das Gegrüßt, das Glaubensbekenntnis, aber auch Morgen-, Abend- und Tischgebete. Texte, die sich leicht einprägen und die wir immer präsent haben. So sehr ich die freie Form des Betens schätze, weiß ich doch aus eigener Erfahrung, daß es auch „sprachlose" Zeiten gibt. Gerade bei extremen Belastungen sind wir zu einem schöpferischen Beten nicht mehr fähig. Viele Menschen greifen in solchen Situationen auf die in der Kindheit gelernten Gebete zurück. Die Ausdrucksweise vieler bekannter Formelgebete entspricht aber unserer Wirklichkeit nicht mehr und enthält theologische Formeln statt Glaubenserfahrungen. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen:

Müde bin ich, geh zur Ruh,
schließe meine Augen zu.
Vater, laß die Augen dein
über meinem Bette sein.

Hab ich Unrecht heut getan,
sieh es, lieber Gott, nicht an!
Deine Gnad und Jesu Blut
machen allen Schaden gut.

Alle, die mir sind verwandt,
Gott, laß ruhn in deiner Hand!
Alle Menschen, groß und klein,
sollen dir befohlen sein.

Kranken Herzen sende Ruh,
nasse Augen schließe zu!
Laß den Mond am Himmel stehn
und die stille Welt besehn.

Das Gebet bringt sicher berechtigte Anliegen zum Ausdruck, aber die Form stimmt nicht mehr und ist für Kinder auch nicht verständlich. Es müßte doch Gebete geben, die inhaltlich und sprachlich wertvoll sind, und dazu verständlich und jederzeit wahr. Wenn — wie die Erfahrung lehrt — Formelgebete aus der Kindheit Menschen oft ein Leben lang begleiten, so sollte man meiner Meinung nach auch hohe Ansprüche an sie stellen. In den Praxisberichten des vorausgehenden Schwerpunktheftes weist auch Alexander Hollerbach auf die wichtige Funktion geformter Gebete, die man auswendig kann, hin.
Im Religionsunterricht wird vermehrt Wert auf die Vermittlung eines bestimmten Gebetsschatzes gelegt. Die katechetische Kommission (des Dekanates Bern) schlägt aber u. a. für die Unterstufenkinder das bekannte

Bevor ich mich zur Ruh begeb,
zu dir, o Gott, mein Herz ich heb ...

vor. Dieses Gebet befriedigt mich aber aus den bereits angeführten Gründen gar nicht. So gebe ich meinen Unterrichtskindern mehrere Gebetstexte mit nach Hause, die einen mehr formelhaft, die andern freier und zum eigenen Formulieren anregend. Als Beispiel zwei Morgengebete:

Alles, was wir heute tun:
lernen, spielen, wachen, ruhn,
soll geschehn in deinem Namen
und mit deinem Segen. Amen.

Lieber Gott,
ein neuer Tag wartet
auf mich
mit seinen Stunden,
vielen Minuten
und unzähligen Sekunden.
Aber in jedem Augenblick
weiß ich,
daß du da bist
und mich begleitest. Amen.

Ich habe versucht, ein Abendgebet zusammenzustellen, das einen gewissen Rahmen gibt, aber trotzdem den Tagesablauf miteinbezieht:

Guter Gott,
Du bist bei mir.
Du hast gesehen, wenn ich heute
mit andern gut war ...
Das hat dich gefreut.
Du weißt auch das andere.
Ich darf mit dir über alles reden.
Ich darf dir alles sagen ...
Du hilfst mir.
Du verzeihst, denn du hast mich lieb.
Ich danke dir.
Segne und behüte uns alle,
besonders auch ... Amen.

Die Anregung sowohl zum freien Morgen- als auch zum Abendgebet verdanke ich Josef Osterwalders Büchlein „Das Bethaus". Ob solche Texte sich weiterentfalten und sozusagen als Weggefährten mitnehmen lassen, weiß ich nicht. Vermutlich müßten sich auch Dichter dieses Anliegens annehmen und in moderner Sprache Glaubenserfahrungen verdichten, die ein Leben lang hinhalten. Ähnlich wie es Matthias Claudius mit seinem „Der Mond ist aufgegangen" gelungen ist. Die letzte Strophe dieses Liedes findet sich — ich meine zu Recht — auch heute noch als Formelgebet in einigen Kindergebetbüchern.

Zum Schluß möchte ich noch ein Beispiel anführen, das eine immer wieder aktuelle Kinderfrage aufnimmt und als Gebet formuliert:

Du wohnst nicht dort droben,
und du wohnst nicht hier unten:
Du wohnst nicht,
wie wir Menschen wohnen.
Aber du bist da, immer nah.
Das weiß ich.
Bleibe da, bleibe nah.
Laß uns nicht allein. *

Der Text geht nicht nur auf die Frage ein, sondern nimmt auch die Sehnsucht nach Geborgenheit ernst. Er ist in einer einfachen, kindgemäßen Sprache abgefaßt und bleibt gerade auch in seiner Schlußbitte jederzeit wahr.

Beim Kauf eines Kindergebetbuches
wäre demnach etwa zu achten auf:
— eine kindgemäße, einfache Sprache, ohne theologische Formeln, wie z. B. „... Deine Gnad und Jesu Blut machen allen Schaden gut ..."
und ohne Verniedlichungen wie Jesu*kindlein;*
— ansprechende Illustrationen, Bilder aus dem Kinderalltag; und darauf
— daß man die Gebete *ehrlich* mit seinem Kind sprechen und nachvollziehen kann;
— daß der Alltag und andere Menschen miteinbezogen werden;
— daß es sich nicht in erster Linie um gereimte Gebete handelt (man kann mit Gott nicht nur in Versform sprechen!).

2. Einige Titel aus dem vielfältigen Angebot an Kindergebetbüchern

Für Kinder ab 3 Jahren

Felicitas Betz, Schau her, lieber Gott, Verlag J. Pfeiffer, München 1967, [10]1978, 40 Seiten.
Ein bewährtes Bildergebetbuch, das die Erfahrungswelt der drei- bis fünfjährigen Kinder zum Ausgangspunkt hat.

Marielene Leist, Gebetbuch für Kinder und ihre Eltern, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1973, [14]1979, 60 Seiten.
Sehr empfehlenswert! Bezieht auch die unheile Welt, den kindlichen Kummer, Streit

* Aus: *E. Beck,* Lieber Gott. Kinder beten.

und Schmerz mit ein und nimmt sie ernst. Die Gebete werden nicht ausschließlich an den lieben, sondern auch an den guten und großen Gott gerichtet. Hilfreich ist auch die beigelegte Einführung für die Eltern. Ebenso geglückt wie den Text finde ich die in leuchtenden Farben gemalten Bilder von Joachim Schuster.

Dorit Perschmann und Kinderbuchlektorat, Mein Freund Jesus, Patmos Verlag, Düsseldorf 1978.
Das Büchlein erzählt in einem ersten Teil aus dem Leben Jesu. Jeder der sehr knappen Erzählungen ist ein kurzes Gebet angefügt, das den Inhalt für das Kind vergegenwärtigt. Teilweise ist dies recht gut gelungen, wenig überzeugend finde ich z. B. die Auferstehung. Im zweiten Teil finden sich verschiedene, teils bekannte Gebete, fast alle in Versform. Einige sind gut und brauchbar, andere weniger. In diesem Büchlein fehlt mir die Anregung zum persönlichen Gebet. — Die Bilder hat der bekannte Jacques Le Scanff gemalt, mir scheinen sie allerdings zu fade. Dürfte nicht auch die Eigenart der Landschaft Israels zum Ausdruck kommen?

Für Kinder ab 4 Jahren

Annelies Dietl — Rosemary Dorner-Weise, Gott hat mich lieb. Gebetbuch für die Kleinsten, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1977, [2]1979, 56 Seiten.
Enthält nicht Morgen-, Abend- und Tischgebete, sondern nimmt Alltagserfahrungen des Kindes auf und regt damit zu größerer Aufmerksamkeit, zur Freude an den kleinen Dingen an. Ein Gebetbuch, das die Kinder der farbenfrohen Bilder wegen besonders lieben und im Schulalter selber lesen.

Eleonore Beck, Lieber Gott. Kinder beten, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer [3]1971, 46 Seiten.
Dieses kleinformatige Büchlein fällt durch seine Bilder in kräftigen Farben auf, aber auch der Text ist mit viel Einfühlungsvermögen in kindliche Situationen geschrieben. Immer wieder werden Fragen nach Gott gestellt, die Suche nach ihm angeregt und offengehalten. Viele Gebete betreffen konkrete Erlebnisse, sind aber leicht abzuändern und anzupassen.

Dietmar Rost — Joseph Machalke, Wir feiern Jesus. Das Kirchenjahr mit Kindern, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1979, 81 Seiten.
Dieses Kindergebetbuch ist eine ideale Hilfe, um Kinder mit der Meßfeier und dem Brauchtum vertraut zu machen. Hier steht das Feiern in der Familie und in der Kirche im Mittelpunkt, setzt also eine lebendige Gemeinde voraus. Joachim Schuster hat dazu Bilder geschaffen, die Freude und Wärme ausstrahlen.

Anne d'Arcy — Josette Vinas y Roca, Lieber Gott, wir loben dich, Patmos Verlag, Düsseldorf 1979, 64 Seiten.
Eine junge französische Mutter hat dieses Gebetbuch für ihr Kind geschrieben. Ebenso ansprechend wie die Texte finde ich die Illustrationen. Eine kleine Kostbarkeit!

Waltraud Hagemann u. a., Du, hör'mal zu! Kinder beten, Verlag J. Pfeiffer, München 1976, 40 Seiten.
So direkt wie der Titel sind auch die Gebete formuliert, die besonders gut Stadtkindern entsprechen. Das Büchlein ist mit Kinderzeichnungen illustriert und läßt Raum für eigene Werke. Auch im Text ist Platz für persönliche Eintragungen ausgespart.

Für Kinder ab 6 Jahren

Felicitas Betz, Wir in unserer Stadt. Bilderbuch zum Beten für sechs- bis achtjährige Kinder, Verlag J. Pfeiffer, München, — Burckhardthaus-Laetare Verlag, Gelnhausen—Berlin—Stein 1969, 44 Seiten.
In diesem Bändchen für die Kinder in den ersten Schuljahren verzichtet Frau Betz auf die Anrede „Gott". Sie will damit zum Ausdruck bringen, daß das bewußte Wahrnehmen der Umwelt und das richtige Tun auch schon Beten ist. Das Büchlein ist mit vielen ansprechenden Bildern versehen.

Alfred Müller-Felsenburg — Eduard Haller, Du hast mich lieb, Ch. Kaiser Verlag, München — Benziger Verlag, Einsiedeln 1967, [3]1976, 72 Seiten.
Ein erstes Gebetbuch, das Erst- und Zweitklässler selber lesen können. Enthält auch

Texte zu den hohen Feiertagen. Ein gutes, vielleicht etwas „braves" Gebetbuch, auch was die Bilder anbelangt.

Kurt Hock, Telat sucht den Regenbogen, Geschichten und Gebete für Kinder und ihre Eltern, Verlag Herder 1978, 62 Seiten.
Ein Buch, das Eltern und Kinder miteinander ins Gespräch bringen will, auch ins Gespräch mit Gott. Es regt an, eigene Erlebnisse zu erzählen, offene Geschichten zu Ende zu führen, Hintergründe aufzudecken. Beten wird dabei selbstverständlich, menschlich, ins Leben integriert. — Joachim Schuster hat farbige und schwarz/weiße Bilder beigesteuert, die den Text ausgezeichnet ergänzen.

Josef Osterwalder, Das Bethaus. Gebete für die Kinder in Familie, Schule und Gemeinde, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977, 104 Seiten.
Ein ausgezeichnetes Gebetbuch für Schulkinder. Besonders eindrücklich finde ich den darin enthaltenen Kreuzweg, die Bußfeier und die Gespräche mit Maria. Treffend und zum Weiterführen anregend sind die Metapher-Zeichnungen „Beten ist wie . . .".

Verschiedenes

Johann Hoffmann-Herreros, Deine Hand, Gott, Patmos Verlag, Düsseldorf 1974, 48 Seiten.
Als Kindergebete sind die in diesem Büchlein enthaltenen Beispiele sicher nicht geeignet. Die Texte mögen für Erwachsene originell sein, entsprechen aber nicht kindlicher Denkart.

Ingrid Jorissen — Hans Bernhard Meyer, Kindergebet. Ein Werkbuch für Eltern und Erzieher, Verlag Tyrolia, Innsbruck 1973, [2]1975, 80 Seiten.
Ein Werkbuch, das viele gute Beispiele zu den verschiedenen Gebetsarten enthält und zusätzlich auf Fragen und Schwierigkeiten eingeht.

Reinmar Tschirch, Mit Kindern reden — Mit Kindern beten, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980, 80 Seiten.
Erfahrungen, Vorschläge und Beispiele bietet dieses Taschenbuch an. Es finden sich darin Gebete und Lieder, vor allem aber viel Anregung und Hilfe für die Eltern.

Unsere Sorge für die Sterbenden

Lore Bartholomäus, Ich möchte an der Hand eines Menschen sterben. Aus dem Alltag einer Sterbeklinik, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 86 Seiten.

Eine deutsche Pädagogin (geb. 1945), die derzeit katholische Theologie als Zweitstudium betreibt, hat die Semesterferien in einer der sogenannten Sterbekliniken Londons als Pflegehelferin verbracht und berichtet über ihre Erfahrungen. — Diese Kliniken sind eigentliche Pflegeheime, die sich als „Angebot einer vorbereitenden Rast vor der letzten großen Reise" verstehen (11) und nichts wollen, als auch den Sterbenden noch Mensch sein lassen „mit den Gefühlen und Äußerungen, die jetzt natürlicher Weise für ihn vielleicht das Angemessenste sind", und „die konkrete Möglichkeit einer menschenwürdigen Pflege und Begleitung" bieten. (Das wäre freilich auch für unsere Krankenhäuser ein Programm, in denen zwar auch gestorben wird, „nur mit dem Unterschied, daß das Sterben durch eine Unzahl von Maßnahmen (die das Leben oft sinnlos verlängern) verdrängt wird", wie der bekannte Heidelberger Klinikseelsorger Josef Mayer-Scheu in seinem Nachwort bemerkt.
Träger des St. Josephs-Hospice sind irische Barmherzige Schwestern; die Patienten kommen aus den verschiedensten Glaubensgemeinschaften oder auch aus keiner. Neben der menschlichen und medizinischen Betreuung der Sterbenden wird geriatrische Forschung betrieben, spezialisiert man sich auf Schmerzbekämpfung und bietet monatliche Vorträge und Diskussionen für Fachleute, Ärzte, Sozialarbeiter, Krankenschwestern und Psychotherapeuten an. Aber das Wichtigste, schrieb eine Zeitung, ist „die wunderbar warme Atmosphäre"; „ich habe

erwartet, daß es hier düster und traurig ist, aber es ist alles so freundlich und friedlich". Auch die Verbindung der Kranken zu ihren Familien wird so gut wie möglich aufrecht erhalten. Bei längerer Pflege kommen Fußpfleger, Optiker, Bewegungstherapeuten u. a. ins Haus.

Das Buch berichtet über die Gespräche der Pflegerinnen mit den schon vom Tod gezeichneten Kranken in ihrer letzten Lebensphase: beim Frühstück, bei der Mittagsfütterung, beim Verbinden und Medikamentieren und beim gute-Nacht-Sagen; über die Begegnungen mit Pflegerinnen, Ordensfrauen und Ärzten, über die Schmerzbekämpfung ohne aktive Sterbehilfe und mit dem Bemühen, die Kommunikationsfähigkeit so wenig als möglich zu beeinträchtigen. Und überall begegnete die nichtprofessionelle Pflegerin dem Geheimnis Mensch angesichts der Wirklichkeit des Todes. Der Bericht überrascht, wie schon Mayer-Scheu hervorhebt, durch Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Aufgeschlossenheit gegenüber den Behandelnden und den Behandelten, durch „den Mut zur Begegnung mit Sterbenden, selbst dann, wenn diese Sterbenden vor nicht zu beantwortende und lösbare Probleme stellen". Dabei gibt die Helfende sich selbst bei ihrem Tun nicht auf. Zugleich vermittelt dieser Bericht „einen Eindruck von dem, was Glaube in der Begleitung von Sterbenden vermag": Im Bekennen wie im Schweigen, im Leiden an Situationen, die nicht zu ändern sind, in der Ehrfurcht vor den Gedanken und Gefühlen anderer Menschen, die diesen Glauben nicht teilen (84f). Alle, die anderen Menschen helfen wollen, als Mensch und „an der Hand eines Menschen" zu sterben, werden dieses Büchlein mit Nutzen lesen.

Ernst Engelke, Sterbenskranke und die Kirche (Gesellschaft und Theologie/ Praxis der Kirche, Bd 32), Chr. Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 200 Seiten.

Der Autor (geb. 1941) ist nach Theologie- und Psychologiestudium, Tätigkeit in der katholischen Gemeinde- und Krankenpastoral, Ausbildung in Clinical-Pastoral-Training, Psychodrama und Gesprächstherapie heute als Psychotherapeut in Würzburg tätig. Ausgehend vom „Umfeld der Untersuchung": der Einschätzung des Todes in der gegenwärtigen Gesellschaft und der Situation der Krankenhauspastoral, behandelt der Autor die psychosoziale Situation Sterbenskranker und ihre Erwartungen an die Kirche, untersucht „das Angebot der Kirche für Sterbenskranke" (mit einem geschichtlichen Rückblick und den Schwerpunkten der erneuerten Krankensalbung) und stellt „die Erwartungen der Sterbenskranken und das Angebot der Kirche" einander gegenüber; er kommt dabei zur Feststellung, daß die akuten Bedürfnisse, die Grundkonflikte, die brennenden Sinnfragen des Sterbenskranken kaum berührt werden, so, als ob jeder alle Probleme schon gelöst hätte. Schließlich werden Impulse für eine an den Kranken und Sterbenden sich orientierende Krankenpastoral formuliert. — Das Buch informiert auch über die Schwerpunkte der neuesten thanatologischen Forschung und ihre Methoden an Hand der Literatur. Dem zweiten Teil liegt eine explorative Studie zu Grunde, die 153 Sterbenskranke über 18 Jahre in einem Universitätskrankenhaus untersuchte. Es handelte sich um 32% männliche, 68% weibliche; 36% römisch katholische, 52% evangelische, 12% sonstiger oder keiner Konfession; die Daten wurden aus Gedächtnisprotokollen (Verbatims) von 70 evangelischen und katholischen Seelsorgern mittels einer deskriptiv-gewichtenden Inhaltsanalyse gewonnen (vgl. die Zusammenfassung 172—175). Ein ausführliches Literaturverzeichnis vor allem aus dem deutschen und anglo-amerikanischen Sprachraum und „die Ergebnisse der Untersuchung" bilden den Abschluß. — Die Berichte über die thanatologische Literatur und die „Situation der Forschungsmethoden" werden vor allem für Dozenten und Studenten der Praktischen Theologie und der Pastoralpsychologie von Wert sein; alles andere geht jeden unmittelbar an, der mit Krankenpastoral zu tun hat oder haben wird. *Ferdinand Klostermann, Wien*

Katechetische Impulse durch die Weltkirche

Adolf Exeler, Katechese in unserer Zeit. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode, Kösel-Verlag, München 1979, 205 Seiten.

Vom 30. September bis zum 29. Oktober 1977 tagte im Vatikan die vierte Bischofssynode. 218 Teilnehmer, darunter 155 von den einzelnen nationalen Bischofskonferenzen gewählte Delegierte, von denen fast zwei Drittel aus der Dritten Welt (Afrika, Lateinamerika und Asien) stammten, berieten über das Thema „Die Katechese in unserer Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der Kinder- und Jugendkatechese". Zur Vorbereitung waren schon 1975 den Bischofskonferenzen neben einigen grundlegenden Ausführungen 48 Fragen zugesandt worden. Die Antworten darauf wurden von Kardinal Lorscheider (Fortaleza, Brasilien) und Weihbischof Llaurens (Madrid, Spanien) zu einem Arbeitspapier zusammengefaßt, das allen Beteiligten vor Beginn der Synode zugestellt wurde. Die Stellungnahmen der Bischofskonferenzen zu diesem Arbeitspapier wurden in der ersten Etappe der Synode von den Delegierten in Rom vorgetragen. In der zweiten Etappe diskutierten elf Sprachgruppen über das Thema; die Ergebnisse wurden in Protokollen festgehalten und von Kardinal Lorscheider in einem Zwischenbericht zusammengefaßt. Nach einer weiteren Diskussionsphase im Plenum wurden schließlich zwei Abschlußpapiere verfaßt: eine kürzere „Botschaft an das Volk Gottes" und ein umfangreicherer Text, der dem Papst übergeben wurde und zum Apostolischen Schreiben „Catechesi tradendae" Johannes Pauls II. (1979) führte.

Aus dem auf ca. 200 Seiten dokumentierten Material hat der Verfasser das vorliegende Buch erarbeitet — als Versuch, das Wesentliche übersichtlich geordnet verfügbar zu machen. Dabei ist es ihm gelungen, die unterschiedlichen Meinungen nach ihrer Herkunft aus den verschiedenen Sprachgruppen und Nationalitäten deutlich zu machen, ohne sie auf nichtssagende Durchschnittswerte einzuebnen. Das Bedeutsame der Synode sieht er im Austausch sehr verschiedenartiger Erfahrungen, die eine große Vielfalt und eine erstaunliche Vitalität der Kirche auf dem Gebiet der Katechese zutage treten ließen.

Als gemeinsame Intentionen der verschiedenen Stellungnahmen hebt er hervor: eine „klare Strukturierung der Lehre gemäß dem Prinzip der ‚Hierarchie der Wahrheiten' und ihre Konzentration auf das Christusmysterium", die „Bedeutung der Bibel für die Katechese" sowie die „Moralische Unterweisung und Erziehung ... als wesentliches Element der Frohen Botschaft" (25). Die Katechese habe eine „doppelte Treue" zu beachten: „gegenüber der Botschaft Gottes und gegenüber dem heutigen Menschen in seiner konkreten Situation" (ebd.).

In acht Kapiteln hat Exeler die Fülle der Einzelthemen geordnet: Wesen und Aufgabe; Orte und Träger; Inhalt der Katechese; Verhältnis zum Menschen und seiner Welt; Spiritualität und soziales Engagement; Kultur, Ökumene und missionarische Situation; Arbeit mit Jugendlichen; Katechese in Gemeinschaft — nicht nur für Kinder und Jugendliche. Diese thematischen Kapitelüberschriften und ihre weitere Differenzierung im Inhaltsverzeichnis geben einen ausgezeichneten Überblick über die auf der Synode angesprochenen und (mit unterschiedlicher Intensität) verhandelten Fragen. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, zu bestimmten Einzelproblemen die Ergebnisse der Synode rasch aufzufinden. Für einen solchen Gebrauch als „Nachschlagewerk" ist das Buch einschränkungslos zu empfehlen. Weniger geeignet erweist es sich zur fortlaufenden Lektüre, weil die Aneinanderreihung von teilweise gegensätzlichen Einzelaussagen den Leser nicht nur ermüdet, sondern ihn auch bald die Orientierung verlieren läßt.

Als Fazit für die Situation in unserem Raum nennt der Verfasser am Schluß einige religionspädagogische Konsequenzen, z. B. die Forderung, das Engagement der Christen im politischen Bereich, besonders in Fragen der Menschenrechte, stärker als

bisher zu betonen, und die Empfehlung, sich mehr als zur Zeit üblich mit Aszese und Spiritualität zu beschäftigen. Vielleicht der wertvollste Effekt des Buches kann darin gesehen werden, daß es den deutschen (bzw. den deutschsprachigen) Religionspädagogen zwingt, aus der Selbstbeschränkung auf die internen Angelegenheiten herauszutreten, zu lernen, daß es anderswo ganz andere und nicht minder gewichtige Probleme, aber auch wertvolle Impulse für die katechetische Arbeit gibt, von denen wir zum Schaden für uns viel zu wenig Kenntnis nehmen.

Wolfgang Langer, Wien

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Boff Leonardo, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 140 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Deutscher Caritasverband (Hrsg. und Verleger), Caritas Werkheft 80, Freiburg 1980, 50 Seiten.

ders., Verzeichnis der katholischen Ausbildungsstätten für soziale Berufe. Sonderheft I, 1980, der Caritas Korrespondenz, Lambertus-Verlag, Freiburg 1980, 112 Seiten, DM 7,80, S 60,10.

Fritz Anton, Das große Hemma-Buch, Carinthia Verlag, Klagenfurt 1980, 160 Seiten, S 420,—.

Graff Michael — Tiefenbacher Heinz (Hrsg.), Kirche — Lebensraum für Jugendliche? Beiträge zum Spannungsfeld Jugend — Religion — Kirche, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 156 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Grötzinger Eberhard, Luther und Zwingli. Die Kritik an der mittelalterlichen Lehre von der Messe — als Wurzel des Abendmahlstreites, Benziger Verlag, Zürich — Köln — Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980, 168 Seiten, sfr 39,—, S 323,70.

Hoffsümmer Willi, Religiöse Spiele 1 für Gottesdienst und Gruppen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 164 Seiten, DM 18,80, S 144,80.

Huber Hans — Schatz Oskar (Hrsg.), Glaube und Wissen. Symposion des römischen Sekretariats für den Dialog, unter der Patronanz der Bayrischen Akademie der Wissenschaften vom 24.—26. April 1978 in München, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1980, 272 Seiten, S 248,—, DM 36,—.

Kassel Maria, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung, Verlag J. Pfeiffer, München 1980, 320 Seiten, DM 36,—, S 277,20.

Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien. Bearbeitet und konkordant übersetzt von *Pesch Rudolf* in Zusammenarbeit mit *Wilckens Ulrich* und *Kratz Reinhard*.
Band 1: Synopse nach Markus, 88 Seiten, sfr 16,80, S 139,40;
Band 2: Synopse nach Mattäus, 112 Seiten, sfr 18,80, S 156,—;
Band 3: Synopse nach Lukas, 102 Seiten, sfr 18,80, S 156,—;
Band 4: Auswahlkonkordanz, 28 Seiten, sfr 11,80, S 97,90, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln — Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980.

Pfürtner Stephan H. — Heierle Werner, Einführung in die katholische Soziallehre, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, 186 Seiten, DM 41,—, S 315,70.

Piperek Max, Das Leben ist lebenswert. Ein Weg zu mehr Freude, Selbstbewußtsein und seelischer Gesundheit, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1980, 171 Seiten, S 118,—, DM 16,80.

Rahner Karl, Schriften zur Theologie, Band XIV. In Sorge um die Kirche, bearbeitet von *Imhof Paul*, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1980, 484 Seiten, sfr 56,—, S 464,80.

Schmid Margarete (Hrsg.), Heute gemeinsam glauben. Ein Glaubensseminar, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien — München 1980, 180 Seiten, S 110,—, DM 16,80.

Sedlak Franz, Begegnung. 3 × 7 Lernschritte zu mehr Mitmenschlichkeit in Beruf, Partnerschaft und Erziehung, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1980, 160 Seiten, S 120,—, DM 17,80.

Twardowski Jan, Fröhlich auf dem Weg zu Gott. Geschichten — nicht nur für Kinder, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1980, 148 Seiten, S 128,—, DM 17,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

Günter Biemer ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Br.

Rolf Zerfaß ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg.

Hans Schilling ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität München.

Raban Tilmann, Dr. theol., ist Pfarrer in Frankfurt/Main.

Karl Grüner, Dipl.-theol., ist Redakteur der Münchener Katholischen Kirchenzeitung; er hat an der Kirchlichen Gesamthochschule Eichstätt über Kommunikation in der Gemeinde gearbeitet.

Ulrich Jaekel ist Hochschulpfarrer in Frankfurt/Main.

Manfred Krämer ist Dozent für Soziologie und Politik in Berlin.

Rudolf Kuhn, Dr. theol., ist als Seelsorger für Hörbehinderte in der Nordwestschweiz tätig; seit 1977 ist er Pfarrer in Nenzlingen.

Albert Biesinger, Dr. theol., Dipl.-päd., ist Akademischer Rat am Pädagogisch-Katechetischen Seminar der Universität Freiburg/Br.

Ulrich Schmidt ist als Diakon in der Krankenhausseelsorge in Schwelm/Diözese Essen tätig.

Pnina Navè Levinson, Dr. phil., Dozentin für Judaistik an der Universität Heidelberg, beteiligt sich gemeinsam mit ihrem Mann, Landesrabbiner Nathan Peter Levinson am christlich-jüdischen Dialog.

Werner Finck, Dr. med., ist Facharzt für innere Medizin in Freiburg.

Fritz Müller-Breitenmoser ist Vorsteher der Vormundschaftsbehörde des Kantons Basel-Stadt/Schweiz.

Albert Schechter ist Pfarrer der evangelischen Gemeinde March bei Freiburg/Br.

Helga Kauer, Dr. phil., ist Psychologin an einer internen Kinderabteilung in Wien.

Helmut Krumböck ist Generaldirektor der österreichischen Tochtergesellschaft einer internationalen Computerfirma.

Anneliese Ratzenböck ist die Gattin des Landeshauptmanns von Oberösterreich.

Hedwig Hürzeler-Lehmann ist Katechetin in Burgdorf/Schweiz.

Hinweis

Die beiden nächsten Schwerpunkthefte sind den Themen „Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter" (Heft 6/80) und „Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen" (Heft 1/81) gewidmet.

Leitartikel

Wilhelm Zauner

Prinzip Gemeinde?

Im Bereich der katholischen Kirche redet man noch nicht sehr lange von Gemeinde. Wer es vor etwa vierzig Jahren schon getan hat, konnte damit rechnen, des Protestantismus geziehen zu werden. Noch das II. Vatikanische Konzil erwähnt die Gemeinde mit keinem Wort, wenngleich die gemeinte Sache in verschiedenen Konzilsdokumenten zum Ausdruck kommt. Umso überraschender ist es, daß sich das in einem 1964 erschienenen Büchlein von Ferdinand Klostermann erstmals so genannte „Prinzip Gemeinde" in so kurzer Zeit und so allgemein als Leitbild der Seelsorge durchgesetzt hat.

I. Was wurde erreicht?

Was haben die bisherige, wenigstens im katholischen Raum sehr junge Theologie und Praxis der Gemeinde gebracht?

1. Die Gemeindetheologie ist eine einheitliche pastorale Idee für die nachkonziliare Seelsorge. Kaum ein anderes Pastoralkonzept hat so allgemeine Zustimmung und noch dazu in so kurzer Zeit erfahren wie das Postulat: Wir brauchen lebendige Gemeinden. Die Grundaufgaben der Gemeinde — Verkündigung, Liturgie und Diakonie — sind allgemein angenommen und gehören geradezu zum kleinen Einmaleins der heutigen Pastoral. Manchem Seelsorger kommt es kaum zum Bewußtsein, daß noch vor dreißig Jahren die Pfarrer auf die Frage nach den drei Grundfunktionen der Gemeinde ebenso verblüfft geschaut hätten wie die Apostel auf die Frage nach den sieben Sakramenten.

Besonders bemerkenswert erscheint mir, daß die Gemeindetheologie nicht von oben verordnet worden ist. Sie hat sich fast von selbst durchgesetzt, ohne Einwand der Bischöfe, der Theologen, der Pfarrseelsorger und ihrer Mitarbeiter. Eine solche Einmütigkeit ist wahrhaftig in der Kirche selten.

2. Durch das „Prinzip Gemeinde" wurden der Kirche viele neue Mitarbeiter zugeführt. Die Basis der Verantwortung für die Gemeinde wurde verbreitert. Viele Tausende denken und arbeiten in den Pfarrgemeinderäten mit, viele weitere in deren Ausschüssen. Die neuen kirchlichen Dienste sind vor allem Dienste für die Gemeinden. Diese Entwicklung hat sich insgesamt als Segen ausgewirkt — nicht nur im Hinblick auf den immer stärker werdenden Priestermangel.

3. Die Gemeindetheologie hat zu einer Glaubensreflexion

der Gemeindemitglieder geführt. Die verantwortlichen Seelsorger setzen sich mit ihren Mitarbeitern zusammen und sprechen mit ihnen nicht nur über organisatorische Fragen, sondern über Sinn und Ziel der Gemeinde, über Sakramententheologie, über die Situation der Kirche heute sowie über allgemeine religiöse Fragen.

Noch vor kurzem war das Studium der Theologie einfach die Berufsausbildung des Priesters, so wie das Studium der Medizin die Berufsausbildung für den Arzt ist. Heute sind zumindest in den deutschsprachigen Ländern an fast allen Fakultäten die Priesterkandidaten unter den Theologiestudenten eine kleine Minderheit. Das Interesse für die professionelle Theologie scheint immer noch zu wachsen. Das wäre wohl unerklärlich, wenn nicht eine schon in der Phase des Konzils begonnene breite Theologisierung der Kirche in den Gemeinden und in der Gemeindetheologie ihre Fortsetzung gefunden hätte.

4. Durch das „Prinzip Gemeinde" ist eine Verlagerung des Schwerpunktes der Kirche von der Spitze an die Basis geschehen. Für viele Katholiken ist Kirche heute in erster Linie die eigene Pfarrgemeinde. Man spricht viel von Basisarbeit und Basisgemeinden. Das ist gut, denn Kirche ereignet sich vor allem in den Gemeinden. Dort werden die Sakramente gefeiert, die konkreten Dienste erwiesen, das Glaubenszeugnis abgelegt.

Das ist wichtig in einer Zeit, in der die höchste Kirchenführung dem einzelnen Gemeindemitglied so nahe gerückt ist. Früher hat ein Katholik höchstens einmal in seinem Leben den Papst gesehen, wenn er die Mühe einer Reise nach Rom auf sich genommen hat. Heute kommt der Papst nicht nur in jeden Kontinent und in viele Länder der Erde, er ist über das Fernsehen und andere Medien fast schon täglicher Gast in jeder Familie. Die Definition des I. Vatikanischen Konzils, daß der Papst eine direkte und unmittelbare Gewalt über jeden einzelnen Katholiken hat, erscheint damit in neuem Licht. Tatsächlich bekommen heute viele Mitglieder der Kirche den Papst häufiger zu Gesicht als ihren Bischof oder Pfarrer. Da kommt die Gemeinde als Korrektiv gerade recht, um einer Fixierung der Katholiken auf den Papst und andere Amtsträger entgegenzuwirken.

II. Nachteile und Gefahren

Natürlich haben jedes Konzept und jede pastorale Idee auch Nachteile und Gefahren. Als solche haben sich bisher herausgestellt:

1. Eine Verabsolutierung der Gemeindetheologie. Schon Klostermann hat in seinem Büchlein „Prinzip Gemeinde" von einem „grundsätzlich gemeindlichen Charakter des

Christentums" gesprochen. Das kann man recht verstehen. Man kann aber daraus auch das Leitbild einer „Integrierten Gemeinde" machen und das Christentum überhaupt nur mehr mit der Elle der Gemeindlichkeit messen. Verabsolutierung schadet jeder Idee, auch der besten.

2. Eine Vernachlässigung der individuellen Frömmigkeit. Vermutlich haben vor der Periode der Gemeindetheologie und der damit verbundenen stärkeren Betonung des gemeinsamen Betens prozentuell mehr Katholiken als heute für sich privat ein Morgen- und Abendgebet gesprochen. Vermutlich haben sie öfter als heute untertags eine Kirche aufgesucht, um dort für sich zu beten, eine Kerze aufzustecken oder unbemerkt eine Münze in den Opferkasten zu werfen. Heute findet man viele Kirchen geschlossen vor. Man rechnet nicht mehr mit Betern. Man muß eher Diebe fürchten, die sich in den menschenleeren Kirchen ungestört über die Kunstschätze hermachen können.

Auch der Kirchenbau ist auf die Gemeindetheologie eingeschwenkt. Man baut technisch perfekt ausgestattete Versammlungsräume, die kaum die Tatsache zur Kenntnis nehmen, daß sich die Kirchenbesucher auf recht unterschiedliche Weise mit ihrer Gemeinde identifizieren. Man nimmt ihnen schon durch die Architektur die Möglichkeit, sich hinter eine Säule oder in einen dunklen Winkel zu stellen, wo sie sich selbst hingehörig fühlen.

3. Eine Schwächung des übergemeindlichen und gesamtkirchlichen Denkens. So manchem genügt heute die eigene Gemeinde als Kirche. Er hat kein Interesse für kirchliche Strukturen, für Dekanat und Diözese. So kann ein neuer Provinzialismus entstehen. Manche Gemeinde entwickelt mit Eifer eigene Formen und merkt gar nicht, daß diese auch im Grundbestand nicht mehr konvertibel sind mit den Formen anderer Gemeinden. Wer nicht von dieser Gemeinde ist, kann nicht einmal mehr einen Gottesdienst mitfeiern, ohne fürchten zu müssen, daß er dabei auffällt.

4. Eine Schwächung der Verbände und Apostolatsgruppen. Es ist kurios: Die Gemeindetheologie wurde vor allem von der Katholischen Aktion aufgenommen. Sie hat sich für den Aufbau von Gemeinden eingesetzt, sie hat bei der Einrichtung der Pfarrgemeinderäte mitgewirkt, ihre Mitglieder haben sich als erste dafür zur Verfügung gestellt. Dabei ist aber in manchen Gemeinden das Aufblühen des gemeindlichen Lebens geradezu zu einer Existenzbedrohung der Katholischen Aktion geworden. Fach-

ausschüsse der Pfarrgemeinderäte haben die Apostolatsgruppen abgelöst. Das Vereinsleben, das schon nach dem Zweiten Weltkrieg nur mehr zögernd begonnen hatte, hat sich in gemeindliche Vorgänge integriert oder ist erstorben. So ist manches von der Vielfalt katholischen Lebens verloren gegangen.

Trotzdem ein Segen

Trotzdem: Das „Prinzip Gemeinde" ist ein Segen für die Kirche, wenn es auch die perfekte Gemeinde nicht gibt und vielleicht auch gar nicht geben soll. Karl Rahner hat einmal geschrieben, die Kirchlichkeit stehe nicht am Anfang, sondern am Ende des Weges, den die Gnade Gottes einen Menschen führt. Ähnlich steht es wohl mit der Gemeinde: Sie bleibt ein Ziel, das in jeder Pfarrei angestrebt werden soll; volle Gemeindlichkeit steht aber wohl erst am Ende des Weges, den Gott die Menschen führt.

Artikel

Norbert Brox

Frühkirchliche und heutige Nöte mit der christlichen Gemeinde

Im folgenden Beitrag macht Brox einige zentrale Aussagen zum Verständnis der christlichen Gemeinde. (Dabei könnte jedes der acht Kapitel ein eigenes Thema für Glaubensgespräche und Katechesen über die Gemeinde bilden.) Brox zeigt, daß zum Verständnis und zur Lösung der heutigen Probleme kaum die idealisierten Vorstellungen von den frühchristlichen Gemeinden für uns hilfreich sind, sondern die Art und Weise, wie damals z. B. die Konflikte und Probleme gelöst wurden. Die Unbedingtheit gemeinsamen Glaubens leitet Brox vom Beispiel Jesu ab, der zunächst den einzelnen Menschen angesprochen hat, diesen aber auf den Weg zum anderen Menschen gewiesen hat. Sosehr Jesus das Tun des Willens Gottes verlangt, so betont er doch die „Maßlosigkeit" der Grundforderung nach Gottes- und Nächstenliebe. Darin und im Universalitätsanspruch der Kirche sieht Brox den Grund für die Unmöglichkeit rechtlich fixierbarer Mindestanforderungen an die Mitgliedschaft in der Gemeinde; mit der kirchlichen Tradition darf und muß man auch heute unterschiedliche Stufen der Zugehörigkeit zur Kirche annehmen; recht verstandene Brüderlichkeit läßt dem einzelnen die Freiheit, sein Christentum in größerer oder geringerer Nähe oder Distanz zu seiner Gemeinde zu leben. Abschließend kritisiert Brox den verbreiteten Konformitätsdruck sowie

den oft unchristlichen, deprimierenden Stil der innerkirchlichen Auseinandersetzungen. * *red*

Seit Jahrzehnten wird jetzt das Thema Gemeinde in der Kirche neu besprochen und umstritten. Man fragt sich allmählich: wissen die Christen nicht, was sie sind und wollen? Sie hätten es doch *vor* den letzten Jahrzehnten des Reformdenkens, *vor* diesem letzten Konzil schon wissen müssen? Zwar hatte die katholische Theologie und Predigt das Thema Kirche als Thema Gemeinde groteskerweise über lange Zeit wirklich so gut wie vergessen. Aber *vorher* muß es ja dann da gewesen sein. Die Fragen nach Wesen und Wirken der Gemeinde müssen doch schon geklärt sein, wenn die Kirchengeschichte allmählich zwei Jahrtausende lang wird. Wieso kann sie nicht jeder von uns beantworten bzw. warum können wir uns nicht oder nicht leicht auf Antworten einigen (womit die Not beginnt, die mit diesem Thema sehr spürbar verbunden ist)?

Die unerledigte Aufgabe

Das liegt schlicht daran: Alle diese Fragezeichen sind zu verstehen als die nie erledigte Bemühung darum, die Identität des Christlichen konkret zu finden, die Möglichkeit der Verwirklichung des Glaubens ernsthaft zu versuchen. Daß wir es da mit offenen Fragen zu tun haben, obwohl wir Antworten aus über 1900 Jahren kennen, ist nicht verwunderlich und nicht beklemmend. Denn der alte Glaube soll diesmal nicht das Leben anderer, Früherer prägen, sondern das Leben unserer Generation. Und das bleibt uns überlassen, das konnte uns niemand vorwegnehmen. Es gibt eine Tradition in der Kirche, die das Glauben (nicht banal als Besitz, sondern) als eine Suche begreift, der Gott das Finden schenkt.

Orientierung an der Kirchengeschichte

Aber andererseits: die Möglichkeit, christlich zu glauben, ist uns durch die Früheren vermittelt. Wir sind darin nicht die ersten. Christsein, Kirche, Gemeinde sind in bestimmten Formen auf uns gekommen, die wir nicht für beliebig halten, weil wir der Kirchengeschichte zutrauen, daß in ihr Christsein gelungen ist. Darum ist die Rückfrage, wie es denn frühere Christengenerationen gemacht haben, keine Verlegenheitslösung. Für uns hat das Interesse an der Geschichte des Glaubens einen qualifizierten Erkenntniswert. Das Frühere in der Geschichte unseres Glaubens ist uns nicht beliebig. Wir treffen darin auf Verbindlichkeiten und Orientierungen des Christseins als Gemeinde.

* Der Text ist verfaßt als Referat auf dem Gemeindeforum in Wien-Schwechat am 27.—29. April 1979. Von daher erklären sich Auswahl und Perspektive der einzelnen Überlegungen.

Bei diesen Überlegungen soll die Rückfrage weit zurückreichen, nämlich ins Urchristentum und in die Kirche der folgenden, frühchristlichen Jahrhunderte.

1. Die Rückfrage nach der Urkirche

Daß auf die Urkirche geblickt wird, findet jeder einleuchtend und sinnvoll. Zu dieser Übereinstimmung helfen verschiedene Umstände zusammen. Die schriftlichen Glaubenszeugnisse der ersten 3—4 Christengenerationen sind für uns im Laufe von 80 bis 200 frühchristlichen Jahren Bibel geworden, also in einen unüberholbaren dogmatischen Rang gehoben. Außerdem spielt die (unkritische) Bereitschaft mit, von einer idealen, noch unverfälschten Urgeschichte auszugehen und die heroische Epoche der Märtyrer und der großen Kirchenväter am Anfang zu wissen, während man sich selbst in einer dekadenten Spätgeschichte fühlt. Schließlich haben wir landläufig eher ein bestimmtes Bild statt eines wirklichen Wissens von der frühen Kirche. Man muß m. E. darum einen Augenblick lang über die Rückfrage nach der Frühzeit nachdenken.

Eine Zeit mit vergleichbaren Schwierigkeiten ...

Ich nehme folgendes vorweg: Wenn wir in unseren Schwierigkeiten mit Gemeinde die Urkirche und Alte Kirche befragen, fragen wir eine Zeit, die diese oder vergleichbare Schwierigkeiten dem Kern nach schon sehr gut gekannt hat. Das Bild von der idealen urchristlichen Gemeinde, in dauerndem Gebet versammelt, fest bei der Lehre der Apostel, mit der täglichen Eucharistie, gemeinsamem Besitz, Armensorge und brüderlicher Verbundenheit („ein Herz und eine Seele"), beim ganzen Volk beliebt und ständig wachsend (Apg 2,44—47; 4,32), — dieses Bild ist, wie wir inzwischen ganz sicher wissen, eine schon nachträgliche ideale Zeichnung, nicht einfach eine Beschreibung dessen, was war. Die Paulusbriefe, teils auch die Evangelien, sind älter als die Apg und wissen nichts von solchen Idealzuständen. Die Kirche war damals nicht so konfliktlos, wie es da in der Apostelgeschichte aussieht. Es gab Gruppen, Richtungen, Differenzen, und zwar in damals wichtigen Fragen wie Gesetz (also Judentum), Enderwartung, Taufverständnis, Christusbild, auch in gemeindepraktischen Dingen wie Disziplin, Gottesdienst, Ämterordnung, außerdem im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft.

... und mit fremden Anschauungen

Die Urgemeinde ist uns übrigens in vielem auch ausgesprochen fremd, z. B. mit ihrer Naherwartung; auch mit ihrer Situation, ohne die uns bekannten Dogmen zu leben und ohne die uns geläufige Kirchenorganisation; weiters beispielsweise mit ihrem Dämonenglauben, ihrer problemlosen Einstellung gegenüber der Sklaverei, gegen-

über der politischen Macht; mit ihrer Beurteilung der Frau. Fremd ist uns auch die soziale Isolation, in der die Urkirche als Gruppe (nicht die einzelnen) lebte, so daß sie sektiererische Formen und Anschauungen entwickelte.

Das zähle ich alles kurz auf, um zu sagen, daß ein naives Befragen der Urkirche in Form von Ablesen, Abhören und Kopieren-wollen ganz ausgeschlossen ist. Das betrifft unseren Umgang mit dem NT, aber auch mit den Kirchenvätern. Wir finden an keinem Punkt der Kirchengeschichte den Steckbrief, das Totalbild der Kirche vor, nach dem wir bloß zu verfahren hätten. Es liegt anders:

Die Bedeutung der Zeugen

Wir kennen aus der Geschichte der Kirche Zeugen und Epochen, die mit Überzeugung und Elan die Verwirklichung der Kirche gesucht haben und übrigens (wie wir) auch mit Kummer und Enttäuschungen. Ich meine, daß ihre Zeugnisse, die wir noch lesen können, weil sie nicht von ungefähr erhalten geblieben sind, unsere Fragen und Probleme in angemessene Proportionen rücken und allerdings auch orientieren können. Das kann unter Umständen hilfreich sein, selbst wenn damals nicht alles beantwortet worden ist, was wir heute fragen.

2. Warum unbedingt Gemeinde?

Unter dieser Überschrift soll keine biblische und altkirchliche Theologie der Gemeinde entworfen werden. Wir haben all das, glaube ich, oft genug beschworen, es uns vom Konzil und vielen Predigern sagen lassen und dabei die Erfahrung gemacht, daß es nicht hilft, wenn es nicht zur Bekehrung und zur Verwirklichung führt. Die Verwirklichung ist ja das eigentliche Interesse am Thema.

Zur Bestimmung dessen, was Gemeinde prinzipiell *ist*, versuche ich es deswegen mit dieser kurzen Skizze: Jesus hat den einzelnen Menschen angesprochen, berufen und auf den Weg gewiesen. Aber in seiner Ethik, in der Jesus erklärt, was Umkehr des einzelnen ist, führt dieser Weg zum anderen Menschen, über den anderen Menschen, mit dem anderen Menschen — als Weg zu Gott. Unseligerweise wird, gerade wieder in den letzten Jahren, daraus eine Konkurrenz zwischen Gott und Mensch gemacht. Man redet von der Alternative „horizontal" und „vertikal" und verketzert die sogenannten Horizontalisten, die das Christentum „auf Mitmenschlichkeit reduzieren", wie es dann heißt. Eine völlig überflüssige Polemik. Bei Jesus findet man die Sorge nicht, daß Gott zu kurz käme, wenn man den Glauben als Hinwendung zum Menschen versteht und lebt.

Miteinander glauben

Die apostolische und nachapostolische Generation hat die Treue zu Jesus, die Jüngerschaft, den Glauben ohne jede Unsicherheit sofort nach Jesu Tod so aufgefaßt und gelebt, daß sie Gemeinde bedeuten: glauben miteinander. Umkehr und Hoffnung waren sofort gruppenbildend, wie ja auch Jesus schon den Kreis seiner Anhänger fest zusammengeführt hatte. Man lebte weiter aus den Zeichen der Gemeinschaft im Mahl und anderswo. Die neue Beziehung zu Gott wurde im Miteinander gelebt. Folgender Satz war offenbar ein frühchristliches Sprichwort: „Hast du deinen Bruder gesehen, so hast du deinen Gott gesehen“ [1]. Das heißt nicht, daß der einzelne, statt selbst seine Entscheidung zu verantworten, dies einer Gruppe überläßt. Aber er anerkennt, daß die Wirklichkeit, die der Glaube meint, über seine individuelle Existenz hinausreicht, und er akzeptiert, daß christlich gesehen der Ort seines Lebens und so auch seines Glaubens bei den Menschen ist.

Christliches Schlüsselwort ist „Liebe“. Liebe ist vorhanden in Formen der Begegnung und Vergemeinschaftung. Gemeinde hat von Jesus her ihren Ursprung im Bild von Gott und im Bild vom Menschen. — Alles weitere: Ritus, Ordnung, Institution, Recht und dergleichen ist nachträglich.

Ich möchte da jetzt nicht weiter definieren und erklären. Ihre Bewahrheitung oder Widerlegung bekommt die christliche Rede von der Gemeinde wahrscheinlich nicht aus der historischen, theologischen oder erbaulichen Ableitung, sondern in der Konkretisierung. Die folgenden Überlegungen bleiben beim Thema Gemeinde, aber eben so, daß sie an den Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Verwirklichung interessiert sind.

Eine erste Schwierigkeit ist:

3. Das Problem der Mindestanforderung

Wieviel muß einer vorweisen, und was muß er überhaupt vorzeigen, damit von ihm gesagt werden kann, daß er aufgrund von Umkehr zur Gemeinde gehört? Diese Fragen kann man auf konventionelle Weise leicht beantworten, aber sie stellen sich heute anders, und zwar dort, wo man bewußt „Gemeinde“ sagt und damit nicht Kirche als Volks- oder Massenkirche meint. Die Antwort kann jetzt ja nicht die bloße Tatsache der Taufe nennen.

Hier geht es um die Ernstnahme des Glaubens durch einen bewußt lebenden Menschen. Wenn ich frage: „wieviel?“ rechne ich auch mit „zu wenig“. Da wird die Sache aber prinzipiell heikel. Läßt sich der Glaube, die Überzeugung, die Umkehr, quantifizieren? Wenn nicht,

1 *Klemens v. Al.*, Strom. I 94,5; II 70,5; Anfang 3. Jahrh.

wie ist dann zu unterscheiden? Denn Unterschiede gibt es. — Wir stellen das noch zurück und fragen zuerst, worum es denn geht.

Das Tun als zentraler Impuls Jesu

In der letzten Zeit sind viele Bücher über Jesus geschrieben worden, die zu bestimmen suchten, was Jesus gewollt hat. Kein Zweifel: der ganz zentrale Impuls Jesu ging auf das *Tun,* und so hat ihn die frühe Kirche verstanden: „Nicht jeder, der zu mir ruft: Herr, Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel tut" (Mt 7,21); „Seid Täter des Wortes, nicht nur Hörer — denn damit hättet ihr euch übel verrechnet!" (Jak 1,22). Glaube, Jüngerschaft, Umkehr sind zu erkennen am Tun. Das Tun ist Kennzeichen der Gemeinde. Das lohnt sich festzuhalten. Inzwischen hat sich da nämlich eine Verlagerung ergeben. Das Urchristentum, die Alte Kirche, haben im Nichttun des Evangeliums, im Böses-Tun des einzelnen eine Angelegenheit der Gemeinde gesehen. Bekanntlich wurde die Gemeinde verantwortlich gemacht, z. B. durch Paulus 1 Kor 5 im Fall des Blutschänders, aber auch z. B. im Laufe der folgenden Jahrhunderte in Form der Bußstufen und -zeiten, die die Schuld des einzelnen in die Öffentlichkeit der Gemeinde stellten, um sie in der Öffentlichkeit der Gemeinde auch abzutragen und barmherzig zu vergeben. Denn: Sünde in diesem Sinn geht die Gemeinde an, ist ihr eigenes Defizit, fällt in ihre Sorge.

Eine bedenkliche Verschiebung

Aber: Sünde in diesem Sinn ist seit langem Privatsache von Privatbeichte geworden. Ganz andere Vergehen sind ins Öffentlichkeitsinteresse der Kirche gerückt: Verstoß gegen die kirchliche Rechtsordnung, gegen die Sakramentspraxis, und vor allem: Abweichung von der Lehre. Diese Dinge wurden altkirchlich auch nicht verharmlost, aber sie beherrschten nicht das Öffentlichkeitsinteresse der Kirche am einzelnen. Die Gemeinde war an seiner Umkehr interessiert und leistete sich z. B. den Aufwand, jedem neuen Taufbewerber einen Begleiter für die Vorbereitungszeit zu geben, und die Mühe, sein Leben wirklich zu kennen, ehe man ihn taufte. — Hat man in unseren Tagen je davon gehört, daß sich die Kirche als Institution über den moralischen Zustand einzelner, vieler, unscheinbarer oder gesellschaftlich bzw. kirchlich prominenter Christen ähnlich beunruhigt zeigt wie etwa über den Autor eines unbequemen Buches oder über eine nicht konforme Glaubensmeinung? Oder umgekehrt: Hat das redliche Bemühen um integres, konsequentes Christsein jemals einen Christen, der aus Disziplin- oder Doktrin-Gründen ins Zwielicht geriet, in

den Augen zuständiger kirchlicher Behörden schützen und rehabilitieren können? Diese gesamte Verlagerung ist m. E. der Überlegung wert, auch für die Einzelgemeinde.

Im Mittelpunkt: der Mensch

Es geht um das Tun — nicht allein, aber entscheidend. Und nicht um irgendein Tun, sondern (biblisch gesagt) um das Tun des Willens Gottes bzw. der Worte Jesu. Die Inhaltlichkeit oder Richtung ist damit deutlich. Sie hat wieder ganz zentral mit dem Menschen zu tun: „Wo immer ein Mensch gebraucht wird, da sehen wir unsere Aufgabe dringlich werden“ [2], aber freilich weiter mit Verhaltensweisen generell, die dem Glauben entsprechen, also auch der Verantwortlichkeit gegen sich selbst. Die Bibel nennt das sehr schlicht: hinter Jesus hergehen oder seinen Spuren folgen, und dabei ist z. B. zentral der Verzicht auf Revanche, auf Reproduktion des Bösen also. Außer den Evangelien gibt eine solche „Christologie des Lebens Jesu“ (statt: des Wesens Jesu) der erste Petrusbrief: „Christus hat ... euch ein Vorbild hinterlassen, damit ihr seinen Spuren folgt. Er hat keine Sünde getan, und man fand keine Falschheit in seinem Mund. Er wurde beschimpft und schimpfte nicht zurück, mußte leiden und drohte nicht, sondern überließ alles dem gerechten Richter“ (1 Petr 2,21—23).

Das notwendige Quantum

Aber was ist jetzt mit dem notwendigen Quantum? Wieviel muß jemand „tun“ in diesem Sinn der Ethik Jesu? Jesus hat diese Frage in ihrem strikten Sinn ad absurdum geführt. Die Erfüllung des Anspruchs läßt sich nicht regeln durch Mengenangabe: „Da trat Petrus zu ihm und fragte ihn: Herr, wie oft darf mein Bruder gegen mich sündigen, und ich muß ihm vergeben? Bis zu siebenmal? Jesus sagte zu ihm: Ich sage dir, nicht bis zu siebenmal, sondern bis siebzigmalsiebenmal!“ (Mt 18,22). Die Angabe der „unsinnig“ hohen Zahl soll hier Menge und Zahl unbrauchbar machen. Der Anspruch Jesu hat keine Abmessungen, also läßt sich die Frage des Petrus, mit welcher Menge man genug getan hat, nicht beantworten. Die Bergpredigt meint übrigens mit ihren Forderungen dasselbe. Deren Sinn liegt nicht in der buchstäblichen Aussage, sondern im Hinweis auf die „Maßlosigkeit“ (im Wortsinn verstanden) der Forderung. Die Erwägung eines Minimums wird da sinnlos, unanwendbar.

Versagen als Grenze?

Man kann sie aber von der anderen Seite her angehen, die sich im Zusammenhang aktueller Nöte mit der Abgrenzung der Gemeinde heute vielleicht sowieso näherlegt; man kann fragen: was darf jemand nicht fehlen

[2] *Laktanz*, Div. inst. VI 12,30; Anfang 4. Jahrh.

lassen und was darf er an Versagen oder offenkundigem Vergehen nicht getan haben, um noch dazugezählt werden zu können? — Im Urchristentum gab es ganz klar Möglichkeit und Tatsache des Ausschlusses aus der Gemeinde, endgültig oder auf Zeit. Im 2./3. Jahrhundert kennt die damals rigorose kirchliche Moralauffassung und Disziplin drei Vergehen, die den Menschen definitiv um seine Zugehörigkeit zur Gemeinde brachten: Glaubensverleugnung, Ehebruch und Mord.

Schwierige Grenzziehung

An diesem damals gesetzten Limit imponiert die Eindeutigkeit, mit der hier verhindert wird, daß jeder Verlust und jede Abweichung von der Gemeinde hinzunehmen sei. Andererseits ist völlig deutlich, daß wir uns nicht in der Lage sehen, aus dieser altkirchlichen Disziplin ein Rezept für jetzt zu schreiben. Wir sind durch vielerlei Einsichten verpflichtet, bei solchen „Kapitalvergehen", die damals regelmäßig mit Ausschluß beantwortet wurden, nach der Schuldhaftigkeit des Menschen noch zu fragen, sie nicht einfach vorauszusetzen. Aber von Schuld und Vergebung möchte ich noch eigens sprechen. Es geht jetzt um die Schwierigkeit der Übertragung.

Zur Frage des „Minimum" für eine Zugehörigkeit zur Gemeinde ist m. E. zu sagen, daß man von Maß und Menge absehen muß und daß dann allerdings zu fragen ist nach dem greifbaren Willen zu einem christlichen Miteinander bzw. daß man Verstöße dagegen nicht verharmlost. Die Bereitschaft zur Nichtverharmlosung ist auch beim Betroffenen, also bei dem, der sich nach seinem Willen zu Umkehr und Gemeinde fragen lassen muß, noch zu verlangen.

Mit diesen Überlegungen hat man, das ist mir klar, keine Möglichkeit an der Hand, um festzustellen, wann nun jemand die Schwelle vom Nicht- oder Konventionschristentum in eine intensive Gemeinde getan hat. Und dabei wird es wohl bleiben und bleiben müssen. Die Gemeinde soll sicher doch kein kontrolliertes System sein. Wenn ich es richtig kenne, hat die Alte Kirche sich auf das Bekenntnis des einzelnen bei der Taufe verlassen, hat ihm also großes Vertrauen vorgeschossen — bis zum eklatanten Beweis des Gegenteils, und hat mit der Gewißheit gelebt, daß Gott allein dem Menschen ins Herz sieht. Diese Gewißheit, so meine ich, schont den einzelnen wohltuend vor dem Gericht der anderen, bis zum Grenzfall.

Damit soll nicht alles nebulos werden, ungreifbar und unkontrollierbar. Freilich gibt es Schwellen oder die

Schwelle, die den Eintritt (Initiation) ins Christentum bedeutet und in unseren Breiten für den einzelnen selten mit der Taufe (weil Säuglingstaufe) zusammenfällt und ein langer Prozeß sein kann: die wirkliche Bekehrung, das persönlich gedeckte Bekenntnis zum Christentum. Aber ich halte das nicht für einen geeigneten Gegenstand der Kontrolle durch die Gemeinde — bis auf den Grenzfall. Aber die Grenze generell oder prinzipiell genauer zu markieren als ich es getan habe, hätte ich große Vorbehalte.

4. „Brüderlichkeit" als Kennmarke?

Wenn man aber das letztlich biblische Ideal der Brüderlichkeit als Kriterium ansetzt, bekommt man nicht dann doch festen Boden und eindeutige Grenzen? Es gibt in überschaubaren Intensiv- oder Personalgemeinden die Vorstellung, daß die Brüderlichkeit der Gemeinde, um verwirklicht zu sein, die Form persönlicher Vertrautheit aller miteinander annehmen muß, so daß, wer sich ausschließt, draußen ist. Die erforderliche Intensität eines verbindlichen Gemeindelebens wird von der Summe solcher Nahverhältnisse erhofft bzw. für nur so möglich gehalten. Man gewinnt damit eine relativ genaue Zahl für die zuträgliche, nicht überschreitbare Größenordnung einer jeden Gemeinde, die so heißen darf, und freilich auch eine „Meßbarkeit" der Zugehörigkeit des einzelnen.

Überforderte „Brüderlichkeit"

Hier bin ich skeptisch und nenne einige Gründe dafür: Man setzt damit der Gemeinde (und damit der Kirche insgesamt) Grenzen, die m. E. nicht ausgewiesen und nicht einsehbar sind. Wie will man die dadurch festgelegte kleine Größenordnung einer Gemeinde z. B. mit dem Expansionsdrang und der Offenheit des Christentums gegen jedermann vereinbaren, deren ernstgemeinte Folgen auf diesem Weg nämlich nicht mehr zu bewältigen sind? Ich erblicke auch eine Überforderung der Kommunikationsfähigkeit des einzelnen darin, wenn man nicht faktisch nur Hauskirchen zulassen will. Vor allem aber ist in diesem Verständnis der biblische Begriff des Bruders, so meine ich, auf eine bestreitbare Weise ausgelegt [3].

[3] Wenn die Bibel das Wort Bruder als Selbstbezeichnung der Christen kennt, kann angesichts der frühchristlichen Verhältnisse damit nicht gemeint sein, daß so das aktuelle Verhältnis einer gegenseitigen Vertrautheit beschrieben ist und jeder den anderen wie Bruder und Schwester im Umgang kennt und erlebt. Ich glaube, die Parallele liegt in der Art und Weise, wie der biblische Begriff des Nächsten geklärt wird. Es heißt ja nicht, daß der Christ in jedem Menschen, in allen Menschenmassen, ununterbrochen und jederzeit Nächste zu sehen hat. Welchen Sinn sollte das haben? Es wäre Überforderung und illusionärer Unsinn. Jesus hat ihn nicht gepredigt. In der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 29 ff) ist der Sinn des Wortes zu lesen: Die christliche Liebe zielt nicht unrealistisch und romantisch auf alle Menschen, sondern konkret auf den, der mir begegnet. Und in dieser Erzählung dreht

Wenn wir die Gemeinden so groß sein lassen, daß sie nicht mehr intensive Beziehungen zwischen allen zulassen, dann liegt nicht darin schon der Verrat der Anpassung.

In ihrer Geschichte hat sich die Kirche auf solche Grenzen nie eingelassen, und zwar wegen ihres Universalitätsanspruchs nicht. Sie wollte die Türen nicht darum schließen, weil die große Zahl eben „anonyme Brüder" produzierte. Wichtig bleibt freilich, daß die Anonymität nicht zur Dispens von der Verbindlichkeit wird, die das Wort „Bruder" meint. Mit Joh 13,35: daß die Christen Liebe haben einer zum anderen, und daran alle erkennen können, daß sie seine Jünger sind. Diese Liebe der Christen untereinander ist im selben Sinn universal gemeint wie einerseits „Nächster" und andererseits „Bruder", nämlich nicht utopisch auf alle und immer bezogen, sondern konkret real auf den, der jeweils mit mir ist. Eine Gemeinde ohne partielle Nahbeziehung der einzelnen, ohne Gruppen, die voneinander mehr als den Namen, nämlich um ihr Leben mit Glück, Unglück und Risiko wissen, ist allerdings ein schales Salz, zum Wegwerfen gut. Wer und was könnte in ihr leben? Solche Gruppen sind ja, wo sich überhaupt etwas rührt, die vitalen Zellen in größeren und großen Gemeinden bzw. Pfarreien, ohne daß man alles, was nicht zu ihnen gehört, Kompromißmasse nennen könnte, und ohne daß sie alle miteinander eine einzige intensive Kommunikation haben. Man kann nicht im Namen des Anspruchs der Gemeinde die menschlichen Möglichkeiten des Mitseins mit anderen überfordern.

Kommunikation und Liebe als Kennzeichen der Gemeinde

Aber andererseits: an den Kennzeichen von Kommunikation und Liebe im Leben der Gemeinde als ganzer ist sie als Gemeinde zu erkennen: „(Ein Ungläubiger oder

Jesus die Anfangsfrage „wer ist mein Nächster" bekanntlich am Schluß um: „Was meinst du: Wer von diesen Dreien ist dem zum Nächsten geworden, der von den Räubern überfallen war?" (Lk 10,36). Jetzt ist deutlich, was und wer gemeint ist. Kein Mensch ist ausgeschlossen, und doch bleibt die Forderung realistisch begrenzt, konkret und möglich.

Und parallel ist der biblische Begriff des Bruders zu erklären, ohne daß „Nächster" und „Bruder" deckungsgleich würden. Aus der verlangten Brüderlichkeit der Christen untereinander eine permanent und alle Gemeindemitglieder ständig umfassende aktuelle gegenseitige Beziehung in jeder Gemeinde abzuleiten, halte ich nicht für die angemessene, jedenfalls nicht für die partout zwingende Auslegung. Ihr angemessener Sinn wäre über eine entsprechende Frage zu ermitteln: Was meinst du· wer in einer Gemeinde ist für wen in der Gemeinde zum Bruder geworden — in einer speziellen Situation bzw. dauernd? Keiner kann sich dispensieren, die Verbindlichkeit läßt zu wünschen nichts übrig. Jeder muß sich als Bruder zu erkennen geben, d. h. für andere da sein können, sobald und wo das aktuell wird. Ich meine, daß man nicht in einer Art neuen „Kirchenrechts" das institutionalisieren kann und sollte, was die Bibel Brüderlichkeit nennt. Darüberhinaus würde ich es gar nicht wagen, die Zugehörigkeit des einzelnen zur Gemeinde (d. h. seinen ernsten christlichen Glauben) an seiner Aktivität in der Gemeinde allein ablesen zu wollen.

Uneingeweihter) wird ... bekennen: Wahrhaftig, Gott ist in eurer Mitte" (1 Kor 14,25). Muß man noch hinzufügen, daß auf diese Weise „Brüderlichkeit" in der Gemeinde nicht zur Beliebigkeit erklärt wird? „Brüderlichkeit" ist biblisch ganz klar die verlangte Signatur und das Wegziel der Gemeinde. Aber es ergibt sich daraus m. E. nicht, daß die Kirche im Regelfall der Gemeindebildung auf die soziologischen Größenordnungen und Bedingungen des Urchristentums zurück muß, um Gemeinschaft des Glaubens haben zu können.

5. Stufen und Klassen der Zugehörigkeit?

Es stellt sich als eine Konsequenz die Frage, die heute in Intensivgemeinden auftaucht und uralt ist für die Kirche: Gibt es eine gestufte Intensität der Integration des einzelnen in die Gemeinde bzw. eine unterschiedlich intensive Teilhabe der einzelnen an Glaube und Gemeinde? Und weiter: Wenn ja, ist diese Unterschiedlichkeit zulässig? Beide Fragen, die nach der Tatsache und die nach der Zulässigkeit, sind — da gibt es keinen Zweifel — von der Kirche des NT und den Kirchenvätern bejaht worden. Wenige Stichworte dazu:

Im Röm, 1 Kor und Hebr ist vom Neben- und Gegeneinander von Starken und Schwachen in der Gemeinde die Rede, an anderen Stellen von Vollkommenen und Fleischlichen. Es ist hier kein Platz, in Einzelheiten zu gehen. Wichtig für uns ist, daß man die Verschiedenheiten damals wahr sein ließ und sich doch das Christsein nicht gegenseitig absprach. Gemeinsame Basis ist für Paulus, daß *alle* „in aller Lehre und in *aller* Erkenntnis reich geworden sind" durch Jesus Christus (1 Kor 1,5). Danach aber beginnen Unterschiede, und sie sind nicht erfreulich, und sie sollen überwunden werden: Paulus und der Hebr (1 Kor 3,1—3; Hebr 5,11—14) reden tadelnd von Kleinkindern, die noch Milch brauchen, statt feste Speise zu vertragen, die also im Wachstum zurückgeblieben sind. Aber sie gehören dazu, ohne Zweifel. Freilich schaffen sie Probleme in der Gemeinde und schwere Konflikte, wovon ich noch rede. Die Gemeinde stößt sie aber nicht ab und ist nicht der Meinung, sich um ihr eigenes Wesen und ihre Wahrhaftigkeit zu bringen, wenn sie die Schwachen dabei hat, die sie auch die Unmündigen nennt. Die christliche Antwort auf die Schwäche der Schwachen ist nicht ihr Ausschluß, sondern der Appell, den wir in den allerältesten christlichen Zeilen lesen, die wir überhaupt besitzen, im 1 Thess 5,14: „Nehmt euch der Schwachen an".

Keine Kirche nur der Reinen

Es ist bekannt, daß sich die Kirche in ihrer Geschichte immer wieder gegen die verführerische Idee verweigert

hat, Kirche nur der Reinen sein zu wollen und rigoros jeden Unvollkommenen, jeden „Versager" zu eliminieren. Im 3. Jh. wurde der Streit darum offen und laut ausgetragen zwischen den Kirchen von Afrika, Rom und im Orient (also ein „weltweites" Problem für die damalige Kirche). Noch im Mittelalter und später sind „Katharer" Ketzer: sie wollen nur die Reinen in der Gemeinde, was die Kirche nicht akzeptierte. Und warum nicht? Ich meine, daß diese Verweigerung der Kirche ihr Selbstverständnis direkt betraf und daß dieser dogmengeschichtliche Streit letztlich auf folgenden Punkt verdichtet werden kann, der das Bild betrifft, das die Kirche von sich selbst hat: Sie war immer der Überzeugung, daß in ihrem Umgang mit Schwachen, Halbherzigen und Sündern (wer zählt sich nicht dazu?) Barmherzigkeit durchscheinen muß. Die kirchliche Pastoral soll nämlich den Gott erkennen lassen, den Jesus predigte, und so will ihn die Kirche nicht als den harten Richter, sondern als den barmherzigen Vater bezeugen, in ihrer Praxis, nicht nur mit Worten. Wie sollen die Menschen ihn als diesen Vater erkennen und erfahren, wenn die Kirche konkret im Gemeindeleben ihn nicht erkennen läßt und sogar verstellt? Die Bischöfe der Alten Kirche waren in der kirchlichen Disziplin alles andere als lasch, aber sie wußten konsequente Einforderung des Glaubensernstes mit einer Praxis der Barmherzigkeit zu verbinden. Das ist in ihren Predigten, die wir noch kennen, immer wieder beeindruckend, ebenso in den Konzilsbestimmungen und im Alltag der frühen Kirche.

Unterschiedlicher Fortschritt im Christentum

Man hat die Unterschiede wahr sein lassen, auch noch nach Paulus. Im 2., 3., 4. Jh. usw. hat man vom unterschiedlichen Fortschritt im Christentum gesprochen. Alle sind auf einem Weg, manche vorn, viele weit hinten. Alle müssen vorankommen. Aber man hat auch ganz deutlich gesagt und einkalkuliert: nicht alle kommen gleich weit, nicht alle haben dieselben Fähigkeiten zu Einsicht und Engagement im Christlichen. — Unsere Fragen waren immer bekannt in der Kirche. Schließlich las man zu allen Zeiten 1 Kor 8,7: „nicht alle haben die Einsicht", und man fand, daß Paulus recht hat. Aber man ließ die Unvollkommenen nicht fallen, sondern sorgte und kümmerte sich um sie, denn — auch das wird öfter gesagt — sie sind in der Mehrzahl. Origenes teilt im 3. Jahrh. mit, daß er die Leute reden hört: „mir genügt es, wenn ich nicht in die Hölle komme". Was tut Origenes aber? Täglich predigt er für diese Leute, über denen er selbst in Erkenntnis, Ernst und Engagement turmhoch

steht. Er will sie wenigstens auf diesem bedauerlichen Niveau zu dem Ernst führen, den sie aufbringen können. Das Wahrseinlassen von Unterschieden hat die Kirche ja immer auch und sehr früh schon in der Form geübt, daß sie den vielen Durchschnittlichen die großen Idealtypen vor Augen gestellt hat, um sie ein Stück weiter zu motivieren: Märtyrer, Bischöfe, Asketen, Mönche, Heilige. Von den fragwürdigen Begleitumständen wie der Einführung der Zweistufenmoral, dem Niveauverlust und dergleichen rede ich jetzt nicht. Sie waren der Alten Kirche übrigens auch immer wieder bewußt: „Kirche, verschwunden und längst vorüber ist die herrliche, überragende, beseligende Kraft der Frühzeit deines Volkes ... Denn als sich die Masse der Gläubigen vervielfachte, wurde der Glaube selbst verringert, und mit dem Wachstum ihrer Kinder wird die Mutter krank. Und so bist du, Kirche, durch deine gesteigerte Fruchtbarkeit schwächer geworden ... So begannst du, reich zu werden an Scharen, aber arm an Glauben ... — eine fast nie dagewesene, unerhörte Art von Fortschritt und Rückschritt in einem“ [4].

Es geht darum: Die Kirche hat, biblisch und nachbiblisch, ein Gefälle in den Gemeinden gekannt und toleriert. — Es schließen sich daran verschiedene Fragen an.

6. Das Problem der Identifikation

Dazu nur einige ganz kurze Bemerkungen, die kein Programm meinen, aber einen m. E. notwendigen Diskussionspunkt darstellen.

Indem die Kirche die Massen wollte, für die sie anders keine Rettung sah, hat sie in ihrer Geschichte immer den Vorhof der nicht ganz Integrierten toleriert, und d. h. eine nur teilweise Identifikation mit der Kirche und Gemeinde. Natürlich nie in der Lehre, aber in der Praxis. Das ist also der Vorhof der Lauen, der Unentschlossenen oder Versager. Es muß aber noch mit einem anderen Vorhof gerechnet werden, der von anderen Leuten besiedelt ist, und sicher hat es ihn meistens gegeben, und er ist uns nicht fremd. Ich meine Menschen, die die Aussage und existentielle Verpflichtung des Christentums voll und glaubhaft für ihr Leben übernehmen, ohne sie nun akkurat und rundherum in gerade den Formen realisieren zu können, die ihnen in der Gemeinde, zu der sie gehören (gehören wollen), nahegelegt oder gar verpflichtend gemacht werden. Vielleicht ist der Anschluß an die Gemeinde manchen nur teilweise, partiell, möglich. Sie wollen sich mit der Gemeinde identifizieren,

[4] *Salvian von Marseille*, Vier Bücher an die Kirche I, 1; ca. 440 n. Chr.

können es aber nicht total. Der Glaube ist auch individuelle Realisation. Kann eine Gemeinde sie dafür kritisieren oder sogar verurteilen und ausschließen, ohne totalitär zu werden? Das ist der Überlegung dringend wert. Auch in der Einzelgemeinde, die keine Fehler machen will, kann es trotzdem passieren, was in der gesamten Kirchengeschichte passiert ist, daß nämlich die Kompromißlosigkeit der biblischen Forderungen an das Leben eines Glaubenden umgemünzt wird in den Anspruch der Kirche, der Gemeinde, auf Totalidentifikation mit ihrer Lehre und Praxis, was nicht dasselbe ist: Hier Umkehr im biblischen Sinn — dort Loyalität bzw. Gehorsam gegenüber der Kirche.

7. Konflikt, Toleranz und christliche Freiheit

Je enger Christen in einer intensiven Gemeinde aufeinanderrücken, desto schwerer werden Unterschiede erträglich, nämlich in der Glaubensauffassung, in Formen des Gemeindelebens, die jeweils bevorzugt oder abgelehnt werden, nicht zuletzt natürlich in Moralauffassungen.

Hier entstehen schwierigste Fragen mit direkter Bedeutung für die Praxisregelung bzw. für eine Gemeinderegel oder -disziplin. Zur Orientierung einer christlichen Gemeinde in diesen heiklen Bereichen gehört aus der Tradition der frühen Kirche ganz zentral das Stichwort vom gegenseitigen Ertragen, wovon ich schon sprach. Ich versuche, weitere Orientierung aus der frühchristlichen Zeit in Erinnerung zu rufen.

Allerdings muß man zuvor bedenken, daß die Abweichungen einzelner von der Gemeindenorm (so darf ich kurz sagen), die da als sehr schlimm und ungemein störend und destruktiv empfunden werden, sehr verschiedenen „Kalibers" und ganz unterschiedlicher Art sind. Es kommt mir auf folgendes an: Wenn Abweichung *als* Abweichung ziemlich unterschiedslos inkriminiert wird in einer Gemeinde, wenn also die Abweichung wegen ihres Nonkonformismus, d. h. weil überhaupt abgewichen wird, unbesehen, wie und warum, das eventuelle Vergehen in den Augen der Gemeinde oder ihrer Majorität ist, dann scheint mir das bedenklich im Sinn des vorigen Punktes, der ja vor einem Totalitarismus warnen wollte. Mir geht es um die Besprechung der Abweichungen ihrer Sache nach und um den Umgang mit ihnen in einer Gemeinde.

Heutiger Konformitätsdruck

Fangen wir mit Harmlosem an: Trotz Konzil und aller Reformen und teils auch in Reaktion darauf gibt es heute in der Kirche (und das wirkt sich in den Gemeinden aus) einen starken Konformitätsdruck in Sachen der Lehre, der Liturgie usw. Es wird sehr schnell eine Meinung

verabsolutiert, intolerant wird zwischen erlaubt und verboten, zwischen wahr und falsch, Tradition und schlechter Neuerung unterschieden wie eh und je. Es gibt da viele selbsternannte Unfehlbarkeitsträger verschiedenster Richtungen, Priester und Laien. Alles muß den je meinen/unseren Vorstellungen entsprechen, muß partout sein wie es immer war oder unbedingt anders sein als es je war. Was jemand denkt oder von anders woher mitbringt, muß durchgesetzt werden. Das ist banal, verursacht aber viele Reibungsverluste. Jede Gemeinde kennt das.

Die Bewahrung des immer Gleichen, die Vereinheitlichung alles Kirchlichen (und wenn nur im Bezirk einer einzelnen Gemeinde) trägt das Image einer großen Treue zu Kirche und Tradition bzw. eines großen Ernstes. Das kann trügen. Die Pedanterie und Intoleranz, die wir kennen, stammt aus einer kurzatmigen, gar nicht alten Praxis der Kirche. Wer sich noch hinter das Konzil zurück an den Kirchenbetrieb in vielen Dingen erinnern kann, erinnert sich noch besser an den konfessionell-apologetischen Charakter des ganzen, der ins vorige Jahrhundert zurückreicht. Ich mache hier einen Sprung und sage kurzerhand: Auf die alte Zeit des Christentums kann man sich für diese Kleinlichkeiten und Eitelkeiten, die sie als Selbstbehauptung einzelner und eines Systems meist sind, nicht pauschal berufen. Das NT dokumentiert bekanntlich auf seinen wenigen Seiten eine Fülle theologischer und liturgischer Pluralität. Und die altkirchlichen Bischöfe *sprechen* von solcher Pluralität, um sie zu retten und um u. U. sogar zu sagen, daß die Vielfältigkeit gerade die Einheit der Kirche dokumentiert. Aus vielen Zeugnissen, die man nennen könnte, eines aus Augustinus: „Ein verständiger und ernsthafter Christ hält nicht den einen Brauch für besser, den anderen für schlechter, sondern er schließt sich dem Brauch der Gemeinde an, bei der er sich gerade befindet ... ‚So beachte auch du, wenn du in irgendeine Gemeinde kommst, ihren Brauch; dann wirst du es vermeiden, daß jemand an dir oder du an jemand Ärgernis nimmt' " (Ambrosius-Zitat)[5]. Wir wissen gewöhnlich nichts von der Großzügigkeit der Alten Kirche, hier von Augustinus ausgesprochen.

Zumutbare Abweichungen

Man muß in einer Gemeinde hinsehen, worum es jeweils geht und was in diesen Bereich zulässiger Unterschiede gehört. Im Hinblick auf zumutbare Abweichun-

[5] *Augustin,* Brief an Januarius, als Antwort auf eine pedantische Frage nach dem Fastengebot.

gen kann man z. B. wohl nicht die persönliche Gebetspraxis des einzelnen mit seinen Ansichten und Verhaltensweisen etwa in Bereichen des politisch-gesellschaftlichen, des sozialen Verhaltens oder auch der Sexualmoral gleich behandeln. Man muß klären, um welche Gewichte es unter christlichen Kriterien jeweils geht. Wir haben es da mit großen Entscheidungsproblemen zu schaffen.

Ich darf jetzt absehen von den psychologischen und emotionalen Elementen, die bei allen Auseinandersetzungen in ideell gebundenen Gruppen wie einer christlichen Gemeinde um solche Themen, die alle angehen, mitspielen, wie z. B. die Angst vor Verunsicherung des eigenen Lebens dadurch, daß andere anders leben; die Unfähigkeit, abweichendes Verhalten anderer, die man im übrigen aber nicht für „andere", sondern für „Bundesgenossen" hält, weil sie auch Christen zu sein bemüht sind, ihr Abweichen also auszuhalten; das Unvermögen, in aller Ruhe man selbst zu bleiben in seinen Lebensformen (die man sich überlegt und bewußt gewählt hat) und den anderen in seiner Art zu leben ganz einfach zu lassen; oder umgekehrt die merkwürdige Lust daran, nun gerade anders und für die anderen irritierend zu sein. — Ich glaube zwar, daß in all diesen alltäglichen Bremsklötzen auch ein Defizit an typisch christlichem Mitsein mit Menschen steckt, möchte aber gleich zu einer anderen Perspektive überwechseln und das ganze, weil wir ja vom frühen Christentum her Orientierungen suchen wollen, auf die Basis einer christlichen Realität stellen, die in der frühen Kirche, anders als später und heute, viel galt und nicht vergessen war: die Realität der christlichen Freiheit, bei Jesus nicht im Wort, aber in der Sache zentral gegeben, bei Paulus ein Stück seiner Predigt, das unterschlagen worden ist. Wie kann uns das Stichwort „Freiheit" weiterhelfen, wo es um Konfliktbewältigung geht?

Diesmal müssen wir uns enger an eine bestimmte urchristliche Konfliktsituation in den Gemeinden erinnern und müssen aus der Art, wie Paulus die Lösung unter Christen anzielt, — ich meine diesmal tatsächlich: direkt lernen.

Die Bewältigung unguter Situationen in Rom und Korinth

Die Paulus-Briefe zeigen, daß in der Kirche von Rom und von Korinth (und mit Sicherheit auch anderswo) folgende ausweglose, ungute Situation bestand: Da gab es Christen, die sog. Götzenopferfleisch aßen und das für erlaubt hielten und darin sogar den Beweis der erlangten Freiheit des christlichen Glaubens sehen wollten; und

ein anderer Teil hielt das für schlechthin unvereinbar mit dem christlichen Glauben. Das Götzenopferfleisch war Fleisch von Tieren, die zum heidnischen Opferkult verkauft wurden, von denen dann einige Innereien tatsächlich geopfert wurden, deren Hauptmenge an genießbarem Fleisch aber in den Handel kam, so daß man kaum anderes Fleisch überhaupt bekam in den Geschäften und mit solchem Fleisch auf dem Tisch rechnen mußte, wenn man eingeladen war. — Das ist der Sachverhalt.

Nun sagte also eine Gruppe von Christen: Seit Christus wissen wir, daß es Götzen oder Götter nicht gibt bzw. daß ihre Gewalt gebrochen ist. Der Genuß von solchem Fleisch ist also erlaubt, ja sogar ein Bekenntnis zur Befreiung von den Dämonen. Paulus nennt sie die Starken. Andere haben schärfste Bedenken: Das Fleisch ist unrein durch seine Bestimmung, der Christ muß sich durch Abstinenz und Vegetarismus abgrenzen und seine Absage an die Dämonen so bekennen. Dahinter stehen Tabu-Vorstellungen, entweder aus heidnischer oder aus jüdischer Vergangenheit dieser Christen. Paulus nennt sie die Schwachen.

Durch diese Bezeichnungen zeigt Paulus, auf wessen Seite er selbst steht, was er für die dem Glauben angemessene Erkenntnis und Verhaltensweise ansieht. Nachlesen kann man das genauer in Röm 14 und 1 Kor 8.10. Paulus äußert Mißfallen: an den Starken, daß sie sich arrogant geben: „die Erkenntnis bläht auf", sagt er ihnen. Aber nun die Lösung des Paulus:

Ein Appell an die Starken

Er fordert nicht die Schwachen auf, nun so schnell wie möglich ihren Rückstand an Erkenntnis und unbefangener Freiheit von den vorchristlichen Tabus aufzuholen, sondern er appelliert an die Starken, nicht ihren Vorsprung an Freiheit zu demonstrieren, sondern Liebe zu leben: „Nehmt den im Glauben Schwachen an, ohne mit ihm über verschiedene Meinungen zu rechten" (Röm 14,1); „Gebt acht, daß eure überlegene Freiheit nicht für die Schwachen zum Anstoß wird ... (Sonst) wird allerdings der Schwache durch deine Erkenntnis zugrunde gerichtet — der Bruder, um dessentwillen Christus gestorben ist" (1 Kor 8,9.11). Man muß die 3 Kapitel (s. o.) genau daraufhin durchlesen. Das ist ihre Pointe: Der Glaube macht grundsätzlich frei, auch zu unverhofftem, zu „verbotenem" Handeln: „Alles ist erlaubt!" sagt Paulus in Zustimmung zu diesem Slogan der Starken, sagt aber dazu: „Aber nicht alles dient zum Guten". Er wiederholt: „Alles ist erlaubt (jawohl!), aber nicht alles baut auf!" (1 Kor 10,23). Wir können kurz so sagen: Die Frei-

heit des Christen kann sagen und praktizieren: „alles ist erlaubt", aber in diesem Satz liegt nicht ihr Sinn und ihre christliche Realisation. Ihren christlichen Charakter beweist sie (nicht mit einer Grenze, sie bleibt frei, sondern) in einer neuen Verbindlichkeit: die Freiheit ist verbindlich, nämlich in der Form, daß auch sie die Liebe lebt. Ihr Sinn liegt nicht darin, sich selbst zu demonstrieren, unter Beweis zu stellen, daß „alles erlaubt" ist, und sich zum Zuge zu bringen, sondern in der konstruktiven (= aufbauenden) Orientierung an der Liebe. Freiheit zeigt sich im Auskommen mit dem anderen: „der, der nicht ißt, soll den nicht verurteilen, der ißt" und „wer alles ißt, soll den, der nicht ißt, nicht verachten" (Röm 14,3); „Wir wollen uns für den Frieden einsetzen und für alles, was uns gegenseitig fördert" (14,19).

Die Maximen des Paulus

Wir gewinnen also aus diesem kurzen Blick auf eine urchristliche Konfliktsituation (die man bezüglich ihres damaligen Gewichts und auch bezüglich der Vergleichbarkeit mit heutigen Kirchenproblemen nicht unterschätzen darf) und auf die Maximen des Paulus folgendes Ergebnis: Wo Christen sich über erlaubtes und unerlaubtes bzw. über zumutbares und unzumutbares Verhalten nicht einigen können mit Argumenten und übereinander entsetzt oder belustigt sind, gibt es ein klares Kriterium der Christlichkeit für beide Seiten: den Frieden suchen, den anderen nicht vernichten, nicht verletzen, die Liebe. Der Freiraum meines Handelns ist strikt limitiert, nicht durch Gesetze, sondern durch den Umstand, daß mein Handeln auf Kosten des anderen (bzw. eines Dritten neben Zweien) gehen kann. Ist das der Fall, bleibt nach Paulus keine Wahl. Man darf dann (um im Beispiel zu bleiben) kein Götzenopferfleisch essen.

Vom paulinischen Beispiel kann man die Umstände ruhig abziehen: daß es um Schwache und Starke geht und um Tabu-Vorstellungen. Auch wenn beide Seiten sich stark fühlen (oder schwach sind) und wenn es um andere Streitfälle geht, bleibt es dabei: das Kriterium ist das unverletzte Leben des anderen. Christlich ist es, diese Rücksicht zu akzeptieren: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf." Und was zerstört, nämlich den Nächsten, die Gemeinde, ist nicht erlaubt, ohne daß Freiheit aufhörte. Zustimmung dazu ist christliche Freiheit. In der Geschichte des Christentums blitzt diese Unbedingtheit immer wieder auf. Hier ein Beispiel aus der mönchischen Spruchüberlieferung der Alten Kirche: „Vom Nächsten her kommen uns Leben und Tod. Gewinnen wir nämlich den Bruder, so gewinnen wir Gott. Geben wir

dagegen dem Bruder Ärgernis, so sündigen wir gegen Christus" (*Abbas Antonius*, Apophth. 9; Ende 5. Jh.).

8. Rechthaben und Verteidigen

Mit beidem hat es die christliche Kirche als ganze permanent zu tun, aber auch die Gemeinden, die neue und eigene Wege suchen, was ihnen ja nicht besonders honoriert wird in der Regel.

Diese Wege werden u. U. von außen bestritten, aber sie sind oft ja auch in der Gemeinde umstritten, wollen also ausgewiesen und verteidigt werden.

Ich finde es wichtig, daß man sich Rechenschaft gibt über den Stil, in dem Verteidigung und Selbstbehauptung der Kirche, einer Gemeinde, betrieben wird, auch im Raum der Gemeinde selbst. Hinter meinem Interesse an diesem Punkt steht, das sage ich offen, die Erfahrung mit dem denkbar schlechten Stil. Jeder weiß ja, wie das seit Jahren zugeht in den innerkirchlichen Diskussionen um das Konzil, die Reformen, die Korrekturen und Beruhigungen bzw. die Stagnationen und Repressionen — je nachdem wie man es sehen kann. Auch wie es zugehen kann in Gemeinderäten oder Gremien und darüber hinaus. Es kommt dazu, daß aus der langen Geschichte der Kirche nicht viel Besseres zu berichten ist. Daß es Diskussion, Auseinandersetzung und Streit um die Auslegung des Christentums und um die Formen der Gemeinde gab und gibt, ist so plausibel wie nur etwas. Aber der Stil ist überwiegend so deprimierend, daß man, so meine ich, unter Christen darüber intensiv reden muß, um es zu ändern. Die Notwendigkeit dazu liegt auf der Hand:

Christliche Verteidigung des Christentums

Die Verteidigung und Behauptung des Christentums in jeder Form steht unbedingt ihrerseits unter dem Anspruch dessen, was da verteidigt wird. D. h. aber: Ich kann nicht mit Gehässigkeiten das Evangelium der Liebe verteidigen und mit Aggressionen für die Botschaft vom Vergeltungsverzicht und der Gewaltlosigkeit Platz schaffen. Oder: mit unchristlichen Mitteln das Christentum „vertreten" wollen. Das ist immer ein Skandal, wirklicher Anstoß. Ein unchristlicher Diskussions- und Verteidigungsstil kann die Wahrheit des Christentums und der Gemeinde niemals sichtbar machen, sondern deckt sie zu.

Zwei frühchristliche Zeugnisse sollen wieder orientieren. Das erste ist aus dem 1 Petr: „Seid immer bereit zur Antwort jedem gegenüber, der von euch Rechenschaft verlangt über die Hoffnung in euch, aber in milder und respektvoller Art" (1 Petr 3,15f). Er spricht natürlich nicht unsere Sprache. Aber man kann zutreffend ver-

sichern: Mit den beiden Wörtern „mild" und „respektvoll" meint der 1 Petr typisch christliche Eigenschaften: friedlich, nicht anmaßend und auftrumpfend, nicht feindselig und nicht revanchistisch gegenüber Angriffen reagierend. Thematisch genauer: über die gemeinsame Hoffnung der Christen nach draußen und intern christlich reden, gerade auch wo es um Rechenschaft und Verteidigung geht.

Der Brief ist Ende des 1. Jahrhunderts geschrieben und läßt erkennen, daß die Gemeinden damals als kleine Gruppen in einer gesellschaftlichen Umwelt lebten, die kein gutes Bild von ihnen hatte, die sie attackierte, verleumdete, unterdrückte. Oft wird im Brief die Gefahr unchristlicher Revanche beschworen. Der Brief will davon abbringen, auf Aggressionen aggressiv zu reagieren, auf Unrecht mit Unrecht; das wäre nicht das Christentum. In seiner für unsere Ohren antiquierten Sprache: „milde und respektvoll" sein. Noch einmal 1 Petr 2,21—23: das Vorbild Christus; „er wurde beschimpft und schimpfte nicht zurück, mußte leiden und drohte nicht".

Der Stil von Auseinandersetzungen in der Gemeinde

Das müßte folglich erst recht der Stil von Auseinandersetzungen in der Gemeinde sein. Mitte des 3. Jahrhunderts schreibt ein Bischof Firmilian aus Cäsarea in Kappadokien (der heutigen zentralen Türkei) einen Brief an einen anderen Bischof (es ist Stephan I. von Rom), von dem er glaubt, daß er in einer Streitsituation unglücklich und auch unchristlich agitiert hat, weil er nämlich tyrannisch und mit der Verurteilung anderer gearbeitet habe. Und in diesem Brief prägt er eine Kurzformel, die das trifft, worum es hier geht. Er sagt nämlich, daß man sich an die „regula veritatis et pacis" halten muß (Cypr. ep. 75,24). D. h. deutsch: an den Maßstab von Wahrheit und Friede. Die Alte Kirche hat das Wort Regula bzw. Kanon (Maßstab) zur Bezeichnung des unverrückbar Christlichen, an das man sich halten muß, gewählt. Es ist eben der Maßstab als Basis. Das ist dann überwiegend auf die Lehre verlagert worden.

Aber auch mit dem „Maßstab Wahrheit" war frühchristlich schon immer auch die Praxis, das christliche Gemeindeleben bzw. dessen legitime Formen mitgemeint.

Dieser Bischof Firmilian hängt nun also an die Wahrheit der Deutlichkeit halber den Frieden an. Der Maßstab innerkirchlichen Lebens sind Wahrheit und Friede. „Kanon des Friedens" als Gemeinderegel wäre die christliche Alternative zum verbreiteten Stil in den Gemeinden und im großkirchlichen Raum. Friedenssuche ist verbindlich.

Wir dürfen, um mit dem Kirchenvater Joh. Chrysostomus zu sprechen, nicht den Brand anstaunen, in dem die Tyrannei des Ehrgeizes und der eitlen Rechthaberei die Kirche verbrennt. Der Kirchenvater meint: für den Frieden in der Kirche sind die Hände zu rühren, auch zum Gebet: „Die Kirche ist ja nichts anderes als ein aus unseren Seelen erbautes Haus ... Aber: ... All das hat die Tyrannei des Ehrgeizes, diese alles verzehrende Flamme, in Brand gesteckt, ohne daß einer der Sache Herr geworden wäre. Wir stehen vielmehr da und staunen den Brand an, sind aber nicht mehr imstande, das Schadenfeuer zu löschen ... Dies sollen nicht bloß leere Worte, nicht eitle Klagen sein. Ich habe es gesagt, auf daß wir alle gemeinsam ... zu Gott flehen, er möge uns seine Hand reichen und den schrecklichen Brand löschen. Denn wir brauchen in der Tat seine Hand“ [6]. Dann scheint die „Sache“ des Christentums vielleicht durch und springt der Funke über. Für ungezählte Beispiele aus der Alten Kirche Bischof Ignatius von Antiochien mit der Pointe: „Laßt die anderen wenigstens aus euren Werken lernen“ (sc. was das Christentum ist): „Ihr seid Bausteine für den Tempel des Vaters, ... in die Höhe gehoben durch den Hebebaum Jesu Christi, das heißt das Kreuz, während euch der Hl. Geist als Seil dient. Euer Glaube ist euer Führer nach oben, die Liebe der Weg, der zu Gott emporführt ... Betet auch für die anderen Menschen ohne Unterlaß. Denn es besteht bei ihnen Hoffnung auf Umkehr, damit sie zu Gott gelangen. Laßt sie daher wenigstens aus euren Werken lernen“ [7].

Eine Empfehlung des Augustinus

Eine kleine Skizze dieser Einstellung zu Kirche und Gemeinde, auf die es ankommt, hat Augustinus in seiner Psalmenerklärung entworfen. Über sie muß man länger und öfter nachdenken. Sie motiviert und kann viele Enttäuschungen auffangen. Dieser Test soll zum Schluß zum Lesen empfohlen werden: „Die Kirche dieser Zeit ist eine Tenne ...: sie hat Spreu und Weizen. Niemand verlasse die Tenne vor der Zeit des Worfelns, als könnte er gleichsam die Sünder nicht ertragen. — Wer von weitem die Tenne anschaut, glaubt, es sei nichts als Spreu darin. Wenn er nicht sorgfältig hinschaut, wenn er sie nicht mit der Hand befühlt, wenn er sie nicht auseinanderbläst, so kommt er schwerlich zu einer Unterscheidung der Körner. — Oft liegen die Körner selbst so getrennt voneinander und ohne Berührung miteinander, daß jedes allein zu sein scheint“ [8].

6 *Joh. Chrysostomus*, Homilien zum Eph 10,1—3; Ende 4. Jahrh.
7 *Ignatius v. A.*, Eph 9,1—10,1; Anfang 2. Jahrh.
8 *Augustin*, Erklärung zu Ps 25,5.

Gerhard Lohfink

Weibliche Diakone im Neuen Testament

Der folgende Beitrag behandelt zunächst die Frage, ob es im Neuen Testament das Amt des Diakons auch für die Frau gegeben hat. Näherhin wird aber die Rolle der Frau beim Aufbau der urchristlichen Gemeinden dargestellt und wird gezeigt, in welch dynamischer Entwicklung die Kirche die verschiedenen Ämter, die für den Gemeindeaufbau jeweils wichtig sind, entfaltet hat. Wie die Zwischentitel zeigen, sind die Überlegungen gerade auch für ein Schwerpunktheft über die Gemeinde von großer Bedeutung. * red*

Ein noch immer anzutreffendes Vorstellungsmodell

Jesus hat im Abendmahlssaal die erste Heilige Messe gefeiert. Während er sie feierte, hat er zugleich die Eucharistie als bleibendes Sakrament eingesetzt. Mehr noch: Er hat beim Abendmahl nicht nur die Eucharistie eingesetzt, sondern im Augenblick ihrer Einsetzung auch das hierarchische Amtspriestertum gestiftet, das sich schon bald aufgliederte in das Priestertum der Bischöfe und der Priester. Dieses von Jesus gestiftete Amtspriestertum ist damit in einzigartiger Weise mit der Eucharistie verbunden. Das Amt der Diakone gehört in die Nähe, sozusagen an die Seite des hierarchischen Amtspriestertums und hat deshalb ebenfalls eine sehr enge Beziehung zur Eucharistie. Da nun Jesus mit dem Amtspriestertum nur Männer betraut hat und da er sich das gut überlegt hat — er hätte ja durchaus auch Frauen hinzunehmen können —, gibt es und kann es kein legitimes Priesteramt der Frau geben. Es gab zwar in der kirchlichen Frühzeit Frauen, die diakonische Dienste ausübten, die Diakone bzw. Diakonissen genannt wurden und die teilweise sogar durch Handauflegung in ihren Dienst eingesetzt wurden — aber diese weiblichen Diakone waren stets eindeutig vom hierarchischen Amt geschieden. Sie hatten Aufgaben zu erfüllen, für die Männer nicht in Frage kamen, vor allem bei der Spendung der Taufe. Auch heute gibt es in der Kirche wichtige Aufgaben, die der Mann nicht erfüllen kann oder bei denen er der Ergänzung durch die Dienste der Frau bedarf. Die Kirche braucht daher unbedingt die diakonischen Dienste der Frau. Aber diese *diakonischen Dienste* sind sorgfältig vom *hierarchischen Amt* in der Kirche zu scheiden. Deshalb: Diakonische Dienste für die Frau: Ja! — Ein Amt der Diakonin in der Kirche: Nein!

* Bei dem Beitrag handelt es sich um die nur leicht überarbeitete Fassung eines Referats, das bei einer Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 18. Juni 1980 in Hohenheim vorgetragen wurde. Die Tagung stand unter dem Thema: „Ein Amt der Diakonin".

Die Problematik des geschilderten Vorstellungsmodells

Mit all dem ist ein Vorstellungsmodell skizziert, das in unserer Kirche nach wie vor mächtig ist. Es mag ein wenig zu grob skizziert, es mag um ein winziges überzeichnet sein, aber es ist Realität. So denken viele, und so stellen sich viele die historischen Zusammenhänge vor. Kompliziert wird das Ganze dadurch, daß an dem oben skizzierten Vorstellungsmodell keineswegs alles falsch ist. Manches ist falsch, manches ist auch nur sehr einseitig gesehen, und manches ist von der Sache her völlig richtig, allerdings vom historischen Ablauf her größtenteils viel zu undifferenziert vorgestellt. Sehen wir deshalb etwas genauer zu!

Jesus und das Amtspriestertum

Zunächst einmal: Jesus hat kein hierarchisches Amtspriestertum gestiftet. Er hat Jünger zur Proklamation der Gottesherrschaft ausgesandt und zwölf von ihnen zu eschatologischen Zeugen für (bzw. gegen) Israel bestimmt. Es gibt also beim irdischen Jesus Sendung und Einsetzung in ein endzeitliches Zeugenamt, aber es gibt keine Einrichtung eines Amtspriestertums und schon gar nicht die eines *hierarchischen* Amtspriestertums. Damit soll keineswegs geleugnet sein, daß in dem späteren kirchlichen Priesteramt wichtige Elemente des ältesten eschatologischen Zeugenamtes aufgegriffen und weitergeführt sind. Aber es geht nicht an, Jesus einfach zum Stifter einer bestimmten Amtsstruktur zu erklären, die sich in Wahrheit in der alten Kirche erst ganz allmählich herausgebildet hat und die durchaus ihre geschichtlichen Bedingtheiten in sich trägt.

Jesus und die Heilige Messe

Weiterhin: Das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern war nicht die erste Meßfeier. Die Sakramente setzen den Tod und die Auferstehung Jesu und vor allem die Geistsendung voraus. Dasselbe gilt für das Werden der Kirche. Die Kirche ist zwar im Tun Jesu präformiert und Jesus ist das Ursakrament allen Heils, aber das heißt nicht, daß er in einem historischen Gründungsakt eine Kirche gestiftet und Einzelsakramente eingesetzt hat.

Entfaltung und Umwandlung kirchlicher Amtsstrukturen

Damit hängt eng zusammen: Die Ausformung und Strukturierung von Ämtern, also dessen, was Jesus durch die Aussendung offizieller Zeugen grundgelegt hatte, blieb der sich entfaltenden Kirche überlassen — allerdings der vom Heiligen Geist belebten und geführten Kirche. Diese Kirche hat sich in einem geradezu erregenden Prozeß immer wieder neue Ämter geschaffen und alte Ämter sterben lassen. Das Kollegium der sieben Männer von Apg 6,3 — es handelt sich hierbei schwerlich um Diakone, sondern um das Leitungsgremium der hellenistischen Urgemeinde in Jerusalem — wurde geschaffen, als man es

brauchte. Auch das Amt der Episkopen (*episkopos* = Aufseher, Inspektor) setzte sich erst in dem Augenblick allgemein durch, als man es brauchte. Ähnlich wie das judenchristliche Amt der Presbyter (Presbyter sind keine Priester, sondern Älteste) existierte das heidenchristliche Amt der Episkopen dabei zunächst nur in kollegialer Form. Seit Ende des 1. Jahrhunderts verschwanden dann allmählich — beginnend im Osten — die kollegialen Leitungsgremien der Ältesten bzw. der Episkopen; an die Stelle dieser Kollegien oder an ihre Spitze traten Einzelbischöfe (monarchischer Episkopat). Das war eine revolutionäre Neuerung, die durchaus notwendig war, um der drohenden Irrlehre (besonders der Gnosis) begegnen zu können. Erst recht war die allmähliche Herausarbeitung des Primats des Bischofs von Rom seit dem Ende des 2. Jahrhunderts eine revolutionäre Entwicklung gegenüber der älteren Verfassungsstruktur der Kirche.

Die Entstehung eines weiblichen Diakonats

In diesen höchst lebendigen Prozeß der Entfaltung und ständigen Umwandlung kirchlicher Ämter gehört nun auch die Entwicklung und später wieder die Rückbildung des weiblichen Diakonats[1]. Seine Entwicklung, die bereits im 1. Jahrhundert begann, wurde dadurch begünstigt, daß in dieser Zeit die Eucharistiefeier zunächst noch nicht im Zentrum des Amtsdenkens und der Amtstheologie stand. Es gibt zwar im Neuen Testament schon eine sehr reiche Amtstheologie, aber es gibt keinen einzigen Text, in welchem die Eucharistiefeier mit einem Amt in Verbindung gebracht wird. Erst allmählich sah man den tiefen inneren Zusammenhang zwischen dem kirchlichen Amt und der Eucharistiefeier als dem Grundvollzug der Kirche. Zum ersten Mal ist dieser Zusammenhang bei Ignatius von Antiochien greifbar. Im Neuen Testament hingegen wird das kirchliche Amt theologisch noch ganz der Verkündigung des Evangeliums und dem Aufbau der Gemeinden zugeordnet. Gerade in dieser praktisch-missionarischen Arbeit konnte nun aber auf die Dienste der Frau nicht verzichtet werden. Hier dürften denn auch die Anfänge des weiblichen Diakonats liegen. Seine Entwicklung war eindeutig dadurch begünstigt, daß das kirchliche Amt in den ersten Jahrzehnten noch nicht von der Feier der Eucharistie her begründet wurde. Es wurde zunächst noch nicht als sakral-priesterliches Amt interpretiert.

Die Entwicklung eines weiblichen Diakonats wurde aber

[1] Einen ersten (freilich teilweise einseitigen) Überblick über die Geschichte des weiblichen Diakonats bietet *A. Kalsbach*, Art. Diakonisse, in: Reallexikon für Antike und Christentum Bd. 3, 917—928; wichtiger ist freilich: *L. Zscharnack*, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902.

auch dadurch begünstigt, daß man im 1. Jahrhundert nicht ängstlich zwischen offiziellen kirchlichen Ämtern und nichtoffiziellen Diensten in der Kirche unterschied. Diese Unterscheidung bahnt sich zwar bereits an, aber sie wird noch nicht reflektiert und ist noch überlagert durch die reiche Vielfalt an Dienstleistungen, Charismen, persönlichen Begabungen und Berufungen, die in den Dienst der Ortsgemeinde gestellt und von dieser dann anerkannt werden. Genau in diesem theologisch und institutionell noch nicht verfestigten Milieu konnte die Frau ihre Begabung in vollem Maß für den Aufbau der Gemeinden einbringen und genau in dieser Zeit und in diesem Milieu entstand auch der weibliche Diakonat.

Drei wichtige Texte des Neuen Testaments

Aber genug der Schilderung allgemeiner Entwicklungen! Im folgenden sollen zunächst drei neutestamentliche Texte vorgestellt werden, die das Gesagte veranschaulichen und bekräftigen können. Der erste Text, aus der Zeit zwischen 50—60 n. Chr., spricht von einer Frau, die bereits als *Diakon* bezeichnet wird (Röm 16,1—2). Der zweite Text gehört zwar nicht unmittelbar zum Thema Diakonat; er zeigt jedoch, daß in derselben Zeit eine bestimmte Frau *Apostel* genannt werden konnte (Röm 16,7), und das ist für die in unser Thema hineinragende Problematik „Frau und kirchliches Amt" von erheblicher Bedeutung. Ein dritter Text soll zeigen, daß es gegen Ende des 1. Jahrhunderts, in einer Zeit, in der sich die kirchlichen Ämter bereits mehr und mehr vereinheitlichen, im ehemaligen Missionsgebiet des Paulus neben männlichen auch weibliche Diakone als *feste Institution* gibt (1 Tim 3,11).

I. Diakon Phöbe (Röm 16,1—2)

Um das Jahr 55 schreibt Paulus, wahrscheinlich von Korinth aus, einen großen und theologisch umfassenden Brief an die christliche Gemeinde in Rom, der seine geplante Missionsreise nach Spanien vorbereiten soll. Gegen Ende des Briefs, unmittelbar vor einer längeren Grußliste, wird eine Frau namens Phöbe erwähnt[2]. Alles, was wir über sie wissen, wissen wir aus Röm 16,1—2. Was erfahren wir aus diesem Text?

Die Empfehlung der Phöbe

Zunächst: Paulus empfiehlt Phöbe der römischen Gemeinde. Und zwar spricht er eine offizielle Empfehlung aus *(synhistēmi)*. Diese Empfehlung setzt voraus, daß Phöbe den Brief selbst überbracht hat oder daß sie mit den Überbringern zusammen nach Rom gereist ist. Die römische Gemeinde soll Phöbe aufnehmen, *wie es sich*

[2] Im folgenden wird — gegen alle wie immer modifizierten Epheserbriefhypothesen — vorausgesetzt, daß Röm 16 von Anfang an zum Römerbrief hinzugehört hat. Vgl. jetzt bes. *H. Gamble jr.*, The Textual History of the Letter to the Romans. A Study in Textual and Literary Criticism, Grand Rapids 1977.

für Heilige ziemt, also mit der ganzen Gastfreundschaft, die unter Christen selbstverständlich war und die besonders durchreisenden Christen gewährt wurde. Phöbe ist ja *Schwester,* d. h. Mitchristin der Christen in Rom. Die römische Gemeinde soll Phöbe aber nicht nur mit christlicher Gastfreundschaft *(en kyriō)* aufnehmen, sondern ihr darüberhinaus beistehen, wo immer sie in Rom Hilfe braucht. Paulus nennt für diese seine Bitte zwei Gründe:

Phöbe als *prostatis*

Zunächst: Phöbe hat ihrerseits schon vielen Christen geholfen, auch Paulus selbst. Das „sie hat vielen geholfen, auch mir selbst" wird im griechischen Text allerdings folgendermaßen ausgedrückt: „sie ist zur *prostatis* von vielen geworden, auch von mir." Über dieses *prostatis* ist schon viel gerätselt worden: *prostatis* ist die Beschützerin, die Helferin, der Beistand; *prostatis* kann aber auch terminus technicus sein und heißt dann: die Vorsteherin, die Patronin. War Phöbe etwa die patrona oder die Leiterin einer Hausgemeinde, und hat Paulus sie in einem liebenswürdigen Kompliment als seine eigene patrona bzw. Vorsteherin bezeichnet? Gegen diese Möglichkeit spricht jedoch der unmittelbare Kontext: Phöbe ist ja nicht nur für Paulus selbst, sondern *für viele andere zur prostatis geworden.* Man wird dieser Formulierung nur dann gerecht, wenn man *prostatis* nicht als terminus technicus mit *Vorsteherin* oder *Patronin* übersetzt, sondern allgemeiner mit *Helferin.* Phöbe hat schon vielen Mitchristen geholfen, sie hat schon für viele gesorgt, auch für Paulus selbst, und deshalb sollen jetzt auch die römischen Christen für sie Sorge tragen.

Phöbe als *diakonos*

Paulus kann Phöbe aber nicht nur als *Glaubensgenossin* und als *Helferin vieler* empfehlen, er empfiehlt sie auch dadurch, daß er sie den Römern als *diakonos der Gemeinde von Kenchreä* vorstellt. Kenchreä war eine Hafenstadt, etwa 7 km südöstlich von Korinth. Phöbe ist in der dortigen christlichen Gemeinde *diakonos:* Diakon oder Dienerin. Für unsere Fragestellung hängt nun alles davon ab, wie dieses Wort zu verstehen ist. Ist es bereits ein terminus technicus geworden, so daß ein bestimmtes kirchliches Amt gemeint ist, oder gebraucht Paulus hier *diakonos* noch unspezifisch in dem Sinn, daß Phöbe in ihrer Gemeinde dienend und helfend tätig ist? In diesem unspezifischen Sinn kann Paulus das Wort nämlich anderswo verwenden. Er kann sich selbst als Gottes *diakonos* und seinen Apostolat als *diakonia* bezeichnen (vgl. 2 Kor 6,3 f). Selbstverständlich denkt er dabei nicht an ein Diakonenamt im engeren Sinn, so sehr sich hier auch

bereits Amtstheologie anbahnt. Nun spricht allerdings eine ganze Reihe von Gründen dafür, daß Paulus in Röm 16,1 *diakonos* bereits im Sinne einer spezifischen Amtsbezeichnung versteht:

a) Das Partizip *oysan* — verbunden mit einem Substantiv — weist auf einen Titel hin: Phöbe *ist* Diakon.

b) Das *kai* vor *diakonos* — man übersetzt es am besten mit „zudem" — dient der besonderen Hervorhebung des folgenden Wortes. Paulus stellt Phöbe nicht nur als Mitchristin vor, sondern *zusätzlich* als Diakon. Auch diese Hervorhebung ist ein Indiz für den Gebrauch von *diakonos* als Amtsbezeichnung.

c) Der sich unmittelbar anschließende Genitiv *tēs ekklēsias* (der Gemeinde) weist ebenfalls auf einen *ständigen* und *anerkannten* Dienst in der Gemeinde von Kenchreä hin.

d) Da auf die helfende Tätigkeit der Phöbe in Vers 2 eigens und ausführlich hingewiesen wird, dürfte mit *diakonos* in Vers 1 mehr gesagt sein als nur eine allgemeine, *nichtoffizielle* Tätigkeit des Dienens und Helfens.

e) In Phil 1,1 grüßt Paulus alle Christen in Philippi mitsamt ihren Episkopen und Diakonen. Hier handelt es sich klar und eindeutig um schon verfestigte Amtsbezeichnungen. Es wäre nun aber alles andere als objektiv, angesichts der Parallele Phil 1,1 in Röm 16,1 eine *Amtsbezeichnung* nur deshalb abzulehnen, weil es dort um eine Frau geht.

Wir kommen also gar nicht daran vorbei: Um das Jahr 55 n. Chr. trägt in der Korinthischen Hafenstadt Kenchreä eine Christin namens Phöbe, die schon vielen Glaubensgenossen geholfen hat und die von Paulus hochgeschätzt wird, die offizielle Bezeichnung *Diakon.* Dieser Titel erwächst aus der Stellung Phöbes in ihrer Ortskirche: Phöbe ist Diakon *der Gemeinde von Kenchreä.*

Der Dienst von Diakonen ist bereits verbreitet

Offensichtlich gibt es zu dieser Zeit auch schon in anderen Ortskirchen Diakone: Direkt belegt ist uns das für die Gemeinde von Philippi; aber auch die römischen Christen, denen Paulus schreibt, müssen gewußt haben, was ein christlicher *diakonos* ist. Wichtig scheint auch folgendes: Paulus verwendet noch nicht das Femininum *diakonissa,* welches erst für das 2. Jahrhundert belegt ist. Deshalb ist nicht einmal auszuschließen, daß schon unter den *diakonoi* von Philippi (vgl. Phil 1,1) Frauen gewesen sein könnten.

Der Aufgabenbereich Phöbes

Über den genaueren Aufgabenbereich der Phöbe sagt unser Text nichts. Wir dürfen aber annehmen, daß Phöbe

ähnlich wie andere Mitarbeiterinnen des Paulus nicht nur karitative Aufgaben wahrnahm, sondern auch im Verkündigungsdienst tätig war. Mit Sicherheit wissen wir dies jedenfalls von *Prisca,* einer der wichtigsten Mitarbeiterinnen des Paulus — mit ihrem Mann Aquila eines jener Ehepaare, die für die frühchristliche Mission Außerordentliches geleistet haben. Hier soll nun allerdings nicht von Prisca und Aquila die Rede sein, sondern von einem anderen Ehepaar, das weniger bekannt ist: von Andronikos und Junia.

II. Der weibliche Apostel Junia (Röm 16,7)

Innerhalb der schon erwähnten Grußliste in Röm 16, die für unser Wissen von der urchristlichen Missionsgeschichte äußerst wichtig ist, findet sich die folgende Grußbitte: „Grüßt Andronikos und Junia, die zu meinem Volk gehören und mit mir zusammen im Gefängnis waren. Sie ragen hervor unter den Aposteln und sie sind schon vor mir Christen geworden" (Röm 16,7).

Das Textproblem in Röm 16,7

Der hier genannten Junia ist es vonseiten der Exegeten in den letzten Jahrhunderten übel ergangen. Das hängt mit tiefverwurzelten Vorurteilen zusammen, aber auch mit einer Zweideutigkeit des griechischen Urtextes. In den ältesten Handschriften steht an der entsprechenden Stelle IOYNIAN[3], ein Akkusativ. Da es in diesen Handschriften ursprünglich noch kein Akzentsystem gab, kann man IOYNIAN verschieden auflösen:
Entweder: Ἰουνίαν = Akkusativ von Ἰούνια = Junia.
Oder: Ἰουνιᾶν = Akkusativ von Ἰουνιᾶς = Junias.
Rein theoretisch ist beides möglich. Akzentuiert man auf der ersten Silbe, so hat man einen bekannten antiken Frauennamen vor sich: *Junia.* Akzentuiert man hingegen auf der letzten Silbe, so erhält man einen Namen, der nach dem Muster bestimmter antiker Männernamen gebildet ist: Junias. Was ist nun richtig?
Im ersten Augenblick scheint alles klar: Apostel können doch nur Männer gewesen sein. Also: Junias! Eine gewissenhafte Exegese kann so jedoch gerade nicht vorgehen. Sie wird zunächst einmal zwei Fragen stellen:
1. Wie sind die Namen Junia und Junias im Altertum überhaupt belegt? Gab es sie beide, gab es sie gleich oft? — 2. Wie haben die Kirchenväter, deren Muttersprache noch das Griechische war und die wußten, welche „Vornamen" es zu ihrer Zeit gab, unseren Text ausgelegt? Die Antwort auf beide Fragen ist aufgrund neuester Forschungen der Amerikanerin Bernadette Brooten[4] überraschend eindeutig:

[3] Von der ebenfalls sehr alten Lesart IOYLIAN kann hier abgesehen werden; sie ist mit Sicherheit sekundär.
[4] Ich danke *B. Brooten* für den Einblick in ein umfangreiches

Zunächst einmal: Ein Männername *Junias* ist für die Antike bis heute nirgendwo nachzuweisen — weder in der Literatur, noch in Namenslisten, noch in Papyri, noch auf Inschriften. Der Frauenname *Junia* hingegen ist gut belegt und war offensichtlich ein häufiger Name.

Zur Auslegungsgeschichte

Weiterhin: Bis ins späte Mittelalter hinein gibt es keinen einzigen Ausleger, der in Röm 16,7 IOYNIAN als Männernamen deutet. Chrysostomus, Hieronymus, Theophylakt u. a. sagen ausdrücklich, es habe sich um eine Frau gehandelt. Hören wir wenigstens den Kirchenvater Chrysostomus: „Wie groß muß die Weisheit dieser Frau gewesen sein, daß sie sogar für würdig gehalten wurde, den Aposteltitel zu tragen!“ [5] Aegidius von Rom, der von ca. 1245—1315 lebte, ist der erste für uns erkennbare Autor, der IOYNIAN als Männernamen interpretiert. Aber erst in der Neuzeit, vor allem durch Faber Stapulensis und Martin Luther, setzt sich allmählich die männliche Deutung durch. Dies geschah nicht etwa aufgrund größeren philologischen Wissens, sondern aufgrund theologischer Denkgewohnheiten: Nur Männer können ja Apostel gewesen sein! Interessant ist, daß die Deutung der Kirchenväter nie ganz unterging; sie findet sich auch noch im 20. Jahrhundert bei denjenigen Kommentatoren, die sich in der Kirchenväterexegese auskennen, so z. B. noch 1916 bei M.-J. Lagrange.

Erst der allerjüngsten Zeit blieb es vorbehalten, den weiblichen Apostel Junia ganz zu beseitigen: In dem großen Römerbriefkommentar von E. Käsemann wird die Auslegungstradition des 1. Jahrtausends nicht einmal mehr erwähnt, in der neuesten, 26. Auflage von Nestle-Aland ist die Akzentuierung Ἰουνίαν entgegen den früheren Auflagen sogar als *Möglichkeit* aus dem textkritischen Apparat eliminiert worden, und auch die Einheitsübersetzung schenkt dem Problem nicht einmal eine Anmerkung. *Junias* hat sich durchgesetzt. Die Geschlechtsumwandlung der *Junia* ist perfekt. Difficile est, satiram non scribere.

Nun wird sich das alles freilich schon bald ändern. Die Bibelwissenschaft ist zur Zeit dabei, auch unter der Rücksicht der Frauenfrage das Neue Testament genauer zu lesen als bisher [6] — und deshalb werden die philolo-

Manuskript zur Auslegungsgeschichte von Röm 16,7, das die Verfasserin demnächst veröffentlichen wird und aus dem ich viel gelernt habe. Vgl. schon jetzt: *B. Brooten*, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7), in: *E. Moltmann-Wendel* (Hrsg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, München/Mainz ^{2}1978, 148—151.

[5] In Epistolam ad Romanos, Homilia 31,2, in: Patrologia cursus completus, series graeca, hrsg. v. *J. P. Migne*, Bd. 60, 669 f.

[6] Vgl. etwa den Beitrag von *W. Schrage*, in: Frau und Mann. Biblische Konfrontation (Kohlhammer-Taschenbücher 1013), Stuttgart 1980.

gischen Argumente und die erneute Kenntnisnahme der alten Auslegungstradition die derzeitige Exegese von Röm 16,7 bald auf den Kopf stellen. Junia war eine Frau; daran führt kein Weg vorbei.

Andronikos und Junia — ein missionierendes Ehepaar

Aber was wird nun in Röm 16,7 von dieser Frau gesagt? Zunächst einmal wird sie zusammen mit einem Andronikos genannt. Wir dürfen davon ausgehen, daß es sich nicht um ein Geschwister-, sondern um ein Ehepaar handelt, welches sich dem missionierenden Ehepaar Prisca und Aquila an die Seite stellen läßt. Auch Petrus und seine Frau sind hier als Parallele zu nennen. Überhaupt ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung des Paulus in 1 Kor 9,5 wichtig: „Haben wir (Apostel) nicht das Recht, eine Glaubensgenossin als Frau (auf unseren Missionsreisen) dabeizuhaben, so wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kefas?" Der unverheiratete Paulus war eine Ausnahme. Die übrigen Apostel und die Brüder Jesu nahmen ihre Frauen bei ihren Missionsreisen mit, und offensichtlich sind diese dabei selbst missionarisch tätig geworden. Wir dürfen ja nicht übersehen, daß es in der Antike Bereiche gab, die dem Mann einfachhin verschlossen waren [7].

Der Text Röm 16,7 sagt uns aber noch mehr: Paulus bezeichnet Andronikos und Junia als seine *syggeneis*. Das bedeutet: Sie sind *Juden* wie er. Und er fügt hinzu: *Sie waren mit mir zusammen in Gefangenschaft.* Dies setzt wohl voraus, daß sie eine Zeitlang mit Paulus zusammen oder in seiner Nähe missioniert haben.

Die für uns wichtigste Aussage von Röm 16,7 ist nun freilich, daß Andronikos und Junia „hervorragend unter den Aposteln sind". Das heißt, sie sind nicht nur beide Apostel, sondern sie haben als Apostel einen guten und hervorragenden Namen; sie sind beide hochangesehen.

Gerade diese Aussage des Paulus führt uns nicht nur vor Augen, wie wenig wir im Grunde über die urchristliche Mission und ihre Träger und Trägerinnen wissen, sondern sie zeigt uns auch, daß der Apostelbegriff in der ältesten Kirche viel weiter gefaßt war, als er dann später im lukanischen Doppelwerk und von dort her im landläufigen Bewußtsein erscheint. Bei Lukas deckt sich der Kreis der Apostel mit dem Kreis der Zwölf. Lukas spricht von den „zwölf Aposteln", und diese Begriffsbildung hat sich seitdem durchgesetzt. Sie ist jedoch eine sekundäre Verengung eines ursprünglich viel weiteren Apostelbegriffs. Apostel sind in der ältesten Zeit alle, die feierlich

Der urchristliche Apostelbegriff

[7] Vgl. *Clemens Alexandrinus*, Stromateis III 53,3: Durch die Frauen der Apostel „konnte die Lehre des Herrn auch in das Frauengemach kommen, ohne daß Verleumdungen entstanden".

und offiziell ausgesandt werden — entweder von einer Gemeinde (vgl. 2 Kor 8,23; Phil 2,25) oder vom Auferstandenen selbst (vgl. 1 Kor 9,1; 15,7).

Für *apostolos* in Röm 16,7 kommt nur eine Aussendung durch den Auferstandenen selbst in Frage. Denn wären Andronikos und Junia nur die temporären Gesandten einer Gemeinde gewesen, so würde die Wendung „sie ragen hervor unter den Aposteln" kaum passen. Offensichtlich gehörten beide zu jener größeren Gruppe von Aposteln, die 1 Kor 15,7 zufolge eine Erscheinung des Auferstandenen hatte. Paulus hebt diese Gruppe in 1 Kor 15,7 sorgfältig vom Zwölferkreis ab. Er selbst gehörte ja auch noch zu denen, die den Auferstandenen gesehen hatten und von ihm ausgesandt worden waren. Und er leitete von dieser Erscheinung das Recht ab, sich Apostel zu nennen, obwohl er nicht dem Zwölferkreis angehört hatte. Die Wendung „sie ragen hervor unter den Aposteln" setzt voraus, daß der beschriebene Personenkreis der von Christus ausgesandten Auferstehungszeugen für die älteste Kirche eine relativ feste Größe war. Man wußte, daß es diese Urzeugen gab; man sagte, die Kirche sei auferbaut auf dem Fundament dieser Zeugen (Eph 2,20); man kannte wohl auch viele Namen aus diesem Zeugenkreis.

Die Berufung von Andronikos und Junia zu Aposteln

Daß Andronikos und Junia zu dem beschriebenen Kreis der Apostel gehört haben, zeigt noch ein weiteres Indiz: Paulus sagt, sie seien schon vor ihm Christen geworden (wörtlich: „sie sind vor mir geworden in Christus"). Das heißt wohl: Andronikos und Junia hatten schon vor Paulus eine Erscheinung des Auferstandenen, die sie zu Zeugen Christi machte. Diese letzte Angabe weist in die früheste Zeit nach dem Tode Jesu, etwa in die Jahre 30—32, und sie weist nach Palästina. Wahrscheinlich gehörten Andronikos und Junia zu jenen Griechisch sprechenden Judenchristen Jerusalems, die im Zusammenhang mit der Lynchjustiz an Stefanus aus Judäa fliehen mußten, daraufhin in Samaria und Syrien missionierten und dabei zuerst die Mission unter den Heiden begannen (vgl. Apg 8,1.4; 11,19 f). Wir müssen uns ja immer vor Augen halten: Paulus und seine Mitarbeiter waren nicht die einzigen urchristlichen Missionare. Da gab es Petrus, Barnabas, Apollos und viele andere — darunter eben auch Andronikos und Junia. Wie später Petrus, sind die beiden irgendwann nach Rom gekommen. Paulus weiß davon — man hat damals zwischen den einzelnen Ortskirchen vielerlei Nachrichten ausgetauscht — und übermittelt deshalb dem apostolischen Ehepaar seine Grüße.

Ist Röm 16,7 auf diese Weise richtig interpretiert, dann müssen wir uns von der Vorstellung befreien, nur die Zwölf seien in der Urkirche Apostel genannt worden. Es gab einen größeren und umfassenderen Apostelkreis. Wir müssen uns dann aber auch von der Vorstellung lösen, all diese Apostel seien *Männer* gewesen. Man konnte zumindest ein apostolisches Ehepaar als „Apostel" bezeichnen. Und dies braucht keineswegs so verstanden zu werden, daß bei diesem Ehepaar der *Mann* der Apostel im eigentlichen Sinn gewesen sei und die Gefährtin nur aus Höflichkeit oder aus Gründen der Einfachheit noch mit unter dem Begriff „Apostel" subsumiert worden sei. Von dem Ehepaar Prisca und Aquila jedenfalls wissen wir, daß offensichtlich Prisca die für die Missionsarbeit wichtigere Persönlichkeit gewesen ist [8].

Leider läßt sich zum Thema „die Frau als Apostel" über Röm 16,7 hinaus historisch nichts ausmachen: Die Apostel gehörten alle der ersten christlichen Generation an; der Titel „Apostel" wurde nicht weiterverwendet; das apostolische Amt wurde als einmaliges „Fundament der Kirche" betrachtet und institutionell nicht verlängert. Ganz anders verhielt es sich mit dem Diakonat. Dieser endete keineswegs mit Paulus, sondern wurde weiterentwickelt. Sehen wir zu, was gegen Ende des 1. Jahrhunderts aus dem kirchlichen Dienst, den wir bei der Diakonin Phöbe beobachtet haben, geworden ist. Wir fassen dazu 1 Tim 3,11 genauer ins Auge.

III. Weibliche Diakone in einem Ämterspiegel (1 Tim 3,11)

Gegen Ende des 1. Jahrhunderts wurden von einem kirchlichen Amtsträger drei Briefe pseudonym unter dem Namen des Apostels Paulus veröffentlicht. Es handelt sich um den 1. und 2. Timotheus- und um den Titusbrief. Diese Briefe sollten helfen, das paulinische Erbe zu wahren. Wir kennen sie als „Pastoralbriefe". Zur Zeit ihrer Abfassung existierten in den Gemeinden des Ostens bereits sogenannte *Ämterspiegel,* in denen Grundvoraussetzungen für die wichtigsten kirchlichen Ämter aufgezählt wurden. Der Verfasser der Pastoralbriefe hat in den 1. Timotheus- und in den Titusbrief Teile solcher Ämterspiegel eingebaut. So findet sich in 1 Tim 3 zunächst in den Versen 1—7 eine Zusammenstellung von Anforderungen an die *Episkopen;* dann in den Versen 8—13 eine parallele Liste von Anforderungen an die *Diakone.* Dabei wird der Abschnitt über die Diakone durch Vers 11 in einer seltsamen Weise unterbrochen. Dort ist plötzlich von *Frauen* die Rede; sie sollen wie die Dia-

[8] Prisca wird — entgegen der antiken Gewohnheit — mehrfach vor ihrem Mann an erster Stelle genannt: vgl. Röm 16,3; Apg 18,18.26; 2 Tim 4,19.

kone „ehrenhaft, nicht verleumderisch, mäßig im Weingenuß und in allem zuverlässig" sein. Im Anschluß daran spricht der Text wieder von den Diakonen.

Interpretationsmöglichkeiten von 1 Tim 3,11

Welche Funktion hat nun der Einschub in Vers 11? Redet er ganz allgemein von den *christlichen Frauen* in der Gemeinde, oder redet er von den *Ehefrauen der Diakone,* oder redet er von *weiblichen Diakonen?*

Die erste Möglichkeit (christliche Frauen allgemein) ist sofort auszuscheiden, denn es handelt sich ja um einen Ämterspiegel. Die zweite Möglichkeit (Ehefrauen der Diakone) ist weniger leicht auszuschließen, denn es ist nicht ausdrücklich von *diakonissai* oder von „Frauen, die Diakone sind", die Rede. Andererseits ist aber genausowenig von „ihren Frauen", das heißt von den Frauen der Diakone, die Rede. War es überhaupt notwendig, in einem Ämterspiegel auch an die Ehefrauen der Diakone eigene Forderungen zu stellen? Im vorangehenden Abschnitt (V. 1—7) gibt es jedenfalls keine eigenen Forderungen an die Frauen der Episkopen, obwohl es als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß ein *episkopos* verheiratet ist (vgl. 3,2.4.5). Weshalb sollten aber in einem Ämterspiegel an die Familie eines Diakons höhere Anforderungen gestellt werden als an die Familie eines Bischofs? So spricht alles dafür, daß es in Vers 11 nicht um die Frauen der Diakone, sondern um weibliche Diakone, also um Amtsträger, geht. Wenn der Verfasser der Pastoralbriefe an dieser Stelle wenig exakt formuliert, so hängt dies wohl einfach damit zusammen, daß er eine bereits vorgeprägte Tradition übernommen hat.

Wir dürfen somit davon ausgehen, daß der in Röm 16, 1—2 zum erstenmal bezeugte Diakonat der Frau inzwischen in den Gemeinden des Ostens längst zu einer festen kirchlichen Verfassungswirklichkeit geworden ist. Der weibliche Diakon taucht nun schon, zusammen mit den Episkopen und den männlichen Diakonen, in kirchlichen Ämterspiegeln auf.

Freilich bleibt vom Text her eine leichte Unsicherheit. Sie wird jedoch historisch dadurch ausgeglichen, daß spätere, außerbiblische Texte das Amt weiblicher Diakone in der Kirche des Ostens historisch sicher bezeugen.

Das Zeugnis eines Pliniusbriefes

So schreibt Plinius der Jüngere um 112 aus Bithynien, also aus Kleinasien, an den Kaiser Trajan und bittet um einen Entscheid, wie er mit den Christen in seinem Amtsgebiet verfahren soll. In diesem Zusammenhang berichtet er von zwei Frauen, die er foltern ließ, um zu erfahren, was es mit dem Leben und der Lehre der Christen auf sich habe:

„Daher hielt ich es für umso notwendiger, aus zwei Sklavinnen, die als *ministrae* bezeichnet wurden, durch Folterung zu erfahren, was daran (d. h. an dem Gerede über die Christen) Wahres sei. Ich fand nichts als verkehrten, maßlosen Aberglauben“ [9].

Diese zwei *ministrae* können nur weibliche Diakone gewesen sein, denn *ministra* ist das exakte lateinische Äquivalent zu *diakonissa*. Die beiden Frauen wurden dem Plinius offensichtlich als Diakone bezeichnet (ministrae dicebantur). Dies weist auf offizielle, amtliche Titulatur im kirchlichen Sprachgebrauch hin. Daß es sich um zwei Sklavinnen handelt, wirft zudem ein interessantes Licht auf das frühkirchliche Selbstverständnis: Man wußte sich als eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, in der die Standesunterschiede aufgehoben waren. Gal 3,28 („da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, nicht mehr Sklaven und Freie, nicht mehr Mann und Frau“) wurde, so gut es ging, ernstgenommen.

Zu Beginn des 2. Jahrhunderts ist uns also durch eine außerchristliche Quelle für Bithynien, den Norden Kleinasiens, die Existenz weiblicher Diakone im Sinne eines festen und offiziellen kirchlichen Amtes bezeugt. Da Pliniusbrief und Pastoralbriefe zeitlich nicht allzu weit auseinanderliegen und da auch die Pastoralbriefe auf Kleinasien verweisen, dürfte es sich bei den Frauen in 1 Tim 3,11 tatsächlich um weibliche Diakone handeln. Jedenfalls ist so am besten zu erklären, wie mitten in einem Diakonenspiegel plötzlich von Frauen die Rede sein kann.

Ein Zeugnis für die Blütezeit des weiblichen Diakonats: die syrische Didaskalie (vor 250 n. Chr.)

In den vorangegangenen Ausführungen wurde versucht, die Entstehung des weiblichen Diakonats zu beleuchten. Worüber gesprochen wurde, waren freilich nur seine *Anfänge*, noch nicht seine *Blütezeit*. Für die Blütezeit kann hier lediglich auf Texte einer Kirchenordnung verwiesen werden, die sich im kirchlichen Altertum großer Beliebtheit und weiter Verbreitung erfreute, der syrischen Didaskalie. Hier ist nun die Entwicklung deutlich vorangeschritten. Die Tätigkeitsbereiche des weiblichen Diakons werden zum ersten Mal klar beschrieben; sie umfassen karitative Dienste, Hausbesuche, Sorge für die Kranken, Assistenz bei der Taufe und Taufkatechese. Ausdrücklich wird gesagt: Ein vernünftiger Bischof kann ohne Diakon und ohne Diakonisse gar nicht auskommen. Er soll deshalb einen geeigneten Mann und eine geeignete Frau aus der Gemeinde *auswählen* und sie als Dia-

[9] Plinius, Briefe X 96,8.

kone *einsetzen* [10]. Hierbei wird terminologisch kein Unterschied zwischen der Amtseinsetzung des Diakons und der Diakonin gemacht.

Daß es sich bei dem weiblichen Diakonat um ein öffentliches, ja sogar hierarchisches Amt in der Gemeinde handelt, wird daran deutlich, daß in einem kühnen Bild der Bischof mit Gott Vater, der Diakon mit Christus und die Diakonin mit dem Heiligen Geist verglichen wird. Die Presbyter gleichen lediglich den Aposteln [11]. Man sieht an der Typologie, daß es in den Gemeinden, in denen die syrische Didaskalie entstand, *je Gemeinde* nur einen Episkopen, nur einen Diakon und nur eine Diakonin, aber ein *Kollegium* von Presbytern gab. Daß der Diakon mit Christus verglichen wird, geht wohl auf das Jesuswort zurück: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen" (Mk 10,45). Wenn die Diakonin als Abbild des Heiligen Geistes gesehen wird, so hängt dies damit zusammen, daß der Geist in den semitischen Sprachen Femininum ist. Für die Presbyter war in dieser trinitarischen Typologie natürlich kein Platz mehr; sie konnten deshalb nur mit dem Kollegium der Apostel verglichen werden [12].

Der Versuch der syrischen Didaskalie, den Diakonat der Frau neben dem Episkopat und dem Diakonat des Mannes *theologisch* zu begründen und zu legitimieren, zeigt in genügender Deutlichkeit, daß es sich um ein kirchliches Amt im strengen Sinn handelt. Übrigens wird diese Legitimation dadurch vorangetrieben, daß über die trinitarische Typologie hinaus auch noch nach einer *biblischen* Begründung des weiblichen Diakonats gesucht wird. Der Verfasser der syrischen Didaskalie findet sie in den Frauen, die Jesus nachgefolgt sind: „Darum sagen wir, daß (in der Gemeinde) besonders der Dienst einer dienenden Frau nötig und erforderlich ist, denn auch unser Herr und Heiland ist von dienenden Frauen bedient worden, nämlich von der Maria von Magdala und von Maria, der Tochter des Jakobus, und von der Mutter des Jose und der Mutter der Söhne des Zebedäus mit noch anderen Frauen. Auch du, (o Bischof), bedarfst des Dienstes der Diakonin zu vielen Dingen . . ." [13].

Wie gesagt, die Blütezeit des weiblichen Diakonats wäre eigens darzustellen; hier wurden hauptsächlich seine Anfänge im ersten Jahrhundert beleuchtet. Aber nicht nur

10 Syrische Didaskalie 16; *H. Achelis — J. Flemming*, Die Syrische Didaskalia (Texte und Untersuchungen 25), Leipzig 1904, 84 f.
11 Syrische Didaskalie 9 (Achelis — Flemming 45).
12 Die Typologie stammt von Ignatius von Antiochien, Trall 3,1; dort freilich noch ohne die Diakonin.
13 Syrische Didaskalie 16 (Achelis — Flemming 85).

Anfang und Blütezeit, auch die allmähliche Zurückdrängung und Abschaffung des weiblichen Diakonats wären eigens zu behandeln. Dann würde sich noch einmal zeigen, was zu Beginn dieser Ausführungen behauptet wurde: Die Kirche der ersten Jahrhunderte hat sich in einem geradezu erregenden Prozeß neue Ämter geschaffen und alte Ämter sterben lassen.

Lebendige kirchliche Strukturen und ihre trinitarische Begründung

Man sollte dieses „Sterben" alter Ämter nicht nur negativ sehen. Es hat zwar auch seine fragwürdigen Seiten, ist aber andererseits doch auch wieder Teil eines Lebensprozesses. Wenn in diesem Lebensprozeß bestimmte Verfassungsstrukturen untergingen, andere neu entstanden oder — was noch viel häufiger vorkam — wenn unter der Oberfläche der alten Strukturen Neues heranwuchs, das vielleicht noch lange die alten Namen trug, in Wirklichkeit aber doch Neues war, dann zeigt sich gerade hierin, daß die Kirche nicht die ein für allemal fertige Größe ist, für die sie von vielen gehalten wird, sondern daß sie das *Werk Gottes* ist, der an seinem Werk noch immer schafft bis ans Ende der Zeit. Auch für die Kirche müßte man sagen: Die Schöpfung ist noch nicht zu Ende.

Die Heilsgemeinde als das *Werk Gottes* — das ist uralte biblische Theologie, die man schon bei Deuterojesaja und dann im Neuen Testament wieder in der Apostelgeschichte finden kann. „Schaut, ihr Verächter, staunt und vergeht, ein Werk schaffe ich in euren Tagen, ein Werk, das ihr nicht glauben würdet, wenn euch jemand davon erzählte" (Apg 13,41). Das ist ja wohl nicht nur den Juden im pisidischen Antiochia gesagt, sondern auch uns. Wir müßten endlich damit ernstmachen, die Kirche nicht nur christologisch, sondern umfassend trinitarisch zu begründen.

Ohne Zweifel ist eine zu enge und zu einseitige christologische Begründung der Kirche mit schuld an der Unbeweglichkeit und Starrheit unserer gegenwärtigen Kirche. Wenn wir die Kirche nur christologisch begründen, dann kommen wir kaum daran vorbei, alle kirchlichen Entwicklungen in expliziten Stiftungsakten des historischen Jesus oder des Auferstandenen zu verankern. Dann muß Jesus im Abendmahlsaal die erste heilige Messe gefeiert haben, dann muß er bei dieser Gelegenheit das kirchliche Amt konstituiert haben, dann ist es relevant, daß er keine Frauen zu Amtsträgern eingesetzt hat.

Die Kirche — das Werk des Vaters

Aber wenn der Glaube an den dreifaltigen Gott das unterscheidend Christliche ist, dann kann eine rein christologische Begründung der Kirche nicht genügen. Wenn der Glaube an den dreifaltigen Gott für uns bestimmend ist,

dann ist die Kirche zunächst einmal das Werk Gottes, des Vaters, der sich in unendlicher Schöpferkraft sein Volk, seine Heilsgemeinde schafft. Und dann gilt noch heute: „Staunt und vergeht! Ein Werk schaffe ich in euren Tagen, ein Werk, das ihr nicht glauben würdet, wenn euch einer davon erzählte“ [14].

Die Kirche — eschatologische Gemeinde Jesu Christi

Wenn der Glaube an den dreifaltigen Gott für uns bestimmend ist, dann ist Jesus Christus in diesem Werk, in welchem sich Gott sein Volk schafft, die entscheidende eschatologische Stunde und die alles entscheidende Gestalt. Jesus Christus hat Israel neu gesammelt, er hat sich für das Volk Gottes dahingegeben und so die aus Israel entstehende *ecclesia* zum Zeichen der endgültigen Hinwendung Gottes an die Welt gemacht.

Die Kirche — das Anwesen des Heiligen Geistes

Wenn der Glaube an den dreifaltigen Gott für uns bestimmend ist, dann ist die Kirche aber auch das Anwesen des Heiligen Geistes, der weht, wo er will, der als der Geist Gottes alle Grenzen sprengt und der als der Geist Jesu Christi dafür sorgt, daß das, was durch Jesus endgültig geworden ist, in immer neuen Ordnungen, in immer neuen Verfassungen, in immer neuen Ämtern und vor allem in immer neuen Charismen zum Leben kommt. Die Kirche als das Werk, das Gott durch Christus im Heiligen Geiste noch immer schafft — nur eine solche ekklesiologische Sicht wäre wohl letztlich in der Lage, den Panzer des Immobilismus, der sich in den vergangenen Jahrhunderten über unsere Kirche gelegt hat, aufzusprengen. Die Kirche könnte dann begreifen, daß sie durchaus ermächtigt ist, im Geiste Jesu Christi alte Ämter sterben zu lassen und neue zu schaffen — oder einst gestorbene Ämter neu zu beleben — oder längst bestehende Funktionen und Dienstleistungen zur Würde und Verpflichtung eines Amtes zu erheben, gerade auch den gläubigen und geduldigen Dienst vieler Frauen in der Kirche!

[14] Die Kirche als das Werk Gottes ist ein wichtiges Thema der Apostelgeschichte. Vgl. im einzelnen G. *Lohfink*, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39), München 1975, 85—92.

Helmut Blasche

Gemeindeforum

In Pfarrgemeinden, die den Schritt von der versorgten zur mitverantwortlichen Gemeinde, ja zu gewissen Formen einer „Intensivgemeinde" gegangen sind, ist das Verlangen gewachsen, die eigenen Erfahrungen auch mit anderen Gemeinden auszutauschen. Blasche schildert im folgenden Bericht, wie durch solche Begegnungen die Kirche für viele neu zum Erlebnis wurde. *red*

Der Linzer Pastoraltheologe Wilhelm Zauner sagte einmal in einem Vortrag: „Manche sind der Ansicht, das größte pastorale Problem der Gegenwart sei die distanzierte Kirchlichkeit vieler Christen. Gerade dieses Phänomen führt uns bitter vor Augen, wie unersetzlich die Kirche als Ereignis von Mensch zu Mensch ist. Kirchlichkeit ist Identifikation mit der Kirche. Dafür genügen nicht Kontakte zu den Amtsträgern, Gottesdienste, Sakramente, funktionierende Pfarrämter und Pfarrgemeinderäte. Wichtigstes Medium der Identifizierung ist das Erlebnis Kirche im kleinen Kreis."

Die in vielen Diözesen nach dem Konzil abgehaltenen Synoden haben manches getan zur Erneuerung der Strukturen. Aber geänderte Strukturen genügen nicht, damit Kirche zum Erlebnis werden kann. Genau darauf aber kommt es an.

Ein Pfarrer meinte einmal in einem Gespräch: „Mein Gott, wir haben doch sowieso alles. Einen Pfarrgemeinderat und hunderte Ausschüsse und Gremien, und wir arbeiten ununterbrochen — wozu sollen wir uns denn noch alle 14 Tage zu einem Gemeindeabend zusammensetzen?" Diese Frage offenbart das ganze Unverständnis dessen, was notwendig ist, und ist keineswegs auf Pfarrer beschränkt. Von einem Bischof hörte ich bei einer Pastoraltagung die unwillige Bemerkung: „Hört mir auf, von ‚Gemeinden' zu reden. Gemeinden gibt es schließlich überall."

Nein, eben nicht! Pfarreien gibt es überall. Pfarrgemeinderäte, Ausschüsse, Aktivitäten und zahlreiche Sitzungen gibt es überall. Wo aber wird Gemeinde zum Erlebnis? Wo erfährt der einzelne nicht nur, daß man ihn braucht, sondern daß man ihn mag?

„Eine Pfarrei wird zur Gemeinde" nannte Pfarrer Heinz-Manfred Schulz von Eschborn bei Frankfurt/Main sein Buch „Damit Kirche lebt" im Untertitel. Und mit dieser Zielvorstellung, daß aus den Pfarreien Gemeinden werden, lud er 1977 zu einem „Gemeindeforum" nach Eschborn ein. Es kamen rund 200 Teilnehmer aus dem ganzen deutschen Sprachraum, aus der BRD und der DDR, aus Österreich, der Schweiz und Luxemburg, Vertreter von über 40 Gemeinden. Zusammen mit den teilnehmenden Leuten aus der Eschborner Gemeinde waren es über 300, die mitmachten. Auch unsere Pfarrgemeinde Schwechat war mit 12 Leuten vertreten. Ziel des Treffens war in erster Linie ein allseitiges Kennenlernen und ein Gespräch über die Zielvorstellung „Gemeinde", wobei noch recht unterschiedliche Auffassungen vertreten wurden. Aber der Gedankenaustausch, die Vorträge und die regen Diskussionen brachten doch viele gute Anregungen, und es kam zwischen einzelnen Gemeinden zu engeren Beziehungen und gegenseitigen Einladungen. So wurden z. B. ein paar Schwechater Gemeindemitglieder zu einer viertägigen Vortragstournee nach Luxemburg eingeladen.

Als Pfarrer Schulz beim Abschlußgespräch vorschlug, dieses Treffen auf Grund der gemachten guten Erfahrungen auch weiterhin jedes 2. Jahr abzuhalten, erklärten wir uns sofort bereit, das nächste Gemeindeforum im Jahr 1979 in Schwechat zu veranstalten.

Zwei weitere Gemeinden aus dem Wiener Raum, nämlich die Pfarrgemeinde Machstraße in Wien II sowie die Personalgemeinde Endresstraße aus Wien-Mauer, nahmen an der Vorbereitung teil. Wir kamen zu dem Beschluß, uns beim Forum um eine weitere Klärung des Wesens und Wirkens einer christlichen Gemeinde im Sinn des Neuen Testaments bemühen zu wollen. Denn es war uns im Lauf der Jahre immer deutlicher bewußt geworden, daß

eine eigentliche Erneuerung der Kirche wohl nur durch lebendige Gemeinden, also von der Basis her, zu bewerkstelligen ist.

Solche Gemeinden freilich lassen sich nicht einfach „organisieren". Eine Erneuerung der Kirche kann und wird immer nur das Werk des Heiligen Geistes sein. Er wirkt durch Menschen, die sich zur Verfügung stellen. Aus ihnen sammelt sich der auferstandene Christus immer wieder eine Gemeinde, die sein „Leib" ist, durch die er sein Werk auf Erden fortsetzt. So ist es seit jenem Pfingsten damals in Jerusalem. Kirche kann man nicht „machen" wie einen Verein, man kann sie nur „empfangen vom Heiligen Geist".

Aber das ist etwas, was sich weltweit ereignet. Kirche wird lebendig von der Basis her. Nicht nur in Lateinamerika und in Afrika sind die „Basisgemeinden" die große Hoffnung der Kirche. In allen Kontinenten, in den Großkirchen und außerhalb von ihnen — der Geist weht wo er will — entstehen kleine lebendige christliche Gemeinden. Sie wollen aber nicht isoliert bleiben. Sie spüren, daß sie etwas miteinander gemeinsam haben. Sie waren nicht zufrieden mit dem Bestehenden. Sie alle sind unruhig geworden, haben zu suchen angefangen, sind aufgebrochen. Und sie wissen, daß die Kraft, die das bewirkt hat, überall dieselbe ist. „Allezeit sammelst du dir ein heiliges Volk", bekennt die Kirche im Hochgebet der Messe. Überall, wo Christen zusammenkommen, weil sie Kirche verwirklichen wollen in dieser Welt, weil sie Wege suchen, wie die befreiende Botschaft Jesu heute ausgerichtet werden muß, damit sie zu den Menschen kommen kann, dort ist Gottes Geist am Werk.

In dieser pfingstlichen Erwartung bereiteten wir das Gemeindeforum Schwechat vor, das vom 27.—29. April 1979 stattfand. Das Thema war: „Was sind die Kennzeichen und Aufgaben einer christlichen Gemeinde? Welche Voraussetzungen muß einer erfüllen, um als Gemeindemitglied gelten zu können? Gemeindebildung und Stufen des Hineinwachsens in eine christliche Gemeinde."

Zwei Referate (Pfarrer Helmut Blasche: „Kirche im Übergang — Überlegungen zur dzt. Situation unserer Pfarrgemeinden" und Univ.-Prof. Dr. Norbert Brox: „Wesen und Wirken der Gemeinden in den Anfängen der Christenheit nach den Zeugnissen des Neuen Testaments und der frühen Kirchengeschichte") leiteten die Diskussionen ein, die dann in Teilkreisen stattfanden. Mindestens ebenso wichtig aber waren die Gespräche *zwischen* den diversen Tagungspunkten, in denen die Teilnehmer einander von ihren jeweiligen Gemeinden erzählten, von ihren Freuden und von ihren Schwierigkeiten, und vom Wirken Gottes, das sie immer wieder im Leben ihrer Gemeinden erfahren.

Höhepunkte des Gemeindeforums aber waren nach der übereinstimmenden Meinung aller Teilnehmer die beiden Gottesdienste. Samstag Abend war ein „Abendgebet" in der Schwechater Pfarrkirche. Das war freilich nicht nur ein schlichtes Gebet, sondern bestand aus drei Teilen, die von den drei vorbereitenden Gemeinden getrennt vorbereitet worden waren und eigentlich nur durch das Wirken des Heiligen Geistes ein bißchen zusammenpaßten. Aber es war schön. — Der Gipfel war dann die Meßfeier nach der Plenumdiskussion am Sonntag Vormittag in der Schwechater Stadthalle.

In 30 Tischgruppen zu je 16 Leuten füllten die Teilnehmer den großen Saal, und alle teilten miteinander das eine Brot, das in 30 einzelne Brote, eines für jede Tischgemeinschaft, gebrochen worden war. „So wie die vielen Körner, über die Berge zerstreut, zu dem einen Brot wurden", so wurden die vielen Menschen und Gemeinden zur *einen* Gemeinde des Herrn. Sie alle hatten Anteil an dem einen Brot und wurden so zu dem, was sie aßen, zum „Leib des Herrn". Das war bei dieser Meßfeier überwältigend spürbar und wurde zu einem unvergeßlichen Erlebnis.

Man kann, wie schon gesagt, vieles organisieren, aber das, worauf es ankommt, muß einem geschenkt werden, das kann man nur empfangen. Die Organisation des Forums klappte ausnahmsweise hervorragend, vielleicht weil alle mit solcher Begeisterung dabei waren. Quartiere für ca 150 Gäste vom Ausland und aus den Bun-

desländern bei Gastgeberfamilien, Mahlzeiten für 400—500 Personen, großartig zubereitet und liebevoll in festlich geschmückten Räumen serviert von Schwechater Gemeindemitgliedern. Auch die Eucharistiefeier war selbstverständlich in mehreren vorbereitenden Gesprächen geplant und organisiert worden. Aber daß es so ein Fest, so ein Erlebnis des Geistes geworden ist — das ist uns geschenkt worden. Ein Brief, den ein Teilnehmer nach diesen Tagen geschrieben hat, mag das beleuchten:

„Ich muß einfach ein paar Worte schreiben über die Meßfeier in der Körnerhalle. Es war für mich ein einmaliges Erlebnis, diese hunderte Menschen von überall her, die zu einer innigen Gemeinschaft wurden, die Predigt, die frei formulierten Fürbitten, die mitreißenden Lieder ... Wie dann einer von jeder Tischgemeinschaft zur Kommunion den Leib und das Blut Christi vom Altartisch holte und zu seiner Runde brachte und jeder dem andern das Brot brach und vom Wein zu trinken gab — es war ein Traum für mich, denn genau so hatte ich mir die Feier des heiligen Mahles schon immer vorgestellt ..."

Wir hatten die teilnehmenden Gemeinden vor der Veranstaltung gebeten, zum Gemeindeforum eine kurze schriftliche Darstellung ihres Pfarrkonzepts mitzubringen. Viele waren unserer Bitte nachgekommen. Im Papier der Pfarre Schönbrunn-Vorpark aus Wien, die ihr Konzept „Gemeinde mit Herz" überschrieben hatte, hieß es: „Der Gott der Liebe ist in der mitmenschlichen Liebe entscheidend erfahrbar; der Versachlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Indifferenz ist entgegenzuarbeiten. Eine echte Gemeinde muß geschwisterlich, mündig und missionarisch sein. Eine persönliche Beziehung zu Christus, intensive Spiritualität, sind Voraussetzungen für die Existenz einer echten Gemeinde, die auf Grund persönlicher Entscheidung jedes einzelnen für Christus mündig und geschwisterlich den Dienst am Heil aller Pfarrangehörigen übernimmt."

Das drückt meines Erachtens sehr gut aus, worauf es uns bei diesen Begegnungen und Gesprächen im Rahmen des zweijährlich stattfindenden Gemeindeforums (das nächste wird von 1.—3. Mai 1981 in Salzburg stattfinden) und den kleineren Treffen zwischendurch sowie bei der Arbeit in unseren Gemeinden ankommt: „Der Versachlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen ist entgegenzutreten". Das heißt, das „Erlebnis Gemeinde" ist wichtiger als gute Strukturen, so notwendig und wichtig diese auch sein mögen. Wenn in den verschiedenen Ausschüssen und Arbeitskreisen kein herzliches Gutsein spürbar ist, was unterscheidet dann solche Gremien? Der Gott der Liebe ist eben nicht in einer gut funktionierenden Organisation erfahrbar, auch nicht in feierlichen Gottesdiensten und interessant gemachten Pfarrzeitungen, sondern nur in der Liebe der Gemeindemitglieder zueinander und zu den Außenstehenden.

Darum ist uns alles so wichtig, was die Gemeindemitglieder einander näherbringt. Nichts aber verbindet mehr als gemeinsame Erlebnisse, die unter die Haut gehen, wie sie uns z. B. bei den Begegnungen und Gottesdiensten des Gemeindeforums geschenkt worden sind. Eben weil sie nicht „feierliche Gottesdienste", sondern „Erfahrungen mitmenschlicher Liebe" waren, und weil gerade darin der Gott der Liebe erfahren wird. Immer verdichtet sich ja das „Erlebnis Gemeinde" in der Feier der Eucharistie. Weil in ihr beide Komponenten, die vertikale und die horizontale, gegeben sind: die Gemeinschaft mit Gott und miteinander in Jesus Christus.

Aber damit das alles Wirklichkeit werden kann, damit Kirche zum Erlebnis wird und der einzelne sich mit ihr identifizieren kann, dazu ist notwendig, daß die Kirche sich in kleinen, überschaubaren Gemeinden verwirklicht. Darum muß eines der wichtigsten Ziele aller Pastoral sein, die großen Pfarrgemeinden zu untergliedern und die Gottesdienstbesucher miteinander in Verbindung zu bringen. Denn wenn die Jünger Jesu an der Liebe, die sie miteinander verbindet, zu erkennen sein sollen, dann ist die Voraussetzung dafür, daß sie einander kennen und miteinander zu tun haben wollen. Aber in wie vielen Großstadtpfarreien ist das der Fall? Wie viele Seelsorger betrachten es als das Ziel ihrer pa-

storalen Tätigkeit, die Glieder ihrer Pfarrgemeinde miteinander bekanntzumachen und sie in überschaubaren Gruppen zusammenzufassen?
Nur so aber wird die Kirche für die Außenstehenden wieder attraktiv werden. Dann aber, wenn sie so „Gemeinde" geworden ist, darf sie das Licht, das Gott in ihr angezündet hat, nicht unter den Scheffel stellen. Denn wenn uns die Gemeinde, wie wir dankbar bekennen, geschenkt worden ist, dann haben wir sie nicht für uns bekommen, sondern als Zeichen des Heils für die andern.

Praxis

Pastoralkommission Österreichs

Behindertenpastoral in der Pfarre

Recht verstandene Brüderlichkeit verlangt nach neutestamentlichem und frühchristlichem Gemeindeverständnis nicht, daß jeder jeden kennt, daß jeder zu jedem wie Bruder und Schwester ist, wohl aber, daß jeder in der Gemeinde jemanden findet, der gerade ihm Bruder und Schwester ist. Diese Zielsetzung gilt auch für große Pfarrgemeinden. Als Beispiel dafür, wie eine Gemeinde diese Brüderlichkeit versuchen soll, und gleichzeitig als eine Einladung, das „Jahr der Behinderten" (1981) zum Anlaß zu nehmen, besonders auch in den christlichen Gemeinden sich um eine bessere Integration der Behinderten zu bemühen, bringen wir einen Text der Pastoralkommission Österreichs, der besonders zu einer neuen Bewußtseinsbildung und Einstellung sowie zu einem besseren Miteinander von Behinderten und Nichtbehinderten führen soll.* *red*

Zielsetzung dieser Handreichung

In jeder Pfarre gibt es Menschen mit Behinderungen. Man kennt sie aber kaum und weiß über die mit Behinderung zusammenhängenden Probleme nicht Bescheid. Eine Mischung aus Unwissenheit, Unsicherheit, Scheu und Angst erzeugt unbewußt jene Vorurteile und Empfindungen, welche die Zuwendung zum Behinderten vereiteln.

Diese Handreichung will darum

— zu einem besseren Verständnis dieser Probleme beitragen;
— die Bereitschaft fördern, sich mit den Sorgen und Nöten dieses Personenkreises auseinanderzusetzen;
— eine Hilfe für Gespräche über die Thematik bilden;
— Anregungen für Konsequenzen im Hinblick auf eine bessere Integration der Behinderten insbesondere in die pfarrliche Gemeinschaft geben.

Definition

Als behindert sind alle jene Personen anzusehen, deren körperliche, psychische, geistige oder sinnenhafte Entwicklung auf Dauer so gestört ist, daß sie am normalen Leben der Gesellschaft nicht oder nur bedingt teilnehmen können.

Katalog der Behinderungen

Nach der Art der Behinderung sind folgende Gruppen behinderter Menschen zu unterscheiden:
Sinnesgeschädigte: Gehörlose und Hörbehinderte, Blinde und Sehbehinderte, Sprachgeschädigte

* Den Anstoß zu diesem Text bildeten ein Referat und ein Arbeitskreis auf der Österreichischen Pastoraltagung zum Thema „Diakonie der Gemeinde" (Herder, Wien, 1978, S. 80 ff und 87 ff), auf der auch eine Band von jungen behinderten Musikern den Eröffnungsgottesdienst gestaltete und ein Jazzkonzert gab. Ein Arbeitskreis des Österreichischen Pastoralinstituts unter der Leitung einer querschnittgelähmten Frau und unter Mitarbeit von anderen Behinderten, von Fachleuten der Behindertenarbeit und von Seelsorgern arbeitete längere Zeit am Thema, bevor dann die Pastoralkommission Österreichs — ein aus Priestern und Laien aller österreichischen Diözesen zusammengesetztes offizielles Beratungsgremium der Österreichischen Bischofskonferenz — diesen Text nach mehreren Beratungen als Eingabe für die Bischofskonferenz verabschiedete. Mit der Zustimmung der Österreichischen Bischöfe wurde diese „Behindertenpastoral in der Pfarre" in der Reihe „Texte der Pastoralkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen" veröffentlicht. Das Österreichische Pastoralinstitut gibt die Zustimmung, daß dieser Text ohne weitere Anfrage (aber mit Quellenhinweis) in Pfarrblättern, Kirchenzeitungen u. ä. veröffentlicht werden kann.

Körperbehinderte: Gelähmte, Amputierte, Spastiker usw.
Psychisch Behinderte: z. B. Verhaltensgestörte
Geistig Behinderte: z. B. Leistungsbehinderte, Lernschwache
Mehrfach Behinderte
Nach fundierter Schätzung sind fast 10 Prozent der gesamten Bevölkerung von einer dieser Behinderungen betroffen und ist die Zahl der Behinderten infolge von Unfällen und medizinischen Fortschritten in der Lebenserhaltung noch im Wachsen begriffen.

Ursachen für die Schwierigkeiten im Umgang mit den Behinderten

Behinderte und nichtbehinderte Menschen haben vieles gemeinsam, erleben in ähnlicher Weise Freud und Leid, werden von den gleichen Erfahrungen und Eindrücken bewegt. Wieso wollen oder können aber gesunde, nichtbehinderte Menschen kein unbefangenes Verhältnis zu diesen schwächeren oder andersgearteten Menschen entwickeln?
Der Andersartige, oft nur körperlich auffällig, ruft einen inneren Widerstand hervor: Der Nichtbehinderte fühlt sich durch den Behinderten unbewußt bedroht — es könnte ja schließlich auch ihm so geschehen, ein Unfall genügt. Man schützt sich vor der Gruppe der Behinderten mit konkreten Abwehrmechanismen und rechtfertigt diese Abwehr mit schlechten Erfahrungen, die man gemacht hat. Den Behinderten wird ein bestimmtes, mit negativen Eigenschaften besetztes Verhalten zugewiesen, und sie werden — oft samt ihren Angehörigen — aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Nichtbehinderten freuen sich ihrer Kräfte und genießen nicht selten die Macht gegenüber den Schwachen; manche versuchen, mit finanziellen Zuwendungen ihr Gewissen zu entlasten.
Unter diesen Umständen bleiben die Behinderten häufig unter ihresgleichen, von denen sie mehr Zuwendung und Verständnis erwarten; sie schließen sich untereinander zusammen und finden scheinbar Genüge aneinander; sie scheuen sich, außerhalb ihrer Gruppierungen Kontakte aufzunehmen und haben doch Sehnsucht, genauso behandelt zu werden wie andere Menschen, die an allen Entwicklungen des Lebens teilnehmen können. Ohne ausreichende Vergleichsmöglichkeit über- oder unterschätzen Menschen mit Behinderungen nicht selten ihre Fähigkeiten und bewerten ihre besondere Lage nicht realistisch.
Aufgrund vertiefter Kenntnisse des Menschen und seiner krankhaften Veränderungen und Zustände können diese Vorstellungen vom Behinderten revidiert werden und ist Behinderung als eine immer wieder im menschlichen Leben vorkommende Möglichkeit zu betrachten. Jeder einzelne, ob behindert oder nicht, muß sich damit auseinandersetzen. Auch der Nichtbehinderte muß mit dieser „Bedrohung" fertig werden und darf sie nicht auf den Behinderten übertragen.

Distanz zwischen Pfarrgemeinden und Behinderten

Es ist bedenkenswert, daß die meisten christlichen Gemeinden zu den Behinderten nur schwer Zugang finden und daß die Behinderten in den Gottesdiensten und bei anderen pfarrlichen Zusammenkünften kaum da sind. Dabei waren es gerade kirchliche Einrichtungen (Ortskirchen, Orden, Caritas u. a.), durch die Behinderte und Kranke seit der Frühzeit des Christentums oft die einzige Zuwendung von seiten der Gesellschaft erfuhren; Orden und Caritas sind mit ihren Einrichtungen auch heute noch insbesondere für verschiedene Gruppen jener Schwerbehinderten tätig, für die eine Unterbringung in Heimen die beste oder gar die einzige Möglichkeit darstellt. Vielleicht haben gerade aus diesem Grund auch kirchliche Gemeinden der allgemeinen Tendenz nachgegeben, die Behinderten in Heime abzuschieben oder weitgehend auf die eigene Wohnung zu beschränken. Der Dienst an den Behinderten gilt vielen als Aufgabe der Caritas und der Orden, der Behindertenverbände und der Lebenshilfe sowie der Angehörigen (wobei die erforderlichen Mittel überwiegend der Sozialstaat zur Verfügung stellt) — aber nicht als Aufgabe der Pfarre.

Selbstverständliche Zugehörigkeit

Demgegenüber wird heute wieder klarer erkannt, daß auch die behinderten Menschen selbstverständlich zur kirchlichen Gemeinde gehören, daß sie soweit wie möglich in die Pfarre integriert werden sollen (wie dies in ländlichen Gemeinden zum Teil bis heute noch der Fall ist), daß die Distanz zwischen Pfarre und Behinderten unchristlich ist. Nach dem Wort und Beispiel Jesu ist die Zuwendung zu den „Blinden, Lahmen, Aussätzigen ..." ja geradezu das Zeichen für das Kommen des Reiches Gottes und für die Bereitschaft, an seiner Verwirklichung mitzuarbeiten.

Entscheidend: eine neue Einstellung

Das von der Bibel geforderte Umdenken soll zu einer neuen Einstellung hinführen, die dann auch die richtige Form im Umgang mit Behinderten finden läßt — so verschieden die Arten der Behinderung und die erforderlichen Hilfen und Dienste auch sein mögen. Entscheidend ist die persönliche Haltung zu Wert und Lebensaufgabe des Menschen: Je mehr der Mensch selbst in seinem persönlichen Wert und in seiner Hinordnung auf Gott gesehen wird, desto leichter werden nichtbehinderte und behinderte Menschen einander annehmen können; je stärker eine Gesellschaft vom Leistungswettbewerb geprägt ist, umso wichtiger ist nochmals die Hilfestellung kirchlicher Gemeinden.

Konkrete Möglichkeiten und Aufgaben

1. Abbau der Scheu durch persönliche Begegnung

Am besten verliert man die Scheu vor dem Behinderten, indem man ihn kennenlernt. Ebenso wie man die Alten und Kranken in einer Gemeinde kennt (oder kennen sollte), so sollte man auch die behinderten Menschen kennen.

Die dauernde Behinderung berührt den Menschen im Kern seines Wesens und stellt ihm mit allen Konsequenzen die Frage, ob und wie er am Leben der Gemeinschaft teilhaben kann. Die verständnisvolle Aufnahme in einer pfarrlichen Gruppe und die einfühlsame Führung durch den Leiter dieser Runde können dem Behinderten helfen, Resignation zu überwinden und mit der Behinderung fertig zu werden; durch solche Kontakte wird er auch leichter der Gefahr entgehen, alles Negative, was einem Menschen im Laufe seines Lebens widerfahren kann, als in der Behinderung begründet zu sehen. — Die Verunsicherung, die der Nichtbehinderte oft empfindet, wenn er dem Behinderten entgegentritt, kann durch die Sicherheit und Selbstverständlichkeit des Verhaltens von seiten des Behinderten wirksam beeinflußt werden. Der Behinderte muß lernen, selbstverständlich als Mensch unter Menschen zu leben; so hilft er vielleicht mit, die vielen Vorurteile abzubauen, die noch immer bestehen. Natürlich wird die Art der Behinderung ausschlaggebend sein, ob eine Integration in eine Gruppe Nichtbehinderter überhaupt möglich und sinnvoll ist. — Ein solches Miteinander ist auch eine große Bereicherung für den Nichtbehinderten. Wenn er den Behinderten kennenlernt und so, wie er ist, annimmt, wird er viele menschliche Werte tiefer erfahren. Darum sollten besonders auch gemischte Gruppen von Nichtbehinderten und Behinderten gefördert werden, so wertvoll Gruppierungen von Behinderten untereinander sein mögen.

Informationsmöglichkeiten

Neben den Informationen aus dem unmittelbaren Umgang mit Behinderten kann sich jeder in verschiedenen Veranstaltungen über Ursachen, Verlaufsformen und Auswirkungen einzelner Behinderungen und über die entsprechenden Bedürfnisse des Behinderten informieren. Einen Überblick über die Hilfeleistungen des Bundes und der Länder bieten die Behindertenreferate der Landesregierungen, die Österreichische Arbeitsgemeinschaft für Rehabilitation, die Rehabilitationsreferate der Sozialversicherungsträger und insbesondere auch die speziellen Verbände und Einrichtungen für die verschiedenen Formen der Behinderung, die es in großer Zahl gibt und die, unterstützt von öffentlicher und privater Seite, einschlägige Hilfen geben können. Bestehende Informationslük-

ken könnten durch ein entsprechendes Angebot der Bildungswerke gefüllt werden.
Da vom Seelsorger selbstverständlich auch eine mitmenschliche Zuwendung zum Behinderten erwartet wird, sollte der Umgang mit dem Behinderten auch in die Priesterausbildung eingebaut werden; in einem Praktikum soll künftigen Seelsorgern Gelegenheit gegeben werden, Erfahrungen im Umgang mit Behinderten zu sammeln.

2. Aufbau einer pfarrlich organisierten Behindertenhilfe

In den meisten Pfarren sind einzelne Behinderte bekannt, da sie wenigstens gelegentlich an den Gottesdiensten teilnehmen. Die Gesamtzahl behinderter Menschen in einer Pfarre ist aber erheblich größer und dürfte im allgemeinen dem Anteil der Behinderten an der Gesamtbevölkerung entsprechen.

a) Ausfindigmachen der Behinderten in der Pfarrgemeinde

Um auch diese distanzierten Gemeindemitglieder kennenzulernen, bedarf es verschiedener Bemühungen des Pfarrers und der ganzen Pfarrgemeinde. Der Aufbau eines regelmäßigen Besuchsdienstes in der Pfarre könnte dazu führen, daß neben den Alten und Kranken gerade auch die Behinderten in der Gemeinde besser bekannt werden und daß sie z. B. eine Einladung zu einem Fest oder zu einer anderen Pfarrveranstaltung annehmen.
Hat sich eine Pfarrgemeinde auf diese Weise den behinderten Menschen gegenüber geöffnet und bietet sie verschiedene Möglichkeiten der Teilnahme und Hilfe an, so wären Ämter, Heime, Schulen, Krankenhäuser und ähnliche Schlüsselinstitutionen und -personen über diese Angebote der Pfarrgemeinde zu informieren, damit diese ihrerseits diese Nachrichten an die Behinderten weitergeben. Umgekehrt wäre es von großem Vorteil, wenn der in den Spitälern und Rehabilitationszentren tätige Geistliche, vielleicht unterstützt von einem Pastoralassistenten, schon während des Aufenthaltes eines Behinderten und auch bei dessen Rückkehr in seinen Heimatort die zuständige Pfarre verständigen würde. Dann könnten rechtzeitig Hilfsmaßnahmen eingeleitet und die erste besonders schwierige Zeit zu Hause überbrückt werden. Auch die Zusammenarbeit mit überpfarrlichen Gruppen ist oft eine große Hilfe, so sei z. B. hingewiesen auf Gruppen der „Fraternität" und der Eltern behinderter Kinder, auf Wohngemeinschaften Behinderter mit Nichtbehinderten, auf das Diözesanblinden- und -gehörlosenapostolat und die Krankenbruderdienste.

b) Gewinnung von Mitarbeitern und Organisation von Diensten

Die Mitarbeiter müssen nach bestimmten Kriterien ausgewählt werden: z. B. kontaktfähig, taktvoll, frei von Vorurteilen; nicht jeder, der sich für einen Besuchsdienst zur Verfügung stellt, ist demnach geeignet. Es können auch dem kirchlichen Leben Fernstehende dafür gewonnen werden. — Was kann man nun tun, um Mitarbeiter zu finden?

— Bestandsaufnahme in den Gruppen der Pfarren;
— PGR und Sozialausschuß müssen hiefür aktiviert werden;
— persönliche Kontakte pflegen (Kirchenbesucher);
— Die Gottesdienstbesucher motivieren;
— Aufrufe im Pfarrblatt;
— Verteilung von Handzetteln: auf der einen Seite Angaben über erwünschte Hilfeleistungen, auf der anderen Seite Name und Anschrift des Mitarbeiters, wieviel Zeit monatlich, wöchentlich zur Verfügung gestellt werden kann;
— Aufrufe zu konkreten Hilfen (z. B.: Wer kann in der Woche zweimal abends einem kranken Menschen das Essen wärmen und das Geschirr abwaschen?)

Eine Einteilung der Pfarre in Sprengel ist auch für die Organisation der Behindertenhilfe besonders günstig. In größeren Pfarren sollte es womöglich in jedem Wohnhaus einen Verantwortlichen geben, der Veränderungen meldet oder auf Notstände diskret die Pfarre aufmerksam macht (Hausapostel!).
Man kann aber auch andere Möglichkeiten für Hausbesuche nutzen und Behin-

derten wie Nichtbehinderten das Pfarrblatt, den Brief an Neuzugezogene, Taufbriefe, Geburtstagsbriefe usw. bringen.

c) Einige Grundsätze

— Man muß die Menschen dort abholen, wo sie stehen, also bei ihren konkreten Bedürfnissen und Nöten.
— Man soll vor allem auch die verborgene Not wahrnehmen und aufgreifen.
— Hilfe muß immer „Hilfe zur Selbsthilfe" sein, und es muß das Entscheidungsrecht (Selbstbestimmung) des Hilfesuchenden akzeptiert werden.
— Hilfen dürfen nicht aufgedrängt werden.
— Nicht alles kann und soll von einer organisierten Behindertenhilfe geleistet werden. Im Laufe der Zeit müßte der Behinderte in einen Freundeskreis integriert werden.

3. Der Behinderte in der Familie

a) Allgemeine Überlegungen

In der Pfarrgemeinde ist zunächst nicht der von Geburt an Behinderte bekannt, sondern seine Eltern. Das behinderte Kind nimmt sie mit Pflege, Förderung und Betreuung über Gebühr in Anspruch. Sie sind dadurch so müde und abgespannt, daß sie ihre bisherigen Kontakte auf ein Mindestmaß reduzieren müssen. Sie verlieren unter Umständen auch die Verbindung mit anderen Pfarrgemeindemitgliedern und können sich z. B. bei der Pfarrgemeindearbeit nicht mehr so zeitaufwendig engagieren. Dadurch werden Bindungen unterbrochen, die ihnen ihr Schicksal vielleicht etwas erleichtert hätten. — Durch das Unverständnis vieler Mitmenschen, durch beleidigendes Mitleid oder durch ausgesprochene Taktlosigkeit wurden sie vorsichtig bei der Aufnahme von Beziehungen. Sie sind nicht gleich begeistert, wenn man ihnen Hilfe anbietet; vielleicht leben sie schon zu lange in Isolation, um spontan aus sich herausgehen zu können. Die Mutter ist dieser Verausgabung in erhöhtem Maße ausgesetzt, aber auch die Geschwister bekommen die abfälligen Bemerkungen in der Schule, am Spiel- und Arbeitsplatz zu hören. Der Vater hat wenig Chance, im behinderten Kind seinen Nachfolger zu sehen. — Zugleich zeichnen sich gerade auch behinderte Kinder oft durch ein hohes Maß an Zärtlichkeit, Anhänglichkeit, Geduld und Dankbarkeit aus und sind sie für ihre Eltern und Angehörigen eine reiche Quelle der Freude. Dies wird vor allem dann der Fall sein, wenn Familien mit behinderten Kindern bei der Bewältigung ihrer Situation nicht im Stich gelassen werden.

b) Hilfestellungen der Pfarrgemeinde

Was kann die Gemeinde zur Integration schon der körperbehinderten Kinder anbieten, und wie kann sie deren Eltern und deren Angehörige davor bewahren, Außenseiterfamilie zu werden? Die Integration setzt bei den Fähigkeiten an, die der Behinderte hat, nicht bei den Mängeln, die er aufweist. Es wird in erster Linie die kleine Gruppe sein, in die Eltern oder Kinder eingegliedert werden können: in Eltern- und Familienrunden und Jugendrunden. Um diese Eingliederung zu ermöglichen, sind einige Voraussetzungen zu schaffen, damit die Runde aufnahmebereit und haltgebend wird. Die Mitglieder der Runde müssen über den Behinderten und seine Eigenart Bescheid wissen. Aber auch der Behinderte muß auf die Rundenteilnehmer vorbereitet werden. In beiden Partnern dieser Gemeinschaft muß sich ein Prozeß der Sensibilisierung für den andersgearteten Nächsten vollziehen, beide sind sich zunächst fremd. Man muß eine Aufgabe finden, die von der ganzen Gruppe gemeinsam gelöst wird und an deren Gelingen der Behinderte ebenso wesentlichen Anteil hat wie jeder andere. Der Rundenleiter wird nur soviel Hilfe geben als nötig, aber den Behinderten zu soviel Teilnahme wie möglich ermutigen.

Kinder sind für einen derartigen Gruppenprozeß sehr aufgeschlossen, nicht vorbelastet mit negativen Erfahrungen oder Vorurteilen und können von sich aus dem Behinderten sehr einfühlsame Hilfe geben. Praktisch erleben wir dies im Kindergarten, in einer Kinderstunde oder — bei entsprechender Führung durch Erwachsene — auch in der Schule. Solche Kinder nehmen unschätzbare Erfahrungen im Umgang mit

Behinderten in ihr Leben auf. Die Hilfe befaßt sich nicht nur mit dem Behinderten direkt, sie wird familienzentriert erweitert, im Blick auf das ganze Bezugsfeld des Behinderten.
Bei Familien mit geistig behinderten Kindern bedürfen vor allem auch die Eltern und Geschwister der taktvollen, einfühlsamen Zuwendung und Hilfe durch die Umgebung.

4. Der Behinderte in der Schule

Behinderte Kinder gehen zur Schule und erfahren im Religionsunterricht, daß Jesus die Ausgestoßenen und Verachteten, die Blinden, Lahmen und Tauben untrennbar in die Verheißung von Liebe, Frieden und Erlösung hineingenommen hat. In der Schule sind behinderte Kinder aber oft wenig integriert oder sogar Außenseiter. Hier könnte der Religionslehrer praktische Anregungen zur christlichen Nächstenliebe gerade dem behinderten Mitschüler gegenüber geben. Er hätte es, gemeinsam mit dem Klassenlehrer/-vorstand, in der Hand, die Klassengemeinschaft zu besonderer Rücksichtnahme und zum Verständnis für die Probleme gerade dieses Behinderten zu motivieren und seine Integration zu fördern. — Für diese Hilfe müßte der Religionslehrer besser ausgebildet werden.
Bei der Berufsberatung und bei der Suche nach einem geeigneten Arbeitsplatz könnte dem Behinderten wertvolle Hilfe durch engagierte und offene Gespräche, durch Abnahme von Behördenwegen, Telefonaten usw. geboten werden.

5. Der Behinderte im Beruf und in der Freizeit

a) Beruf

In diesem Bereich geht es um den heranwachsenden und erwachsenen Behinderten. Den Erwachsenen fällt es noch relativ leicht, mit behinderten Kindern umzugehen.
Sie haben aber beträchtliche Mühe, ihre Lebensmaßstäbe an die Ansprüche erwachsener Behinderter anzulegen. Das zeigt sich äußerlich schon darin, daß man auch in kirchlicher Trägerschaft eine beträchtliche Anzahl von Einrichtungen für behinderte Kinder, nicht aber in adäquater Form für behinderte Erwachsene hat.
Sicher ist es auch Aufgabe des Staates, für die Nöte der Behinderten Vorsorge zu treffen. Die Werthaftigkeit behinderten Lebens wird aber im leistungsorientierten Berufsleben, noch dazu in Zeiten wirtschaftlicher Rezession, bald in Frage gestellt sein, wenn nicht auf Modelleinrichtungen hingewiesen werden kann. Es würde zwar viele Gemeinden überfordern, wenn man verlangte, daß sie geschützte Werkstätten und Behindertenwohnheime führen sollten; der Sozialausschuß einer Pfarre kann sich aber mit der Rechtslage vertraut machen und etwa Unternehmer anregen, Behinderte in ihren Betrieben einzustellen, wenn schon Arbeitsmarktverwaltung und Versicherungen technische Probleme der Arbeitsplatzadaption übernehmen. Wird dann in einem Betrieb ein Behinderter eingestellt, könnte ein aktiver Christ auch meinungsbildend auf die übrige Kollegenschaft wirken und helfen, Vorurteile abzubauen. Kirchliche Einrichtungen, die Behinderte angestellt haben, sollten ihre Erfahrungen an andere Betriebe weitergeben. Der Sozialausschuß kann auch für den Einkauf von Erzeugnissen geschützter Werkstätten werben und sich darum bemühen, daß Aufträge an solche Werkstätten vergeben und die oft wertvollen Handarbeiten Behinderter in Geschäften angeboten werden.
So stellt sich hier Männern und Frauen ein reiches Betätigungsfeld persönlichen Einsatzes. Trotz aller gesetzlichen Regelungen ist ja die mitmenschliche Hilfe, die nicht in gleicher Weise geplant und berechnet werden kann wie ein Arbeitsplatz, die Grundlage diakonischer Pfarrgemeindearbeit.

b) Freizeit

Neben dem Beruf hat auch der Behinderte ein beträchtliches Maß an Freizeit, dem besonders der geistig Behinderte oft hilflos gegenübersteht. Die Mobilität ist bei allen Behinderten, auch wenn sie nicht bewegungsgestört sind, eingeschränkt. Hier beginnen die Kontaktprobleme, wollen sich doch die wenigsten Menschen in der Frei-

zeit solchen Belastungen aussetzen. Der geistig Behinderte kann sich selbst kaum beschäftigen und braucht entsprechende Hilfen in der Freizeit. Sonst besteht die relativ große Gefahr der negativen Beeinflussung. Körperbehinderte sind durch die Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit oft an die Wohnung gebunden und verlieren dadurch Anteilnahme und Interesse an der Umwelt und an geistiger Betätigung. Die Angehörigen von Behinderten haben oft keine Freizeit und vielfach auch nicht den Mut, die ihnen anvertraute behinderte Person auch nur kurze Zeit anderen Personen zur Betreuung zu übergeben. Viele Behinderte sind nicht nur gewillt, sondern durchaus fähig, am Leben ihrer Umgebung und an Aktivitäten ihrer Altersgenossen teilzunehmen. Die übliche Reaktion vieler Behinderter, nach einigen vielleicht fehlgeschlagenen Versuchen wieder in die Öffentlichkeit zu treten, ist die der Distanzierung, aus der sie vielleicht ein vertrauter Geistlicher oder ein dynamischer Pfarrgemeinderat behutsam herausholen könnte. Es gibt Gruppen, wie Jugend-, Frauen-, Männer-, Familienrunden in der Pfarre, die durch die Aufnahme eines Behinderten selbst große Bereicherung erfahren würden, sie könnten von den Behinderten vieles an Hoffnung, Geduld, Zufriedenheit, Dankbarkeit, Zärtlichkeit usw. lernen; manches, was in unserer Gesellschaft einen besonders hohen Stellenwert hat, wie Leistung in Beruf und Sport, Prestige usw., könnte in seiner Begrenztheit erkannt werden; ein durch einen Unfall querschnittgelähmter Mensch könnte Jugendliche wirksamer auf die Gefahren für ihr Leben aufmerksam machen als tausend Appelle. Aber die Behinderung belastet meist so sehr, daß der Betroffene nicht allein den Weg in eine Gruppe oder zu den Veranstaltungen der Pfarre findet. Er ist darauf angewiesen, daß andere den ersten Schritt für ihn tun, ihn in seiner Umgebung aufsuchen, ihn einladen und ihm Gemeinschaft anbieten.

Die Freizeit sinnvoll zu gestalten ist nicht nur für viele Menschen mit Behinderungen ein Problem; doch haben es die Nichtbehinderten im allgemeinen leichter und können aus ihren Erfahrungen den Behinderten Anregungen und Hilfen geben. Natürlich werden dabei wieder die Art der Behinderung, das Alter, die Schulbildung und der Wohnort eine wesentliche Rolle spielen.

Das Problem der Freizeit haben besonders die Behindertenverbände aufgegriffen, deren Aktivitäten durchaus anerkennenswert sind. Doch könnte gerade die Pfarrgemeinde dem Behinderten z. B. die Einladung in eine Familie vermitteln, was erfahrungsgemäß viele Behinderte ganz besonders persönlich anspricht. Auch die Mitnahme zu Ausflügen, kulturellen Veranstaltungen und anderen Freizeitangeboten könnte mit Hilfe einer Pfarrgruppe organisiert werden. Der Behinderte kann aber auch selbst seine Freizeit sinnvoll gestalten, wenn er die ihm verbliebenen körperlichen und geistigen Fähigkeiten nützt: z. B. Erlernen eines Instruments, Aufnahme einer Brieffreundschaft, Erledigung der Korrespondenz für andere, Betätigung im Versehrtensport.

6. Sexualität und Partnerschaft der Behinderten

Grundsätzlich soll darauf hingewiesen werden, daß ein Mensch mit einer Behinderung nicht als geschlechtsloses Wesen angesehen werden darf. Inwieweit er aber zu Partnerschaft, Liebe und Sexualität fähig ist, wird weitgehend von der Art und dem Ausmaß seiner Behinderung abhängen. Die oft schockierten Reaktionen von Nichtbehinderten bei der Konfrontation mit diesen Fragen sind vielschichtig. Körperbild und Selbstwertgefühl scheinen verletzt, wenn über die Möglichkeit von sexuellen Beziehungen zwischen Behinderten untereinander oder zwischen Behinderten und Nichtbehinderten gesprochen wird. Taktvolles und behutsames Eingehen auf diesen für viele Behinderte wichtigen Fragenkreis setzt zunächst das Befassen mit den Problemen der Behinderten in medizinischer, psychologischer und sozialer Sicht voraus. Gerade der Behinderte sehnt sich nach einem verständnisvollen Partner und wird bei dessen Suche von anderen Kriterien ausgehen als der Nichtbehinder-

te. Er braucht ja schon aus praktischen Gründen zum Gelingen seines Lebens einen Menschen, der für ihn schaut, hört, spricht, geht. Partnerschaftliche Begleitung durch einen Angehörigen oder Freund ist daher auch für solche Behinderte von unersetzlicher Bedeutung, für die sich keine eheliche Partnerschaft eröffnet. — Je unbefangener und je weniger auf Mitleid pochend sich der Behinderte im Umgang mit dem „anderen Geschlecht" benimmt, umso leichter wird er Anschluß und echte Zuwendung finden.

7. Der Behinderte als Mitglied der Pfarrgemeinde

a) Der Behinderte und der Seelsorger

Der Seelsorger wird mit der Problematik des Behinderten oft dann befaßt, wenn Eltern entdecken, daß ihr Kind behindert ist und sie dieses Problem bewältigen müssen, oder wenn Fragen der Betreuung, der Hilfe oder gar der Unterbringung in einem Heim akut werden und die Angehörigen den Seelsorger um Rat, Hilfe oder Vermittlung bitten. Die Seelsorge beschränkt sich dann meist auf die *Fürsorge* für den Behinderten und seine Angehörigen. Eine spezielle Behinderten*seelsorge* hingegen scheint manchen Seelsorgern unnötig, denn der Behinderte sei wegen seiner geminderten Geistes-, Sinnes- und Körperkräfte in seinem ewigen Heil nicht gefährdet, er könne keine persönliche Glaubensentscheidung treffen und sei nicht imstande, den Glauben bewußt zu leben. Die Meinung, „er kommt von selbst in den Himmel" oder „er kann nichts Böses tun", wird teilweise unkritisch und undifferenziert auf alle Behinderten übertragen. — Andere Seelsorger halten Behindertenseelsorge für notwendig, sie wissen aber nicht, wie man es macht. Sehr oft fehlt die Zeit dazu.

b) Der Behinderte in der Gemeinschaft der Kirche

Der Behinderte braucht wie jeder Christ zur Vermittlung des Heils die Gemeinschaft der Kirche, wie sie beim Gottesdienst, bei der Feier der Sakramente sowie bei den Veranstaltungen, der Gruppenarbeit und den konkreten Diensten der Gemeinde in Erscheinung tritt. Ja er darf von seinen Mitchristen sogar ein besonderes Maß an Verständnis und Hilfe erwarten, hat doch auch Christus sich in besonderer Weise der „Blinden und Lahmen" angenommen.

Auch die Angehörigen oder sonstigen Bezugspersonen des Behinderten sind für den Seelsorger als Mittelspersonen bedeutsam, über die er Zugang zum Behinderten finden kann. Zudem bedürfen sie auch selbst der seelsorglichen Hilfe und müssen vor allem zur persönlichen Annahme des Behinderten motiviert werden. Sie brauchen Hilfe zur Bewältigung der Situation, damit ihr christlicher Glaube nicht ins Wanken gerät.

c) Der Behinderte im Gottesdienst

Hat der gläubige Behinderte das notwendige Maß an Selbständigkeit und Selbstsicherheit erworben, um am Leben der Pfarrgemeinde aktiv teilnehmen zu können, dann wird er oft an baulichen oder anderen Barrieren scheitern, die sich mit ein wenig gutem Willen manchmal beseitigen lassen. Es sollen z. B. Zufahrtsmöglichkeiten für Rollstuhlfahrer zur Kirche, entsprechender Platz im Kirchenraum und Anschlüsse für Hörbehinderte geboten werden. Bei entsprechender Einstellung der Gemeinde könnte dem Behinderten auch Gelegenheit gegeben werden, eine Funktion wahrzunehmen (z. B. Vorbeter, Einsammeln der Kollekte, Darbringen der Opfergaben). In manchen Pfarren werden bei bestimmten Gelegenheiten auch geistig Behinderte eingeladen, gemeinsam mit anderen bei einem Gottesdienst zu assistieren.

d) Der Behinderte beim Sakramentenempfang

Erstkommunion und Firmung können je nach Wunsch im Rahmen der Pfarrgemeinde oder mit den Klassenkameraden in einer durch die Gemeinde besonders liebevoll gestalteten Feier empfangen werden. Dabei ist natürlich auf die Art der Behinderung und den Wunsch des Behinderten selbst und dessen Angehörigen Bedacht zu nehmen. Bei Absicht einer Eheschließung von Behinderten sollte sich der Priester vorher über die Behinderung informieren, dann behutsam raten und helfen und nicht

von vorneherein eine ablehnende Haltung einnehmen. (Das Freisein von Ehehindernissen ist wie bei allen anderen Brautleuten beim Ausfüllen des Trauungsprotokolls zu erfragen und festzuhalten.)

e) Religiöse Erziehung geistig Behinderter**

f) Behindertengerechte Bildungshäuser
Wünschenswert wäre eine Liste jener Bildungs-, Exerzitien- und Ferienhäuser, die von der Kirche betrieben werden und für Behinderte (z. B. für Rollstuhlfahrer) geeignet sind. Grundsätzlich sollte jedes Bildungshaus behindertengerecht gebaut werden.

Abschließende Gedanken

Mehr Bruder- und Partnerverständnis
Dem biblischen Verständnis des Menschen entspricht eine Einstellung, die den Behinderten nicht als lebenslanges Kind ansieht, das auf Hilfe angewiesen ist, und die ihn nicht hindert, seine (oft unvermuteten) Fähigkeiten zu entfalten und Selbständigkeit zu entwickeln.

Den Integrationsprozeß einleiten und durchhalten!
Integration ist ein nie abgeschlossener Prozeß, persönlich vollzogen in täglichen, unscheinbaren Handlungen, Gesprächen, Blikken, Gesten jedes einzelnen dem Behinderten gegenüber. Nun wäre es eine Illusion zu glauben, daß der Behinderte in alle Bereiche menschlichen Lebens gleichermaßen integriert werden kann. Er wird Kontakte mit seinesgleichen als Erfahrungsgrundlage ebenso notwendig brauchen wie Kontakte mit Nichtbehinderten. Auch der Nichtbehinderte ist nicht in alle Gruppierungen seiner Umwelt integriert. Ausschlaggebend erscheint der ungeschmälerte Zugang zu umfassender menschlicher Entfaltung. Wenn Diakonie als Grundpfeiler christlicher Gemeinde ernstgenommen wird, darf der Integrationsprozeß der Behinderten nicht ausbleiben.

** Dazu wurde im PKÖ-Text der Beitrag von *A. Breitenmoser*, Die religiöse Erziehung, Bildung und Betreuung geistig Behinderter, in: Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 29—30, 465 ff vom 19. 7. 1979 abgedruckt.

Wolfgang Kumpfmüller

Zivildienst im Behindertenheim

Der folgende Bericht mag dazu beitragen, den nicht behinderten Menschen die Scheu vor einer Begegnung mit Behinderten zu nehmen. Obwohl es sich hier nicht um die Integration der Behinderten in die Gemeinde handelt, kann er doch jüngeren wie älteren Menschen in der Pfarre zeigen, wie sie auf behinderte Menschen zugehen, sich ihnen zuwenden, mit ihnen spielen, ihnen kleine Dienste leisten und einander Freude bereiten können. — Die Namen und andere nähere Hinweise sind geändert. *red*

Ein grauer Februartag; mein erster Arbeitstag im Behindertenheim „Emmaus" des Evangelischen Diakoniewerks in Gallneukirchen Oberösterreich. Mein Zivildienst beginnt. Etwas unsicher, weil ich nicht weiß, was mich erwartet, gehe ich auf die Neubauten auf dem Hügel zu, in denen die Behindertengruppen leben. Fast ein eigenes Dorf.
Ich habe noch nie in meinem Leben mit Behinderten zu tun gehabt. Mit zwei Jahren hatte ich zwar selbst Kinderlähmung, aber ich bin damals vollständig geheilt worden. Nach der Matura arbeitete ich zweieinhalb Jahre lang als Diözesansekretär der Katholischen Jungschar der Diözese Linz. Als die Zeit kam, wo ich zum Bundesheer einrücken sollte, bildete sich in mir eine Überzeugung, die gegen alle Gewalt sprach. Ich hatte genug davon erlebt in Schule, Familie, Freizeit. Falls mein Zivildienst genehmigt würde, wollte ich in ein Behindertenheim gehen, um diese Menschen kennenzulernen, von denen man in der Öffentlichkeit so gut wie gar nichts hört.
Im ersten Stock des Hauses „Emmaus" befinden sich die Wohnräume der „Gelben Gruppe", der ich zugeteilt worden bin. Eine lustige bemalte Eingangstür läßt Fröhlichkeit dahinter erahnen. Ich klopfe. Eine Frau im weißen Kittel öffnet. „Krankenhausatmosphäre" denke ich. Doch dann sehe ich sie: Die Behinderten, mit denen

ich meine acht Zivildienstmonate verbringen würde. Erster Eindruck: Ich habe solche Menschen noch nie gesehen. Zwei von den dreizehn großen Burschen sitzen im Rollstuhl, einer grinst mich an und sagt „Griaß di". Ich grüße zurück. Die erste Brücke ist geschlagen.

Ich erfahre an diesem ersten Tag sehr viel über die einzelnen Burschen. Sie stammen aus verschiedenen Teilen Österreichs und sind zwischen 18 und 36 Jahren alt. Jedes Gruppenmitglied ist schwer- bzw. mehrfach behindert, von Sprach- über Seh- und Bewegungsstörungen bis zu schwerster geistiger Behinderung reicht die Palette. Mindestens zwei Mitarbeiter haben von 6 Uhr früh bis 19.30 Uhr abwechselnd Dienst. Auch ich werde gleich eingeteilt, obwohl ich vorerst fast nicht wage, mit einem der Burschen in Kontakt zu treten. Meine Scheu ist gewaltig. Dabei sind die Burschen sehr aufgeschlossen. Sie fragen mich nach meinem Namen, ob ich ein Auto hätte usw. Einige hüpfen, so gut sie es mit ihrer Behinderung können, durch den Spielraum. Gerhard macht das Bad unsicher und probiert, wie die Waschlappen seiner Kollegen schmecken. „Er nimmt ständig etwas in den Mund, lutscht und zerbeißt es", erklärt mir eine Mitarbeiterin das Verhalten des 28jährigen. Wir nehmen ihm den Waschlappen, er jault kurz auf, sodann läßt er sich auf den Boden nieder und wippt mit Kopf und Unterschenkeln, während er auf dem Bauch liegt.

Mandi (22) sitzt auf einer Bank vor einem Tisch und scheint zu schlafen. „Wir spielen nun mit Wolfgang", erklärt ihm die Mitarbeiterin. Worauf Mandi, offensichtlich desinteressiert, ein „jaaa" hervorbringt. Das Puzzlespiel, das ihm die Mitarbeiterin vorlegt, scheint ihm aber gar nicht zu gefallen; wiederholt brüllt er ein „nein" in den Raum. Als schließlich die Mitarbeiterin kurz vom Tisch weggeht, hat er offenbar seine Chance erkannt. Er brüllt und packt mich an beiden Händen so schnell, daß ich mich vor Schreck nicht bewegen kann. Im selben Augenblick befreit mich aber auch schon die Mitarbeiterin mit einem kleinen Trick. Mandi läßt sofort meine Hände los. Er brüllt noch ein bißchen, dann ist er wieder ruhig. Ansonsten ist mein erster Tag in der „Gelben Gruppe" relativ ruhig verlaufen, ich kam lediglich am nächsten Morgen mit etwas Angst in die Gruppe. Mein Vortagserlebnis mit Mandi war mir noch in lebhafter Erinnerung. In den ersten zwei Monaten meiner Tätigkeit lerne ich ein bißchen die Hintergründe kennen, warum die einzelnen Burschen behindert sind. Meist sind es angeborene Störungen. Einzelne trugen ihre Behinderung von einer Kinderkrankheit oder einem Unfall davon.

Ich lerne, mit den Burschen geeignete Spiele zu spielen; Roland das Essen einzugeben; den 30jährigen Hubert bis zu achtmal am Tag zu wickeln; mit drei Lese- und Zuhörfähigen eine Gutenachtgeschichte zu lesen, ein Gebet zu sprechen oder zu singen; die Burschen zu baden und ihnen beim Waschen und Anziehen behilflich zu sein; sie zum Selberspielen anzuregen und schließlich Mandis Anfälle richtig einzuschätzen und etwas dagegen zu unternehmen.

Ich merke auch, wie „raffiniert" manche Burschen sein können. Z. B. Karli, ein Mongoloide: Er badet leidenschaftlich gern. Einmal glaubte er, den richtigen Weg gefunden zu haben, um dieses Ziel zu erreichen. Er „füllte die Hose an" und stellte sich dann mitten in den Gemeinschaftsraum, damit wir Mitarbeiter ihn ja nicht übersehen. Wir wußten allerdings von Karlis Leidenschaft und beschlossen, ihn nicht sofort zu baden, sondern vorerst ein Weilchen mit der „duftenden" Hose im Winkel stehen zu lassen. Nachdem er schließlich aber doch frisch gewaschen und angezogen worden war, wiederholte er sein „Spiel" binnen weniger Minuten. Mit solchen und ähnlichen Ereignissen wurden meine Erziehungsfähigkeiten und vor allem meine Geduld oft strapaziert und geprüft. Ich habe sehr oft nicht bestanden. Vor allem in der ersten Zeit fehlte es mir an Geduld und Verständnis mit den Burschen.

Vier Monate sind rasch vergangen. Der Sommer bringt viel Angenehmes mit sich. An heißen Tagen ist natürlich das heimeigene Freibad der größte Anziehungspunkt. Herbert tut sich im nassen Element

besonders hervor: Ist er sonst ruhig und kaum zu Spielen und sportlichen Betätigungen zu bewegen, so engagiert er sich nun als Bespritzer derer, die eher zurückhaltend vor dem Wasserbecken stehen. Wenn er es vielleicht auch als Einladung ins Wasser meint, so erfüllt diese Aktion doch den gegenteiligen Zweck: Die Wasserscheuen werden noch ängstlicher als zuvor. Es gelingt aber schließlich, Herberts Spritzerei zu beenden und sinnvollere Wasserspiele zu erproben.

Im Sommer gibt es auch Ausflüge für unsere Gruppe. Für die meisten Burschen werden diese oft kleinen Entdeckungsreisen zu Erlebnissen, mit denen sie wochenlang nachher noch ihre Kollegen in der Beschäftigungstherapie unterhalten. In der „Gelben Gruppe" bin ich der einzige, der ein Auto besitzt. Also muß mein Fahrzeug für einige Touren herhalten. Einmal fahren drei Burschen, zwei Mitarbeiter, meine Frau und ich zum Welser Volksfest. Dort angekommen, werden so manche Hallen von den Burschen mit großem Interesse begutachtet. Es wird ausprobiert, wie sich's auf einem großen Mähdrescher sitzt usw. Die Hauptattraktion des Ausflugs ist aber zweifelsohne der Vergnügungspark: das Riesenrad, ein Autodrom und eine „Schaukelmaschine" werden in Beschlag genommen. Das Ganze macht uns allen, nicht nur unseren Burschen, großen Spaß. Und es macht ihnen überhaupt nichts aus, daß manche Leute angesichts ihrer Behinderung ein bißchen schief dreinschauen.

In den letzten Monaten meiner Tätigkeit bekomme ich dann Gerhard als unmittelbar von mir zu fördernden Burschen zugeteilt. Er ist einer der „schwierigsten" Burschen in der „Gelben Gruppe". Er hat Seh-, Geh- und generelle Bewegungsstörungen. Außerdem wissen wir nie, was er eigentlich aufnimmt und was nicht, da er nur ein „Grunzen" von sich gibt. Zusätzlich hält uns seine ständige Kau- und Eßlust auf Trab. Ich beginne nun mit ihm, Körperkontakte einzuüben: Ich halte seine Hand und lasse ihn meine fühlen. Als Gerhard dabei einige Male lächelt, bin ich sehr zufrieden. Ich gehe mehr als gewöhnlich mit ihm spazieren und lehre ihn, allein auf dem WC sein Werk zu verrichten. Alles ist natürlich nur in Zusammenarbeit mit den anderen Mitarbeitern der Gruppe möglich.

Ich habe in acht Monaten Behindertenarbeit sehr viel gelernt, das ich sonst wahrscheinlich nirgends gelernt hätte. Ich habe gemerkt, daß ein Behinderter genauso Mensch ist wie ich. Er freut sich, hat Angst, spielt gern, ißt, trinkt, macht auch Dummheiten und ist auch fähig zu Kontakt und zu einer Beziehung im entsprechenden Rahmen.

Ich blicke heute zurück auf acht wertvolle Monate, die mir die „Gelbe Gruppe", die Burschen, die Mitarbeiter und das Evangelische Diakoniewerk im gesamten, ermöglicht haben. Ich glaube, daß es heute mehr denn je der Verständigung zwischen den Menschen und besonders zwischen „Behinderten" und „Nichtbehinderten" bedarf. Der Zivildienst so gesehen ist eine Möglichkeit, damit zu beginnen.

Hannjürg Neundorfer

Eine Glaubensschule der Pfarrei

Die Sorge um den Glauben ihrer Mitglieder ist jeder Gemeinde aufgetragen. Sicher geschieht das Entscheidende in der Verkündigung und im Gottesdienst. Darüber hinaus sind aber heute verschiedenste „gemeindekatechetische" Versuche notwendig, um die Menschen zu einem vertieften Glauben hin- und aus der Sprachlosigkeit in Glaubensfragen herauszuführen. *red*

Idee

Die Pfarre braucht eine Art Christenlehre. Die Sonntagspredigt ist durch ihren liturgischen Charakter nicht für eine umfassende Wissensvermittlung geeignet, sie gibt keine Möglichkeit des direkten Nachfragens und des Gesprächs der Teilnehmer. Sie ist innerhalb einer anspruchsvollen liturgischen Handlung.

Als Fernziel stand uns (dem Pfarrer und einigen Mitgliedern der Pfarrei) eine stän-

dige Glaubensstunde vor Augen, wie sie der Priester Dudko in Moskau — wenn auch unter anderen Umständen — hielt.

Ort und Zeit

Wir nahmen die Kirche; damit war sichergestellt, daß die Veranstaltung eine direkte Lehrveranstaltung wurde (es wurde nicht geraucht und getrunken); es war ein fester Zeitrahmen gegeben; der Unterricht wurde mit dem Gottesdienst in Verbindung gebracht (Sammlung in Stille, Beginn mit einem Gebet, die Kerzen am Altar brennen); andererseits wird die Kirche als Versammlungs- und Unterrichtsraum verwendet, die Teilnehmer können mitreden; viele Teilnehmer sind nicht gewohnt, ins Pfarrheim zu gehen.
Wir setzten als Zeit fest: Dienstag von 18.30 bis 19.20. Somit war der Abend noch für andere Aktivitäten oder für die Familie frei. Viele Teilnehmer blieben nach dem Unterricht in der Kirche und warteten die Abendmesse um 19.30 ab. Wir begannen nach kurzer Vorankündigung am Dienstag, den 5. Februar, der letzte Abend war am 15. April, der Abend am Faschingsdienstag entfiel. Den Abschluß bildete eine Veranstaltung im Pfarrheim mit dem Thema „Was ich schon längst fragen wollte", am 22. April.

Themen

Die Themen wurden aus der Aussprache der jeweiligen Stunde heraus für die nächste Stunde festgelegt. Wir legten Wert darauf, Grundfragen des gläubigen Lebens zu behandeln. Tatsächlich wurde durchgenommen:
„Gott spricht"
„Beten"
„Jesus Christus, der Sohn Gottes unter uns"
„Eucharistie"
„Buße: Das Bußsakrament als Sakrament der Freiheit"
„Firmung, Stärkung des Volkes Gottes in der Welt"
„Leid und Tod"
„Auferstehung und Vollendung der Welt"
„Soziale Lehre und soziale Praxis gehören zum Leben der Kirche".

Teilnehmer

Wir hätten diese Glaubensschule auf jeden Fall gehalten. Zu unserer Überraschung kamen in die ziemlich kalte Kirche am ersten Abend wenigstens 60 Personen, vorwiegend ältere Mitglieder der Pfarrei. Die Teilnehmerzahl stieg bis zu 100, wobei viele jüngere Familien und auch Jugendliche kamen. Lediglich am letzten Abend sank die Zahl — wohl wegen des Wetters, bei dem viele in ihren Gärten arbeiteten — plötzlich auf etwa 40 ab.
Obwohl die Vortragsweise sehr herkömmlich war, beteiligten sich viele Teilnehmer mit eigenen Beiträgen. Ich teilte das jeweilige Thema in Vorträge von etwa 10 Minuten und gab dann Gelegenheit zu Fragen und Aussprache. Diese Gelegenheit wurde unterschiedlich stark genutzt.

Was wurde erreicht?

Ein Glaubensgespräch unter Leuten, die sich vorher über solche Themen kaum unterhalten hatten, weil ihnen der Mut dazu fehlte.
Einige neue Gesichter mischten sich unter die alten. Durch einen Überblick über unsere Glaubenslehre steigt das Selbstbewußtsein der Gläubigen.
Ich mußte erhebliche Vorarbeit leisten und habe dadurch theologisch und katechetisch dazugelernt.
Übereinstimmend wurde eine Fortsetzung dieser Veranstaltung für den nächsten Herbst gewünscht.
Wir konnten nicht eine ständige Einrichtung schaffen, die ein Lehr- und Treffpunkt sein sollte, wie die Kirche von Pfarrer Dudko in Moskau.
Wir haben uns nicht geniert, Gebet und gemeinsames Lernen miteinander zu verbinden. Das hat manche Teilnehmer aus der Randzone der Kirche auch nicht abgehalten zu kommen.

Die *Pfarrei* mit knapp 6000 eingeschriebenen Katholiken ist aus einer Arbeitersiedlung vor den Toren Nürnbergs entstanden. In der Stadt wohnen noch 4.500 evangelische Christen und 1.500 Moslems. Sie hat 3 Betriebe mit je über 1000 Arbeitnehmern.

Ferdinand Kerstiens

Menschwerdung

Bußgottesdienst zum Advent

Die folgenden Betrachtungen wollen die Teilnehmer anregen, darüber nachzudenken, wie es mit ihrer Ehrlichkeit steht, sich selbst und die eigene Geschichte anzunehmen, wie sie mit ihren Ängsten umgehen, ob sie lediglich eine Rolle spielen oder versuchen, eine Atmosphäre des Vertrauens und der Liebe unter den Menschen zu schaffen. *red*

Eingangslied: GL 109, 1+2

Einführung:
Liebe Gemeinde. Wir wollen diesen Bußgottesdienst unter den Gedanken der Menschwerdung stellen. Menschwerdung — was heißt das? Wie geht das? Das sind Fragen, die uns ein Leben lang nachgehen. Wir spüren es: Die Antwort darauf kann nicht nur in Worten bestehen. Die Antwort muß uns einer vorleben, damit wir sehen, begreifen, nachvollziehen können, wie das geht: wahrhaft Mensch zu werden.
So wollen wir in diesem Bußgottesdienst vor Weihnachten auf den schauen, dessen Menschwerdung wir feiern, wollen uns vor ihm besinnen auf den eigenen Weg. Vergebung und Versöhnung, die wir erbitten, machen den Weg dafür frei, daß wir vor Gott und miteinander Mensch sein können.

Gebet:
Gott und Vater, du hast Jesus gesendet, einen Menschen dieser Erde, geboren aus einer Frau, und doch zugleich ganz und gar geboren aus dir, von deinem Geist erfüllt, dein Sohn auf Erden. Er hat alles mit uns geteilt: Zeit und Kraft, Leben und Tod. Er hat erfahren, wie dunkel die Welt ist, die dein Licht nicht annimmt. Seinetwegen wagen wir zu hoffen, daß alles möglich wird: das Unheil gewendet, die Bosheit überwunden, der Tod vernichtet. Er sei uns nahe in dieser Stunde. Er schenke uns deine Vergebung. Er helfe uns, Mensch zu werden nach seinem Bilde. Er, Jesus Christus, unser Herr und Bruder, der mit dir lebt jetzt und in Ewigkeit. Amen *.

Lesung: Phil 2,1—11

Gemeindelied: GL 110, 1

1. Betrachtung:
Menschwerdung. — Was steht dem eigentlich entgegen? Ich glaube, oft die Tatsache, daß wir vor uns selbst fliehen und es nicht bemerken oder wahrhaben wollen. Wir vergleichen uns gerne mit anderen und kommen uns dabei — wenn wir ehrlich sind — oft sehr kümmerlich vor. Bei den anderen scheint es besser zu klappen mit der Gesundheit, mit der Familie, mit dem Beruf, mit dem Geld. Die Frage nach meiner Menschwerdung ist zu allererst die Frage danach, ob ich mich selbst annehme, so wie ich bin: mit meiner Geschichte und meinen Problemen, mit den Chancen, die ich hatte oder eben nicht hatte, mit meiner Herkunft und meiner Ausbildung, mit meinen Eltern, meinem Ehepartner, meinen Kindern oder mit meinem Alleinsein.
Sich selbst annehmen, das ist für viele die schwerste Last, vor der sie fliehen möchten. Bringen wir da die Kraft zur Ehrlichkeit auf? Oder überfordern wir uns ständig, weil wir ein anderer sein möchten und es doch nicht werden können? Oder machen wir uns selber etwas vor, als ob wir schon längst dieser andere seien? — Wenn einer vor sich selbst wegläuft, wird er nie Mensch werden können, wird er nie die Möglichkeiten erkennen, die gerade er, unauswechselbar er selber, hat.
Sich selbst annehmen, das heißt auch die eigene Schuld annehmen, nicht darum herumreden, sich entschuldigen. Ja, sich selbst nicht annehmen zu wollen ist selber Schuld, sogar die Mitte aller Schuld. Wir sehen es bei Adam und Eva: Sie wollten sich nicht annehmen von Gott. Sie wollten selber sein wie Gott. Sie ertrugen es nicht, daß sie sich selbst einem anderen, Gott, verdankten. — Nein, wir sind nicht aus

* Nach F. *Cromphout*, Eine Zeit des Redens, Bergen-Enckheim 1971, 70—72.

uns selbst. Wir verdanken uns anderen, den Eltern, anderen Menschen, die uns geprägt haben, im Guten wie im Bösen, wir verdanken uns Gott.
Und dann versuchten Adam und Eva vor ihrer Schuld zu fliehen: Der andere ist es, die Eva, die Schlange, eben die anderen, nicht ich. Dahinter steckt die Scham über die Verwundung des eigenen Herzens, die Scham darüber, daß ich so bin, wie ich bin. Dahinter steckt die Angst vor der Strafe.
Gott hat in Jesus Christus zu allen Menschen Ja gesagt, auch zu mir und dir. Jesus ist den Menschen ganz nahe geworden, einer von uns. Er hat unsere Last getragen. Und so konnte er auch zu allen Belasteten Ja sagen, zu den Menschen, wie sie eben sind: zu der Ehebrecherin, zu Zachäus, zu Petrus, zu Maria, zu jedem auf andere Weise. Dieses Ja hat die Menschen befreit. Sie konnten jetzt Ja sagen zu sich selber und so neu ihre Möglichkeiten entdecken: die Ehebrecherin, die nicht mehr sündigte, Zachäus, der sein Geld zurückgab, Petrus, der nach der Verleugnung doch noch zu Jesus fand und sein Apostel blieb, Maria, als sie ihr „Siehe, ich bin eine Magd des Herrn" bis unter das Kreuz durchhielt. Das ist seine Frohe Botschaft, die uns hilft, Mensch zu werden, der Mensch, als den Gott uns, mich und dich, jeden auf seine Weise gerufen hat. Wir wollen in der Stille darüber nachdenken, ob ich mich selbst wirklich annehme, so wie ich bin, ehrlich, ohne mir, ohne Gott etwas vorzumachen. Gott hat Ja gesagt zu mir. So kann auch ich Ja sagen zu mir, hier und jetzt.

2 Minuten Stille

Fürbitten:

Gott und Vater, dein Sohn ist Mensch geworden, damit auch wir wahrhaft Mensch werden können. So blicken wir auf ihn und erkennen wie in einem Spiegel unsere Schuld, aber zugleich auch deine Vergebung, die Versöhnung, die er stiften will:

— Wir fliehen oft vor uns selber, weil wir unsere Schwächen, unsere Grenzen nicht wahrhaben wollen. Schenke uns den Mut zur Ehrlichkeit vor uns selber und das Vertrauen, daß du bei uns bist mitten in unserer Schwäche, mitten in unserer Schuld. — Herr erbarme dich!

— Weil wir oft vor uns selber fliehen, erkennen wir auch die Möglichkeiten des Lebens und der Liebe nicht, die du einem jeden von uns schenkst. Laß uns entdecken, wie wir unsere Fähigkeiten — mögen sie in unseren Augen auch nur bescheiden sein — in Liebe für andere Menschen fruchtbar machen können. — Herr erbarme dich!

Vater, du hast in Jesus Christus auch zu mir Ja gesagt. Du hilfst mir, daß auch ich Ja sagen kann zu mir. So vertrauen wir uns dir an in ihm, Jesus Christus, unserem Herrn. Amen.

Gemeindelied: GL 165, 1+3+4

2. Betrachtung:

Wir haben den mühevollen Weg beschritten, nicht nach dieser oder jener Sünde zu fahnden, sondern einmal dahinter zu blikken, die Wurzeln zu erkennen, aus denen immer wieder die einzelne Schuld erwächst. Wenn wir dies nicht tun, dann gleichen wir einem Arzt, der nur das Fieber drückt, aber nicht fragt, woher es denn kommt. So aber wird keiner gesund.
Das erste, was uns hinderte, Mensch zu werden, war die Flucht vor uns selbst. Wir haben gesehen, daß wir nicht zu fliehen brauchen, weil Gott Ja gesagt hat zu uns.
Das zweite, worüber wir miteinander nachdenken wollen, ist die Angst, das eigene Leben zu verpassen, die Angst, die uns vielfältig umgibt, die in unserem eigenen Innern haust, die Angst, nicht bestehen zu können, die Angst, abgelehnt zu werden, wenn ich mich zeige, wie ich wirklich bin, die Angst vor den anderen, die die anderen erst zu Feinden macht, zu Feinden, gegen die ich mich wehren muß. Das ist die Angst des Torwarts vor dem Elfmeter, wie es in einem Buchtitel heißt. Die Angst des Kaninchens vor der Schlange, die Angst, die lähmt und gerade das ermöglicht — das Unheil, das Grauen —, vor dem man Angst hat: Das Kaninchen kann nicht mehr weglaufen. Würde es versuchen zu fliehen, dann hätte es vielleicht noch eine Chance.

Aber es bleibt eben in seiner Angst gebannt sitzen und wartet auf die Schlange.
Was unternehme ich nicht alles aus Angst, ich könnte mein Gesicht verlieren! Hektik, Arbeit, Karriere, die Fassade muß stimmen, das Haus, das Auto, die neuen Möbel. Alles muß sauber sein, ordentlich — aber wie es da drinnen aussieht, geht keinen was an. Dabei lebt in uns allen doch die Sehnsucht nach einem angstfreien Raum, wo ich sein darf, wie ich bin, wo andere mich annehmen, wo ich etwas gelte, ohne anderen etwas vormachen zu müssen. Aber dort, wo ich mit meiner Angst der Angst der anderen begegne, da kann kein Friede gelingen, keine Versöhnung.
Jesus war ein Mensch ohne Angst, ohne Angst vor den Menschen, ohne Angst vor Gott. Selbst seine Todesangst war umgriffen vom Vertrauen auf den Vater. Er hatte keine Angst, zu kurz zu kommen, und deswegen konnte er alles von sich abstreifen, alles, was ihm zustand, seine ganze Herrlichkeit. Er hatte keine Angst um sich, und deshalb versammelten sich die um ihn, die solche Freiheit suchten: die Armen, Schwachen, Traurigen, denen seine Seligpreisungen galten. Die Nackten, die sich nichts umhängen wollten, sich mit nichts schmücken wollten, damit man ihre Ohnmacht, ihre Nacktheit nicht sehen konnte. Ein Mensch ohne Angst macht auch andere frei von ihrer Angst.
Wenn wir Jesus begegnen, können wir zu unserer Angst stehen. Wir brauchen sie nicht zu verstecken, wie wir es sonst voreinander tun. „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden" (Joh 16,33). „Und wenn unser Herz uns Angst macht, dann dürfen wir wissen: Gott ist größer als unser Herz" (1 Joh 3,20).
Lassen wir uns in der Stille einmal ehrlich unsere eigenen Ängste eingestehen, daß wir uns zu ihnen bekennen. Denn nicht an der Angst vorbei, sondern nur durch sie hindurch können wir Mensch werden, zu unserem Menschsein finden. Er, der ohne Angst war, der die Angst bestand, ist dann mitten darin, und das kann uns helfen, heil zu werden, Mensch zu werden nach seinem Bilde.

2 Minuten Stille

Fürbitten:

Gott und Vater, dein Sohn hat alles von sich getan und ist Mensch unter Menschen geworden. So kann er in allem mit uns fühlen. Im Blick auf ihn bekennen und bitten wir:

— Wir haben Angst, Angst vor uns selber, Angst vor unserer eigenen Kümmerlichkeit, vor den Grenzen unserer Liebe, vor dem Altwerden. Hilf uns, unsere Angst anzunehmen und darin ohne Ausflucht, ohne Verzweiflung zu bestehen, weil du da bist. — Herr erbarme dich!

— Wir haben Angst vor den anderen Menschen. Sie sollen nicht erkennen, wer wir sind, wo unsere Schwächen liegen, wo wir versagen. Laß eine Atmosphäre des Vertrauens unter uns entstehen, wo wir nicht verurteilen oder verurteilt werden, sondern einander annehmen in aller Redlichkeit. — Herr erbarme dich!

Vater, in der Nähe deines Sohnes konnten die Armen ohne Angst zu ihrer Armut stehen, die Traurigen zu ihrer Traurigkeit und die Sünder zu ihrer Schuld. Laß auch uns so miteinander leben in Christus, unserem Herrn. Amen.

Gemeindelied: GL 106, 1+2+4

3. Betrachtung:

Unseren Sünden auf den Grund zu kommen ist unser Bemühen. Dahinterzuschauen, um die Wurzeln zu erkennen — auch wenn wir wissen, daß wir diese Wurzeln nicht einfach herausreißen können — das bleibt unsere lebenslange Aufgabe. Aber dazu soll uns dieser Bußgottesdienst ermutigen.
Flucht vor uns selbst, Flucht in die Angst, Flucht vor den anderen Menschen: all das gehört zusammen. — Wo begegnen wir eigentlich noch dem anderen Menschen, nicht nur seiner Rolle? Jeder soll seine Rolle spielen, möglichst unauffällig und zuverlässig. Darauf ist unsere Gesellschaft aufgebaut. Der Mensch ist uninteressant. Der Geschäftsmann muß dafür sorgen, daß die Sachen verkauft werden, der Ingenieur, daß der Kessel nicht platzt. All das ist not-

wendig. Wir müssen uns darauf verlassen, daß der andere das Seine richtig macht, unabhängig, wie es dem anderen persönlich geht. Wenn ich zum Zahnarzt gehe, muß ich nicht erst fragen, wie er sich mit seiner Frau versteht, unter welchen Problemen er leidet. Er muß jetzt nur die Sache mit meinen Zähnen gut machen. Der Automechaniker muß sehen, daß die Bremsen funktionieren, auch wenn er am liebsten wegen persönlichen Ärgers die Brokken hinschmeißen möchte. All das ist notwendig. Aber sind wir nicht der Gefahr erlegen, daß wir überall nur die Rolle der anderen sehen, suchen und gebrauchen, daß wir selber nur unsere Rolle spielen? Vielleicht sogar in der Familie unsere Rolle als Mann oder Frau, Vater oder Mutter, Kind oder Jugendlicher? Wo bleibe ich, wo bleibt der andere, wo bleibt der Mensch? Wir wollen doch Menschen werden, nicht bloß Rollentheater miteinander spielen!

Hinter seiner Rolle bleibt der andere oft in erschreckender Einsamkeit zurück, die er am liebsten vor sich selbst nicht wahrhaben will. Der Jugendliche übertönt diese Einsamkeit vielleicht mit lauter Popmusik in der Disko, der Erwachsene mit dem vorzeigbaren beruflichen Erfolg, der alte Mensch mit seinen Erinnerungen. Aber bei vielen bricht die Einsamkeit und die Verzweiflung durch. Da liegt die Ursache für das Scheitern so mancher Ehen. So sagte mir vor kurzem noch ein Mann: Es ist erschreckend, ich weiß nach so langer Ehe immer noch nicht, wer meine Frau eigentlich ist. Wissen wir um den Partner neben uns, um den Menschen, nicht nur um seine Rolle, die er für uns spielt?

Hier ist die Frage nach der Liebe gestellt. Die Liebe sucht den Menschen, nicht seine Rolle. In einer Welt, in der die Menschen nur nach ihrer zuverlässig gespielten Rolle beurteilt werden, ist die Liebe bedroht. Dabei kann allein die Liebe den Raum schaffen, in dem der andere aus sich herauskommen kann, ohne Angst, so wie er ist. In der Liebe wird die ängstliche Bewahrung der eigenen Rolle überflüssig. In der Liebe bin ich Mensch, da darf ich es sein.

Jesus durchschaut die Menschen, da, wo sie ihm nur ihre heilen Rollen vorspielen: Wer von euch ohne Schuld ist, werfe den ersten Stein auf sie. Da gingen sie alle weg, die vorher so selbstgerecht die Verurteilung der Ehebrecherin gefordert hatten. Ihr seid übertünchte Grabmäler, sagt er den frommen Schriftgelehrten und Pharisäern. Und zu Pilatus: Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht gegeben worden wäre. Aber den anderen kommt er ganz nah. Um dieser Nähe willen hat er seine göttliche Herrlichkeit hinter sich gelassen und die arme Gestalt des Menschen angenommen. Und so sieht er sie ganz von nahe: die Witwe, die mit ihren paar Pfennigen alles gibt; den Blinden, dessen Geschrei die anderen nur stört; die Kinder, die seine Jünger davonjagen wollen; die blutflüssige Frau, die nur unbemerkt sein Gewand berühren will. So sieht er dich und mich, hinter all den Rollen, die wir spielen. Da dürfen wir in seiner Liebe auch einander suchen und lieben durch alle Rollen hindurch. So können wir miteinander Mensch werden — und ihn finden, der für uns und mit uns Mensch geworden ist.

2 Minuten Stille

Fürbitten:

Gott und Vater, dein Sohn hat nicht nur eine kurze Rolle als Mensch gespielt. Er ist Mensch geworden und lebt nun als unser Bruder und Herr bei dir. So haben wir ihn vor Augen und kommen zu dir:

— Wir wollen alle eine möglichst angesehene und untadelige Rolle vor den Menschen spielen und verstecken uns selbst dahinter. Laß uns unsere Einsamkeit aufbrechen und zum anderen Menschen neben uns finden, damit wir uns gegenseitig stützen auf dem Wege zu dir. — Herr erbarme dich!

— Wir legen die anderen auf ihre Rolle fest, teilen sie ein in Freund und Feind, Gut und Böse, Arm und Reich. Laß uns dahinter die Menschen entdecken, die mit ihren Fehlern und Schwächen wie wir unterwegs sind. Laß uns in ihnen die Brüder und Schwestern Jesu Christi entdecken. — Herr erbarme dich!

Gott und Vater, du führst uns zusammen in deinem Sohn, nicht nur jetzt in dieser Stunde, sondern Tag für Tag. So dürfen

wir Menschen werden miteinander und füreinander in ihm, Christus, unserem Herrn. Amen.

Gemeindelied: GL 270, 1+4+5+6

4. Betrachtung und Schluß:

Hören wir noch einmal auf Jesus, schauen wir auf ihn und seinen Weg, versuchen wir, Mensch zu werden wie er. Wir hören ein Gebet von Martin Gutl:

Endlich einer, der sagt: „Selig die Armen!"
und nicht: Wer Geld hat, ist glücklich!
Endlich einer, der sagt: „Liebe deine Feinde!"
und nicht: Nieder mit den Konkurrenten!
Endlich einer, der sagt: „Selig, wenn man euch verfolgt!"
und nicht: Paßt euch jeder Lage an!
Endlich einer, der sagt: „Der erste soll der Diener aller sein!"
Und nicht: Zeige, wer du bist!
Endlich einer, der sagt: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt!"
Und nicht: Hauptsache vorwärtskommen!
Endlich einer, der sagt: „Wer an mich glaubt, wird leben in Ewigkeit!"
Und nicht: Was tot ist, ist tot**!

Wir beten das allgemeine Schuldbekenntnis: Ich bekenne ...

Gott, der barmherzige Vater, hat durch die Menschwerdung seines Sohnes seine versöhnende Liebe offenbar gemacht. Durch den Dienst der Kirche schenke er euch Verzeihung, Frieden und Freude. So spreche ich euch die Vergebung der Sünden zu: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen.

Ich wünsche Ihnen und Ihren Familien, der ganzen Gemeinde ein gutes Weihnachtsfest, ein Fest, das uns wirklich Menschen werden läßt im Geist und in der Freude Jesu, in der neuen Gemeinschaft, die er stiftet unter uns und mit Gott.

So geht hin in weihnachtlichem Frieden und weihnachtlicher Freude.

Schlußlied: GL 107, 1+3+5

** *J. Dirnbeck — M. Gutl,* Ich begann zu beten. Texte für Meditation und Gottesdienst, Graz—Wien—Köln [5]1980, 44.

Siegfried Haas

Was bleibt von Advent und Weihnachten?

Ruf doch mal an

Wie oft warte ich, daß ich angerufen werde!
Gibt es keine Leitung von Dir zu mir?
Es gibt keinen Sender, es gibt keinen Empfänger.
So viele Menschen im Gedränge sind isoliert.
Wie oft warte ich, daß ich anrufen kann!
Aber ich weiß die Nummer nicht.
Zu jedem Menschen gibt es den je eigenen Weg, das braucht Bemühung.
Ich habe keine Münzen.
Ich habe keine Zeit.
Teilnehmer meldet sich nicht.
Kommunikationsstörungen. Kontaktmangel. Wer, was steht im Weg?
Stehe ich mir selbst im Weg zum Fernen, zum Nahen?
Ich geh' zur Kommunion. Kommunion mit wem, mit Jesus, ohne die Kommunion mit dem Menschen, der auf mich angewiesen wäre, vielleicht über mich sich selbst und Jesus zu finden?
Communio, Gemeinschaft, Vereinigung — wie kann ich stiften, was gestiftet ist? Heute noch?
Wählen Sie den Teilnehmer!
Halte ich den Teil bereit, den er nehmen kann?
Nicht Ihr habt mich erwählt, sondern ich habe Euch erwählt!
Legen Sie auf, Sie werden wieder angerufen!
Es ist also nie zu spät.
Bleiben Sie in der Leitung!
Ich soll den Kontakt nicht abbrechen.
Bitte legen Sie nicht auf. Sie werden bedient, sobald ein Auskunftsplatz frei wird.
Ohne Auskunft geht nichts. Nachricht. Gute Nachricht. Frohe Botschaft.
Es klingelt. Der erwartete Anruf ist da. Schnell?
Habe ich abgenommen? Habe ich den Hörer fallen gelassen?
War es eine fremde Sprache?

Haben Sie verstanden?
Ist eine Störung in der Leitung?
Die Entfernung spielt keine Rolle.
Höre!
mein Rufen, mein Schreien.
Ich kann *ihn* nur rufen, weil er mich zuerst gerufen hat.

Ich rufe, Herr zu Dir, aus der Tiefe.
Herr höre meine Stimme.
Wende Dein Ohr mir zu
achte auf mein lautes Flehen! (Ps 130)

Höre, o Gott, mein Flehen,
achte auf mein Beten!
Vom Ende der Erde rufe ich zu Dir,
denn mein Herz ist verzagt.
Führe mich aus dem Felsen, der mir zu hoch ist.
Du bist meine Zuflucht,
ein fester Turm gegen die Feinde.
In Deinem Turm möchte ich Gast sein auf ewig,
mich bergen im Schutz Deiner Flügel.
Denn Du o Gott hast mein Gelübde gehört.
(Ps 61)

Forum

Zur Arbeitsüberlastung der Seelsorger

Die Gemeinde lebt entscheidend vom Impuls der Seelsorger. Gerade auch solche Seelsorger, die sich um eine lebendige, mitverantwortliche und das eigene Leben mitgestaltende Gemeinde bemühen, sind häufig stark mit Arbeit belastet, ja überlastet. Die Erwartungen der Gemeinde sind größer als die Möglichkeit des Seelsorgers, sie zu erfüllen. Dabei gibt es berechtigte und unberechtigte Erwartungen, wirklich notwendige und bloß (auf-)dringliche Aufgaben.

Um zu erfahren, wie Seelsorger in unterschiedlichsten Situationen zu diesen Problemen stehen und sie zu lösen suchen, stellte die Redaktion an eine Reihe von Pfarrern folgende Fragen:

1. *Wie klären Sie ab, welche Erwartungen berechtigt, welche unberechtigt und welche Aufgaben notwendig, welche weniger notwendig sind, wenngleich sie sich nach vorne drängen?*
   Welche Erwartungen und Aufgaben erfüllen Sie, welche nicht? Inwiefern beeinflußt Sie dabei auch das, was Sie gern tun und tun möchten?
2. *Wie beurteilen Sie selbst Ihre Arbeitsbelastung? (Dazu siehe unten einige Fragen, die Ihnen helfen können, die eigene Situation bewußter zu sehen und sich einen Überblick zu verschaffen *.)*
   Fühlen Sie sich überlastet? In welcher Richtung versuchen Sie eine Lösung? Was hilft Ihnen oder hat Ihnen geholfen, sich über Wasser zu halten? Wie sichern Sie z. B. die notwendige Zeit zur Erholung (während des Arbeitsjahres, Urlaub usw.)?
3. *Haben Sie Spaß und Freude an der Arbeit und am Leben? Was tun Sie, um diese Freude zu erhalten oder wieder zu gewinnen?*
   Haben Sie noch Zeit zum Studium, und welche Bedeutung haben der Prozeß des lebendigen Lernens, theologische und geistliche Gespräche mit Freunden u. ä. für Sie?

Thomas Braendle

Freude an der Arbeit

Situation:

4500 Katholiken, 2 Priester, 2 Katechetinnen, Teilkräfte für Katechese, Jugendarbeit, Teilzeitsekretärin.

* Wiederkehrende Aufgaben, die ich tun muß — ob ich will oder nicht, ob ich sie gern tue oder nicht (mit Stundenzahl pro Woche, wenn nicht jede Woche alles anfällt, dann u. U. vom Monatlichen her die Stundenanzahl errechnen). Vgl. dazu den Beitrag von Pfarrer B. *Honsel*, Der Dienst des Priesters in der Pfarre, in: Diakonia 7 (1976, 56—65).
Gottesdienst: Samstag/Sonntag . . .; werktags . . .; Beerdigungen . . .; Trauungen . . .; Jubiläum . . .; andere Gottesdienste . . .
Religionsunterricht: . . .
Katechese, Bibelrunde, Familienrunde usw.: . . .
Konferenzen und Sitzungen (evtl. aufschlüsseln): . . .
Hausbesuche: . . .
Krankenbesuche: . . .
Verwaltungsarbeit: . . .
anderes (z. B. . . .): . . .
Vorbereitungszeit: (evtl. aufschlüsseln): . . .
Zeit zum Studium, Zeit zum Lesen: . . .

Unsere Vorstadtpfarrei steht — wie alle Pfarreien dieser Art — im Sog der Stadt mit seinen positiven und negativen Folgen. Wir können — und wollen auch nicht — diesen Zug verhindern. Aber wir versuchen, ein eigenes pastorelles Angebot zu machen. Daraus ergeben sich die Schwerpunkte unserer Bemühungen, damit auch der Arbeit des Pfarrers.

1. Erwartungen und Aufgaben

Kontakte

Die Kontakte werden allgemein erwünscht. Wir knüpfen sie durch ausführliche und darum arbeitsintensive wöchentliche, gedruckte Publikation unserer verschiedenen Angebote, die an die ganze Gemeinde (auch die evangelischen Christen) geht.
Kontakte ergeben sich in der Gruppenarbeit beim Sonntagskaffee im neuen Zentrum, beim Apéro an Festtagen, beim wöchentlichen Krankenbesuch im Spital etc. — Der ausdrücklich gewünschte Hausbesuch wird gemacht.
Von Blitzbesuchen halte ich aber wenig — außer bei besonderen Gelegenheiten, wo auch Besuchergruppen eingeschaltet werden — und Langzeitbesuche sind mir leider nur selten möglich.
Kontakte ergeben sich auch durch die *Schule*. Um alle Kinder der Pfarrei — und nach Möglichkeit auch deren Eltern — kennen zu lernen, erteile ich selbst den gesamten Erstbeicht- und Erstkommunionunterricht.

Gottesdienst

Ich sehe im Gottesdienst der Gemeinde den Brennpunkt der Pfarrei und all ihrer Aktivitäten. Eine unserer Hauptarbeiten gilt darum der Bereitung und Gestaltung des Gottesdienstes. Dafür investieren wir viel Zeit (auch in Gruppen).

Predigt

Was mir die meiste Zeit abverlangt, ist die Predigt und die dazu nötige Lektüre, weil ich diese Art Glaubensinformation und Erwachsenenbildung für entscheidend halte.
Weitere Erwartungen suchten wir mit Hilfe eines Fragebogens herauszufinden, die nun im Gespräch mit den Verantwortlichen gewertet und geordnet werden.

2. Arbeitsbelastung

Ich fühle mich im allgemeinen von der Arbeit psychisch nicht überbelastet; bei unberechnet einfallenden Arbeiten — was in jeder Seelsorge selbstverständlich ist — entstehen aber sehr oft Streß-Situationen. Sonst ist die Belastung mehr seelischer Art (Glaubenssituation in den Familien und bei jungen Paaren; Image der heutigen Kirche; ev. Differenzen mit Mitarbeitern etc.).
Was mich über Wasser hält, sind folgende „Sicherungen":
— Ich sehe mir nur wenige ausgewählte Fernsehsendungen an (mit Hilfe eines Videorecorders).
— *Täglich* wird eine bestimmte Zeit — leider oft nicht sehr lange — gelesen und studiert.
— Was möglich ist, wird delegiert (an Mitarbeiter, Sekretärin, Laien).
— Ein Tag in der Woche wird mit allen Mitteln frei gehalten (wenigstens wird es versucht).
— Zum Abschluß des Tages mache ich eine visitatio, um zur „Ruhe" zu kommen.
— Wenn möglich 7 Stunden Schlaf.
— Frühzeitig wird der Urlaub, etwas verteilt im Jahr, festgelegt.

3. Arbeitsfreude

Die Arbeit als „zuverlässigste Seligkeit dieser Erde" bringt mir viel Freude!
Um diese Freude zu erhalten, dienen mir die oben angegebenen „Sicherungen" und der Trost in Mißerfolgen, daß auch „dem Herrn unseres Weinbergs nicht alles gelang" und darum der Knecht auch auf Erbarmen hoffen kann. Zudem bete ich um die „Gabe des Lächelns" — auch über mich selbst.
Lebendiges Lernen garantieren mir die Mitarbeit an verschiedenen Zeitschriften, Mitgliedschaft in einem Serviceclub und die „Offenheit" meines Pfarrhauses.
Ist Seelsorge heute eine große Last? Si-

cher, aber im „Acker" gibt es nicht nur Steine der Arbeit, sondern auch beglückende Früchte.

Josef Fipp

Zur Trennung von wichtigen und unwichtigen Dingen

Es liegt weitgehend am einzelnen Priester, ob er überlastet ist bzw. sich überlastet fühlt oder nicht. Die Überlastung ist meiner Erfahrung nach kein allgemeines Problem und auch nicht zu jeder Zeit gegeben. Im Gefühl ständiger Überlastung könnten wir nicht leben und schon gar nicht seelsorgerlich gut wirken. Die gestellte Frage zielt deswegen wohl dahin: wie trennen die Seelsorger in der Praxis die wichtigen von den unwichtigen Dingen? Wie schaffen sie es, Arbeiten liegen zu lassen, sich Ruhe zu nehmen und dennoch kein schlechtes Gewissen zu haben?

Meine Situation in einer Vorstadtgemeinde von Osnabrück mit etwa 2000 Gemeindemitgliedern ist dadurch gekennzeichnet, daß ich im Nebenamt die Militärseelsorge für etwa 500 Soldaten im Standort Osnabrück wahrnehmen muß. Als Ausgleich ist mir mit halber Stundenzahl ein Pastoralassistent (Hochschulstudium) beigegeben, der sich vor allem der Kinder- und Jugendarbeit in der Gemeinde annimmt.

Da die Militärseelsorge ein Nebenamt für mich ist, kann ich hier nicht alle die Aufgaben wahrnehmen, die sich anböten. Schwerpunkt ist hier der Lebenskundliche Unterricht, der für alle Soldaten monatlich angeboten wird. Durch gelegentliche Veranstaltungen außerhalb der Kaserne und mehr zufällige Begegnungen in der Kaserne versuche ich, persönliche Kontakte zu knüpfen, ohne die kein seelsorgerlicher Kontakt zustande käme. Da die meisten Soldaten außerhalb der Kaserne wohnen, sind Hausbesuche sehr zeitaufwendig und daher nicht zu realisieren. Der ständige Wechsel der Soldaten kommt erschwerend hinzu.

In diesem Bereich empfinde ich besonders mein Unvermögen, genügend Zeit für die Soldaten aufwenden zu können.

In der Gemeindeseelsorge versuche ich, ein einigermaßen ausgewogenes Verhältnis zwischen den drei Aufgaben: Liturgia—Martyria—Diakonia zu wahren.

Für die Vorbereitung der Sonntagsmessen und Predigten nehme ich mir viel Zeit, schließlich ist der Sonntagsgottesdienst für viele Gemeindemitglieder das entscheidende religiöse Tun der Woche. Für die Glaubensverkündigung liegt mein persönlicher Schwerpunkt bei den Erwachsenen. Hier folge ich sicher auch einer persönlichen Neigung. Wir haben einige Gesprächskreise, die schon über Jahre laufen und persönliche Kontakte und Gespräche ermöglichen.

In der Sakramentenvorbereitung schalten wir immer Mütter (Buße und Eucharistie) sowie junge Erwachsene (Firmung) ein. Mit diesen Multiplikatoren haben wir intensive Gespräche.

Die Diakonie beschränkt sich in der Hauptsache auf die Besuche alter und kranker Gemeindemitglieder (Geburtstage und Krankenbesuche), sowie auf die Betreuung der Angehörigen in Trauerfällen. (Besuche vor und nach der Beerdigung, ein persönlicher Brief und ein Blumengruß zu Weihnachten an alle Angehörigen der im letzten Jahr Verstorbenen.) Hier versuchen wir, den Sozialausschuß des PGR einzuschalten, der sich in letzter Zeit mit dem Thema: Wie können wir Trauernde trösten? beschäftigt.

Als Defizite empfinde ich besonders: zu wenig Zeit zu persönlichen Kontakten mit Jugendlichen. Bei den Hausbesuchen fallen bestimmte Gruppen der Gemeinde (Mittelalter) aus. (Systematische Hausbesuche scheitern nicht nur an der Zeit, sondern auch daran, daß der Seelsorger heute nur noch nach vorheriger Anmeldung in der Feierabendzeit kommen kann und dann auch Zeit mitbringen muß.)

Viel Arbeit muß über die Multiplikatoren geschehen. Die Leute haben sich daran gewöhnt, daß der Pastor nicht alles selber machen kann, wenn das viele auch noch im Geheimen erwarten.

Die Verwaltungsarbeit belastet mich we-

nig. Hier findet man leicht Laien, die für bürokratische oder technische Aufgaben aus ihrem Beruf viel mehr Erfahrung mitbringen als der Priester und sich im allgemeinen gern engagieren.
Als Zeit zur Besinnung nehme ich mir die Zeit vor der Morgenmesse (wenigstens eine halbe Stunde). Diese Übung möchte ich nicht mehr missen.
Wenn es geht, nehme ich mir den Donnerstagnachmittag frei, was sich allerdings oft genug nicht verwirklichen läßt. An ein bis zwei Abenden im Monat besuche ich Freunde (Priester oder Familien). Auch diese Entspannung ist für mich wichtig. Man kann nicht immer „im Dienst" sein.
Für regelmäßigen Jahresurlaub (3 Sonntage) ist bei uns gesorgt, weil wir mit zwei anderen Gemeinden in der Nachbarschaft zusammenarbeiten und uns regelmäßig vertreten.
Nun sieht es fast so aus, als ob hier alles glatt liefe und es kaum Probleme gäbe; das ist natürlich nicht so. Oft sind es Kleinigkeiten, über die sich die Leute ärgern und ich auch. (Da hat man einen Geburtstag vergessen oder einen Raum im Pfarrheim doppelt vergeben usw.) Aber größer als der Ärger ist die Freude: trotz allem lautlosen Auszug aus der Kirche gibt es viel echten Glauben und Engagement für die Kirche. Das steckt mich an und macht mir Spaß und hilft mir auch ein gutes Stück weiter.

Normann Hepp

Nicht nur arbeiten, sondern leben

Ich sitze allein vor der behäbigen Almhütte und habe nichts zu tun: Urlaub!
Der Alltag ist weit, weit weg. Warum eigentlich so oft Hektik und Überlastung? Ich bin Pfarrer in einer Neubaupfarrei mit etwa 5.000 Einwohnern — für Münchner Verhältnisse eine kleine Pfarrei. Nachdem der Neubau beendet war, hoffte ich auf stillere Zeiten, aber meist sind die *Anforderungen* doch sehr hoch: Mitarbeiter, mit denen ich sprechen, planen oder Konflikte klären soll; so viele Bewohner, die mich privat zu sich einladen, aber auch nach längeren Einzelkontakten nicht am Leben der Gemeinde teilnehmen; die Veranstaltungen, an denen ich zur Dekoration teilnehmen soll — nein sagen, ohne zu verletzen; Verwaltung, Baumängelrügen, Dienstbesprechungen usw. usw. Die Summe macht's. Manchmal liegt's auch daran, daß alles zusammenkommt: zwei oder drei Wochen hintereinander jeder Abend verplant. Schlechtes Timing? Gelegentlich fühle ich mich auch dadurch überfordert, daß jeder von mir erwartet, daß ich unentwegt freundlich sein und stets Zeit gerade für ihn haben soll.
Jesus hatte es schön: er mußte kein Pfarrzentrum verwalten und keine Pfarrei versorgen. Er konnte von Dorf zu Dorf wandern, von Haus zu Haus, von Feuerstelle zu Feuerstelle!
Ich glaube, *wir arbeiten zu viel und leben zu wenig.* Verräterisch ist der Sprachgebrauch Gemeinde*arbeit,* Jugend*arbeit* usw. auch bei den Ehrenamtlichen. Arbeit ist zwar nichts Negatives, aber heiter leben, zwanglos Menschsein, fröhlich feiern, das ist mehr, und daran fehlt's wohl unseren Gemeinden. Anders kann ich mir nicht erklären, warum so viele — gerade einfache Menschen, besonders aus den Sozialwohnungen — in unserer Gemeinde nicht mehr auftauchen, nachdem etliche Tüchtige (besonders aus den später fertiggestellten Eigentumswohnungen) in Pfarrgemeinderat und Arbeitskreisen die Gemeinde*arbeit* mit Planung, Diskussion, thematischer Bildung und Ähnlichem prägen.
Gerade deswegen möchte ich in der Pfarrei nicht nur arbeiten, sondern auch Dinge tun, die mir (und anderen) *Spaß machen:* ein Spaziergang durch die Pfarrei (da kann ich oft mehr Beichten hören als im Beichtstuhl); eine Busfahrt in die Berge (Bewegung, Natur, zwanglose Kontakte); Zeit haben für Jugendliche (sie sind noch nicht so „verarbeitet" wie wir Erwachsene); oder ich setze mich mit meiner Flöte auf eine Anlagenbank und blase in die Pfarrei hinein (das Echo auf diese Töne ist bei manchen stärker als das Echo auf meine Predigten); ich habe kein Fernsehgerät, dadurch bleibt mir mehr Zeit für Lektüre, Besuche oder

zum Verfassen eines solchen Artikels. Ich lege auch großen Wert auf meinen freien Montag. Einmal im Monat treffe ich mich den ganzen Montag über mit einigen Kollegen zu Gebet, Erfahrungsaustausch, Meinungsbildung und diversen Unternehmungen. Dieser Kontakt ist mir gerade bei der derzeitigen kirchlichen Entwicklung sehr wichtig.
Hier oben auf der stillen Alm, weit weg vom pfarrlichen Alltag, spüre ich, daß sich die Welt auch ohne mich weiterdreht, und ich hoffe, nach dem Urlaub mehr von der Heiterkeit der Lilien auf dem Felde und der Vögel des Himmels ausstrahlen zu können — trotz aller Belastungen.

Rudolf Rieder

Den Erwartungen entsprechen, ohne unter der vielen Arbeit zu leiden

Es ist offensichtlich eine Illusion zu glauben, wenn man zu Mehreren sei, würde die Arbeitsbelastung auch nicht zu groß. Wir leiten unserer drei Kollegen zusammen eine Pfarrei, und offenbar gehört es zur Eigengesetzlichkeit der Seelsorgearbeit, daß sich alle Arbeitskapazität von selber auffüllt.
Während wir alles daran setzen, Laien zur verschiedenartigsten Mitarbeit in der Pfarrei einzuladen (Liturgie, Verkündigung, Diakonie), wächst uns die eigene Arbeit doch über den Kopf. Der Christ in der Gemeinde setzt sich ja aus eigener Berufung und Verantwortung für die Gemeinschaft und für einzelne ein, und nicht zuerst, um Hauptamtliche zu entlasten. Auch wenn Notlagen mal zu Notlösungen führen.
Was mich selbst betrifft, muß ich gestehen, daß ich Forderungen und Erwartungen schwer widerstehen kann. Ich neige vielleicht dazu, mich immer wieder einsetzen zu lassen. Gleichzeitig muß ich aber sagen, daß ich darunter nicht leide. Hin und wieder fühle ich mich tatsächlich überlastet und hoffe dann einfach auf bessere Zeiten. Manchmal kommen sie und manchmal nicht. Bestimmt würde es weiter führen, solche Situationen zu analysieren, aber das liegt mir offenbar nicht besonders. Immerhin gelingt es mir, die notwendige Zeit zur Erholung einigermaßen unerbittlich freizuhalten (freier Tag in der Woche, Urlaub, Kurse).
Im Gesamt gefällt mir meine Arbeit, gerade auch mit der reichen Abwechslung, die sie bringt. Aber was das eine Mal erfreut, kann das nächste Mal strapazieren. Und es gibt auch Dinge, die ich fallen lassen oder abgeben könnte, wenn ich sie nicht selbst so gern täte.
Sicher hilft mir das Gespräch mit meinen Kollegen, auch ihr Mittragen oder Mitdenken, besonders angespannte Zeiten auszuhalten. Gemeinschaftliches Leben, auch mal durch Tagesordnung gestützt, sichert geistliches Gespräch und Gebet.

Hans Schinner

Arbeitseinteilung und Arbeitsstil

Die Bemühung, Herr meines Tuns zu bleiben, verwickelt mich das ganze Arbeitsjahr über in Geplänkel und Kämpfe, in denen Siege und Niederlagen einander abwechseln. Am Anfang des Arbeitsjahres überwiegen die Siege, gegen Ende die Niederlagen, was sich leicht erklären läßt.
Hier zunächst der Hauptkampfschauplatz: Ich bin Pfarrer einer Gemeinde von 21.000 Katholiken (plus ca. 3.500 Ausgetretenen) in einem Randbezirk von Wien. Wieviele Taufen, Erstkommunionkinder, Schulbeichten, Brautleute, Beerdigungen, Kinder-, Jugend- und Ehegruppen usf. das bedeutet, braucht nicht im einzelnen beschrieben zu werden. Neben Kindergarten und Hort (5 Gruppen) führt die Pfarre noch die größte Volksschule des Bezirkes (16 Klassen), was ich wegen der damit verbundenen Verwaltungsaufgaben erwähne. An Seelsorgern standen mir im letzten Arbeitsjahr zwei Kapläne zur Seite: einer im Alter von 77 Jahren, der krankheitshalber nur mehr wenige Aufgaben übernehmen konnte, und einer im Alter von 40 Jahren, der jedoch durch die Leitung der Neuerrichtung eines Pfarrzentrums sehr gebun-

den war. Dieses Zentrum soll 1981 selbständige Pfarre werden und unsere Gemeinde um ca. 5.000 Seelen entlasten. Ein geistlicher Religionsprofessor half noch bei den Sonntagsmessen, bei der Jugend und bei zwei Familienrunden. Diakon oder Pastoralassistenten hatten wir keinen. Neben ca. 70 Angestellten in Kindergarten und Schule arbeiten in der Pfarre noch zwei tüchtige Kanzleikräfte (mit Teilzeitbeschäftigung) und ein hauptamtlicher Mesner. Dazu kommen ca. 350 ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für die verschiedensten Aufgaben.

Meine Nebenfronten: Ich bin als Dechant für weitere acht Gemeinden zuständig, leite als geschäftsführender Vorsitzender den Wiener Priesterrat und bin noch Mitglied verschiedener diözesaner und überdiözesaner Gremien und Kommissionen.

Bei Offenlegung meiner „Kriegslisten" übergehe ich, was gewiß von Mitbrüdern ausführlich beschrieben wird, wie z. B. Bemühungen um gute Arbeitseinteilung, Zeitplanung, Delegation von Aufgaben an Mitarbeiter usf. Lieber berichte ich von ein paar ausgefalleneren Versuchen.

Vor langer Zeit schon absolvierte ich mit Gewinn einen Fernkurs zur Schulung des guten Gedächtnisses. Ich trachte nun, wichtige Dinge (z. B. auch häufiger gebrauchte Telefonnummern) im Kopf zu behalten und erspare mir so oft die Zeit des Nachsuchens und Nachschlagens.

Später besuchte ich einen Kurs der Industriellenvereinigung (Institut für moderne Industrieführung) mit dem Titel „Besser lesen". Man lernte dort schneller und konzentrierter lesen und erhielt nützliche Hinweise für rationelleres Arbeiten. Bei der vielen Post z. B., die täglich einläuft, trachte ich, alles möglichst nur einmal zur Hand zu nehmen. Unwichtiges wandert stante pede in den Papierkorb, Wichtigeres, das keine Antwort erfordert, sofort in einen Ordner. Wo eine Antwort angebracht oder notwendig erscheint, zeichne ich mir die betreffenden Passagen gleich beim ersten Lesen an, und streiche durch, was weniger wichtig ist. Bei einfachen Dingen notiere ich die Antwort überhaupt gleich mit ein paar Worten am Briefende.

Ähnliches versuche ich, wenn Entscheidungen zu treffen sind. Ich frage gezielt um den Sachverhalt, denke kurz und möglichst konzentriert nach und fälle dann — wenn möglich und verantwortbar — sofort die Entscheidung, so daß ich mich mit der Angelegenheit nicht noch einmal auseinandersetzen muß.

An technischem „Kampfgerät" haben sich ein Diktiergerät und ein Telefonbeantworter (für die Stunden, da niemand im Büro ist) bewährt. Durch den Telefonbeantworter erreichten wir, daß das Telefon — einem Folterwerkzeug mitunter durchaus vergleichbar — abends, nachts und sonntags nicht andauernd in der Wohnung läutet. Letztere bleibt allerdings bei Durchwahl doch erreichbar.

Ob ich im Kampf ums Herrsein über mein Tun Sieger bleibe oder nicht, hängt bei mir gar nicht so sehr vom äußeren Andrang der Geschäfte, als viel mehr von meiner inneren Verfassung ab. Deshalb sind freier Tag und Urlaub so wichtig. Allerdings bin ich daraufgekommen, daß ich nicht mehr in einem Pfarrhaus oder in einem Ort, wo ich gut bekannt bin, Urlaub machen darf: Dort schlüpfe ich sogleich in die gewohnte Rolle des Pfarrers, der um geistliche Dienste gebeten, zu Hausbesuchen eingeladen wird, usf. Der freie Tag ist oft wochenlang einfach nicht einhaltbar. Deshalb versuche ich, einen zweiten Tag in der Woche wenigstens zur Hälfte freizuhalten und greife bei Bedarf und Möglichkeit auf ihn zurück.

Ein Psychologe schreibt: Es ist nicht die Last, die uns erdrückt, sondern die Art, in der wir sie tragen. Leider stelle ich mich beim Tragen manchmal ungeschickt an.

Balthasar Sieberer

Vorrang hat der konkrete Mensch

Vor Jahren berichtete eine Zeitung von einem weit über 100 Jahre alten Russen, der sich noch voller Rüstigkeit erfreute. Nach seinem Lebensgeheimnis befragt, meinte er, im allgemeinen gesund gelebt zu haben und fügte dann hinzu: „Bevor

ich mich ärgerte, überlegte ich immer, ob es sich lohnt, und es hat sich nie gelohnt." Diese Lebensphilosophie hat mich angesprochen, und ich glaube, daß sie auch meine Lebenseinstellung mitbestimmt. Ich betrachte dies als ein Geschenk, das für die Bewältigung eines großen und vielfältigen Aufgabenbereiches von entscheidender Bedeutung ist. In einer Pfarrgemeinde mit etwa 8000 Menschen, die zugleich Schulzentrum ist, zwei Kindergärten führt und ein Krankenhaus zu betreuen hat, gibt es keinen Augenblick, wo der Pfarrer sagen könnte: Jetzt ist alles erledigt und getan. Stets bleibt ein Bündel an Erwartungen und Aufgaben. Neben der Pfarrgemeinde beanspruchen meine Aufgaben im diözesanen Pastoralrat und Priesterrat auch einige Zeit. Wie werde ich damit fertig? Wie teile ich ein? Wie lebe ich?

Zu einem guten Teil werde ich eingeteilt. Das stört mich nicht. Es gibt genug Tage, wo ich zwölf bis fünfzehn Stunden nach Stundenplan arbeite. Wichtig ist für mich dabei nur, daß ich zu den Terminen fünf Minuten vorher komme und nicht den Terminen nachjagen oder mit überhöhter Geschwindigkeit nachfahren muß. Im Bereich, wo ich frei abgrenzen kann, gilt für mich der Grundsatz: Vorrang hat der konkrete Mensch. Sachbereiche, Verwaltungsarbeiten, Bücher ... ruhen von selber. Menschen jedoch soll man nicht stehen oder warten lassen. In vielen Bereichen ist eine Umerziehung notwendig. Wir Seelsorger werden unnötige und zeitraubende Belastungen wahrscheinlich nur los, wenn wir den Mut haben, Erwartungen nicht zu erfüllen. Der Pfarrer ist ja noch immer für alles und jedes zuständig. Wenn z. B. ein Gemeindesekretär über die Pfarrsekretärin hinweg unbedingt den Pfarrer haben will, und es sich dann um die Ausstellung einer Geburtsurkunde handelt, antworte ich kurz, daß ich solche Aufträge nur vom Bürgermeister persönlich entgegennehme, und lege den Telefonhörer auf. Bei der Sekretärin erfährt er dann, daß auch in der Kirche nicht für jeden Zettel und für jedes Formular der Pfarrer zuständig ist.

Der Grundsatz, Vorrang hat der konkrete Mensch, gilt auch für mich selbst. Wenigstens einen Nachmittag in der Woche reserviere ich mir für Entspannung, wo ich ganz abschalten kann. Natürlich gehört zum Jahresablauf im Sommer ein ordentlicher Urlaub. Ständig bedroht wird freilich Studium und Weiterbildung. Um auf diesem Gebiet mehr zu tun, als die laufende Vorbereitung für Schule, Predigt, usw. erfordert, überliste ich mich dadurch, daß ich gelegentlich einen Vortrag übernehme und so ein Thema gründlicher bearbeiten muß. Meiner Weiterbildung dient außerdem ein theologischer Arbeitskreis, zu dem ich seit Jahren mit ehemaligen Studienkollegen etwa alle sechs Wochen für einen Nachmittag zusammenkomme. Dieser Kreis ist für mich Ort freundschaftlicher und brüderlicher Begegnung, des Erfahrungsaustausches und Ort philosophischen und theologischen Nachdenkens, wobei ein gemeinsam gelesenes Buch den Leitfaden bildet.

Abschließend möchte ich nicht unerwähnt lassen, daß ich viele gute Mitarbeiter habe, und nicht zuletzt auch das Wohlwollen der Pfarrgemeinde die Freude an der Arbeit und am Leben fördert. Trotzdem bewegt mich ständig der Wunsch, daß endlich das Eigentliche des priesterlichen Dienstes wiederentdeckt wird, und wir Seelsorger viele Unsinnigkeiten, die wir unter diesem Namen noch tun müssen, vergessen können.

Bücher

Wachsendes Gemeindeverständnis

Hermann Wieh, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1978, 248 Seiten.

Der Verfasser dieser von Peter Hünermann und Dieter Emeis betreuten und äußerst

aktuellen Arbeit will Wesen und Aufgabe einer christlichen Gemeinde auf Grund der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils erarbeiten. Nach „einführenden Anmerkungen zur Geschichte der Gemeinde" (7—24) erhebt der Autor „das Gemeindeverständnis der vorbereitenden Dokumente des Konzils", konkret der Phase der Antepraeparatoria und der Praeparatoria (25—91), dann „das Gemeindeverständnis in den Diskussionen und Dokumenten des Konzilsverlaufs" (93—206) und faßt schließlich „ die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Gemeinde" in einer Synthese zusammen (207—228); auch die ersten drei Teile schließen jeweils mit einer Zusammenfassung. Im dritten Teil werden nacheinander die Kirchenkonstitution, die Liturgiekonstitution, das Bischofs- und Priesterdekret, das Laienapostolatsdekret und das Missionsdekret systematisch auf ihre Aussagen über die Gemeinde befragt. Nur wer mit der Materie vertraut ist und das vielbändige Dokumentenmaterial kennt, kann die Mühe ermessen, die hinter dieser Arbeit steckt. Anderseits hat sich der Rückgriff auf den Kontext und die Entwicklungsgeschichte gelohnt; nur so kann es zu einer sachgerechten Interpretation der Konzilstexte selbst kommen.

Schon aus der „Geschichte der Gemeinde" ergibt sich, daß die Christen von Anfang an nicht für sich allein glaubten und lebten, sondern sich zu Gemeinden zusammenschlossen, deren Formen und theologisches Verständnis, aber auch deren Verhältnis zu Bischof und Diözese ständigen Wandlungen unterworfen war. Bald wurden „aus den lebendigen Gemeinden des Ursprungs" „die als religiöse Versorgungseinrichtungen dienenden Pfarreien" (24). So gehen schon die Voten der antepraeparatorischen Phasen auf eine Förderung und Erneuerung des pfarrlichen Lebens und eine Forcierung des missionarischen Apostolats (53). Die Vorlagen der praeparatorischen Phase konkretisieren das schon hinsichtlich der Konsequenzen für die Pfarrgröße, den Pfarrer, die übrigen Seelsorger und ihre Ausbildung, die Laien, für die pfarrliche Katechese, Verkündigung und Liturgie. In beiden Phasen wird noch verhältnismäßig wenig von der Pfarrei selbst gesprochen, sondern primär von den dort tätigen Personen (90 f).

Schon aus der Kirchenkonstitution kann trotz der leider uneinheitlichen Bezeichnungen eine Umschreibung der Gemeinde gewonnen werden: Sie „ist als ‚Kirche Gottes' der Ort, wo unter der Leitung des Presbyters und in enger Verbindung mit dem Bischof die Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden in Verkündigung, Bruderschaft und besonders in der eucharistischen Versammlung ereignishaft und missionarisch gelebt wird" (144); ihre entscheidenden Lebensvollzüge sind nach Artikel 26 der Kirchenkonstitution die Verkündigung der frohen Botschaft, die gemeinsame Versammlung, die Bruderschaft und mit besonderer Wichtigkeit die Feier der Eucharistie (142). Aus Artikel 42 der Liturgiekonstitution ergibt sich schon eine „offensichtlich bewußte Unterscheidung zwischen ‚Gemeinde' (coetus fidelium) und ‚Pfarrei' (paroecia)", welche letztere „auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche repräsentieren"; auch hier wird die Bedeutung der Eucharistiefeier für das pfarrliche Leben betont (155 f). Auch Artikel 29 des Bischofsdekretes spricht von Priestern, denen über- und außerpfarrliche Aufgaben und Apostolatswerke anvertraut werden, „sei es für ein bestimmtes Gebiet der Diözese, sei es für besondere Gruppen der Gläubigen, sei es für einen eigenen Tätigkeitsbereich"; eine nähere Präzisierung erfolgt nicht (172 f). Das Priesterdekret betont wiederholt die innere Beziehung der Weihevollmacht zur Gemeinde der Gläubigen (societas fidelium); schon seit des Ignatius, des Märtyrers, Zeiten machen die Presbyter den Bischof in den einzelnen Gemeinschaften der Gläubigen (singuli congretiones fidelium) gewissermaßen gegenwärtig (Art. 25). Auch auf die Bedeutung der Eucharistie, „die das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle, Christus selbst, unser Osterlamm und das lebendige Brot, enthält" (Art. 5), wird wieder hingewiesen (177—183). Im Bischofs- und Priesterdekret wird zwar die „Offenheit des Gemeinde-

begriffs auch für nebenpfarrliche Gemeindeformen bewahrt, aber nicht zu seelsorglicher Innovation genutzt". Deutlicher noch als in der Kirchenkonstitution tritt der „fundamentale Bezug des Amtes auf die Gemeinde", im besonderen der Presbyter als „Leiter der christlichen Gemeinde", hervor (186 f). Das Laienapostolatsdekret versteht, wie die Kommission ausdrücklich erklärt, Pfarrei (paroecia) sehr allgemein, also offen für sehr verschiedene Formen der Verwirklichung, nicht nur in Richtung auf Personalpfarreien, sondern wohl auch „auf die grundlegende Einheit ‚Gemeinde' hin". Die Laien sollen dabei eine lebendige und aktive Rolle spielen (194—196). Das Missionsdekret hat zwar die unschärfste Nomenklatur, dennoch muß man wohl auch in ihm christliche Gemeinde nur dort verstehen, wo „eine konkrete Gemeinschaft der Gläubigen vom Presbyter geleitet wird" und zumindest anfanghaft „geprägt ist von den Grundkonstanten der Verkündigung, der Eucharistiefeier und der Diakonie" (203). Beachtung verdient, daß im Artikel 15 von einer „göttlichen Berufung" in der Gemeinde nicht nur beim Amt des Presbyters und Diakons, sondern auch des Katechisten und bei der Katholischen Aktion gesprochen wird (204).

Welches ist also der Beitrag des Konzils zur Theologie der Gemeinde? „Pfarrei und Gemeinde werden nicht nur als rechtlich umschriebene Einrichtungen zur Versorgung der Gläubigen erfaßt, sondern als lebendige theologische Wirklichkeiten, als vom Geist Gottes geprägte Gemeinschaften in der Kirche", ja selbst als Kirche und Volk Gottes (207 f). Das verlangt freilich die Verbindung mit der bischöflichen Teilkirche und im Normalfall die Leitung durch einen ordinierten Presbyter (186 f; Priesterdekret, Art. 5 f). Das Problem der priesterlosen Gemeinden wurde zwar während des Konzils immer wieder von Missionsbischöfen aufgegriffen (147.149), ging aber nicht in die Konzilsdokumente ein. Die im Missionsdekret (Art. 16 f) erwähnte Leitung abgelegener Gemeinden durch Hilfskatechisten und wohl auch durch Diakone „kann nicht im Sinn der von der Kirchenkonstitution beschriebenen Form der Gemeindeleitung verstanden werden" (220), zumal sie ja nur „im Namen des Pfarrers" geschieht und nur in einem „moderare" und nicht in einem „regere" besteht, von dem beim Presbyter gesprochen wird (205). Auch in das Verhältnis „Pfarrei und Gemeinde" wurde einiges Licht gebracht: die Pfarrei soll sich als Gemeinde erneuern, aber nicht jede Gemeinde muß pfarrlich organisiert sein. „Die Möglichkeit nichtpfarrlicher Gemeindeformen wurde bewußt offen gehalten" (224; vgl. Liturgiekonstitution, Art 42). Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß die nachkonziliare Diskussion diese Offenheit des Konzils kaum respektiert hat. „Auch in den Kommissionsberichten der Gemeinsamen Synode (der Bistümer in der BRD) zu diesem Thema sind die Konzilsaussagen kaum präsent. Die Beschlüsse der Synode zu dieser Thematik entsprechen trotzdem im Wesentlichen(!) den Intentionen des Konzils" (224), wenngleich der Grad der Entsprechung nicht bei allen einschlägigen Dokumenten gleich ist.

Alles in allem: Wir müssen von der bloß versorgten zur eigenverantwortlichen Gemeinde kommen. Und wenn Gemeinde Kirche Gottes ist, muß wohl auch ihr Verhältnis zur diözesanen Teilkirche neu überdacht werden, ganz abgesehen vom Subsidiaritätsprinzip. Zum Schluß stellt der Autor die Frage, ob nicht auch die Dreigliederung des Ordo neu durchdacht und anders bestimmt werden müßte, vor allem im Blick auf die neuen Laienämter, etwa der Pastoralreferenten (225 f). Wer sich mit dem Problem „Gemeinde" künftig theoretisch beschäftigt, wird an diesem Werk nicht vorübergehen können; seine Ergebnisse gehen freilich in eminenter Weise den Praktiker an. Das rechtfertigt wohl diese ausführliche Besprechung.

Ferdinand Klostermann, Wien

Ferdinand Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde, Verlag Herder, Wien 1979, 192 Seiten.

Wenn sich der bekannte Nestor der katholischen Pastoraltheologie zum Thema „Ge-

meinde" zu Wort meldet, bedarf es keiner besonderen Empfehlung. In diesem Buch hat es der Autor einmal mehr verstanden, seine Begabung, profundes theologisches Wissen, umfassende Orientierung über kirchenpolitische und pastorale Entwicklungen in der Weltkirche sowie Begegnungen mit der pfarrlichen Praxis in gediegener Weise miteinander zu kombinieren, für den pastoralen Dienst in Kirche und Gemeinde fruchtbar zu machen.

Das Buch gliedert sich in zwei Abschnitte: Im 1. Teil wird, ausgehend von der Bestimmung dessen, was eine christliche Gemeinde ist, gefragt, ob die vorfindbaren Pfarreien diesem Ideal entsprechen. Dabei kommen bereits die gegenwärtig aktuellen Probleme zur Sprache: Rückgang des Gottesdienstbesuchs; Schwund an manifester Kirchlichkeit, wie sie sich im Phänomen der kirchlich Distanzierten" äußert; die Reduktion der Pfarreien auf Kerngruppen, in denen bestimmte Gruppen und Schichten von Kirchenangehörigen nicht repräsentiert sind. Einer nüchternen Bilanz der pastoralen Situation, die auf verschiedenen Untersuchungen sowie Erfahrungen Betroffener beruht, folgt eine sachliche theologische Beurteilung, die — ohne anzuklagen — die Gründe für die Entwicklung namhaft zu machen versucht; Hypothesen werden formuliert, Fragen offen gelassen. Im 2. Teil kreisen die Überlegungen um die Frage, wie auf dem Hintergrund der beschriebenen Situation unsere Pfarreien zu Gemeinden werden können. Dabei werden in „grundsätzlichen Imperativen" zunächst der aktuelle Ort der Gemeinde in der Gesellschaft und die Aufgaben, die aufgrund dessen der Gemeinde zufallen — je nach Situation, z. B. Stadt/Land, durchaus unterschiedlich —, bestimmt. Die Chance zur Gemeindewerdung wird einerseits in der Tendenz zu den sog. Basisgruppen und -gemeinden gesehen, andererseits in der Vergrößerung der pfarrlichen Basis, vor allem in Richtung auf Pfarr(eien)verbände. Die beiden auf den ersten Blick entgegengesetzt verlaufenden Linien sollen deutlich machen, daß der Verfasser an der grundsätzlichen Bedeutung der traditionellen Territorialpfarrei festhält, wenn sie den Wandel der ihr zukommenden Funktionen anerkennt und sich entsprechend „nach oben" und „nach unten" ausdifferenziert. In nüchterner Abwägung von pastoralen Gegebenheiten, Erfordernissen und Möglichkeiten formuliert der Verfasser so eine Realutopie von christlicher Gemeinde, die zu ermutigen vermag; seine Überlegungen bieten eine inspirierende Orientierung und einen praktisch hilfreichen Leitfaden für alle Betroffenen in der Gemeindepastoral.

Norbert Mette, Münster

Dietrich von Heymann, Handwörterbuch des Pfarramts. Führungs- und Arbeitstechniken für Kirche und Gemeinde. Loseblattsammlung im Arbeitsordner — Grundausstattung mit drei Nachlieferungen, moderne verlags gmbh, München 1978—1980, 780 Seiten.

Mittlerweile liegt das „Handwörterbuch des Pfarramts" vollständig vor: 25 Stichworte von „Arbeitsziele" bis „Zielsetzung", dazu fünf Textanhänge. Angekündigt sind weitere „Aktualisierungen".

Nach eigenem Ausweis soll dieses Handbuch dem Pfarrer und anderen Mitarbeitern in Kirche und Gemeinde ihre Arbeit erleichtern, indem ihnen bewährte Führungs- und Arbeitstechniken aus Industrie, Wirtschaft und Verwaltung zugänglich gemacht werden. Ausdrücklich verzichtet es — so bemerkt der Herausgeber und Hauptverfasser in der Einführung — sowohl auf theoretische Vollständigkeit als auch auf theologische Wertung; bewähren soll es sich in der praktischen Arbeit, wie sie im Alltag des Pfarramts anfällt.

Selbst bei wohlwollender Prüfung muß gesagt werden, daß das Handwörterbuch diesem selbst gesteckten Anspruch nicht gerecht wird. Das mag vor allem daran liegen, daß viele Beiträge aus Schulungskursen für kirchliche Mitarbeiter hervorgegangen und hier lediglich in eine schriftliche Fassung gebracht worden sind. Aus mehreren Gründen erweist sich das als ungenügend; dazu einige summarische Anmerkungen:

a) Viele Ausführungen bleiben in Andeutungen stecken und ohne weiterführende Erläuterung unverständlich. Konkrete Anwendungen finden sich höchst selten, statt dessen immer wieder Empfehlungen, an anderer Stelle (bevorzugt Produkte aus dem Verlag!) sich ausführlicher zu informieren oder entsprechende Kurse zu besuchen.
b) Ein und dasselbe wird unter verschiedenen Stichworten behandelt; anderes hinwiederum findet sich in Beiträgen, in denen man es kaum vermutet. Ein Register fehlt. Das macht ein solches Buch für die tägliche Praxis der Arbeitsorganisation kaum tauglich.
c) Von den Möglichkeiten einer dem Leser hilfreichen didaktischen Aufbereitung der Beiträge wurde auch nicht ansatzweise Gebrauch gemacht.
d) Der normale Pfarrer wie seine Mitarbeiter sind von der Fachsprache überfordert. Selbst einfache Fragen und Vorgänge werden so undurchschaubar.
e) Welche Kriterien für die Auswahl der Stichworte maßgebend waren, bleibt unerfindlich.
Kurz: In Konzeption und Durchführung dieses Handwörterbuches fehlt genau das, was es vermitteln will — Management. Wie nützlich ein solches Handbuch sein kann, wenn es sich pragmatisch auf organisatorische Aspekte der Kirchen- bzw. Gemeindeleitung beschränkt, zeigt der Artikel „Technische Hilfsmittel für das Pfarrbüro" von Bernhard Suchan. Hier werden — ohne theologische Wertung — Ratschläge gegeben, z. B. für welche Zwecke sich welche Vervielfältigungsapparate eignen oder welchen Ansprüchen ein Bürostuhl genügen sollte. Statt es bei solchen sachdienlichen Informationen zu belassen, wird in den meisten übrigen Beiträgen immer wieder die Frage nach der Legitimation von Management-Techniken im Kontext von Kirche traktiert. Was dabei herauskommt, ist ein unzumutbares Gemenge von hausgemachter Theologie und angelesenem Management-Wissen. Hier zeigt sich, was passiert, wenn Theologie ausschließlich in den Dienst der kirchlichen Organisation gestellt wird. Es entsteht ein geschlossenes und perfektes System, das keine kritischen Anfragen mehr zuläßt (sie werden als „Killerphrasen" entlarvt).
Ausnahmen bestätigen bekanntlich die Regel. Deswegen seien wenigstens die beiden Artikel genannt, mit denen sich auseinanderzusetzen lohnt: „Dienstleistung" von Karl Dienst und „Kirche" von Herbert Schweizer. K. Dienst entwirft eine Theorie der Volkskirche mithilfe der Dienstleistungskategorie, die es den kirchlich Verantwortlichen erleichtern soll, die Erwartungen der Kirchenmitglieder ernstzunehmen. H. Schweizer analysiert die Möglichkeiten, aber auch Grenzen kirchlichen Handelns in seinen jeweiligen sozialen Kontexten. Bemerkenswert sind diese beiden Beiträge deswegen, weil sie gegensätzliche Konzeptionen von Kirche entwerfen. Während Dienst sublime Argumente für einen stärkeren Ausbau kirchlichen Managements liefert, warnt Schweizer vor einer solchen eindimensionalen Strategie kirchlichen Handelns. Er zeigt die Zukunftsträchtigkeit derjenigen Faktoren auf, die in einer Konzeption von Kirche als „Dienstleistungsbetrieb" zu kurz kommen oder gar disqualifiziert werden.
Daß solche kontroversen Positionen in diesem Handwörterbuch Platz haben, ist hervorzuheben. Gleichwohl vermögen sie den Gesamteindruck des Buches lediglich ein wenig zu nuancieren, nicht jedoch entscheidend zu korrigieren. Karl Forster hat anläßlich der Grundausstattung dieses Werkes bemerkt: „Die hier vorliegende und differenzierte Mischung aus Theologie und Organisationstheorie geht aber sowohl an der organisatorischen Praxis der Gemeindeleitung wie an der theologischen Eigenart der pastoralen Handlungsfelder vorbei. Sie muß den nach orientierenden Hilfen suchenden Mitarbeiter im pastoralen Dienst enttäuschen — es sei denn, er würde nur ‚grundsätzliche' Bestätigung für eine funktionale und technisierende Verkürzung seines Auftrags suchen." (Klerusblatt vom 15. 3. 1979) Dem bleibt — auch nach Erscheinen der Nachlieferungen — im ganzen gesehen nichts hinzuzufügen.

Ferdinand Kerstiens, Marl
Norbert Mette, Münster

Büchereinlauf

(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

Affemann Rudolf, Woran können wir uns halten? Kompaß durch die Konfliktfelder unserer Zeit. Herderbücherei Band 812, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 128 Seiten, DM 5,90, S 45,40.

Aufderbeck Hugo, Volk Gottes auf dem Weg. Pastorale Erfahrungen und Hilfen, St. Benno-Verlag, Leipzig 1979; Lizenzausgabe für Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 304 Seiten, DM 29,80, S 229,50.

Bamberg Corona, Unter der Führung des Evangeliums. Dem Gedächtnis Sankt Benedikts 480—1980, Echter Verlag, Würzburg 1980, 192 Seiten, DM 22,—, S 169,40.

Die Bibel. Einheitsübersetzung. Altes und Neues Testament, hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen—Brixen. Für die Psalmen auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1980; Lizenzausgabe für den Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 1464 Seiten, DM 12,20, S 98,—.

Diestel Gudrun — Rassow Peter — Schäfer Otto —Stubbe Ellen (Hrsg.), Kirche für Gefangene. Erfahrungen und Hoffnungen der Seelsorgepraxis im Strafvollzug, Chr. Kaiser Verlag, München 1980, 184 Seiten, DM 22,—, S 169,40.

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament. Hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen—Brixen. Für die Psalmen auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart — Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1980, 2216 Seiten, S 250,30.

Fitzgerald Michael — Khoury Adel Th. — Wanzura Werner (Hrsg.), Renaissance des Islams. Weg zur Begegnung oder zur Konfrontation? Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1980, 170 Seiten, S 180,—.

Guardini Romano, Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942—1964. Aus nachgelassenen Aufzeichnungen hrsg. von *Felix Messerschmid,* Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn—München—Wien —Zürich 1980, 136 Seiten, DM 12,80, S 98,60.

Gülden Josef (Hrsg.), Vom Advent zum Advent 1980/81. Wegweiser durch das katholische Kirchenjahr, 29. Jahrgang, Kyrios-Verlag, Meitingen—Freising, 60 Bildtafeln, DM 11,80, S 83,20.

Hasselblatt Gunnar, Schreie im Oromoland, Radius-Verlag, Stuttgart 1980, 96 Seiten, DM 8,80, S 67,80.

von Heymann Dietrich, Handwörterbuch des Pfarramts. Führungs- und Arbeitstechniken für Kirche und Gemeinde. Loseblattsammlung im Arbeitsordner — Grundausstattung mit drei Nachlieferungen, moderne verlags gmbh, München 1978—1980, 780 Seiten, DM 112,80, S 868,60.

Knecht Lothar, Bibel im Unterricht. Kreative Praxis in Primar- und Sekundarstufe I; Teil 4: Spruchgut und Gleichnisse Jesu, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 120 Seiten, DM 18,80, S 144,80.

Liturgische Institute Salzburg—Trier—Zürich (Hrsg.), Kleines Rituale für besondere pastorale Situationen, Benziger Verlag, Einsiedeln—Zürich — Verlag Herder, Freiburg—Wien 1980, 200 Seiten, DM/sfr 22,80, S 175,60.

Repges Walter, Reihe: ... und Freiheit den Gefangenen: Carlo Carretto, der Sänger der Freiheit, 36 Seiten, DM 4,50, S 34,70; Maria, die Mutter der Freiheit, 40 Seiten, DM 4,50, S 34,70; Paulus, der Apostel der Freiheit, 40 Seiten, DM 4,50, S 34,70, alle: Kyrios-Verlag, Meitingen—Freising 1980.

Ruß Rainer (Hrsg.), Gott bei den Tänzern und Narren, Paulinus-Verlag, Trier 1979, 127 Seiten, DM 34,80, S 267,90.

Schwermer Josef, Das helfende Gespräch in der Seelsorge, Meinwerk-Verlag, Salzkotten 1980, 188 Seiten, DM 19,80, S 151,—.

Studhalter Kurt, Zweifel und Geborgenheit. Radiopredigten, Imba Verlag, Freiburg/Schweiz 1980, 95 Seiten, sfr 9,80, S 75,50.

Weisheipl James A., Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1980, 391 Seiten, DM 59,—, S 440,—.

Zvěřina Josef, Ich habe mich entschieden. Mut zum Glauben, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1980, 160 Seiten, DM 19,80, S 152,50.

Mitarbeiter dieses Heftes

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Norbert Brox ist Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Regensburg.

Gerhard Lohfink ist Professor für neutestamentliche Exegese am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen.

Helmut Blasche ist Pfarrer in Schwechat/NÖ.

Wolfgang Kumpfmüller ist Redakteur der Wochenzeitung „Vöcklabrucker Wochenspiegel".

Hannjürg Neundorfer ist Pfarrer in Röthenbach bei Nürnberg.

Ferdinand Kerstiens ist Pfarrer in Marl/BRD.

Siegfried Haas ist Maler und Bildhauer in Rottweil.

Thomas Braendle ist Pfarrer in Wittenbach/Schweiz.

Josef Fipp ist Pfarrer in Osnabrück—Nahne.

Normann Hepp ist Pfarrer in München-Neuperlach.

Rudolf Rieder ist Pfarrer in Aarau.

Hans Schinner ist Pfarrer und Dechant in Wien.

Balthasar Sieberer ist Pfarrer in St. Johann/Pongau.

Informationen

Der 2. Teil des Schwerpunktes „Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter" folgt in Heft 1, 1981 und wird u. a. Beiträge von B. Honsel, F. Klostermann, F.-J. Hungs, L. Karrer, F. Kamphaus, G. Bachner und H. Goldstein enthalten.

Der Schwerpunkt „Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen" wird auf Heft 2, 1981 verschoben.

29. 01. 82
27. APR. 1982

9. Sep. 1982

25. 10. 82
16. 02. 83