N12<523864062 021
ubTÜBINGEN

592

ISSN 0341-9592

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirch

14
1983
ohne J.

Schwerpunkt

Miteinander glauben lernen in der Gemeind

Günter Biemer
- Gegeneinander oder miteinander glauben lernen?

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld
- „Habt den Glauben, der Gottes Glaube ist" (Mk 11, 22) Philosophisches und Theologisches zur Vollgestalt des Glaubens

Josef Blank
- Gemeinsam glauben in Korinth

Wolfgang Bartholomäus
- Das Lernen von Christsein

Hans Ulrich von Brachel — Reto Luzius Fetz — Fritz Oser
- Glaube als Transformationsprozeß

Johannes Mischo
- Psychologische Wurzeln glaubenden Vertrauens im frühen Kindesalter

- Erfahrungsberichte von Maria Riebl, Siegmund Krieger, Werner Tzscheetzsch, Pnina Navè Levinson, Halina Wistul

Grünewald Herder 14. Jahrgang Heft 1 Januar 198

164
M14
18. FEB. 1983
ZA 4702
VZ

DIAKONIA

ISSN 0341-9592

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Vierzehnter Jahrgang Januar 1983 Heft 1

Medieninhaber und Herausgeber Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, 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 Bajsić, 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

Leitartikel

Günter Biemer, Gegeneinander oder miteinander glauben lernen? 1

Artikel

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, „Habt den Glauben, der Gottes Glaube ist" (Mk 11,22). Philosophisches und Theologisches zur Vollgestalt des Glaubens 6

Josef Blank, Gemeinsam glauben in Korinth 16

Wolfgang Bartholomäus, Das Lernen von Christsein. Perspektiven für die achtziger Jahre 25

Hans Ulrich von Brachel — Reto Luzius Fetz — Fritz Oser, Glaube als Transformationsprozeß 34

Johannes Mischo, Psychologische Wurzeln glaubenden Vertrauens im frühen Kindesalter 43

Maria Riebl, „Theologie nach Feierabend" 48

Praxis

Siegmund Krieger, TZI als Hilfe zum lebendigen Lernen in der Gemeinde. Themenzentrierte Interaktionen auf einer Wochenendtagung 52

Werner Tzscheetzsch, Am eigenen Glauben teilnehmen lassen. Ein Praxisbericht aus der Ausbildung von Gruppenleitern 57

Pnina Navè Levinson, Überleben als Glaubensgemeinschaft. Ein jüdischer Erfahrungsbericht 61

Halina Wistuba, Elternkatechese in Polen. Erfahrungen, Probleme, Versuche 65

Bücher

mit Werken von *P. Weß* und *G. Stachel* 69

Büchereinlauf 71

Mitarbeiter dieses Heftes und Schwerpunkthefte 72

Anschrift der Redaktion Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. 0222/53 25 61 / 751 und 752 DW

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

DIAKONIA erscheint zweimonatlich

Einzelheft DM 13,—, sfr 12,60, S 70,—, Jahresabonnement DM 72,—, sfr 69,—, S 406,—, Studentenabonnement DM 60,—, sfr 58,—, S 351,—, Probeabonnement (3 Hefte) DM 27,—, sfr 25,50, S 156,—, 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 GmbH., 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 Gesellschaft m. b. H., 3580 Horn

14. Jahrgang Diakonia 1983

AUTORENVERZEICHNIS

Bajsić Vjekoslav, Christliche Gemeinschaft — ohne Gruppenegoismus 6/409
Bartholomäus Wolfgang, Das Lernen von Christsein. Perspektiven für die achtziger Jahre 1/25
Battke Achim, Gibt es eine „christliche" Friedensbotschaft? . . . 5/359
Baumgartner Konrad, Krise — Umbruch — Erneuerung der Bußpraxis 2/107
Biemer Günter, Gegeneinander oder miteinander glauben lernen? . . 1/1
Biesinger Albert — Gfrerer Helmut, „Miteinander glauben lernen" — ein griffiges Tagungsthema oder mehr? 6/417
Blank Josef, Gemeinsam glauben in Korinth 1/16
Bommer Josef, Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche . 2/117
Bosse Peter, Glaube zwischen Identität und Entfremdung 4/280
Von Brachel Hans Ulrich — Fetz Reto Luzius — Oser Fritz, Glaube als Transformationsprozeß . . . 1/34
Broer Ingo, Die Juden im Johannesevangelium 5/332
Bührer Maria, „No future"!? Trost als Lebenshilfe 4/225
Bußler Wolfgang — Damblon Albert, Reflektierte Praxis in einer Pastoralgruppe 4/263
Ehrlich Ernst Ludwig, Zum Text der Pastoralkommission Österreichs über „Die Christen und das Judentum" 5/349
Erharter Helmut, Von der Schwierigkeit, nach dem Glauben zu fragen 3/145
Fetz Reto Luzius (mit von Brachel und Oser), Glaube als Transformationsprozeß 1/54
Finkenzeller Josef, Zur Geschichte des Bußsakramentes 2/85
Froitzheim Erich, Vom Segen und Unsegen der heutigen Beichtpraxis 2/112
Fürer Ivo, Kirche in Europa . . . 6/413
Garstecki Joachim, Lernen, den Willen Gottes tiefer zu verstehen. Zum Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Thema Frieden 6/403
Gfrerer Helmut — Biesinger Albert, „Miteinander glauben lernen" — ein griffiges Tagungsthema oder mehr? 6/417
Greinacher Norbert, „Wehe denen, die sich auf Pferde verlassen . . .!" Predigt über Jesaja 30 . . . . . 5/361
— Das Paradox der christlichen Hoffnung 6/369
Han Petrus, Freizeit und pastorale Chancen der Kirchen 4/254
Heimerl Hans, Glattpoliert und festgeschraubt — Vom Entwurf zum neuen Codex Iuris Canonici . . 4/272
Honsel Bernhard, Wie steht es bei uns mit Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit? 2/129
— Wenn Gott Mensch würde . . . Predigt zu Weihnachten 6/429
Hypolito Adriano, Unsere Bekehrung zu einer „Kirche der Armen" — am Beispiel Nova Iguacu/Brasilien 2/133
Ifesieh Emmanuel I., Mühsame, aber notwendige Afrikanisierung . . 6/421
Karrer Leo, „Konflikt" mit dem Konflikt 5/297
Kirchmayr Alfred, Die Einstellung österreichischer Theologiestudenten zu Kirche, Theologiestudium und christlicher Spiritualität . . 4/275
Krieger Siegmund, TZI als Hilfe zum lebendigen Lernen in der Gemeinde. Themenzentrierte Interaktionen auf einer Wochenendtagung 1/52
Leroy Herbert, Vergebung als Heilung. Zur jesuanischen Sicht der Vergebung 2/79
Levinson Pnina Navè, Überleben als Glaubensgemeinschaft. Ein jüdischer Erfahrungsbericht . . . 1/61
Mádr Oto, Buße und/oder Versöhnung 2/123
Maldonado Luis, Die Kirche auf der Suche nach ihrer Basis 6/388
Mayer Joseph Ernst, Priester „in Pension"? 6/423
Mette Norbert, Die kirchliche Gemeinde und die Friedensbewegung 5/320
Mischo Johannes, Psychologische Wurzeln glaubenden Vertrauens im frühen Kindesalter 1/43
Molinski Waldemar, Die Vereinigungskirche als Herausforderung an die Christen 4/243
Müller Alois, Versöhnte Gemeinde . 2/75
Nastainczyk Wolfgang, Jugend als Herausforderung 3/204
Oser Fritz (mit von Brachel und Fetz), Glaube als Transformationsprozeß 1/34
Pastoralkommission Österreichs, Die Christen und das Judentum . . . 5/342
Riebl Maria, „Theologie nach Feierabend" 1/48
Ringel Erwin, Konflikt und Friede im Lichte der Tiefenpsychologie . 6/398
Sanders Rudolf — Voß Joachim, Eine Umfrage unter Pfarrgemeinderä-

ten in der Seelsorgeregion Ruhrgebiet-Ost 4/287
Schutz Roger, Die Versöhnung, wie sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil möglich ist 2/102
Stachel Günter, Dreizehntausend Laien studieren Theologie — für etwa dreitausend Stellen 3/212
Steinkamp Hermann, Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft 6/378
Storch Carlo, Konflikt als Motor der Gesellschaft? 5/303
Tzscheetzsch Werner, Am eigenen Glauben teilnehmen lassen. Ein Praxisbericht aus der Ausbildung von Gruppenleitern 1/57
Virt Günter, Hindernisse für Schulderfahrung heute 2/94
Voß Joachim (mit Sanders), Eine Umfrage unter Pfarrgemeinderäten in der Seelsorgeregion Ruhrgebiet-Ost 4/287
Waldheim Kurt, Gedanken zur weltpolitischen Lage 5/314
Weiler Eugen, Das Evangelium auch im Gottesdienst als frohe Botschaft erfahrbar machen! . . . 4/284
Weß Paul, Gottes Friede auf Erden . 6/425
Wieninger Fritz, Die Musik im pastoralen Konzept Martin Luthers . 6/372
Wirtz-Königshausen Franziska, Friedensarbeit in der Gemeinde . . 5/363
Wistuba Halina, Elternkatechese in Polen. Erfahrungen, Probleme, Versuche 1/65
Wucherer-Huldenfeld Augustinus Karl, „Habt den Glauben, der Gottes Glaube ist" (Mk 11,22). Philosophisches und Theologisches zur Vollgestalt des Glaubens 1/6
Zauner Wilhelm, Befähigung zur Buße 2/126
Zerfaß Rolf, Jesu Umgangsstil als Maßstab der Seelsorge 4/230
Leidenschaftliches Lernen. Zum Tode von Ferdinand Klostermann . 2/73

Mitarbeiter an der Enquete: Woran ich glaube 3/150-203

Aichinger Josef
Böder Winfried
Brunner Johann
Buhofer Ursula
Busek Erhard
Bußmann Magdalena
Dirks Marianne
Eder Gernot
Estor Marita
Fehlker Martha
Fussenegger Gertrud
Gietz Hermann
Hittmair Otto
Hodel-Röösli Antoinette und Edi
Hofstätter Peter R.
Horné Alfred
Höslinger Norbert
Hranitzky Hella
Huber Harald G.
Hubig Karl-Heinz
Hürzeler-Lehmann Hedi
Irsch Roswitha
Jantsch Franz
Kaufmann Hans
Michel Fritz
Nikolay Franz Georg
Pfannkuchen-Schaffner Bardo
Pietschmann Herbert
Riebl Maria
Ringel Erwin
Ronninger Roland
Schönborn Felicitas
Schweiger Fritz
Seitelberger Franz
Staub-Kofmel Susi
Steger Gerhard
Trummer Peter
Umbricht-Maurer Rose-Marie
Vorgrimler Herbert
Wagner Hansheinz
Wiederkehr Urs
Wiener Josef
Wirtz-Königshausen Franziska

SACHVERZEICHNIS

Afrika, Afrikanisierung
— Mühsame, aber notwendige Afrikanisierung 6/422
Arm, Armut
— Unsere Bekehrung zu einer „Kirche der Armen" — am Beispiel Nova Iguacu/Brasilien 2/133
Ausbildung
— Am eigenen Glauben teilnehmen lassen. Ein Praxisbericht aus der Ausbildung von Gruppenleitern . 1/57
Basis, Basisgemeinden
— Die Kirche auf der Suche nach ihrer Basis 6/388
Beichte, Buße und Versöhnung
Schwerpunkt Heft 2
— Versöhnte Gemeinde 2/75
— Vergebung als Heilung. Zur jesuanischen Sicht der Vergebung . 2/79
— Zur Geschichte des Bußsakramentes 2/85
— Hindernisse für Schulderfahrung heute 2/94
— Die Versöhnung, wie sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil möglich ist 2/102
— Krise — Umbruch — Erneuerung der Bußpraxis 2/107
— Vom Segen und Unsegen der heutigen Beichtpraxis 2/112
— Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche 2/117
— Buße und/oder Versöhnung . . 2/123
— Befähigung zur Buße 2/126
— Wie steht es bei uns mit Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit? (Bußgottesdienst) 2/129
Christ, Christsein
— Das Lernen von Christsein. Perspektiven für die achtziger Jahre 1/25
— Die Christen und das Judentum 5/342
— Die christliche Gemeinschaft im Umbruch 6/409
Elternkatechese
— Elternkatechese in Polen. Erfahrungen, Probleme, Versuche . 1/65
Europa
— Kirche in Europa 6/413
Evangelium
— Das Evangelium auch im Gottesdienst als frohe Botschaft erfahrbar machen! 4/284
Freizeit, Freizeitpastoral
— Freizeit und pastorale Chancen der Kirchen 4/254

Friede
Siehe auch Schwerpunkt *Konflikt und Friede*
— Die kirchliche Gemeinde und die Friedensbewegung 5/320
— Gibt es eine „christliche" Friedensbotschaft? 5/359
— Friedensarbeit in der Gemeinde . 5/363
— Lernen, den Willen Gottes tiefer zu verstehen. Zum Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Thema Frieden . . 6/403
Gemeinde
Schwerpunkt Heft 1 (Miteinander glauben lernen in der Gemeinde) siehe *Glaube*
— Versöhnte Gemeinde 2/75
— Die kirchliche Gemeinde und die Friedensbewegung 5/320
— Friedensarbeit in der Gemeinde . 5/363
Gemeinschaft, Gruppe
— Christliche Gemeinschaft — ohne Gruppenegoismus 6/409
Gerechtigkeit
— Wie steht es bei uns mit Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit? . 2/129
Gesellschaft
— Konflikt als Motor der Gesellschaft? 5/303
Glaube, glauben lernen
Schwerpunkt Heft 1 (Miteinander glauben lernen in der Gemeinde)
— Gegeneinander oder miteinander glauben lernen? 1/1
— „Habt den Glauben, der Gottes Glaube ist" (Mk 11,22). Philosophisches und Theologisches zur Vollgestalt des Glaubens 1/6
— Gemeinsam glauben in Korinth . 1/16
— Das Lernen von Christsein. Perspektiven für die achtziger Jahre . 1/25
— Glaube als Transformationsprozeß 1/34
— Psychologische Wurzeln glaubenden Vertrauens im frühen Kindesalter 1/43
— „Theologie nach Feierabend" . . 1/48
— TZI als Hilfe zum lebendigen Lernen in der Gemeinde. Themenzentrierte Interaktionen auf einer Wochenendtagung 1/52
— Am eigenen Glauben teilnehmen lassen. Ein Praxisbericht aus der Ausbildung von Gruppenleitern . 1/57
— Überleben als Glaubensgemeinschaft. Ein jüdischer Erfahrungsbericht 1/61
Schwerpunkt Heft 3 (Woran ich glaube — Enquete)
— Von der Schwierigkeit, nach dem Glauben zu fragen 3/145
— Enquete mit 43 Mitarbeitern . . 3/150
— Glaube zwischen Identität und Entfremdung. Eine religionspsychologische Betrachtung zur Bedeutung des „Spiegels" 4/280
Gruppenleiter siehe *Ausbildung*
Hoffnung
— Das Paradox der christlichen Hoffnung 6/369
Humanwissenschaft
— Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft 6/378
Identität
— Glaube zwischen Identität und Entfremdung 4/280
Judentum
— Überleben als Glaubensgemeinschaft. Ein jüdischer Erfahrungsbericht 1/61
— Die Juden im Johannesevangelium. Ein beispielhafter und folgenreicher Konflikt 5/332
— Die Christen und das Judentum. Ein Text der Pastoralkommission Österreichs 5/342
— Zum Text der Pastoralkommission Österreichs über „Die Christen und das Judentum" 5/349
Jugend
— Jugend als Herausforderung. . . 3/204
Katechese, Katechetenkongreß
— Elternkatechese in Polen. Erfahrungen, Probleme, Versuche . . 1/65
— „Miteinander glauben lernen" — ein griffiges Tagungsthema oder mehr? 6/417
Kind
— Psychologische Wurzeln glaubenden Vertrauens im frühen Kindesalter 1/43
Kirche
— Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche 2/117
— Unsere Bekehrung zu einer „Kirche der Armen" — am Beispiel Nova Iguacu/Brasilien 2/133
— Christliche Gemeinschaft — ohne Gruppenegoismus 6/409
— Kirche in Europa 6/413
— Die Kirche auf der Suche nach ihrer Basis 6/388
Kirchenmusik
— Die Musik im pastoralen Konzept Martin Luthers 6/372
Kirchenrecht
— Glattpoliert und festgeschraubt — Vom Entwurf zum neuen Codex Iuris Canonici 4/272
Klostermann
— Leidenschaftliches Lernen. Zum Tode von Ferdinand Klostermann 2/73
Konflikt und Friede
Schwerpunkt Heft 5 (und 6)
— „Konflikt" mit dem Konflikt . . 5/297
— Konflikt als Motor der Gesellschaft? 5/303
— Gedanken zur weltpolitischen Lage 5/314
— Die kirchliche Gemeinde und die Friedensbewegung 5/320
— Die Juden im Johannesevangelium. Ein beispielhafter und folgenreicher Konflikt 5/332

— Die Christen und das Judentum. Ein Text der Pastoralkommission Österreichs 5/342
— Zum Text der Pastoralkommission Österreichs über „Die Christen und das Judentum“ 5/349
— Gibt es eine „christliche“ Friedensbotschaft? 5/359
— „Wehe denen, die sich auf Pferde verlassen ...!“ Predigt über Jesaja 30 . . . . 5/361
— Friedensarbeit in der Gemeinde . 5/363
— Konflikt und Friede im Lichte der Tiefenpsychologie 6/398
— Lernen, den Willen Gottes tiefer zu verstehen. Zum Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Thema Frieden 6/403
— Gottes Friede auf Erden 6/425
Konzil
— Die Versöhnung, wie sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil möglich ist 2/102
Korintherbrief
— Gemeinsam glauben in Korinth . 1/16
Laien
— „Theologie nach Feierabend“ . . 1/48
— Dreizehntausend Laien studieren Theologie — für etwa dreitausend Stellen 3/212
Lebenshilfe
— „No future“!? Trost als Lebenshilfe 4/225
Lernen
— Das Lernen von Christsein. Perspektiven für die achtziger Jahre 1/25
— Leidenschaftliches Lernen. Zum Tode von Ferdinand Klostermann 2/73
Liturgie, liturgische Erneuerung
— Mühsame, aber notwendige Afrikanisierung 6/422
Martin Luther, Musik
— Die Musik im pastoralen Konzept Martin Luthers 6/372
Mensch, Menschwerdung
— Wenn Gott Mensch würde . . . 6/429
Passionszeit
— Wie steht es bei uns mit Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit? (Bußgottesdienst) 2/129
— Das Evangelium auch im Gottesdienst als frohe Botschaft erfahrbar machen! 4/284
Pastoral, Pastoralgruppe siehe *Seelsorge*
Pfarrgemeinderat
— Eine Umfrage unter Pfarrgemeinderäten in der Seelsorgeregion Ruhrgebiet-Ost 4/287
Praktische Theologie
— Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft 6/378
Praxis
— Reflektierte Praxis in einer Pastoralgruppe 4/263
Predigt
— „Wehe denen, die sich auf Pferde verlassen ...!“ Predigt über Jesaja 30 . . . . . 5/361
— Gottes Friede auf Erden 6/425
— Wenn Gott Mensch würde . . . 6/429
Priester
— Priester „in Pension“? 6/423
Psychologie
— Psychologische Wurzeln glaubenden Vertrauens im frühen Kindesalter 1/43
— Glaube zwischen Identität und Entfremdung. Eine religionspsychologische Betrachtung zur Bedeutung des „Spiegels“ 4/280
— Konflikt und Friede im Lichte der Tiefenpsychologie 6/398
Schuld, Schulderfahrung
— Hindernisse für Schulderfahrung heute 2/94
Seelsorge
— Jesu Umgangsstil als Maßstab der Seelsorge 4/230
— Freizeit und pastorale Chancen der Kirchen 4/254
— Reflektierte Praxis in einer Pastoralgruppe 4/263
Spiritualität
— Die Einstellung österreichischer Theologiestudenten zu Kirche, Theologiestudium und christlicher Spiritualität 4/275
Themenzentrierte Interaktion, TZI
— TZI als Hilfe zum lebendigen Lernen in der Gemeinde. Themenzentrierte Interaktionen auf einer Wochenendtagung 1/52
Theologie
— „Habt den Glauben, der Gottes Glaube ist (Mk 11,22). Philosophisches und Theologisches zur Vollgestalt des Glaubens 1/6
— Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft 6/378
Theologiestudium, -studenten
— „Theologie nach Feierabend“ . . 1/48
— Dreizehntausend Laien studieren Theologie — für etwa dreitausend Stellen 3/212
— Die Einstellung österreichischer Theologiestudenten zu Kirche, Theologiestudium und christlicher Spiritualität 4/275
Trost
— „No future“!? Trost als Lebenshilfe 4/225
Vereinigungskirche
— Die Vereinigungskirche als Herausforderung an die Christen . . 4/243
Vergebung
— Vergebung als Heilung. Zur jesuanischen Sicht der Vergebung . 2/79
Versöhnung
siehe *Beichte, Buße und Versöhnung*
Weihnachten
— Gottes Friede auf Erden 6/425
— Wenn Gott Mensch würde . . . 6/429

Leitartikel

Günter Biemer

Gegeneinander oder miteinander glauben lernen?

Im Pfarrhof der Gemeinde St. Brigid am Südrand der Großstadt Birmingham stand Pfarrer John Danaher nach dem Gottesdienst am Montagmorgen im Gespräch mit Leuten, die auf dem Nachhauseweg von der Messe hier durchgingen und dabei ihre großen und kleinen Anliegen mit ihrem Pfarrer teilten. Die meisten Kirchenbesucher tauschten nur einen kurzen Gruß, und der Pfarrer machte ein Handzeichen oder rief ihnen „God bless" zu. — Zu gleicher Zeit kamen sehr viele Kinder und Mütter, die ihre Kinder brachten, aus der Gegenrichtung von der Straße herein. Sie gingen fröhlich redend, springend, grüßend über den Pfarrhof in die hinter der Kirche stehende katholische Schule der Pfarrei St. Brigid. — Hernach beim Frühstück wurde der Pfarrer zu einem Konfliktfall in die Schule gebeten; er war kraft Amtes eines der führenden Mitglieder der Schulaufsichtsbehörde. In seiner Abwesenheit übernahm der Kaplan die Telefonanrufe dieser sehr lebendigen und aktiven Arbeiterpfarrei mit etwa 5 000 Gläubigen.

Diese Eindrücke während eines Morgens im Sommer 1982 zeigten mir, daß die Minorität der Katholiken in England (nur 10% der Gesamtbevölkerung) trotz des insgesamt weltanschaulich neutralistischen Klimas (kein konfessioneller Religionsunterricht in Staatsschulen) das Problem des Auseinander, ja Gegeneinander, von Eltern — Religionslehrer — Gemeinde in ihrem Bereich nicht kennt. Eltern und Pfarrer und Lehrer und Kinder und Jugendliche haben einen *gemeinsamen Ort,* an dem sie sich sehen, begegnen, miteinander reden und beten können, wo ein Austausch stattfindet, auch über den Glauben.

Plausible Entfremdung

Im deutschsprachigen Raum — zumindest in der Bundesrepublik Deutschland —, zeigt sich eine der elementaren Schwierigkeiten in der Landschaft der Glaubensvermittlung gerade darin, daß Elternhaus, schulischer Religionsunterricht und Kirchengemeinde drei verschiedene Orte sind mit je eigenen Problemen. Glauben lehren und lernen spielt sich an diesen „Orten" so verschieden ab, daß die wachsende Entfremdung, wie sie insbesondere zwischen Schule und Pfarrgemeinde, d. h. zwischen Religionslehrern und Vertretern der Kirchen- bzw. Gemeindeleitung entstanden ist, recht plausibel gemacht werden kann.

I. Gegenseitige Erwartungen

1. Aus der Sicht der Kirchengemeinde und ihrer Leiter

Seit zwei Jahrzehnten befindet sich die katholische Kirche im Prozeß einer Selbstreform, deren Ausmaß vor dem Beginn 1962 niemand prophezeit hätte. Positionen, die seit Jahrhunderten umstritten waren, wurden geklärt und Forderungen, die seit langem erhoben wurden, kamen zum Zug, wie die Veränderung der Liturgiesprache, das Verhältnis der Kirche zu den Natur- und Humanwissenschaften, das Verhältnis zu den Weltreligionen und zu den anderen christlichen Konfessionen, die Erneuerung der Formen der Sakramentenspendung, dazu die innerkirchliche Verhältnisklärung zwischen Papst und Bischöfen, zwischen Klerus und Laien, zwischen Amt und Gemeinde und vieles andere mehr.

Grund dieser umfassenden Veränderungen war nach dem Stichwort Johannes' XXIII. das Aggiornamento, d. h. das Heutigwerden der Kirche, ihres Glaubens, ihrer Sendung, ihrer Glaubensermöglichung. Tatsächlich wurden seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Fülle von neuen Möglichkeiten des Lebens- und Glaubensvollzugs in der Kirche geschaffen. Allerdings scheint dadurch das Kirchen- und Gemeindeleben nicht nur lebendiger, sondern auch unüberschaubarer und nach der Einschätzung mancher Mitglieder und Leiter der Kirche zu turbulent geworden zu sein. Und dies zu einem Zeitpunkt, da die vielfältigen Unruheherde in der Gesellschaft erforderlich machen würden, daß die Kirche stabilisierende Wirkung hat, ein ruhender Pol der Orientierung ist.

Erwartungen an den Religionsunterricht ...

So richten sich die *Erwartungen* der Kirchenleitung und Kirchengemeinden an den Religionsunterricht in der Schule als einen Ort religiöser Sozialisation, an dem die Botschaft Jesu Christi nach dem heutigen Reflexionsstand vermittelt wird, wobei nicht nur stabiles Glaubenswissen, sondern auch Verantwortungsfähigkeit für ein persönliches Leben aus dem Glauben gelernt wird und Praxismotivation für die Teilnahme am Leben der Pfarrgemeinde entsteht. Die Religionslehrer insbesondere stehen unter der Erwartung, daß sie als Theologen in prononcierter Weise Rollen im Leben der Pfarrei übernehmen. — An die Eltern bzw. Familie richten sich die Erwartungen der Kirchen- und Gemeindeleitung, daß sie dem Einbruch des „materialistischen und modernen Zeitgeistes" widerstehen und ihren Kindern und Jugendlichen jene Anfangserfahrung des Glaubens bzw. des Evangeliums vermitteln, die ihnen den Anschluß an die Gemeindepraxis (Sonntagsgottesdienst) ermöglicht.

... und an die Eltern

2. Was erwarten sich christliche Eltern?

Was die Situation der Eltern als christlicher Erziehungsinstanz angeht, so kann sie in folgenden typischen Kon-

ZA 2 1702
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

turen gezeichnet werden: Familien sind heute zumeist Kleinfamilien aus zwei Generationen mit ein bis zwei Kindern. Sie leben in Großstädten häufig in anonymem Milieu mit eingeschränkten Nachbarschaftskontakten. Noch nicht einmal ein Viertel der Getauften sind Kirchgänger. Das Glaubenswissen und -bekenntnis wird zumeist in einer stark subjektiv-selektierten Verengung an die Heranwachsenden tradiert; das gilt auch für die Orientierung am christlichen Ethos. Je kirchenferner (seltene Gemeinde- bzw. Gottesdienstkontakte), desto höher sind konservative Erwartungen unter erwachsenen Christen an die Kirchenleitung und Gemeinde. Solche Christen, die sich am Gottesdienst, an der Bildungsarbeit, Sakramentenkatechese, Erwachsenenbildung oder sonst beteiligen, haben hohe und zum Teil kritische Erwartungen nicht nur in bezug auf Predigt und liturgische Gestaltung, sondern auch an die sozialen Fähigkeiten des Pfarrers und anderer Mitglieder des Leitungsteams der Gemeinde. Sie erwarten, daß die Gemeinde ein Impulsort sei, der sich attraktiv auf die religiöse Sozialisation ihrer Kinder und Heranwachsenden auswirkt und somit praktische und theoretische Erziehungshilfe, ja Lebenshilfe, leistet. — Religionslehrern gegenüber sind die Wünsche der Eltern seit Generationen nicht sonderlich verändert: „Anständige Menschen aus ihren Kindern zu machen", ihnen ein solides Wissen über Religion und Moral zu vermitteln sind die globaleren Formeln; von anspruchsvolleren Eltern wird erwartet, daß die Katechismuswahrheiten und die Bibel solide vermittelt werden. Die Motivationsschwierigkeiten bei „der heutigen Jugend" zu bewältigen gilt dabei als Hauptaufgabe der Religionslehrer.

3. Veränderter Religionsunterricht

Wie sehr sich „Der Religionsunterricht in der Schule" nach dem Verständnis von Experten verändert hat, zeigt spätestens der gleichnamige Synodenbeschluß der Gemeinsamen Synode in der BRD, in dem Religion nicht mehr mit christlicher Botschaft identifiziert wird, sondern allgemein Religiosität, Weltreligionen und Weltanschauungen miteinbezieht. Dem Religionslehrer wird zugestanden, daß er bei der Identifikation mit der Kirche zwischen ihrer Anspruchsgestalt im Sinne Jesu Christi und ihrer menschlich-geschichtlichen Gegebenheit differenziert. Auch wird ihm Empathie und Identifikation mit seinen Schülern zugebilligt. In solchen Aussagen deutet sich die schwierige Situation und Position des Religionslehrers in der öffentlichen Schule einer pluralistischen Gesellschaft an. Es gibt demokratisch regierte Län-

der, in denen kirchliche Rückbindungen von Religionslehrern als Beeinträchtigung ihrer Lehrkompetenz angesehen werden — so z. B. an den staatlichen Schulen in England —, übrigens sehr zum Nachteil des theologischen Niveaus im Religionsunterricht. Nach meiner Ansicht ist der Religionsunterricht in unseren Schulen heute der Ort, an dem sich Kirche und Gesellschaft unter den Bedingungen, wie sie Kinder und Jugendliche bereiten, mit allen möglichen Problemstellungen offen und ungeschützt begegnen. Von daher ist es verständlich, daß Kirchenvertreter oder Theologen sich Aggressionen aussetzen, wenn sie mit Postulaten an Religionslehrer herantreten und daß sie Aufmerksamkeit und Dank erfahren, wenn sie Hilfestellung und Klärung leisten.

Erwartungen an die Kirche

Die Erwartungen aus der Perspektive des Religionsunterrichts an die Kirche richten sich darauf, daß sie etwas in der Welt leistet, was der Menschheit zugute kommt, was zumindest bei nachdenklichen Menschen Anerkennung findet, denn so wird die Glaubwürdigkeit von „Religion" erhöht und die Motivationsarbeit für das Themenspektrum des Religionsunterrichts erleichtert. Von konkreten Kirchengemeinden wird erwartet, daß sie auf junge Menschen attraktiv wirken und ihnen religiöse Erfahrungen vermitteln. Sie stellen für den Religionslehrer den Verweisgrund dafür dar, daß „Kirche" keine antike Münze ist ohne aktuellen Kurswert. — Kirchengemeinde als eine Art „religiöse Heimat" ist auch für den Religionslehrer persönlich von unersetzbarer Bedeutung, wie ich aus Gesprächen mit jungen Studienräten und -rätinnen weiß, die trotz einer ehemals hohen Aktivität in der Kirchlichen Hochschulgemeinde wenige Jahre später den Gemeindekontakt verloren hatten, weil die Gottesdienste nicht nur kommunikationsarm, sondern „abschreckend" waren.

Die Tatsache, daß immer weniger Priester hauptamtliche Religionslehrer sind und in wachsendem Maße auch in den Gymnasien Laien die Hauptverantwortung für den Religionsunterricht tragen, hat zusätzlich eine ehemals wichtige Brücke zwischen den Pfarrern in der Gemeinde und den Leitern des Religionsunterrichts in der Schule abgebaut.

II. Lösungspotential

Religionsunterricht, Familie und Gemeinde sind drei verschiedene „Orte" des Glaubenlernens. Sie erfahren in verschiedenen Graden den Einfluß der pluralistischen Weltanschauungsgesellschaft und damit die Herausforderung an die Glaubensverwirklichung und Glaubenstreue. Wenn ich es recht sehe, wurde diese Herausforderung

bisher vor allem an den einzelnen Orten „regional" behandelt. Die Schwierigkeiten und Niederlagen wurden nicht selten in der Form gegenseitiger Vorwürfe oder doch begründeter Erwartungen geäußert. Das „Versagen des Elternhauses" ist sprichwörtlich. Die Beargwöhnung der Kirchentreue von Religionslehrern ist in einer einseitig angelegten soziologischen Studie neuerdings wieder offenkundig geworden. Selbst Bischöfe haben sich dabei parteinehmend eingeschaltet (vgl. die Stellungnahmen der Bischöfe R. Graber, Regensburg, und H. J. Spital, Trier). — Blickt man als Religionspädagoge auf die Eigenleistung, die an drei herausragenden „Orten" kirchlichen Lernens erbracht werden: auf die enorme Veränderung der Situation im Religionsunterricht seit Ende der 60er Jahre, auf die Umgestaltung in der Sakramentenkatechese und Erwachsenenbildungsarbeit der Kirchengemeinden, auf den Beitrag, den gläubige Christen als Eltern in der Auseinandersetzung mit ihren Heranwachsenden leisten —, dann kann man sich nur wünschen, daß an die Stelle gegenseitiger Verdächtigungen und Vorwürfe das Miteinander im Kampf gegen die Herausforderung des Glaubens trete. Man wünscht sich, daß Offenheit, Einfühlungsvermögen und Verständnis für den jeweils anderen Beitrag die bestehenden Möglichkeiten der Glaubensvermittlung grundlegend positiv verändern. Wenn sich Religionslehrer und Pfarrer bzw. Bischöfe und Eltern (-vertreter) über ihre je eigenen Erfahrungen der Hoffnung und Enttäuschung austauschen könnten, würden zweifellos gemeinsame Anliegen zum Vorschein kommen, z. B. das der sinkenden Geldressourcen für (religiöse) Bildungsarbeit angesichts einer ungleichgewichtigen Verteilung auf militärische, wirtschaftliche und verwaltungsorganisatorische Bereiche. Wenn sie mit dem Vorverständnis beginnen könnten, daß der/die andere von sich aus aus der gleichen Taufe und Berufung und Motivation an seine/ihre Aufgabe herangeht, daß Lehrer, Eltern und Pfarrer in ähnlicher Weise mit den Schwierigkeiten zu kämpfen haben, die durch den Einbruch des Bösen verursacht werden, müßte durch die Beseitigung von Mißtrauen eine größere Einheit entstehen und ein großes Hoffnungspotential aus dieser Solidarität freigesetzt werden (vgl. Joh 17,21). Würde diese Art von Einigungsprozeß gegen die wachsende Entfremdung zwischen Leitern des Religionsunterrichts und der Kirchengemeinde und den Eltern (und natürlich den Jugendlichen!) gelingen, so wäre dies auch ein herausragender Beitrag gegen die immer größer werdende Zer-

splitterung und Anonymisierung unserer Gesellschaft. In diesem Zusammenhang gilt, was Musils „Mann ohne Eigenschaften" über den Zug des Fortschritts sagt, aus dem er eines Tages panikartig aussteigen will. Die zunehmende Anonymisierung, Vermassung, Kontaktverluste in den eingemeindeten Dörfern, in den Großraumschulen, in den Großraumkrankenhäusern usw. bedürfen einer deutlichen Metanoia. In diesem Zusammenhang lohnt sich jeder Versuch, Entfremdungen rückgäng zu machen.
Wenn sich Teilnehmer eines katechetischen Kongresses in der Pfingstwoche 1983 in Freiburg dieser Aufgabe stellen, so scheint mir, daß sie auf das eine und einigende Ziel der nachkonziliaren Phase zugehen; statt über die Zweckmäßigkeit der Formen weiter zu argumentieren, die reformierten Glaubensmöglichkeiten durch religiöse Vollzüge zu füllen. Deshalb bin ich auch der Ansicht, daß zu all den Fragebogenaktionen und Aktionskomitees, die für die Vorbereitung der Gruppengespräche und Vorträge geplant sind, entscheidend hinzukommen muß, daß sich die Teilnehmer im Schutz der Stille und unendlichen Weite des Gebets vorbereiten.

Artikel

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld

„Habt den Glauben, der Gottes Glaube ist" (Mk 11, 22)

Philosophisches und Theologisches zur Vollgestalt des Glaubens

Zum Nachdenken über das „Gemeinsam Glaubenlernen" gehört entscheidend auch eine Reflexion über den Glauben. Ausgehend von mangelhaften Formen des Glaubens beschreibt der Autor, welche Bedeutung der personale, zwischenmenschliche Glaube für das Menschsein und Menschwerden hat. Er zeigt, daß „Glauben als verständnisvolles Vertrauen im liebenden Miteinandersein" sich als grundlegende Daseinsmöglichkeit erweist. Personaler Glaube ist der Ursprungsort sowohl des Erkennens im Vollsinn wie auch des Handelns. Aller zwischenmenschliche Glaube zeigt aber über sich selbst hinaus, weil er sich getragen erfährt aus einem letzten Geheimnis heraus. Jesus ist in seinem Sich-führen-lassen durch den Geist und in seiner Hingabe in den Willen des Vaters der vorbildlich Glaubende, in dem sich Gott selbst geoffenbart hat. red

Beschränktes Verständnis

Die Schwierigkeit, heute zu glauben, hat gewiß verschiedene Wurzeln. Eine dieser Wurzeln mag sein, daß die

Möglichkeit des christlichen Glaubens in seiner vollen und höchsten Gestalt gar nicht erblickt wird, weil sie durch ein Verständnis vom Glauben verdeckt und niedergehalten wird, das beschränkt und mangelhaft ist. So ist die Auffassung weit verbreitet, daß das Glauben eigentlich nur ein Vermuten und Wünschen ist. Oder der Glaube nimmt die Gestalt fester „Über-zeugung" an, die gar kein erfahrbares Phänomen bezeugt; solcher illusorischer Wissensersatz ist eine Ideologie, eine unredliche, verantwortungslose und (nach Ausweis der Geschichte insbesondere der Religion) nicht selten eine das Leben Andersdenkender gefährdende Annahme.

Die Bedeutung „personalen" Glaubens

Für eine Philosophie des Glaubens ergibt sich daher die Aufgabe, das im christlichen Glauben implizierte Vorverständnis vom Glauben in seiner Selbstgegebenheit (als Phänomen) möglichst unverkürzt für die deutende Erfahrung zuzulassen. Die Bedeutung des sogenannten „personalen", zwischenmenschlichen Glaubens für das christliche Glaubensverständnis ist längst erkannt und fruchtbar geworden[1]. Das Glauben entfaltet sich demnach in seiner Vollgestalt dort, wo Menschen in leibhaftiger Gegenwart und Gemeinsamkeit liebend und hoffend füreinander da sind. Dieser Glaube hat dann etwa folgende Struktur: *Ich glaube an Dich selber und zwar durch Dich selber, und daher glaube ich auch Dir* (entsprechend Deiner Kompetenz) *etwas.* Glauben meint hier primär, jemandem verständnisvoll und in Treue Vertrauen schenken dürfen. Ein solcher Glaube beruht auf der Selbsterschließung und -mitteilung der Person, die in ihrer Verstehenswelt und in ihrem Ja-sagen zum Raum der Anwesenheit einer anderen Person wird, und vollendet sich in der Gegenseitigkeit des Einverständnisses und des Vertrauens.

Wechselseitiges Angenommensein

Wer an jemanden glaubt, baut auf ihn, verläßt sich auf ihn, darf seine Zuflucht bei ihm nehmen; er weiß sich von ihm ganz angenommen, so daß er aus ureigenster Initiative aus sich hervortreten kann. Eine neue Welt des Verständnisses des Daseinsganzen wächst ihm zu und ermöglicht die sinnvolle Weitung und Vertiefung des eigenen Daseinsverständnisses. Und es wird ihm die Möglichkeit eingeräumt, wahrhaft selbst zu sein und zu werden. Dieses Glauben vollendet sich nur in der Gegenseitigkeit des Vertrauens und des Verständnisses, wenn Personen einander wechselseitig inexistieren; Du bist in mir

[1] Vgl. *A. Brunner,* Glaube und Erkenntnis: Philosophisch-theologische Darlegung, München 1951; *C. Cirne-Lima,* Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysische Studie, Innsbruck 1959; *B. Welte,* Was ist Glauben?: Gedanken zur Religionsphilosophie, Freiburg i. B. 1982 (dort weitere Literaturangaben).

und ich bin in Dir jeweils der verständnisvoll Auf- und Angenommene. — Wird das Wagnis des Sichaufschließens und Sichanvertrauens ausgenützt und enttäuscht, kann freilich das Mißtrauen so vorherrschen, daß übersehen wird, wie sehr alle Grundvollzüge des Daseins durch das Glauben ermöglicht werden.

I. Personaler Glaube als Ursprungsort und Einheit von Erkennen und Handeln

Solches Glauben als verständnisvolles Vertrauen im liebenden Miteinandersein erweist sich als eine grundlegende Daseinsmöglichkeit, die den Ursprungsort und die Einheit von Theorie, existentieller Praxis und schöpferischem Hervorbringen bzw. Bewerkstelligen (*poiesis*) bildet. Das erfahrene, verstehende und erkennende Eingehen auf die Welt, das Wahr-Nehmen und Für-wahr-Halten, das Sich-Verstehen auf das, was zu tun und zu lassen ist, wie es geschehen soll usf., aber auch das Engagement im existentiell-sittlichen Handeln sowie im Schaffen, das arbeitend, gestaltend und schöpferisch auf seine Welt eingeht, das alles hat seine Ursprungs- und Vollzugsgestalt im personalen liebenden Glauben. Erkennen und Handeln zeigen im Kontext eines solchen Glaubens ihre höchsten Möglichkeiten, und wir gewahren dadurch die Vollgestalt zwischenmenschlichen Glaubens.

1. Glaubenserkenntnis als tiefste, vollste und erste Erkenntnisweise

Die Urform des Erkennens, des Verstehens und der Erfahrung geht uns auf im personalen Glauben, wo Personen nicht nur etwas bezeugen, sondern sich selbst mitteilen. Insofern glauben wir ihnen, indem wir an sie glauben, d. h. uns zum Raum der Ankunft ihres Wesens, ihrer Wahrheit weg- und hingeben.

Diese personale Glaubenserkenntnis ist die tiefste, reichste, vollste und ursprünglichste (erste) Erkenntnisweise: Die *tiefste* Erkenntnisweise, weil in der leibhaftigen Gegenwart sich jemand selber zu verstehen gibt, dessen Wesen ein weltoffenes und allbezogenes (quodammodo omnia) ist, dem es um die abgründige Tiefe (den Sinn) des Daseinsganzen geht, die sich in ihm zu enthüllen vermag. Die *reichste* und *vollste* Erkenntnisweise, weil die Daseinstotalität, die sich mit-teilt, alle speziellen Erkenntnisbereiche umfaßt, vermittelt, zugänglich macht. Wir wurden immer durch Andere zur Welt gebracht. Dies ist bleibend-konstitutiv für die Welttotalität, die mit uns die Augen aufgeschlagen hat. Wir sehen darin immer auch noch, wie wir gesehen, benannt, angenommen wurden usf., also immer noch mit den Augen Anderer. Alle Erfahrung, alles Verstehen, alle Reflexion ist gerade so unsere ureigenste, weil sie uns in der Bewegung mit der Erfahrung, dem Verstehen, der Reflexion Anderer zuteil und geschenkt wird. Insofern das Verhältnis

Anderer zu uns ursprünglicher ist, als unser eigenes Verhältnis zu uns und zu Anderen, ist die Glaubenserkenntnis auch die *erste* des Menschen, zeitlich und sachlich gesehen: Andere, die unser Dasein angefangen haben, haben ja unsere Erkenntnis geweckt und uns uns selber zu verstehen gegeben. Sie haben zu uns gesprochen, und wir haben ihren Herzschlag vernommen, ehe wir selber zu sprechen begannen und dem Wort der Sprache Vertrauen schenken konnten.

Abgeleitete Erkenntnisweisen:

Wissenschaft

Demgegenüber ist alle andere Erkenntnis eine abgeleitete bzw. ein defizienter Modus der ursprünglichen personalen Glaubenserkenntnis; denn die Erkenntnis apersonaler Art abstrahiert (methodisch-diszipliniert etwa in der wissenschaftlichen Erkenntnis) von der Einmaligkeit und Ganzheit der Person, die sich zu erfahren und zu verstehen gibt. Sie ist dadurch zwar eindeutiger, genauer, sicherer sowie zur Manipulation brauchbarer; in den apersonalen (nicht *anti*-personalen!) Erkenntnisweisen tritt aber das (alltäglich) durchaus noch miterkannte Daseinsganze (personale Miteinandersein) zurück; wir verhalten uns *gemeinsam* zur Welt, intersubjektiv, grundsätzlich für jedermann überprüfbar. In solchem Erkenntnisverhalten wird uns die Welt zum Gegenstandsbereich, der unter besonderen Gesichtspunkten (Formalobjekten) erforscht wird. Dies ist sicher dort durchaus legitim, wo die gewonnenen speziellen Erkenntnisse für eine Reintegration in personales, humanisierendes Verhalten offen bleiben. — Damit ist nichts gegen die erstaunliche Größe dessen, was Wissenschaft erkennt und für die praktische Sicherung der Daseinsbereiche leistet, gesagt. Es wäre zudem ein fragliches Vorurteil, wollte man das, was von einem anderen abgeleitet ist, von vornherein für wertloser oder unvollkommener halten als das, wovon es sich herleitet. Es beeinträchtigt daher wissenschaftliche Erkenntnis nicht, wenn an ihr herausgestellt wird, daß sie immer irgendeine Weise menschlicher Selbstauslegung der Welt im Horizont der personalen, zwischenmenschlichen und ganzheitlichen Glaubenserkenntnis auch ist.

Meinung und Vermutung

Insofern das Verhältnis Anderer zu uns konstitutiv für unser ganzes Dasein ist, unser Dasein auf ihrem Glauben an uns und uns gegenüber beruht, sind auch alle anderen apersonalen und monologischen Glaubensweisen abgeleitete bzw. defiziente Glaubensweisen: Glaube im Sinne von bloßer Meinung und Vermutung kann eine Vorstufe des Wissens und so eine Weise des wissenden Fürwahr-Haltens darstellen: Für-möglich-Halten, *daß* ..., und

Fürwahrscheinlich-Halten, *daß* ... (terminologisch als eine Art des *Daß-Glaubens* im Gegensatz zum *Du-Glauben* gefaßt und erfolgreich in wissenschaftlicher Hypothesenbildung, worunter die Erstellung noch unbestätigter Annahmen zur Erschließung der Wirklichkeit verstanden werden kann). Glaube kann aber auch ein Scheinwissen ausdrücken: Man glaubt zu wissen, was man eigentlich gar nicht weiß; man hat Überzeugungen, die Wünsche erfüllen, Illusionen befriedigen; man erfährt Selbstbestätigung durch erfolgreiche Überredung Anderer. So entsteht ein kollektiver Wahn, der terminologisch als *ideologischer* Daß-Glaube gefaßt werden kann. Dieser Glaube ist wohl primär der subjektive Akt (Tun) eines vereinzelten Individuums. Vereinzelung schließt ja gemeinsames Verhalten, gleiche Meinung, nicht aus. Man hält für wahr, *daß* ..., leichtgläubig oder mißtrauisch gegenüber Anderen usf.

Scheinwissen, Überzeugung und Ideologie

Bezieht sich Glauben im höchsten Sinn innerhalb des Horizontes der uns welteröffnenden Personen auf alles zu Erfahrende, zu Verstehende, zu Denkende, zu Erkennende, auf das Gewußte wie auch auf das Nichtgewußte, um das wir wissen, so ist dieses Nichtgewußte, Verborgene und noch zu Denkende der Ursprung des Gewußten. Insofern hat der Glaube seinen Ort im Nichtwissen als Ursprung aller Glaubenserkenntnis. Dadurch wird aber die Verwechslungsmöglichkeit mit Glauben im Sinne von wähnen, bloßer Meinung, Vorgabe von Wissen, wo gar nichts gewußt wird, verständlich. Zu dieser Verwechslung kommt es durch einen Irrtum hinsichtlich des Wissens, auf das man das Nichtgewußte reduzieren will, statt es als Wissen des Nichtwissens, als aus der nicht wißbaren Totalität geschöpftes „Stückwerk" (1 Kor 13,9—12) zu verstehen.

Das Verborgene als Ursprung des Gewußten

Gründet sich ein Glaube auf die Mitteilung einer (sich in ihrer Kompetenz legitimierenden) Autorität, der geglaubt wird, *daß* ..., so steht der Glaube zwischen der bloßen Meinung und dem Wissen auf Grund eigener Erfahrung und Einsicht. Er kann grundsätzlich, auch unabhängig von der Person, die uns das zu Glaubende vermittelt, in Erfahrung gebracht und in Wissen aufgehoben werden. Man kann dabei intuitiv erfassen oder sich ausrechnen, ob die Person wirklich keinen Grund hat, sich zu täuschen und zu lügen, also für die Auskunft über etwas zuständig und zuverlässig ist. Grundsätzlich kann aber ein solcher Glaube in Wissen aufgehoben, aufgeklärt, und damit die Person des Zeugen eingeklammert, überholt und ausgeschlossen werden. Obgleich auch diese

Aufzuhebender Autoritätsglaube

Glaubensweise nicht im ursprünglichen Sinn personal ist, ist sie unentbehrlich innerhalb unseres gemeinsamen Weltverhaltens.

2. Glaube als Ursprungsort des Handelns

Im verständnisvoll-liebenden Glauben geben wir Anderen Raum und Zeit zu sein, geben wir sie zum ureigensten Handeln frei, handeln wir mit Rücksicht auf sie und die Folgen ihres Handelns, einigen und vereinigen wir uns mit ihnen, indem wir sie nicht unterdrücken, gleich machen, sondern differenzieren: ihr Eigenstes wahren und zulassen. In der Rücksicht aufeinander wird die Praxis des Einen zur Praxis des Anderen. Was einer tut, wird zum lebendigen Moment am leibhaftigen Tun des Anderen. So wenig im ursprünglichen Glaubensvollzug das Sehen mit den Augen des Anderen und das Hören mit seinen Ohren eine Metapher ist, sondern ganz konkret leibhaftig gemeint ist, wenn der Andere für mich etwas sieht oder hört, ebenso leibhaftig gehört das Handeln des Einen zum Wesen des Anderen, geht es in seinem Wesensraum auf, ist es niemals selbstverständlich, sondern geschenkt und soll im Dank verwahrt und verwandelt zurückkehren. Erinnert sei an das johanneische Wort vom Einverständnis im personal-dialogischen Miteinandersein: „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn ein Knecht versteht nicht, was sein Herr tut" (15, 14 f). Der Freund handelt eigenverantwortlich mit Rücksicht auf und im Einverständnis mit seinem Freund.

Glaube als Wille zur Bewährung — aber kein blindes Totalexperiment

Von daher gesehen ist ein Glaube als Wille zur Bewährung (zur Lebensbewältigung, zum Überleben) im Experiment eine bloß abgeleitete apersonale Gestalt unseres praktizierenden Glaubens: Ein Spieler oder Geschäftsmann muß glauben können, *daß* er etwas gewinnt, sonst kann er das Verlustrisiko nicht eingehen oder das geplante Unternehmen nicht verantworten. Ähnlich arbeitet der Fachwissenschaftler mit Hypothesen (Wenn-dann-Annahmen), die als Leitvorstellungen sich im Betrieb der Wissenschaft zur Bearbeitung des Seienden eignen, d. h. erfolgreich bewähren sollen. In bezug auf den Gesamtsinn des Lebens wäre aber ein solches Experiment ein Totalexperiment, bei dem ich nur vielleicht gewinnen kann. Ich verschließe meine Augen vor der beängstigenden Möglichkeit letzter Sinnlosigkeit, tue *als ob* das Leben letzten Sinn hat, setze auf irgend eine Idee, Weltanschauung und dergl., indem ich alles aufs Spiel setze. Ein solcher totaler Einsatz läßt sich aber nicht verantworten, weil seine Grundentscheidung ebenso apersonal, auf einem bloßen Daß-Glauben beruht, wie

irrational ist. Daran ändert sich auch nichts, wenn ich jemanden als etwas (Helfer, Offenbarer, Heilbringer) für mich glaube, solange ich es ihm nicht selber zu glauben vermag bzw. ich mir nur meinen Glauben glaube.

Das Risiko des Glaubens

Der personale Glaube hat freilich eine ihm eigene Unsicherheit: Sein Wagnis (Risiko) besteht darin, daß der Andere gar nicht bereit sein muß, den ihm geschenkten Freiheitsraum und das eigene preisgegebene Wesen zu wahren. Er kann Offenheit und Engagement für sich ausnützen wollen; er kann sich absichern und das frei Gewollte sicherheitshalber durch Zwangsmaßnahme einfordern lassen usf. Damit ist die eigene Personalität betroffen, zum Objekt gemacht und unterliegt der Versuchung, sich in die Subjektivität der Vereinzelung zu flüchten. Um dann allein ganz sicher gehen zu können, wird der Rückzug in die Unglaubensformen aus Mißtrauen angetreten.

Die Bedeutung des Vertrauens

Psychologische Forschung hat die große Bedeutung des Vertrauens nachgewiesen, besonders für die frühe Kindheit. Fehlende Zuwendung, mangelndes Zutrauen und Verständnis der Pflegeperson, der Mutter, beantwortet das Kleinkind sogar mit Verweigerung der Nahrungsaufnahme und verfällt[2]. Verständnisvolles Vertrauen gibt menschlichem Leben Geborgenheit, Raum zur Entfaltung. Mißtrauen läßt es verkümmern, isoliert, ist todbringend. Wir sind weitgehend in unserem Leben abhängig vom Vertrauen, von der ja-sagenden Liebe, die uns geschenkt wurde. Andere haben sich für uns Zeit genommen, sich für uns eingesetzt, haben sich selbst hingegeben, um unserem Leben für es selbst Raum zu geben. Dadurch geht uns die Möglichkeit auf, ihnen und auch anderen Glauben zu schenken, ihnen mit Vertrauen zu begegnen. Dieser zwischenmenschliche Glaube ist daher nicht primär ein subjektiver Vollzug, meine Zustimmung zu einer Wahrheit, denn wir vermögen nur einander Glauben zu schenken, weil uns selbst Vertrauen entgegengebracht worden ist. Der eigene Glaubensvollzug ist also nicht Erstes, sondern immer nur Zweites, die Antwort darauf, daß uns das *Da*sein zugetraut und wir ins Vertrauen Anderer gezogen worden sind. Wenn aber die Welt des Menschen abgründig tief ist, verweist unser Glaube uns nicht gegenseitig über uns hinaus?

3. Glaube als religiöser Grundvollzug

Wo wir in einer Atmosphäre des Vertrauens und Zutrauens einander Zukunft vorgeben, Leben und Sein ge-

[2] Vgl. dazu die von *R. A. Spitz* beschriebenen Erkrankungen des Kleinkindes durch den Entzug affektiver Zufuhr; in: Vom Säugling zum Kleinkind: Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr, Stuttgart 1967, 289 ff.

währen, machen wir die Erfahrung, daß aller zwischenmenschliche Glaube über sich selbst hinaus zeigt, weil er sich ermöglicht und ermächtigt, gegeben und getragen erfährt aus einem unbegreiflichen Geheimnis heraus, dessen Annahme religiöser Glaube genannt zu werden verdient. Insoweit gegenseitiges Vertrauen glückt, machen wir nämlich die Erfahrung, daß wir füreinander ins Dasein gerufen sind, daß es uns *gegeben* ist, einander ins Dasein zu rufen und zur Welt des Sinnes und der Liebe zu bringen. Von dem, was wir da vermögen, ist nichts, was wir nicht empfangen haben (vgl. 1 Kor 4, 7).

Mit jedem von uns hat ein neues Dasein angefangen, ist eine neue Welt aufgegangen: Du selbst bist es! Ich selbst bin es! Wir für einander sind es! Das jeweils Neue ist nicht ableitbar aus Früherem oder Späterem. Im personalen Glauben wird ihm Raum gegeben, aber gemacht, bewerkstelligt, kann es nicht werden. Mit dem jeweils neuen Dasein widerfährt uns etwas Unverfügbares: Wir sind uns so für einander gegeben, anvertraut, geschenkt.

Von der Erfahrung des eigenen Lebens als Gabe und Auf-Gabe ...

In diese Erfahrung können wir uns rufen lassen, indem wir uns sammeln, uns zurückholen aus dem Vielerlei unserer Sorgen und Interessen in die Gegenwart; indem wir versuchen ruhig zu werden, ganz da zu sein; indem wir leibhaftig anwesend werden und offen nach allen Seiten hin. Wir werden dessen inne, daß es uns gibt, mehr noch, daß wir uns selber gegeben sind und aus einer Tiefe heraus existieren, aus der her uns Vertrauen, ein Ur-Vertrauen, entgegengebracht wird, unser Leben selber sinnvoll zu gestalten. Wir sind uns selber gegeben; diese Gabe ist zugleich Auf-Gabe: das Dasein selber zu verantworten und selber Sinn zu stiften statt Unsinn, selber im Vertrauen menschliches Sein anzunehmen, zu mehren, statt es im Mißtrauen verkümmern zu lassen oder gar zu zerstören. Dort, wo Menschen einander beistehen, zum eigenen Sein und Bestehen einander frei geben, dort erst verweisen sie einander auf einen gemeinsamen letzten Weltursprung, von dem her ihr Dasein vertrauensvoll eröffnet und getragen ist. Sie geben einander eine letzte Tiefe zu verstehen, die wir Gott nennen dürfen. Wird im Neuen Testament die Treue Gottes genannt, so impliziert diese doch (in Erinnerung an die im Bund gewährte Treue, vgl. Röm 3, 3) das hoffend liebende Vertrauen, ja so etwas wie einen unbegreiflichen „Glauben" *(pistis)* an den Menschen, den Gott nicht verloren gibt, sondern dem er eine letzte Zukunft mit sich einräumt: „Im Glauben treu *(pistòs)* ist, der euch berufen hat" (1 Thess 5, 24).

... zum Vertrauen in die Treue Gottes

II. Die Vollgestalt des christlichen Glaubens

Die bisherige Überlegung möchte auf das Verständnis der Vollgestalt des christlichen Glaubens vorbereiten. Theologie und Verkündigung des Glaubens müßten entschiedener von der vollen Gestalt des Glaubens (fides caritate informata) ausgehen, weil die Liebe es ist, die alles glaubt (vgl. 1 Kor 13, 7), und der lebendige Glaube nur durch die Liebe zur Wirkung kommt (vgl. Gal 5, 6). Damit ist selbstverständlich nicht bestritten, daß der Glaube auch ohne Liebe sein kann (fides deformata). Doch nur wenn der Glaube von der Liebe ausgeht und zur Liebe hinführt, ja in jedem seiner Akte die Liebe meinend und enthaltend beschrieben wird, können wichtige und wesentliche Momente in ihm (Vollzug und Inhalt, Glaube *als* theologische Tugend, freier Gehorsam gegenüber Gott, Fürwahr-Halten usf.) in ihrer Sinnhaftigkeit ganz hervortreten.

Jesus als der vorbildlich Glaubende

Der christliche Glaube kommt nicht vom Menschen als etwas spezifisch Subjektives, sondern wir können aus dem Glauben existieren, weil uns in Christus das neue Sein zugetraut und anvertraut ist. Ihm zugewandt erfahren wir den Glauben als etwas, das zu uns *kommt* (vgl. Gal 3, 23 u. 25) [3]. Aber wie anders soll es zu unserem eigenen Glaubensvollzug kommen, wenn nicht auf Grund eines Glaubens an uns, der uns in Christus Jesus von Gott her entgegengebracht wird? Ist nicht die volle Gestalt des Glaubens als Ausdruck der hoffenden Liebe, die nicht „das Ihre sucht", nur in „dem Glauben und der Liebe, die *in* Christus Jesus ist" (1 Tim 1, 14), gegeben? Ist nicht er der vorbildlich und grundlegend Glaubende und für alle „Begründer" des Glaubens geworden, weil er eben selbst „Vollender des Glaubens" (Hebr 12, 2) war? Jesus hat selber geglaubt im personalen Vollsinn des Wortes [4]. Und dadurch ist überhaupt erst möglich, daß christlich geglaubt wird. Er ist nicht selbst glaubensloser Gegenstand des Glaubens. Dieses Theologumenon eines Glaubens Christi hat nichts zu tun mit der Meinung, Jesus habe auch nur „geglaubt", d. h. nichts gewußt, und könne daher nicht Gegenstand des Glaubens sein. Jesu irdische Existenz ist im vollsten Sinne aus dem Glauben geführt, wobei „Glaube" das absolute Ausharren im Willen Gottes, das Erlernen des Gehorsams (Hebr 5, 8) bis in den Tod, das geduldvolle Sich-führen-Lassen durch den Geist bedeutet und darin durch Versuchtwer-

[3] Vgl. dazu *E. Jüngel*, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, Beiträge zur evang. Theologie, hrsg. v. *E. Wolf*, Bd. 61, München 1972, 18 ff.

[4] Vgl. die Abhandlung „Fides Christi" von *H. U. v. Balthasar*, Sponsa Verbi: Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961, 45—79; *W. Thüsing* in: *K. Rahner — W. Thüsing*, Christologie — systematisch und exegetisch, Quaestiones disputatae Bd. 55, Freiburg 1972, 211—233.

den, Leiden, Nacht hindurch Zunahme an Erkenntnis, an Weisheit, in der Hingabe an die je immer größere Wahrheit des Vaters bedeutet. Das Verständnis für den Glauben Jesu kann für das ökumenische Gespräch und das Gespräch mit den Nichtchristen bedeutsam sein, sofern Jesu Glaube ihn als „Vollender" der ganzen alttestamentlichen Glaubenshaltung sichtbar macht und zugleich als „Begründer" aller Nachfolgehaltung, sei sie in Christus ausdrücklicher oder erst anonymer Mitvollzug seines Glaubens, sei sie zeitlich vor oder nach Christus gelebt.

Das eschatologisch Bleibende am Glauben

Dieser unser Glaube in Christus ist nicht etwas bloß Vorläufiges, zu Überwindendes, sondern eschatologisch zu Vollendendes. Glaube ist „Lebensprinzip", nicht Mittel, nicht Lückenbüßer, steht nicht in der Mitte zwischen Meinen und Wissen, so daß er durch Einsicht in die Mysterien aufgeklärt und aufgehoben werden könnte, sondern in der Liebe, die alles glaubt, gehört der Glaube nach 1 Kor 13,13 zum eschatologisch Bleibenden: „Die Visio liegt demnach weniger in der Verlängerung der paulinischen Gnosis, als der Pistis: Glaube, als Nachahmung der Haltung des Sohnes, ist mehr als Wissen, und Schau ist vollendeter Glaube"[5]. Der Glaube im Pilgerstand ist nicht unangefochtener Besitz, ohne Krisen, Schwächen, Dunkel, sondern Übergang aus Schwäche, ja Sünde zum Grund des Glaubens: „Ich glaube — hilf meinem Unglauben!" (Mk 9, 24). Der im Pilgerstand unvollendete Glaube vergeht, insofern er als Akt im eigentlichen Sinne eine theologische Tugend ist, d. h. freier, verdienstlicher, verlierbarer, widerruflicher Akt und auch ein (noch) nicht-schauender Autoritätsglaube ist („ohne zu wissen, wohin ..."; vgl. Hebr 11, 8). In seiner Ausrichtung auf eine unwiderrufliche, unverlierbare eschatologische Frucht konkurriert der Glaube, sofern er sich selbst richtig versteht, grundsätzlich mit keiner wahren Gestalt innerweltlichen Wissens. Der Glaube als (theologische) Tugend besagt, daß Freiheit, Mächtigkeit im Seinkönnen auf das Heil hin aus dem gemeinsamen Glauben und liebenden Füreinander des Glaubens selbst hervorgehen: „Alles ist möglich dem, der Glauben hat" (Mk 9, 23), nämlich Jesus selber und den in ihm Glaubenden.

Die Selbstoffenbarung Gottes in der Glaubensgestalt Jesu

Die Glaubensgestalt Jesu ist eine Weise der Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes. Die Existenzform des Sohnes, die ihn von Ewigkeit her zum Sohn macht, ist der ununterbrochene Empfang von allem, was er ist,

[5] *H. U. v. Balthasar*, Theologie der Geschichte. Ein Grundriß, Einsiedeln [3]1959, 36 f (31—39). Vgl. auch *K. Rahner*, Zur Theologie der Hoffnung, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 561—578.

der Empfang seiner selbst vom Vater her. Diese Empfänglichkeit für alles, was vom Vater kommt, ist die Grundverfassung seines geschöpflichen, geschichtlichen und zeitlichen Daseins als Übersetzung und Ausdruck des ewigen Sohnseins in das menschliche Dasein und Selbstverständnis. Existenz im Empfang bedeutet aber antwortende Offenheit für den zu-kommenden Willen des Vaters und das heißt Glaube. Dieser enthüllt das ewige Verhältnis des Sohnes zum Vater, das Sein beim Vater *(pròs tòn theón:* Joh 1, 1b; 1, 2), das Leben für den Vater (Röm 6, 10b), das doxologische Ja zum Vater (Mt 11, 26) als Antwort auf die Selbstzusage Gottes im Ja-Wort des Glaubens, das der Sohn ist — „deshalb ist durch ihn auch das Amen da, zu Gottes Verherrlichung durch uns" (2 Kor 1, 20). Er ist das uneingeschränkte, doxologische Ja und „der Amen" (Offb 3, 14) des göttlichen Urvertrauens und Glaubens, das er als der „treu Vertrauende *(ho pistós)* und wahrhafte Zeuge" (ebd.) darstellt: Bildgestalt und Symbol der im Geist dem Herzen, der Erfahrung und Einsicht sich weiter aufschließenden Urquelle des Glaubens.

Josef Blank

Gemeinsam glauben in Korinth

Was kann uns der 1. Korintherbrief, diese „älteste neutestamentlich-theologische Grundlegung einer am Evangelium von Jesus Christus orientierten praktischen Theologie", für unser Bemühen um das gemeinsame Glaubenlernen sagen? Neben der immer wieder von neuem notwendigen Orientierung am gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, dessen Leib die konkrete Gemeinde bildet, besonders auch die „Auseinandersetzung der christlichen Gemeinde mit ihrer heidnischen Umwelt, mit ihrem jeweiligen Milieu" — eine Aufgabe, die an Aktualität in den nächsten Jahren wohl noch zunimmt. *red*

Die folgenden Überlegungen wollen an Hand des 1. Korintherbriefes einige Gesichtspunkte herausstellen, die nach diesem Text für das Glauben und Leben einer christlichen Gemeinde in der „Gründerzeit" von Bedeutung waren, in der Annahme, daß sie auch für uns heute noch oder wieder bedeutsam sein könnten *.

* Zum Ganzen vgl. die *Kommentare: J. Weiss,* Der erste Korintherbrief, KEK, Göttingen ^{9}1970 (1910); *H. Conzelmann,* Der erste Brief an die Korinther, KEK, Göttingen ^{11}1969; *H. Lietzmann,* An die Korinther I/II, HNT 9, 4., von *W. G. Kümmel* ergänzte Auflage, Tübingen 1949; *H.-D. Wendland,* Die Briefe an die Korinther, NTD 7, Göttingen ^{8}1962. *Literatur: J. Blank,* Paulus und Jesus, StANT XVIII, München 1968;

Die Vielfältigkeit der Fragen

Was den 1Kor, von dessen Einheitlichkeit ich nach wie vor überzeugt bin [1], für uns heute besonders interessant macht, ist gerade die Vielfältigkeit der von Paulus behandelten Fragen. Nach 1Kor 5,9 ff ging unserem 1Kor ein anderes Schreiben des Paulus voraus, das aber verlorengegangen ist. Unmittelbarer Anlaß des 1Kor war eine briefliche Anfrage der korinthischen Gemeinde, mit einer Reihe von Einzelproblemen, zu denen Paulus Stellung nehmen sollte. Manche Fragen des Briefes lassen sich noch recht gut rekonstruieren (z. B. 7,1: „Wovon ihr geschrieben habt ..." — hier geht es um das Problem von Ehe und Ehelosigkeit 7,1—40; oder 8,1: „Vom Götzenopferfleisch ..." usw.).

Das Problem der Gruppenbildung

Dazu kommen Nachrichten, die Paulus, wahrscheinlich in Ephesus mündlich durch Boten — den „Leuten der Chloë", einer prominenten korinthischen Christin, die möglicherweise ihr „Haus" der Gemeinde zur Verfügung gestellt hatte („Hausgemeinde") — erhalten hatte. Von diesen Leuten hatte Paulus von Spaltungen und Auseinandersetzungen innerhalb der korinthischen Gemeinde erfahren. „Ich meine damit, daß jeder von euch etwas anderes sagt: Ich halte zu Paulus — ich zu Apollos — ich zu Kephas — ich zu Christus" (1,10 ff). Hier geht es um die vielverhandelten „Parteien" innerhalb der korinthischen Gemeinde. Die eigentlichen Hintergründe für diese Gruppenbildungen sind nicht leicht auszumachen, und Paulus hat offenbar wenig Interesse daran, sich darüber genauer zu informieren oder auszulassen. Es scheint allerdings, daß diese Gruppenbildungen sich an den verschiedenen Missionaren und Lehrern, auch Taufspendern festmachten.

Besonders auffallend ist die „Christuspartei" (die „Christusparole"), über die man viel herumgerätselt hat. Für *Schmithals* ist sie die entscheidende und allein maßgebliche „häretische" (gegnerische) Gruppe, die eine gnostische Christologie vertritt, von welchem Ansatz her sich auch ein einheitliches Verständnis der „Gnosis" in Korinth ergeben soll [2]. Dieser Vorschlag von *Schmithals*

ders., Paulus. Von Jesus zum Christentum, München 1982; *W. Elliger*, Paulus in Griechenland, SBS 92/93, Stuttgart 1978; *J. Hainz*, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeindeordnung, BU 9, Regensburg 1972; *ders.*, Koinonia. „Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus, BU 16, Regensburg 1982; *K. Maly*, Mündige Gemeinde. Untersuchung zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief, SBM 2, Stuttgart 1967; *W. Schmithals*, Die Gnosis in Korinth, Göttingen ^{2}1965; *W. Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, NTD-Erg. 4, Göttingen $^{4(1)}$1982; *G. Theissen*, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979; *U. Wilckens*, Weisheit und Torheit, BHTh 26, Tübingen 1959.

[1] Zu den Einleitungsfragen vgl. *W. G. Kümmel*, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ^{18}1973, 232—242; *Blank*, Paulus und Jesus 18 f, Anm. 18 (zur Kritik an *Schmithals*).

[2] *Schmithals*, Gnosis 106—109.

hat sich in der Forschung jedoch nicht durchsetzen können, da zu viele Schwierigkeiten und Argumente entgegenstehen und vor allem der Ausgangspunkt seiner Interpretation, die Hypothese eines vorchristlichen „gnostischen Christusmythos“ [3], äußerst fraglich ist. —

Enthusiastisches Gemeinde-Verständnis

Nach *H. Schlier* ist das Hauptanliegen von 1Kor die „Erbauung“ der Kirche von Korinth. „Diese Kirche ist eine enthusiastische Kirche. Und in ihr sind Überzeugungen und Bestrebungen lebendig, die p r i n z i p i e l l in der Ekklesia eine Gemeinschaft der durch das Sakrament in eine unangreifbare Position hinein Geweihten und durch das Charismenpneuma in die Erfüllung hinein Erhobenen sahen. Die korinthische Gemeinde verstand sich offenbar in einem maßgebenden Teil ihrer Glieder kraft der unwiderstehlichen sakramentalen Weihe und kraft der sichtbaren Überwältigung durch das wunderbar wirkende Pneuma ohne Vorbehalt als die Gemeinde der messianischen Endzeit“ [4]. Es geht nun Paulus darum, die Gemeinde so zu „erbauen“, „daß er die Gemeinde, die sich prinzipiell und praktisch aus dem Status der Kirche und der Vorläufigkeit von Zeit und Raum, von Nacheinander und Leiblichkeit durch Magie und Enthusiasmus gelöst hat, zur Kirche konkreter, zeitleiblicher Enderscheinung zurückruft“ [5]. Für *Schlier* sind die Probleme der korinthischen Christengemeinde zwar durch die hellenistische Umwelt veranlaßt, haben aber auch ihre Gründe in bestimmten paulinischen Lehrstükken selbst; einmal in seiner Auffassung vom Wirken des Pneumas, in seiner Lehre von der christlichen Freiheit und im Sakramentsverständnis. Man hat im hellenistischen Milieu daraus Konsequenzen gezogen, an die Paulus selbst zunächst wohl nicht gedacht hatte, und zwar im Sinne eines „pneumatischen Enthusiasmus“ *(E. Käsemann)*. — Zuletzt hat *H. Conzelmann* den Hintergrund der Gruppenbildung in der „pneumatischen Erhöhungschristologie“ sehen wollen. Paulus kann noch davon ausgehen, daß die verschiedenen Gruppen das überlieferte Credo noch anerkennen; strittig sei nur die Auslegung dieses Credo. „In Korinth wird es offenbar im Sinne einer Orientierung an der Glorie des erhöhten Herrn aufgefaßt: Durch die Erhöhung ist das Kreuz annulliert“ [6]. — Endlich hat *G. Theissen* in verschiedenen

3 *Schmithals*, Gnosis, A. II. Ein System vorchristlicher Christusgnosis, 32—80. Dieser Abschnitt hat weit mehr den Charakter einer Collage, als den eines Arguments.
4 *H. Schlier*, Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther, in: *Schlier*, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Br. 1956, 147—159, 148.
5 *Schlier*, a. a. O. 149.
6 *Conzelmann*, 48.

Arbeiten[7] versucht, soziale Spannungen und Differenzen hinter den korinthischen Gruppenbildungen aufzuzeigen, die er mit den „Starken" und „Schwachen" in Verbindung bringt[8].

Das Interesse des Paulus: die praktischen Folgen

Man wird, was den Hintergrund der Gruppenbildungen angeht, wohl in allen Hypothesen ein Korn Wahrheit finden können. Doch sollte man sich hier vor monokausalem Denken hüten und eher eine Mehrzahl von Motiven gelten lassen. Ein Hauptproblem bei der Auseinandersetzung des Paulus mit seinen *Gegnern* besteht vor allem darin, daß Paulus offenbar nicht daran interessiert war, die Auffassungen seiner Gegner möglichst umfassend und genau zu referieren, um sie dann Punkt für Punkt argumentativ zu widerlegen. Als selbständige Größen interessieren sie ihn überhaupt nicht[9]. Vielmehr sieht Paulus in erster Linie *die praktischen Folgen,* die Spaltung der Gemeinde; die sich daraus ergebenden Streitigkeiten; die Unordnungen im Lebenswandel und die Verstöße gegen die christliche Praxis; das unsoziale Verhalten bei Agape und Herrenmahlfeier sowie das ungebremste Durcheinander bei der Feier des Gottesdienstes. Hier muß er gegensteuern.

Seine pastorale Strategie: die Orientierung am „Logos vom Kreuz"

Die Frage ist nun aber, *wie er das tut.* Das Bemerkenswerte an den paulinischen Aussagen und Argumentationsgängen liegt vor allem darin, daß Paulus immer wieder auf den Kern des „Evangeliums", hier vor allem als „Logos vom Kreuz" verstanden, zurückgeht und seine eigene pastorale Strategie daran orientiert. Rein äußerlich gesehen, kann man zwar sagen: „Der Brief hat deutlich keinen zusammenhängenden Gedankengang"[10]; das stimmt, was die verschiedenen Themen angeht. Aber das trifft nicht zu, was den gesamten tragenden theologischen Hintergrund betrifft. Dieser ist durchaus einheitlich und läßt sich genau angeben. *Er besteht im paulinischen Evangelium vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus.* Und Paulus unternimmt den Versuch, von diesem glaubensmäßigen Ansatz her seine Argumente im Hinblick auf die konkrete christliche Lebensgestaltung der einzelnen Christen wie der christlichen Gemeinde im Ganzen zu entwickeln. In diesem Sinne ist der 1Kor die älteste neutestamentlich-theologische Grundlegung einer am Evangelium von Jesus Christus orientierten „praktischen Theologie".

7 Vgl. *Theissen,* Soziologie, die Kapitel: 9. Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde, 231—271; 10. Die Starken und die Schwachen in Korinth, 272—289; 11. Soziale Integration und sakramentales Handeln, 290—317.
8 Vgl. a. a. O. Die Starken und die Schwachen, 275.
9 Vgl. *Blank,* Paulus und Jesus 25—29.
10 *Kümmel,* Einleitung 233.

Für das Gesamtverständnis des 1Kor dürfte es gut sein, die beiden Problemkomplexe: *die Parteienbildung in Korinth* und die Bewältigung der damit verbundenen Konflikte, und *die verschiedenen Einzelthemen der korinthischen Anfragen* auseinanderzuhalten, obwohl man im Hintergrund bestimmte Zusammenhänge durchaus vermuten kann.

Der Aufbau des 1. Korintherbriefes

Schauen wir uns den Aufbau des 1Kor etwas genauer an; im groben Durchblick versteht sich.

1) Die Charismen

Schon Briefpräskript (1,1—3) und Prooemium (1,4—9) lassen einige der Themen, die später ausführlich behandelt werden, vor allem das Problem der Charismen, mit denen die Korinther überreich gesegnet sind, anklingen.

2) Der geteilte Christus

Der 1. Teil (1,10—4,21) behandelt die Parteibildungen in Korinth und tritt diesen mit dem Grundargument der Kreuzes-Botschaft entgegen.

3) Gemeinde-interne Einzelprobleme

Der 2. Teil (5,1—7,40) behandelt verschiedene gemeindeinterne Einzelprobleme, vor allem solche, die sich mit Sexualethik und Ehe und Jungfräulichkeit befassen, aber auch mit dem Problem, wie Christen untereinander ihre Konflikte austragen sollen.

4) Die Auseinandersetzung mit dem (heidnischen) Milieu

Der 3. Teil (8,1—11,1) behandelt die Frage, ob die Christen „Götzenopferfleisch", das heißt Fleisch, das ursprünglich Teil einer Opferhandlung war und dann auf dem Fleischmarkt feilgeboten wurde, essen dürfen; und ob sie an Opfermahlzeiten im heidnischen Göttertempel teilnehmen dürfen. *Das eigentliche sachliche Grundproblem,* um das es hier geht, *ist die Auseinandersetzung der christlichen Gemeinde mit ihrer heidnischen Umwelt, mit ihrem jeweiligen Milieu.* Dies ist ein bleibendes Problem, das immer neu unter anderen Voraussetzungen in Angriff genommen werden muß. Christliche Gemeinde muß ihr Verhältnis zur Umwelt immer wieder überprüfen — was in einer angeblich „christlichen Umwelt" besonders schwierige Probleme mit sich bringt — und neu definieren. Sie darf nicht in ihrer Umwelt einfach aufgehen; sie darf aber auch nicht zur abgekapselten „Ghetto-Kirche" werden.

5) Die „Gemeinde-Versammlung"

Der 4. Teil (11,2—14,40) handelt von der „Gemeinde-Versammlung" und ihrer Ordnung und enthält die älteste Darstellung des christlichen Gottesdienstes überhaupt. Dennoch wäre die Formulierung „Vom Gottesdienst der Gemeinde" irreführend, weil sich das gesamte Gemeinschaftsleben der Christen noch in der Gemeinde-Versammlung *(en ekklesía)* abspielt. Noch sind Agape und Eucharistie / Herrenmahl nicht voneinander getrennt; sakramental-kirchliches und soziales Handeln

klaffen noch nicht auseinander; auch die Kirchenämter sind noch in das Ganze der Gemeinde eingebunden; es gibt noch keine Trennung zwischen Klerus/Amtskirche und Laien/Basis. Die korinthische Gemeinde ist noch in vollem Sinne „Basis-Gemeinde“ [11]. In der Gemeinde-Versammlung realisiert sich die christliche Gemeinde als der „Leib Christi“; dies ist, in Verbindung mit den Geistesgaben und Charismen, ihr besonderes „Binnen-Verständnis“. Hier werden auch noch alle für die Gemeinde wichtigen Fragen besprochen; hier werden in der regelmäßigen Versammlung auch die Briefe des Paulus öffentlich vorgelesen und die Abgaben für die jerusalemer Kollekte eingesammelt. Man kann es sich gar nicht anders denken, als daß in der korinthischen *ekklesía* alle Mitglieder der Gemeinde ein Mitspracherecht hatten in allen die Gemeinde als solche betreffenden Fragen.

6) Hoffnung und Zukunft der Gemeinde

Der 5. Teil (15,1—58) behandelt das Problem der Hoffnung und Zukunft der Gemeinde, Totenauferstehung und Parusie, aufgehängt am Problem der „Auferstehungsleugner“. Diese leugneten wahrscheinlich nicht eigentlich die Auferstehung Jesu, sondern die „allgemeine Totenauferstehung am Ende“, vermutlich deshalb, weil sie der Meinung waren, als Pneumatiker und Enthusiasten bereits an der endgültigen Fülle des eschatologischen Lebens Anteil zu haben. Dabei übersahen sie nach Paulus freilich die konkrete, leibhafte, an Raum und Zeit (Geschichte) gebundene Eigentümlichkeit der christlichen Existenz. Sie geben damit freilich auch die Zukunft des Glaubens und der christlichen Gemeinde selber preis. So gesehen, hat Paulus völlig recht, wenn er sagt: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos“ (15,13 f.).

7) Aufträge und Pläne des Apostels

Der Briefschluß (Kap. 16) befaßt sich mit der Sammlung für Jerusalem, informiert über die Pläne des Apostels und enthält Mahnungen und Grüße.

Die gemeinschaftsbildende Kraft des Evangeliums

Ein „gemeinschaftsloses“ Glauben, Glauben ohne Gemeinde/Kirche kann es in der Sicht des Paulus eigentlich nicht geben. Die letzte Begründung dafür liegt freilich nicht in der Kirche als solcher, sondern in der gemeinschaftsbildenden Kraft Jesu Christi, des Glaubens an Jesus Christus, und des Evangeliums.

[11] Vgl. dazu *J. Blank*, Kirchliche Basisgemeinden. Ein ermutigendes Lebenszeichen kirchlicher Zukunft, in *P. Gordan* (Hrsg.), Die Kirche Christi. Enttäuschung und Hoffnung, Graz—Kevelaer 1982, 111—157, besonders „Neutestamentliche Aspekte kirchlicher Basisgemeinden“, 127—142; *L. Boff*, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz [2]1980.

Die Gemeinde — der „Leib Christi"

Für Paulus ist die christliche Gemeinde das *sôma Christoû*, der „Leib Christi" [12]. Diese Metapher wendet Paulus nicht auf eine großkirchliche Institution an, sondern auf die konkrete Ortsgemeinde. So fragt er, nachdem er die korinthischen Gruppenbildungen nur erwähnt hat: „Ist denn der Christus geteilt? Wurde etwa Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft worden" (1,12)? Paulus fragt also nicht: Ist die Gemeinde geteilt oder gespalten? Sondern: *Ist der Christus geteilt?* Dies kann sinnvoller Weise nur so verstanden werden, daß eben die Gemeinde selbst „der Christus" ist; daß sie in ihrer konkreten Gestalt den „Christus praesens" darstellt. Was aber konstituiert die Gemeinde zum „Leib Christi"? Darauf ist mit Paulus zu antworten: „In einem Geist nämlich sind wir alle zu einem Leib getauft, ob Juden, ob Griechen, ob Sklaven, ob Freie, und alle sind wir mit einem Geist getränkt" (12,13; vgl. Gal 3,28). Die Taufe gliedert den Glaubenden in den Christus-Leib ein, so daß er zu einem „Glied des Christus" wird; aber „der Leib ist nicht nur ein einziges Glied, sondern er ist vielgliedrig" (12,14). Der Gemeinschaftscharakter der Glaubensgemeinde entsteht nicht durch Querverbindung der Einzelglieder untereinander. Hier sei an eine Formulierung von *Martin Buber* erinnert, der einmal gesagt hat, daß „Gemeinschaft" nicht dadurch entsteht, daß alle ein Gemeinschaftsgefühl entwickeln und sich gegenseitig die Hände reichen, sondern durch die Beziehung zu einer gemeinsamen „Mitte":

Gemeinschaft — von der gemeinsamen „Mitte" her

„Nicht durch die Kreisziehung, sondern durch die Radienziehung entsteht Gemeinschaft" [13]. Die „Mitte" der christlichen Gemeinde ist der lebendige Herr Jesus Christus, mit dem alle durch Glauben und Taufe verbunden sind, worauf jeder einzelne sich selbst in seinem persönlichen Glauben bezieht. Aber in dieser Mitte und von ihr her werden auch alle durch den Geist Jesu Christi so miteinander verbunden, daß ein Miteinander entstehen kann, bei dem der einzelne nichts von seiner Persönlichkeit verliert. Gerade diese Beziehung aller auf den Einen Kyrios Jesus kann, wenn sie richtig verstanden und realisiert wird, verhindern, daß es in der Gemeinde Jesu Christi „Herren und Knechte" gibt, wie in der nicht-christlichen „Welt". Vielmehr gibt es da nur die verschiedenen „Glieder" mit ihren verschiedenen Aufga-

[12] Vgl. dazu *E. Schweizer*, Art. σῶμα, D. II. 2. „Der Leib Christi", in: ThWNT VII, 1064—1071; *F.-J. Ortkemper*, Leben aus dem Glauben, NTA/NF 14, Münster i. W. 1980, Exkurs: Das Bild vom Leib, 50—59.

[13] *M. Buber*, Wie kann Gemeinschaft werden? in: *Buber*, Kampf um Israel, Reden und Schriften (1921—1932), Berlin 1933, 252—280 (jetzt auch in: *Buber*, Der Jude und sein Judentum, Köln 1963, 358—375), 261.

ben und „Funktionen“ (vgl. 12,27—31). Würde man eine Ekklesiologie im Rahmen von 1Kor Kap. 12 entwickeln (was freilich sehr anders aussehen würde als die Darlegungen der Enzyklika „Mystici Corporis“ vom Jahre 1943), dann wäre wohl auch deutlich, daß es im „Leib Christi“ zwar verschiedene Glieder mit verschiedenen Dienstleistungen gibt, daß es aber zwischen diesen Gliedern keine „ontologischen Differenzen“ geben kann, weil es ein und derselbe Geist ist, „der einem jeden das Seine zuteilt, wie er es will“ (12,11).

— Nach 1Kor 10,14—17 verwirklicht die christliche Gemeinde ihr Sein als „Leib Christi“ vor allem in der Eucharistie: „Weil da ein Brot ist, sind wir, die Vielen, ein Leib; denn wir haben alle Anteil an dem einen Brot“ (10,17). Während man früher nach den religionsgeschichtlichen Quellen der Leib-Christi-Metapher gesucht hat, kommt man heute mehr und mehr auf das eucharistische Geschehen als den entscheidenden Ansatzpunkt für die paulinische Auffassung zurück[14]. Letztlich ist es diese Einbindung der Glaubenden in die Wirklichkeit des „Leibes Christi“, wozu die Erfahrung konkreter Gemeinschaft, gerade auch der eucharistischen Mahlgemeinschaft, unabdingbar gehört, die gemeinsames Glauben in einer letzten Tiefe ermöglicht.

„Ist Christus geteilt?“

Paulus setzt den Gruppenbildungen also zunächst die Frage entgegen: „Ist denn der Christus geteilt“? Die Antwort auf diese rhetorische Frage kann nur lauten: Nein, natürlich nicht! Aber dann spricht Paulus vor allem von der Bedeutung der *„Rede vom Kreuz“*: „Denn Christus hat mich nicht gesandt, zu taufen, sondern das Evangelium zu künden, und zwar nicht in Weisheits-Rede, damit das Kreuz des Christus nicht entleert werde“ (1,17). Darauf folgt der wichtige Abschnitt über den „Logos vom Kreuz“, wie Paulus hier den gesamten Inhalt der christlichen Botschaft zusammenfaßt. Dabei geht es nicht nur um den besonderen „Inhalt“ des Evangeliums, sondern auch um die Form und die gemeindestrukturierende Kraft der Verkündigung. Es fällt auf, daß Paulus an dieser Stelle so betont von der Kreuzes-Botschaft spricht und die Osterbotschaft dabei nicht erwähnt. Dafür kommt diese 1Kor Kap. 15 ausgiebig zur Sprache. Das hängt zweifellos mit der paulinischen Absicht zusammen, dem falschen Heilsverständnis des „pneumatischen Enthusiasmus“ zu wehren. Pneumatische Heilsgewißheit und ein Freiheitsrausch, wie er sich in dem Schlagwort

14 Vgl. *Hainz*, Ekklesia 73 f, 78 ff; *Ortkemper*, Leben aus dem Glauben 56; *J. Blank*, Eucharistie und Kirchengemeinschaft, in: Paulus, 148—168, besonders 156 ff.

äußert „Mir ist alles erlaubt" (6,12), haben ganz sicher die Gemüter wesentlich stärker ergriffen, als die konkreten Forderungen eines alltäglichen „Dienens".

Christus als Vorbild des Glaubens und des Verhaltens

Da ist es nun wichtig zu sehen, wie sehr für Paulus die Kreuzesbotschaft die besondere Struktur des christlichen Glaubens und Verhaltens bestimmt; und man darf hier durchaus sagen, im Sinne des großen Christus-Hymnus von Phil 2,6—11, der gerade die Selbst-Entleerung des Christus bis zum Tod am Kreuz in den Mittelpunkt stellt, und zwar nicht nur als Heilsrealität, sondern auch als das Vorbild christlichen Verhaltens („Habt dieselbe Gesinnung in euch, die auch in Christus Jesus war ..."; Phil 2,5). Gottes Kraft und Weisheit im radikalen Gegensatz zur Weisheit der Griechen und zum Machtdenken der Juden! Aber genau dies bestimmt auch die Gemeinde. Ihre Zusammensetzung entspricht der „Rede vom Kreuz" (1,26—31). Ebenso entsprechen auch Auftreten und Verhalten des Apostels der „Rede vom Kreuz". Diese Thematik prägt unterschwellig die gesamte Paränese des 1Kor. Betont stellt Paulus der enthusiastischen Eingebildetheit und Großspurigkeit der „Starken" in Korinth immer wieder jene Haltung und eigene Praxis gegenüber, die darauf verzichtet, rücksichtslos die eigenen Möglichkeiten durchzusetzen; die das Gewissen der „Schwachen" respektiert und sich selbst zum Dienst für alle bereithält [15].

Der Weg der Liebe

Wenn die Korinther nach den besonders auffälligen Charismen gieren, nach Zungenreden, Wunderkräften und Prophetengabe, nach allerlei Weisheit und Erkenntnis, dann verweist Paulus die Christen auf den „überragenden Weg" der Agape, 1Kor Kap. 13. Man kann dieses Kapitel über den „Weg der Liebe", von der es heißt, daß sie sich nicht aufbläst, durchaus als die „theologische Mitte" von 1Kor verstehen. Dabei ist es so, daß die Liebe, wie Paulus sie zeichnet, der im Alltag gelebte Glaube an die „Rede vom Kreuz" ebenso ist, wie die praktizierte Hoffnung auf die „Auferstehung der Toten". Denn, so heißt es programmatisch 8,1: „Die Erkenntnis (Gnosis) bläst auf; die Liebe (Agape) aber baut auf". In dieser Hinsicht ist jeder angesprochen.

[15] Vgl. dazu *J. Blank*, Mitarbeiter an eurer Freude. Vom Stil des kirchlichen Amtes, in: *Blank*, Vom Urchristentum zur Kirche. Kirchenstrukturen im Rückblick auf den biblischen Ursprung, München 1982, 174—218, besonders „3. Das paulinische Modell", 191 ff.

Wolfgang Bartholomäus

Das Lernen von Christsein

Perspektiven für die achtziger Jahre

„Erst kerygmatisch redynamisierte Gemeinden ziehen die Aufmerksamkeit auf sich, die notwendig ist, daß sich auch die Öffentlichkeit für sie interessiert." Mit diesem Zitat läßt sich das Anliegen des folgenden Beitrags charakterisieren: Der zentrale Ort des Glaubenlernens, auf den auch Familie und Schule bezogen sind, ist die Gemeinde, die sich nach einem „Modell der pluralen Ausformung des Christlichen" in gemeindekatechetischen Vorgängen von der Basis her kerygmatisch erneuert — im „Versuch, mit erwachsenen Menschen und Gruppen der Gemeinde ins Gespräch zu kommen und dabei deren Erfahrungen und Konflikte im Glauben zu deuten und in christliche Lebenspraxis einzuritzen". red

1. Aufmerksamkeit für die Realitäten

Es gibt ernstzunehmende Zeitgenossen, die dem traditionellen kirchengeprägten Christsein für die Zukunft keine oder kaum eine Chance geben. Sie registrieren bei Getauften den Rückgang kirchlicher Praxis; bei praktizierenden Gemeindechristen Resignation oder Verhärtungen; bei vielen Pfarrseelsorgern eine die Spiritualität tötende Überbelastung und eine menschenunfreundliche Hektik; bei Bischöfen und in Ordinariaten Syndrome einer Entfremdung von der Alltagspraxis der Menschen; bei Kindern den rapiden Abbruch aller christlich-kirchlichen Tradition; bei vielen Mitmenschen eine angstlose Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche, die irreversibel erscheint. Man mag dem mit Gegenrealitäten begegnen: mit der Beteiligung der Jugend an Kirchen- und Katholikentagen; mit der Begeisterungsfähigkeit für ökologische und pazifistische Utopien; mit dem Interesse an überzeugenden Beispielen realisierter Christlichkeit; mit der Ansprechbarkeit durch neureligiöse Bewegungen, die aufgebrochene Sinn- und Identitätssuche signalisiert; mit der wachsenden Aufmerksamkeit für religiöse Festivals und Wallfahrten; auch mit dem Hinweis auf Statistiken, die hoffnungsvollere Prognosen bieten. Und vielleicht ist ein solcher Trost ja auch ganz sinnvoll.

Ambivalente Situation

Ich plädiere nicht für Pessimismus, der bekanntlich in keine Richtung weiterführt. Doch ist Aufmerksamkeit für die Realitäten angebracht. Die säkulare und plurale gesellschaftliche Situation der achtziger Jahre erscheint mir im Blick auf die Chancen des Christseins durchaus ambivalent. Die beobachtete Offenheit für Sinnangebote ist nicht unbedingt Offenheit für christliche Religion; und wenn überhaupt für Religion, dann in vielen Fällen Offenheit für eine Art religiösen Synkretismus. Nicht selten ist sie aber nur Offenheit für eine sinnvolle Or-

ganisation der Gesamtbiografie, in der religiöse Deutungssysteme keine Rolle spielen. Ebensowenig fällt das Interesse an religiöser Praxis (in Meditation und Engagement) mit dem Interesse an der konkreten Kirche in eins. Häufig ist es eher eine Flucht aus der Kirche in Nischen, die dem Bedürfnis nach religiös durchformter Erholung und kreativer Menschlichkeit eher entgegenkommen als bürokratische Apparate institutioneller Religionsverwaltung. Da freilich, wo man christlich geformten Menschen begegnet, Mitchristen, Seelsorgern und Bischöfen, die ihre Teilnahme am Leiden der Menschen nicht einer abstrakten Prinzipientreue opfern, wächst auffallend Sensibilität, Verständnis und Bereitschaft für die lebensfördernden Möglichkeiten eines menschenfreundlichen Glaubens, der allerdings manche traditionellen Denk- und Praxisformen abgestreift hat. Dies geschieht im Kontext eines wachsenden Interesses an Religion, das der Kirche eine Chance gibt, wenn sie dies ernst und nicht stattdessen sich selbst allzu ernst nimmt.

2. Die Zukunftsgestalt des Christseins

Nach den Chancen des Christseins und den Möglichkeiten seines Lernens in den achtziger Jahren zu fragen, schließt Hoffnung auf die Wandlungsfähigkeit der Kirche ein; genauer, Vertrauen in ihre Fähigkeit und Bereitschaft, das Evangelium im Horizont der Alltagspraxis der Menschen zu reformulieren und in veränderte Institutionalisierungsformen überzuführen. Ich bestreite, daß allein mehr Öffentlichkeitsarbeit der Kirche, mehr pädagogische Propaganda oder politische Einflußnahme dem Evangelium Zukunft garantieren kann. Die Kirche bliebe bei rein technologischen Fragestellungen stehen, allein auf Zweck-Mittel-Relationen gerichtet, die sich vorgegebenen und für bekannt gehaltenen Zielen abhängig machen. Der Bau von Kirchen und Pfarrzentren, die Einrichtung bischöflicher Zentralstellen oder pastoraler Referate, die Einführung von Bildschirmtexten oder die Beteiligung am Kabelfernsehen, die verstärkte Selbstrepräsentation durch publizistisch aufgemachte Papstreisen und Katholikentage, die gesetzliche Sicherung christlich-pädagogischer Möglichkeiten in Schule, Familie und Öffentlichkeit — all das mag nicht ganz unwichtig sein. Es bleibt aber der uns gestellten Aufgabe äußerlich. Größere publizistische Effektivität führt nicht zu neuer religiöser Affektivität. In Wahrheit geht es um die Frage, was denn das Evangelium heute ist und wie es in institutionalisierte Formen christlicher und gemeindlicher Praxis transformiert werden kann. Wer meint, dies sei doch längst geklärt und geschehen, verharmlost die kritische

Transformation des Evangeliums in christliche und gemeindliche Praxis

Glaubens- und Kirchendistanz der meisten Getauften oder er traut der Botschaft Jesu nicht die Kraft zu, von einem Großteil der Menschen als sinngebende, entlastende und bereichernde Lebensperspektive erfahren zu werden.

Die Kirche als Symbolzeichen für die Herrschaft Gottes

Die Sache der Kirche ist in der Nachfolge Jesu die Herrschaft Gottes, mit all den in ihr beschlossenen Möglichkeiten für Sinngebung und Gelingen des Menschenlebens. Die Kirche selbst will Symbolzeichen dieser Sache sein. Sie macht den immer unzulänglichen Versuch, den Impulsen zu Freiheit und Gemeinschaft aus der Kraft Gottes, die in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu liegen und die Gott letztlich durchsetzen wird, unter den Bedingungen der Gegenwart jetzt schon psychosoziale und gesellschaftliche Realität zu geben. Konkret verlangt das die Überprüfung wirklichkeitsfremder theologischer Formeln und die erfahrungsnahe und einfache Reformulierung des Glaubens; den Verzicht auf Repräsentation von Herrschaftssymbolen zugunsten unmittelbarer Zuwendung zu den Menschen; die Abkehr von Gesetzlichkeit zugunsten selbstbestimmter Verantwortung; die Veränderung des Zwangs zur Unterordnung in Ermutigung zur solidarischen Freiheit und freien Bindung; das Aufgeben von Uniformismus zugunsten einer angstfreien Bejahung vielfältiger Ausdrucksformen des Christseins; die Überwindung eines doktrinären Konfessionalismus in Richtung ökumenischer und interreligiöser Gemeinsamkeiten; den Abbau theologischen Intellektualismus und Hypotrophismus zugunsten von elementaren, am Beispiel Jesu orientierten und aus Glaubenserfahrung stammenden Lebensformen. Das alles hatte ja schon begonnen. Es muß nur entschlossen fortgesetzt werden.

3. Gemeindekatechese

Solche Revitalisierung und Redynamisierung der Kirche und ihrer Sache wird nicht in erster Linie von der Theologie geleistet. Ich zweifle trotz mancher Hoffnungssignale zunehmend an der Fähigkeit der dogmatischen Theologie, aus dem Elfenbeinturm ihrer akademischen Reflexion auszubrechen und die Ebene zu betreten, auf der die Mehrzahl heutiger Zeitgenossen sich zurechtfinden muß. Die Aufgabe wird geleistet in der Praxis der Gemeinden, die man „Gemeindekatechese" nennen kann. Hier wird die Glaubenstradition in Alltagserfahrungen verstrickt. Die Theologie hat den Vorgang zu begleiten. Dazu bleibt sie unverzichtbar, auch und gerade als universitäre Theologie. Sie ist aber nicht der Vorgang selbst. Der hängt daran, daß den Menschen an der Basis „theologische" Kompetenz zugetraut wird.

Konfrontieren sich die Gemeinden im gemeindekatechetischen Umgang mit Erwachsenen offen den Todesspuren des Christentums und suchen sie daneben sensibel nach den Signalen seines Lebens, dann vermag die Gemeinde zum entscheidenden Anregungspotential allen Lernens von Christsein zu werden. Die anderen sozialen Orte, an denen christliche Lebenspraxis und deren Grund und Sinnhorizont vermittelt und erfahren werden (können), Familien nämlich, Schulen, Jugendgruppen, Öffentlichkeit, auch private Beziehungen, sind davon abgeleitet.

So ist die kerygmatische Erneuerung der Gemeinden das zentrale Anliegen der achtziger Jahre. Es wird in der Gemeindekatechese verfolgt. Das ist allererst der Versuch, mit erwachsenen Menschen in Gruppen der Gemeinde ins Gespräch zu kommen und dabei deren Erfahrungen und Konflikte im Glauben zu deuten und in christliche Lebenspraxis einzuritzen. Will man dabei nicht nur die Beteiligung derer, die immer schon dabei waren und eher an der Bewahrung des Bewährten als an der neuen Bewährung des Bewahrten interessiert sind, wird die Katechese die niederschmetternden Probleme, Nöte, Leiderfahrungen, Enttäuschungen der Zeitgenossen (auch an der Kirche) zunächst eher spiegeln als beantworten. „Wir sind nicht die Lösung, wir sind der Ausdruck" — dessen, was die Menschen bedrückt. Jedenfalls auch.

Pluriformes Gemeindemodell

Was dabei entsteht, ist freilich nicht die gemeindekirchlich organisierte Gemeinde, die alle volkskirchlichen Traditionen überwindet, ein bewußtes Entscheidungschristentum für allein zulässig hält und sich zu einer Lebensgemeinschaft aufbaut, die ihre Mitglieder sozial eng vernetzt (regelmäßige Versammlungspflicht) und ständig beansprucht (aktives kirchengemeindliches Engagement). Die Menschen sind zu verschieden, als daß diese Form von Kirchlichkeit für alle richtig wäre. Natürlich muß es und vermutlich wird es immer einen Kreis von Christen geben (Kerngemeinde), die sich am Aufbau von Gemeinden stärker als andere interessiert zeigen. Aber sie bilden nicht die Mitte der Gemeinde, der alles zustreben soll und die ihrerseits sich auf alle auszuweiten sucht, sondern einen inspirierenden und integrierenden Kreis in der Gemeinde, neben dem, im Gemeindemodell der pluralen Ausformung des Christlichen, andere Gruppen und Einzelne existieren, die mehr oder weniger gemeindlich engagiert, ihr Christsein in der Gesellschaft realisieren und darin akzeptiert werden, auch wenn sie dies nur am Anfang (Taufe), in der Mitte (Kirchensteuer) und am Ende (kirchliche Beerdigung) ihres Lebens zeigen.

Einladender Umgang mit kirchlich distanzierten Christen

Die Gemeindekatechese — vor allem Taufe und Taufgespräche bedürfen großer pastoraler Sorgfalt — bewährt sich, und die Gemeinde regeneriert sich daran, daß sie eine Form des Umgangs mit volkskirchlich geprägten und kirchendistanzierten Christen oder auch nur sinnsuchenden Menschen findet, die diesen nicht ausschließlich Schuldgefühle bereitet. Die Gemeinden aus Christen werden dann plural organisierte soziale Orte, an denen Menschen nicht Gesetzen unterworfen und in Ordnungen gezwängt werden, und mögen diese in der (subjektiven) Erfahrung von Autoritäten oder Mitchristen als noch so sinnvoll und notwendig erscheinen. Sie werden zu Räumen, in denen Menschen die Freiheit zugestanden wird, so zu sein, wie sie sind, mit allen Mängeln und Schwächen, mit allen alternativen Überzeugungen und Lebensformen. Daraus stammt allererst die Möglichkeit zur Selbstentwicklung und Selbstveränderung, von der Christen hoffen, sie möge in Richtung christlichen Glaubens gehen. Die Identität der Gemeinden hängt nicht am Gleichbleiben disziplinärer und bürokratischer Formen. Sie hängt an der Tradierung von Jesu Botschaft und Praxis, der Herrschaft Gottes. In ihr wird die Sprache des Vertrauens und des Verstehens gesprochen, auch die des Überzeugens und der Werbung. Überhaupt: Die Zerrüttung kirchlichen Sprechens zu Sprachformen der Vorschrift oder der Beschimpfung, gar die Negation kirchlichen Sprechens in der „Sprachlosigkeit" kirchlicher Repressalien (Sakramentenausschluß, Entzug der Missio, Entlassung aus dem Dienstverhältnis, Exkommunikation, Suspension) sind Zeichen dafür, daß wir der sprachlichen Form, die die Herrschaft Gottes verlangt, noch nicht gewachsen sind. Das Ausmaß des Verstehens und der Geduld korrelliert positiv mit dem Ausmaß der Fähigkeit, Gottes Herrschaft überzeugend zur Sprache zu bringen.

4. Christsein lernen in der Familie

Die christliche Familie war nie der eigentliche Ort der Katechese. Die Hausgemeinden der frühen Kirche versammelten, möglicherweise um das Zentrum einer Familie (Haus) aus Christen, einzelne Christen und Christengruppen aus anderen Häusern, die dabei ihre Familien verließen. Die Evangelien spiegeln das in ihren familienkritischen Äußerungen. Die Hausgemeinden galten als die neuen „Familien". Sie waren der Ort von Gottesdienst, Verkündigung, Diakonie. Wenn im Mittelalter die Eltern zu den wichtigsten Tradenten christlichen Glaubens wurden, dann nur deswegen, weil sich Familien und Gemeinden in der Welt des Christentums, an-

ders als heute, nicht gegeneinander abgrenzen ließen. Der Hauskatechese der Reformatoren wurde im Konzil von Trient die Christenlehre entgegengesetzt: nicht die Hausväter (Laien), sondern die Seelsorger (Kleriker) sollten die Verkündigungsaufgabe wahrnehmen. Dies ist nicht der einzige Fall des mangelnden Zutrauens zu den kerygmatischen Fähigkeiten von Laien. Bekannt sind die jahrhundertelangen Auseinandersetzungen darüber, ob die Schulmeister, die nicht ordiniert waren, den Katechismus lehren dürften. Sie durften nicht. Auch die Eltern wurden durch Jahrhunderte nicht ernst genommen. Bis in die Anfänge der siebziger Jahre spielten sie, wie der bis dahin gültige Taufritus verrät, neben den Paten nur eine untergeordnete Rolle. Das alles stört die neue Rede von den Eltern als Katecheten ihrer Kinder. Die Geschichte verrät: Eltern wurden immer dann mit katechetischen Aufgaben betraut, wenn der Einfluß der Seelsorger nicht mehr weit genug zu reichen schien.

Lernen durch Teilnahme am Leben der Eltern

Damit ist allerdings die unersetzliche Bedeutung der Eltern für ihre Kinder, auch für ihre religiöse Lebensgeschichte, nicht bestritten. Christliche Eltern eröffnen oder verschließen ihren Kindern (hilfreiche) emotionale Grundlagen ihrer Glaubensgeschichte. Sie vermitteln ihnen, im besten Falle, die Möglichkeit zu vertrauen, zu danken, zu schenken, zur Liebe, zur Selbständigkeit, zu staunen, zu fragen. Dies tun sie allerdings weniger durch ihre religiöse Praxis, weniger auch durch intentionale Erziehungshandlungen, als vielmehr durch die Art und Weise, wie sie als Mann und Frau in ihrer ehelichen Partnerschaft liebevoll miteinander umgehen, ihr eigenes Leben lebendig gestalten und interessant machen und ihre Kinder an diesem Leben teilnehmen lassen. Das heißt: Soll die Familie ihren ihr möglichen Beitrag zum Lernen von Christsein leisten, muß ihre zentrale Achse das sorgsam gestaltete Mann-Frau-Verhältnis werden. Die religionspädagogisch bedeutsamste Aufgabe der Eltern ist dann nicht das religiöse Erziehungsgeschäft an ihren Kindern, sondern der Versuch, miteinander und mit ihren Kindern als Christen so zu leben, daß das Leben für alle gelingt. Die Eheleute als einander liebende und respektierende Partner, die ihre Kinder in ihre Beziehung zueinander aufnehmen, lassen das alle menschenfreundlichen Beziehungen tötende Modell von ständig erziehenden Eltern hinter sich und treten darin, noch im Vorhof des Glaubens, die gemeinsame Glaubensgeschichte mit ihren Kindern an.

Die Grenzen ...

Nur wenige in engerem Sinn christlich-religiöse Voll-

züge (Brauchtum, Gebet, gelegentliche katechetische Gespräche) sind denn auch allein in der Familie angesiedelt. Wenn Eltern mit ihren Kindern den Gottesdienst besuchen, Weihnachten oder Ostern feiern, Erstkommunion oder Firmung begehen, oder ihre Kinder darauf vorbereiten (lassen), agieren sie im strengen Sinne nicht mehr am Ort der Familie, sondern in der Gemeinde, wobei natürlich eine Rolle spielt, daß sie in Familien zusammen leben. Das Überschreiten der Grenzen der (Kern-) Familie und damit auch das Aufbrechen der Privatheit familialen Lebens ist für das Lernen von Christsein von außerordentlichem Gewicht, weil Christsein sich den Privatisierungstendenzen in der Familie widersetzt und eine Lebensform beinhaltet, die familiale Grenzen sprengt.

... der Familie überschreiten

Von der christlichen Familie als Ort des Lernens von Christsein reden, macht es notwendig, auch von jenen zu sprechen, die in keiner solchen Familie leben. Wenn richtig ist, daß nur zwei Prozent der Familien aus Christen sich als christliche Familien begreifen, wenn weiter richtig ist, daß es immer mehr verletzte Familien gibt (die Eltern leben getrennt oder sind geschieden; Mutter oder Vater erziehen allein; die Familienbeziehungen sind neurotisch gestört), daß konfessionelle Mischfamilien ihre eigenen religiösen und religionspädagogischen Probleme haben, die manchmal durch pastorale Richtlinien noch verstärkt werden, dann wird man im Blick auf die Familie ganz bescheiden werden und sich hüten, auf die Familien Aufgaben abzuschieben, die nicht zufällig ursprünglich in der Gemeinde angesiedelt waren. Der Begriff „Hauskirche" muß diese Familien völlig verfehlen.

5. Die Bedeutung des Religionsunterrichtes

Und die Schule? Ich rede nicht von der katholischen Privatschule oder von den Schulen, die, obwohl in der Trägerschaft des Staates, durch ihre konfessionell homogene gesellschaftliche Umgebung und das Ineinsfallen von Schul- und Kirchengemeinde faktisch Bekenntnisschulen sind. Ich meine die öffentliche Pflichtschule, die in die Pluralität und Säkularität der Gesellschaft gänzlich verstrickt ist. Auch diese Schule war nie der didaktische Ort, an dem Christsein (erstmals) gelernt wurde. Die Schüler waren schon geprägt von ihren familiären, kirchlichen und (in der Welt des Christentums) gesellschaftlichen Erfahrungen und standen darum schon in der christlichen Tradition, wenn sie in die Schule eintraten. Und wenn sie in der Schule Glauben lernten, dann im Sinn von Entfaltung und Durcharbeitung dessen, was sie bereits besaßen. Man wird darum auch die Möglichkeiten der Schule nicht überschätzen dürfen — ganz ab-

gesehen einmal von der Unterrichtssituation des Religionsunterrichts (mit Leistungskontrolle, Versetzungserheblichkeit, Abiturfähigkeit), die ihm die Grenzen schulischen Lernens vorführt. Die Schule, von der ich spreche, ist so wenig fähig, die Familien und Kirchengemeinden kerygmatisch zu redynamisieren, wie sie gesellschaftskritisch wirksam werden kann. Wollte die Kirche die Schule zum wichtigsten Ort des Glaubenslernens machen, müßte sie mit Mut und Fantasie alternative Schulformen entwickeln und politisch durchsetzen.

Dienst am Menschlichen der Schüler

Der Religionsunterricht, in der Bundesrepublik Deutschland nach GG Art. 7 Abs. 3 „ordentliches Lehrfach" unter staatlicher Schulaufsicht, das nach den „Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" unterrichtet wird, wird allerdings die gegebenen, wenn auch begrenzten Möglichkeiten nutzen, die Schüler zur rationalen und existentiellen Auseinandersetzung mit Religion in ihren verschiedenen Aggregatszuständen (als Christsein der Christen, als institutionalisierte Kirche, in ihrem Niederschlag in Wirtschaft, Kultur und Politik, in ihren psychisch und gesellschaftlich faßbaren Deformationsformen) anzuregen, mit dem (emanzipatorischen und aus dem Evangelium sich ergebenden) Ziel der Befreiung von den einengenden Wirkungen von Religion und der Befreiung zu den inspirierenden (sinngebenden und bereichernden) Möglichkeiten der Religion. Solche, mit Hilfe der Kirche geleistete, schulische Aufgabe läßt sich in der Gesellschaft verständlich machen als Dienst am Menschsein der Schüler. Sie dürfen in unserer christentumsgeprägten Welt nicht in religiöses Analphabetentum fallen. Sie dürfen durch Unverstand nicht daran gehindert werden, die sinngebenden und bereichernden Möglichkeiten eines christlich-religiösen Lebensentwurfs zu ergreifen. Wenigstens sollen sie wissen, was sie tun, wenn sie sich von der Religion ihrer Väter abwenden. Im Religionsunterricht stellt sich die Kirche in den Dienst dieser Aufgabe. Sie bewegt sich damit in ihrem biblisch grundgelegten Intentionsspektrum, weil allein religiös alphabetisierte und zur Religion freie Menschen eine Chance haben, sich der Kirche als lebendige Mitglieder anzuschließen.

6. Nochmals: die Gemeinde

Erst kerygmatisch redynamisierte Gemeinden ziehen die Aufmerksamkeit auf sich, die nötig ist, daß sich auch die Öffentlichkeit für sie interessiert — nicht die noch so heimliche Erpressung von Sendezeiten in den Medien, nicht die noch so sachlich sich gebende Kontrolle von Publizisten, die diese auf kirchlicher Linie zu halten sucht, sondern die Überzeugungskraft realisierter Freiheit un-

ter Christen, die Knechtschaft, wo immer sie sich zeigt, auch und gerade im hierarchischen Gefüge der Kirche, überwindet, und Solidarität übt, auch und gerade mit denen, mit denen Solidarität am wenigsten angebracht zu sein scheint (mit den Armen ist sie nicht strittig; wohl aber mit Homosexuellen, Abtreibern, Abweichlern, Geschiedenen, Gescheiterten, Laisierten, Fernstehenden, Kritikern). Dabei setze ich nicht auf eine demonstrative Christlichkeit, die das Zur-Schau-Stellen wichtiger nimmt als die existentielle Gestaltung. Die Schlüsselstelle allen religionspädagogischen Handelns der Zukunft ist die Überzeugungskraft der Gemeinden, die aus dem bescheidenen Versuch Vieler hervorgeht, christlich durchformte Alltagspraxis, wie gebrochen und verzagt auch immer, zu realisieren. Dies stammt aus dem Willen, sich selbst und nicht andere zu verändern. Auf diesem Erfahrungshintergrund hat Christsein eine Chance, für Eltern und Kinder, Schüler und Lehrer neu an-stößig zu werden.

Hans Ulrich von Brachel — Reto Luzius Fetz — Fritz Oser

Glaube als Transformationsprozeß

Der strukturgenetische Ansatz im Bereich religiöser Entwicklung und Erziehung *

Die Bedeutung der folgenden Abhandlung für die Praxis der Verkündigung, Gemeindekatechese und Religionspädagogik mag durch zwei Zitate aus dem 3. Teil belegt werden: „Nicht die Häufung von Wissensinhalten erschließt den Horizont für eine reifere Religiosität, sondern die Intensität der Auseinandersetzung mit relevanten Situationen, in denen das Verhältnis Mensch — Gott reflektiert wird." — „Die Reflexion des eigenen Begründungsweges (des eigenen religiösen Urteils) kann ein Mittel zur Motivierung und Optimierung des religiösen Dialogs sein" (gemeint ist die Reflexion der Religionslehrer, Prediger usw.). Die Autoren zeigen, daß „das Glaubens- und Gottesverständnis Jesu in seiner vollen Dynamik erst in der Einheit seiner Praxis und seiner Botschaft deutlich" wird, oder z. B. auch, was es heißt, daß sich der Mensch in der Krise entscheiden muß. Von daher mag man dann auch die wissenschaftliche Sprache mit manchen weniger gewohnten Fremdworten in Kauf nehmen, da sich die Sache selbst dem geduldigen Leser durchaus verständlich darstellt. red

0. Kinder glauben anders — zur Fragestellung

In einer Religionsstunde mit Schülern einer vierten Klasse versuchte der Lehrer seine Schüler davon zu überzeugen, daß unser Verhältnis zu Gott nicht so sei, daß dieser direkt in die Welt eingreife. Kleine Kinder, so zeigte er den Schülern an Beispielen, die er durch Bilder illustrierte, glauben, daß Gott die Welt direkt *gemacht* habe, daß Gott *mache*, daß man in der Schule Erfolg habe, daß die Blumen wachsen usw. (vgl. unten 1.2, Stufe 1 des religiösen Urteils). Darauf erklärte der Lehrer ihnen, daß wir uns das Eingreifen Gottes nicht so direkt vorzustellen hätten, wie es die kleinen Kinder tun, da wir doch wüßten, daß man sich zum Beispiel anstrengen müsse und daß diese Anstrengung der Grund zum Erfolg sei. Hierauf antwortete ein Schüler: „Gut, ich muß mich anstrengen, aber trotzdem macht Gott, daß die Menschen sterben, daß die Blumen blühen und daß mein Vater Arbeit hat. Oder glauben Sie als Religionslehrer das etwa nicht?" Ein anderer sagte: „Ich denke auch so wie die kleinen Kinder, halten Sie denn das für falsch?" Der Lehrer war erschrocken; vermutlich wollte er die Schüler zu einer höheren Stufe des religiösen Urteils führen, andere, reifere Vorstellungen wecken, zeigen, daß Gott das Seine tut, wir das Unsere aber auch beizutragen haben (Stufe 2 des religiösen Urteils). Aber die Kinder wollten das nicht einsehen; lebhaft engagiert wehrten sie sich gegen eine Zerstörung ihrer gewohnten Argumentationsstruktur.

Das Beispiel soll zeigen: Kinder — und nicht nur Kleinkinder — glauben anders, stellen andere Zusammenhänge her zwischen dem Ultimaten** (Gott) und ihrer Welt und interpretieren den Eingriff des Ultimaten als ein direktes „Machen", „Herstellen", „Führen" etc. Die entscheidende Frage ist dann, wie eine Transformation zu reiferen Glaubensstufen ausgelöst werden kann, wie der religionspädagogische Prozeß Entwicklung einleiten und fördern kann.

Dieser Fragestellung will der vorliegende Artikel etwas näherkommen. Er verweist *erstens* auf ein entwicklungspsychologisches Rahmenmodell, das die Beschreibung von Strukturen und Transformationen logischen, ontologischen und moralischen Bewußtseins erlaubt und innerhalb dessen auch bereits Aussagen zur Entwicklung des religiösen Urteils gemacht werden können. Er zeigt *zweitens* im normativen Rückgriff auf neutestamentliche Aussagen ein

* Der folgende Beitrag entstand im Rahmen des Projektes 1.598—0.82 des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

** Der Ausdruck „das Ultimate" anstelle von „Gott, Gottheit, göttlichem Wesen" wird in diesem Beitrag deshalb verwendet, weil der strukturgenetische Ansatz auch auf jene Religionen anwendbar ist, die im „Letzten Wesen" (Ultimaten) nicht ausdrücklich eine Gottheit sehen.

Subjektverständnis auf, das den Glaubenden in einem krisenhaften Transformationsprozeß sieht; zugleich deutet er ein Modell für Strukturtransformationen an und benennt Ziele solcher transformatorischer religiöser Entwicklung. In bezug auf die religionspädagogische Praxis schließlich sollen *drittens* Entwicklung und Transformation als grundlegendes Erziehungsziel herausgestellt und transformationsfördernde Bedingungen thesenhaft vorgeschlagen werden.

1. *Die Transformation von Glauben in der strukturgenetischen Perspektive*

1.1 Der strukturgenetische Ansatz als Rahmenmodell

Sucht man nach einem geeigneten Rahmenmodell, das sowohl die qualitativen Differenzen der Glaubensvorstellungen entwicklungsgerecht zu beschreiben als auch Grundprinzipien ihrer Transformation anzugeben erlaubt, so bietet sich der strukturgenetische Ansatz an. Unter seinen Voraussetzungen ist die Entdeckung, daß Kinder anders glauben als Erwachsene, eigentlich nicht erstaunlich: sie realisiert für den Bereich des Religiösen eine Einsicht, die auf andern Gebieten bereits selbstverständlich, weil allgemein anerkannt ist. Jean Piaget verdanken die Humanwissenschaften den Nachweis, daß das *Kind nicht ein Erwachsener en miniature* ist, der mit den gleichen Erkenntnisstrukturen wie der Erwachsene ausgestattet wäre und diese nur einzuüben und über die Erfahrung mit Inhalt zu füllen hätte.

Die von Piaget begründete genetische Epistemologie — der am weitesten ausgebaute Forschungszweig innerhalb des strukturgenetischen Ansatzes — hat insbesondere gezeigt, daß die allgemein logischen und speziell die mathematischen Strukturen, welche die Voraussetzungen naturwissenschaftlicher Erkenntnis bilden, beim Kinde nicht von Anfang an gegeben sind und auch nicht einfach angelernt werden können, sondern vom Kinde in einem bis zum fünfzehnten Lebensjahr dauernden Konstruktionsprozeß aufzubauen sind. Piagets Frühschriften (und neuere Untersuchungen) belegen auch die These, daß es neben der *„logischen"* eine eigens thematisierbare[1] *„ontologische"* Entwicklung gibt, das heißt einen grundlegenden Wandel der Vorstellungen und Begriffe, unter denen sich das Kind und der Heranwachsende die Wirklichkeit denken: Bis zu zehn Jahren sieht das Kind z. B. spontan in allem Gefühl und Leben und schreibt ihm eine zielbezogene Aktivität im Sinne menschlicher Fabrikation zu. Ebenso gilt vom sogenannten *moralischen* Urteil, daß es einen qualitativen Transformationsprozeß durchläuft, bis es — wenn überhaupt — die Stufe einer echt autonomen, weil prinzipienorientierten Moral erreicht, wie über Piaget hinaus vor allem Kohlberg gezeigt hat. Damit sind aber noch nicht alle Entwicklungslinien genannt. Der strukturgenetische Ansatz kann im Begriff einer *„genetischen Semiologie"* verallgemeinert und auf neu zu erschließende Entwicklungsdimensionen wie die religiöse und die ästhetische übertragen werden, da es immer darum geht, Strukturbildungen und -transformationen im Ausgang von Symboläußerungen aufzudecken[2].

Das Eigene des strukturgenetischen Ansatzes — des von Piaget so bezeichneten genetischen Strukturalismus — besteht demzufolge in der „Genetisierung" der alten Einsicht, daß jede Erkenntnisaufnahme von der Struktur des aufnehmenden Erkenntnissubjekts mitbestimmt wird: *Quid-quid recipitur, secundum modum recipientis recipitur.* Das Subjekt bildet nicht einfach die Gegenstandswelt ab, wie es der Empirismus sah, sondern bringt immer eigene Strukturen in Anwendung, in die es das Erkannte eingliedert. Diese Strukturen sind jedoch nicht ein für allemal im Subjekt vorgegeben, wie es der Kantische Apriorismus wollte, sondern werden etappenweise vom Subjekt in Interaktion mit seiner Umwelt aufgebaut. Die den strukturgenetischen Ansatz begründenden Unter-

[1] Vgl. *R. L. Fetz*, Naturdenken beim Kind und bei Aristoteles. Fragen einer genetischen Ontologie, in: Tijdschrift voor Filosofie 44 (1982) 473—513.

[2] Vgl. *R. L. Fetz*, Genetische Semiologie? Symboltheorie im Ausgang von Ernst Cassierer und Jean Piaget, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 28 (1981) 434—470.

suchungen brachten gerade insofern eine „Revolution der Denkart" als sie zeigen konnten, daß sich die anfänglichen Erkenntnisstrukturen des Kindes viel stärker von jenen des Erwachsenen abheben, als man spontan überhaupt vermuten konnte, und daß die letzteren die Resultanten eines langen Entwicklungsweges im Sinne eines epigenetischen Prozesses sind, der die genetische Psychologie gleichsam den Rang einer „mentalen Embryologie" einnehmen läßt.

Infolgedessen rechnet der strukturgenetische Ansatz erstens damit, daß sich innerhalb der ontogenetischen Entwicklung für alle Erkenntnisbereiche *qualitativ verschiedene Erkenntnisstufen* aufweisen lassen, die in ebenso differenzierten, aber jeweils ganzheitlichen Organisationsformen — eben den sogenannten Strukturen — ihren Real- und damit auch Erklärungsgrund haben. Er nimmt zweitens an, daß der Aufbau dieser Strukturen in einer *sequenziellen Ordnung* erfolgt: Die Stufenfolge ist nicht beliebig und vor allem nicht umkehrbar; sie läßt keine Sprünge zu, vielmehr werden die Stufen so durchlaufen, daß der Ausbau der vorhergehenden Stufe die notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für das Fortschreiten auf die nächsthöhere Stufe ist. Er basiert drittens auf der Annahme, daß die die Stufen charakterisierenden Strukturen untereinander in einem *Integrationsverhältnis* stehen, dergestalt, daß die Struktur der höheren Stufe jene der vorangehenden transformiert in sich aufnimmt — als Subsystem einer neuen Ganzheit. Die Triebkraft der ganzen Entwicklung schließlich wird vor allem in Regelungsvorgängen gesehen, die auf die *Herstellung eines besseren Gleichgewichts* (Äquilibration) zwischen Subjekt und Umwelt, aber auch zwischen den verschiedenen Erkenntnisformationen des Subjekts abzielen.

Vom Standpunkt dieses Ansatzes aus fügt die Entdeckung, daß Kinder anders glauben, nur eine weitere Entwicklungsdimension, die religiöse, zu den bereits bekannten, der logischen, der ontologischen, der moralischen hinzu. Andererseits ist es nicht verwunderlich, daß die Entdeckung dieser religiösen Entwicklungsdimension relativ spät kam. Letztere ist nämlich aufgrund ihres ganzheitlichen Charakters mit den vorgenannten Entwicklungslinien nicht nur verknüpft, sondern teilweise auch von ihnen abhängig: Das religiöse Denken und Urteilen des Kindes erfolgt nicht losgelöst von seinen allgemeinen logischen und ontologischen Voraussetzungen und von seinem moralischen Urteil. Aber auch wenn angenommen wird, daß die logisch-ontologische Entwicklung eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung sowohl der moralischen als auch der religiösen Entwicklung ist und daß die religiöse mit der moralischen korreliert, so ist damit erst wenig über die Strukturzusammenhänge dieser verschiedenen Entwicklungsdimensionen gesagt.

1.2 Die Entwicklung des religiösen Urteils

Auf diesem Hintergrund sind nun die ersten Untersuchungen und Konzeptualisierungen des sogenannten religiösen Urteils zu betrachten.

Das religiöse Urteil ist die Aktualisierung jener Deutungsstruktur einer Person, welche für eine konkrete Situation deren Beziehung zu einem Ultimaten festlegt (z. B. kann sie in einer Situation des Leids fragen, warum Gott ein solches Unglück zuläßt; oder in einer Situation des Glücks, wie es kommt, daß Gott sie in dieser Weise beschenkt). Bedeutsam ist nun, daß nach empirischen Befunden Personen in unterschiedlichsten Situationen dieselbe Deutungsstruktur verwenden (so versteht ein Kind eines bestimmten Alters z. B. Gott als belohnendes oder bestrafendes Wesen, welches man durch Opfer, Gebote und Regelbefolgung sanft zu stimmen hat, unabhängig davon, ob das Kind einen Streit, einen Verkehrsunfall, eine unerwartete Begegnung etc. religiös interpretiert). Das religiöse Urteil ist auf jeder Entwicklungsstufe in einem qualitativen Sinne höher. Stark vereinfacht stellen sich diese Stufen wie folgt dar:

Auf der *ersten Stufe* („Deus ex machina") stellt sich das Kind das Ultimate — Gott — so vor, daß es artifizialistisch in die Welt eingreift und die Dinge direkt „macht"

und „steuert". Das Subjekt kann in angemessener oder nicht angemessener Weise reagieren. So sagen Kinder von sieben Jahren zum Paul-Dilemma ***: „Paul soll fortgehen, denn Gott hat es ihm gesagt." Oder: „Paul soll gehen, sonst macht Gott, daß er umfällt oder sonst etwas nicht mehr machen kann."

Auf der *zweiten Stufe* („Do-ut-des-Stufe") bringt das Subjekt seine Person in entscheidender Weise mit in den Interpretationsprozeß ein. Durch Formen des Beeinflussens (Prävention, Sanktionsmilderung, Gutstimmen, Erhandeln von Gunst etc.) versucht es, das Ultimate in den Griff zu bekommen. In bezug auf das Paul-Dilemma können dann folgende Antworten gegeben werden: „Paul soll gehen, denn dann wird es ihm noch viel besser gehen, wenn er zurückkommt. Gott vergißt das nicht." Oder: „Paul soll nicht gehen. Aber dafür soll er viel beten und Geld geben. Dann will Gott nichts mehr von ihm."

Auf einer *dritten Stufe* („Deismus-Stufe") trennt das Subjekt zwischen dem, was in seine eigene Verantwortung fällt, und dem, was dem Ultimaten zukommt. Die beiden Bereiche stehen sich im Sinne einer Zwei-Reiche-Lehre diametral gegenüber. Die Antworten lauten: „Dies hat nichts mit Gott zu tun, denn da liegt der Fehler bei der Wartungscrew. Paul muß selber wissen, was er will, Gott kann ihm nicht befehlen." Oder: „Wenn er auf Gott hört, dann hört er nicht auf sich; wenn er auf sich selber hört, nimmt er die Verantwortung von Gott weg. Das ist dann doch zu viel."

Auf der *vierten Stufe* („Stufe der Korrelation") wird denkerisch zwischen dem Subjekt und dem Ultimaten vermittelt. Das Unbedingte ist Grund für die Möglichkeit der Entscheidung des Subjekts. Es ist zugleich Garantie für eschatologische Erfüllung, bzw. Vollendung eines göttlichen Planes zum Guten hin. Antworten auf dieser Stufe lauten z. B.: „Nein, das hat nichts mit Gott zu tun; aber Paul kann die ganze Situation als Zeichen interpretieren, sein Leben zu ändern. Insofern scheint Gott indirekt in seinem Leben auf. In diesem Sinne würde ich diese Zeichen so interpretieren, d. h. in die dritte Welt gehen."

Auf der *fünften Stufe* (unbedingte Intersubjektivität) scheint das Ultimate am Ort des kommunikativen Engagements auf. Es ist in der Welt, vermittelt durch das menschliche Engagement am Nächsten. Eine Antwort lautet: „Ja, er soll gehen. Aber nicht wegen des Unfalls. Das würde ja seine Freiheit einschränken. Sondern er soll gehen, weil durch seinen Dienst Gott bei den Menschen in ganz neuer Weise aufscheinen kann: In seiner Liebe zu Unbekannten, Vernachlässigten, Armen."

Eine Untersuchung von 53 Personen im Alter von 8—75 Jahren ergibt folgendes Bild.

Deutlich ist die ansteigende Mittelwertslinie aus der Figur abzulesen, wobei wenige der Personen Stufe 4 erreichen, niemand Stufe 5. Das mag selbst bei der kleinen Zellenbesetzung dieser Teiluntersuchung erstaunen. Aber man darf nicht vergessen, daß es sich bei den Stufen nicht um angelerntes Wissen handelt, sondern um die Tiefenstrukturen menschlicher Wirklichkeitsrekonstruktion unter religiösem Gesichtspunkt. Diese beinhaltet die *polaren Dimensionen:* Heilig — Profan, Transzendenz — Immanenz, Hoffnung — Absurdität, Freiheit — Abhängigkeit, Vertrauen — Angst, Zeitliches — Ewiges, Magisches — Realbewältigbares. Diese sieben Kategorienpaare sind Elemente dessen, was auf jeder Stufe ein qualitativ anderes Gleichgewicht darstellt und als solches als religiöses Urteil einer Stufe bezeichnet wird. Die Kategorien sind nicht religionsgeschichtlich abgeleitet, nicht durch Faktorenanalyse gewonnen (und vermutlich deshalb nicht orthogonal); sie sind durch Interpretation aus Gesprächsmaterial gewonnen und werden interpretativ als Raster zur Stufeneinschätzung verwendet. Auf Stufe 1 z. B. ist das Heilige das Mächtige, welches das Profane beherrscht. Das Transzendente ist örtlich lokalisiert außen; Hoff-

*** Beim Paul-Dilemma handelt es sich um eine Konfliktgeschichte, bei der ein junger Mediziner in der Situation eines Flugzeugabsturzes, also in Todesangst, ein Gelübde ablegt. Er verspricht, auf die Karriere zu verzichten, um den Menschen in der Dritten Welt zu helfen. Er überlebt und erhält bei seiner Rückkehr ein hervorragendes Karriereangebot. Was soll er tun?

Stufe	RMS										
4	400							●	● ●	
4(3)	366									
3(4)	333			●	●	●	●	● ●		●
3	300		●	● ●	● ● ●	● ●	● ●	●	●	● ●	
3(2)	266		●	● ●	● ●	●		●			
2(3)	233		●	● ●				●			
2	200			●							● ●
2(1)	166	● ●	● ●	● ●							
1(2)	133	●									
1	100	● ●									
Alter		8/9	11/12	14/15	17/18	20-25	26-35	36-45	46-55	56-65	66-75
Zahl Antw.		6	6	10	8	4	3	4	4	4	4

Absolute Häufigkeiten der Stufenzuordnungen über alle Altersgruppen für das Paul-Dilemma

nung richtet sich auf einen festgefügten Sozialrahmen, während Absurdität die Grenzen dieses Rahmens sprengt; Freiheit ist von einer Autorität bestimmt, Abhängigkeit ist im Strafmechanismus für unerwünschte Verhaltensweisen geregelt usw. In der oben dargestellten Stufenhierarchie werden diese Dimensionen unter je anderer Wertvoraussetzung, also qualitativ anders zueinander in Beziehung gesetzt.

Eine *Strukturentransformation* im Sinne eines Stufenübergangs wird dann für das Subjekt notwendig, wenn es neue Erfahrungen macht, die mit seiner bisherigen Struktur nicht vereinbar sind, für das Subjekt jedoch einen solchen Authentizitätscharakter aufweisen, daß es sie nicht abwehren oder verleugnen kann. Dieser Prozeß vollzieht sich in der Form von Dezentrierungs-, Abstraktions- und (Re-)Konstruktionsleistungen, die eine Integration des neu Erfahrenen ermöglicht. Der Übergang von einer Stufe zur nächsten kann als Krise verstanden werden, deren Bewältigung erst mit dem Entstehen einer komplexeren Tiefenstruktur zustandekommt. Erfährt ein noch magisch denkendes Kind der Stufe 1 z. B., daß nicht alles eintrifft, worum es betet, vielmehr das Gegenteil, so kann es eine Transformation zu Stufe 2 vornehmen, d. h. es differenziert zwischen Gott und dessen Handeln in der Welt (es trifft nicht alles ein, worum man betet, man muß aber trotzdem beten, um Gott gut zu stimmen oder um Gottes Strafe zu vermeiden: Stufe 2). (Die praktischen

Modelle zur Stimulierung höherer Stufen können hier aus Platzgründen nicht dargestellt werden.)

Das Stufenkonzept „Entwicklung des religiösen Urteils" hat einschneidende Konsequenzen, einmal für die Auslegung des biblischen Glaubensbegriffs im Sinne einer Strukturentransformation, aber auch ganz allgemein für den religiösen Erziehungsprozeß.

2. *Glaube als Transformationsprozeß: Die Sicht neutestamentlicher Texte*

2.1 Normative Aussagen des NT und entwicklungspsychologische Basisannahmen

Der dargestellte strukturgenetische Ansatz und die darin konzeptualisierbaren entwicklungspsychologischen Stufen religiösen Urteils können nochmals theologisch befragt und auf ihre Geltung hin untersucht werden. Dabei geht es besonders um die neutestamentlichen Kernaussagen [3], die sich auf Strukturen des Bewußtseins und deren Transformation beziehen.

Eine solche Auseinandersetzung zwischen Psychologie und Theologie steht auf der Basis einer Humanwissenschaft [4], die sich um normative Aussagen zum *Subjektverständnis* bemüht. In diesem Sinn stehen die Aufforderungen der neutestamentlichen Texte an ihre Leser wie auch die Rekonstruktion der Botschaft und Praxis Jesu den Basisannahmen der Entwicklungspsychologie nicht neutral gegenüber. Sie machen vielmehr normative Aussagen zum Verständnis des glaubenden Subjekts und seines Verhältnisses zur Wirklichkeit. Wenn sie von Umkehr (Mk 1,15), Aufbruch und Verlassen des Besitzes (vgl. Mk 10,21 ff; Mt 8,18 ff) sprechen, so erscheint hier Glaube als Transformationsprozeß. Diese These soll im folgenden im Blick auf die pädagogisch-psychologische Fragestellung präzisiert werden. Darüberhinaus soll der neutestamentliche Beitrag zu Modellen und Grunddimensionen der Transformation dargestellt werden.

2.2 Glauben als Transformation in der Botschaft und Praxis Jesu

Das *Glaubens- und Gottesverständnis Jesu* wird in seiner vollen Dynamik erst in der Einheit seiner Praxis und seiner Botschaft deutlich. Erst der Bezug seiner Verkündigung der Herrschaft Gottes auf seine eigene anstößige und provokative Tätigkeit (vgl. Lk 11,20) macht seinen Anspruch deutlich [5]. In dieser wird die Güte und Barmherzigkeit des Vaters sichtbar. Wenn Jesus zur Feindesliebe auffordert, begründet er dies mit seinem Gottesverständnis, mit der Vollkommenheit des Vaters (vgl. Mt 5,44. 45. 48) [6].

Seine Aussage setzt auf einer sehr universal argumentierenden Ebene an, die Gottesliebe von der Liebe zum Nächsten und Feind her versteht (Stufe 5; vgl. oben). Hier stellt sich die Frage, auf welcher Ebene seine Rezipienten (primäre und in späteren Situationen) anzusetzen sind. Ist hier allgemein ein Denken auf Stufe 4, wie etwa in pharisäischen Richtungen, die an alttestamentlich-weisheitlicher Heilstheologie orientiert sind, vorauszusetzen? Gehen hierauf manches Unverständnis in der Rezeptionsgeschichte und entsprechende Umdeutungen des Textes zurück? In der Praxis Jesu entsprechen bedingungslose Liebe Gottes — vorbehaltlose Annahme von Armen, Kranken und Sündern durch Jesus — Aufforderung zur radikalen Nächsten- und Feindesliebe einander als verschiedene Aspekte des einen Gottesverständnisses. Auf der anderen Seite gilt eine solche Stufe religiösen Urteils nicht für alle Texte des NT [7] — eine ähnliche Vielfalt läßt sich

[3] Solche normativen Aussagen stellen als objektivierte Texte ein Pendant zur Untersuchung der subjektiven Struktur innerhalb der Entwicklungspsychologie dar.

[4] Eine solche Humanwissenschaft müßte sich als kritische „praktische Wissenschaft" verstehen, vgl. dazu *H. Peukert*, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die praktische Theologie, in: Christen für den Sozialismus (Hg.), Zur Rettung des Feuers, Solidaritätsschrift für Kuno Füssel, Münster 1981, 280—294.

[5] Vgl. *H. Frankemölle*, Jesus von Nazareth. Anspruch und Deutungen, Mainz 1976, 56—105.

[6] Vgl. *H. Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu, Stuttgart 1978, 233 ff.

[7] Auf dem Hintergrund des Stufenmodells religiösen Urteils ist die redaktionelle Arbeit durch Q, wie sie in Mt 5, 43—48 deutlich wird (vgl. dazu Merklein, a. a. O.), von Interesse. Trennt

innerhalb des AT feststellen. Dies geht sicher zum Teil zu Lasten redaktioneller Arbeit, zum Teil darf solche Argumentation aber auch als Antwort in bestimmten Fragesituationen gedeutet werden (vgl. Mt 11, 16 ff, 20 ff), die möglicherweise nur negativ überschritten wird — eine Anfrage, die es bei dogmatischer Fixierung auf die Oberflächenstruktur des Textes zu beachten gilt.

2.3 Forderungen an den Glauben der Christen

Von der rekonstruierten Einheit der Botschaft und Praxis Jesu lassen sich Aussagen über den Anspruch auf das Subjektverständnis machen:

— Wenn die Gewalt der Gotteserfahrung derart ist, daß der Mensch in eine „Nullpunktsituation“ [8] geworfen ist, erscheint Gott wie ein „verzehrendes Feuer“ [9]. Der Mensch muß sich in dieser Krise entscheiden [10] (vgl. das oben zum Stufenübergang Gesagte).

man innerhalb der Begründungssequenz literarkritisch	
Mt 5, 44.45.48 und (ältere Traditionsschicht, vermutlich Intention Jesu)	VV 46.47 (Redaktion durch Q, durch Mt aufgenommen)
„. . . so werdet ihr zu Söhnen eures Vaters im Himmel. Denn er läßt seine Sonne über Böse wie Gute aufgehen und läßt regnen über Gerechte wie Ungerechte. Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“	„Wenn ihr nur liebt, die euch lieben, was für einen Lohn habt ihr dafür? Tun nicht auch die Zöllner genau das Gleiche? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr Außerordentliches? Tun nicht das Gleiche auch die Heiden?“

so lassen sich verschiedene Stufen des religiösen Urteils zuordnen. Der Verweis auf die Vollkommenheit des Vaters (Mt 5, 45.48), wie sie in der Praxis Jesu deutlich wird, d. h. in seiner Zuwendung (!) zu Sündern, argumentiert auf Stufe 5; das Argument mit „welchen Lohn habt ihr“ (es setzt sich von den Sündern ab!) argumentiert gegen Stufe 2 — Argumente!

[8] *J. Becker*, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, Neukirchen-Vluyn 1972, 26.

[9] *P. Hoffmann*, „Er weiß, was ihr braucht . . .“ (Mt 6, 7). Jesu einfache und konkrete Rede von Gott, in: *H. Merklein/E. Zenger* (Hg.), „Ich will euer Gott werden“. Beispiele biblischen Redens von Gott, Stuttgart 1981 (SBS 100), 151—176, hier 156.

[10] Wie radikal eine solche „Strukturentransformation“ in christlicher Sicht ist, belegt folgendes Zitat: „Vor seinem (Gottes) Gesicht schwinden die Heilsprivilegien Israels und jegliche Standesvorrechte. Bestehen kann nur der, der sich der Forderung einer radikalen Änderung seiner Lebenseinstellung unterwirft . . . Vor diesem Gott gibt es kein Ausweichen. Der Mensch wird in eine Krise geführt; es geht um eine Entscheidung, in der er sein Leben endgültig finden oder verlieren kann (Lk 13, 1—5; Mk 9, 42—48; 8, 35 u. a.)“ Hoffmann, a. a. O. 156.

— Die angemessene Haltung des Menschen ist Umkehr und Glaube an das Evangelium (Mk 1,15). Er soll sich vom Neuen und ihm zugetrauten Guten überwältigen lassen.

— Auf dieser Beziehung von Umkehr zur Herrschaft Gottes und Berufung zum Jüngersein (vgl. Mt 6,7—13; Lk 9,1—6) gründet sich die Predigt des Evangeliums (vgl. Mt 10,7 f; 28,16—20). Sie muß sich daher vom Grundverständnis des Menschen als Umkehrenden, zum Neuen der Gottesherrschaft Aufbrechenden verstehen.

Das Gottesverständnis Jesu beinhaltet also ein Subjektverständnis, das den Menschen als zu elementaren Transformationen durch den Glauben herausgefordert sieht. Erst hieraus werden die praktischen Anforderungen an den Christen verständlich.

2.4 Gleichnisse als Modelle der Strukturtransformation

Die *neutestamentlichen Texte* geben darüberhinaus pragmatische *Modelle* ab, wie grundlegende Strukturen des Selbstverständnisses, des zwischenmenschlichen Lebens und der Gesellschaft insgesamt verändert werden. Dies ist anhand der Gleichnisse bisher am deutlichsten untersucht [11].

Versteht man mit H. Peukert [12] das Gleichnis von der verlorenen Drachme (Lk 15, 8—10) in seinem pragmatischen Textkontext (Lk 15,1—3), so zeigt sich, daß in der Erzählung vom „Gefundenen“ auch von gesellschaftlich und religiös „Verlorenen“ (Sündern, Zöllnern) die Rede ist. Die „Logik der Erzählung“ legt nahe, daß der Verlorene vor Gott als Gefundener gilt. „In dieser indirekten Weise behauptet er (Jesus), daß Gott diesen anderen akzeptiert hat, er verkündet Gott *für* den anderen. Und was die Sprechhandlung des Gleichnisses mitteilen will, hat er durch sein Verhalten schon immer verwirklicht“ [13]. Von besonderem Interesse ist dabei, daß die Konfliktlösung — und mit ihr die fun-

[11] Vgl. *E. Arens*, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982.

[12] Vgl. *H. Peukert*, Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede, in: *F. Kamphaus/R. Zerfaß* (Hg.), Ethische Rede und Alltagsverhalten, München—Mainz 1977, 44—78, der hier kurz referiert werden soll.

[13] A. a. O. 64.

damentale Veränderung des Bewußtseins und entscheidender religiöser Regeln — in einer Geschichte, einem Gleichnis, möglich wird. Der Entwurf einer alternativen Welt, der Welt Gottes, innerhalb des — recht einfachen — sprachlichen Textes, ermöglicht, Transformationen einzuleiten, welche die bisherigen Selbstverständlichkeiten (z. B. die religiös-soziale Regel, daß ein Zöllner verloren, „out" ist) zerbricht und neue Handlungsmöglichkeiten aufzeigt. Dieser Transformationsprozeß hat selbst eine theologische Tiefenstruktur, insofern unbedingte Freiheit darin aufscheint [14].

Das Modell der Gleichnisse Jesu besagt, daß eine innovatorische Transformation von Strukturen (des Subjekts, der Gesellschaft) der konflikthaften Konfrontation möglich ist [15]. Es ist zu vermuten, daß solche Geschichten sich so in ihren semantischen Weltrepräsentationen darstellen, daß sie den Hörer/Leser „radikal" mit neuen Erfahrungen konfrontieren: sie thematisieren in ihren Wirklichkeitsbezügen zugleich die Subjektstrukturen (oder die diese generierenden Regeln) und konfrontieren darin den Hörer/Leser mit präsentativ verdichteten Interaktionserfahrungen.

2.5 Grunddimensionen und Ziele der Entwicklung aus neutestamentlicher Sicht

Innerhalb des vom Glauben geforderten Transformationsprozesses lassen sich weiterhin *Dimensionen* und *praktisch-soziale Grundprinzipien*, wie sie in Verkündigung und Praxis Jesu deutlich werden, benennen:

— Die Transformation zielt — im Ausgang von den bestehenden Strukturen — auf größere Universalität. Jesus und seine Rezeption innerhalb des frühen Christentums heben die Trennung zwischen Juden und Nichtjuden auf (vgl. Mk 7,24 ff die Tochter der Phönizierin; Lk 7,1 ff in Kapernaeum; anders Mt 10,5 ff mt-redaktionell). Die Botschaft bezieht sich ausdrücklich auf exkommunizierte Gruppen: Kranke, Sünder, Frauen, Arme, geächtete Berufe.

— Sie hebt auf größere Verbindlichkeit ab. So geht es um konkrete Entscheidungen Jesus gegenüber mit endzeitlichem Stellenwert (vgl. Lk 13,3 ff; Mt 25,31 ff). Das ganze Leben des Christen soll von der Liebe bestimmt sein und kein Bereich ausgespart bleiben (vgl. die Antithesen Mt 5).

— Insgesamt bedeutet solche Verbindlichkeit jedoch auch größere Eigenverantwortlichkeit und Autonomie des Menschen. Die Antithesen der Bergpredigt wollen nicht ein gesetzlich reglementiertes Verhalten durch ein anderes ersetzen, sondern zielen auf den innersten Kern des Menschen. Sie wollen bewußt die regulative Mitte des Subjekts ansprechen. Daher rückt Jesus auch die Relation Mensch—Gesetz zurecht (vgl. Mk 2,27) [16].

— Dieser Glaube traut dem Christen auch ein Umdenken in bezug auf religiöse Inhalte und Vorstellungen zu. Jesus hebt in seiner Praxis die religionsgeschichtlich so bedeutsame Trennung von heilig/profan und rein/unrein auf (vgl. z. B. Mk 7,14 ff), holt den transzendenten Gott in den Bereich seiner (fast kindlichen) Abba-Anrede und verlangt, ihn von der Nächstenliebe aus zu glauben.

Diese thesenhaft angedeuteten Zieldimensionen des Glaubens stellen zugleich Grundprinzipien der Strukturtransformation im Sinne des ethischen und religiösen Urteils dar.

Der geforderte Glaube der Christen scheint in diesem Sinne sehr deutlich als Transformationsprozeß verstanden zu werden. Neutestamentlich erscheint er als Aufforderung, eigene und fremde Strukturmuster innovatorisch zu verändern, die „Krise" in neue Handlungsmuster aufzulösen. Er zielt auf „Lernweisen", die Praxis und sprachliche Inhalte so aufeinanderbeziehen, daß strukturelle Grundregeln und -haltungen verändert werden.

[14] Vgl. a. a. O. 65.

[15] Interessant scheint hierbei, daß diese Geschichten, im Kern unverändert, selbst wiederum eine bestimmte Transformationsgeschichte haben, die sie jeweils neu in anderen Konfliktsituationen und in durch andere Regeln gekennzeichneten Gemeinden wirksam werden lassen. Dies ist auch bereits an der Traditionsgeschichte der Gleichnisse innerhalb des NT ablesbar (vgl. z. B. Mk 4, 1—20). Dazu beigetragen dürfte haben, daß Gleichnisse auf „allen Stufen" religiösen Urteils wirksam sein können.

[16] Vgl. *Frankemölle*, a. a. O. 115.

3. *Religionspädagogische Konsequenzen: Religiöse Entwicklung als Erziehungsziel — transformationsfördernde Bedingungen*

Aus dem Gesagten geht die zentrale Bedeutung der pädagogischen Frage hervor, ob und wie eine Stimulierung zu einer höheren Stufe des religiösen Urteils möglich ist. Folgende Punkte müssen an dieser Stelle genügen.

3.1. Der Übergang — durch Krisenhaltung geprägt

Der Übergang von einer Struktur zu einer anderen ist immer eine fundamentale Transformation der kognitiven Urteilsstruktur. Er ist durch eine Krisenhaltung geprägt, die oft nur durch die Kenntnis der Stufenbeschreibung verstanden und akzeptiert werden kann. Dieser Übergang gehört aber zur Identitätsfindung, zum Identitätsabschluß in einer bestimmten Phase. So löst z. B. der Übergang von Stufe 2 zu Stufe 3 bei jungen Menschen eine Ablehnung ihrer eigenen vorhergehenden Struktur aus, die sie bei andern wiederfinden. Sie lehnen dann den Einfluß eines „Gottes" in der Welt ab und meinen, daß Menschen ihre eigene Verantwortung wahrzunehmen haben. Konsequenz ist die Verwerfung des Kirchlichen, des Sakralen einer theologischen Sprache und religiöser Dilemmata ist vor allem die Theodizeekann im Wissen um den notwendigen Krisendurchgang als Bedingung des Erreichens einer neuen Stufe lokalisiert und deren Überwindung unterstützt werden.

3.2. Höhere Stufe durch Problem-Diskussion

Im Unterricht oder in der Familienerziehung kann diese *Stimulierung* zu einer höheren Stufe *durch Diskussion von Dilemmata* geschehen, bei denen das Gleichgewicht der das religiöse Urteil konstituierenden Pole gestört ist. Zentral für solche Dilemmata ist vor allem die Theodizeefrage, angewandt auf die unterschiedlichsten Fälle in unserem Leben — Krankheit, Naturkatastrophen, Unfall, etc. Statt Antworten zu geben, läßt man die Lernenden selbst diese finden und bringt dann Argumente der nächst höheren Stufe in die Diskussion ein. Das bewirkt, daß die Lernenden den Rekonstruktionsprozeß selbst voranführen und ein neues Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Dimensionen herstellen.

3.3 Intensität der Auseinandersetzung als Erziehungsziel

Soll jeweils die nächsthöhere Stufe angestrebt werden, so kann das *Erziehungsziel* nicht darin bestehen, viele Inhalte zu vermitteln, sondern es muß vielmehr in der *Transformation der bestehenden religiösen Struktur* selbst gesehen werden. Entwicklung als Ziel der Erziehung ist jedoch für die traditionelle Curriculumforschung noch weitgehend ein Tabu. Dort geht es darum, Inhalte mit Handlungseinheiten zu verbinden und so zielorientiert zu unterrichten. Während die Curriculumforschung alles in allem nur Kompromisse gegenüber der Stoffhäufung im Religionsunterricht zustande gebracht hat, wird hier ein grundsätzlich neuer Erziehungsansatz vorgelegt: Nicht die Häufung von Wissensinhalten erschließt den Horizont für eine reifere Religiosität, sondern die Intensität der Auseinandersetzung mit relevanten Situationen, in denen das Verhältnis Mensch — Gott reflektiert wird.

3.4 Notwendige Neuinterpretation religiöser Inhalte auf jeder Stufe

Die Nichtabgeschlossenheit der religiösen Entwicklung bedingt, daß alle Wissenseinheiten tradierten Glaubens (wie die biblischen) und religiös-kultischer Handlungen des Individuums auf jeder Entwicklungsstufe neu elaboriert, differenziert und integriert werden müssen. Die obigen Stufen bezeichnen eine Tiefendimension menschlichen Seins, von der aus konkrete Religionen, ihre Symbole und Einrichtungen je neu verstanden werden können. Wenn Religion den Menschen insgesamt in seinem Sein und Sinn betrifft, so sind ihre Inhalte auf jeder Stufe neu zu interpretieren, ebenso auch das „greifbar" Religiöse, der jeweilige Kult, die Offenbarung, das Gebet. In der Curriculumspirale muß demzufolge ei-

ne Hierarchie von Ebenen so unterschieden werden, daß der gleiche Inhalt auf jeder Stufe grundsätzlich anders gesehen werden kann, was ein stufengerechtes erzieherisches Konzept bedingt.

3.5 Reflexion des eigenen Begründungsweges des Unterrichtenden

Die Stufen des religiösen Urteils sind aber auch ein Instrument zur „Messung" des Argumentationsweges des Unterrichtenden selbst. In einer Untersuchung zur Stimulierung des religiösen Urteils konnte festgestellt werden[17], daß die Metakognition oder die Reflexion des eigenen Begründungsweges (des eigenen religiösen Urteils) ein Mittel zur Motivierung und Optimierung des religiösen Dialogs sein kann. Dies ist ein Prozeß der Wahrheitsfindung auf zwei Ebenen. Die erste betrifft die jeweiligen Argumentationspartikel auf einer bestimmten Stufe, die zweite die Zurückbindung dieser Argumentationspartikel an das theoretische Stufenkonzept, mit der entsprechenden Kontrolle beider, aber auch des eigenen Selbst.

3.6 Förderung des eigenen Wachstumsprozesses

Eine Theorie der Ontogenese des religiösen Bewußtseins wie die hier vorgelegte kann so dazu dienen, die je eigene *persönliche Geschichte der Identitätsfindung* zu rekonstruieren. Unsere Subjektwerdung spiegelt immer auch unser jeweiliges Verhältnis zum Ultimaten in unseren kommunikativen Verankerungen wider. Zur Aufgabe steht, durch die Rekonstruktion gelungener und mißlungener Sinn-Situationen der jeweiligen Lebensphasen sich selbst in einem Wachstums- und Transformationsprozeß zu sehen. Uns selber religiös zu erziehen bedeutet dann vor allem die Erschließung der Tiefendimension des Ultimaten in jeder Lebensdimension, die befreiende Einführung von Religion und Religiosität in alle Lebensphänomene und universale Solidarität.

[17] Vgl. *F. Oser — P. Gmünder — U. Fritzsche*, Religion und Entwicklung: Zur Messung des religiösen Urteils, Universität Fribourg (Berichte zur Erziehungswissenschaft Nr. 20), 1979. *Dies.*, Eine Entwicklungstheorie des religiösen Denkens: Transsituationale Bestimmung der Schemata und altersmäßige Trends, Universität Fribourg (Berichte zur Erziehungswissenschaft Nr. 21) 1979. — Die vollständige Publikation der Untersuchungen wird 1983 in mehreren Bänden erfolgen.

Johannes Mischo

Psychologische Wurzeln glaubenden Vertrauens im frühen Kindesalter

Die frühkindliche Entwicklung ist ein natürliches Gleichnis, eine Art Vorentwurf für eine spätere religiöse Entwicklung. Der folgende Beitrag informiert über die Bedeutung gefühlsmäßiger Zuwendung zum Kind in den ersten fünfzehn Monaten. Hier wird glaubendes Vertrauen grundgelegt. Pastorale und religionspädagogische Bemühungen sollten bei diesem natürlichen Fundament ansetzen. red

Während meiner Volksschulzeit war es im Religionsunterricht selbstverständlich, daß „der Katechismus" gelernt werden mußte. Zum eisernen Bestand der im Gedächtnis verbliebenen Themen gehört auch die Antwort, was glauben heißt: „Alles fest für wahr halten, was Gott geoffenbart hat."
Eine derartige Definition provoziert, fordert Fragen, vielleicht Widersprüche heraus: Was hat Gott konkret geoffenbart? Wer bestimmt über die zu glaubenden Inhalte? Muß ich die wissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse über Bord werfen, mein Denkvermögen ausschalten, wenn ich glauben möchte? Führt nicht die Trennung zwischen einem „Diesseits der Wissenschaften" und einem „Jenseits der Theologie" zu unvereinbaren Widersprüchen mit einer schizophrenieartigen Aufspaltung: hie „naiver" Glaube, dort höchst komplizierte Verstehens- und Erklärungsprozesse aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Theoriebildungen? Vor allem aber: wo bleibt bei einer derartigen Definition von Glauben mein eigenes Erleben und Verhalten, wo der Bezug zum Mitmenschen, zur Gemeinde, zur größeren Gemeinschaft der Gläubigen?

Psychologisch gesehen hängen glauben und vertrauen eng zusammen. Von der mehr oder weniger unverbindlichen, auf Tagesereignisse bezogenen Meinung unterscheidet sich ein Glauben dadurch, daß überdauernde Koordinatensysteme in unseren Beziehungen zum Mitmenschen aufgebaut werden, die auf Vertrauen beruhen; in Partnerschaft, Freundschaft, Kindererziehung und dem gesamten Alltag. Aber glaubendes Vertrauen ist kein einmaliger Akt, weder eine isolierte einmalige Erleuchtung, noch ein juristischer Vertrag mit unbeschränkter Gültigkeitsdauer, sondern ein dynamischer Prozeß. Man kann nicht Glauben „haben", sondern — gerade auf zwischenmenschlicher Ebene — glaubend-vertrauend sein. Das schließt Einschnitte, Veränderungen und Krisen *nicht aus, sondern ein.*

Da wir nun in unserem Alltag, dieser vorrangigen und oft so vordergründigen Wirklichkeit, im zwischenmenschlichen Zusammenleben dauernd darauf angewiesen sind, glaubendes Vertrauen zu praktizieren oder zu verweigern, sehe ich derartige Erfahrungen als grundlegend an. In meinen Augen sind sie der Acker, auf dem religiöser Glaube seine Nahrung oder seine Mangelerscheinungen aufzeigt.

Es ist auch einem Laien einsichtig, was Entwicklungspsychologen und Lebenslaufforscher herausgefunden haben: Jede Phase der menschlichen Entwicklung (wie immer man sie benennen und im einzelnen begrenzen mag) hat ihre klar umreißbaren Bereiche, innerhalb deren sich bestimmte inhaltliche Schwerpunkte, spätere „Daseinsthematiken und -techniken" herausbilden. Diese stellen in ihrer gefühlsmäßigen Verflochtenheit Bausteine eines menschlichen Lebensplanes dar. Aber jede menschliche Entwicklung, Formung und Ausprägung hat ihre eigene „Entstehungsgeschichte", bei der die spätere Erfahrung auf der früheren aufbaut, sie verfestigt, nur schwer einer Umgestaltung von innen oder außen zugänglich wird.

Dies ist der Grund, weshalb ich mich hier auf den ersten und für die spätere Entwicklung wichtigen Erwerb von glaubendem Vertrauen oder Mißtrauen im ersten Lebensjahr beschränken möchte. Drei mögliche Mißverständnisse will ich dabei ausräumen.

1. Es geht mir um eine begrenzte, anschauliche und konkrete Darstellung typischer Entwicklungsverläufe, die eine sehr frühe Weichenstellung beinhalten. Es handelt sich um ein Vorfeld des Erwerbs religiösen Vertrauens oder Mißtrauens.
2. Die nachfolgende Darstellung ist anthropologisch konzipiert, d. h. sie fragt unter Verzicht auf zugrundeliegende Theorien aufgrund empirischer Daten nach allgemeingültigen Erkenntnissen.
3. Individuelle Abweichungen, vor allem in späteren Entwicklungsabschnitten, fordern dazu heraus, über mögliche Verflechtungen, Verdichtungen und Verfestigungen nachzudenken — statt ihnen in einer voreiligen Festschreibung „Symptomcharakter" im zwischenmenschlichen wie im religiösen Bereich zuzuschreiben.

Unter diesen Vorbehalten versuche ich die nachfolgende Schilderung des Mutter-Kind-Bezuges, das Entstehen und Wachsen, Verhindern oder Verkümmern von Kristallisationskernen des Vertrauens oder Mißtrauens als einer Urerfahrung in der frühen Kindheit.

1. Von der Symbiose zum ersten Vertrauenserwerb durch Kommunikation

Die wohl umfangreichste psychologische Untersuchung von Kindern im ersten Lebensjahr und ihrer Beziehung zu Müttern hat R. Spitz vorgelegt. Zusammen mit seinen Mitarbeitern hat er 393 Säuglinge in unterschiedlichsten Milieus (Familien, Pflegestellen, Entbindungsheimen, Säuglingsheimen und in einem Indianerdorf) längsschnittlich beobachtet, Entwicklungstests und Filmaufnahmen (bei 246 Kindern) durchgeführt. Die so gewonnenen Erkenntnisse zeigen einen einheitlichen Entwicklungsverlauf, der durch die Mutter-Kind-Beziehung bestimmt wird [1].

[1] Wo immer in diesem Zusammenhang von einer Mutter-Kind-Beziehung gesprochen wird, ist die traditionelle Konstellation gemeint. Sie kann stellvertretend ersetzt werden durch beständige

Der Säugling erlebt seine Geburt in 99 von 100 Fällen nicht als Schock; zwar zeigt das Kind unmittelbar danach kurze Atemnot und Anzeichen einer negativ getönten Erregung, aber diese klingt innerhalb von Sekunden ab (wenn man das Kind in Ruhe läßt) und macht einem vollkommenen Ruhestand Platz. Es ist also verfehlt, von einem „Geburtstrauma" zu sprechen.

Während der ersten Stunden und Tage ist die Wahrnehmungsschranke sehr hoch, massive äußere Reize werden als verwirrender, unerträglicher „Lärm" empfunden, auf den das Kind mit negativer Erregung, mit Unlust reagiert. In der kleinen, geschlossenen Welt beschützt die Mutter den Säugling vor Reizüberflutung von außen. Und sie ermöglicht dem Kleinkind eine Spannungsabfuhr und allmähliche Kanalisierung von Reizen, die von innen kommen: es wird gefüttert, wenn es hungrig ist, trockengelegt, wenn es naß ist, zugedeckt, wenn es friert. Aus dieser Mutter-Kind-Wechselbeziehung entsteht ein „Dialog", aus dem die Wahrnehmung schrittweise „erfahren", gelernt wird. Anfänglich bedeutungslose Reize werden auf diese Weise in bedeutungserfüllte Signale umgewandelt.

Gegen Ende des zweiten Lebensmonats zeigt der Säugling eine erste Reaktion auf das Gesicht der Mutter: in den allermeisten Fällen fixiert er während des Stillens das Gesicht der Mutter ganz konzentriert. Aber nicht nur beim Stillen allein — was immer man mit dem Kind tut, ob man es aufnimmt, wickelt, wäscht oder anspricht —, es erfährt das menschliche Gesicht frontal als erstes herausragendes Signal unter den vielen Dingen seiner Umwelt; eine Gedächtnisspur entsteht, welche dieses Signal mit der Stillung aller Bedürfnisse koppelt. Der Säugling folgt bei allen diesen Tätigkeiten der konstanten Bezugsperson den Bewegungen des frontal zugewendeten Gesichts mit konzentrierter Aufmerksamkeit. Im Verlauf des dritten Lebensmonats bildet sich aus dieser Erfahrung eine erste adressierte Kundgabe heraus: der Säugling beginnt zu *lächeln*, sobald ihm das Gesicht eines Menschen frontal zugewandt wird. Aber er lächelt auch auf eine vorgehaltene Attrappe des Gesichts, nicht aber wenn man ihm ein menschliches Gesicht im Profil darbietet. Dies bedeutet: die bestimmte *Gestaltkonfiguration des Signals* wird beantwortet, bestehend aus Stirn, Nase, Augenpartie und Mund, frontal dargeboten. Die Personwahrnehmung hat — wenn auch rudimentär — begonnen.

Aus dem Wechselspiel der jeweils konkreten Mutter-Kind-Beziehung entwickelt sich im Laufe der nächsten Monate ein zirkulärer Resonanzprozeß. Die formenden Kräfte kommen aus dem gefühlsmäßigen Klima, in dem der Säugling aufwächst. Dazu gehört nicht nur die Mutter, sondern es gehören auch dazu alle anderen Bezugspersonen, mit denen sie und der Säugling zu tun haben. Ihre bewußten und unbewußten Gefühle, Affekte, Stimmungen, Verärgerungen und Verdrängungen als einzelne oder als Gruppe wirken sich aus. Es ist mit einem Wort die Gemütsverfassung der zentralen Bezugspersonen, die — fördernd, irritierend oder hemmend — auf die gefühlsmäßige Lage des Säuglings einwirkt, den nächsten Entwicklungsschritt beschleunigt, verzögert oder verhindert. Und es ist nicht die einmalige Erfahrung des Kindes (sogenannte „traumatische" Erlebnisse verneint Spitz), sondern die sich ansammelnde Häufung von Erfahrungen für das Kind, die über den Erwerb von Lust- oder Unlustgefühlen, Zuwendung, Blockierung oder Abwendung, Urvertrauen oder Urmißtrauen entscheidet.

Zwischen dem sechsten und dem achten Lebensmonat differenziert sich die aktive Äußerung des Kindes gegenüber den Mitmenschen seiner Umwelt. Es unterscheidet „fremde" und „vertraute" Bezugspersonen durch die sogenannte „Achtmonatsangst". Nähert sich dem Kind ein Fremder, so zeigt sein Verhalten alle Anzeichen von Angst, von schüchternem Blicksenken, Abwenden bis zum Weinen und Schreien. Bei den vertrauten Bezugspersonen, vor allem bei der Mutter, reagiert es gegenteilig: es lächelt. Eine echte Partnerbeziehung hat sich her-

Bezugspersonen, die dem Kind das an gefühlsmäßiger Zuwendung in unzähligen Einzelaktionen geben können, was es jeweils braucht.

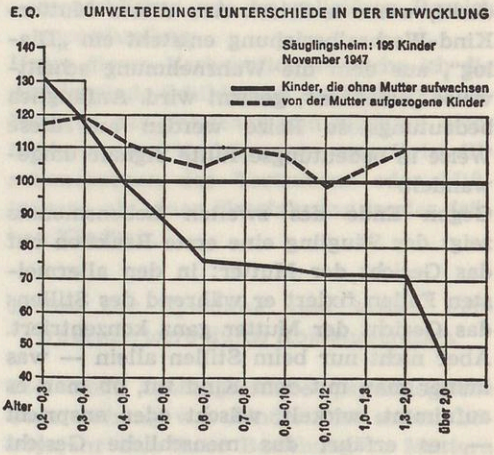
ausgebildet aufgrund bisheriger kumulierender Erfahrungen des Kindes. Die Voraussetzung dazu ist die Unterscheidungsfähigkeit in unverwechselbare Partner, die dem noch undifferenzierten Vertrauensbeweis des ersten Lächelns standgehalten haben, die weitere Ich-Du-Beziehungen gefördert und ausgebaut haben. Die Bedeutung dieses personenbezogenen Entwicklungsabschnitts zeigt sich im rasch ausgreifenden Handlungsspielraum des Kindes. Die „Dingwelt" wird unterschieden (Bevorzugung bestimmten Spielzeugs, bestimmter Nahrungsmittel), es zeichnet sich ein Ausgriff über den Raum des Gitterbettes ab, in der gefühlsmäßigen Einstellung bilden sich immer feinere Nuancen ab (Zorn, Wut, Neid, Eifersucht, Besitzbehauptung). Das Kind lernt eine „Identifizierung durch die Gebärde" (Spitz, 1957) — oder besser — es macht einen auf sich selbst bezogenen Lernprozeß durch das Ausdrucksverhalten der Bezugsperson bei dem immer stärker werdenden Druck nach sozialer Anpassung durch. „Nein" und „Ja" (Spitz, 1959) gewinnen in der wechselseitigen zwischenmenschlichen Beziehung immer stärkere Bedeutung. Sullivan (1953) spricht von ersten Erfahrungen des Kindes in diesem Zeitabschnitt: es erlebt sich als „the good me, the bad me and the not me"[2]. Als Erwachsener muß man sich vergegenwärtigen, was dies bedeutet: man wird — noch vor Beginn der Reinlichkeitserziehung — dauernd daran erinnert, was an diesem kleinen Wesen Mensch als gut, als schlecht befunden wird. Die Trennung zwischen Dingwelt („the not me") und wechselseitiger Personenerfahrung in Rückkoppelung hat begonnen. So bildet sich die Vorstufe des Ich-erlebens heraus.

Zwischen dem zwölften und dem fünfzehnten Monat erlebt das Kind Verbote der Mutter, die durch Gebärden, Gefühle und Affekte ausgedrückt werden. Es spürt, daß die Mutter eine Zuwendung „für mich" und eine Zuwendung „gegen mich" zeigt. Aus dieser Erfahrung erwächst beim Kind — zuerst durch die Gebärde, dann durch das Wort die Gegenreaktion: das „Nein" als Anfang der im zweiten Lebensjahr wohlbekannten Trotzphase. Sie ist notwendiges Umfeld für die Abhebung und Entstehung des Ich-erlebens.

Spitz bezeichnet die drei wesentlichen Schritte — das Lächeln, die Achtmonatsangst und das Neinsagen als „Organisatoren", weil durch sie Entwicklungsverläufe koordiniert und auf einem neuen Niveau differenziert werden.

2. Die Konsequenzen gestörter oder unzureichender Mutter-Kind-Beziehungen

Welche Bedeutung die überdauernde gefühlsmäßige Zuwendung der Mutter bzw. der ständigen Bezugsperson oder ihr Fehlen für die Entwicklung des Kindes hat, zeigt die Abb. 1.



Erläuterung: An der linken Seite der Graphik ist der Entwicklungsquotient (EQ) angegeben, an der Basislinie das Alter der Kinder, (die Tabelle ist entnommen aus Spitz, 1974, S. 285).

Als entscheidend erweist sich das, was Spitz mit „affektiver Zufuhr" charakterisiert. Wenn ein Kind von der Mutter akzeptiert, geliebt wird, so erfährt es im Verlauf dieses Entwicklungsprozesses abertausende von kleinen Zuwendungsgesten, es wächst in einem Klima zuverlässigen Vertrauenserwerbes auf. Dort, wo diese Bandbreite

[2] Die Formulierung des „me" zeigt den Betroffenheitsgrad an. Noch ist kein „Ich" erkennbar, sondern lediglich die Widerspiegelung der Bezugsperson auf bestimmte Verhaltensweisen und die Abgrenzung zur „Nicht-Ich-Dingwelt".

fürsorgender Zuwendung ganz oder teilweise fehlt, wird nicht nur der Entwicklungsverlauf gestört, sondern es zeigen sich massive Ausfallserscheinungen.

Spitz untersuchte außerhalb der USA ein Findelhaus, in dem 91 Kinder untergebracht waren. Dort wurden die Kinder in den ersten drei Monaten entweder durch ihre eigenen Mütter oder — in Ausnahmefällen — durch andere Mütter gestillt. Während dieser Zeit zeigten die Kinder einen normalen Entwicklungsverlauf.

Danach wurden Mutter und Kind getrennt. Eine einzige Schwester hatte bis zu zwölf Kinder zu versorgen. Ernährung, Hygiene, ärztliche und medikamentöse Versorgung waren gut. Aber die Kinder konnten nur ein Zehntel der gefühlsmäßigen Zuwendung einer normalen Mutter-Kind-Beziehung erhalten.

In der Folgezeit zeigte sich ein rascher Verfall: Verlangsamung der Motorik, völlige Passivität, leerer Gesichtsausdruck, fehlende Koordination der Augen. Gegen Ende des zweiten Lebensjahres betrug der Entwicklungsquotient nur noch 45% der Norm. Nach vier Jahren konnten diese Kinder — von wenigen Ausnahmen abgesehen — weder sitzen, stehen, laufen noch sprechen.

Spitz kommentiert die Wirkung des teilweisen oder völligen Entzuges gefühlsmäßiger Zuwendung so:

„Das Fehlen dieser mütterlichen Fürsorge kommt einem emotionellen Verhungern gleich. Wir haben gesehen, daß dieses einen fortschreitenden Verfall herbeiführt, der sich auf die ganze Person des Kindes erstreckt. Der Verfall manifestiert sich zuerst in einer Stockung in der psychischen Entwicklung des Kindes; dann setzen psychische Funktionsstörungen ein, mit denen somatische Veränderungen einhergehen. Im nächsten Stadium führt dies zu gesteigerter Infektionsanfälligkeit und schließlich, wenn der Mangel an affektiver Zufuhr bis ins zweite Lebensjahr hinein andauert, zu einer auffallenden Erhöhung der Sterblichkeitsquote“ (Spitz, 1974, 291 f).

Angesichts dieser Fülle von empirischen Belegen steht außer Zweifel, wie sich eine normale kindliche Entwicklung im Laufe der ersten fünfzehn Monate abzeichnet und welche schwerwiegenden Folgen der Entzug gefühlsmäßiger Zuwendung nach sich zieht.

3. Metapsychologische Überlegungen zum Thema

Versucht man, sich von einem detaillierten entwicklungspsychologischen Aufweis der ersten und entscheidenden Phase der Personbildung zu lösen, so wird deutlich, daß hier eine erste Weichenstellung in Richtung „Urvertrauen“ oder „Urmißtrauen“ mit allen seinen Folgen entsteht. Das Vorhandensein oder Fehlen eines überdauernden Geborgenheitserlebnisses beim Kind prägt tiefreichende Erwartungshaltungen gegenüber seinen Bezugspersonen, den Mitmenschen.

Wie soll das Kind in späteren Lebensabschnitten seinen Mitmenschen gegenüber Vertrauen entgegenbringen, wenn es diese Erfahrung nur unzureichend gemacht hat? Übergroße ängstliche Besorgnis, ein Schwanken zwischen Versöhnung und Feindseligkeit seitens der zentralen Bezugsperson führen zu nachweisbaren psychischen Störungen beim Kind und zeigen spezifische Formen des Vertrauensverlustes oder der Zwiespältigkeit an. Bleibt aber der Vertrauenserwerb ungebrochen, so kann das Kind der Mutter glauben und aus dieser Erfahrung im Elternhaus auch anderen Mitmenschen.

Vertrauenserwerb und glaubendes Vertrauen gehören zusammen. Der zwischenmenschliche vertrauensvolle Kontakt bildet den Vorhof des religiös gläubigen Vertrauens. Gnade baut auf der Natur auf.

Wenn das Kind diese Urformen des Vertrauens nicht, unzureichend oder widersprüchlich erfahren hat, wird der Sprung in das Wagnis des religiösen Glaubens entweder ausbleiben, oder es können sich kompensatorisch dazu Selektionsstrategien bilden, die unter Umgehung des zwischenmenschlichen Bereiches das an religiösen Themen auswählen, was am ehesten Ersatz zu bieten vermag für erlittene Defizite. Die Chance nachträglicher Erziehfor-

men liegt nahe bei der Gefahr, subjektive Zerrformen zu bilden.
Da aber religiös glaubendes Vertrauen den Mitmenschen und die Gemeinde nicht aus-, sondern einschließt, sollten religionspädagogische Bemühungen beim natürlichen Fundament ansetzen. Gott braucht Menschen, Menschen, die glaubendes Vertrauen wecken und erhalten können.

Literatur: E. H. Erikson, Wachstum und Krisen der gesunden Persönlichkeit, Stuttgart 1953; *ders.:* Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1965; *ders.:* Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1966. — *R. A. Spitz:* Genèse des premières relations objectales, in: Revue Française de Psychoanalyse, Paris 1954; *ders.:* Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen, Stuttgart 1957, [3]1973; *ders.:* Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr, Stuttgart [4]1974; *ders.,* Nein und Ja, Stuttgart 1957. — *H. S. Sullivan:* The interpersonal Theory of Psychiatry, New York 1953.

Maria Riebl

„Theologie nach Feierabend"

Meine Erfahrungen mit den Wiener theologischen Kursen für Laien

Theologische Kurse für „Laien" (hier im Unterschied zu „Fach-Theologen") sind nicht nur eine Chance, sich Glaubenswissen anzueignen und vielleicht auch die Voraussetzungen für eine Anstellung im kirchlichen Dienst zu erhalten, sondern sie erweisen sich insbesondere als eine hervorragende Möglichkeit gemeinsamen Glaubenlernens und gemeinsamer Glaubenserfahrung. Wie dies geschieht, wird im folgenden Beitrag geschildert. red

Verlangen nach Glaubensvertiefung und umfassenderer Information und Anfechtung im Glauben führten in den 30er und 40er Jahren zur Gründung der Wiener theologischen Kurse [1].

[1] Nähere Informationen über Gründung und Entwicklung der verschiedenen Kursmodelle der Wiener theologischen Kurse und des Fernkurses für theologische Bildung sind der Broschüre „Laien studieren Theologie" zu entnehmen, die anläßlich der Feier 40 Jahre Wiener theologische Kurse und 30 Jahre Fernkurs für theologische Bildung Wien 1980 erschienen ist (hrsg. *Walter Kirchschläger,* Weihbischof *Helmut Krätzl, Margarete Schmid)* sowie der jüngsten Ausgabe der Kurszeitung Wiener theologische Kurse aktuell (Oktober 1982).

Fragestellung und Antworten, Inhalte und Methoden mögen sich im Laufe der Jahre gewandelt haben — das Anliegen, Theologie zu vermitteln, hat nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Seit 1974 arbeite ich in verschiedenen Kursformen als Referentin (vor allem im Bereich alt- und neutestamentlicher Bibelwissenschaft). Auch durch Mitarbeit im Sekretariat bei Erstellung von Skripten und anderen schriftlichen Unterlagen, durch persönliche Kontakte mit Referenten, Angestellten der Sekretariate und Kursteilnehmern bin ich mit den Wiener theologischen Kursen für Laien verbunden. Ernst, Tiefgang und Lebensnähe dieser Art theologischer Glaubensreflexion betreffen mich immer neu.

1. Die Teilnehmer — Zeichen der Hoffnung

Die überraschendsten und wohl tiefgreifendsten Erfahrungen meiner Tätigkeit in diesen Kursen verdanke ich den Teilnehmern selbst. Die Unterschiedlichkeit und Vielfalt dieser Gruppen läßt die Kraft kirchlicher Gemeinschaft in verschiedensten Ausprägungen erfahren.

Verschiedener Bildungsstand

Unterschiedlich sind die Bildungsvoraussetzungen der Teilnehmer. Der Theologische Kurs [2] wird für Maturanten (bzw. Akademiker — I. Kurstyp) und andersartig Vorgebildete (II. Kurstyp) getrennt geführt, um eine weitgehende Anpassung an den Bildungsstand der Teilnehmer zu ermöglichen. Doch bleiben auch innerhalb dieser Gruppen Bildungsunterschiede; zumeist erweisen sie sich als fruchtbar. Naturwissenschaftler, Historiker, Mediziner, Lehrer, Professoren und viele andere mühen sich gemeinsam um Theologie. Die Vielfalt der Fachbereiche verleiht der theologischen Reflexion weiten Horizont. Die

[2] Der 27monatige Theologische Kurs (als Wiener Kurs und Fernkurs geführt) ist immer noch am meisten gefragt. Er bietet eine gründliche und systematische Einführung in Theologie. Bei erfolgreichem Abschluß (durch Ablegung von 11 Prüfungen) kann er als Grundlage für kirchliche Dienste gelten.

Veranstaltungen des II. Kurstyps sind zumeist durch ausdrücklicheren Lebensbezug und größere Unmittelbarkeit der Teilnehmer im Umgang miteinander und mit der Theologie geprägt.
Für den Referenten ergibt sich die Anforderung, eine Sprache zu finden, die den Möglichkeiten und Erwartungen aller gerecht wird. Zugleich erwächst aus dieser Situation für alle Beteiligten die Chance, sich in das Gespräch miteinander einzuüben. Ausgeprägte „akademische Typen" sind mitunter betroffen durch die Schlichtheit und Tiefe von Aussagen weniger Gebildeter. Diese wieder profitieren an der Weite des Horizonts und des Wissens der anderen.

Unterschiedliche Glaubenssituation

Bedrängender und folgenschwerer wirken sich die Unterschiede innerhalb der Teilnehmergruppen im Bereich persönlicher Glaubenssituation und kirchlicher Gebundenheit aus. Aktive, praktizierende, in Pfarre oder anderen kirchlichen Bereichen engagierte Katholiken (die Mehrzahl der Teilnehmer) bilden eine Lerngemeinschaft mit anderen, die Antworten auf ihre noch gar nicht artikulierbaren Fragen erhoffen. Damit verbunden sind die Erwartungen an die Kurse verschieden: Suchen die einen fundierte, wissenschaftlich orientierte Beschäftigung mit Theologie (dafür ist vor allem der Theologische Kurs vorgesehen), so erwarten andere primär Theologie als Vertiefung ihres Glaubens und Hilfen für Glaubensgespräche. (Dieses Anliegen steht im Neuen Glaubenskurs und im Wiener Glaubensseminar im Vordergrund [3], doch ist die Trennungslinie nicht klar zu zeichnen.)
Unterschiedliche religiöse Voraussetzungen äußern sich in verschiedenartigen Reaktionen auf nachkonziliare Theologie und ihre Konsequenzen. Was bei den einen spontane Befreiung auslöst, bedrückt andere, zumindest im ersten Vollzug. Manche erfahren schmerzlich, wie ihr bisher geschlossener Raum einer nur scheinbar gesicherten Frömmigkeit gesprengt wird. Viele Teilnehmer begegnen zum ersten Mal auch dem Beunruhigenden und Aufwühlenden theologischer Reflexion. Der Referent erlebt hier hautnah, oft bedrängend seine Verantwortung. Einerseits kann er nicht hinter ein überholtes Problembewußtsein zurückfallen, zum anderen soll das Recht der Teilnehmer auf ehrliche und offene Begegnung mit dem gegenwärtigen Forschungsstand geltend gemacht werden. Nichts nehmen, wenn man nicht mehr geben kann!
Die Teilnehmer erfahren durch solche mitunter spontan aufbrechende Äußerungen von Schwierigkeiten die Verantwortung füreinander. Viele helfen sich gegenseitig in Gesprächen, auch außerhalb der Kursveranstaltungen. Der Weg, den die einen schneller als andere finden, macht auch jenen Mut. Und deren Probleme verweisen weniger Belastete auf Schwierigkeiten in Gesprächssituationen außerhalb des Kursmilieus. Die Erfahrung, daß gerade solchen, die in ihrem bisherigen Glaubensverständnis erschüttert wurden, die Kraft neuen, vertieften Glaubens geschenkt wird, gehört zu den schönsten und bleibenden Erlebnissen im Rahmen der Kurse.

Altersunterschiede

Eine besondere Gesprächssituation ergibt sich auch durch die Altersunterschiede. In den letzten Jahren wächst die Zahl junger Erwachsener merklich. Doch sind alle Alterstufen vertreten — bis zu Pensionisten, die die Zeit, die ihnen nun zur Verfügung steht, zu einem Neuanfang nützen.
In manchen Kursen reichen die Altersstufen von 18 bis zu 80jährigen. Doch habe ich diese Unterschiede nie als bedrängend oder belastend empfunden. Das Generationenproblem scheint durch das gemeinsame Mühen aufgehoben zu sein. Im Gegenteil: Das Aha-Erlebnis einer Mutter anläßlich der spontanen Wortmeldung einer Jugendlichen (im Alter ihrer eigenen Tochter): „Jetzt verstehe ich meine Tochter!" erscheint mir typisch dafür, wie sehr die Begegnung der Generationen in einer vom Alltag und seinen Belastungen gelösten

[3] Der 9monatige Neue Glaubenskurs (derzeit nur als Fernkurs) erzielt eine möglichst klare Zusammenschau gegenwärtiger Glaubensreflexion. Dabei wird die Relevanz der Theologie für das persönliche Leben und Gespräch besonders beachtet.

Atmosphäre auf diesen zurückwirken kann.

Pastorale Ausrichtung

Unterschiedlich sind auch die pastoralen Interessen der Teilnehmer. Die didaktisch-methodischen Kurse sind grundsätzlich auf Vermittlung ausgerichtet[4]; doch zeigt sich auch in den Grundkursen ausgeprägtes Interesse an der Weitergabe: im Bereich von Familie und Freundeskreis, unter Berufskollegen, in Pfarrarbeit oder in einem kirchlichen Dienst. Nur wenige suchen bloß ihre eigene persönliche Vertiefung. Dieses Anliegen prägt auch die Art und Weise der theologischen Glaubensreflexion. Im Zeichen des Für gewinnt das persönliche Aneignen eine andere Note. Die pastorale Ausrichtung ist sicher ein Grund für den ganzheitlichen Charakter der Vermittlung im Bereich dieser Institutionen.

Bewundernswertes Engagement

Als Referentin kann ich die vielen (es sind schon Tausende) Teilnehmer, denen ich im Bereich dieser Kurse in irgendeiner Weise begegnen durfte, nur bewundern: ihre Bereitschaft, oft unter großen Mühen und Entbehrungen, neben kinderreicher Familie, anstrengendem Beruf und pfarrlicher Mitarbeit die Mühen eines anspruchsvollen Freizeitstudiums auf sich zu nehmen, die Offenheit und das Vertrauen, das sie dem Referenten entgegenbringen. Vieles kann nur gesagt und getan werden auf der Basis gegenseitigen Vertrauens. In jeder Kursveranstaltung darf ich neu erfahren, wie sehr sie geprägt ist von jedem einzelnen, der mit dazu beiträgt, daß eine Atmosphäre gemeinsamen Suchens und Findens wachsen kann. Das Vertrauen äußert sich auch in der Bereitschaft, nicht nur einen Informationszuwachs zu gewinnen, der im Grunde auf der Linie des bereits Gewußten liegt (Neues als Verlängerung des Alten), sondern sich auch auf einen persönlich oft sehr tiefgreifenden Prozeß einzulassen. Viele zeigen sich bereit, lieb Gewordenes hintanzustellen oder aufzugeben, und wagen es, sich auf der Suche nach einem neuen Grund des Glaubens und Lebens den Referenten an-zu-vertrauen.

Aus diesem gegenseitigen Vertrauen erwächst auch die Geduld, die sich so oft wohltuend bemerkbar macht: die Geduld der Teilnehmer untereinander, die Geduld mit manchen „schwierigen" Typen — und nicht zuletzt die Geduld mit Schwächen des Referenten.

Dankbar möchte ich auch die Bereitschaft zu persönlichem Engagement vermerken: Wie viele helfen durch ihre Beiträge, auch durch Hinweis und Kritik zu Kurskorrekturen im großen und kleinen. Ich persönlich habe aus der schöpferischen Kritik von Teilnehmern vermutlich am meisten gelernt.

2. Die Referenten — Kraft eines Teams

Eine Besonderheit, die die Eigenart dieser Kurse erklärt, liegt wohl im Referententeam. Je nach Kursmodell und Art der jeweiligen Veranstaltung ist die aktuelle Zusammenarbeit in unterschiedlicher Dichte möglich. Zumal im Bereich der Studienwochen[5] durfte ich von Anfang an dankbar erfahren, wie sehr alle einzelnen Bemühungen von einem Team getragen sind. Besprechungen mit den Kollegen, aber noch mehr das Wissen um das gemeinsame Anliegen gibt nicht nur Sicherheit im Einsatz, sondern läßt auch die Kraft gemeinsamen Tuns erfahren. Besprechungen im Referentenkreis, besonders in den Studien-

[4] Absolventen des Theologischen Kurses und andersartig theologisch Vorgebildete haben durch didaktisch-methodische Aufbaukurse (Didaktisch-methodischer Kurs für theologische Erwachsenenbildung und Glauben im Alter) Gelegenheit, sich in Methoden der Vermittlung einzuüben. Nur im Bereich der Wiener theologischen Kurse findet seit 1975 am Stephansplatz und in Pfarren von Wien und im Vikariat Süd und Nord das Wiener Glaubensseminar statt: in vier mal vier Abenden wird eine Grundeinführung in christliches Glauben auf der Basis des Glaubensbekenntnisses angeboten.

[5] Die Teilnehmer der Fernkurse erhalten Studienmaterial zugesandt, das in den Studienwochen unter der Leitung von Referenten gemeinsam erarbeitet wird. Diese Formen richten höhere Anforderungen an eigenständiges Studium und Durchhaltevermögen als die Modelle des Wiener Kurses; doch ist die Erfahrung gemeinsamen Arbeitens und Lebens in der Studienwoche in der Regel tiefergehend als in den Sozialphasen des Wiener Kurses, die durch (wöchentliche) Nachmittags- bzw. Abendveranstaltungen erfolgen. Der regelmäßige Wechsel von persönlichem Studium und Sozialphase wird von vielen Teilnehmern dankbar begrüßt.

wochen, bringen ferner fachliche Bereicherung durch den Austausch mit Experten in verschiedenen Bereichen von Theologie und Didaktik. (Professoren aus zahlreichen Universitäten und theologischen Lehranstalten Österreichs, Südtirols und Deutschlands sind im Referententeam vertreten.)
Das eigentlich verbindende Element des Referententeams liegt meines Erachtens im gemeinsamen Anliegen der Vermittlung. Wie ich unser Team erfahre, kommen die Mitarbeiter — bei aller Unterschiedlichkeit im einzelnen — darin fraglos überein, daß Theologie nie bloß Wissenschaft, sondern wesentliches Element des eigenen Lebens ist. Keiner will ausschließlich theologische Information vermitteln; jeder ist dabei von pastoralen Anliegen bestimmt.
Für die meisten ist der Einsatz nur unter Mühen möglich, als Zusatzbelastung neben dem ohnedies sehr anfordernden „normalen" Beruf.
In der Glaubwürdigkeit der einzelnen Referenten und des Teams sehen viele Teilnehmer einen (oder den) wesentlichen Grund für Anziehungskraft und Fruchtbarkeit der Kurse.
Persönliches Interesse am Teilnehmer kennzeichnet das Team, die Bereitschaft zu manchen Gesprächen über theologische, pastorale, persönliche Fragen, nicht nur im Rahmen der Kursveranstaltungen.

Vielfalt der Methoden

Auch in der Art und Weise, wie die Kurse durchgeführt werden, äußert sich das grundsätzliche Interesse am Teilnehmer. Die Wahl der Methoden ist zwar weitgehend durch das jeweilige Kursmodell bestimmt. So überwiegen im Theologischen Kurs wegen der angestrebten eingehenden Information die Referatsformen, in den didaktisch-methodischen Kursen themen- und auch partnerzentrierte Methoden. Doch bleibt innerhalb dieser Grenzen die Möglichkeit, sich auch in der Wahl der Methoden auf die jeweiligen Teilnehmer einzustellen.
So hat sich in den letzten Jahren im Neuen Glaubenskurs eine Entwicklung vom ursprünglichen Überwiegen der Referatsformen zur Einbeziehung kreativer Methoden abgezeichnet. Das Wiener Glaubensseminar wurde von vorneherein didaktisch-methodisch aufbereitet konzipiert.
Nicht zuletzt sei das *Sekretariat* genannt. Wer hinter die Kulissen dieses kleinen Betriebs blickt, ist beeindruckt von dem persönlichen Engagement, aus dem das äußerlich Geleistete lebt. Das Sekretariat ist äußerst knapp besetzt (damit die Kurskosten niedrig gehalten werden können). Eine Reihe ehrenamtlicher Mitarbeiter — meist Absolventen der Kurse — leisten besonders in Stoßzeiten große Hilfe.

3. An den Früchten werdet ihr sie erkennen ...

Im Theologischen Kurs und im Neuen Glaubenskurs bildet die Prüfung für viele Teilnehmer den (vorläufigen) Abschluß des Kursgeschehens. So viel Mühe sie auch erfordert — oft wird sie für Teilnehmer wie Prüfende zu einem Ereignis, in dem Früchte der Arbeit aufleuchten. Staunend und überrascht erfahre ich in den Prüfungen das Alte, gemeinsam Erarbeitete in neuer Gestalt — gewachsen und gereift durch das bisherige Wissen, vor allem durch die Lebenserfahrung des Betreffenden. Die Möglichkeiten des Studiums Erwachsener werden mir bei diesen Prüfungsbegegnungen sehr deutlich bewußt. Erstaunlich ist auch, welches Problembewußtsein, wieviel Wissen sich Menschen, die bisher noch kaum eigenständig studiert haben, im Verlauf solcher Kurse aneignen können.
Die wahren Früchte leuchten mitunter erst nach Jahren auf. Vieles wird wohl nie meßbar sein — wo Menschen in ihrem persönlichen Glauben verändert werden. Theologische Glaubensreflexion kann dem Leben neue Richtung und Sinngebung verleihen.
Vieles gelingt nur halb, manches wohl auch nicht — wenn es erlaubt ist, in der Kategorie des Gelingens zu sprechen. Umso dankbarer darf ich sehen, was dennoch möglich wird.
Die Wiener theologischen Kurse für Laien, eine Tradition innerhalb der umfassenden Tradition, die Kirche heißt: wie sie der Gefahr ausgesetzt, zu erstarren — und wie

sie in der Chance, „weiterzuschenken" (v. lat. tradere). Vieles mag sich zu wenig geändert haben im Lauf der Jahre und Jahrzehnte; oft fehlt es wohl an der nötigen Anpassung. Doch lassen viele Bereiche des Kurslebens die Geborgenheit in dieser Tradition erfahren: Kraft einer Gemeinschaft, die jedem Raum geben möchte, Kleinen und Großen. Erfahrung von Kirche — nicht nur in einzelnen Veranstaltungen, sondern in der Zugehörigkeit zu einer Art von Kursfamilie, auch ohne sich persönlich zu kennen.

Diese in den Kriegs- und Nachkriegsjahren gewachsene Einrichtung war immer offen für Entwicklung und Veränderung. Die Bereitschaft zu Neuem — in Konzeption neuer Kursmodelle, Setzung neuer Schwerpunkte, Aufgreifen anderer Methoden der Vermittlung — macht die junggebliebene, zukunftweisende Kraft der Wiener theologischen Kurse für Laien sichtbar.

Praxis

Siegmund Krieger

TZI als Hilfe zum lebendigen Lernen in der Gemeinde

Themenzentrierte Interaktionen auf einer Wochenendtagung

Der folgende Erfahrungsbericht über den Ablauf einer Wochenendtagung, zu dem alle (hauptamtlichen) Mitarbeiter der Gemeinde eingeladen waren, beschreibt einen Weg, wie eine Gruppe von ev. Christen mit Hilfe der Themenzentrierten Interaktion ihre Probleme miteinander und mit dem Glauben angehen und zu hilfreichen Lösungen kommen kann. *red*

Sieben Jahre ist es her, daß ich die „Themenzentrierte Interaktion" nach Ruth Cohn kennengelernt habe. Ich war kaum einen Monat in meiner ersten Gemeinde, da fuhr ich schon wieder auf einen Kursus: „Beruf Pfarrer — leben als Pfarrer". Die Erfahrungen dieses Kurses — weitere sind ihm gefolgt — haben meinen Umgang mit Gruppen, Kreisen, Gremien dieser Gemeinde geprägt. Sie haben auch meinen Umgang mit dem Thema Glauben geprägt, nicht zuletzt meinen Umgang mit mir selbst.

Miteinander glauben lernen, das ist es, was wir in den 7 Jahren Großstadtgemeinde versucht haben, in einer Gemeinde, der die Selbstverständlichkeit kirchlicher Tradition und Zugehörigkeit weitgehend fehlt. Vor diesem Hintergrund ist die Erfahrung zu verstehen, die im folgenden beschrieben wird. In einem ersten Teil werde ich den Ablauf einer Wochenendtagung darstellen. Ich hoffe, daß darin ein wenig von der Hilfe spürbar wird, die die Themenzentrierte Interaktion dabei gewesen ist. In einem zweiten, analysierenden Teil will ich die Elemente der TZI, die hier wirksam geworden sind, benennen.

1. Ein Gottesdienst, der beinahe keiner geworden wäre

Seit Freitagabend sind wir zusammen. Ein Wochenende für die Mitarbeiter unserer Gemeinde. Sechzehn Teilnehmer im Alter zwischen zwanzig und sechzig Jahren. Zwei sind seit ca. 25 Jahren in der Gemeinde tätig, die meisten viel kürzer, einer erst seit zwei Monaten. Pastoren, Kindergärtnerinnen, Sekretärinnen, Küsterin, Putzfrau, Zivildienstleistende, Vikare, Jugendleiterin, Organistin, Praktikantin.

Mal heraus aus dem gemeindlichen Alltag. Hoffnungen: Sich kennenlernen. Mal etwas für sich tun. Aber auch Befürchtungen: Bitte nicht so was mit Kommunikation oder Meditation oder so ...

Den Samstag über haben wir gearbeitet, gespielt, gefeiert. Und nun ist Sonntagvormittag. Mein Kollege ist in die Gemeinde zurückgefahren, um dort Gottesdienst zu halten. Wir anderen wollen hier Gottesdienst halten.

Aber wie soll er aussehen, damit es *unser* Gottesdienst wird?

Ein kleiner Kreis übernimmt die Vorplanung nach dem Frühstück.

Wir beschließen: Ein Gespräch über unsere unterschiedlichen Erfahrungen mit Gottesdienst soll vorangehen. Vielleicht teilen wir uns dann in Gruppen auf, die innerhalb einer halben Stunde Elemente „unseres" Gottesdienstes entwickeln, den wir abschließend gemeinsam feiern. Über diese grobe Richtung sind wir uns einig. Da verhaken wir uns an einer Frage: Soll der Gottesdienst, soll vielleicht schon die Vorbereitung in der Kapelle stattfinden, die es auf dem Grundstück gibt, oder wollen wir bewußt in dem Saal bleiben, in dem wir gestern mit allen die gelungene Spontanfete gefeiert haben? Wir werden uns nicht einig. —

Spannungsgeladenes Plenumsgespräch

Es ist zehn Uhr. Das Plenumsgespräch soll beginnen. Die anderen warten. Wir haben uns entschieden, den anderen unser Dilemma zu schildern. Der Vorbereitungskreis setzt sich auf den Fußboden, die anderen im Kreis drumherum. Es dauert nicht lange, da nehmen die anderen an unserem „Fish Bowl"-Gespräch teil. Die Meinungen bleiben geteilt. Sehr bald wird deutlich, daß es hier nicht um eine technische Vorfrage geht, nicht einfach um Räume, sondern daß wir schon mitten im inhaltlichen Thema sind „Was macht einen Gottesdienst zu *meinem* Gottesdienst?"

Aber nicht alle können das so sehen. Eine — unter großer Spannung —: „Wir zerreden hier alles, und aus dem Gottesdienst wird nichts mehr! Ich brauche im Gottesdienst Stille, um zu hören, auch auf Gott zu hören. Gottesdienst soll etwas Besonderes sein!" Eine andere hat Mühe, nicht einfach weinend den Raum zu verlassen. Gottesdienst bedeutet ihr so viel, und sie kann mit diesem Gespräch so wenig anfangen. Es kommen Vorschläge: „Laßt uns doch schnell abstimmen und dann rübergehen in die Kapelle ..." Ich frage, was mit denen ist, die dann nicht mitgehen können. Denn einige Jüngere haben bereits gesagt, daß sie vor dem „normalen" Gottesdienst mit Liturgie und Kapelle Angst hätten und lieber im Saal etwas machen würden.

Rund eine Stunde dauert das Gespräch. Sehr angespannt sind alle. Und dann entscheiden wir: „Wir probieren das mal mit der Kapelle. Und da reden wir weiter." Darauf können sich nun alle einlassen.

Mein Platz in der Kapelle

In der Kapelle erschrecke ich. Ein Betonbau mit einem Band von Flußglasfenstern unter der Decke. Dunkel und nüchtern. Zum Glück bewegliche Hocker statt fester Bänke. Ich bitte die Mitarbeiter, sich schweigend den Platz zu suchen, an dem sie sich in dieser Situation am besten fühlen, und dann einmal wahrzunehmen, wo die anderen sind. Es entsteht ein großer Halbkreis mit vielen Lücken. Eine der beiden Sekretärinnen hat sich in die äußerste Ecke der Kapelle gesetzt. Weit weg von den anderen. Die beiden, die um ihren Gottesdienst fürchten, sitzen nebeneinander auf der einzigen Bank der Kapelle, mit dem Rücken an die Wand gelehnt. (Ist das ihre Situation: mit dem Rücken zur Wand?)

Gunnar, einer der Vikare, sitzt auf der Stufe zum Altar. Andreas, der andere, ist lange unschlüssig. Schließlich stellt er sich neben die Ausgangstür. Ich selbst bin auch unsicher, wo ich sein möchte. Ich rücke mir einen Hocker in den Halbkreis, der sich inzwischen fast zu einem Kreis geschlossen hat, mit dem Altar außerhalb. Die Sekretärin kommt aus ihrer Ecke zurück und setzt sich in den Kreis. Plötzlich entsteht große Unruhe und Aktivität. Ilse, die Sozialarbeiterin, und Elisabeth, die Praktikantin, wollen alle ganz eng zusammenrücken lassen. Ich spüre, daß sie das Bild nicht ertragen können, das wir darstellen. Sie wollen Spannung abbauen. Ich selbst agiere auch mit: Zwei Hocker mitsamt Mitarbeitern drauf sanft verschoben, und schon schließt die Runde auch die beiden mit ein, die auf der Bank sitzen. Andreas steht immer noch an der Tür. Wir schweigen. Jemand sagt: „Mich stört, daß Andreas nicht bei uns ist." Jemand anders: „Er ist doch da. Aber er hat den Platz, den er im Moment braucht." Gunnar sitzt

jetzt auch auf einem Hocker, mit dem Rükken zum Altar. Ich deute an, daß die beiden auf der Bank sich vielleicht wohler im Kreis fühlen könnten, wenn dieser Kreis in Richtung auf den Altar geöffnet sei. Gunnar rückt zur Seite. Dankbares Nicken von der Bank. Frage von einer der Kindergärtnerinnen: „Und wie machen wir jetzt den Gottesdienst??" Schweigen. Dann antwortet Claudia, ihre Kollegin: „*Jetzt* müßten wir erst mal drüber reden, was denn Gottesdienst für uns ist."

Vom Reden zum Tun

Inzwischen ist es Viertel nach Elf. Pünktlich um Zwölf wird im Heim Mittag gegessen. Ich schlage deshalb vor: Nicht mehr *drüber reden,* sondern einfach *tun,* was Gottesdienst für mich ist! — Nach einer Weile zünde ich die Kerzen auf dem Altar an. Gunnar kündigt an, er würde gern nachher eine biblische Geschichte erzählen. Wir sprechen noch einen Augenblick über unsere augenblickliche Situation. Nach längerem Schweigen beginnt Gunnar zu erzählen. Er erzählt die Geschichte von den Emmaus-Jüngern. Wie traurig sie nach der Hinrichtung Jesu nach Hause gehen. Wie ein Fremder mit ihnen redet und sie von ihrer Angst erzählen, daß jetzt alles vorbei sei. Den Schluß der Geschichte erzählt er nicht. Er stockt. Die Pause dauert scheinbar endlos lange. Hat er den Schluß vergessen? — Dann sagt er: „Und als Jesus mit seinen Jüngern das Brot brach, erkannten sie ihn. Aber im gleichen Moment, wo sie ihn erkannten, verschwand er auch schon wieder vor ihren Augen." — Stille.

Ich beginne, leise das Lied zu singen, dessen Text dieser Geschichte entstammt: „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden und der Tag hat sich geneiget." Andere singen — ebenfalls leise — mit. Die Organistin, die auf der Bank sitzt, leitet das Ganze noch einmal als Kanon, ganz im Gegensatz zu ihrer sonstigen Art ohne große Anweisungen; es klingt sehr schön.

Jemand möchte noch ein Lied singen. Aber das „Herr, erbarme Dich" vom Kirchentag findet keine Resonanz und verebbt schnell wieder.

Claudia fängt an, ihre Gedanken zu der Geschichte zu sagen. Andere nehmen ihre Sätze auf, und einer sagt: „Da haben wir die ganze Zeit Angst gehabt, wir zerreden alles, und vielleicht haben wir gar nicht gemerkt, daß Jesus schon unter uns ist ..." Dann wieder ein Moment Stille. Ich erzähle von einem Gottesdienst, den ich nie vergessen werde: 1969 im Greenwich Village von New York. Dort mischten sich Meditation, Gemeinschaft, Abendmahl und Aufbruch zu einer politischen Aktion gegen Rassendiskriminierung in unnachahmlicher Weise. Ilse, die Jugendleiterin, erzählt, wie sie auf ihrer Gruppenreise einen großen Gottesdienst in Taizé miterlebt hat und wie sehr dies Erlebnis nachwirkte, als die Gruppe am nächsten Tag mit dem Unfalltod eines ihrer Mitglieder fertigwerden mußte.

Andreas ist längst von der Eingangstür an den Kreis herangerückt. Zu ihm setzt sich der Ehemann einer Kindergärtnerin, der gekommen ist, um sie abzuholen. Mit ihm kommt Christa, die Putzfrau, in den Raum. Mir wird erst jetzt bewußt, daß sie bisher nicht mit in der Kapelle war.

Unser Vater unser und unser Segenswunsch

Ich erwähne, wie für mich auch Gebet in den Gottesdienst gehört und daß eine Frau aus der Gemeinde vor kurzem erlebt hat, welche internationale Gemeinschaft ein in vielen Sprachen gemeinsam gesprochenes Vaterunser zum Ausdruck brachte. Ich traue mich aber nicht, es in dieser offenen Situation einfach zu sprechen. Ilse oder jemand anders sagt: „Das kann man doch singen." Und wir singen das Vaterunser — nach der bekannten Calypso-Melodie. Erstaunlich, woher die einzelnen das kennen. Oder können sie einfach nur mitsingen? Es geht auch nicht ganz glatt. Aber keiner sagt: „So, das müssen wir jetzt noch einmal richtig singen." Es ist in eben dieser Unvollkommenheit *unser* Vaterunser.

Es ist kurz vor Zwölf. Alle sind dabei. Ich schlage vor, daß wir uns gegenseitig etwas geben, das dem Segen entspricht, daß nämlich jeder seinem Nachbarn einen persönlichen Wunsch sagen kann. Claudia beginnt spontan mit einem Wunsch für

Andreas, der keinen Nachbarn hat, weil er außerhalb des Kreises sitzt. Sehr persönlich, manchmal zaghaft, manchmal pointiert, werden die Wünsche genannt. Ilse und Elisabeth haben die ganze Zeit aneinandergelehnt gesessen. Die Atmosphäre ist sehr dicht. Aber es ist nicht mehr die Spannung von vorhin. Ich schließe, indem ich uns an die alte biblische Segensformel erinnere, die jeden „normalen" Gottesdienst beschließt:

„Der Herr segne uns und behüte uns. Er lasse sein Angesicht leuchten über uns und sei uns gnädig. Er erhebe sein Angesicht auf uns und gebe uns Frieden. Amen." — Einige schließen dazu die Augen. Zwei Stunden später ist die Freizeit zu Ende. Im Schlußgespräch wird oft die positive Erfahrung dieses Gottesdienstes erwähnt. Auch die beiden auf der Bank sind zu ihrem Recht gekommen. Aber es wird auch deutlich — erst jetzt! —, was die eine Sekretärin damit ausgedrückt hat, daß sie sich einen Augenblick lang in die äußerste Ecke der Kapelle gesetzt hat. Sie kann erst jetzt sagen, daß sie mit der Zusammenarbeit im Büro nicht zufrieden ist. Sie habe von der Freizeit und vom Gottesdienst nichts gehabt, weil dieses sie belastet habe und sie nicht den Mut gehabt habe, es anzusprechen, obwohl Gelegenheit dazu gewesen wäre. Ich denke im Stillen an den Satz Jesu: „Wenn Du an den Altar Gottes gehst und wirst dort eingedenk, daß Dein Bruder etwas gegen Dich habe, so gehe zuvor hin und versöhne Dich mit ihm." Auch ein Beitrag zum Thema: ‚Was macht einen Gottesdienst zu *meinem* Gottesdienst'.

2. Wichtige Elemente der TZI

Warum dieser komplizierte Weg zu einem Gottesdienst, der doch beinahe nicht zustande gekommen wäre? Warum hat nicht der Pastor allein oder mit der Vorbereitungsgruppe eine Andacht für die anderen vorbereitet? Über die man dann getrost geteilter Meinung sein kann? Ich werde versuchen, das Geschehen zu analysieren und dabei einige Grundelemente der Themenzentrierten Interaktion zu erläutern.

a) Die Themenstellung

„Was macht einen Gottesdienst zu *meinem* Gottesdienst?" Das Thema ist bewußt so formuliert, daß die unterschiedlichen Erfahrungen der einzelnen Mitarbeiter zu ihrem Recht kommen können. Es wird nicht einfach vorausgesetzt: „Kirchliche Mitarbeiter haben ein positives Verhältnis zum Gottesdienst." Die Andacht wird auch nicht als Pflichtstück abgehandelt. Ich möchte sie als gemeinsame Lernerfahrung betrachten, die keinen ausschließt. Das Gespräch vor der Andacht soll eine gemeinsame Basis schaffen. Die Bedenken und die Bedürfnisse der Einzelnen sollen ernstgenommen werden. Lernen, das lebendig sein will, kann nur da ansetzen, wo ich selbst wirklich beteiligt bin. Die Themensetzung hat diesen Punkt herauszuspüren.

b) Die Störungsregel

„Störungen haben ihren Platz". Der gewöhnliche Umgang mit Störungen zielt auf schnelle Beseitigung: „Laß uns zur Sache kommen ..." „Laß uns doch einfach abstimmen ..." Die TZI geht davon aus, daß Störungen innerhalb einer Gruppe nicht zufällig sind, sondern etwas mit der Gruppe oder mit dem Thema zu tun haben. Sie sind also nicht auszuklammern, sondern als Lernmöglichkeit einzubeziehen. Indem das Vorbereitungsteam nicht gesagt hat: „Wir gehen in die Kapelle, und damit basta", wird die Frage der Räume zum ersten Anstoß für den Umgang mit dem Thema Gottesdienst. Lebendiges Lernen nimmt also die Widerstände als zum Thema gehörig auf. Das steckt auch hinter meiner Rückfrage: „Wenn wir abstimmen, was wird mit denen, die unterliegen?" Wie ernst sind deren Widerstände genommen? Können wir die für das Thema fruchtbar machen?

c) Wahrnehmung meiner selbst und der anderen

Indem sich jeder schweigend den ihm genehmen Platz in der Kapelle sucht, nimmt er sich selbst genauer wahr: sein Verhältnis zum Gottesdienst, zum Raum, zum Geschehen in der Gruppe. Indem er sich umsieht, nimmt er die anderen wahr: seine Nähe oder Distanz zu den Einzelnen, aber

auch deren eigene Position. Lebendiges Lernen im Sinne der TZI zielt auf diese Wahrnehmung: Wo bin ich selbst in bezug auf das Thema und in bezug auf die anderen? Denn wir lernen *miteinander.*

d) Die „Chairman-Regel"

Sie sagt jedem Teilnehmer: „Laß Dir die Verantwortung für Deinen Anteil am Geschehen nicht aus der Hand nehmen." Lebendiges Lernen zielt auf verantwortete Autonomie. Die Regel wird in unserem Gottesdienst nicht explizit genannt, aber angewendet, wenn z. B. jemand auf den Versuch, Andreas in den Kreis zu holen, mit den Worten reagiert: „Er ist doch da. Aber er hat den Platz, den er im Moment braucht." Treffender könnte man die Regel „Sei Dein eigener Chairman — dein eigener Gruppenleiter" nicht anwenden [1].

e) Die Regel der sogenannten selektiven Authentizität

„Ich brauche nicht alles zu sagen, was in mir vorgeht. Aber was ich sage, soll echt sein." TZI fordert also nicht, wie manche gruppendynamischen Ansätze, die totale Offenheit aller gegenüber allen. Ich entscheide selbst, wie viel oder wie wenig ich von mir preisgebe. Ich bin es ja auch, der die Konsequenzen trägt. Indem ich nur wenig preisgebe, kann ich allerdings Begegnung und Lernansätze vermeiden. Ein Beispiel dafür ist die Sekretärin, die sich in der Kapelle in die äußerste Ecke setzte und — 10 Minuten vor dem Ende der Freizeit — damit herauskam, daß sie während des ganzen Wochenendes und auch während des Gottesdienstes durch ihr Problem „Zusammenarbeit und Kompetenzen im Büro" blockiert gewesen war. Daß sie es überhaupt sagen konnte am Ende, war sicher ein wichtiger Schritt für sie. Wäre sie diese ihre „Störung" eher und direkter angegangen, hätte der Gottesdienst auch ihrer werden können. TZI überläßt ihr die Entscheidung *und* die Erfahrung als ihre eigene.

f) Zwei weitere Hilfsregeln

für lebendiges Lernen seien hier nur genannt: *„Bleib im Hier und Jetzt"* und *„Sprich per Ich"*. Beide wollen ein Abgleiten des Gesprächs in die Unverbindlichkeit verhindern. Wir haben nicht einen Vormittag allgemein und unverbindlich über Gottesdienste geredet, sondern sehr intensiv — und riskant: der Ausgang des Geschehens war offen! — gemeinsam etwas mit dem Thema Gottesdienst erlebt. Was geschehen ist, hat für mich ein Teilnehmer auf den Satz gebracht: „Da haben wir die ganze Zeit Angst gehabt, wir zerreden alles, und vielleicht haben wir gar nicht gemerkt, daß Jesus schon unter uns ist."

g) Miteinander glauben lernen

kann mühsam sein, aber auch verheißungsvoll. Mühsam, weil es manchmal nicht ohne Buchstabieren geht. Verheißungsvoll, weil wir miteinander auf dem Weg sind.

So wie dieser Gottesdienst wird manches in einer Gemeinde Werkstatt-Charakter bekommen, wenn sich Menschen auf den offenen Prozeß einlassen, den die Themenzentrierte Interaktion mit „Lebendiges Lernen" beschreibt.

TZI ist dabei nicht als starre Methode zu verstehen, sondern als Grundhaltung. In dieser Grundhaltung können sich sogar Gremiensitzungen verändern. Unser Kirchenvorstand ist nicht mehr ein reines Verwaltungsgremium, wenn er sich auf einen Arbeits-Samstag zum Thema einläßt: „Was braucht diese Gemeinde, damit wir selbst und andere sich in ihr heimisch fühlen?" Oder wenn er bei anderer Gelegenheit arbeitet: „Bilder der Bibel vom Reich Gottes — welche sprechen mich an? Und wie beeinflussen sie mein Bild von Gemeinde?"

Und der Gesprächskreis ist nicht mehr ein literarischer Diskutierclub, wenn seine Mit-

[1] Die Funktion des Leiters in einer TZI-Gruppe besteht darin, daß er auf die Einhaltung der Grundregeln achtet, die lebendiges Lernen möglich machen. Er ist eine Art Modell-Teilnehmer, der mit zunehmender Reifung einer Gruppe stärker zurücktritt. Er achtet auf die Balance zwischen den Elementen des TZI-Dreiecks „Thema", „Ich" und „Wir" und arbeitet dafür, diese Balance wieder herzustellen, wenn sie in eine Richtung gekippt ist. Ich hätte z. B. gegengesteuert, wenn unser ganzes Unternehmen unter Verlust des Themas „Unser Gottesdienst" zu einer Art Selbsterfahrungsgruppe geworden wäre. Der Leiter behält auch den „Globe" im Auge — die Realität außerhalb der Gruppe. Denn der „Globe" umschließt das TZI-Dreieck und wirkt darauf ein. Das ist wichtig, wenn das Gruppengeschehen nicht zu stark Inselcharakter bekommen soll.

glieder aus Anlaß des Todes einer Teilnehmerin über den Umgang mit eigenem und fremdem Sterben nachdenken und wenn sie Aussagen der Bibel zu Tod und Auferstehung hinterfragen. Plötzlich wird das steile theologische Thema Auferstehung zu *ihrem* Thema. Da geschieht lebendiges Lernen. — Genug der Beispiele.

Schlußüberlegung

Miteinander glauben lernen, klingt das nach dem hier Beschriebenen nicht wie „Glauben nach Gruppenvereinbarung"? Ist nicht das, was geglaubt wird, vorgegeben durch die biblische Botschaft? Oder durch die Tradition der Kirche?
TZI wird durch die Offenheit ihres Ansatzes, der doch nicht unverbindlich ist, die persönliche Auseinandersetzung fördern mit dem, was geglaubt wird und wie es geglaubt und gelebt wird. TZI wird dabei vielleicht das Thema, aber auch den Umgang von Menschen mit diesem Thema und mit anderen Menschen verändern, vor allem aber mich selbst [2].

Werner Tzscheetzsch

Am eigenen Glauben teilnehmen lassen

Ein Praxisbericht aus der Ausbildung von Gruppenleitern

Gemeinde lebt in, mit und durch Gruppen. Da treffen sich Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene in Gruppen kirchlicher Jugendarbeit und der Gemeindekatechese, Mütter und Väter in Familienkreisen, Frauen und Männer in Gruppen der kirchlichen Verbände und in Erwachsenenbildungsveranstaltungen, ältere Menschen in Seniorenkreisen. Lebendige Gemeinde vollzieht sich in lebendigen Gruppen, von denen die einen ihr Leben über längere Zeiträume hinweg entfalten, während die anderen — an eindeutig kurzfristig angelegten Zielen orientiert — sich nach Erfüllung der anstehenden Aufgaben wieder auflösen. Diese Gruppen sind bedeutsame Orte der Glaubensweitergabe: ob die Glaubensteil- und -weitergabe in Gruppen gelingt, ist nicht zuletzt abhängig von der Ausbildung der oft ehrenamtlichen Gruppenleiterinnen und Gruppenleiter. Diese Mitarbeiter stehen oft in der schwierigen Situation, daß sie zwar die dringende Notwendigkeit des Glaubensgespräches in ihrer Gruppe sehen, daß sie aber andererseits völlig hilflos der Realisierung dieses Anspruches gegenüberstehen, weil ihre Lebens- und Alltagserfahrungen allzuoft vom Scheitern dieser Bemühungen gezeichnet sind. „Jeder glaubt für sich allein"; „Lebendige Glaubensweitergabe ist nur in besonderen spirituellen Gruppen möglich"; „Ich möchte ja gerne über und von meinem Glauben reden — aber mir fehlen die Worte"; „Mein Glaube ist etwas so Intimes, daß es mir schwerfällt, ihn anderen mitzuteilen" oder „Ich habe das einfach nicht gelernt" — solche und ähnliche Einschätzungen habe ich in Ausbildungsmaßnahmen für die Gruppenleitung immer wieder gehört. Diese Einschätzungen und Erfahrungen der Teilnehmer von Gruppenleiterschulungen will ich ernst nehmen, an ihnen will ich ansetzen und sie weiterführen, indem ich in der Gruppe der auszubildenden Gruppenleiter Raum für ergänzende und alternative Erfahrungen der Glaubensteilgabe anbiete. Dabei lasse ich mich von den folgenden Überlegungen leiten, die ich in drei Sätzen zusammenfassen will:

1. *Die Teilgabe und Teilnahme am Glauben kann in der Ausbildungsgruppe selbst erfahren und eingeübt werden.*

„Andere an meinem Glauben teilnehmen lassen als religionspädagogisches Handeln (z. B. des Gruppenleiters) meint nicht in

[2] Literatur zum Weiterlesen und Weitervertiefen: *Ruth C. Cohn,* Von der Psychoanalyse zur Themenzentrierten Interaktion, Klett-Verlag, Stuttgart 51981; *Matthias Kröger,* Themenzentrierte Seelsorge, Kohlhammer-Verlag (Urban-Taschenbücher). — Auskunft über Kurse, Ausbildung und Gruppenleiter für TZI beim Sekretariat des „Werkstatt-Instituts für Lebendiges Lernen" (WILL); *Anschrift:* WILL-Zentralsekretariat, c/o Thomas Becher, Alte Landstraße 123, CH-8700 Küsnacht.

erster Linie die Vorstellung, der Katechet oder Gruppenleiter sei der einzige (‚vollwertig') Glaubende, der von seinem Glauben als Vollzug und Inhalt den anderen mitgibt. Gemeint ist vielmehr das exemplarische Handeln und Verhalten, das sich als Angebot zur Identifikation, zum ‚Nachmachen' versteht. Wichtig ist das ‚Glauben-Teilen' der Gruppenmitglieder untereinander. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, daß Glauben nicht nur hinsichtlich der Entstehung seiner Inhalte eine kommunikative Struktur hat, sondern auch hinsichtlich der Möglichkeit seines Vollzuges auf Kommunikation, Teilhabe und Anteilgeben angewiesen ist. Ich kann als einzelner nicht glauben ohne den Glauben der Glaubensgenossen" [1].

Ein Beispiel: In einem Kurs für ehrenamtliche erwachsene Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit klären die Teilnehmer am vierten Kurstag ihre eigene Motivation, die sie dazu treibt, als erwachsene Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit tätig zu werden. In Kleingruppen formulieren sie mit Hilfe der Methode der Schreibkommunikation ihre Beweggründe. Dabei taucht immer wieder der Wunsch auf, den Jugendlichen Glaubenshilfen zu geben. In einem weiteren Schritt werden die Teilnehmer aufgefordert, ihr eigenes Glaubensbekenntnis oder das Glaubensbekenntnis eines Jugendlichen zu formulieren. Dies soll zunächst in Einzelarbeit geschehen, anschließend sollen die Glaubensbekenntnisse in der Gesamtgruppe der zwölf Teilnehmer gegenseitig vorgestellt werden. Zunächst ist der Widerstand groß. Nach längerer Diskussion erklären sich die Teilnehmer dann bereit, den Versuch einfach einmal zu wagen. Beim anschließenden Zusammenkommen in der Gesamtgruppe hat jeder Teilnehmer ein Glaubensbekenntnis formuliert, von denen eines folgendermaßen lautet:

„Ich glaube,
daß Gott die Welt geschaffen und uns anvertraut hat, damit wir in Freiheit und Verantwortung mit ihr umgehen;
ich habe Angst, daß ich dem Auftrag nicht gerecht werde.
Ich glaube,
daß in Jesus Gott sich uns gezeigt hat,
daß in jedem Menschen, der mir begegnet, mir Gott begegnet;
ich habe Angst, daß ich mich Begegnungen mit anderen Menschen verschließe;
ich merke, daß ich Grenzen habe.
Ich glaube,
daß der Geist Gottes auch heute die Erde erfüllt — wahrscheinlich dort, wo ich es am wenigsten vermute.
Dieser Geist stiftet Gemeinschaft, die trägt, die Hoffnung macht, die am Leben hält.
Ich habe Angst, daß ich eines Tages keine Gemeinschaft mehr finde, in der ich mich angenommen und aufgehoben weiß.
Ich glaube an die gemeindlich verfaßte Kirche, die nicht abgekapselt vor sich hinlebt, sondern hinzieht in die Lebensbereiche, in den Alltag.
An die Kirche, in der die Feier der großen Danksagung keine stumpfe Routine, sondern immer wieder Fest ist.
Ich glaube,
daß ich eine Zukunft habe, daß ich am Ende meines Lebens, das noch heute sein kann, aufgenommen bin in die große Gemeinschaft derer, die vor mir an einen Sinn in ihrem Leben geglaubt haben und hoffend gestorben sind."

Der Austausch der verschiedenen Glaubensbekenntnisse war intensiv. In der Gruppe war gespannte Aufmerksamkeit zu spüren und das lebhafte Interesse, den anderen bei seiner Glaubensteilgabe durch aktives Zuhören zu unterstützen. In der Reflexion über die Methode der Entwicklung eines eigenen Glaubensbekenntnisses wurde die Frage gestellt:

„War es für Sie schwer oder leicht, ein persönliches Glaubensbekenntnis zu erstellen?".

Einige Teilnehmeräußerungen:

„Ich hatte die Versuchung, irgendwo nachzusuchen, habe die aber wieder ganz schnell sein lassen und habe ein persönliches Glaubensbekenntnis versucht. Ich fand es gut, daß ich mir in so kurzer Zeit Gedanken machen mußte."
„Das Milieu hier hat es mir erleichtert, zu Hause hätte ich es nicht gekonnt."
„Mir ist aufgegangen, und es hat mir geholfen, was gestern in meiner Gruppe gesagt wurde: Glaube zeigt sich immer wieder neu und anders. Ich wollte erst ein persönliches Glaubensbekenntnis erstellen. Empfand dies aber als zu schwer und habe dann das eines Jugendlichen erstellt. Am Ende habe ich festgestellt, daß dies mein eigenes war."

[1] *H. Steinkamp*, Jugendarbeit als soziales Lernen, München—Mainz 1977, 62.

„Ich glaube, es geht leichter, in die Rolle eines anderen zu schlüpfen, bei einer so persönlichen Angelegenheit."
„Es ist schön, daß in dem Glaubensbekenntnis Glaubensinhalte, die wir in der Schule gelernt haben, in neuer Sprache formuliert wurden. Ich meine, diese Glaubensinhalte haben heutigen Jugendlichen auch etwas zu sagen, wichtig ist, daß sie in die heutige Sprache übersetzt werden."

Solche Arbeitseinheiten, die die Selbstvergewisserung im Glauben ermöglichen und zur Glaubensteilgabe ermutigen, lassen den einzelnen Teilnehmer sich selbst als Glaubenden mit eigener „Glaubenskompetenz" erfahren und erleichtern die Überwindung der Sprachlosigkeit in der Glaubensmitteilung. Die Entdeckung, daß andere Menschen Schwierigkeiten mit Glaubensformulierungen und manche Glaubenszweifel haben, befreit und gibt den Impuls, aus der selbstgewählten Isolation aufzubrechen. Ein solcher Prozeß ist in einer Gruppe besonders dann angezeigt, wenn die Teilnehmer schon gegenseitiges Angenommensein und damit Sicherheit und Vertrauen erleben konnten und die Angst voreinander dadurch reduziert wurde.

2. *Die Ausbildungsgruppe gibt Raum, das gemeinsame Leben bewußt wahrzunehmen, zu reflektieren und zu gestalten.*

Wenn eine Gruppe sich auf den Weg macht, über mehrere Tage hinweg zusammenzuleben und zu lernen, ergeben sich für die Teilnehmer im „hier und jetzt" der Gruppensituation Erfahrungen, die auf ihre Sinndimensionen hin zu deuten sind. Im Bereich kirchlicher Jugendarbeit wird auf die Reflexion der Gruppenerfahrung besonderer Wert gelegt: „eine Reflexion also der Gruppe als solcher, ihres Prozesses und der in ihr wirksamen Vorgänge und Beziehungen. Denn die soziale, psychische, geistige und religiöse Entwicklung des Menschen vollzieht sich, jeweils in gegenseitiger Abhängigkeit und Beeinflussung, in jenen Gruppen, mit denen er sich weithin identifiziert. Durch solche Gruppen kann wirksame Hilfe gegeben werden, daß sich der einzelne ändert, daß sich das Miteinander aller bessert, daß Kontakt und Zusammenarbeit sich vertiefen, daß man einander besser gerecht wird, daß der einzelne sich selbst und seine schöpferischen Fähigkeiten entfalten kann. Wahrhaftigkeit, Eigenständigkeit, Partnerschaft, Liebe und Solidarität werden so zur Grundlage und zu hohen Werten einer solchen Gruppe, die man aufgrund dieser Methode ‚reflektierte Gruppe' nennt"[2]. Die Erfahrungen der Rollen- und Verhaltensunsicherheiten zu Beginn einer Gruppensituation, die Erfahrungen in Entscheidungsprozessen bei Beschlüssen über Arbeitsschritte und über die Formen und Normen des Zusammenlebens in der Gruppe, die Erfahrung mit Konflikten und mit ihrer Bearbeitung und schließlich die Erfahrung von Solidarität und Akzeptanz bedürfen der Deutung auf Sinnzusammenhänge hin. Hier verbinden sich soziales und religiöses Lernen.

Ein Beispiel: In einem Kurs mit erwachsenen Gruppenleitern zum Thema „Mit Konflikten leben" äußert eine Teilnehmerin nach mehreren Kurstagen, daß es ihr im Rahmen dieses Kurses — im Gegensatz zur Alltagserfahrung in ihrer Pfarrgemeinde — gelungen sei, ohne Angst und ohne Vorbehalt mit Menschen zu sprechen, die eine abgeschlossene Hochschulausbildung haben. Diese Mitteilung bewirkt bei anderen Kursteilnehmern ähnliche Bekenntnisse: Noch selten hätten sie ein solches Angenommensein erfahren, einen gerechten Interessenausgleich über Alters- und Ausbildungsgrenzen hinweg erlebt. Dieses Angenommensein wird weiter thematisiert: Wird hier nicht etwas deutlich von der Möglichkeit der Liebe zu den Menschen, die in jedem von uns schlummert? Die Teilnehmer tauschen sich aus über die Grunderfahrung der Liebe, „in der sich der Mensch unverzweckt und vorbehaltlos angenommen und bejaht erfährt. Ihre Vorbehaltlosigkeit ist Ausdruck der unbedingten Liebenswertheit des Menschen. Nicht um seiner Leistung und Tüchtigkeit willen, sondern als solcher, weil es ihn gibt,

[2] Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I., Freiburg—Basel—Wien 1976, 277—311, hier: 300.

wird er von seinem Du geliebt. Der *unbedingte* Wert des Menschen ist nicht an das Ergebnis seiner Leistung gebunden, sondern erscheint mit seiner Existenz gegeben. Damit aber verweist die Liebe über den Geliebten hinaus auf den Grund seiner Herkunft, auf seinen Ursprung hin, aus dem er allein den Wert erhält, der schon mit seiner Existenz da ist" [3].

Die Beiträge jedes einzelnen Teilnehmers zu diesem Thema, das gegenseitige Geben und Nehmen, erschließen Sinn und wecken Hoffnung. Aufgrund solcher reflektierender Deutungen der in der Gruppe wirksamen Vorgänge ergeben sich Handlungsorientierungen, auch in der Gruppe zu Hause die Erfahrungsdeutung zu versuchen und aus reflektierten Gruppensituationen heraus ansatzweise einen Beitrag zur Erneuerung der Gemeinde zu leisten. Aus der Art des Zusammenlebens in der Gruppe ergeben sich Impulse für eine offene Gemeinde, die Jürgen Moltmann folgendermaßen beschreibt:

— daß keiner mit seinen Problemen alleine ist,
— daß keiner seine Behinderungen verbergen muß,
— daß es nicht solche gibt, die das Sagen haben, und andere, die nichts zu sagen haben,
— daß weder die Alten noch die Kleinen isoliert werden,
— daß einer den anderen auch dann erträgt, wenn es unangenehm wird und er nicht übereinstimmt,
— daß endlich einer den anderen auch mal in Ruhe lassen kann, wenn er Ruhe braucht [4].

3. Gruppen, die die Teilgabe des Glaubens und die Sinndeutung von Erfahrungen versuchen, werden durch Gruppenleiter unterstützt, die sich gerade in der Glaubensmitteilung als „partizipierende Leiter" verstehen [5].

Der partizipierende Leiter „ist mit seinen Gefühlen, Überzeugungen und seiner gegenwärtigen Situation ebenfalls zur Teilnahme aufgerufen. Damit bietet er der Gruppe ein *Modell der Auseinandersetzung* an, ist für sie greifbar und kann sich nicht hinter seiner Aufgabe verstecken, Garant von Regeln oder Prinzipien zu sein. Ja, er muß sogar lernen, in Augenblicken, in denen er sich persönlich gefordert fühlt und der Gruppenprozeß eine Leiterintervention verlangt, seine eigene Störung auszusprechen und dann erst deutlich zu machen, was er nun für den Gruppenprozeß vorschlägt" [6]. Das Prinzip des partizipierenden Leiters weist dem Gruppenleiter die Aufgabe zu, Themen für die Arbeit der Gruppe zu formulieren, die so gefaßt sind, daß jeder Teilnehmer *seinen* Zugang zum Thema finden kann, so daß auch objektive Inhalte auf ihre subjektive Bedeutung befragt werden können. Wenn ein Leitungsteam in der Gruppenleiterausbildung in dieser Weise verfährt, ist es Modell für Leitungsverhalten. Durch die Reflexion des Leiterverhaltens werden die dem Verhalten zugrundeliegenden Prinzipien für die auszubildenden Gruppenleiter transparent gemacht.

Ein Beispiel: Während eines Fachseminars für erwachsene Gruppenleiter stirbt in einer Nacht ein Mitglied einer touristischen Reisegruppe, die im gleichen Tagungshaus untergebracht ist. Mehrere Teilnehmer des Fachseminars, die den Abend in fröhlicher Runde bei badischem Wein verbracht haben, werden zu Hilfe gerufen und erleben den Tod des Mannes mit. Am nächsten Morgen sitzen diese Teilnehmer betroffen in der Runde, die anderen Teilnehmer schweigen mitfühlend. Der Leiter greift die Situation auf, teilt seine eigene Betroffenheit mit und schlägt vor, miteinander über den Tod zu sprechen. Als Einstieg wählt er einen Text aus dem Alten Testament (Ijob 14,7—12). Die Teilnehmer greifen das

[3] G. *Biemer*, Menschliche Grunderfahrungen und ihre religionspädagogische Vermittlung, in: *E. Feifel* (Hrsg.), Welterfahrung und christliche Hoffnung, Donauwörth 1977, 44—74, hier: 51.

[4] *J. Moltmann*, Neuer Lebensstil, München 1977, 28.

[5] Das Prinzip des partizipierenden Leiters ist besonders wichtig in der Themenzentrierten Interaktion nach Ruth C. Cohn: vgl. dazu *R. C. Cohn*, Von der Psychoanalyse zur Themenzentrierten Interaktion, Stuttgart 1975 und *D. Stollberg*, Lernen, weil es Freude macht, München 1982. Vgl. auch den vorausgehenden Beitrag von S. Krieger.

[6] J. *Mayer-Scheu*, Lebendiges Lernen mit der Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth C. Cohn, in: *J. Scharfenberg* (Hrsg.), Glaube und Gruppe — Probleme der Gruppendynamik in einem religiösen Kontext, Wien—Freiburg—Basel—Göttingen 1980, 53—69, hier: 61.

Angebot gerne auf, es entsteht ein längeres Gespräch über die Erfahrung des Scheiterns und des Todes, das dann mit einem frei formulierten Gebet beschlossen wird. Jetzt können sich die Teilnehmer auf die anstehende Sacharbeit einlassen.

Der Leiter hat die Gruppensituation aufgegriffen, ein Thema formuliert und zur Bearbeitung vorgeschlagen, dabei gleichzeitig seine eigene Betroffenheit und Trauer zum Ausdruck gebracht. Er ermöglichte ein Gruppengespräch, in dem die Teilnehmer ihre „Störung" thematisieren konnten, miteinander sich über die Grunderfahrung des Todes austauschen konnten und so auch wieder zur Arbeit am anstehenden Sachthema zurückfanden.

Um das Teilnehmen am eigenen Glauben in Gruppen zu ermöglichen, ist neben der Selbsterfahrung in der Teilgabe des Glaubens in der Ausbildungsgruppe, neben der Sinndeutung von Gruppenerfahrungen und neben einem Erlernen des partizipierenden Leiterverhaltens die Vermittlung grundlegender Kenntnisse gruppendynamischer Prozesse und gruppenpädagogischer Interventionsformen notwendig. Dann sind günstige Voraussetzungen gegeben, „Verkündigung" und „Kommunikation" miteinander zu verbinden: „Reich Gottes, Gerechtigkeit, Freiheit, Heil, Gemeinschaft, Frieden, alles das, was für das Evangelium zentral ist, zielt hin auf neue Kommunikation zwischen den Menschen in der Kraft Gottes. Die Botschaft Christi eignet man sich nicht durch Hinhören allein an, sondern durch Teilhabe. Der Glaube, um den es geht, wird nicht in erster Linie durch Worte vermittelt; *Mit-Teilung des Glaubens ist zuerst und vor allem eine Frage lebendiger Kommunikation.* Glauben im neutestamentlichen Sinn bedeutet, in Kommunikation mit anderen Glaubenden in der Perspektive Jesu zu existieren" [7].

[7] *A. Exeler*, Möglichkeiten der Glaubensverkündigung in der außerschulischen Jugendarbeit, in: *W. Dinger—R. Volk* (Hrsg.), Heimatlos in der Kirche?, München 1980, 54—78, hier: 69.

Pnina Navè Levinson

Überleben als Glaubensgemeinschaft

Ein jüdischer Erfahrungsbericht

Wie kann eine aus ihrer Heimat wiederholt vertriebene, über die ganze Erde zerstreute und in vielen Ländern immer wieder schweren Verfolgungen ausgesetzte Glaubensgemeinschaft über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg überleben? Das Judentum ist eine demokratische Glaubensgemeinschaft ohne Hierarchie, bei der die Verantwortung des Einzelnen besonders ernst genommen wird; es ist eine Religion der Familie, die auch in liberalen Kreisen wichtige Traditionen weitergibt; frühzeitiges Einbeziehen der Kinder, regelmäßiges Gebet und Schriftstudium, insbesondere am Sabbat, die vielen Feste mit ihrem bunten Brauchtum lassen Glaube und Religion die meisten Juden als etwas Lebendiges erleben. — Wir Christen könnten aus dieser Art des Glaubenlernens durch Mitleben noch manches lernen. *red*

Standort Judentum

Es gibt heute in der Welt etwa 14 Millionen Juden. Von ihnen lebt ein Viertel im Staat Israel und kann als souveränes Staatsvolk jüdische Werte wahren und vermitteln. Die anderen drei Viertel leben teils als gleichberechtigte religiöse Minderheiten in freien Demokratien, teils in Ostblockstaaten mit der doppelten Belastung als ethnische Minderheit und als Religionsgemeinschaft. Daß es weiterhin, wie seit Jahrtausenden, solche jüdische Minderheiten geben kann, beruht auf der Weitergabe von Tradition und Wissen in den Familien und den von ihnen getragenen Gemeinden. Zwar betrifft diese religiöse Intensität nicht alle Juden, denn seit der Aufklärungszeit bestehen bei ihnen ebenso wie bei Christen alle Erscheinungen der Säkularisation und Glaubensentfremdung. Jedoch ermöglicht es die freiwillig durchgeführte Gemeinde-Institution jedem, etwa seine Kinder zum Religionsunterricht zu schicken oder sich zum Gottesdienst ein-

zufinden, ohne gefragt zu werden, wo er oder sie bisher geblieben waren.

Das mag für Christen, die einer Mehrheitskirche angehören und sich meist keine Gedanken über die Aufrechterhaltung kirchlicher Institutionen machen mußten, selbstverständlich klingen. In besonderem Maße dürfte dies in Staaten zutreffen, welche auf dem Weg der Steuererhebung für religiöse Einrichtungen sorgen können. Anders ist es freilich dort, wo Religionsgemeinschaften sich selbst tragen, wie in Frankreich, Großbritannien und den USA. Aber auch dort sind Juden wegen ihrer kleinen Zahl in ungleich schwierigerer Lage. Diese ruft jeden Traditionsverbundenen dazu auf, die eigene Verantwortung noch ernster zu nehmen, denn sonst findet er nicht die Einrichtungen vor, die von der Geburt und über den Tod hinaus jüdisches Leben umfassen.

Die Verantwortung der Einzelnen

ist umso gewichtiger, als das Judentum keine geistliche Hierarchie kennt. Es gibt keine oberste Glaubensbehörde, sondern ein plurales Nebeneinander. Es gibt keine Priester, denn ein Rabbiner ist nicht mit irgend einer Weihe versehen und kann auch keine solche an andere weitergeben. Er (und heute vielerorts: sie) ist Lehrer in Angelegenheiten jüdischer Lebens- und Glaubensdinge. Im Gottesdienst, wie auch sonst, ist der Rabbiner „Laie", Gleicher unter Gleichen im Ablauf der Liturgie, der je nach Brauch und Richtung der Gemeinde predigt oder nicht, Studienkreise halten kann oder gelehrte Studien treibt. Freilich ist es üblich, daß von einer Gemeinde berufene und bezahlte Rabbiner eine breite seelsorgerliche Tätigkeit ausüben und mit christlichen Kollegen zusammenarbeiten.

Eine demokratische Gemeinschaft

Das Judentum ist mithin eine demokratische Glaubensgemeinschaft, die sich zudem mit einer Schicksalsgemeinschaft, dem Volk Israel, deckt. Familienbande spielen eine große Rolle in der jüdischen Existenz. Dazu kommt eine Lebensregel, die besagt, daß ganz Israel füreinander Verantwortung trägt. So ist die Gemeinde häufig eine erweiterte Familie, und auch der Gottesdienst trägt, besonders in kleineren Orten, einen familiären Charakter. Aber auch der Anonymität moderner Großstädte begegnet man durch Gruppenarbeit etwa junger Berufstätiger, die für sich und ihre heranwachsenden Kinder jüdische Lebensformen erarbeiten möchten.

Die Grundvermittlung von Religion geschieht in der Familie und sollte auch weiterhin in ihr verwurzelt sein. So ist man heute in Nordamerika besorgt, weil von den knapp sechs Millionen Juden nur die Hälfte zu Gemeinden oder jüdisch-kulturellen Organisationen gehören. Das bedeutet, daß nur jedes zweite jüdische Kind die Chance hat, wenigstens etwas Religionsunterricht zu erhalten. Noch schlimmer ist die Zahlenrelation in Frankreich, wo von etwa 600.000 Juden nur 20.000 einer Gemeinde angehören. Und Eltern, die nicht an Gemeinden und Gottesdiensten interessiert sind, werden ihren Kindern die häusliche Religion nicht vermitteln.

Religion der Familie

Jüdische Familien sind durch Jahrhunderte sprichwörtlich wegen ihrer Wärme und Kind-Zentriertheit. Es bedurfte nicht erst einer modernen Pädagogik, um jüdischen Kindern Geborgenheit zu vermitteln. In traditionellen Familien ist es auch heute üblich, daß Kleinkinder, sobald sie einige Worte sprechen können, mit Vater oder Mutter abends und morgens das Glaubenswort sprechen: „Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist Einer" (5. Mose 6,4). Häufig wird den Kindern noch früher beigebracht, den Spruch zu sagen: *El Melech Ne'eman* — „Gott, getreuer König", dessen Anfangsbuchstaben das hebräische Wort Amen bilden. Sobald das Kind mehr sprechen kann, lernt es die darauffolgenden Worte der Gottesliebe und der Gebotsverpflichtung (ebd. 5—9). Vor allem sieht es täglich die dort genannten Bundeszeichen, wenn Vater und Brüder über 13 Jahre beim häuslichen Morgengebet die Gebetskapseln an Stirn und Hand binden und sich in den Gebetsmantel mit den Schau-

fäden hüllen. Kleinkinder schmiegen sich dann gern an den Vater und fühlen das Geborgensein im Gebet. An jeder Tür der Wohnung (mit Ausnahme des Bades) befindet sich die Kapsel, Mesusa, mit den Schriftworten des Höre Israel. In vielen Familien ist es üblich, beim Verlassen und Betreten des Hauses die Mesusa zu berühren und die Hand an die Lippen zu führen.

Regelmäßiges Gebet und Lernen heiliger Schriften

Weitere Geborgenheit ergibt sich in solchen Familien dadurch, daß Väter häufig zum Morgengebet und Lernen heiliger Schriften in eine nahegelegene Gemeinde gehen, um dann mit den Kindern zu frühstücken, wobei selbstverständlich wie bei jedem Genuß Dankesworte für den Schöpfer und die Schöpfung gesprochen werden.

Speiseregeln und religiöse Bräuche

Von kleinauf lernen die Kinder als einzige ihnen bekannte Lebensform die Speiseregeln und dadurch eine ins ganze Leben übertragbare Disziplin. Wo die Mutter selbst die Segensbrote, *Challe* oder *Barches*, zum Sabbat bäckt, vollzieht sie das einzige bei Juden noch übliche, symbolische Brandopfer mit einem kleinen Teigstück und erweist sich so als Priesterin des Hauses. Gerade heute gehen viele junge Familienmütter wieder dazu über, selbst das Brot zu backen, auch für die ganze Woche, wie es einst ihre Urahninnen taten. Und oft helfen dabei die Väter, die sich auch sonst viel mit Haus und Kindern beschäftigen. Das ist besonders im heutigen Chassidismus der Fall, der aus Osteuropa stammenden Erweckungsbewegung mit ihrer großen Anziehungskraft in der westlichen Welt. — All dies gehört zum orthodoxen Zweig des Judentums, den die Bewahrung dieser Lebensformen ebenso kennzeichnet wie damit verbundene theologische Auffassungen. Im allgemeinen bringt man den Kindern bei, daß nur orthodoxe Juden so leben müssen, während ihre weniger orthodoxen Nachbarn es anders halten. Das Müssen bedeutet keinerlei Zwang, sondern eine Weihe des Lebens zur Freude des Menschen und zur Ehrung des Schöpfers.

Der Sabbatbeginn

Für andere Familien steht vor allem der Sabbatbeginn, der Freitagabend, im Mittelpunkt der häuslichen Religion. In strenggläubigen Familien gibt es bestimmte Speisen und Gerüche, die sich für das ganze Leben dem Gemüt einprägen. In Ost und West gehören Fische dazu — denn sie sind ein Zeichen für Segen und Fruchtbarkeit. (Die Sabbatnacht ist ganz besonders den Ehefreuden gewidmet.) Dann gibt es Brote, Kuchen, Früchte, Süßigkeiten, die das Haus mit Duft erfüllen, auch bei berufstätigen Müttern, sowie leicht warm zu haltende Eintöpfe aus Kartoffeln oder Reis mit Gemüse und Fleisch. Alle diese Düfte signalisieren für das ganze Leben: Tag der Freude, der Wonne, der Gemeinschaft, des Singens und Betens. Der Freitagabend beginnt mit dem Kerzensegen der Mutter, ihm folgt der Weinsegen des Vaters und am Beginn der Mahlzeit der Brotsegen. Häufig streckt sich die Mahlzeit lange hin, es wird erzählt und gesungen, und das darauffolgende Tischgebet ist eine ganze gesungene Liturgie.

Haus und Gemeinde

Diese Erinnerung bleibt auch säkularisierten Menschen. Wer sie jedoch in der Kindheit vermißte, findet sie bei Freunden oder als Teil des Freitagabend-Gottesdienstes seiner Gemeinde. Auch dort wird vielerorts ein gemeinsames schlichtes Essen für alle vorbereitet, wobei ebenfalls Wein und Brot im Mittelpunkt stehen. Im übrigen gehört es zum Brauch, daß Familienväter sich beim kurzen Abendgottesdienst umschauen und Ortsfremde oder Einsame spontan zur Familie mitnehmen. So erlernt man in Familie und Gemeinde, gastfreundlich zu sein wie Abraham und Sara und den Einsamen mit hineinzunehmen. Studenten finden häufig ihre eigene Form der gemeinsamen Sabbat-Vorbereitung. So werden Kerzen angezündet und Lieder gesungen, deren Worte aus der hebräischen Bibel und dem Gebetbuch stammen.

Der Gemeindegottesdienst am Sabbat

Der nächste wichtige Schritt am Ruhetag — der ein sehr ausgefüllter Tag ist! — ist der Vormittagsgottesdienst mit Schriftlesung aus Tora und Propheten. Diese Lesung ist eine demokratische Angelegenheit. Die Mindestgemeinde besteht traditionellerweise aus zehn Männern und Knaben ab dreizehn Jahren. Das Gemeindegebet wird von einem Vorbeter geleitet. Der erste Teil des Gebets wird häufig einem Gemeindemitglied übertragen. Auch zur Schriftlesung, die nach der Tradition mehrere Kapitel umfaßt, werden Gemeindemitglieder vorgerufen, um einleitend und abschließend einen Dankspruch für Gottes Lehre zu sagen oder zu singen. Zur Prophetenlesung wird wiederum ein Gemeindemitglied aufgerufen. In der ganzen jüdischen Geschichte konnten Gemeinden bestehen und ihre Funktionen durchführen, weil wohlhabende Mitglieder bei dieser Gelegenheit eine Spende geloben, über ihre sonstigen Abgaben hinaus. (Im Judentum wird im Gottesdienst bzw. überhaupt am Sabbat kein Geld angerührt, sondern es wird versprochen und nach dem Sabbat zugestellt.)

Die Religionsmündigkeit

Es ist Brauch geworden, am Sabbat auch die *Bar-Mizwa-Knaben* besonders zu ehren. Die Religionsmündigkeit erfolgt individuell, mit dem vollendeten 13. Lebensjahr. Der Knabe erfüllt erstmals seine Pflicht, in der Zehnermannschaft mitgezählt zu werden, d. h. möglichst oft anwesend zu sein, besonders in kleinen Gemeinden, und aus der Schrift vorzutragen, anstelle des Vorbeters oder eines anderen Gemeindemitglieds. Diese gesungene hebräische Lesung ist Teil des vorbereitenden Unterrichts. Mädchen sind nach der Tradition bereits mit 12 Jahren religionsmündig, *Bat-Mizwa*. Zunehmend wird auch dies als Gemeindefeier begangen, häufig am Freitagabend mit dem Kerzenzünden in der Synagoge und einer Ansprache dort oder in der folgenden Tischrunde. Im religiös-liberalen, progressiven und Reformjudentum lernen heute viele Mädchen ebenfalls die schwierige Kunst des Vorbetens und der Schriftlesung und führen sie in der Gemeinde aus. — Bei diesen Gelegenheiten geht es oft bunt her, weil viele Verwandte mit großen und kleinen Kindern dabei sind. Den Kindern wird durch Erfahrung vermittelt, daß sie Teil einer Gemeinschaft sind, eben jener erweiterten Familie Israel.

Das Festjahr

Zu dieser Erfahrung tragen vor allem die rhythmisch wiederkehrenden Feste bei. Da sind die Hohen Feiertage im Herbst, eine Zeit von drei Wochen, die sehr einprägsam sind: Neujahr, Versöhnungstag, Laubhüttenfest, Tag der Torafreude. In Familie, Kindergarten (wo vorhanden), Religionsunterricht und Gemeinde ist dies eine intensive Zeit mit vielerlei fröhlichem Brauchtum. Aber Kinder beginnen oft sehr früh auch mit dem Fasten am Versöhnungstag. Das Fasten beginnt in der Dämmerung des Vorabends und dauert etwa 26 Stunden. Kinder üben sich von Jahr zu Jahr ein wenig mehr darin ein.

In der Zeit der Wintersonnenwende ist das Lichterfest, *Chanukka*. Die Kinder lernen die Makkabäergeschichte und damit das Vertrauen, daß eine Minderheit nicht aufgeben muß. Acht Tage lang wird täglich eine Kerze mehr am Chanukka-Leuchter angezündet, und zwar von den Knaben. Spiele, Feiern, Geschenke gehören zum Fest in Schule, Haus und Gemeinde.

Im Vorfrühling feiert Jung und Alt *Purim*, zur Erinnerung an die Bewahrung vor einem geplanten Völkermord an den Juden des antiken Perserreichs. An diesem Festtag wird das biblische Buch Esther in der Synagoge abends und morgens gelesen, wobei die Kinder jedesmal die Namen der Verfolger durch Knarren übertönen. Maskenspiele und Feiern gehören zum Fest, ebenso wie gegenseitige Geschenke von Essensgaben, die die Kinder zugedeckt herumtragen, und Gaben für die Bedürftigen (Esth 9,22).

Einen Monat darauf ist das *Pessachfest*, Passah oder Ostern. In traditionellen Familien wird jeder Sauerteig aus dem Hause entfernt. Die eigens für das Fest hergestellten ungesäuerten Brote, die *Mazzen*,

beherrschen eine Woche lang das Bild. Zur Erinnerung an die Befreiung aus ägyptischer Sklavenarbeit vor 3200 Jahren begehen Juden auch in den Ländern religiöser Unterdrückung das Fest und erzählen sich und ihren Kindern von Gottes Taten an Israel. Das feierliche Abendmahl der Osternacht, Vorbild des christlichen Abendmahls, spricht von den vergangenen und künftigen Erlösungstaten, von Erfahrung und Hoffnung. Die Kinder stehen im Mittelpunkt, stellen liturgisch angeordnete Fragen, essen mit allen von den symbolischen Speisen, trinken vier Becher Wein, singen und freuen sich, schauen nach, ob der Prophet Elia vom Becher der Erlösung getrunken hat („er geht von Haus zu Haus in dieser Nacht") und lassen vom Hausvater ein gefundenes Stück Mazze auslösen. Die Haggada, „Erzählung" dieser Nacht, ist das meistgedruckte jüdische Buch, vom Kinderbuch bis zum Prunkexemplar.

Sieben Wochen später feiert man *Schawuot,* Pfingsten, als Fest der Offenbarung am Sinai. Dies ist in Familie und Unterricht die Zeit, um sich mit den Zehn Geboten besonders zu beschäftigen, und Heranwachsende werden sicher auch überlegen, was dies für uns heute bedeutet. Zugleich wird auf *alle* Gebote der Schrift hingewiesen.

Einige Zeit danach, im Hochsommer, werden die Klagelieder gesungen, am Tag der Tempelzerstörungen im Jahr 586 v. und 70 n. sowie der Vertreibung aus Spanien, 1492. Es ist eine Gelegenheit, besonders für junge Erwachsene, nach der Verantwortung der jüdischen Existenz heute und hier zu fragen, besonders auch im allen gemeinsamen Aufbauwerk des Staates Israel als „Beginn des Sprießens unserer Erlösung". Dabei ist das Wort, das mehr als jedes andere in Gebeten und Liedern gesagt wird, *Schalom,* und auf dieses Ziel überall hinzuarbeiten, ist für Juden und Nichtjuden Teil der religiösen Erziehung, ob sie nun orthodox oder liberal ist.

Friedrich Thieberger (Hrsg.), Jüdisches Fest, jüdischer Brauch, Berlin 1936. (Vom NS-Staat beschlagnahmt, Nachdrucke 1967, 1976); *Leo Prijs,* Die jüdische Religion, München 1977; *Georg Fohrer,* Glaube und Leben im Judentum, Heidelberg 1979.

Halina Wistuba

Elternkatechese in Polen

Erfahrungen, Probleme, Versuche

Die Pfarrgemeinde ist in Polen der einzige Ort, wo Kindern und Jugendlichen Religionsunterricht gegeben wird. In dieser Situation ist der Religionsunterricht nicht nur Vermittlung von Glaubens w i s s e n, sondern auch in hohem Maße praktische Einführung in das Glaubens l e b e n der Kirche. *red*

Wie gestaltet sich die Pfarrkatechese?

Die Katechese beginnt mit dem sechsten Lebensjahr als Null-Klasse mit den Vorschulkindern und dauert bis zum neunzehnten Lebensjahr — so lange wie der Schulunterricht. Die Katechesen finden gewöhnlich einmal in der Woche statt; manche Katecheten treffen sich mit den Kindern bzw. Jugendlichen zweimal in der Woche. Katecheten sind in Polen die Priester für die Jugendlichen und Frauen als Berufskatechetinnen bzw. Ordensschwestern für die Vorschul- und Schulkinder.

Die Teilnahme der Kinder und Jugendlichen zeigt große Unterschiede zwischen Jüngeren und Älteren, zwischen kleinen und großen Städten. Die Stadt ist stärker säkularisiert als das Land. Je größer die Stadt ist, desto weniger Kinder und Jugendliche kommen zur Katechese. Und auch je älter die Gruppe ist, desto weniger Mitglieder hat sie. Zum Beispiel einige Zahlen: In Großstadtpfarren beträgt die Anwesenheit von Kindern bei der Katechese 50 bis 60 Prozent, von Jugendlichen 40 bis 50 Prozent; in Kleinstadtpfarren beträgt die Anwesenheit von Kindern schon 80 bis 90 Prozent, von Jugendlichen 60 und mehr Prozent; auf dem Lande kommen die Kinder zu 80 bis 100 Prozent und die Jugendlichen zu 80 und mehr Prozent.

Die Bedeutung der Familie

Die Erfolge des Religionsunterrichtes hängen aber hauptsächlich von der christlichen Familie und von ihrem Verständnis der Erziehungsaufgaben ab. Die Säkularisation

macht immer größere Fortschritte, auch innerhalb des Familienlebens. Die heutige Familie ist von vielen Seiten bedroht. Die Ursachen der Schwächung der Familien und des Bewußtseins der Eltern, ihre Kinder religiös zu erziehen, sind verschieden. Die wichtigsten Ursachen sind wohl: der atheistische Einfluß, viele außerfamiliäre Beschäftigungen, Interessen und Verpflichtungen (Beruf, Sozialarbeit, Lebensmitteleinkäufe, Massenmedien, Sport usw.) und der sich zuspitzende Konflikt zwischen den Generationen. Als Folge solcher Verhältnisse kommt es oft vor, daß Kinder und Jugendliche an der Katechese teilnehmen, aber weder sie noch ihre Eltern zum Sonntagsgottesdienst kommen.

Diese Situation drängt uns zur religiösen Erneuerung der Familie, die ja, wie die Pfarrgemeinde, eine Heilsgemeinschaft ist. Aufgrund des Naturrechts sind die Eltern die ersten und wichtigsten Erzieher ihrer Kinder. Die Katecheten unterstützen nur diese Eltern; ihr Dienst ist eine Hilfe der Kirche für die Eltern. Dies soll im Bewußtsein der Eltern auch gegenwärtig sein. Die Familie bildet ein natürliches Milieu für die Erziehung der Kinder zu selbständigen Menschen und für die Glaubenseinführung. Die Familie bildet ein „Heim", wo die einzelnen Mitglieder sich wohlfühlen sollen und im Klima der Liebe zusammenwachsen, wo auch ein dauerhafter Platz des Zusammenlebens der verschiedenen Generationen vorhanden ist. Die Familie zu einem bewußten Subjekt und Objekt der Katechese zu machen ist eine Hauptaufgabe der Seelsorge, wie Papst Johannes Paul II. in seiner Eröffnungsrede zur Bischofssynode 1980 betont.

Die katechetische Aufgabe der Eltern

Die derzeitige Lebenssituation wie auch die Dokumente der letzten Bischofssynoden (über die Katechese — 1977 und über die Familie — 1980) und das Apostolische Schreiben Papst Johannes Pauls II. „Catechesi tradendae" (1979) verlangen deutlich eine Erneuerung der katechetischen Funktion der Familie. Es steht in diesen Dokumenten an verschiedenen Stellen geschrieben, daß „die Zukunft der Evangelisation von der Erwachsenenkatechese abhängt", daß „die christlichen Eltern sich selbst für die Katechese der eigenen Kinder vorbereiten sollen", daß „die Eltern in ihren Bemühungen, ihre Kinder religiös zu erziehen, unterstützt werden sollen" und daß „die Familienkatechese jeder anderen Form der Katechese zuvorkommt, sie begleitet und erweitert."

Die katechetischen Aufgaben der Familie kann man in drei wesentliche Punkte zusammenfassen:

1. Die Pflege der religiösen Atmosphäre daheim im Alltag — das schweigende Zeugnis des christlichen Lebens;
2. die Verwirklichung der Hauskirche — Erlebnis der Familienfeste und der Feste des Kirchenjahres;
3. die Familienkatechese zu Hause.

Die Pfarrkatechese ist eine gute und natürliche Gelegenheit, den Eltern zu begegnen und ihnen in ihrem Bereich zu dienen. Deshalb sollte bei Seelsorgern, Katechetinnen und verschiedenen Pfarrgruppen eine Einstellungsänderung erfolgen, damit sie die katechetischen Aufgaben der Familie besser verstehen.

Wie steht es in Polen mit der Elternkatechese?

In allen Pfarrgemeinden Polens finden vor der Erstkommunion der Kinder zwei bis drei oder auch mehr Elternversammlungen statt. Sie sind der Vorbereitung für ein gutes Erleben dieses Tages in der Kirche und zu Hause gewidmet. Die Anwesenheit der Eltern ist in diesem Falle notwendig, und sie wird streng verlangt. Die Eltern kommen bis zu 80 Prozent.

Für die Eltern der Vorschul- und Schulkinder finden in vielen Pfarren zwei- bis viermal jährlich Elternversammlungen statt. Daran nehmen etwa 40 bis 60 Prozent der Eltern teil. Für Eltern von Jugendlichen werden nur selten Versammlungen abgehalten; es kommen nur etwa 15—20 Prozent der Eltern. Die Eltern schätzen die Möglichkeit eines solchen Erfahrungsaustausches sehr, weil die Jugend immer neue Probleme bringt.

Die größte Schwierigkeit und das Haupthindernis für die Elternkatechese besteht

in der Überarbeitung der Priester und Katechetinnen. Die Priester haben außer dem Pastoraldienst und der Liturgie noch 15 bis 20 Stunden oder mehr Religionsunterricht pro Woche. Die Katechetinnen (Ordensfrauen und Laien) haben 24 bis über 30 Stunden Religionsunterricht pro Woche und daneben noch andere Aufgaben wie zum Beispiel Mithilfe bei Kindermesse und Kinderbeichte.
Es gibt auch psychologische Hindernisse, wenn zum Beispiel der Priester die Notwendigkeit der Elternkatechese nicht einsieht oder wenn die Katechetin sich scheut, vor den Eltern zu sprechen.

Neue Formen der Elternkatechese

Seit einigen Jahren werden in verschiedenen Pfarren Polens praktische Versuche unternommen, um den Kontakt mit den Eltern auszubauen und zu systematisieren.
Es gibt verschiedene Formen der Elternkatechese, je nach dem Erfindungsgeist der Katecheten. Einige seien im folgenden genannt:
1. Die Eltern begleiten ihr Kind zur Katechese und hören mit.
2. Die Eltern kommen nur gelegentlich, um dem Katecheten zu begegnen und etwas über ihr Kind zu erfahren.
3. Der Katechet hält eine Religionsstunde mit den Kindern in Anwesenheit der Eltern und steht diesen anschließend zur Diskussion zur Verfügung.
4. Der Pfarrer lädt alle Eltern gemeinsam oder nach dem Alter der Kinder getrennt zu einer Katechese ein. Nachher können die Eltern einzeln mit dem Katecheten oder der Katechetin sprechen.
5. Der Katechet lädt die Eltern mit ihren Kindern/Jugendlichen ein, einen Film anzuschauen und nachher den Inhalt zu besprechen.
6. Der Katechet veranstaltet eine Adventandacht, Weihnachtsandacht (Verehrung des Gotteskindes), Osterandacht o.ä. für die Eltern mit ihren Kindern, wobei die Kinder aktiv teilnehmen.
Es geschieht auf diesem Gebiet in Polen schon viel, aber es ist doch zu fragen, was noch getan werden kann. Es wird immer deutlicher, daß die bisherigen (gelegentlichen und oft zu kurzen) Kontakte aufgrund der Katechese selbst oder aufgrund der Sakramentenvorbereitung nicht genügen. Es handelt sich eben darum, die Eltern und die ganze Familie als Subjekt der Katechese umzugestalten.

Welche Vorschläge können gemacht werden?

Die Elternkatechese ist eine Form der Erwachsenenkatechese. Es scheint, daß sie ihrem Inhalt und ihrer Methode nach die natürlichste Form der Erwachsenenkatechese ist. Die Eltern haben zur Katechese ihrer Kinder eine ganz besondere Verbindung und ein wahrhaftes Interesse daran. Im Dialog mit dem Katecheten und mit anderen Eltern können sie ihre Erfahrungen und Versuche einander vorstellen und gemeinsam analysieren. Der gelegentliche Kontakt des Katecheten mit den Eltern sollte sich mit der Zeit zu einer systematischen Elternkatechese entwickeln. Es ist nötig, eine permanente Elternkatechese einzuführen, die so lange dauert wie die Kinder- und Jugendkatechese, das heißt 12 Jahre. Natürlich sollte der Katechet ein solches Programm für die Elternversammlungen ausarbeiten, daß sich die Themen nicht wiederholen. Es ist notwendig, daß alle Katecheten — Priester und Laien — in einer Pfarrgemeinde auf diesem Gebiet in Verbindung stehen.

Themen für die Elternkatechese können zum Beispiel sein:

Im ersten Jahr:
1. Die Familie als Hauskirche
2. Die Familie in der Liturgie (Kirchenjahr, Advent, Weihnachten)
3. Wie sprechen mit dem Kind über den Lebensanfang (in diesem Alter)?
4. Massen-Medien und Bücherlesen in der Familie
5. Fastenzeit und Ostern in der Familie
6. Sonntag und Feiertag in der Familie
7. Erziehung zur Dankbarkeit gegenüber Gott und den Menschen

Im siebenten Jahr:
1. Firmung als Reifesakrament im Leben des Christen
2. Der Christ und seine Berufung

3. Der Christ angesichts von Krankheit und Leiden
4. Sommerferien — die Zeit der Reifeprüfung des Christen

Die Teilnahme der Eltern an der Katechese kann in verschiedenen Stufen verwirklicht werden.

Im Anfang kommt es vor, daß die Eltern sogar selbst mitkommen, wenn sie ihre Kinder zur Katechese schicken. Die persönliche regelmäßige Teilnahme der Eltern wäre besonders nützlich in der Zeit der Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion, das heißt in den ersten drei Jahren des Religionsunterrichts (in Polen von der Nullklasse bis zum Ende des zweiten Katechesejahres). Die erste Hilfe der Eltern kann darin bestehen, daß sie das Religionsheft des Kindes durchblättern und dazu Religionsgespräche führen. Das kann auch ein Familiengespräch werden. Die Eltern helfen auch dem Kind beim Erfüllen der Katechese-Aufgaben, die nicht nur schriftlich sind, sondern auch ihr persönliches Christenleben betreffen.

Die systematischen Elternversammlungen sind eine besonders wichtige Form der Mitarbeit mit dem Katecheten. Die Versammlungen geben immer neue Anregungen und Gelegenheiten zum Erfahrungsaustausch. Dadurch entwickelt sich das Funktionieren der Hauskirche. Manche Eltern übernehmen die Aufgabe, eine kleine Katechesegruppe (8 bis 12 Personen) bei sich zu Hause zu führen. Diese Arbeit muß selbstverständlich in Verbindung mit dem Katecheten geschehen. Manche Eltern helfen gern den vernachlässigten Kindern aus der näheren Umgebung. In manchen Fällen wird die wöchentliche Katechese abwechselnd vom Katecheten und von den Eltern zu Hause mit ihrem Kind durchgeführt, allerdings unter der Leitung des Katecheten. Manche Eltern helfen dem Katecheten durch Dekorationen, Filmvorführungen, Vervielfältigung der religiösen Bilder usw.

Wie verlaufen die Elternversammlungen?

Sie sollen am besten sechs- bis achtmal im Jahr stattfinden; am Anfang der Katechese im September, im Advent, nach Weihnachten, in der Fastenzeit, nach Ostern und vor den Sommerferien. Die erste und die letzte Elternversammlung ist besonders wichtig. Jede Versammlung soll zwei Teile umfassen, den katechetischen und den erzieherischen Teil und soll nicht länger als eine bis eineinhalb Stunden dauern. Am Anfang spricht der Katechet; die Probleme der Hauskirche kann jemand von den Eltern behandeln. Es soll auch immer etwas Zeit für eine Diskussion bleiben und zur Diskussion angeregt werden. Der Gedankenaustausch bildet eine wichtige Methode der Reflexion der Eltern.

Das gemeinsame Gebet der Eltern mit dem Katecheten ist gleichzeitig ein Beispiel für das häusliche Familiengebet. Es soll kein formelles sondern ein authentisches Gespräch mit Gott sein.

Ein gutes und noch wenig genütztes Kontaktmittel mit den Eltern ist eine attraktive Informationstafel im Religionssaal oder am Eingang in die Kirche.

Schriftliche Unterlagen

In Polen gab es bisher immer zu wenige Religionslehrbücher für die Kinder; für die Eltern gab es überhaupt keine. Deshalb wurde vorgeschlagen, eigene Blätter vorzubereiten, die den Inhalt der Elternbegegnungen enthalten. Diese sollen während der Begegnung an die Eltern verteilt werden, damit sie über das Thema zu Hause nach-denken und mit ihrem Ehepartner darüber sprechen können. Die im Westen herausgegebenen dreiteiligen Religionsbücher (je ein Teil für den Katecheten, für das Kind und für die Eltern) können mit gutem Erfolg nachgeahmt werden.

Welche Erfolge kann man sich von der Elternkatechese erwarten:

1. Positive Auswirkung auf die Kinderkatechese;
2. Vertiefung des Glaubenswissens und der religiösen Einstellung der Eltern;
3. Fruchtbare Verwirklichung der „Hauskirche";
4. ein bedeutendes Evangelisationsmittel der Pfarrgemeinde.

Bücher

Paul Weß, Eine Frage bricht auf. Wie man zum Glauben finden kann, Graz—Wien—Köln 1982, 256 Seiten.

Das Buch von Paul Weß (Priester in der Pfarr- und Basisgemeinde Wien-Machstraße) erzählt von einer Möglichkeit in der heutigenn Zeit, zum Glauben zu finden.
Mit der symbolischen Namensgebung, Eva und Adam, für die beiden Hauptpersonen deutet sich auch die Intention des Autors an, exemplarisch anhand der Geschichte zweier Ehepartner den Weg zum Glauben zu beschreiben, ohne daß alle Schritte dieser Personen „in genau dieser Reihenfolge und in jedem Detail so wie beschrieben gegangen wurden." (9) Eingebunden ist die Erzählung in den Ablauf eines Kirchenjahres, wodurch eine größere Verdichtung „dieses geistigen Prozesses und eine Zuordnung der einzelnen Stufen zu den christlichen Festen" (9) gegeben waren, was den typologischen Charakter des Buches unterstreicht.
Für Eva bricht eines Tages plötzlich die Frage nach dem Sinn ihres Lebens auf. Zunächst noch recht diffus, schlägt das Problem für sie immer weitere Wellen, und sie macht sich auf die Suche nach einer Antwort, wobei sie sich mit verschiedenen Heilslehren ebenso beschäftigt wie mit philosophischen und weltanschaulichen Fragen. Über eine Freundin bekommt sie schließlich Kontakt zu einer Basisgemeinde. „Eva spürte deutlich, daß hier das Christentum anders verstanden wurde, als sie es bisher aufgefaßt hatte." (65) Hier fühlt sie sich in ihren Fragen angesprochen und lernt daraufhin die Gemeinde näher kennen, bis sie sich schließlich entscheidet, an einem Glaubensgesprächskreis teilzunehmen, in dem sich Menschen zusammengefunden haben, „die neu zur Gemeinde gekommen sind und sich überlegen, ob sie ganz zu ihr gehören wollen." (83)
Im Verlauf der Gesprächsabende, die mehr als die Hälfte des Buches ausmachen, kommt es immer wieder zu Auseinandersetzungen mit Adam, für den als nüchternem Rationalisten nur das Faktische zählt. Die Frage nach dem Sinn und Ziel des Lebens wie Fragen des Glaubens haben für ihn wenig Relevanz. Was als Meinungsverschiedenheit immer wieder aufbricht, hat seine Wurzel in einer gestörten Partnerbeziehung in der Ehe von Eva und Adam (vgl. 233—240). Eva entscheidet sich schließlich, der Gemeinde beizutreten, während Adam erst durch die Teilnahme an einem dreitägigen Pfingsttreffen einen ersten positiven Zugang zur Gemeinde findet. — Der Abschluß des Buches ist ein von der Gemeinde formuliertes, in unsere heutige Sprache transponiertes Glaubensbekenntnis zur Tauferneuerung.
In die Gespräche streut Weß immer wieder philosophische, weltanschauliche und religionsgeschichtliche Informationen ein (indirekte Literaturhinweise). In Form von Glaubensgesprächen vermittelt er dann Antworten auf die zentralen Fragen christlicher Theologie. Dabei gelingt es ihm weitgehend, wichtige und schwierige Probleme sehr anschaulich, in plastischen Bildern und Gleichnissen, und in einer einfachen und verständlichen Sprache zu erklären (z. B. S. 168 den Begriff: Ewigkeit). Der Leser wird so Schritt für Schritt mit einer kritisch reflektierten und zeitgenössischen Sicht des Glaubensgutes vertraut. Hingegen sind die Stellungnahmen zu philosophischen Denkrichtungen und insbesondere zur Psychotherapie unbefriedigend.
Der Glaubensgesprächskreis ist auch von seiner Struktur her eher das, was man allgemein eine Vortragsreihe nennen würde, denn auch wenn ab und zu Fragen der Teilnehmer eingebracht werden, bleibt der Gesprächsleiter (Priester) doch immer der allwissende Fachmann in Glaubensfragen. Man hat den Eindruck eines Schüler-Lehrer-Verhältnisses, das wenig spüren läßt von der Befähigung der Gläubigen, ihren Glauben, der zumindest anfanghaft da ist, zu buchstabieren und im interaktionellen Geschehen der Gruppe gemeinsam zu finden und zu festigen. Insofern ist dieser „Gemeinde-Katechismus" doch noch zu schulmeisterlich.

Berthold Uphoff, Würzburg

Günter Stachel, Erfahrung interpretieren. Beiträge zu einer konkreten Religionspädagogik, Benziger Verlag, Einsiedeln—Zürich—Köln 1982, 255 Seiten.

Als Mosaik einer religionspädagogischen Publikationsarbeit legt der Mainzer Ordinarius für Katechetik und Fachdidaktik Religion zur Vollendung seines sechsten Lebensjahrzehnts gesammelte Aufsätze — darunter auch Erstpublikationen — aus der Zeit seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einem Band vor. Es werden in dieser Sammlung die vier großen Bereiche deutlich sichtbar, zu denen Stachel mit bekannten Monographien Beiträge geleistet hat: Religionsunterricht allgemein, Bibeldidaktik, ethische Erziehung und Spiritualität.

Ein Grundsatzartikel, für diesen Band verfaßt, differenziert *Religionsunterricht und Katechese* in der Weise, daß beide als Gegenstandsbereiche derselben Wirklichkeit Religion verstanden werden und so ihr Zueinander praktisch und auch wissenschaftlich in den Disziplinen der Religionspädagogik und Katechetik begründet werden soll. Stachel geht von einer religiösen Anlage des Menschen aus, die in Begegnung mit institutionalisierter Religion (Kirche) aktuiert wird. Religion ist für ihn die Suche Gottes nach dem Menschen bzw. konkrete Traditionen der Suche des Menschen nach Gott. Diesem weiten Religionsbegriff lasse sich christlicher Glaube zu- und einordnen. Im Religionsunterricht komme stärker kritisches Nachdenken, Gespräch, Erschließen, kurz: Rede zum Zuge, während es Katechese mit der Vermittlung des Hineinwachsens in die Kirche, dem Miteinander- und Füreinanderleben zu tun habe.

Eine Trendanalyse des RU, die Stachel erstmals 1976 publiziert hat, geht auf die „Mainzer Dokumentation RU" (1974) zurück, wonach 43,6% RU-Stunden problemorientiert gehalten wurden und 29% als Bibelunterricht. Die Postulate dieser Aufarbeitung erscheinen weiterhin gültig: gegen eine Funktionalisierung biblischer Texte und für eine Abstimmung bzw. „Verträglichkeit" von Texten und Intentionen. Letztere lasse sich nicht so sehr methodisch normativ als vielmehr durch den intensiven Einsatz von Kreativität und Phantasie des Religionslehrers garantieren.

Alternativ zu dem von ihm immer wieder kritisierten Zielfelderplan und überhaupt dem curricularen Verfahren referiert Stachel seine Lehr-Lernplanung am Modell der italienischen Salesianer im Katechetischen Institut Rom, wo durch ein Expertenteam entworfene und repräsentativ praxiserprobte Lehr-Lernmaterialien den Religionslehrern zur Verfügung gestellt werden *.

Das Kapitel *Bibeldidaktik* wird in einem Längsschnitt von Beiträgen seit 1965 in besonderer Weise zu einem historischen Überblick, bei dem sich zeigt, daß Stachel die berechtigten Anliegen der Bibelkatechese und der (existential-) hermeneutischen Diskussion vom Ende der 60er Jahre in der Gegenwart neu zur Diskussion stellt: daß ein rational-historisierender Bibelunterricht nur „verhüllte Schriftauslegung" sei (nach 2 Kor 3,14); daß historisch-kritische Exegese im Sinne rein intellektuellen Hantierens mit der Bibel für das Ziel des Unterrichts hinderlich sei (110); daß gerade „ungläubige" Schüler zu den „vorzüglichen Adressaten" des Bibelunterrichts gehören (111); denn als Ziel solchen Unterrichts sieht Stachel „Betroffenheit (auf der Basis von Verstehen), Offenheit, Motivation zur Entscheidung" (ebd.). Im Sinne seines Gesamtverständnisses von RU — „Gläubige Aufarbeitung von Lebenserfahrung" bzw. „Aktualisierung des Bezugs des Glaubens auf das Leben" (7) — ist Bibelunterricht wissenschaftlich verantwortete, „aktualisierende Interpretation" (115). Das aber heißt: inhaltliche Sachrichtigkeit soll exegetisch gesichert sein, die Erfahrungsebene soll durch die Spiritualität und Kultiviertheit des Lehrers garantiert werden. Eine Anleitung zum Hören- und Schweigenkönnen wird als das Voraus, Handeln als die Folge des Bibelunterrichts bezeichnet. Dem Anspruch der Schrifttexte, gerade wenn Schüler sich dar-

* Die ursprüngliche Fassung des Beitrages „Lehrplanentwicklung anders herum" befindet sich in dem Symposienband G. *Biemer/D. Knab,* Lehrplanarbeit im Prozeß, Freiburg 1982.

auf berufen, darf nicht ausgewichen werden (123). Als Probe aufs Exempel der Lehr-Lernplanung entwickelt Stachel die Behandlung von Genesis 1,1—2,4a für das 2. Schuljahr in Orientierung an exegetischen Grundlagen und in Auseinandersetzung mit fachdidaktischen Entwürfen, insbesondere dem von F. Oser (Fribourg).

Revisionsbedürftig scheinen mir Stachels Kriterien für Bibelunterricht dort, wo er Unterrichtsstunden, die „erklärtermaßen eine Einheit biblischer Thematik vorbereiten, indem sie den Lebenskontext entfalten", „nicht als Bibelunterricht" wertet (107). Lebensbezug bzw. Aktualisierung der Bibel müssen die jeweilige Unterrichtsstunde überschreiten dürfen! Das ist in der gegenwärtigen Revisionsphase der Lehrpläne und der Religionsdidaktik mehr als nur ein formales Postulat. Es ist für mich von fundamentaltheologischer Bedeutung, ob die meditative und analytische Vorbereitung für das Hören- und Verstehenkönnen des Wortes Gottes im Bibelunterricht eine eigenständige theologische und didaktische Bedeutung beanspruchen darf oder nicht. An dieser Frage scheiden sich die Geister der derzeitigen Lehrplanrevisionen in der BRD.

Zur *„religionspädagogischen Pädagogik im ethischen Bereich"* (151—184) legt Stachel einen sexualethischen Beitrag und zwei Schulfunksendungen vor. Was die sexualethische Grundlegung betrifft, so ist sicher aus fachwissenschaftlicher Sicht manches anzumerken, zumal Stachel sich nicht scheut, die Probleme der vorehelichen Sexualität positiv anzugehen. Unter seinen sexualpädagogischen Leitlinien finden sich Aufforderungen wie: Ermöglichung von Praxis in begleitender Beratung, Anleitung zu Freiheit und Kreativität, Integration in den umfassenderen Prozeß der Ich-Findung (164).

Ein vierter umfangreicher Teil der Aufsätze ist der *Spiritualität* gewidmet (185—236): „Katechetik des Gebets und der Meditation". Es ist aus der zeitlichen Spannweite (1968—1981) zu ersehen, daß Stachel hier ein Anliegen ureigenster Erfahrung mit langem Atem verfolgt, dessen prinzipielle Bedeutung für die Religionspädagogik und Katechetik er nicht erst unter modischer Beleuchtung einbringt. Die Weise, wie er Einstiege ins Meditative beim Spielen, beim Lauschen, beim Malen, beim Beten des Kindes aufzuweisen vermag, dürfte auch den skeptischen Praktiker nachdenklich machen.

Stachel ist zu den bedeutendsten Religionspädagogen der Gegenwart in der BRD zu zählen. Das zeigt die diachronische Sichtung seiner nun gesammelt vorliegenden Artikel, die sicher auch zur Rechenschaftsablage als einer Art Bilanz dienen (worauf u. a. sein Publikationsverzeichnis im Anhang hinweist 237—252). Sein seit Jahren betriebener Forschungsschwerpunkt Religionsunterricht, seine unablässige Arbeit daran, wie Menschen „ethisch handeln lernen" (1978), seine Bemühungen um den Einbezug der Mystik und Meditation in die Religionspädagogik markieren die Bereiche seiner spezifischen Kompetenz. Zugleich ist seine konkrete, praxisnahe, nicht selten stachlig-simulierende Sprache zum Markenzeichen seiner Arbeiten geworden im Bemühen, dem Praktiker einen Dienst zu tun und die Praxis religiöser Bildung und Erziehung zu beeinflussen.

Günter Biemer, Freiburg

Büchereinlauf

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

Antier Yvette — Antier Jean-Jacques, Flucht aus der Welt. Fragen an Ordensleute, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 192 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Berger Rupert, Ihr seid mit Christus auferweckt. 30 Wortgottesdienste zu Meßfeiern für Verstorbene, Don Bosco Verlag, München 1982, 72 Seiten, DM 9,80, S 74,50.

Bertsch Ludwig — Schardt Georg (Hrsg.), Gebt Rechenschaft von Eurer Hoffnung. Synode als geistliches Ereignis für heute, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 116 Seiten, DM 15,80, S 120,10.

Biemer Günter — Biesinger Albert — Tzscheetzsch Werner (Hrsg.), Anstiftungen. Ein Hoffnungsbuch für junge Menschen, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 120 Seiten, DM 9,80, S 74,50.

Biser Eugen, Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums, Otto Müller-Verlag, Salzburg 1982, 131 Seiten, S 139,—, DM 19.80.

McBrien Richard P., Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme, 2 Bde., Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1982, 1000 Seiten, S 620,—, DM 88,—.

Congar Yves, Der Heilige Geist, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, 512 Seiten, DM 68,—, S 517,—.

Deissler Alfons, Biblisch glauben, Herderbücherei, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 192 Seiten, DM 8,90, S 67,65.

Friedberger Walter, Landpastoral. Hilfen zur Neuorientierung, Don Bosco Verlag, München 1982, 144 Seiten, DM 17,80, S 135,30.

Forster Karl — Schmidtchen Gerhard, Glaube und Dritte Welt. Ergebnisse einer Repräsentativumfrage über weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken, Chr. Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 192 Seiten, DM 19,80, S 148,20.

Grüneisen Johanna, Ich kann noch staunen. Und vieles andere kann ich auch. Sechs Kapitel wider die Angst im Alter. Mit Bildern von Vincent van Gogh, Verlag am Eschbach, Eschbach 1982, 148 Seiten, DM 22,80, S 173,30.

Helfmeyer Franz-Josef, Gottes Bund ist nicht gekündigt, Herderbücherei, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 144 Seiten, DM 7,90, S 60,05.

Hertz Anselm — Korff Wilhelm — Rendtorff Trutz — Ringeling Hermann, Handbuch der christlichen Ethik, Band 3: Wege ethischer Praxis, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien — Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982, 600 Seiten, DM 98,— (92,—), S 745,—, (699,20).

Hoffsümmer Willi, 144 Zeichenpredigten durch das Kirchenjahr. Mit Gegenständen aus dem Alltag, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 160 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Kamphaus Franz, Vom Tod zum Leben. Gesammelte Predigten, hrsg. von *Deselaers Paul*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 200 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Karner Peter, „Die Welt ist wie ein betrunkener Bauer". Aus den Tischreden Martin Luthers ausgewählt und übertragen von Peter Karner, Verlag Herder, Wien 1982, 120 Seiten, S 75,—, DM 9,80.

Knecht Lothar, Bibel im Unterricht. Kreative Praxis in Primar- und Sekundarstufe I. Teil 5/6: Vom Wirken Jesu, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 160 Seiten, DM 26,—, S 197,60.

Lehmann Karl, Geistlich handeln, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 160 Seiten, DM 16,80, S 127,70.

Mackscheidt Elisabeth, Erziehung für das Heil der Seele. Kritische Lektüre des katholischen Pädagogen Alban Stolz, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 152 Seiten, DM 29,80, S 226 50.

Mette Norbert (Hrsg.), Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche, Chr.-Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 212 Seiten, DM 28,—, S 212,80.

Meyer Ivo — Spiegel Josef F., Wir entdecken die Bibel, ihre Menschen, ihre Umwelt, ihre Botschaft, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 130 Seiten, DM 22,80, S 173,30.

Paus Ansgar, Wirksame Zeichen. Mit einem Vorwort von Heinrich Ségur, Verlag Herder, Wien 1982, 80 Seiten, S 72,—, DM 9,80.

Quoist Michel, . . . mit offenem Herzen, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1982, 318 Seiten, S 198,—, DM 24,80.

Rahner Karl, Mein Problem. Karl Rahner antwortet jungen Menschen, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 144 Seiten, DM 13,80, S 104,90.

Romero Oscar Arnulfo, Die notwendige Revolution. Mit einem Beitrag von Jon Sobrino über den Märtyrer der Befreiung, Chr. Kaiser-Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 148 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Schaube Werner, Weihnachtspuzzle, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 120 Seiten, DM 8,80, S 66,90.

Schilson Arno, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 356 Seiten, DM 48,—, S 364,80.

Schmieder Lucida, Geisttaufe. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1982, 486 Seiten, DM 44,—, S 334,40.

Schwarz Jürgen, Grenzen überschreiten. Ein Begleitbuch zur Weihnachtszeit und zur Jahreswende, Verlag am Eschbach, Eschbach 1982, 137 Seiten, DM 24,80, S 188,50.

Zielonka Michael, Unkonventionelle Meditationen, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1982, 136 Seiten, S 118,—, DM 16,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Josef Blank ist Professor für neutestamentliche Exegese und biblische Theologie/Fachrichtung katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld ist Professor für christliche Philosophie und Mystik an der Universität Wien.

Wolfgang Bartholomäus ist Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Universität Tübingen.

Hans Ulrich von Brachel, Dipl. Psych., Dipl. Theol., ist Mitarbeiter im beschriebenen Nationalfondsprojekt.

Reto Luzius Fetz, ist Privatdozent für Philosophie an der Universität Freiburg/Schweiz und Mitarbeiter am selben Projekt.

Fritz Oser ist Professor für Pädagogik und Didaktik an der Universität Freiburg/Schweiz.

Johannes Mischo ist Professor für Psychologie an der Universität Freiburg/Br.

Maria Riebl, Dr. theol., ist in der theologischen Erwachsenenbildung an den Wiener theologischen Kursen für Laien und an der Wiener religionspädagogischen Akademie tätig.

Siegmund Krieger ist Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kreuzkirche Schiffbek in Hamburg-Billstedt und arbeitet seit 1975 mit TZI, auch bei Wochenkursen „Seelsorge — nicht nur für Profis".

Pnina Navè Levinson ist jüdische Theologin, Gattin des Landesrabbiners Nathan Peter Levinson in Heidelberg.

Werner Tzscheetzsch, Dipl. Theol., Dipl. Päd., arbeitet als Bildungsreferent beim Bund der Deutschen Katholischen Jugend in der Erzdiözese Freiburg.

Halina Wistuba ist Professorin für christliche Philosophie in Olsztyn.

Diakonia — Schwerpunkte ab 1980

Heft 2/1980	Beten des Volkes Gottes
Heft 4/1980	Ehe und Familie
Heft 6/1980	Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (1. Teil)
Heft 1/1981	Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (2. Teil)
Heft 2/1981	(Kirchen-)Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen
Heft 4/1981	Weltverantwortung als pastorale Aufgabe
Heft 5/1981	Jugend und Kirche
Heft 1/1982	Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit
Heft 4/1982	Humane Pastoral und kirchliche Ordnung
Heft 6/1982	20 Jahre II. Vatikanum

Leidenschaftliches Lernen

Zum Tode von Ferdinand Klostermann

Dem Leben von Ferdinand Klostermann, der am 22. Dezember 1982 gestorben ist, in wenigen Zeilen gerecht zu werden, ist auch für seine Freunde schwierig: so erfüllt war sein Leben, so verschiedenartig seine Interesssen, so vielgestaltig sein Wirken: als Kaplan in Österreich und — von den Nationalsozialisten verbannt — in Berlin, als Jugendseelsorger, bischöflicher Sekretär, geistlicher Assistent der Katholischen Aktion, als Konzilstheologe, akademischer Lehrer und Forscher.

Eines aber hat ihn sein Leben lang geprägt: seine Wißbegierde, seine Neugierde, seine Bereitschaft, nach neuen Wegen zu suchen und um neu erkannter Wahrheiten willen bisher vertretene Positionen aufzugeben. Er wollte ständig neue Erfahrungen machen und neue Einsichten gewinnen. Es fiel ihm nicht leicht, sich von liebgewonnenen Vorstellungen zu trennen; aber redlich, wie er war, rang er sich dazu durch und war bereit, immer wieder umzukehren und auch seine inneren Einstellungen zu verändern. Den für richtig erkannten Weg ging er unbeirrt weiter.

War ihm etwas fragwürdig geworden, dann studierte und diskutierte er unermüdlich, Tag und Nacht. Es war ein leiden-schaftliches Lernen: Frühmorgens fing er an zu lesen und arbeitete oft wieder bis in den frühen Morgen hinein. Er machte es seinen Freunden manchmal nicht leicht, weil er in den Diskussionen leidenschaftlich, ja mitunter auch zornig werden konnte. Aber aufgrund seiner ursprünglichen Liebenswürdigkeit und nie nachlassenden Gastfreundschaft wirkte er nie verletzend; er machte deutlich, daß es ihm nur um die Wahrheit ging.

Ein zentrales Lernfeld war für Klostermann das Verhältnis von Priestern und Laien in der Kirche. Er selbst war nach dem traditionellen Priesterstil erzogen worden. Sehr bald aber erkannte er die Bedeutung des Laien in der Kirche, setzte sich für das Laienapostolat ein und war einer der maßgeblichen Theologen, die an dem „Dekret über das Laienapostolat" des Zweiten Vatikanischen Konzils mitarbeiteten. Er war aber auch einer der ersten, dem aufgrund seiner Studien ein sakralisierendes, klerikales Priesterbild immer fragwürdiger wurde und der zu einer neuen, besser gesagt: alten, biblisch fundierten Sicht der Kirche und ihrer Ämter fand. So war es konsequent, daß er immer mehr auf die unbiblischen Ausdrücke „Laien" und „Priester" verzichtete, vielmehr von Christen, von Gliedern des Volkes Gottes und von den Presbytern bzw. Vorstehern unter ihnen sprach. Folgerichtig war es auch, daß die christliche Gemeinde als konkrete Verwirklichung der Kirche vorort immer mehr den Schwerpunkt seines Denkens und Schreibens bildete, Kirche allerdings im umfassenden Sinne, wie sein unvollendet gebliebenes Manuskript über die Ökumene bezeugt.

Diese Zeitschrift ist ohne Ferdinand Klostermann nicht zu denken. Er hat nach dem Tod von Prälat Dr. Karl Rudolf, dem langjährigen Schriftleiter der 1925 gegründeten Zeitschrift „Der Seelsorger", im Herbst 1964 maßgeblich das neue Profil des „Seelsorger" und die kollegiale Struktur der Redaktion entwickelt, die auch nach der Fusion mit der „Diakonia" bestimmend geblieben ist. Er hat sich unermüdlich für unsere Zeitschrift eingesetzt und immer wieder in ihr geschrieben. Die Mitglieder der Redaktion können sein Engagement für „Diakonia" nicht vergessen: sein reiches Wissen, das er einbrachte; sein manchmal lästig werdendes Nachbohren und Nachfragen; seine unerbittliche Kritik; die tage- und nächtelangen Diskussionen mit ihm; und seine Menschlichkeit. Den Dank an Ferdinand Klostermann können wir nur dadurch abstatten, daß wir versuchen, nach seiner Art und in seinem Geiste weiterzuarbeiten.
Immer wieder stellte Klostermann sich selbst und seinen Freunden die Frage nach dem „Danach". Manchmal graute schon der Morgen, und er fragte immer noch weiter. Nicht so sehr, weil er Angst hatte vor dem Sterben und vor dem Tod, sondern vor allem, weil er wißbegierig, lernbegierig, neugierig war. Über die Todeserfahrung nach zwei schwierigen Krebsoperationen vor zehn Jahren erzählte er einem von uns: „Ich habe gewußt, daß ich jetzt sterben muß. Ich habe gefühlt, daß ich sinke, tiefer und tiefer. Ich habe an nichts gedacht, nichts aus dem Evangelium oder aus der Theologie ist mir eingefallen, kein Gedanke an Gott und Christus, an ein Gebet oder Sakrament. Ich habe nur gefühlt, daß ich falle, aber nicht ins Bodenlose. Ich war mir ganz sicher: Wenn ich unten bin, werde ich gehalten, bin ich geborgen. Wenn alle Theologie, die ich aufgenommen und selbst getrieben habe, wenn alle Sakramente, die ich gefeiert habe und die ganze Botschaft des Evangeliums, die ich geglaubt habe, dieses eine bewirkt haben, dann hat es sich gelohnt." Und in seinen letzten Monaten hat er wiederholt gesagt: „Ich bin schon so neugierig auf das Nachher."

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

Leitartikel

Alois Müller

Versöhnte Gemeinde

1. Es verdiente mehr Aufmerksamkeit in der Kirche, gerade bei kritischen Gliedern, daß das neue Rituale des Bußsakraments („Ordo Paenitentiae") durchgehend den Begriff der „Versöhnung" (reconciliatio) verwendet. Es wird damit nicht nur ein wichtiger biblischer Begriff für die kirchliche Praxis zurückgewonnen (Röm, 2 Kor, Eph, Kol), sondern es findet auch eine entscheidende Akzentsetzung statt.

Der (immer noch verwendete) Ausdruck paenitentia bezieht sich auf die Einstellung des Sünders, die deutsche Übersetzung Buße (trotz ihres Zusammenhangs mit bass, besser) aus langem Gebrauch gar auf ein „Strafleiden" (büßen), bestenfalls auf die Umkehr (Buße tun). Um das deutlicher zu machen, hat man das griechische Wort Metanoia mehr und mehr eingebürgert.

„Versöhnung" bringt neue Aspekte

Versöhnung aber bringt zwei andere Aspekte ein. Der eine ist der, daß in dem ganzen Vorgang, der zur Sprache kommt, Gott der Ersthandelnde ist, der in Christus die Welt mit sich selbst versöhnt hat, d. h., der die personale Beziehung der Menschen zu ihm wieder in Ordnung gebracht hat.

In der „Feier der Versöhnung" wird also *erstens* die Heilstatsache gefeiert, daß Gott Vergebung schenkt, und so das Dasein des Menschen wieder zutiefst in Ordnung ist. Dieser Gesichtspunkt dominiert bei Paulus: Das ist die eigentliche apostolische Aufgabe: Die Versöhnung von Gott her auszurufen und die Menschen zu beschwören, das Angebot anzunehmen, um mit Gott versöhnt zu sein (2 Kor 5, 18—20).

Es ist aber, als ob der Jesus der Bergpredigt selber diese hochtheologische Darstellung durch Ergänzung korrigierte, wenn er den, der ein Opfer (zur Versöhnung mit Gott) darbringen will, mahnt: „Geh zuerst und versöhne dich mit deinem Bruder!" (Mt 5,24). Noch viel drastischer malt er das aus im Gleichnis von dem Schuldner, dem zehntausend Talente vom König erlassen wurden, und der seinem Mitknecht hundert Denare nicht erlassen wollte (Mt 18, 23—35).

Man kommt nicht darum herum: Im Evangelium ist das Versöhnen, das von Gott ausgeht, eins mit dem Versöhnen, das der Mensch seinem Mitmenschen gegenüber übt.

„Feier der Versöhnung" kann darum unter Christen

zweitens nur bedeuten Feier gegenseitiger Vergebung, daß die gegenseitigen Beziehungen wieder „in Ordnung sind".

Bischofssynode

2. Die Bischofssynode 1983 gedenkt also, im Gefolge Pauli eine wichtige Aufgabe wahrzunehmen: den Ruf „an Christi Statt: Laßt euch mit Gott versöhnen!" (2 Kor 5,20). Man zittert darauf hin; denn man kennt schon aus Erfahrung die Situation: Eine an der christlichen Sendung gemessen kapitale Aufgabe, eine ungewisse Chance — und dann ein „Text", der nichts in Bewegung bringt, der wie eine Sammlung vertrauter Selbstverständlichkeiten anmutet, die aber in dieser Fassung kaum als Sonntagspredigt zünden würden, geschweige denn als Weltdokument?

Was ist die entscheidende Botschaft?

Die Schicksalsfrage solcher Erklärungen ist immer: Treffen sie das, was an der ganzen Frage heute das eigentlich Bewegende ist (das braucht nicht immer das „essentiell" Zentralste zu sein), und sagen sie dazu das Rechte, das Bewegende, das Weiterführende?

Bei der Frage „Buße und Versöhnung" scheint mir heute dies die bewegende Botschaft zu sein, daß unsere Versöhnung mit Gott sich dort ereignet, wo Menschen einander Versöhnung schenken. Paulus ist mit Matthäus zu verbinden.

Versöhnlichkeit ...

2.1 In der Versöhnungsverkündigung der Kirche klafft ein großes Defizit. Gewiß gehört Versöhnlichkeit, Versöhnungsbereitschaft zum Depositum des ethischen Kerygmas. Aber die Praxis der Beichtpastoral war doch überwiegend auf die göttliche „Sündentilgung" ausgerichtet und vermied es überdies tunlichst, dem Pönitenten durch allzu konkrete Forderungen für das Nachher den Gang in den Beichtstuhl sauer zu machen.

... statt Feindbilder

2.2 Tiefer geht die Tatsache, daß die christliche Verkündigung, besonders in polemischen Zeiten und kollektiver Perspektive, gar nicht so sehr zu Versöhnung, sondern eher zu Verurteilung, Abgrenzung, Warnung geneigt war. Es gab die Irrlehren, die Feinde der Kirche, die Lockerung der Sitten, den (natürlich bösen) Zeitgeist, und alles zusammen trug dazu bei, daß Christen offenbar zu Spezialisten von Feindbildern geworden sind, also von Unversöhnlichkeit. Glaubte man gar, irgendwo den Leibhaftigen zu entdecken, dann war die absolute Unversöhnlichkeit metaphysisch fest verkorkt, und man konnte den Menschen, die Menschen in den „Feinden" im eigentlichen Sinn nicht mehr wahrnehmen.

Daß diese Mentalität *in der Kirche* heute zu einem guten Stück überwunden ist, zeigt sich an der Tatsache, daß

ihre offenen Vertreter zu einer protestierenden Randgruppe geworden sind, die oft genug auch die Hirten auf die Anklagebank versetzt. Dafür ist das heutige *politische Klima,* national und international, genau von diesem krankmachenden Wind der Feindbilder und der Unversöhnlichkeit bestimmt, und es steht damit im Grenzfall der Fortbestand der Menschheit auf dem Spiel.

Kirche: Vortrupp der Versöhnung

2.3 Müßte also nicht *das* die zentrale Botschaft der Bischofssynode an die Kirche sein: Daß die Christen sich heute wesentlich und dringlich als der Vortrupp der Versöhnung und Versöhnlichkeit unter Menschen, vor allem unter Menschengruppen zu verstehen haben, daß dies und gerade dies heute die Weise ist, wie wir die Aufforderung an die Menschen richten: Nehmt die Versöhnung Gottes an? Versöhnliche Christen müssen eine versöhnliche Kirche und Ökumene bilden, dann können sie aus eigener Erfahrung und durch eigenes Beispiel der Gesellschaft und den Völkern Modelle versöhnlicher Politik, versöhnlicher Autoritätsausübung, versöhnten Lebens nahebringen. Sonst ist alles andere tönendes Erz und klingende Schelle — pardon: dröhnendes Erz oder lärmende Pauke.

Sakramentale Versöhnungsfeier der Gemeinde

3. Diese ethisch-politisch ausgerichtete Versöhnungsbotschaft ist nicht eine Alternative zur rituellen, liturgischen, sakramentalen Form der Versöhnung. Im Gegenteil: Die unverzichtbare sakramentale Bußliturgie muß gerade auch diesen entscheidenden Aspekt verleiblichen. Das tat einst die Bußform des Altertums, wenn die Büßer, nach harter und demütigender Bußzeit, am Gründonnerstag wieder den Friedenskuß des Bischofs und der Gemeindeglieder erhielten. Das tat kaum mehr die „Ohrenbeicht" vom Frühmittelalter bis heute, deren Form das Bekenntnis des Sünders, die Vergebung durch Gott und die Lossprechungsvollmacht in der Hand des ordinierten Presbyters zum Ausdruck bringt. Das tut aber wieder neu die *sakramentale Bußliturgie der Gemeinde.*

3.1 Sie ist — „wenn sie ist, wie sie sein soll" — erstens liturgische Feier der Versöhnung, die Gott der Gemeinde *und darin* jedem Einzelnen gewährt. Es ist seltsam, wie das fundamentale ekklesiale Moment, das der Theologie sowohl der Taufe wie der Eucharistie zugrundeliegt, bei der „Beicht"-Theologie verdunkelt ist: daß der Gläubige das Heil empfängt *dadurch,* daß er in die *Heilsgemeinde* der Kirche integriert ist. In der *Praxis* der („privaten") Einzelbeicht erschien der Priester isoliert, der Pönitent isoliert, die Absolution isoliert. Im Unterschied vielleicht zur Sicht des Altertums sieht man heute

allerdings nicht mehr *einen* Sünder einer heiligen Gemeinde gegenüber, die ihn wieder sich eingliedert, sondern vielmehr eine glaubende, der Vergebung bedürftige *Gemeinde*, welche die Versöhnung von Gott gerade darum empfängt, weil sie die Jüngergemeinde Jesu Christi ist. Diese Gemeinde feiert das „Mysterium" ihrer Erlösung sakramental vielfältig. Und wie es selbstverständlich und sinnvoll ist, daß sie es als Gemeinde unter dem Aspekt der Lebens- und Liebeskommunion in der Eucharistie feiert, so ist es sinnvoll und darf es selbstverständlich werden, daß sie es unter dem Aspekt der dauernden Schuldvergebung und Versöhnung in der „Liturgie der Versöhnung" ebenso gemeindlich-gemeinsam feiert.

Versöhnung mit Gott, wo Versöhnung mit den Menschen

3.2 Das bekommt zweitens (auf der Linie des Sinn-Ausdrucks) einen beinahe zwingenden Charakter, wenn man nun den vorgenannten Aspekt einholt und sieht, daß eben dort die Versöhnung durch Gott ist, wo Versöhnung unter den Menschen ist. Kirchliche, sakramentale Feier der Versöhnung muß also Versöhnung in der Gemeinde, zwischen den Gemeindegliedern verleiblichen. Der Christ muß immer wieder die Erfahrung machen können, wie Menschen und Gruppen, die sich Gegner und abgeneigt sind, einander annehmen, sich versöhnen, weil und damit sie Gottes Versöhnung empfangen *. Dann wird den Christen ihre Versöhnungssendung in der Welt deutlich und annehmbar.

Eine Hoffnung

4. So weit ist noch keine sakramentale Bußfeier, auch nicht bei den Eidgenossen. Aber dies ist ihre Verheißung und ihre Berufung als dritte Hauptform, die das Bußsakrament im Verlauf der Kirchengeschichte angenommen hat. Ob die Bischofssynode das erkennen und bejahen wird? Ob sie es wenigstens nicht unterbindet? Wirklich, sie hätte etwas zu verkünden, was die Kirche aufhorchen ließe.

* Etwas ausführlicher dazu und zum ganzen vom Verf.: Die Befreiung zur Hoffnung. Wege der Metanoia, in: Handbuch der christlichen Ethik 3, Freiburg 1982, 180—194, bes. 187—193.

Artikel

Herbert Leroy

Vergebung als Heilung

Zur jesuanischen Sicht der Vergebung

Im folgenden wird versucht, einen Aspekt der Sündenvergebung herauszustellen, den das Neue Testament neben anderen Möglichkeiten gestattet. Es ist also bewußt nicht auf die Darstellung aller neutestamentlichen Vergebungsaussagen abgehoben. Doch soll die gesonderte Betrachtung der hier gewählten Möglichkeit nicht willkürlich erscheinen. Nach Ansicht Leroys handelt es sich um die Sicht der Sündenvergebung, die in der Jesusüberlieferung als einigermaßen typisch hervortritt. Dies in der Diskussion um Versöhnung und Buße besonders zu betonen, bedarf wohl keiner eigenen Rechtfertigung. Es könnte sein, daß von daher bezeichnendes Licht auf die heutige Bußpraxis fällt, so daß überkommene und neu eröffnete Möglichkeiten den Gemeinden auf eine neue Weise nahegebracht werden können. *red*

Das rechtliche Verständnis von Buße und Vergebung . . .

Das Wort Buße begegnet in unserem Sprachgebrauch in Wortverbindungen wie Bußgeldkatalog, eine Strafe abbüßen — und so kann es eigentlich nicht verwundern, daß das Wort auch da, wo es sich um den religiösen Bereich handelt, Assoziationen an Strafe, Vergeltung und Leistung auslöst. Wenn im selben Zusammenhang dann von Vergebung die Rede ist, so gerät auch dieses Wort in den Sog solcher Vorstellungen, indem nun — aus was für Gründen auch immer — die Strafe erlassen ist, auf Vergeltung verzichtet wird, beschwerliche und drückende Leistungen nicht mehr gefordert werden. Die Schuld ist erlassen, die Sünde vergeben. Es handelt sich bei alledem um Vorgänge im rechtlichen Bereich. Eigentlich ist es eine einzige Gerichtsatmosphäre, in der sich alles vollzieht: Verurteilung und Bestrafung sowohl wie Freispruch und Vergebung. Weil aber, recht besehen, jede Tat des Menschen, ja jedes Wort und jeder Gedanke vor diesem Tribunal verantwortet werden müssen, ist das gesamte Leben des Menschen von dieser Gerichtssituation geprägt.

. . . und die darin ausgedrückte Gottesvorstellung

Die religiöse Phantasie hat solche Erfahrungen zu dramatischen Bildern verdichtet, die eindrucksvoll ein Selbstverständnis und Lebensgefühl erkennen lassen, das so oder ähnlich Voraussetzung für ein weit verbreitetes Verständnis von Buße und Vergebung ist. „Der Höchste offenbart sich auf dem Richterthron; dann kommt das Ende. Das Mitleid schwindet, fern ist das Erbarmen; die

Langmut hat ein Ende. Es bleibt allein das Gericht; die Wahrheit wird bestehen, der Glaube triumphieren. Das Werk folgt nach; der Lohn erscheint; die guten Taten wachen auf; die bösen schlafen nicht mehr ein. Dann erscheint die Grube der Qualen und gegenüber die Stätte der Erquickung. Und der Höchste spricht zu den auferweckten Völkern: ... Schaut jetzt herüber und hinüber: Hier Seligkeit und Ruhe! Dort Pein und Feuer! Am Tage des Gerichtes spricht er so zu ihnen. Und dieser Tag hat weder Sonne, noch Mond, noch Sterne" (4 Esra 5(7), 30—39).

Dieser Text steht nicht in der Bibel. Er ist dem vierten Esrabuch entnommen, einer apokalyptischen Schrift des frühen Judentums. Dennoch ist auf weite Strecken hin die hier ausgedrückte Gottesvorstellung maßgebend für das rechtliche Verständnis von Buße und Vergebung. Gott ist ein allmächtiger, niemandem verantwortlicher Herr. Seine Vorschriften sind auf jeden Fall einzuhalten. Übertretungen seiner Gebote ziehen Strafen nach sich. Es werden Sündenregister geführt, und ohne Erbarmen erfolgt das Gericht, vor dem der Mensch sich nur fürchten kann.

Das Verständnis Jesu

Doch lassen wir nun das Evangelium zu Wort kommen. Im Umgang mit einem Text aus dem Markusevangelium wird sich uns zu erkennen geben, wie Jesus und mit ihm die Urchristenheit die Vergebung der Sünde begriffen haben.

„Als Jesus einige Tage später wieder nach Kafarnaum kam, wurde bekannt, daß er dort in einem Haus war. Und es versammelten sich so viele Leute, daß nicht einmal mehr vor der Tür Platz war; und er verkündete ihnen das Wort. Da brachte man einen Gelähmten zu ihm, der von vier Männern getragen wurde. Weil sie ihn aber wegen der Volksmenge nicht bis zu Jesus bringen konnten, deckten sie dort, wo er war, das Dach ab und ließen den Gelähmten auf seiner Tragbahre durch die Öffnung hinab. Als Jesus ihren Glauben sah, sprach er zu dem Gelähmten: ... Ich sage dir: Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh nach Hause. Der Mann stand sofort auf, nahm seine Tragbahre und ging vor aller Augen weg. Da waren alle außer sich; sie priesen Gott und sagten: So etwas haben wir noch nie gesehen" (Mk 2, 1—5a. 11f).

Ein sichtbar gemachter Glaube

Eine anschauliche, fast dramatische Szene ist hier geschildert. Die Hilflosigkeit des Kranken ist augenscheinlich: er kann sich selbst nicht helfen und muß auf einem Bett von vier Trägern zu Jesus gebracht werden. Aber auch das macht Schwierigkeiten wegen der Menge des

Volkes, die das Haus geradezu umlagert. Und dann wird diese merkwürdige Episode erzählt, wie die Träger offenbar von außen auf das im Orient häufig anzutreffende flache Dach des Hauses steigen, das Dach durchbrechen und die Bahre, die offenbar zuvor hinaufbefördert worden ist, von oben herablassen, direkt vor Jesus hin, der unten im Raum zu den Leuten spricht. Ein sehr außergewöhnlicher Vorgang. Ist das Fabulierlust, Freude an dramatischer Ausgestaltung, oder ist es mehr? — Ja, es ist mehr! Es wird darin etwas dargestellt und anschaulich gemacht, was als berichtende Notiz längst nicht diesen Eindruck machen könnte. Was das ist, wird deutlich an der Reaktion Jesu: „als Jesus ihren Glauben sah". Kann man den Glauben sehen? Der Glaube ist eine innere Haltung. Und diese Haltung äußert sich bei den Trägern darin, daß sie mit ausgefallenen Mitteln zu bewerkstelligen wissen, den Kranken in die Nähe Jesu zu bringen. Es ist nicht etwa gesagt: Sie hatten einen großen Glauben. Vielmehr wird gezeigt, welche Mühe sie sich machen und auf welch abenteuerliche Weise sie die Nähe Jesu erreichen. Die Haltung ihres Glaubens wird erfahrbar. Die diese Erfahrung machen, sind davon betroffen, ja ergriffen. Sie geraten in Spannung und Staunen. Sie erleben auf diese Weise das, was sie selbst hergeführt hat: die Nähe Jesu, von der sie Heil, Gesundheit, Rettung aus Not und Krankheit erhoffen.

Verwandlung in die geheilte Welt des Anfangs ...

Was geschieht in dieser glaubenden Begegnung? — Wiederum wird es nicht einfach gesagt, sondern dargestellt. Auf Jesu Wort hin erhebt sich der eben noch Gelähmte. Und der es nötig hatte, von vieren getragen zu werden, trägt nun selbst sein Bett und geht vor aller Augen hinaus. Er ist heil geworden. Seine Krankheit ist von ihm gewichen und damit auch seine Abhängigkeit von den Menschen. Er steht nun in der Ordnung des Anfangs, die Gott so geschaffen hat, daß er sie gut nennen konnte. Sein gestörtes Leben ist durch die Begegnung mit Jesus verwandelt in die geheilte Welt, die in seinem Wort und Werk anbricht. Gottes Herrschaft, wie Jesus sie ausruft, unterjocht nicht, sondern erhebt die geschlagene Schöpfung in den Stand der Freiheit. Was krank darniederlag, geht nun aufrecht; was in notvoller Abhängigkeit verfangen war, ist frei. Und die Zeugen dieses Vorgangs erkennen die Wandlung ihrer notvollen Welt, die durch die Berührung Gottes in der Begegnung mit Jesus geschehen ist: „Da waren alle außer sich; sie priesen Gott und sagten: So etwas haben wir noch nie gesehen!" Neues ist eingebrochen in die alte Welt; die neue Ordnung des

Heils hat den alten Zwang überwunden. Und die solches erfahren, preisen den Schöpfer, der im Erlöser am Werke ist und neue Welt schafft.

... als Zuwendung Gottes

Darum — so will es uns bei rechtem Zusehen scheinen — geht es dem Evangelisten. Er spricht von der Heilung dieses Kranken nicht, um eine spannende und merkwürdige Geschichte zu erzählen, die Jesus als einen mit Heilungskraft begabten Menschen erscheinen läßt, deren die Zeitgenossen noch andere kannten, wie wir wissen. Er macht diese Überlieferung durchsichtig; er bringt das in ihr zum Leuchten, was in Jesu Wirken nur dem Glauben erkennbar ist: daß Gott sich dieser Welt zugewendet hat und aus dem in Not vergehenden Alten Neues schafft. In Jesus begegnet der, der sich Israel offenbart mit dem Wort: „Ich bin der Herr, dein Arzt" (2 Mos 15,26).

Eine vielschichtige Wirklichkeit:

Was in diesem Heilungsgeschehen sichtbar geworden ist, hat also weitere Wirklichkeit erfahrbar gemacht, als auf den ersten Blick zu erkennen war. Und diese Wirklichkeit ist auch hier vielschichtig. So verwundert es nicht, daß das Evangelium noch eine Seite der Wahrheit in diesem Geschehen ans Licht hebt, die beim ersten Lesen nur schwer verständlich ist. Darum wurde der Text des Markusevangeliums eben auch zunächst nur soweit gelesen, wie er den Ablauf der Heilung erzählt. Diese Erzählung wird aber wie folgt unterbrochen:

Sündenvergebung

„Als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. Einige Schriftgelehrte aber, die dort saßen, dachten im stillen: Wie kann dieser Mensch so reden? Er lästert Gott. Wer kann Sünden vergeben außer Gott? Jesus merkte, was sie dachten, und sagte zu ihnen: Warum hegt ihr solche Gedanken? Ist es leichter, zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben, oder zu sagen: Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh umher? Ihr sollt aber erkennen, daß der Menschensohn die Vollmacht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben. Und er sagte zu dem Gelähmten: Ich sage dir: Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh nach Hause" (Mk 2,5—11).

Heilung

Das Bild dieser Heilung, in der Gottes schöpferisches Werk in Jesu Hinwendung zum Menschen dargestellt ist, erscheint nun noch einmal in einem anderen Licht. Und da werden wiederum auffallende und erstaunliche Züge sichtbar. War nicht die ganze Unternehmung der vier, die den Kranken auf so schwierige und zugleich auch etwas abenteuerliche Weise zu Jesus bringen, darauf abgestellt, daß er Hilfe in seiner Krankheit erfahren soll-

te? Das erste aber, was Jesus zu dem Kranken sagt, der da vor ihm liegt, ist: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!“ Und in der folgenden Auseinandersetzung mit den anwesenden Theologen wird deutlich, daß die Heilung letztlich nur erfolgt, um die Wirksamkeit des Vergebungswortes herauszustellen. Die Heilung bestätigt, daß diesem Menschen die Sünden vergeben sind.

Eine bloß geistliche Wirklichkeit?

Wird da nicht die Zuwendung Gottes, der die notvolle Gestalt der Welt und der Menschen in die geheilte Ordnung der neuen Schöpfung erhebt, plötzlich verstellt? Geht es am Ende gar nicht um Heil und Freiheit, um aufrechten Gang und Lösung aus qualvollen Abhängigkeiten, wie wir meinten, sondern um die Vergebung, die dann schließlich auch ohne die so ersehnte Gesundheit des Leibes empfangen werden könnte? Ja, muß man nicht erwarten, daß nun gefolgert wird: die Vergebung ist das Entscheidende; alles andere ist zweitrangig und dem Glaubenden weniger bedeutsam, so daß dann am Ende eben doch die leibhaftige und darum so schmerzlich gestörte Welt in ihrer Not bestehen bleiben könnte, wenn nur die Sünde vergeben und damit die geistliche Wirklichkeit ergriffen wäre? So mag man fragen.

Der Geheilte als „Sohn“

Doch es ist nicht so. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Wirklichkeiten, nicht einmal um zwei verschiedene Ebenen. Es geht um die eine Welt, es geht um den ganzen Menschen, dem Gott in Jesus begegnet. Und gerade darum erstreckt sich die verwandelnde Kraft solcher Begegnung in der Heilung des Leibes auf seinen Stand vor Gott. Der Geheilte ist nicht mehr der, der Gott als seinen Richter erfahren muß, weil er sich von ihm abwandte und selbst die gute Ordnung seiner Schöpfung störte und zerstörte. Er hat in seiner Heilung vielmehr erfahren, daß die neue Welt, die in seiner Heilung begonnen hat, auch sein Stehen vor Gott umfaßt und gewandelt hat. Darum wird er als „Sohn“ angesprochen, der nicht fremd vor der Heiligkeit Gottes zittert, sondern sich angenommen und geliebt weiß von dem, den er vormals fürchtete. Er ist mit seinem Leib und Leben in die neue Ordnung Gottes erhoben. Und so kann er nun sein Leben aus diesem Glauben in neuer Zuversicht leben. Vergebung und Heilung sind ein und dieselbe Wirklichkeit.

Korrektur unserer Vorstellungen

Werden hier nicht durch das Evangelium manche unserer Vorstellungen, von denen anfangs die Rede war, korrigiert? Die Sicht der Vergebung als Heilung des Menschen und die Möglichkeit, Gott als heilenden Arzt zu begreifen, die der Urchristenheit eigen waren, sind wei-

testgehend unter das Gestrüpp rechtlicher Vorstellungen geraten und in Gefahr, von ihnen erstickt zu werden wie die Saat, die unter die Dornen gefallen ist. Es hängt viel davon ab, ob es der Kirche und den Menschen in ihr gelingt, zu dieser Wahrheit des Evangeliums zurückzukehren. Solche Rückkehr ist gezeichnet von der Freude über die Heilung des Menschen. Darum betet Israel im Psalm, und die Kirche hat sich dieses Gebet zu eigen gemacht: „Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiß nicht, was er dir Gutes getan! Der dir all deine Schuld vergibt und all deine Krankheit heilt; der dein Leben vom Verderben erlöst und dich krönt mit Gnade und Barmherzigkeit" (Ps 103, 2—4).

Vergebung als Tat der Heilung — durch den Glauben

Diese für Jesus typische Auffassung von Vergebung als Heilung ist besonders in der Überlieferung des lukanischen Sondergutes bezeugt. Lk 7,36—50 ist die Salbung Jesu im Hause des Pharisäers Simon durch die Sünderin überliefert. Nachdem ihr die Sünden, die vielen, vergeben sind, wird die Frau von Jesus entlassen mit dem Wort: „Dein Glaube hat dich heil gemacht. Geh in Frieden!" (Lk 7,50). Es ist dasselbe Wort, das Jesus nach Lk 8,48 (vgl. Mk 5,34) und Lk 18,42 (vgl. Mk 10,52) sowie Lk 17,19 den Geheilten sagt. Umso mehr muß auffallen, daß es hier in Lk 7 der Frau gesagt wird, der die Sünden vergeben wurden. Vergebung ist also ganz deutlich als eine Tat der Heilung aufgefaßt. Nimmt man hinzu, was in Lk 15 über das Suchen und Finden des Verlorenen gesagt wird, so verdient die Akzentuierung des therapeutischen Elementes in der Vergebungszusage besondere Beachtung. Es ist unbestreitbar, daß im allgemeinen Verständnis und in bestimmten Formen der Praxis das forensische Element dominierend geworden ist. Man mag fragen, ob damit nicht die therapeutische Sicht allzusehr in den Hintergrund gedrängt wurde. Es dürfte besonders nach der Einführung des neuen ordo poenitentiae nicht schwer fallen, Ansatzpunkte zu finden, um dieser Sicht den Raum zu gewähren, der ihr nach dem Zeugnis der Evangelien zukommt.

Literatur:

P. Fiedler, Jesus und die Sünder (BET 3), Frankfurt am Main—Bern 1976; *H. Leroy*, Wege der Bekehrung nach dem Neuen Testament, in: *W. Zauner—H. Erharter* (Hrsg.), Freiheit—Schuld—Vergebung. Österreichische Pastoraltagung 28.—30. Dezember 1971, Wien 1972, 44—52; *ders.*, Zur Vergebung der Sünden. Die Botschaft der Evangelien (SBS 73), Stuttgart 1974; *ders.*, Buße und Umkehr, in: *P. Müller*, Chancen der Umkehr. Ein Arbeitsbuch für die Erwachsenenbildung zu Buße und Beichte, Stuttgart 1978, 38—52; *J. Maisch*, Die Heilung des Gelähmten. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2, 1—12 (SBS 52), Stuttgart 1971; *H. Thyen*, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen (FRLANT 96), Göttingen 1970.

Josef Finkenzeller
Zur Geschichte des Bußsakramentes

Eine sinnvolle Erneuerung der Kirche muß einerseits bei den Bedürfnissen der Zeit ansetzen („Aggiornamento") und muß anderseits offen in die eigene Geschichte und Tradition zurückschauen, um zu wissen, was da erneuert werden soll. Der folgende Beitrag mag als Einstieg in solches Nachdenken über die Gestaltung des Bußsakramentes in der Kirche dienen. Wenn man die Vielfalt an Formen des Bußsakramentes betrachtet, die selbst in diesem knappen Überblick offenkundig wird, dürfte es für die Römische Bischofssynode nicht allzu schwierig sein, die aus der Praxis erwachsenen Wünsche nach Anerkennung neuer Formen der Buße zu erfüllen. red

I. Das öffentliche und einmalige Bußverfahren der ersten sechs Jahrhunderte

1. Die Zeit der Verfolgung

Die Geschichte des Bußsakramentes, die in einem kurzen Beitrag nur sehr bruchstückhaft und in einigen besonders markanten Entwicklungslinien dargestellt werden kann, zeigt nicht nur einen vielschichtigen Wandel im äußeren Vollzug, sondern auch eine deutliche Entwicklung im inneren Verständnis des Sakramentes. Während bei anderen Sakramenten — vor allem der Taufe und der Eucharistie — nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes an Handlungen mit Wasser, Brot und Wein ein zeichenhafter Heilsvollzug gebunden ist, dessen äußerer Gestaltung enge Grenzen gezogen sind, haben wir beim Bußsakrament im Umkehrruf Jesu und dessen Konkretion in den pneumatischen Bußverfahren der neutestamentlichen Kirchen nur einen sehr allgemeinen Rahmen, dessen geschichtliche Verwirklichung den Umständen entsprechend viele Möglichkeiten offenläßt. Im Rückblick auf die Geschichte des Bußsakramentes, deren Kenntnis für die Bußpraxis unserer Zeit hilfreich sein kann, lassen sich in der Hauptsache drei große Perioden unterscheiden: das einmalige und öffentliche Bußverfahren der ersten sechs Jahrhunderte, das Aufkommen der öfteren und geheimen Beichte durch die Einflüsse aus dem irisch-schottischen Raum und schließlich die theologische Interpretation der geheimen Einzelbeichte durch die scholastische Theologie, aus der die verbindlichen Entscheidungen des Konzils von Trient erwachsen sind. In den vielfältigen Bemühungen um eine zeitgerechte Weise der Umkehr im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil werden Wege des Bußvollzuges gesucht, die den verbindlichen Weisungen der kirchlichen Tradition treu bleiben und der pastoralen Situation der Kirche von heute gerecht werden.

Nach dem ältesten Zeugnis aus der nachbiblischen Zeit, dem Hirten des Hermas, einer in der Mitte des 2. Jahr-

hunderts entstandenen Bußapokalypse, gibt es im Leben des Christen nur ein einmaliges Bußverfahren. Freilich solle man die Katechumenen, welche die Taufgnade ihr Leben lang bewahren müssen, nicht auf diese einmalige Möglichkeit hinweisen, weil dies ein Anlaß zur Sünde sein könnte. Bedeutend für die weitere Entwicklung ist die klare Feststellung, daß keine Sünde von der Vergebung ausgenommen ist, auch nicht der Glaubensabfall und der Ehebruch. Wenn tatsächlich Sünden nicht vergeben werden, so liegt das allein an der Unbußfertigkeit des Sünders. Die rigorose Vorstellung von der einmaligen Buße im ganzen Leben wird mit dem Hinweis auf das nahe Ende, das keine zweite Buße zulasse, und noch mehr mit dem Mangel an der erforderlichen Bußgesinnung beim Rückfälligen begründet. Wenn der Hirte des Hermas auch keine ins einzelne gehende Darstellung des Bußverfahrens bietet, so wird doch bereits der ekklesiologische Bezug des Verfahrens in der Vorstellung sichtbar, daß das verlorene Taufsiegel durch eine Eingliederung des Sünders in die Kirche wiedergewonnen werden kann.

Alltägliche und schwere Sünden

Entscheidende Bedeutung für die Entfaltung und das Verständnis des Bußverfahrens in der Zeit der Verfolgung kommt Bischof Cyprian (gest. 258) zu. Er unterscheidet zwischen den alltäglichen und den schweren Sünden. Jede schwere Sünde trennt von der Gemeinschaft der Kirche und schließt vom Empfang der Eucharistie aus. Während die Sünden vor der Taufe durch den Empfang der Taufe ohne „Leistung" des Menschen durch ein reines Gnadengeschehen Gottes erlassen werden, müssen die nach der Taufe begangenen Sünden abgebüßt werden. Diese Vorstellung wird nur verständlich, wenn man bedenkt, daß für Cyprian die habituelle Sünde weitgehend mit der Strafverhaftung identisch ist. Daraus ergibt sich wiederum die Forderung nach einer gerechten und vollen Buße, die der Bischof als der Vorsteher des Bußinstituts festlegen muß. Eine zu geringe Buße würde das Ziel der Sündenvergebung nicht erreichen. Den Abschluß des Bußverfahrens bildet die Wiederversöhnung des Büßers mit der Kirche, die durch die Handauflegung des Bischofs erfolgt. Begründet wird diese Vollmacht des Bischofs mit der Binde- und Lösegewalt, von der in Mt 16 und 18 die Rede ist. Die Wiederversöhnung mit der Kirche steht im Zusammenhang mit der Versöhnung mit Gott, wenn auch das Ursachenverhältnis im einzelnen noch nicht geklärt ist. Ohne Versöhnung mit der Kirche gibt es keine Versöhnung

mit Gott. „Man kann Gott nicht zum Vater haben, wenn man die Kirche nicht zur Mutter hat."

2. Das kanonische Bußverfahren (4.—6. Jahrhundert)

Weil das in der Zeit der Verfolgung bekannte und geübte Bußverfahren nach Erlangung der Kirchenfreiheit durch kirchliche Canones geregelt wird, nennt man es kanonisches Bußverfahren. Dieses ein Mal im Leben mögliche öffentliche Verfahren ist vor allem durch seine rigorose Strenge gekennzeichnet. Auf diesem Wege will man die vielfältigen Laster, die nach der Erlangung der Kirchenfreiheit und der Erklärung des Christentums zur Reichsreligion in die Kirche eindringen, überwinden. Wie in der Zeit der Verfolgung ist die Übernahme des Bußverfahrens nur einmal im Leben möglich. Seit Hieronymus spricht man von der zweiten Rettungsplanke nach dem Schiffbruch. Kleriker werden grundsätzlich vom Bußverfahren ausgeschlossen. An seine Stelle tritt die noch empfindlichere Strafe der Absetzung, die als Äquivalent für das Bußverfahren verstanden wird. Wenn man dem rückfälligen Sünder auch nicht jede Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit abgeschnitten hat, so müssen doch alle historischen Versuche, neben dem einmaligen öffentlichen Bußverfahren noch eine geheime Beichte zu finden, als gescheitert gelten.

Die Durchführung des Bußverfahrens erfolgt in drei Schritten: Das Verfahren wird dadurch eröffnet, daß der Bischof den Umkehrwilligen durch Handauflegung in den Büßerstand aufnimmt. Dabei ist in der Regel ein Sündenbekenntnis notwendig, das aber nicht öffentlich ist. Durch das Bekenntnis des Sünders soll festgestellt werden, ob eine öffentliche Buße notwendig ist, und welche Buße im Falle der Übernahme auferlegt werden muß. Mit der Aufnahme in den Büßerstand ist der Ausschluß von der Eucharistie, d. h. von der Gabendarbringung und der Kommunion, verbunden. Den Büßern ist ein eigener Platz in der Kirche zugewiesen. Zum Zeichen der Buße wird das Büßerkleid getragen. Im Osten wird auch von verschiedenen Büßerklassen berichtet. Weil man nach wie vor an der gerechten und vollen Buße festhält, ist die Bußzeit verschieden lang: Sie kann von der lebenslänglichen Buße bis zu den vierzig Tagen der Fastenzeit reichen. Den Abschluß des Verfahrens bildet die Wiederversöhnung mit der Kirche durch die Handauflegung des Bischofs oder des Priesters als dessen Stellvertreters.

Entsprechend der Ekklesiologie der Väterzeit geht man von der Vorstellung aus, daß der Leib der Kirche, in der der Heilige Geist wirksam ist, die Sünde vergibt. Der Bischof oder der Priester vollziehen die Schlüsselgewalt

der Kirche. Das genaue Ursachenverhältnis zwischen der Versöhnung der Kirche und der Versöhnung mit Gott ist auch in dieser Zeit noch nicht geklärt. Der mit der Kirche Versöhnte ist für immer ein Christ zweiter Klasse, insofern er nicht voll in seine früheren Rechte eintreten darf. Als Christ minderen Rechtes kann er nicht mehr in den Klerikerstand aufgenommen werden und ist auch sonst in seinem Leben tiefgreifenden Einschränkungen unterworfen. Die Folge dieser übergroßen Strenge ist, daß das Bußverfahren kaum mehr übernommen bzw. an das Lebensende verschoben wird, so daß die Buße zum Vorbereitungsmittel für das Sterben wird.

3. Das medizinell-therapeutische Verständnis der Buße im Osten

Wenn in den Kirchen des Ostens auch das eben beschriebene Bußverfahren bekannt war und geübt wurde, so sind doch andere Triebkräfte und Vorstellungen entscheidend, die auch für die Bußlehre des Abendlandes von großer Bedeutung wurden. Vor allem in der für den Osten bedeutsamen Schule von Alexandrien wird die Buße nicht so sehr als institutionelles Verfahren, sondern als medizinell-therapeutischer Vorgang, als pneumatisch-pädagogischer Prozeß verstanden, der die Entsündigung vorwiegend als Läuterung und Heiligung versteht, wenn auch der Begriff der Sühne nicht völlig verdrängt wird. Sinngemäß muß der Leiter des Bußverfahrens in erster Linie ein Pneumatiker, ein „Geistlicher", ein Seelenarzt sein, der den Sünder in dem allmählichen Gesundungsprozeß wirksam unterstützen kann. Der Pönitent bedarf eines charismatischen Geistträgers, der den Sünder in der Kraft des Heiligen Geistes zur Heiligkeit zurückführen kann. Diese Fähigkeit der Seelenführung wird in besonderer Weise den Mönchen zugesprochen. Der kirchliche Amtsträger kann und soll ein Pneumatiker sein, aber diese Befähigung kommt ihm nicht aufgrund des kirchlichen Amtes als solchen, sondern aufgrund seiner persönlichen Vollkommenheit zu, durch die er in Wahrheit Presbyter nach dem Willen Gottes wird.

Der bußfertige Christ bekennt die Sünden nicht in erster Linie, um dem Bischof die Entscheidung über die Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit des Bußverfahrens bzw. die Auflage einer gerechten Buße zu ermöglichen; er zeigt vielmehr dem Seelenarzt die Wunden, damit dieser die rechten Heilmittel anwenden kann, die vor allem im Gebet, im Fasten und in den Werken der Nächstenliebe bestehen. Der Vorsteher des Bußverfahrens wird als der Gehilfe Christi, des obersten Arztes, verstanden, der durch Belehrung und Zurechtweisung die Sünden überwindet.

Entwicklung zur Mönchsbeichte

Dieses vorwiegend therapeutisch verstandene Bußverfahren hat sich auf einer anderen Ebene zur Mönchsbeichte entwickelt, die unter dem Einfluß des Basilius (gest. 379) als Mittel der Vollkommenheit eine wichtige Einrichtung der Kirchen des Ostens wurde. Durch Cassian (gest. 435) wird diese Praxis in das Abendland verpflanzt, wo sie vor allem in den gallischen Klöstern eine große Bedeutung erlangte. Im Osten führt die Entwicklung dahin, daß die im Rufe der Heiligkeit stehenden Mönche, gleichgültig ob sie Priester sind oder nicht, auch nicht dem Kloster angehörigen Christen nach deren Bekenntnis die Lossprechung erteilen. Vom 8. Jahrhundert an (seit dem Bilderstreit) ist die Verwaltung des Bußsakramentes fast ausschließlich in den Händen der Mönche. Vom 13. Jahrhundert an erhebt sich eine starke Gegenbewegung, so daß allmählich nur der Amtsträger als Geistträger verstanden und ihm allein die Vollmacht der Sündenvergebung zugeschrieben wird.

Der wertvollste Aspekt der Bußentwicklung der Väterzeit ist die ekklesiologische Sicht des Sakramentes, zu der nicht nur die Einheit der Versöhnung des Sünders mit der Kirche und mit Gott, sondern auch die Unterstützung des Büßers durch die Gemeinde gehört. Die medizinell-therapeutische Gestalt des Bußverfahrens hat später in den verschiedenen Formen der Seelenführung im Zusammenhang der Beichte eine Bedeutung erlangt. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß dieses pneumatische Verfahren auf die Überwindung der Sünde abzielt und nicht als psychotherapeutische Heilung einer kranken Seele im modernen Verständnis des Wortes gedeutet werden kann.

II. Das Entstehen der geheimen öfteren Beichte

Es wird vermutet, daß die irisch-schottische (keltische) Kirche eine ausgesprochene Mönchskirche war, die wegen ihrer geographischen Abgeschlossenheit eine eigene Entwicklung durchgemacht hat. Dazu gehört vor allem, daß man die in Italien, Afrika und Kleinasien geübte öffentliche und einmalige Buße mit ihren diffamierenden Dauerfolgen mit größter Wahrscheinlichkeit gar nicht gekannt hat. Die Ausbreitung und Durchsetzung der in der keltischen Kirche entwickelten privaten sakramentalen Buße, die dann zur alleinigen Form des Bußsakramentes wurde, dauerte auf dem Festland vom 6. Jahrhundert bis zur Jahrtausendwende. Der schwierige Prozeß des Wandels von der öffentlichen zur geheimen Buße, der sich gegen den ausdrücklichen Widerstand der Großkirche vollzogen hat — die Synode von Toledo aus dem Jahre 589 spricht von einer execrabilis praesumptio und

einem foedissime paenitentiam agere — kann durch folgende Gesichtspunkte einigermaßen erklärt werden.

1. Die öftere geheime Beichte und die Beichtpflicht

Die Bemühungen der Kirche, die öffentliche Buße aufrechtzuerhalten, waren zum Scheitern verurteilt. Auch die Forderung, wenigstens bei öffentlichen Sünden eine öffentliche Buße auf sich zu nehmen, während für geheime Sünden eine geheime Beichte zugelassen wurde, konnte nicht durchgesetzt werden. So ist wohl um das Jahr 800 die öffentliche Buße so gut wie ausgestorben. Da die Verwaltung des Bußsakramentes weitgehend in den Händen der Mönche war, ist es verständlich, daß in die geheime Beichte, die inzwischen keinen diffamierenden Charakter mehr hatte, auch läßliche Sünden aufgenommen wurden. Nachdem sich das geheime Bekenntnis durchgesetzt hat, dringen die Teilkirchen durch rechtliche Einzelbestimmungen auf eine öftere, ja regelmäßige Beichte. Unter diesen Bestimmungen erscheint auch das Gebot, wenigstens einmal im Jahr die Sünden zu beichten, eine Verpflichtung, die durch das IV. Laterankonzil (1215) auf die ganze Kirche ausgedehnt wurde.

2. Die nähere Ausgestaltung der geheimen Beichte

Da im Zuge dieser Entwicklung das öffentliche Bußverfahren zu einer geheimen (öfteren) Beichte wurde, hat man dem Pönitenten erst nach der Ableistung der Buße die Lossprechung erteilt. Weil man aber nach wie vor in der Ableistung der Buße den eigentlichen sündenvergebenden Faktor sah und viele Pönitenten nicht ein zweitesmal vor dem Priester erschienen, wurde um die Jahrtausendwende der Bußvorgang zu einem Verfahren zusammengezogen, so daß die Bußauflage nach der Lossprechung geleistet wurde, eine Praxis des Bußsakramentes, die bis heute geblieben ist.

Da man auch bei der geheimen Beichte noch an der früheren Strenge des Bußverfahrens festhielt, wurden den Beichtvätern Bußbücher zur Verfügung gestellt, aus denen sie in kasuistischer Weise für die einzelnen Sünden die Tarifbuße entnehmen konnten. Weil aber für die Bußleistung der Grad der Selbstverleugnung entscheidend ist, entsteht die Praxis, eine längere Buße durch eine kürzere, aber intensivere zu ersetzen, indem man z. B. das gewöhnliche Fasten bis zur vollkommenen Nahrungslosigkeit steigert und es zudem mit Nachtwachen und Gebet verbindet. Weil aber in bestimmten Fällen — so etwa bei Kranken — eine eigentliche Bußleistung im damaligen Verständnis nicht möglich ist, hält man es für sinnvoll, eine eigentliche Buße durch andere Werke, etwa durch ein Almosen, abzulösen. Im Zuge dieser Ablösung einer Buße erlangt das Gebet als Bußauflage eine große

Bedeutung. Als regelrechte Fehlentwicklung muß man wohl die Geldbuße und die stellvertretende Buße ansehen. Konnte die Zahlung einer Summe Geldes wenigstens noch als Almosen verstanden werden, so geht die von anderen auf Bezahlung hin geleistete Buße am Ernst der Umkehr vorbei.

3. Das neue Verständnis der geheimen Beichte

Hand in Hand mit der neuen Beichtpraxis geht ein neues Verständnis des Bußsakramentes. Bei der Erleichterung der Bußauflage und den eben genannten Fehlentwicklungen konnte man nicht mehr glaubhaft machen, daß in der persönlichen Bußbemühung der sündenvergebende Faktor liegt. Immer mehr wird dem beschämenden Bekenntnis die Sündenvergebung zugeschrieben; dies umso mehr, weil die pseudoaugustinische Schrift De vera et falsa poenitentia aus dem 11. Jahrhundert die Beschämung als den Grund der Sündenvergebung nennt. Sinngemäß wird das Wort Beichte (Bekenntnis) immer mehr zur Bezeichnung für das ganze Bußsakrament. Aufgrund dieses Verständnisses des Sakramentes kommt es unter anderem zur Laienbeichte, die in der Hochscholastik von angesehenen Theologen als sakramental (Albert der Große) oder quasisakramental (Thomas von Aquin) verstanden wird. Im Zuge der weiteren Entwicklung, vor allem der theologischen Spekulation der Scholastik, erachtet man schließlich die Reue als den sündenvergebenden Faktor. Noch in der Blütezeit der Hochscholastik nimmt man an, daß die Lossprechung in keinem Fall die Sünde tilgt; sie hat vielmehr andere Wirkungen, so etwa die Versöhnung mit der Kirche oder den Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen. Erst mit der deutlichen Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Reue setzt sich gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Meinung durch, daß auch eine geringere Reue im Zusammenhang mit der Lossprechung die Sünden tilgen kann, eine Lehre, die vom Konzil von Trient übernommen wird und bis heute geblieben ist.

Sosehr diese Entwicklung des Bußsakramentes, die in der Praxis der keltischen Kirche und in der Spekulation der scholastischen Theologie ihren Grund hat, insgesamt notwendig war und positiv zu beurteilen ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß die ekklesiologische Dimension des Bußverfahrens stark zurücktritt und vor allem die weitgehende Trennung zwischen dem sakramentalen und dem außersakramentalen Weg der Rechtfertigung den Ernst der Bußbemühung des Einzelnen zurückdrängen kann.

III. Das Dogma des Konzils von Trient über das Bußsakrament

Die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient, die in der 14. Sitzung am 25. 11. 1551 feierlich verabschiedet wurden, sind eine Abgrenzung gegenüber den als irrig empfundenen Auffassungen der Reformatoren und innerkatholisch ein Kompromiß zwischen den verschiedenen Schulen der scholastischen Theologie. Unter Hinweis auf Joh 20,22f lehrt das Konzil, daß das Bußsakrament ein von Christus eingesetztes Sakrament zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden ist. Im Anschluß an die scholastische Theologie werden Reue, Bekenntnis und Genugtuung als die Quasimaterie des Sakramentes verstanden, während die Form des Sakramentes, in der seine Kraft vorwiegend zu sehen ist, in der Lossprechung liegt, die zudem als richterlicher Akt interpretiert wird. Eingehend befaßt sich dann das Konzil mit den verschiedenen Arten der Reue, dem Verständnis der Reue und ihrer Bedeutung für die Wirkung des Sakramentes.

Am folgenschwersten für die weitere Entwicklung der Beichtpraxis und vor allem für die Problemstellungen unserer Zeit ist die Entscheidung des Konzils, daß alle nach der Taufe begangenen Todsünden, deren sich der Pönitent nach einer sorgfältigen Gewissenserforschung erinnert, mit den artverändernden Umständen kraft göttlichen Rechtes zu bekennen sind. Unter Berücksichtigung der Verhandlungen, die zum endgültigen Konzilstext geführt haben, gibt es bis heute keine einheitliche Auslegung dieser Konzilsentscheidung. Die nachtridentinischen Theologen, denen die Konzilsverhandlungen weitgehend unbekannt sind, verteidigen allgemein das individuelle Sündenbekenntnis als eine Forderung des göttlichen Rechtes, das aus verschiedenen Stellen des Neuen Testamentes begründet wird. In ihren praktischen Anweisungen lehren sie aber ebenso selbstverständlich, daß in gewissen Situationen eine formelle Vollständigkeit des Bekenntnisses genügt, daß bei einer physischen oder moralischen Unmöglichkeit auf die materielle Integrität der Beichte verzichtet werden kann.

IV. Die Bußtheologie und Bußpraxis im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil

Wenn das II. Vatikanische Konzil auch das Bußsakrament nicht zum ausdrücklichen Gegenstand eingehender theologischer Erörterungen gemacht hat, so hat es doch für die weitere Entwicklung dadurch einen wichtigen Anstoß gegeben, daß es den nahezu vergessenen ekklesiologischen Aspekt der Sündenvergebung wiederum deutlich in den Vordergrund stellt. Weil die Sünde nicht nur ein Versagen gegen Gott, sondern auch eine Verwundung der Kirche ist, erlangen die Empfänger des Buß-

sakramentes nicht nur Verzeihung durch Gott, sie werden zugleich auch mit der Kirche versöhnt. Die Priester als Verwalter des Sakramentes versöhnen die Sünder mit Gott und der Kirche.

Für die kirchliche Praxis haben die seelsorglichen Richtlinien der Kongregation für die Glaubenslehre für die Erteilung der sakramentalen Generalabsolution (16. 6. 1972) und der Ordo Paenitentiae Pauls VI. (2. 12. 1973) eine größere Bedeutung erlangt. Im ersten Dokument wird im Anschluß an die tridentinischen Lehrentscheidungen das persönliche Bekenntnis aller Sünden und die Lossprechung durch den Priester als der einzige ordentliche Weg genannt, auf dem die Gläubigen mit Gott und der Kirche versöhnt werden. Bei einer schwerwiegenden Notlage, über deren Vorhandensein der Ortsordinarius nach Beratung mit den anderen Mitgliedern der Bischofskonferenz zu entscheiden hat, kann auch außerhalb der Todesgefahr ohne vorhergehendes persönliches Bekenntnis die sakramentale Generalabsolution erteilt werden. Das Bekenntnis der Sünden muß aber nachgeholt werden, wenn nicht der Pönitent aus einem gerechten Grund daran gehindert ist. Der Ordo Paenitentiae bietet die in der Kirche üblichen und neueingeführten Formen des sakramentalen Bußvollzuges und nimmt zu den Bußgottesdiensten Stellung, die in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil in verschiedenen Ortskirchen entstanden sind. Die Bußgottesdienste werden dabei verstanden als „Feiern, bei denen sich das Gottesvolk versammelt, um das Wort Gottes zu hören, das zur Umkehr und zur Erneuerung des Lebens aufruft und die Erlösung von der Sünde durch den Tod und die Auferstehung des Herrn verkündet". Die Bußgottesdienste dürfen von den Gläubigen nicht mit der Feier des Bußsakramentes verwechselt werden. Wenn sie auch nicht als sakramental verstanden werden, so „helfen sie doch zur Erweckung vollkommener Reue, durch die die Gläubigen, welche die Absicht haben, später das Bußsakrament zu empfangen, Gnade bei Gott erlangen".

Literatur:

Josef Finkenzeller, Sünde, Umkehr und Vergebung der Sünde aus biblischer und dogmengeschichtlicher Sicht, in: Buße — Bußsakrament — Bußpraxis, hrsg. von *E. Feifel*, München 1975, 26—50; *ders.*, Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst aus dogmatischer Sicht: ebd. 71—98. — Eine ins einzelne gehende biblische und dogmengeschichtliche Orientierung bieten: *Bernhard Poschmann*, Buße und Letzte Ölung (HDG IV, 3), Freiburg 1951; neubearbeitet ist dieser Faszikel der Dogmengeschichte von *Herbert Vorgrimler*, Buße und Krankensalbung, Freiburg 1978; *Karl Rahner*, Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 447—471; *ders.*, Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen, in: Schriften zur Theologie XI, Einsiedeln 1973.

Günter Virt

Hindernisse für Schulderfahrung heute

Im folgenden Beitrag wird eine Beschreibung und Deutung der ursprünglichen Erfahrung von Schuld versucht. Ein entscheidendes Hindernis für Schulderfahrung sieht Virt in der „narzißtischen Neurose", durch die Verantwortlichkeit, Beziehungs- und Symbolfähigkeit stark eingeengt werden. Die Erkenntnis dieser Zusammenhänge kann zu angemessenerem Umgang mit Schuld und Sünde der Menschen beitragen. red

Schuld-Erfahrung ...

Schon in der Art der Themenstellung sind einige Vorentscheidungen enthalten, die es zu Beginn zu verdeutlichen gilt. Es soll das Phänomen der *Schuld* bedacht werden und nicht gleich von der systematischen theologischen Problematik der Sünde gehandelt werden. Schuld ist gleichsam weniger bedeutungsschwer als Sünde, aber dennoch wesentlich gefüllter als die Begriffe der Verfehlung und der Übertretung. Bei der Schuld handelt es sich nicht bloß um ein Vergehen gegenüber Normen; Schuld betrifft vielmehr den Kern des Personseins selbst. Aus diesem Grund werden in den folgenden Überlegungen auch die forensischen Dimensionen von Schuldüberprüfung ausgeklammert [1].

Es soll von *Schulderfahrung* die Rede sein, nicht vom Begriff der Schuld, nicht vom Gefühl der Schuld, nicht vom Erlebnis der Schuld, sondern präzise von der *Erfahrung* der Schuld, die mehr ist als bloß empirische Wahrnehmung einer Übertretung, die mehr ist als das bloß subjektiv erlebte und individuell interpretierte Gefühl der Schuld. Dabei muß freilich Erfahrung als Bildwort für die vielschichtige und komplexe Weise des Werdens menschlicher Einsichten in ihrer Bedeutung für jeden Bereich eigens bestimmt werden [2].

Es soll von Schulderfahrung *heute* die Rede sein. Mit dem Zeitindex „Heute" ist die Geschichtlichkeit der Schulderfahrung angesprochen. Erfahrungen ändern sich in der Zeit. Jede Erfahrung steht in einer bestimmten Zeit, in einer bestimmten Kultur, einer bestimmten Gruppe dieser und keiner anderen Gesellschaft. Manche Erfahrungen sind in einer bestimmten Gesellschaft nur sehr schwer zu machen, manche nur in bestimmten Gruppen, in anderen Gruppen werden sie verkürzt. Bestimmte Erfahrungen können zu bestimmten Zeiten niedergehalten oder verzerrt werden. Aber jedesmal, wenn we-

[1] Zur Problematik des Urteiles über eine konkrete Schuld im Spannungsfeld zwischen Theologie und Rechtswissenschaft vgl. *H. Kaufmann*, Schuld und Sünde. Eine Anfrage an die Theologie, in: ThQ 160 (1980) 177—183; *D. Mieth*, Wieweit kann man Schuld und Sünde trennen?: ebd. 184—191.

[2] Vgl. *D. Mieth*, Nach einer Bestimmung des Begriffs „Erfahrung": Was ist Erfahrung?, in: Concilium 14 (1978) 159—167.

sentliche menschliche Erfahrungen zerstört werden, wird das Handeln dieser Menschen zerstörerisch [3].

... und deren Behinderung

Und schließlich wird in der Formulierung des Themas behauptet, daß es in diesem Heute, in dem wir leben, ganz präzis angebbare *Hindernisse* für die Erfahrung von Schuld gäbe.

Nun ist es mit der Erfahrung der Schuld eine eigenartige Sache; denn es liegt nach den Aussagen nicht nur der Bibel in der Eigendynamik der Schuld, daß sie sich verbirgt. Wie aber läßt sich eine Erfahrung von etwas machen, das sich ganz wesentlich verbirgt? Wie läßt sich über etwas sprechen, das sich versteckt? Hat die christliche Tradition nicht das überzeugendste und ehrlichste Wort über das Phänomen menschlicher Schuld gesagt, wenn sie vom „mysterium iniquitatis" sprach, vom dunklen unerklärbaren, nie restlos ans Licht zu bringenden Geheimnis des Bösen, das durch das Handeln des Menschen die Welt betritt?

Erfahrung im vollen Sinn des Wortes umfaßt auch das Verdrängte; denn das Verdrängte wird ja nicht einfach weggezaubert, das sich Verbergende nicht einfach abgeschafft. Was wichtig ist und was wirklich ist, kommt wieder. Allerdings wird es oft auf eine andere Weise erfahren, als es ursprünglich erfahrbar wäre. Die Erfahrung eines Menschen, der sich in dieser Erfahrung selbst nicht mehr versteht, bedarf dann der Interpretation.

Das Rückgängigmachen des falschen Bewußtseins von Schuld gehört ganz wesentlich zur Phänomenologie der Schuld selbst.

Aus der in dieser Weise explizierten Themenstellung innerhalb einer christlichen Ethik sollen hier zwei Gedankenschritte entfaltet werden.

1. Zunächst muß eine Beschreibung der ursprünglichen Erfahrung von Schuld versucht werden. Wir werden uns bei diesem Schritt der religionsgeschichtlichen Methode bedienen.

2. Hierauf ist jener gerade heute wirksame Grund aufzusuchen, der die vielfältigen Hindernisse für Schulderfahrung speist. Wir werden uns bei diesem Punkt sozialpsychologischer Methoden bedienen müssen.

I. Die ursprüngliche Erfahrung von Schuld

Ein Blick in die Geschichte der Religionen und Kulturen [4] bringt uns eine breite Palette von Symbolworten, in denen das Phänomen des Bösen und der Schuld

[3] Vgl. *D. Laing*, Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt 1969.

[4] Die folgenden Überlegungen schließen an die auf drei Bände angelegte Phänomenologie der Schuld v. *P. Ricoeur* an. Bisher erschienen: Die Fehlbarkeit des Menschen, Phänomenologie der Schuld I; Symbolik des Bösen, Phänomenologie der Schuld II, München 1971. Ein kurzgefaßter Abriß dieser Arbeit findet sich auch in: Concilium 6 (1970) 384—393.

zur Sprache gebracht wurde, zum Bewußtsein. Die ältesten Bilder dürften die von einem Flecken oder einer Beschmutzung sein. Sie stellen eine Verunreinigung dar, die gleichsam von außen kommt. Später kommen Bilder vom Verpassen eines Zieles, vom Beschreiten eines falschen Weges oder einem Aufstand hinzu; Gleichnisse einer Last, eines inneren Bisses, Chiffren der Taubheit, der Leere, der Unbeständigkeit und des Krümmens stellen bereits ein verinnerlichtes Geschehen dar. Zur vollen Entfaltung kommen die Bilder für Schulderfahrung in allen Religionen dort, wo die persönliche Beziehung ausdrücklich gemacht wird, die durch Schuld zerstört wird; und das ist im letzten die Beziehung zu Gott: „Vor Dir habe ich gefehlt".

Daß die Erfahrung der Schuld nie exakt gegenständlich, sondern vielmehr indirekt zur Sprache gebracht wird, gibt zu denken. Lebt doch der symbolische Charakter einer Begrifflichkeit davon, daß diese Art von Sprache von einem Sinn auf einen anderen Sinn verweist und so zwischen verschiedenen Sinnebenen vermittelt[5]. Eine sprachlose Erfahrung wäre ja keine vollmenschliche Erfahrung, und die Art, in der wir eine Erfahrung interpretieren, kann uns bereits einen ersten Aufschluß geben über die Eigenart dieser Erfahrung.

Eine empirische Beschreibung von Schuld ist offenbar nicht möglich. Der Übergang vom Zustand *vor* der Schuld zum Zustand der Schuld ist von außen nicht wahrnehmbar; denn beobachtbar ist bloß ein äußeres Verhalten, das Abweichen von einer Regel, der Verstoß gegen eine Norm, die Tat gegen ein Gesetz. Aber schon Aristoteles hat das Phänomen ausführlich beschäftigt, daß ein Mensch wohl gegen ein Gesetz und dennoch gerecht handeln kann, und daß einer perfekt, einem wirklichen oder idealen Maßstab entsprechen und dennoch ungerecht sein kann[6].

Schuld läßt sich nicht messen, sondern nur bekennen

Eine positivistische Sicht der Dinge würde Schulderfahrung verzerren und verfehlen. Schuld läßt sich nicht von außen messen, wägen und zählen. Sie läßt sich nicht von außen her einfach feststellen und beschreiben, sie läßt sich letztlich immer nur *bekennen*. Was sich von außen her beschreiben läßt, ist jeweils nur die Differenz zwischen einem Verhaltensablauf und einer Norm, nicht aber die Weise, wie ein Mensch in dieser Übertretung persönlich schuldig geworden ist. Schuld läßt sich ebensowenig erklären; denn jede Erklärung würde ja gerade

[5] Vgl. *P. Ricoeur*, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt 1974, bes. 15—32.
[6] *Aristoteles*, Nikomachische Ethik V, 10, 1134 a 17.

ein Abschieben der Verantwortung auf determinierende Ursachen bedeuten und damit neuerlich in einer Verdrängung der Schuld münden. Schuld wird in dem Maß überhaupt erst erfahrbar, als sie eingestanden wird in einem Bekenntnis, und in dem Maße verdrängt, als sie erklärt wird. Das gilt nicht nur für soziologische, psychologische, biologische usw., sondern auch für theologische Erklärungen.

Die symbolische Form, in der das Bekenntnis der Schuld die dumpfe Sprachlosigkeit überwindet, erklärt nichts. Aber die Symbolsprache verweist auf etwas und schafft durch diesen ihren Verweischarakter Verbindung zwischen Orten unseres Lebens, die sonst unverbunden in der Isolation verblieben mit all den Konsequenzen, die eine solche Desintegration hat. Das Symbol integriert in seiner Bildhaftigkeit den äußeren Ablauf und die naturgesetzlichen Determinanten in den Bereich personaler Freiheit. Es offenbart das Verhältnis einer Person zu den Verhältnissen und zwar zu den schicksalhaft vorgegebenen wie denen, die sie selbst geschaffen und zu verantworten hat.

Merkmale symbolischer Begriffe für Schulderfahrung:

Bei der Entfaltung der symbolischen Begrifflichkeit für Schulderfahrung, deren sich die Bekenntnissprache, die Mythen und die biblischen Texte bedienen, fallen folgende Merkmale auf:

konkret

Die Bekenntnissprache ist konkret, Abstraktionen entstehen erst im theoretischen Nachdenken über die Symbole. Je abstrakter die Ausdrücke werden, desto verdünnter wird die Schulderfahrung.

„primitiv"

Die Bekenntnissprache ist sich ihrer Unexaktheit und der „Primitivität" ihres Ausdruckes bewußt. Die Symbole regen zum Nachdenken und zum Umdenken an.

zunehmend verinnerlicht

Man kann im Laufe der lebensgeschichtlichen wie der geistesgeschichtlichen Entwicklung eine zunehmende Verinnerlichung und Differenzierung feststellen. Makel und Flecken sind eine Außengröße, Last und Gewissensbisse etwas Innerpsychisches.

gemeinschaftsbezogen

Die Bilder, die im Begriff Schuld abstrahiert werden, sind zunächst auf Gemeinschaft bezogen und bringen eine Gemeinschaftsschuld zum Ausdruck. Entscheidend für die Kategorie der Schuld ist in allen Religionen, daß sie

gottbezogen

vor Gott geschieht. Der Ansatz für das Bedenken der Schuld liegt im Alten Testament z. B. nicht im unglücklichen Bewußtsein, sondern im Bundesgedanken, insoferne in der Schuld eine Beziehung verletzt wird. Der übersubjektive Bezugspunkt der Schuld aber ist Gott. Ein eigenständiges Interesse an der Individualisierung

der Schulderfahrung besteht in den geschichtlichen und prophetischen Texten zunächst nicht. Schuldbekenntnisse des Einzelnen finden sich allerdings in privaten Klagegebeten[7]. Von den Propheten wird der Durchbruch zur personalen Verantwortung des Einzelnen während des Exils, da eine kollektive Rückkehr aus der Verbannung, vergleichbar dem einstigen Exodus aus Ägypten, unmöglich schien, vollzogen. Sie eröffnen jedem persönlich einen Weg zur Annahme seiner eigenen Schuld und damit auch zur Umkehr aus dieser Schuld.

ambivalent

Die Tendenz zur Individualisierung und damit auch zur Graduierung des Schuldmaßes aber erweist sich als ambivalent. Einerseits ist diese Tendenz ein Fortschritt gegenüber der kollektiven Sicht auf die Schuld als eines amorphen Verhängnisses. Es wächst aber mit der Einsicht in die persönliche Verantwortung die Gewissenhaftigkeit und damit zugleich die Gefahr der Skrupulosität. Man beginnt, sein Gewissen an immer genaueren Maßstäben zu messen und sich dieser Maßstäbe in gegenständlich gesetzlicher Weise zu vergewissern.

Gewissenhaftigkeit wurde nach der Rückkehr aus dem Exil bei manchen Gruppen, wie wir es im Evangelium sehen, zur Skrupulosität.

Perfektionismus und Legalismus als Weisen einer versuchten Schuldabwehr und Schuldüberwindung führten und führen auch heute noch zu jenem Zirkel, den der hl. Paulus analysiert: Das Gesetz als Versuch der Abwehr des Bösen ruft die Sünde erst recht hervor. Zur Abwehr dieser Stimulation zur Sünde werden noch genauere Gesetze erfunden, die eine noch tiefere Verstrikkung in die Schuld nach sich ziehen usw. (vgl. Röm 7).

Der Teufelskreis der Schuld

Wenn sich dieser Teufelskreis verselbständigt, wird schließlich alles Handeln schuldhaft, steht der Mensch ständig vor einem Gericht ohne Richter, weiß er sich, was immer er tut, von vornherein verurteilt, ohne einen, der urteilt. Schulderfahrung ist dann überall und daher nirgendwo faßbar. Dieser Zirkel entsteht aus einer Verkürzung der Schulderfahrung. Man starrt auf rituell fixierte Handlungsabläufe und mißt sie am Deutungsrahmen einer gesetzlich festgelegten Ordnung, und die Beziehung zu anderen Personen verschwindet aus dem

[7] Neuerdings wurde durch die alttestamentliche Forschung im Bereich privater Gebete und Klagen durchaus auch schon früher eine individuelle Schulderfahrung nachgewiesen. Vgl. *E. Gerstenberger*, Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im AT (WMANT 51), Neukirchen 1980, bes. 130 f. *R. Knieriem*, Die Hauptbegriffe für Sünde im AT, Gütersloh 1965, macht einleitend (13 f) darauf aufmerksam, daß es im AT kein einheitliches rel. Vorstellungssystem von Sünde gibt; vgl. auch 20—38 u. 111 f. *K. Seybold*, Das Gebet des Kranken im AT, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1973, bes. 42 f.

Blick. Schuld wird zu einem Mechanismus sachlicher Fehlleistungen, unabhängig von personalen Beziehungen. Die andere Person, an der ich schuldig geworden bin, bleibt höchstens als Gegenstand und Material der Gesetzestreue bestehen.

Zur Erfahrung der Schuld im vollen Sinn gehört aber nicht nur das Bewußtsein freier Verantwortung, daß ich hätte auch anders handeln können, nicht bloß das Bewußtsein, mit einer bestimmten Handlung ein Gesetz und eine abstrakte Ordnung übertreten zu haben, sondern ganz wesentlich, daß ich weiß, an wem und vor wem ich konkret schuldig geworden bin. Schuldig wird der Mensch zwar zunächst gegenüber der in seiner autonomen Gewissensinstanz verankerten Selbstverpflichtung. Ein reifes Gewissen ist aber durch reale Beziehungen vermittelt und verweist auf Ansprüche, die sich aus diesen Beziehungen ergeben. Darum steht auch in der Gewissenserfahrung die Verpflichtung vor der anderen Person im Vordergrund.

Zusammenfassung

Das Übernehmen der *Verantwortung* („Ich habe dies getan"), das Wissen um die persönliche *Beziehung,* die durch die Schuld betroffen ist („Ich habe Dir etwas angetan"), sowie die Fähigkeit, Schuld adäquat, d. h. in einem treffenden *Symbol,* auszusprechen und zu bekennen, gehören gleichermaßen zu einer vollen Schulderfahrung. Wie es mit diesen drei Voraussetzungen heute steht, gilt es nun mit sozialpsychologischen Methoden zu bedenken.

II. Sozialpsychologische Analyse der Bedingungen für Schulderfahrung heute

Die spezifischen Gefährdungen einer Gesellschaft werden besonders deutlich in den psychischen Krankheiten, die sie vorwiegend produziert. Wie wir aus vergleichenden Studien[8] wissen, sind die Diagnosen nach Land und Zeit verschieden. Waren in den 60er Jahren in Kliniken auf dem Balkan noch hysterische Symptome, die man bei uns in ihrer klassischen Form, wie sie S. Freud behandelte, kaum noch findet, durchaus dominant, so waren zum gleichen Zeitpunkt in Paris zwangsneurotische Zustandsbilder vorherrschend, in New York aber bereits jene schwer definierbaren Krankheitsbilder, die wir heute narzißtische Neurosen nennen. Mittlerweile können auch in unseren Kliniken narzißtische Symptome als die vorherrschende Zeitkrankheit bezeichnet werden. Haben hysterische Phänomene ihren Fixierungspunkt in der Zeit ab dem dritten Lebensjahr, und zwangsneurotische Symptome grob gesprochen im zweiten, so sind

[8] Vgl. *I. Caruso,* Soziale Aspekte der Psychoanalyse, Reinbek bei Hamburg 1972, 26 f. und die laufenden Publikationen in der Zeitschrift „Psyche".

die narzißtischen Zustandsbilder auf massive Störungen im ersten Lebensjahr zurückzuführen.

Die nach dem griechischen Mythos des Narziß von Sigmund Freud [9] so bezeichnete Krankheit äußert sich vor allem in einer allgemeinen Verflachung der Empfindungsfähigkeit und der Gefühle, in schleichenden Depressionen, Arbeitsunlust und -unfähigkeit, Realitätsverlust durch Überschätzung der eigenen Kräfte, dann wiederum Flucht in die Scheinwelt des Rausches.

Wie kommt es zu diesen Phänomenen?

Die vor allem in den USA weiterentwickelte Narzißmusforschung [10] hat unsere Einsichten in die Ausbildung des ersten psychischen Persönlichkeitskernes vertieft. Die erste große seelische Leistung, die der Mensch in den ersten Lebensmonaten zu vollbringen hat, ist die Ausbildung der psychischen Ich-Grenzen. Nach dieser Theorie steht am Anfang ein Gefühl der All-Einheit mit der Mutter und damit verbunden gleichsam ein Gefühl der Allmacht. Der erste Persönlichkeitskern, der sich in dieser Phase herausbildet, wird im Fachjargon „Größenselbst" genannt. An ihm hängt später die gesunde Selbstachtung des Subjektes. Bleibt dieser Persönlichkeitskern aber isoliert, oder wird er nicht genügend ausgebildet, dann äußert sich die Fixierung auf das Größenselbst oder die Regression dahin in unbewußten Allmachtsphantasien und Verschmelzungsphantasien. Die verschiedenen Formen von Sucht, vom Geschwindigkeitsrausch bis zur Droge, Rückzug in die kleine Gruppe, das Untertauchen in der Anonymität und den praenatalen Rhythmen einer Diskothek, die Sehnsucht nach meditativen Entgrenzungserlebnissen u. ä. können Auswirkungen solcher psychischen Dynamik der Verschmelzung sein.

Das Größenselbst

Die Entstehung des Kristallisationspunktes

Die Einschränkung der Bedürfnisse und der Aufschub ihrer Befriedigung erschüttern aber bald dieses eben dargestellte paradiesische Gleichgewicht der Allmacht und All-Einheit und verursachen so eine erste Unterscheidung von Ich und Außenwelt. Die damit verbundene Kränkung der Eigenliebe versucht das Kind nun dadurch zu kompensieren, daß es sich an die Allmacht der Mutter hält. Die seelischen Energien, die früher am eige-

[9] Vgl. *S. Freud,* Zur Einführung des Narzißmus, in: Gesammelte Werke, Frankfurt 1950, Band 10, 138—170.

[10] An dieser Stelle sei auf grundlegende Werke der letzten Jahre verwiesen, in denen die Narzißmustheorie im Zusammenhang mit aktuellen Problemen der Therapie unserer psychischen Zeitkrankheit und der Erziehung der Kinder entwickelt wurde: *H. Kohut,* Narzißmus, Frankfurt 1973; *O. F. Kernberg,* Borderline Störungen und pathologischer Narzißmus, Frankfurt 1978; Psychoanalytisches Seminar Zürich (Hrsg.), Narzißmus: Erneuerung der Psychoanalyse oder neue Psychologie des Selbst? Frankfurt 1981; *E. Jacobson,* Das Selbst und die Welt der Objekte, Frankfurt 1978; *M. S. Mahler,* Die psychische Geburt des Menschen, Symbiose und Individualität, Frankfurt 1980.

nen Allmachtsgefühl gehangen haben, errichten nun ein Idealbild der ersten Bezugsperson, das die Größenphantasien widerspiegelt, die einst dem eigenen Selbst gegolten haben. Dieses ideale Elternbild, dieses erste psychische Symbol, im Fachjargon „Größenobjekt" genannt, von dem der Glanz auf das Kind selbst zurückfällt, bildet den Kern des Ich-Ideals. Wird dieses Größenobjekt übermächtig oder bleibt es isoliert, dann kann es das Ich so unterdrücken, daß dies als Depression erfahren wird, die jemand sogar in den Suizid jagen kann. Das „Größenselbst" und das „Größenobjekt" sind nach dieser Theorie also die ersten Persönlichkeitskerne.

Das Größenobjekt

Im Spiel, in dem die Mutter sich versteckt und sofort wieder finden läßt — ein Spiel, das das Kind bald nachzuahmen beginnt — im Kinderspiel des „fort und da" läßt sich sehr schön eine gesunde Bewältigung dieses Problems beobachten.

Für die in diesem Versteckenspiel sich abzeichnende Ablösung von der psychischen All-Einheit mit der Mutter ist die ständige Nähe und zugleich langsame Freigabe durch die erste Bezugsperson unerläßliche Voraussetzung. Wird durch längere Abwesenheit der Mutter oder durch deren Unfähigkeit, das Kind langsam freizugeben, dieser Prozeß gestört, dann fallen fundamentale Voraussetzungen für Schulderfahrung aus. An der gesunden Ausbildung des ersten Persönlichkeitskernes des Größenselbst hängen ja gleichermaßen gesunde Selbstachtung, wie die Fähigkeit, aus dieser Ich-Erfahrung heraus Verantwortung zu übernehmen. Ein diffuses Ich ohne klare psychische Grenze kann keine Verantwortung übernehmen, kann aber auch keine Beziehungen aufbauen; denn die Wahrnehmung des Anderen, eine echte Beziehung zu einem Du, setzt ja gerade eine adäquate Ausbildung der Ich-Grenzen voraus. Und schließlich hat auch die im ersten Punkt unserer Überlegungen herausgearbeitete dritte Voraussetzung der Schulderfahrung, nämlich die Symbolisierungsfähigkeit in dieser psychischen Konstellation ihre Wurzel; denn die ersten psychischen Symbole sind ja gerade die stabilen Bilder der ersten Bezugspersonen in der eigenen Psyche, im Fachjargon „Objektrepräsentanzen" genannt. Störungen in diesem Bereich führen zur Unfähigkeit zum Symbolisieren und Verbalisieren.

Ein narzißtisch gestörter Mensch kann keine Verantwortung übernehmen, kann keine realen Beziehungen erfahren und ist behindert in seiner Symbolisierungsfähigkeit.

Diese drei in Punkt eins unserer Überlegungen herausgearbeiteten Voraussetzungen für ursprüngliche Schulderfahrung werden durch diese epochale Zeitkrankheit unserer hochzivilisierten „mutterlosen Gesellschaft" gestört. Von der Narzißmustheorie ließen sich noch weitere Zugänge zu immer wieder angeführten Ursachen für das Schwinden der Schulderfahrung wie z. B. dem Glaubensschwund eröffnen. Denn, wenn Glaube eine Beziehung sein soll, der Mensch, der seine Ichgrenzen nicht in gesunder Weise ausgebildet hat, aber überhaupt zu keiner realen Beziehung fähig ist, dann müßte gerade auch die Erfahrung des Atheismus in unserer Gesellschaft von daher vertieft interpretiert werden. Diese Zeit-Analyse soll in einem eigenen Beitrag als Anfrage und Herausforderung an das Gottesbild einer christlichen Ethik formuliert werden mitsamt den daraus sich ergebenden pastoralen Konsequenzen.

Roger Schutz

Die Versöhnung, wie sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil möglich ist

Der folgende Beitrag war ursprünglich für das Schwerpunkt-Heft „20 Jahre II. Vatikanum" erbeten. Die Überlegungen, wie die Kirchen zur Versöhnung und Einheit kommen können, ohne das Wertvolle der je eigenen Geschichte aufzugeben, passen aber auch in ein Schwerpunkt-Heft über Versöhnung und Buße. Bei aller notwendigen theologischen Sorgfalt, mit der die Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirchen getan werden müssen, verweist Frère Roger darauf, „daß die Versöhnung im Evangelium eine Dynamik des Augenblicks hat", daß man also durch zu große Vorsicht eventuell den Kairos auch versäumen kann. *red*

Zwanzig Jahre nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils bleibt der Eindruck bestehen, daß hier ein Versuch gemacht wurde, zur Herzmitte Christi und der Kirche vorzustoßen. Was macht das Wesentliche des Glaubens aus, um die Gemeinschaft, die die Kirche ist, zu beleben? Diese Frage war dem gesamten Ablauf des Konzils wie ein Wasserzeichen eingeprägt.

Auf dem allmorgendlichen Weg zum Petersdom während der vier Jahre dauernden Sitzungsperioden weckte die näherrückende Basilika stets dieselbe unbeschwerte Freude: Kam man am Tiber an, wurde der Himmel weit, ein leichter, lichtvoller Himmel. Bei der Ankunft in der Basilika, auf dem Weg zur Beobachtertribüne, zunächst ein stilles Gebet vor dem Tabernakel. Dieses Verweilen

vor der unsäglichen Gegenwart Christi ließ im Augenblick eine der zentralen Wirklichkeiten des Reiches Gottes erahnen: die Eucharistie, Quelle der Einmütigkeit ein und desselben Glaubens, ein und desselben Sinnes. Aus dem Wort Gottes eine von Jahrhunderten bestätigte Gewißheit schöpfend, hat das Konzil, wie nie zuvor, durchscheinen lassen, daß die katholische Kirche in erster Linie und vor allem anderen die Kirche der Eucharistie ist.

Eine immer umfassendere Katholizität

Das Konzil hat mehrere wesentliche Wirklichkeiten untersucht. Unter ihnen das Geheimnis der Kirche; die Schrift als Quelle des Glaubens; das kollegial ausgeübte Bischofsamt; das Dienstamt des Bischofs von Rom, das mehr denn je zuvor zum Dienstamt der Aktualisierung einer ökumenischen Pastoral wird; das Dienstamt des Priesters, der zur Gemeinschaft versammelt, das vielleicht zu kurz abgehandelt wurde; der Laienstand mit seinem mehr oder weniger großen Anteil an pastoralen Gaben, der bis dahin wenig erforscht worden war; und das Dringendste aller Erfordernisse: die Verteidigung der fundamentalen Menschenrechte.

Das Konzil hat es bewußt vermieden, die Wirklichkeiten des Glaubens einfach nur nebeneinander zu stellen, es hat sie in ihrer lebendigen und organischen Hierarchie dargestellt: nicht alles steht auf derselben Ebene, alles ist wichtig, aber an seinem je gegebenen, mehr oder weniger zentralen Platz. Es ist nicht zuviel, zu behaupten, daß das Konzil durch diese Vorgehensweise eine völlig gewandelte Art der Darstellung von Wirklichkeiten vorgenommen hat, die bis dahin *en bloc* angenommen oder abgelehnt werden mußten.

Diese Sicht der Dinge ermöglichte anschließend eine Vertiefung des Sinns der Katholizität. Diese stellt nicht eine Begrenzung, sondern viel eher eine von der Herzensmitte ausgehende Abfolge immer größerer konzentrischer Kreise dar, die sogar noch über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinausgehen.

Sehen wir nicht, indem wir uns immer mehr auf das Ereignis Gottes ausrichten, indem wir immer mehr auf das zugehen, was die Herzmitte ausmacht, wie sich Engstirnigkeit und Besitzergreifungsdrang verflüchtigen, in unserem eigenen Leben wie im Leben der Gemeinschaft, die die Kirche ist? Erscheint das Bedürfnis, Grenzen abzustecken, nicht als lächerlich? Diese Haltung läßt die unbegrenzte Weite und Universalität des Gedankens Christi begreifen: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns" (M 9,40).

Schon allein in der Vorgehensweise des Konzils erschien die katholische Kirche als Kirche, die einen geschärften Sinn für die Universalität, die Katholizität erhalten hat. Sie ist sich bewußt, dafür sozusagen das „Charisma" zu haben.

Bedenken wir dies. Hält nicht gerade eben dieser geschärfte Sinn für die Katholizität die katholische Kirche davor zurück, sich anderen Kirchen gegenüber zu relativieren? Aber ist die katholische Kirche nicht zugleich aufgerufen, allen Christen die Katholizität als eine sich in der Verwirklichung befindliche Hoffnung aufzuzeigen, als eine Realität, die ihre Sichtbarkeit als Kirche übersteigt und zu der, wie in einem über-sich-selbst-Hinausgehen, aufzuschließen sie sich bemüht?

Vertraut Christus, so gesehen, Petrus die Kirche nicht deshalb an, damit er der Hirte aller Getauften sei, selbst derer, die ihn eine Zeitlang ablehnen? Und vermag die katholische Kirche, bei ihrer Berufung zu einer über die ganze Erde reichenden Universalität, heute nicht viel mehr auf sich zu nehmen, als sie es sich bislang vorstellen kann? Sie ist weit davon entfernt, die unermeßlichen Möglichkeiten auszuschöpfen, die Gott ihr schenkt, um zunächst Ferment der Gemeinschaft und des Verzeihens in der Familie der Christen und im weiteren Sinne Hefe im Sauerteig der ganzen Menschheitsfamilie zu werden.

Sind im übrigen nicht Glieder des Leibes Christi — und von daher in der Gemeinschaft der katholischen Kirche — alle Getauften, die disponiert sind, deren gemeinsamem Glauben Vertrauen zu schenken?

Als hätte man eine Stunde des Ökumenismus verpaßt . . .

Zu Beginn des Konzils erschien der ökumenische Elan so stark, daß der Anbruch einer Einheit zwischen getrennten Kirchen bevorzustehen schien. Johannes XXIII. hatte klargestellt: „Wir wollen keinen Prozeß der Geschichte aufrollen, wir werden nicht danach suchen, wer recht und wer unrecht gehabt hat." Später hat Paul VI. als universaler Pastor die Nichtkatholiken um Verzeihung gebeten, falls der katholischen Kirche eine Schuld an den Ursachen der Trennung unter den Getauften angelastet werden könnte. Das Konzil hat einen Weg freigelegt, es zeigte sich eine Verheißung, ein Ereignis Gottes brach an. Das Konzil konnte die jahrhundertealten Spaltungen zu Fall bringen.

Doch kam man in der nachkonziliären Ära nicht umhin, sich das Ausbleiben der Einheit einzugestehen; es war, als wäre eine Stunde des Ökumenismus verpaßt worden. Beziehungen und Freundschaften wurden vertieft,

das Ziel jedoch konnte nicht erreicht werden. Ist seither die erhabene ökumenische Berufung, um sich selbst am Leben zu halten, nicht im Begriff, Wege des Parallelismus auszubauen? Die Konfessionen konnten nur auf ihren getrennten Straßen weiterziehen, zwar in friedlicher, durch Dialoge und Kommissionen aufrechterhaltener Koexistenz, aber ohne zu einer Versöhnung zu gelangen.

Es war nicht unwichtig, daß sich die Christen in ihren Unterschieden erkannten und anschließend herausstellten, worin sie übereinstimmen. Aber dies ist noch nicht die Versöhnung. Verantwortliche christlicher Konfessionen geben heute deutlicher zu verstehen, daß mehrere Jahrzehnte nötig sein werden, um die durch den Ökumenismus aufgeworfenen Strukturfragen zu lösen.

Heute eine bedeutende Intuition des Konzils konkretisieren

Um heute, siebzehn Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, voranzugehen, haben wir die Möglichkeit, eine bedeutende Intuition des Konzils auf die ökumenische Versöhnung anzuwenden, die Intuition, sich zunächst und vor allem anderen fest mit der Herzmitte Christi und der Kirche zu verbinden.

Wenn es für die ökumenischen Organisationen eine Notwendigkeit ist, ihren Weg mit dem für sie charakteristischen Durchhaltevermögen fortzusetzen, kann man doch unmöglich vergessen, daß die Versöhnung im Evangelium eine Dynamik des Augenblicks hat. Sie wird sofort, in jedem Moment vollzogen: „Wenn du dich dem Altar näherst, ohne versöhnt zu sein, geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder." Hierdurch führt ein Weg für die Periode, die den Dreh- und Angelpunkt darstellt, die Periode, die einer Versöhnung der kirchlichen Institutionen vorausgeht: der evangelische Weg des Sofortigen, der Unmittelbarkeit.

In der Dreh- und Angelperiode, in der wir uns befinden, ist es jedem möglich, persönlich und unverzüglich eine Versöhnung vorwegzunehmen, indem er zur Herzmitte vorstößt. Dies bedeutet, für sich selbst das Beste der Gaben übernehmen, die Gott durch Christus Jesus in sein Volk während dessen zweitausendjähriger Pilgerschaft gelegt hat. Diese unmittelbare Antwort an Christus, den Christus des Evangeliums, kann man selbstverständlich nur im persönlichen Leben geben.

Für sich selbst das Beste der Gaben der orthodoxen Kirchen übernehmen heißt, sich dem Geist des Auferstandenen anvertrauen. Für sich selbst das Beste der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen übernehmen

heißt, dem Wort Gottes Vertrauen schenken, um es im Alltag in die Tat umzusetzen. Für sich selbst das Beste der Gaben der katholischen Kirche übernehmen heißt, die unersetzliche Gegenwart Christi in der Eucharistie empfangen, sie auch in der Vergebung empfangen, die unmittelbar an der Quelle der Versöhnung gewährt wird ... Die Eucharistie, die eine mystische Sicht der Kirche eröffnet, kann letztlich sogar zu einer mystischen Sicht der menschlichen Person führen.

Für sich selbst das Beste der Gaben der anderen übernehmen, kann für einen katholischen Christen keineswegs eine Relativierung des Glaubens bedeuten. Versuchen wir also zu begreifen, warum die katholische Kirche eine Interkommunion nicht gutheißen kann, da diese zu einer Nivellierung des eucharistischen Glaubens zu führen droht.

Für einen Christen nichtkatholischen Ursprungs kann die Versöhnung — im eigenen Innern — des Besten der Gaben seines Ursprungs mit dem Glauben der katholischen Kirche nicht dazu führen, in einem zerstörerischen Bruch die eigenen Angehörigen zutiefst zu verletzen. Um für diese nicht ein Symbol der Ableugnung zu sein, hat er deshalb voll Rücksicht in einer Zugehörigkeitsverbindung mit seiner Ursprungsfamilie zu stehen. Ohne damit einen Parallelismus zwischen Kirchen aussagen zu wollen, wurde diese Situation eine „doppelte Zugehörigkeit" genannt. Worte sind freilich immer nur annähernd, wenn es gilt, eine Wirklichkeit der Kirche zu beschreiben.

Zusammen mit zahlreichen Jugendlichen haben wir uns befragt: Wenn die einzigartige Gemeinschaft, die sich Kirche nennt, eine Erde des Verzeihens und des Vertrauens ist, ist sie dann nicht in der Lage, quer über die ganze Erde die Strömungen von Haß und Entmutigung in ihr Gegenteil zu wenden, um auf diese Weise viele Frauen und Männer in die Fülle Christi hineinzunehmen und um menschenmögliche Hoffnung zu wecken, nicht nur bei den Glaubenden, sondern auch bei den Nichtglaubenden?

Konrad Baumgartner

Krise — Umbruch — Erneuerung der Bußpraxis

Veränderungen im Verhalten der Gläubigen zwischen 1950 und 1982

Im folgenden Beitrag werden auf dem Hintergrund eines geschichtlichen Überblicks über die Beichthäufigkeit gestern und heute die neuen Bußformen beschrieben, und es wird im Blick auf das veränderte Verhalten der Gläubigen zu Buße und Bußsakrament festgestellt, daß der Wandel in der Bußpraxis durchaus auch als Chance für die Umkehrbereitschaft der Christen und der Kirche verstanden werden kann.
red

Bereits in der Mitte der 70er Jahre konnte man in Publikationen zum Thema Bußpraxis [1] Passagen wie diese finden: „Seit dem ersten Adventsonntag 1974 mache ich eine Statistik", berichtet der Seelsorger einer Großstadtpfarrei mit 8000 Katholiken. „Ich sitze jeden Samstag 1½ Stunden im Beichtstuhl und habe mir eine Liste angelegt mit einem Zeichen für Männer, Frauen, Kinder, Routinebeichte und ‚echte Beichte'. Dabei kommt heraus: es hat einige Samstage gegeben, da ist überhaupt niemand gekommen. An mehreren Samstagen kam nur einer, an anderen Tagen kamen nur drei, vier, fünf, das höchste waren sechs. Bei dem Zeichen ‚echte Beichte' konnte ich nur zwei- oder dreimal einen Vermerk machen." Als Reaktion auf diese Situation schrieb ein anderer Seelsorger im Pfarrblatt: „In unserem Beichtstuhl stand Ihnen jeden Samstag regelmäßig für zwei Stunden ein Seelsorger für Beichtgespräche zur Verfügung. Da in den letzten Jahren kaum jemand von dieser Gelegenheit Gebrauch gemacht hat, werden wir in Zukunft keine offiziellen Beichtzeiten mehr festlegen. Gleichzeitig möchte ich als Ihr Pfarrer Sie fragen: Wer ist es nun eigentlich, der da die Beichte abschafft?"

Und ein dritter Priester, der als Autor des Buches „Wird man morgen wieder beichten?" bekannt geworden ist, gesteht: „Einen Teil der vorstehenden Ausführungen habe ich während meiner in der Pfarre angesagten wöchentlichen Beichtstunden geschrieben, während ich vergeblich auf Pönitenten wartete."

Diese Situation hat sich in den beginnenden 80er Jahren gegenüber 1975 wenig verändert, die nachfolgenden Zahlen zeigen dies überdeutlich. Selbst in Kirchen von Ordensgemeinschaften oder im Zentrum von Großstädten trifft man heute in der adventlichen oder vorösterlichen Bußzeit nicht viel mehr Beichtwillige an, als sie in den Fünfziger Jahren in jeder Pfarrkirche an jedem Wochenende sich zur Beichte einfanden: Dreißig Jahre Geschichte der Bußpraxis mit Akzentveränderung in der Theologie und Praxis dieses Sakramentes, wie sie sich früher in Jahrhunderten nicht vollzogen haben! Im folgenden sollen uns vorrangig das veränderte Verhalten der Gläubigen sowie mögliche Hintergründe dieser Veränderungen interessieren. Dabei wird auch sichtbar werden: dieser Wandel in der Bußpraxis ist nicht nur als Krise und Zerfall, sondern durchaus auch als Umbruch und Erneuerung zu werten [2].

1. Beichthäufigkeit — gestern und heute

Am offenkundigsten ist natürlich die zahlenmäßige Veränderung im Empfang der Einzelbeichte. Zwar muß das vielfach zitierte Wort von Adolf Exeler, daß „vermutlich in der gesamten Geschichte der katholischen Kirche nie so oft gebeichtet wurde wie in der Zeit zwischen 1910 und 1960" [3], bei genauerer Prüfung der Bußpraxis relativiert werden [4]. Doch unbe-

[1] Vgl. *E. Feifel* (Hrsg.), Buße — Bußsakrament — Bußpraxis, München 1975, 112; *J. Imbach*, Vergib uns unsere Schuld, Mainz 1978, 115; *F. Reckinger*, Wird man morgen wieder beichten? Kevelaer 1974, 205.

[2] Vgl. aus der ganz anders sich entwickelnden Situation in der Schweiz *J. Bommer*, Wandel in der Bußpraxis — von der Einzelbeichte zur Bußfeier, in: Diakonia 13 (1982) 411—414.

[3] *A. Exeler* u. a., Zum Thema Buße und Bußfeier, Stuttgart 1971, 21.

[4] Wenn man den engen Zusammenhang zwischen Beichte und Kommunion in der Verkündigung und in der Praxis der Gläubigen mitbedenkt, werden die folgenden Zahlen auch für die Beichtpraxis lebendig: Im 17. und 18. Jahrhundert setzten sich vor allem die Jesuiten für die Kommunion an jedem Sonntag, ja sogar an Werktagen ein. Allein an der Jesuitenkirche in Passau stieg die Zahl der Kommunikanten von 5000 im Jahre 1625 auf 9000 im Jahre 1640; um 1650 waren es 21000, um 1700 sogar 26000 Kommunikanten, 1768 fast 48000 allein bei den

streitbar ist: schon ab 1950 — nicht erst nach dem 2. Vatikanischen Konzil! — hat die *Zahl der Osterbeichten* in der Bundesrepublik und in Österreich langsam, aber stetig abgenommen — in zahlenmäßig fast gleicher Entsprechung mit dem Rückgang der Kirchenbesucher. „Im Durchschnitt haben zwischen 1915 und 1938 etwa 60% aller Katholiken (in Deutschland) ihre Osterpflicht erfüllt ... um 1950 immer noch etwa die Hälfte der Katholiken ... nach 1967 folgte ein Rückgang auf 40%“ [5].

Wenn mittlerweile der Rückgang der Osterpflichterfüllung in etwa zur Ruhe gekommen ist, dann hängt dies auch mit der gleichzeitig verlaufenen Stabilisierung der sonntäglichen Kirchenbesucherzahlen zusammen. Es gibt gute Gründe für die Annahme: wer nur noch ab und zu zum Sonntagsgottesdienst kommt, hat in der Regel auch kaum mehr eine Motivation zur Osterbeichte. So betrifft heute die Frage nach dem Osterbeicht-Verhalten fast ausnahmslos die Gottesdienstgemeinde.

Je nach Altersschicht und sozialem Milieu, unterschieden auch nach den Typen des pastoralen Gemeindestiles, zeigen sich — gemäß einer Blitzumfrage im südostbayerischen Raum [6] — erhebliche Divergenzen im derzeitigen Beichtverhalten.

Im geschlossenen, sehr traditionsgeleiteten Milieu der *dörflichen Sonntagsgemeinde* ist, vor allem bei den Männern, die einmalige *österliche Beichte* noch etwa bei einem Drittel vorherrschend (verbunden mit dem einmaligen Kommunionempfang im Jahr); eine ebenso starke Bereitschaft bzw. Tradition besteht dort für die *Beichte „zu den heiligen Zeiten“* — bei Frauen stärker als bei den Männern. Die Frauen sind, selbst bei gleichem Beichtverhalten, in der großen Zahl regelmäßige Kommunikanten — im völligen Gegensatz zu den Männern, die dazu kaum zu „bewegen“ sind. In *Großstadtgemeinden* hat sich dagegen die Zahl der Sonntagskirchgänger, die sich ausschließlich an der Osterbeichtpflicht orientieren, auf etwa ein Fünftel reduziert; zugleich ist dort die Zahl derer, die seit einem, seit zwei oder mehr Jahren nicht bei der Beichte waren, die „zur Zeit nicht“ gehen oder „nicht mehr gehen“, auf ein Drittel, mancherorts bis zur Hälfte der Dominikanten (!) angewachsen.

Relativ groß ist in der Gottesdienstgemeinde die Zahl derer, die *„bis 4× im Jahr“ oder etwas öfter* das Bußsakrament empfangen: über 40 Prozent im ländlich-kleinstädtischen Bereich, in der Großstadt zwischen einem Viertel und einem Fünftel der Dominikanten, die Frauen mehr als die Männer.

Die grundstürzendste Veränderung in der Bußpraxis der letzten drei Jahrzehnte betrifft bekanntermaßen die *regelmäßige, d. h. die alle 4—6 Wochen geübte Beichte:* von den 100 Katholiken, die 1950 „regelmäßig“ zur Beichte gegangen sind, gehen heute noch zur regelmäßigen „Oftbeichte“: im ländlichen Raum 6—10, im großstädtischen Bereich etwa 5.

Jesuiten. (Daneben standen in Passau die Franziskaner und Kapuziner als Seelsorger zur Verfügung). Natürlich spielten bei den Jesuiten die „Personalgemeinden“ der Marianischen Kongregationen eine große Rolle: Marienverehrung, sakramentale Christusbegegnung und Apostolat bildeten die Fundamente dieser Lebens- und Glaubensgemeinschaften. Viele Mitglieder entwickelten so großen sakramentalen Eifer, daß sie nicht nur monatlich, sondern häufig ein- oder mehrmals in der Woche (!) zu den Sakramenten gingen. Die Oberen mußten Anweisungen zu mehr Zurückhaltung geben, z. B. daß die Frauen nur (!) einmal in der Woche beichten und die Kommunion empfangen sollten. Noch um 1820 zählte man jedes Jahr 100000 Beichtende im Dom zu Passau, die Stadt hatte damals 8—9000 Einwohner! — Vgl. *K. Baumgartner*, Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration, St. Ottilien 1975, 261 f.

[5] *P. M. Zulehner*, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung, Frankfurt 1979, 14—16 (mit Übersichtstabelle). — Einen stichprobenartigen Befund für das Jahr 1962 gibt eine Umfrage bei 126 jungen Erwachsenen, vgl.: HK 16 (1962) 292—296. (Die Osterbeicht-Quote betrug dabei 16% der Befragten; immerhin gaben 19% eine Beichthäufigkeit von „alle 4 Wochen“ an; 30% allerdings sagten, sie seien schon seit über 2 Jahren nicht mehr bei der Beichte gewesen.)

[6] Am 4. Adventsonntag 1982 führte ich in drei Stadtrandgemeinden von Regensburg, in einer dörflichen Sonntagsgemeinde bei Regensburg, in zwei Stadtpfarreien von Landshut und in zwei Münchener Großstadtpfarreien diese Umfrage durch. Insgesamt machten 2.200 Gottesdienstbesucher mit. (Vgl. die Tabelle S. 109.)
Am Ende des Gottesdienstes wurden — durch Einreißen des Zutreffenden — Antworten erbeten zu folgenden Bereichen: „Ich gehe zum Sonntags-Gottesdienst“ (jeden Sonntag / fast jeden Sonntag / ab und zu / selten); „ich gehe zur Kommunion“ (regelmäßig / ziemlich oft / nach der Beichte / ab und zu); „mein Beichtverhalten“ (1 × im Jahr / bis 4 × im Jahr / mehr als 4 × / regelmäßig, d. h. alle 4—6 Wochen / nicht mehr seit 1 Jahr / nicht mehr seit 2 Jahren und mehr / gehe z. Z. nicht / gehe nicht mehr / ich praktiziere bzw. wünsche Bußfeier / ich praktiziere bzw. wünsche das Beichtgespräch). Dazu: Angaben zum Geschlecht, zur Alters- und Berufsgruppe. Eine ausführliche Vorstellung des Ergebnisses (= Umfrage 2) ist in Vorbereitung.

Aus einer Stichprobe von je 200 Antworten von Gottesdienstbesuchern (in %)

	Beichten pro Jahr				Beichte nicht				o. A.	Bußfeier	Beichtgespräch
1982	1×	bis 4×	mehr als 4×	regelmäßig	mehr seit 1 Jahr	mehr seit 2 u. m. Jahren	zur Zeit	mehr		Wunsch/ Praxis	Wunsch/ Praxis
Dorfgemeinde	30,6	39,2	5	6,3	2,5	7,6	6,3	2,5	—	51,8	17,7
Stadtrand-Gemeinden	30	38	7	10	2	3	4,5	3	5,5	34	28
Großstadt-Gemeinden A	18,5	18,5	4,5	4	7,5	13,5	7	7	19,5	47	18,5
Großstadt-Gemeinden B	19,5	13,8	1,9	2,4	4,8	15,2	10,5	17,1	15,1	62,4	12,4
Durchschnitt	24,7	27,4	4,6	5,7	4,2	9,7	7,1	7,4	9,2	48,8	19,2
Von den heutigen Gottesdienstbesuchern verhielten sich:											
1975	6	22	5	8,5	3	8,5	12,5	26	8,5	32	o. A.
ca. 1960	4,5	32	9,5	51	—	—	—	—	3	—	—

Nach der großen Blütezeit der „Andachtsbeichte" im 17. und 18. Jahrhundert, wofür beim Volk durchaus weiterhin Bereitschaft bestanden hatte[7], wenn auch in Theologie und Pastoral der jansenistische Würdigkeitsrigorismus und das aufklärerische Verständnis der Sakramente als pastoralpädagogisches Mittel zur Versittlichung des Menschen zwischenzeitlich eine Minderung erbracht hatten[8], setzte Papst Pius X. mit den bekannten Kommuniondekreten zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen neuen Anfang: Andachtsbeichte und häufige Kommunion wurden mehr und mehr als Intensivformen christlichen Lebens geübt. Wie es um die eucharistische Frömmigkeit — und damit auch um die (regelmäßige) Beichte — in den bayerischen Diözesen in dieser Zeit bestellt war, zeigt ein Aufsatz von 1920: „Auf die Seelenzahl berechnet, trafen im Jahr 1916 auf je 1 Katholiken ... im Durchschnitt neun Kommunionen"[9] — und damit auch (fast?) ebensoviele Beichten!

Wichtig ist dabei, daß diese Beicht- und Kommunionpraxis gestützt wurde durch pastorale, aszetische und gemeinschaftsfördernde Motivationsformen wie die monatlichen Standeskommunionen (Männer, Frauen, Kinder, Jungmänner, Jungfrauen) oder die sog. „Aloysianischen Sonntage" (Beichte und Kommunionempfang an sechs aufeinanderfolgenden Sonntagen, schon 1739 mit einem vollkommenen Ablaß ausgezeichnet), nicht zu vergessen die Herz-Jesu-Frömmigkeit (mit Sühne-Kommunion, Herz-Jesu-Freitagen, Heiliger Stunde, feierlicher Votivmesse, Gebeten, Gebetsapostolat, Herz-Jesu-Bruderschaften, Sühne-Vereinen u. ä.). Daß sich dabei die Motive der „Rettung des eigenen und fremden Seelenheiles", aber auch der Heils-Sicherung, der Werkfrömmigkeit und des Lohn-Strafe-Denkens oft in den Vordergrund

[7] Vgl. z. B. die Sakramentenseelsorge von niederbayerischen Priestern (F. S. Häglsperger und F. S. Handwercher), die im Geiste J. M. Sailers um 1840/50 wirkten.

[8] Zur Auswirkung dieser beiden Strömungen auf die Theologie und Praxis der Buße, vgl.: Schuld und Vergebung. Wandel der Bußpraxis. Ein Gespräch mit Bischof *Georg Moser*, in: HK 36 (1982) 120—126.

[9] Zahlen (für Augsburg 8; Bamberg 5,7; Eichstätt 9; München und Freising 7,9; Passau 10,8; Regensburg 9,5; Speyer 9,4; Würzburg 13,1), in: *M. Buchberger*, Die Kulturarbeit der katholischen Kirche in Bayern, München 1920, 282.

drängten, sei ergänzend erwähnt. Wichtiger ist die theologisch-aszetische und sozialpsychologische Stützung dieser Sakramentenpraxis. In ganz andersgearteter Qualität, aber mit nicht minderer Kraft hat die kirchliche Jugendarbeit in der Vor- und Nachkriegszeit zwischen 1930 und 1960 die christozentrische Frömmigkeit gefördert, auch hinsichtlich einer intensiven Beicht- und Kommunionpraxis [10].

Für heute ist festzustellen: die enge, ja fast absolute äußere und innere Zuordnung von Beichte und Kommunion hat sich weithin aufgelöst, von den einen begrüßt, von den anderen beklagt. Während im ländlichen und kleinstädtischen Raum, besonders bei den Männern der Zusammenhang von einmaliger, höchstens zwei- oder viermaliger Beichte und ebenso häufiger Kommunion weithin Praxis ist und noch weiterhin gegeben sein dürfte, hat sich in den Großstadtgemeinden ein sehr offenes Verhalten ergeben, auch bei den Männern.

Mag man auch zuweilen einen „ungeprüften" Kommunionempfang konstatieren [11], die pastorale Zielvorstellung, daß die Eucharistie die Kirche aufbaut und deshalb das Volk Gottes „im eucharistischen Leben und in der eucharistischen Frömmigkeit verharren, fortschreiten und sich selbst unter dem Einfluß der Eucharistie geistlich entfalten" soll und die Eucharistie deshalb „den Mittelpunkt im Leben des Gottesvolkes bilden" [12] soll, ist nachhaltig von den Gläubigen angenommen worden. Freilich ist die Erinnerung des Papstes, daß „Eucharistie und Buße ... eine zweifache und zugleich innerlich verbundene Dimension des authentischen Lebens im Geist des Evangeliums, des wahrhaft christlichen Lebens" sind, in die Pastoral umzusetzen: im persönlich-individuellen Bereich wie im gemeindlich-kirchlichen Raum.

10 Vgl. *O. Neisinger*, Jungführerbildung, Düsseldorf 1956, 209—225 (wöchentliche Gemeinschaftsmesse, Monatskommunion, geistliche Führung durch den Priester, geistliches Gespräch/Beichtgespräch).

11 *B. Fischer*, „Ungeprüfter Empfang der Kommunion, in: *W. Friedberger—F. Schnider* (Hrsg.), Theologie — Gemeinde — Seelsorger, München 1979, 38—41.

12 *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Redemptor Hominis", Rom 1979, Nr. 20.

2. Zuwendung zu vergessenen und neuen Bußformen

Die Rückbesinnung auf die Vielfalt der möglichen Wege der Buße und die verschiedenen liturgischen Formen der Sündenvergebung hat sich verändernd auf die Bußpraxis der Gläubigen ausgewirkt: „Umkehr und Buße werden nicht mehr nur als ‚Beichtstuhlangelegenheit' betrachtet ... Die Blickverengung auf eine einzige Bußform weicht der Sicht auf das weite Spektrum, das die neue Bußordnung der Kirche aufweist" [13].

Gerade die im französischen Sprachgebiet schon kurz nach 1950 entstandenen „Gemeinschaftsfeiern der Beichte", die damals als Vorbereitung auf die Einzelbeichte gedacht waren, und die später (1964/65) in den Niederlanden weiterentwickelten, zunehmend auch mit sakramentaler Lossprechung praktizierten *Bußfeiern* haben auch im deutschsprachigen Raum unter den Gläubigen reges Interesse gefunden [14].

Die auf Theologie und kirchliche Praxis polarisierend wirkende Kontroverse um den sakramentalen Charakter dieser Feiern hat zu derzeit recht unterschiedlichen pastoralen Situationen geführt: mancherorts fast exklusive Praxis von gemeinsamen Bußfeiern mit allgemeinem Bekenntnis und sakramentaler Lossprechung (Schweiz); zuweilen alternative Praxis von Einzelbeichte und/oder Bußfeier (ohne formelle Lossprechung); seltener Verbindung von gemeinsamer Bußfeier und Einzelbeicht/-lossprechung, z. T. auch im selben öffentlichen Kirchenraum (bei mehreren Priestern); weithin aber Meidung bzw. Verweigerung von Bußfeiern trotz des ausdrücklichen Votums (z. B. der bundesdeutschen Synode und der bundesdeutschen Bischöfe): „Die Gläubigen mögen — neben

13 *G. Moser*, a. a. O. 122.

14 Vgl. *F. Heggen*, Bußfeiern, in: Concilium 7 (1971) 69—78; *W. Kasper*, Beichte außerhalb des Beichtstuhls?: ebd. 3 (1967) 282—286 (Kasper berichtet unter Hinweis auf J. A. Jungmann, daß es schon im 11. Jahrhundert öffentliche Rekonziliationsfeiern an verschiedenen Tagen des Jahres gegeben hat mit „einer Art Generalabsolution, die damals weitgehend die Funktion unserer Andachtsbeichte erfüllte, denn das Volk wurde angehalten, die schweren Sünden außerdem in einer Einzelbeichte zu bekennen", 284). — Zur kontroversen Diskussion u. a. *A. Ziegenaus*, Umkehr — Versöhnung — Friede, Freiburg 1975, sowie *K. Baumgartner* (Hrsg.), Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Band 2, München 1979.

dem für die Situation der schweren Schuld notwendigen, aber auch sonst empfehlenswerten und sinnvollen Empfang des Bußsakramentes — an den Bußgottesdiensten teilnehmen, die im Leben jeder Gemeinde (1) einen festen Platz haben sollen", wegen der Erfahrung der ekklesial-sozialen Dimension von Schuld und Versöhnung, der Hilfe zur inneren Umkehr und der Vorbereitung für einen fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes.

Das Verhalten vieler Gottesdienstteilnehmer zeigt, daß nach einer ersten Phase überzogener Erwartungen an die Bußfeiern und verständlicher Entlastungsmotive gegenüber der herkömmlichen Beichtpraxis sowohl der Wunsch nach gut gestalteten gemeinsamen Bußfeiern anhält, aber auch, daß die Praxis dieser Feiern sich positiv auswirkt: für den persönlichen Vollzug von Buße und Versöhnung wie als vertiefter Zugang einer erneuerten Praxis der Einzelbeichte. Zudem scheint mit diesen Feiern jene früher in der von vielen gepflegten „Andachtsbeichte" gegebene (und notwendige!) soziale Stützung des Umkehrverhaltens in neuer Weise verwirklicht zu sein. Damit bietet sich theologisch wie pastoral und sozialpsychologisch die gemeinsame Bußfeier als echte Alternative (nicht als völlige Ablösung!) zumindest der „Andachtsbeichte" an.

Die Konstanz des Wunsches nach bzw. der Praxis von Bußfeiern zeigen eindeutig die Antworten in den beiden Umfragen [15] (vgl. die Tabelle oben!).

Gegenüber dem immer wieder gebrachten Einwand, eine „Gewöhnung an diese Gottesdienstform" könnte „die Hinführung zur persönlichen Reue, Umkehr und Beichte erschweren", oder es sei die Gefahr gegeben, „die Buße gleichsam auf den Weg des geringsten Widerstandes mit ‚kleinen Münzen' zu vollziehen" [16], muß und kann auf das durchaus ernsthafte Bußbemühen der Gläubigen in diesen liturgischen Feiern der Versöhnung verwiesen werden.

Die heil-same Erfahrung der Versprachlichung und Symbolisierung von Schuld und Versöhnung verweist freilich auch auf die Not-Wendigkeit der Einzelbeichte, besonders in der Form des *Beichtgesprächs:* als beratendes, helfendes Gespräch und versöhnendes Sakrament, als Seelsorge *und* Liturgie [17]. Ein Fünftel bis ein Viertel der befragten Gottesdienstbesucher wünscht sich diese personale Form im Empfang des Bußsakramentes, wenn auch die tatsächliche Inanspruchnahme — aus den verschiedensten Gründen — dahinter zurückbleibt.

3. Erfahrungen mit der Bußpraxis als Motivationen des veränderten Verhaltens

Unter den vielen Gründen, welche die genannten Veränderungen der Bußpraxis in den vergangenen Jahrzehnten ausgelöst haben, sind von Seiten der Gläubigen nicht allein, aber doch maßgeblich die Erfahrungen mit der tradierten und der neu geformten Bußpraxis zu nennen. Da ich diese Erfahrungen [18] andernorts eingehend vorgestellt und analysiert habe, kann ich mich hier auf einige Hinweise beschränken.

Aus der Sicht des Beichtenden ist zuerst von den positiven Erfahrungen zu sprechen, die viele Menschen im Laufe der eigenen Lebensgeschichte mit diesem Sakrament gemacht haben. Sie beschreiben ihre Grunderfahrungen mit „Beruhigung", „Erleichterung", „Beglückung", „Befreiung" und „Erlösung". Solche Äußerungen stehen zumeist im Zusammenhang mit dem Erlebnis des Verstanden- und Angenommenseins, der Lebens- und Glaubenshilfe durch den Priester. Solche Erfahrungen bewirken bei den Gläubigen eine vertiefte, gläubige Einstellung zum Bußsakrament und wirken sich stabilisierend aus für das Verhalten, das damit relativ unabhängig wird von außengeleiteten Motiven wie Tradition,

[15] *K. Baumgartner*, Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Band 1, München 1978, bes. 205—234 (= Umfrage 1) sowie die obengenannte Umfrage von 1982 (= Umfrage 2).

[16] Deutsche Bischofskonferenz, Der Priester im Dienst der Versöhnung, Bonn 1977, 6.

[17] Vgl. *K. Baumgartner*, Das Beichtgespräch — ein Ansatz zur Erneuerung der Bußpastoral, in: Lebendige Seelsorge 34 (1983) Heft 2/3 sowie *ders.* (Hrsg.), Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde, Würzburg 1982, 126—134 (jeweils weitere Literaturhinweise).

[18] Vgl. Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. 1, bes. 43—63 (äußere und innere Motivationen); 99—143 (Eindrücke und Gefühle bei der Beichte / Hauptprobleme im Verlauf der Beichte); 166—182 und 254—269 (frühere und heutige Bedeutung des Bußsakramentes für den Empfänger); 182—205 (Erfahrungen, welche zur Änderung der Meinung / des Verhaltens geführt haben).

Erziehung oder der Tatsache einer sich anders verhaltenden Umwelt. Diese Personalisierung und Internalisierung hat in der heutigen Situation den „unwahrscheinlichen Beichtenden" ausgeformt, der unbeirrt zu seiner Praxis aus innerer Überzeugung steht: zur regelmäßigen Beichte oder zum Beichtgespräch.

Die Veränderungen im Verhalten machen freilich auch offenbar: die überwiegende Mehrzahl selbst der regelmäßigen Gottesdienstteilnehmer hatte und hat erhebliche Probleme mit der Einzelbeichte. Diese vielgestaltige Not wird nicht erst heute empfunden. Wohl aber haben sich in den letzten Jahrzehnten Entlastungs- und Befreiungsvorgänge in so großem Ausmaß vollzogen, wie sie früher nicht möglich und nicht üblich waren.

Wie alle emanzipatorischen Vorgänge bergen auch diese die Momente der Auflösung und des Aufbruchs in sich. Gegenüber Zwang und Angst ist eine neue Praxis von Freiheit aufzubauen, die von Verantwortung, Vertrauen und Glauben mitgetragen ist: von Seiten der Kirchenleitung, der Theologen und Seelsorger wie auch von Seiten der Gläubigen. Vor allem aber sollte es gelingen, ausgehend von der Botschaft der Versöhnung des Menschen durch Christus und der Umkehr- und Erlösungsbedürftigkeit und -bereitschaft der Menschen personale und soziale Feiern der Versöhnung zu gestalten, die Heil und Erlösung konkret erfahrbar machen. Denn Versöhnung und Buße sind unverzichtbare Momente im Sendungsauftrag der Kirche.

Erich Froitzheim

Vom Segen und Unsegen der heutigen Beichtpraxis

Auf dem Hintergrund einer langen priesterlichen Tätigkeit, bei der der Autor offen die Entwicklung in Gesellschaft und Kirche verfolgt und für seinen Bereich — z. B. mit regelmäßigen sakramentalen Bußfeiern — mitgestaltet hat, plädiert er mit großem Engagement für die offizielle Ermöglichung solcher sakramentaler Bußfeiern, wie sie etwa in Frankreich und in der Schweiz erlaubt sind. Er meint, daß dies in einem wichtigen Bereich die Entfremdung vieler Katholiken von ihrer Kirche abbauen, ihre Umkehrbereitschaft fördern und das Verständnis für die Bedeutung der Sakramente im Leben der christlichen Gemeinden vertiefen könnte.* red

1. Wie kam es zur heutigen Praxis des Bußsakramentes?

Für den Seelsorger war es schon bald nach dem zweiten Weltkrieg voraussehbar, daß sich die kirchliche Beichtpraxis vergangener Jahrzehnte und Jahrhunderte nicht einfach fortsetzen ließe. Dafür hatten der Krieg und die Kriegszeiten zu nachhaltig das Selbstbewußtsein, den Wissens- und Erfahrungsstand der Menschen beeinflußt. Das Gros der Katholiken begann allerdings erst ab Mitte der fünfziger Jahre Folgerungen zu ziehen, und seit Beginn der sechziger Jahre verschwanden die Schlangen vor den Beichtstühlen. Die Änderung betraf nicht das Verlangen nach Sündenbekenntnis und Vergebung. Das blieb, und ist auch heute noch sehr lebendig. Was damals dem „einfachsten" Sünder klar wurde und noch heute klar ist, war die Würdelosigkeit, die Unzulänglichkeit, die nur begrenzte Wirksamkeit des Beichtvorganges. Er erkannte:

1) daß in der Umgebung, in der er beichten mußte, Selbsterkenntnis, Reue und Vorsatz nur beschränkt möglich waren, auf keinen Fall jene Gründlichkeit erreichen konnten, die eine gute Beichte voraussetzen mußte;

2) daß das, was er bisher gebeichtet hatte, in keiner Weise dem entsprach, was er eigentlich beichten sollte, aber von ihm nur vage zu erahnen, erfühlen, unzulänglich zu erkennen war;

3) daß ihm vor allem die Worte fehlten, um das Erahnte, Erfühlte, vage Erkannte verständlich auszudrücken.

Hinzu kam, daß auch der einfachste Sünder die alte Angst vor Gott und der Kirche radikal verloren hatte.

* vgl. Dazu *J. Bommer*, Wandel in der Bußpraxis — von der Einzelbeichte zur Bußfeier, in: Diakonia 13 (1982) 411—414.

Die Priester aber, besonders die durch Krieg und Gefangenschaft gebeutelten Priester konnten nicht anders, als dem allen beipflichten, ja es dankbar begrüßen und als „glückliche Befreiung" aus einer für viele unerträglichen und menschenunwürdigen Pflicht empfinden. Sie waren froh, nicht mehr Samstag für Samstag hilflos flüsternden Menschen armselige Belanglosigkeiten sagen zu müssen.

Freilich machte die plötzliche und nahezu vollständige Preisgabe jeder Bußpraxis durch die Gläubigen den Priestern bald schwere Sorge, Bußpraxis gehört notwendig zum Christenleben wie zum Menschenleben überhaupt. Kein Mensch und sicher kein Christ vermag ohne Bußpraxis seinen Lebensaufgaben schadlos gerecht zu werden. Buße und Bußgesinnung gehören zum Christenleben wie die Anfahrt zum Gipfelsturm. Es kam darauf an, diese „Anfahrt" so menschenwürdig wie möglich zu gestalten.

Damals besannen sich viele Priester auf die Generalabsolution, wie sie während des Krieges immer wieder zuhause und draußen praktiziert worden war. Sie banden sie in Bußgottesdienste ein, die dem Beicht- bzw. Bußvorgang einen würdigen Rahmen verliehen und Gelegenheit boten, dem Sünder bei der Gewissenserforschung, der Reue und dem Vorsatz einen seelsorglichen Rat zu geben, und darüber hinaus Anleitung, in die Untiefen der eigenen Seele hineinzuleuchten, das Unaussprechbare aussprechbar bzw. denkbar zu machen, die wirkliche Sünde beim Namen zu nennen. Sofort strömten ihnen jene in hellen Scharen zu, die bis dahin in den Schlangen vor den Beichtstühlen mehr oder weniger geduldig, andächtig und hilflos ausgeharrt hatten. Aber nicht nur diese, sondern auch solche, die sich schon jahrelang von der Beichte oder sonstiger kirchlicher Praxis distanziert hatten.

Tausende haben sich damals in den Kirchen versammelt. Wer es miterlebt hat, wird nicht leugnen können, daß es dabei höchst andächtig und konzentriert zuging. Es waren Sünder jeden Alters und Standes, die sich versammelten. Auch Jugendliche in ansehnlicher Zahl. Was die Menschen suchten, war nicht die „leichte, bequeme Form der Beichte", sondern das genaue Gegenteil, nämlich Hilfe zur Selbstfindung, Hilfe zum Neubeginn, Zusicherung der Vergebung, deren Segen und Freude man mit vielen teilen wollte, die sich in gleicher Situation befanden. Wer sich einmal unter die Menschen gemischt hat, die solche sakramentale Bußandacht gerade erlebt haben, der weiß Erschütterndes von dem zu berichten, was ihm da zu Augen und Ohren kam.

Ich selbst habe viele Male sakramentale Bußandachten gefeiert, und ich habe immer nur Zustimmung und Dankbarkeit seitens der Beteiligten erfahren. Die ihre Dankbarkeit — sei es telefonisch, sei es schriftlich — ausdrückten, waren ernstzunehmende Christen, Männer und Frauen.

Die deutschen Bischöfe haben diese Beicht- und Bußpraxis nicht lange gelten lassen, obwohl der Römische Stuhl durch Dekret vom 2. Dezember 1973 bestimmte, daß Generalabsolution möglich und erlaubt sei, wenn „besondere Umstände" eintreten, die ein persönliches Bekenntnis „physisch oder moralisch" unmöglich machen. Sie erklärten kurzerhand, daß solche „besonderen Umstände" hierzulande nicht gegeben seien und damit auch die Notwendigkeit einer Generalabsolution entfiele. Sie gaben diese Erklärung im Gegensatz zu den schweizerischen und französischen Bischöfen ab. Die Schweizer Bischofskonferenz erkannte fast zur gleichen Zeit darauf, daß die „schwerwiegende Notwendigkeit" schon gegeben sei, wenn Gläubige jahrelang das Bußsakrament nicht empfangen haben und auf die Weise der Generalabsolution wieder auf den persönlichen Empfang des Bußsakramentes hingeführt werden könnten.

Für das Verbot dieser aus der Not geborenen Praxis gaben die Bischöfe als Begründung an, daß die Bußandacht nicht die Beichte ersetze. Ihre Hoffnung, durch dieses Verbot die alte Bußpraxis wieder lebendig machen zu können, verkennt allerdings die Ursachen des Zerfalls der alten Praxis, und es hat sich gezeigt, daß dadurch das Alte nicht wieder hergestellt werden konnte.

Dies und noch manches andere hat dazu geführt, daß man heute von einer vierfachen Beichtpraxis sprechen kann.

2. Die heutigen Bußformen

1. Beichte des je Einzelnen im Beichtstuhl bzw. Beichtzimmer — mit und ohne vorbereitende Bußandacht

Sie ist die von den Bischöfen gewünschte Praxis. Die Zahl der Katholiken, die ihr gehorchen, ist klein und wird auch wohl klein bleiben.
Diese Beichtpraxis unterscheidet sich nur wenig oder gar nicht von der alten Beichtpraxis, hat allerdings dank der geringen Zahl der ihr Verbundenen viel von der Würdelosigkeit und Unzulänglichkeit früherer Zeiten verloren. Sie ist die Praxis vor allem engagierter Christen, die sich die notwendige Unvoreingenommenheit und innere Freiheit erworben haben; zumal wenn sie auf Beichtväter stoßen, die auf diese Art Beichte eingeübt sind. Sie verlangt Zeit. Ihr größter Feind ist die „Schlange"!

2) Die Beichte als Bitte um Sündenvergebung innerhalb einer Bußandacht

Diese Form der Beichte wird heute vom größeren Teil der Katholiken praktiziert. Während aber das Ziel der persönlichen Beichte Sündenvergebung durch Empfang des Bußsakramentes ist, wird bei dieser Form der Beichte das Sakrament nicht empfangen. Sie endet mit einem Gebet des Priesters bzw. der versammelten Gemeinde an Gott, er möge die Verzeihung der Sünden gewähren. Und natürlich darf der Sünder auch hier der Vergebung gewiß sein, wenn er mit dem nötigen Ernst Gewissenserforschung, Reue und Vorsatz betrieben hat. Den meisten Besuchern dieser Bußandachten macht dies keinen Kummer, daß hier das Bußsakrament nicht empfangen wird. Ihnen genügt die Versicherung des Priesters, auf Gottes Vergebung auf jeden Fall hoffen zu dürfen.
Dennoch hat sich im Laufe der letzten Jahre die Zahl derer gemehrt, die sich fragen, ob sie denn auf solche Weise vor dem Gericht Gottes bestehen können. Der Grund für diese neue Unsicherheit ist wesentlich auf die häufige Ermahnung der Bischöfe und vieler Priester zurückzuführen, die Bußandacht nur als Vorbereitung auf die persönliche Beichte zu verstehen. Die Besorgten und „Verunsicherten" kehren in die Beichtstühle zurück und bekennen ihr bisheriges Begnügen mit der Bußandacht als Sünde. Das weitere Bekenntnis dieser „reumütigen Rückkehrer" unterscheidet sich in gar nichts von den Bekenntnissen früherer Jahrzehnte, bei denen nach bekanntem Rezept anhand des Sündenkatalogs der Kinderzeit unerträgliche Belanglosigkeiten gebeichtet werden.
Manche Priester formulieren die Vergebungsbitte so, daß sie der versammelten Gemeinde nicht anders klingt als die Absolutionsformel im Beichtstuhl. Hier verlassen die Gläubigen die Bußandacht sehr oft im Bewußtsein, das Sakrament ebenso empfangen zu haben wie im Beichtstuhl. Die Tatsache eines solchen Irrtums kann wohl keinem verantwortlichen Seelsorger gleichgültig sein.

3) Entgegen dem Willen der Bischöfe beenden auch heute noch manche Priester die Bußandacht mit der Generalabsolution.

Wo solche sakramentalen Bußandachten gefeiert werden — es geschieht selten genug —, sind sie meist völlig überlaufen. Der Autor mußte in seiner 1500-Seelen-Gemeinde vor den Festen Weihnachten, Ostern und Pfingsten, vor Allerheiligen und dem Fest des Pfarrpatrons jeweils vier solcher Bußandachten feiern, von denen jede mindestens 600 Besucher zählte. Dazu gesondert die Bußandachten für die Kinder.
Wenn man nach dem Grund für diesen auffälligen Andrang fragt, der im Laufe der Jahre infolge des Verbotes durch die Bischofskonferenz zwar Einbußen, aber diese doch nur in geringem Maße erlitten hat, sollte die Begründung ausgeschlossen werden, diese Menschen wollten möglichst einfach und bequem zur Verzeihung ihrer Sünden gelangen. Abgesehen davon, daß es doch auch heute noch und gerade heute als ein eindrucksvolles Phänomen ange-

sehen werden muß, wenn Menschen, von ihrem Gewissen geplagt, das Bedürfnis haben, dieses Gewissen zu entlasten, ist es doch völlig abwegig, sie der Bequemlichkeit zu zeihen. Denn immerhin dauert eine solche Bußandacht meist eine gute Stunde, sehr viele Besucher müssen dabei stehen, und die Öffentlichkeit dieses Vorganges ist auch nicht gerade dazu angetan, unernste Gleichgültigkeit vorzuführen. Wer eine Bußandacht besucht, bekennt so deutlich wie es deutlicher gar nicht geschehen kann, daß er ein Sünder ist und die Befreiung von der Sündenlast durch Gott für notwendig hält. Wenn da auch niemand am Straßenrand steht und grinsend auf die zur Kirche Gehenden zeigt und schreit: „Auch ihr!", sie alle, die da zusammenkommen, wissen: wir haben uns schuldig gemacht und brauchen Gottes und der Menschen Vergebung. Jede private Beichte ist dagegen ein viel verborgenerer Vorgang. Wer sieht schon, wenn sich so ein Einzelner der Vergebung im Beichtstuhl bzw. im Beichtzimmer stellt? Ein wichtiger Grund, warum sakramentale Bußandachten so außerordentlich stark besucht werden, liegt wohl in der Bedeutung jenes Wortes, das seit Jahrhunderten als das lösende Wort empfunden, erlebt und geglaubt wird, das Wort des Priesters, das Wort der Kirche: „Ego te absolvo", „Ich spreche dich los von deinen Sünden"!

Wenn manche Theologen und Priester sich darüber mokieren, daß die Menschen nach diesem Wort Verlangen tragen, an diesem Wort hängen, „an diesem Wort kleben", sollten sie doch aus dieser „Abhängigkeit" dankbar erkennen, wie tief und fest die Kirche und ihre Lebendigkeit immer noch in den anscheinend so oberflächlichen Menschen, in den Herzen der „Randkatholiken" wurzelt.

Keiner dieser Gläubigen wird sonderlich beeindruckt sein, wenn man ihm sagt, daß er mit diesem Wort das Sakrament der Versöhnung empfängt. Er wird sagen: „Natürlich. Wie auch nicht? Wie anders soll es sonst Vergebung der Sünden geben?" Es wird die Priester noch einige Arbeit kosten, klar zu machen, daß Sündenvergebung auch dadurch geschehen kann, daß der Mensch ganz einfach Gott um Vergebung bittet und daß es da keiner Bußandacht, keiner Kirche, keines Priesters bedarf. Aber das darf nicht dazu führen, daß die „Abhängigkeit vom Wort der Lossprechung" verunglimpft wird, nur um dieses bedeutungsschwere Wort der persönlichen Beichte vorzubehalten. Es ist zu befürchten, daß diese Christen mit ihrem offenbaren Sündenbewußtsein eines Tages aufgeklärt sagen: „Wozu noch in die Kirche gehen? Machen wir es zuhause mit unserem Gott aus!"

4) Die heute verbreiteteste Form — die „private Beichte"

Im Grunde verdient sie den Namen eines Sakramentes der Kirche kaum, weil sie zu einem privaten Vorgang reduziert ist, dem jede erkennbare Bindung an die Kirche fehlt. Dennoch sollte auch sie ernst genommen werden, dennoch sollte der Christ, der meint, nur noch auf diese Weise seine Schuld vor Gott tragen zu können, nicht als ein Christ minderen Grades angesehen werden. Denn es sind nicht nur Gleichgültige, die so handeln. Es sind vor allem jene durch die Zeitläufe Geschädigten, denen aus den verschiedensten Gründen das Vertrauen in die Kirche verloren gegangen ist oder die bloß als „Rand-Katholiken" behandelt werden.

Daß aber viele dieser Katholiken die „private Beichte" ernsthaft praktizieren, das hat der Autor in mehr als vierzig Jahren priesterlicher Tätigkeit in guten und schlechten Zeiten, in Stadt und Land, in Krieg und Gefangenschaft dankbar erfahren dürfen. Das hat ihm den Satz aus Dostojewskis „Dämonen" so bemerkenswert, so wertvoll gemacht: „Wer den Menschen sagt, wie gut sie sind, der ist ein Christ. Der es getan, den hat man ans Kreuz geschlagen"!

Was aber die Vergebung bei solcher „Beichte" betrifft, so kann es keinen Zweifel daran geben, daß sie von der gleichen Vollständigkeit ist wie bei jeder Bußandacht. Es ist Vergebung ohne Wenn und Aber, so wie sie dem Schächer am Kreuz zuteil wurde mit den Worten: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein" (Lk 23,43).

Und die Beichte der „schweren Sünden"?

Hier ist daran zu erinnern, daß die Kirche die Vergebung der sogenannten „schweren Sünde" an das persönliche Bekenntnis in der persönlichen Beichte bindet. Wenn allerdings bei einer schweren Sünde („Todsünde") vorliegen müssen „eine wichtige Sache, die klare Erkenntnis und der freie Wille" (Kathol. Katechismus), dann muß ich dazu folgendes feststellen: Ich durfte Beichtvater für schlimme und schlimmste Sünder sein; aber einem „Todsünder" im Sinne der Definition bin ich nicht begegnet. Hier hat die Kirche vieles gutzumachen. Wie hat es das Kind bedrückt, wenn es im Religionsunterricht hörte, daß „ewige Höllenstrafe" dem gewiß ist, der im Stande der Todsünde stirbt! Was alles aber ist dem Kind als Todsünde vorgeredet worden! — Wer den Todsünder will, findet ihn auch heute. Wenn er aber meint, ihn gefunden zu haben, muß er sich zwanzigmal fragen, ob er nicht einem schrecklichen Irrtum unterlegen ist.

3. Warum eine sakramentale Bußpraxis?

Wenden wir uns nun der Frage zu, zu welcher Bußpraxis die Kirche ihre Gläubigen bewegen soll, damit sie dem vollen Maß ihrer Christlichkeit genüge tun. Konkret: Was soll die Kirche denen sagen, die meinen, sich mit der nichtsakramentalen Sündenvergebung begnügen zu dürfen?

Für das Sakrament der Versöhnung kann man den Zusammenklang von Heilsdienst Christi und Heilsdienst des Menschen etwa so erklären:

Wenn ein Christ sich vor Gott und der Gemeinschaft der Christen als Sünder bekennt, seine Sünde bereut und sich vornimmt, die Sünde soweit möglich zu meiden, dann wird diese seine Sünde im Sakrament durch Christus, mit Christus, in Christus zum Instrument des Heils. Christus macht die Sünde des Sünders zu seiner eigenen Sünde (2 Kor 5,21). Er läßt sie an seinem unfehlbaren Heilsdienst für die Welt teilnehmen. Wer Christus seine Sünde überantwortet, sei es in einer persönlichen Beichte, sei es in einer sakramentalen Bußandacht, wer es Christus ermöglicht, seine Sünden sich zu eigen zu machen, sie in den Wandlungsprozeß von Tod und Auferstehung einzubeziehen, dem wird die Sünde zum Instrument des Heiles für die Welt. Bei der sakramentalen Buße geschieht nicht nur Vergebung der Sünden, sondern Verwandlung. Aus unnützem, verderblichem Müll wird heilförderndes Saat- und Nährgut. Wie im Sakrament der Eucharistie geschieht auch im Sakrament der Versöhnung Verwandlung menschlicher Dürftigkeit.

Auch in der nichtsakramentalen Beichte geschieht Vergebung und zwar zur Gänze, ohne Vorbehalt. Wie soll Gott nicht vergeben, wenn ein Mensch darum bittet! Aber das Heilswerk Jesu, sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung werden dabei gleichsam außer Acht gelassen. Und das kann dann der Kirche Christi nicht gleichgültig sein. Sie gäbe sonst zu erkennen, daß sie zeitgebundene und zeitbedingte Weisen, den Heilsauftrag Christi zu erfüllen, für wichtiger hält als den Heilsauftrag selbst.

Dieser verlangt von ihr, alle ihr von Christus anvertrauten Heilsinstrumente den Christen erreichbar und verfügbar zu machen, sie bei aller Sorge um möglichen Mißbrauch dennoch nicht mit solchen Barrikaden zu umgeben, daß dem Christen von vorneherein Liebe und Lust genommen werden, sich ihrer zu bedienen. Das aber setzt u. a. die aufmerksame Berücksichtigung all jener Veränderungen in der Aufnahmefähigkeit der Christen voraus, die die Zeitläufe in ihnen bewirkt haben.

Der Heilsauftrag Christi an die Kirche fordert heute, die sakramentale Bußandacht zuzulassen. Das schmälert nicht im geringsten Wert und Würde der persönlichen Beichte. Aber die sakramentale Bußandacht vermag allein tausende, ja Millionen Katholiken, die den Weg in den Beichtstuhl nicht gehen können, den Zugang zum Sakrament der Versöhnung zu ermöglichen bzw. zu erhalten, den Zugang zu dem Sakrament, das auf eine so unfaßbare Weise aus dem Sünder einen Heilbringer macht.

Die Kirche hat nach dem 2. Vatikanischen Konzil furchtlos den Ablauf, die Weise der Eucharistiefeier verändert. Sie hat an die Stelle der lateinischen Sprache die Mut-

tersprache gesetzt. Sie hat den Priester so vor die Gemeinde gestellt, daß beide im Altartisch das Zentrum der Mahlgemeinschaft zu erkennen vermögen. Sie hat es getan, um einen nahezu untergegangenen Aspekt der Eucharistiefeier in lebendige Erinnerung zurückzurufen und die Menschen ausdrücklicher in dieses Heilsgeschehen einzubeziehen. Sie machte aus der Mundkommunion ohne viel Federlesens die Handkommunion, weil der Christ an dem so wichtigen Vorgang der Kommunion menschlicher, respektabler beteiligt sein wollte. Kann es wirklich ernsthafte Gründe geben, die ihr beim Sakrament der Versöhnung verbieten, zeit- und menschengerechter zu handeln? Muß ihr nicht auch hier das Wie weniger wichtig sein als die Tatsache, daß dieses wunderbare Sakrament empfangen werden kann und empfangen wird?!

Dieses furchtbare Jahrhundert hat die Menschen auf die schrecklichste Weise geschüttelt und bis ins Innere ihrer Herzens- und Gedankenwelt verändert. Eine Kirche, die das nur oberflächlich zur Kenntnis nimmt, läuft Gefahr, sich den Menschen zu entfremden. Wie weit diese Entfremdung schon reicht, ist am deutlichsten aus der immer erschreckender zutage tretenden Distanz der Katholiken gegenüber jedem Sakramentenempfang zu erkennen. Es ist keine Beruhigung, wenn manche Theologen in diesem Prozeß eine Art „Gesundschrumpfung" der Kirche zu entdecken meinen. Das Gros der Katholiken bleibt immer noch in der Kirche, wohl in der Hoffnung, in absehbarer Zukunft wieder eine lebendige, ansprechbar antwortende Kirche erleben zu dürfen.

Heute irrt nicht *ein* Schaf in der Wüste, es sind neunundneunzig. Der Auftrag lautet, anders als im Evangelium, das eine Schaf auf den Bergen zu lassen und die neunundneunzig verirrten zu suchen (Mt 18,12). Und dazu gehört, diesen „Neunundneunzig" das Sakrament der Versöhnung auf eine Weise zurückzuschenken, die es leicht macht, nach ihm zu greifen und es mit Freude und Dankbarkeit für die Welt zu nutzen.

Und dies noch: Überall ist im Zusammenleben der Menschen die Abhängigkeit von Vergebung und Zuneigung zu beobachten. Wo der Mensch bereit ist zu vergeben, da erfährt er in hohem Maße, daß sich der Mitmensch ihm vertrauensvoll anhängt, seiner Weisung folgt oder wenigstens aufmerksam zuhört; und dies umso bereitwilliger und begeisterter, je umfangreicher, großzügiger, unkomplizierter die Vergebung erfolgt. Muß nicht auch dieser Sachverhalt bedacht werden, wenn es um die Frage der rechten Bußpraxis geht?

Josef Bommer

Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche

Pastoraltheologische Überlegungen zum Thema der Bischofssynode 1983

Erfreulicherweise ist der Text zur Vorbereitung der Bischofssynode zum Thema „Versöhnung und Buße" einer breiteren Diskussion zugänglich gemacht worden. Im folgenden werden die wichtigsten Themen beschrieben, die positiven Seiten des Textes gewürdigt, zu den Schwächen einige kritische Bemerkungen gemacht und schließlich einige Anregungen zur pastoralen Zielsetzung gegeben. *red*

Im Herbst 1983 soll sich die weltweite Bischofssynode wiederum in Rom versammeln. Das Thema lautet für diesmal „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche" *. Die Wahl des Themas erfolgte durch den Heiligen Vater aufgrund einer breiteren Befragung der Synode der Orientalischen Kirchen, der Bischofskonferenzen, der Leiter der Dikasterien der römischen Kurie und der Union der Ordensgeneraloberen und aufgrund der eingegangenen Vorschläge durch den Rat des Generalsekretariats der Bischofssynode.

Ein Jahr vor Beginn der geplanten Synode lag schon ein Papier vor, sogenannte

* Mir liegt vor: Bischofssynode: Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche. Lineamenta. E Civitate Vaticana MCMLXXXII. Vatikanische Polyglott-Druckerei, 11-1-82, 56 Seiten. Der Text ist fortlaufend numeriert (1—42).

Lineamenta, in denen das Thema der Synode behandelt wird. Diese Lineamenta sind kein Schema und kein Entwurf für ein künftiges Synodendokument. Sie erheben, nach eigenen Angaben im Einleitungskapitel „keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit und Perfektion. Sie sind provisorisch und begrenzt" (Nr. 3). Trotzdem umreissen sie das Thema und können als Grundlage gelten, um „innerhalb des Rahmens des vorgesehenen Themenkreises mit geeigneten Studien zu beginnen" (3).

Die „Lineamenta" wurden denn auch da und dort abgedruckt, und es erfolgte vielerorts eine Art Vernehmlassungsverfahren. Es wurde Gelegenheit geboten, zu dem Dokument Stellung zu beziehen und in diesem Zusammenhang auch Wünsche und Anregungen zu formulieren.

In der Schweiz war es die „Theologische Kommission der Schweizerischen Bischofskonferenz", die die entsprechende Initiative im Auftrag der Bischöfe lancierte und die Antworten und Anregungen entgegennahm.

Es sei hier in einem ersten Teil der Inhalt der Lineamenta kurz zusammengefaßt. Dem Interessierten dürfte der ganze, in der deutschen Übersetzung 56 Seiten umfassende Text, leicht zugänglich sein.

Als zweites geben wir dann eine gekürzte Zusammenfassung des Textes, den die „Arbeitsgemeinschaft der katholischen schweizerischen Pastoraltheologen" erarbeitet hat und in dem wichtige Anliegen und Wünsche von Seiten dieses Gremiums formuliert worden sind.

I. Der Inhalt der Lineamenta

(Die Zahlen im Text beziehen sich auf die entsprechenden Nummern im Dokument, das im folgenden einfach als Lineamenta erscheint). Das Dokument umfaßt drei Teile:

I. Teil: Die Welt und der Mensch auf der Suche nach Versöhnung

II. Teil: Die Verkündigung der Versöhnung und der Buße

III. Teil: Die Kirche — Sakrament der Versöhnung.

Jedem der drei Teile sind einige Fragen beigefügt, die als Anstoß zum Nachdenken dienen sollen (4).

1. Eine Gegenwartsanalyse

Im *ersten Teil* wird eine Art *Gegenwartsanalyse* versucht (5—10). „Dieser Teil richtet unsere Aufmerksamkeit auf die Situation der Unausgeglichenheit, die sowohl die Welt, in der wir leben, als auch das Herz des Menschen beeinflußt. Aus diesem Tatbestand geht hervor, daß die innere Erneuerung, die durch Buße und Versöhnung zu erreichen ist, unbedingt notwendig ist und aus innerstem Herzen heraus voll Sehnsucht erwartet wird" (4). Es ist von Spannungen und Spaltungen in Kirche und Welt die Rede, und es erscheint die Sünde als die tiefste Wurzel der vielen Übel (7). „Es ist die Sünde, d. h. das Böse, das der Mensch — in Freiheit — vor Gott begeht, indem er seine Liebe und deren Forderungen zurückweist. Für dieses Böse ist der Mensch — wie die Erfahrung lehrt und die Offenbarung klar bestätigt — persönlich verantwortlich, denn es ist das Ergebnis freier und bewußter Entscheidungen" (7). Es wird zwar betont, daß es auch Strukturen geben kann, die zu Komplizen der Sünde und des Bösen werden können. Doch das Dokument wehrt sich sehr deutlich dagegen, daß damit die persönliche Verantwortung des einzelnen Menschen aufgehoben sei. Ja es wird gerade diese persönliche Verantwortung stark herausgestrichen.

„Die Sünde läßt den Menschen auf diese Weise zu einem entfremdeten Wesen werden, entfremdet von Gott und damit von sich selbst, von den Mitmenschen und von der ganzen übrigen Schöpfung" (7).

Daraus aber ergibt sich die Notwendigkeit der Versöhnung. Denn „die Versöhnung mit Gott, die im Menschen Umkehr und Buße voraussetzt, stellt nicht nur die innere Einheit des Menschen wieder her, sondern bewirkt auch seine Versöhnung mit den anderen Menschen und mit der Natur" (8). Es folgt eine theologische Betrachtung zum Thema „Versöhnung und Buße", wobei die Initiative Gottes, die Tatsache, daß Gott sich „mit der Menschheit versöhnt in Jesus Christus" (9) im Vordergrund steht. Von

daher kommt dann abschließend der Sendungsauftrag der Kirche in den Blick. Acht Fragen beschließen diesen ersten Teil und suchen den Gründen für die derzeitige Beichtkrise nachzugehen.

2. Versöhnung mit Gott

Der *zweite Teil:* Die Verkündigung von Versöhnung und Buße, steht unter dem biblischen Motto (2 Kor 5,20): „Wir bitten an Christi statt: Laßt euch mit Gott versöhnen" (11—22). Ein erster Abschnitt redet von Versöhnung und versteht darunter den „ersten Schritt der Liebe Gottes hin zum entfremdeten Menschen" (12). Es ist davon die Rede, daß der Mensch von Gott gut geschaffen wurde und in den Zustand der Gerechtigkeit versetzt worden ist. Dann erst bricht die Sünde über den Menschen und die Menschheitsgeschichte herein, Sünde als Entfremdung von der Wahrheit des Menschen (13). „So lebt der von Gott befreite Mensch in Widerspruch zu seiner innersten Wahrheit." „In der Folge gerät auch die Beziehung des Menschen zum Universum in Unordnung: Die Schöpfung ist der Knechtschaft der Vergänglichkeit unterworfen. (Röm 8,19—21)" (13).

Der Mensch soll und muß von seiner Sünde befreit werden. Er wird von der Sehnsucht umgetrieben, „jene existenzielle Entfremdung zu überwinden, die Frucht und Merkmal der Sünde ist" (14). Jesus zeigt uns den Weg. In ihm wendet uns Gott vorerst sein Erbarmen zu. „Das Kommen Jesu ist Teil des versöhnenden Wirkens Gottes" (16). Er wurde wegen unserer Verfehlungen hingegeben.

Frucht der Versöhnung aber ist das „neue Geschöpf" (18). Dem Tun Gottes, das als Versöhnung beschrieben wird, folgt das Tun des Menschen, das unter dem Begriff der Buße erscheint. „Die Buße: die Antwort des Menschen auf die Versöhnung, die Gott anbietet" (19). Die biblischen Begriffe „Buße, Umkehr" werden kurz umschrieben, und dann erfolgt eine Art Definition: „Die Umkehr besteht in einer grundlegenden Wahl, die der Mensch aus seinem eigenen Herzen heraus für Gott und ein Leben, das dem Willen Gottes entspricht, trifft" (20). Es ist von der persönlichen und von der sozialen Seite der Buße die Rede, und in Nr. 21 erfolgt dann der erste Hinweis auf das *Sakrament der Buße,* wie es in der Kirche gefeiert und gespendet wird. Dabei wird freilich schon sehr stark auf die Einzelbeichte reflektiert und der personale Aspekt von Sünde und Buße einseitig und stark betont. „In Wirklichkeit aber gehört die christliche Buße aus ihrer Eigenart heraus zur Person" (21). „Die Buße ist die TAT jeder einzelnen Person ..." (21). Dann erfolgt am Schluß dieses zweiten Teils wiederum eine Ausweitung, indem die Kirche selber als Sakrament der Versöhnung und der Buße hingestellt wird. „Die Kirche ist also Zeichen und Mittel der Versöhnung" (22). Sieben Fragen um Buße und Bußsakrament sind zur Überlegung angefügt. Interessant ist dabei etwa die Frage 5: Es gibt verschiedene Arten der christlichen Buße (Gebet, gute Werke, Sakramente). In welcher Weise hängen diese untereinander zusammen, in welcher Weise unterscheiden sie sich?"

3. Verkündigung und Feier der Versöhnung

Von der Kirche als dem Sakrament der Versöhnung ist im *dritten Teil* der Lineamenta die Rede. Der Dienst der Kirche an der Versöhnung, heißt die Überschrift. Es wird gehandelt von der prophetischen Verkündigung der Versöhnung (24—31), von der sakramentalen Feier der Versöhnung (32—39) und endlich vom Zeugnis eines versöhnten Lebens (40—42). Unter dem Titel „Die Verkündigung der Wahrheit über den Menschen" wird eine breite Theologie der Sünde geboten, und es werden moraltheologisch interessante, wenn auch nicht durchwegs fortschrittliche Überlegungen zum Thema der Werte und Normen angeboten.

Es ist von „schwerer und läßlicher Sünde" die Rede (28) und davon, daß der Mensch nicht fähig ist, sich selber zu erlösen (29). Darum wird noch einmal kurz die Barmherzigkeit und die Versöhnungsbereitschaft Gottes erwähnt (30 und 31). Und da steht dann das schöne Ambrosiuszitat im Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte: „Ich lese dagegen, daß er den Menschen schuf und sich dann ausruhte, weil er in

ihm jemanden hatte, dem er die Sünden vergeben konnte" (30).
Im Zusammenhang mit der sakramentalen Versöhnung wird von der *Taufe* und dann von der „zweiten Versöhnung" von der Buße, der *Beichte* gesprochen.
Es werden aber auch andere, alltägliche Formen der Versöhnung in der Kirche, wie Gebet und Almosen, Verkündigung des Wortes Gottes und die Eucharistie nicht vergessen. Auch Bußgottesdienste werden empfohlen. Sie erscheinen als liturgische, aber nicht sakramentale Formen der Buße und sollen vor allem auch der Vorbereitung auf die Einzelbeichte dienen (35). Nur sie erscheint dann als das „Sakrament der Buße", weil hier die sakramentale Absolution erteilt wird, welche „in der Lehre der Kirche als richterlicher Akt gewertet wird" (37). Doch wird auch die Gesprächsbeziehung erwähnt, und es heißt dann: „So feiert der Gläubige, der die Barmherzigkeit Gottes an sich erfährt und für sie Zeugnis ablegt, zusammen mit dem Priester den Gottesdienst der sich ständig erneuernden Kirche" (37). Die Generalabsolution ist nur in eng begrenzten Ausnahmefällen vorgesehen und dispensiert nicht vom Bekenntnis der Todsünden in einer nachzuholenden Einzelbeichte (39). Dabei wird auf den „Ordo Paenitentiae" verwiesen.
Mit dem eindringlichen Hinweis auf das Zeugnis eines versöhnten christlichen Lebens schließt das Dokument (40—42). Und wiederum laden zwölf Fragen zur Überlegung ein, wobei wiederum die Sorge um die Ohrenbeichte im Vordergrund steht.

II. Einige pastoraltheologische Überlegungen

In einem Gutachten der Pastoraltheologen der Schweiz finden sich zu den oben skizzierten Lineamenta die folgenden Gedanken und kritischen Überlegungen.

1. Positive Ansätze:

— Sehr positiv empfinden wir, daß der methodische Aufbau des ganzen Dokumentes versucht, von den gegenwärtigen Erfahrungen und von einer Gegenwartsanalyse auszugehen (induktiv).

— Im ersten Teil, der eine Gegenwartsanalyse versucht, steht die Frage nach der Beziehung zu Gott, zu sich selber und zu den Mitmenschen und die Beziehung zur Schöpfung im Vordergrund.

— Sehr überzeugend werden die Versöhnungsbereitschaft Gottes (Mk 1,15) und die heilende Initiative Gottes betont. Gott ist nicht mehr jener, den man gleichsam verkrampft gnädig stimmen muß. Vielmehr geht das Dokument von der Dominanz der Versöhnungsbereitschaft Gottes aus: Weil Gott sich den Menschen zuwendet und den Menschen seine versöhnende Liebe schon immer gewährt, kann der Mensch Versöhnung erfahren und Versöhnung auch schenken.

— Grundsätzlich wird auf die Notwendigkeit der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse hingewiesen, auch wenn im einzelnen die psychologischen Gesichtspunkte angesprochener Probleme nicht wirksam werden. Aber immerhin wird im Zusammenhang mit dem Sündenbegriff auch das Problem der persönlichen Entfremdung eingeführt.

Insgesamt ist der breite Ansatz positiv zu bewerten, der die Probleme von einer umfassenderen Themenstellung her anzugehen bemüht ist. Die Themen „Versöhnung und Buße" können auch nur in einem größeren Gesamtkontext annähernd gewichtet und beurteilt werden. Die Kirche weiß sich auch hier einem wichtigen gesamtgesellschaftlichen Anliegen verpflichtet; und sie hat auch im ganzen Rahmen der modernen Schuldproblematik einen Auftrag für die ganze Welt zu erfüllen.

2. Kritische Bemerkungen

— Im Gesamtduktus der Gedankenführung dieses Dokuments macht sich eine individualistische Engführung bezüglich der ganzen Sündenproblematik bemerkbar. Es wird der Eindruck erweckt, als ob es nur auf die Bekehrung des einzelnen ankäme, um alles in der Welt zum Bessern zu wenden. Diese Art von „Privatisierung" nimmt die soziale Dimension der Erbsündenlehre bzw. die soziale und strukturelle Schuldproblematik nicht entsprechend ernst. Insofern wird auch die sog. moderne Ten-

denz zur Schuldverdrängung in keiner Weise aufgegriffen und ansatzweise verarbeitet.

— Im Zusammenhang mit der Problematik von Schuld und Sünde erscheint uns Vieles nicht befriedigend aufgearbeitet. Wenn dies auch primär eine Frage für Moraltheologen ist (bzw. für die Theologische Kommission), so sei trotzdem der Hinweis erlaubt, daß im Zusammenhang mit der Frage nach Schuld und Buße bzw. Sünde und Versöhnung auch die Fragen um die Normen und ihre Einhaltung angesprochen werden müßten (Normenproblem); so vor allem dann, wenn allzu sehr von einer unbedingten Freiheit ausgegangen wird, als gäbe es nicht viele Sperren, die im einzelnen die Freiheit des handelnden Menschen psychologisch doch erheblich einschränken können.

— Des weitern scheint uns, daß in den Überlegungen der Lineamenta in keiner Weise Rechenschaft darüber gegeben wird, daß die Kirche auch in ihrer institutionellen Selbstdarstellung Subjekt von Schuld sein kann. Ob der Schuldverdrängung in der Gesellschaft nicht auch die Blindheit gegenüber den Mechanismen von Schuld in der Kirche entspricht?

Die Kirche steht ja nicht nur in der Tradition ihrer geistlich reichen Geschichte, sondern auch in ihrer ererbten Selbstbehinderung. Die Kirche kann somit an sich selbst die Erfahrung von Schuld machen und nicht nur Versöhnung schenken, sondern selber Versöhnung nötig haben.

— Die Beziehung von Versöhnung und kirchlicher Gemeinschaft sollte insgesamt noch viel stärker betont werden. In diesem Sinn müßte auch die Gemeindeperspektive stärker beachtet werden.

— Von der starken Ausrichtung auf das individuelle Schuldbewußtsein her erhalten wir den Eindruck, daß durch diese Engführung eine Forcierung der Einzelbeichte vorbereitet werden soll.

Im Ganzen wird die theologische Lehrentwicklung seit dem Tridentinum bzw. des Ordo Paenitentiae zu wenig deutlich aufgegriffen. Neue Fragen werden kaum aufgenommen. Dadurch entsteht das ungute Gefühl, daß die Verfasser der Lineamenta schon von Anfang an wußten, was herauskommen soll: die eindeutige Dominanz der Einzelbeichte mit einem gewissen Spielraum für eine nicht-sakramentale Bußfeier:

Ohne Zweifel ist das vorliegende Papier in einigen Punkten schon fortschrittlicher als manche rückständige seelsorgliche Verkündigung und Praxis. Trotzdem sind wir der Ansicht, daß ein Dokument von solchem Gewicht den allgemeinen Stand der Theologie aussprechen sollte, so daß es nicht von Anfang an schon als überholt erscheint.

3. Besondere pastoraltheologische Anliegen

Entscheidend ist die *allgemeine Versöhnungsbereitschaft.* Es geht dabei um den Horizont der Versöhnung und Umkehr, sowohl im gesellschaftlichen und sozialen Bereich als auch im persönlichen und individuellen Leben. Dies bedarf eines breiten ekklesialen Fundaments, wobei der biblische Begriff der Umkehr in seiner ganzen inhaltlichen und praktischen Fülle zum Tragen kommen soll. In diesem Zusammenhang sollen auch praktische Hinweise auf sichtbare Zeichen von Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche und im Leben der Gemeinden gewagt werden: Fastenopfer, Solidarität mit der Dritten Welt, Friedensbewegung, Gewaltverzicht, Caritas, Katastrophenhilfe ...

Damit stehen wir schon mitten in der *kirchlichen Versöhnungsbereitschaft.* Die Kirche selber braucht Versöhnung, und sie schenkt als Gemeinde Jesu Christi Versöhnung. Dieser Sendung versucht sie zu entsprechen in der kirchlichen Beratungstätigkeit, in den vielfältigen Formen des seelsorglichen Gesprächs, bei der Konfliktlösung, in den verschiedenen Räten, in der Erwachsenenbildung, in den katechetischen und religionspädagogischen Bemühungen, im Verständnis und in der Praxis der Gemeinde als Prozeß der Gemeinschaftsbildung und damit der Überwindung von Anonymität und Feindschaft etc.

Persönliche Umkehr

Im Rahmen solch kirchlicher und gemeindlicher Versöhnungsarbeit hat auch die *in-*

dividuelle, private Form von Buße und Versöhnung ihren Platz. Dem individuellen Aspekt von Schuld und Sünde entspricht auch eine persönliche, individuelle Umkehr. Es geht um das, was wir im Katechismus die „vollkommene Reue" genannt haben und was die evangelische Tradition die „Herzensbeichte", die „Beichte vor Gott" nennt. Diese ganz persönliche Auseinandersetzung mit meiner Schuld ist unabdingbar. Sie zeugt sich aus in Gebet und guten Werken, sie schlägt sich nieder in der Bekehrungsgeschichte vieler großer Menschen. Sie findet ihren Niederschlag in der Parabel vom verlorenen Sohn: „Da begann er nachzudenken, und er sagte: Wie viele Tagelöhner meines Vaters haben mehr als genug zu essen, und ich komme hier vor Hunger um. *Ich will zu meinem Vater gehen* und ihm sagen: Vater, ich habe gegen Gott im Himmel und gegen dich gesündigt. Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen; mach mich zu deinem Tagelöhner" (Lk 15,17—19).

Liturgisch-sakramentale Formen von Versöhnung

Es ist zu beachten, daß das Sakrament nicht nur als punktueller Akt gesehen wird, sondern als Dimension christlicher und dementsprechend kirchlicher Praxis. Auf der Basis dieser sakramentalen Dimension kirchlicher Versöhnungsarbeit und christlicher Umkehr halten wir es für theologisch möglich und pastoral richtig, von der *grundsätzlichen Gleichwertigkeit von Bußfeier und Einzelbeichte* auszugehen, wobei die speziellen Werte der einen wie der andern Form Beachtung finden sollen.

Gleichstellung von Bußfeier und Einzelbeichte

Bußgottesdienste wollen die Einzelbeichte nicht verdrängen, sie aber in sinnvoller Weise ergänzen, ja zu ihr hinführen. Es geht hier um zwei Formen des einen Bußvorganges, die sehr wohl nebeneinander ihren Raum im Gemeindeleben und im Leben des einzelnen Christen finden können. Wir sollten sie nicht gegeneinander ausspielen.

In der Gleichstellung von Bußfeier und Einzelbeichte erfolgt ein Schritt auf die von der Bußgeschichte gestützte Erkenntnis hin, daß es eine Vielfalt von Formen und Möglichkeiten von Buße und Sündenvergebung gibt, viele Wege der Versöhnung, die letztlich alle im sakramentalen Wesen der Kirche gründen und die Versöhnung mit Gott, mit den Mitmenschen und mit sich selber zum Ziele haben. (Man vergleiche hier die Resultate der Bußgeschichte und die hier grundgelegte Differenzierung und Diversifizierung der Bußmöglichkeiten in der Kirche, vor allem den wichtigen Schritt von der öffentlichen Beichte zur Privatbeichte im Frühmittelalter).

Für die Gewichtung der beiden Buß- und Beichtformen sollte auch nicht der Unterschied von läßlicher und schwerer Sünde primär im Vordergrund stehen, sondern mehr die anthropologische Frage nach der Umkehr und Bekehrungsmöglichkeit; nicht so sehr der juristische, sondern eher der versöhnende und heilende bzw. therapeutische Gesichtspunkt. Von daher ist zu fragen, welche Buß- und Beichtform besser und „wirkungsvoller" helfen kann, damit echte Umkehr möglich wird. Ebenso wären in diesem Zusammenhang auch Elemente bzw. seelische Heilungserfahrungen in der charismatischen Bewegung zu beachten.

Aus diesem Anliegen der grundsätzlichen Gleichwertigkeit von Bußfeier und Einzelbeichte ergibt sich die Forderung nach einer Ausweitung der Generalabsolution im Sinne der faktischen Praxis in der Schweiz.

Die kirchliche Gemeinschaft erscheint so viel angemessener und sichtbarer als Grund und Voraussetzung für alles sakramentale Handeln in der Kirche. Es ist schwer einzusehen, warum nicht auch die gemeinschaftlich vollzogene und gefeierte Versöhnungsliturgie im Bußgottesdienst „sakramental" im ursprünglichen Sinn des Wortes sein soll und darf; „sakramental" im Sinn von Kirche, die im Bußgottesdienst zum Ereignis wird. Man sollte sich einem solchen pastoraltheologischen Fortschritt nicht verschließen: Die Bußfeier käme so der Einzelbeichte und die Einzelbeichte der Bußfeier zugute.

Oto Mádr

Buße und/oder Versöhnung

Im Anschluß an den Überblick über die „Lineamenta" im vorausgehenden Beitrag von Josef Bommer bringen wir eine Stellungnahme eines Theologen, der sich besonders um die Entwicklung der nachkonziliaren Theologie in seiner Heimat und um eine entsprechende Bewußtseinsbildung von Priestern und Laien verdient gemacht hat. *red*

Der erste Text zur Einführung in das Thema der Bischofssynode 1983 sieht nach einem Kompromiß zwischen zwei Konzeptionen aus. Auf den ersten Blick wirkt die Verknüpfung der „zwei Aspekte derselben Sache" (Lineamenta Nr. 1) im Thema „Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche" sympathisch. Die Feindschaft kann nicht überwunden werden, bevor ihre Ursache, die Sünde, überwunden ist. Auch umgekehrt: die Sünde wird man nicht los, wenn man sich mit dem Geschädigten nicht versöhnt, jedenfalls mit Gott. Noch mehr Gemeinsames führen die Lineamenta auf. Ganz allgemein könnte man sagen: Beiden ist gemeinsam die Rückkehr zum Guten.

Bei näherem Zusehen jedoch ist die Sache theoretisch nicht so klar und erweckt auch praktische Bedenken; hauptsächlich folgende: Kann die vielschichtige Problematik auf eine einfache These — jede Störung der Harmonie zwischen den Menschen hat eine einzige Ursache, die Sünde, und es gibt zu ihrer Heilung nur eine einzige Medizin, die Buße — reduziert werden? Auf dieser Auffassung fußend könnte die Frucht der ganzen Arbeit eine Summe von aus bekannten Dokumenten geschöpften Lehren, Normen und Mahnungen, ergänzt durch praktische Kleinigkeiten, sein. Das zwischen den Konzilien beratende repräsentative Gremium des Weltepiskopats sollte aber doch — wenn auch nur in konsultativer Funktion — große aktuelle Probleme der Kirche und der Welt erörtern und beurteilen.

Sehr dankbar muß man quittieren, daß das Sekretariat der Bischofssynode die thematische Vorbereitung nicht „sub secreto" hält und den Bischofskonferenzen „keine Grenzen setzt", was Konsultationen betrifft; und auch das erste Papier soll die Teilkirchen nur ermuntern, ihre „Initiativen, Ratschläge und Informationen" vorzubringen (Lin. 3). Die Last der Realisierung liegt sowieso auf den Teilkirchen, die in so unterschiedlichen Umständen leben.

Es scheint mir, daß diese Möglichkeiten z. B. in theologischen Kreisen und Zeitschriften nicht hinreichend genützt werden. Es wäre nicht glücklich, jetzt uninteressiert zu bleiben und dann zu kritisieren.

Im folgenden möchte ich einige kurze Bemerkungen zu mir wichtig erscheinenden Punkten bringen. Es ist notwendig:

1. möglichst klar die Struktur der Problematik zu erarbeiten und genaue Fragen zu stellen;
2. in Teamarbeit mit Fachleuten, die ganze Realität zur Kenntnis zu nehmen;
3. Kritik anzunehmen und Selbstkritik nicht zu scheuen.

1. Problematik

Zuerst zu den Begriffen:

Versöhnung ist im Kern Rückkehr in den Stand des früheren Friedens, des guten Zusammenlebens. Wesentlich ist hier die *Beziehung* zwischen Subjekten, seien sie gleich oder ungleich. Eine ursprünglich gute Beziehung wurde verletzt, meistens durch Schuld einer oder beider Seiten. Den Prozeß der Versöhnung sollte der Schuldige beginnen, der andere nimmt seine „Buße" an oder nimmt sie nicht an.

Kann es auch ohne jegliche Schuld zu Entfremdung und Feindschaft kommen? Die Erfahrung bestätigt das. Täglich begegnen wir verschiedenen Mißverständnissen, Intrigen seitens Dritter. Immer leidet unsere freie Entscheidung unter den Einflüssen unserer psychischen „Unterwelt der Triebe", der bedrückenden Erlebnisse, der Träume, des Superego. Auch im Falle einer wirklich schlechten Tat braucht es sich nicht immer um persönliche Schuld, um böse Absicht zu handeln. Daraus aber re-

sultiert, daß nicht jede Störung der Beziehungen von der Sünde — „das Böse, das der Mensch frei zuläßt vor Gott" (Lin. 7) — stammt. Zur Sünde gehört doch Freiheit und Bezug zu Gott.

Nicht jede Versöhnung kann also durch Buße, zumindest kirchlich verstandene, verwirklicht werden. In der Welt, in der es die Kirche als ihre Pflicht ansieht, gefährliche Spaltungen zu überwinden (Lin. 2), in der sie aber eine Minderheit darstellt, kann man mit „Sünde" nicht allzu sorglos operieren. Auch sachlich paßt der Begriff nicht einmal auf alle in den Lineamenta (5) angegebenen Ursachen der Spaltungen: Ungerechtigkeiten, Egoismus der sozialen Gruppen, verschiedene Ideologien, philosophische Ansichten, historische Ereignisse, religiöse Streitigkeiten.

Noch etwas scheint wichtig: Man sollte nicht vergessen, daß re-conciliatio nur ein Teil der conciliatio ist, die einen dauerhaften Prozeß darstellt. Es geht hier nicht um Worte, sondern um praktische Folgen. Konzentration auf die *Wieder*herstellung des guten Zustandes fixiert die Aufmerksamkeit auf das Negative, auf den schlechten Zustand, der nicht sein soll. Aber die Mentalität eines geistigen „Reparaturmannes" kann nicht anziehend sein für die Jugend, und ist ja auch gar nicht christliches Ideal.

Der richtige Zugang zur Sache ist anders. Gute Beziehungen zwischen den Menschen und ihren Gruppen sind keine Selbstverständlichkeit, man muß eigentlich bei Null beginnen und das Werk der Kameradschaft, Liebe usw. mit persönlichem Einsatz und Geduld vollbringen. Die Perspektive des Wachstums ist positiv; als Schöpfer fühlt sich der junge Mensch anders denn als Instandhalter. So kann die immer neue Versöhnung mit Gott als Angelegenheit des ständigen Wachstums der Freundschaft mit Gott positiv angenommen werden. Darüber hinaus ist sie echt christlich.

Buße ist primär *Wiederherstellung des guten Gewissens.* Immer durch innere Abwendung vom Bösen, meistens auch durch Reparieren der realen Beschädigung im Äußeren, oft durch Wiederherstellung der gestörten Beziehung, durch Versöhnung mit den Menschen. Eine solche „Buße" leisten auch sittlich redliche Ungläubige.

Der Gläubige weiß zudem, daß es ohne Versöhnung mit seinem Herrn kein gutes Gewissen geben kann. Nur in diesem Sinn gehört Versöhnung (mit Gott) zur Buße. Es gilt nicht umgekehrt, denn auch ohne Buße versöhnen sich Menschen (Pilatus mit Herodes!). Reduktion auf die übernatürliche Ebene, Nichtsehen der natürlichen Faktoren vereitelt christliches Bemühen in der Welt und erschwert Versöhnung auch in der Kirche.

Noch einmal: Buße als Wiederherstellung des status quo ante, Reform, ohne weitere Horizonte? In der Zeit dynamischen Lebensstils mag ein solches Angebot einer der Gründe sein, warum die sakramentale Buße „nicht gefragt" ist. Anders ist es bei der Vorstellung des ständigen geistlichen Kampfes und Wachstums. Wie gut paßt das ins gegenwärtige Wertpanorama: Gutes in der Welt realisieren (Kreativität), persönlich wachsen (Fortschritt), eine neue bürgerliche Welt bauen (Solidarität), tiefe Freundschaft erleben (Intimität)! Dann gehört die Buße ganz organisch dazu. Man weiß, daß auch unter Freunden verschiedene Dinge vorkommen, daß die Kameradschaft aber durch immer neue Versöhnung vertieft wird. So ähnlich verhält es sich auch mit Gott: die Abwendung von ihm kann als Mittel der Zuwendung, des dauerhaften Strebens zum Ideal, zur Liebe dienen. Was daraus für das Thema der Synode 83 folgen dürfte, mag aus dem Gesagten hervorgehen. Eine feste Achse ist angebracht, sogar notwendig, damit sich die ganze Mühe nicht zerstreut. Dringliche Aktualität befürwortet m. E. *die Versöhnung als thematische Achse.*

2. Die ganze Realität sehen

Von einem einzigen, wenn auch dem höchsten Gesichtspunkt aus die Dinge zu beurteilen ist nie risikofrei. Der Fall Galilei, der Fall Ricci, neben anderen, bleiben traurige historische Tatsachen. Erfahrung und Wissenschaft sollten auch in unserem Zusammenhang befragt werden. Mehrere profane Sparten brachten schon viel Nützliches für die Theorie des Glaubens und

für die pastorale Praxis. Nicht weniger wichtig ist ihre Kritik.

In unserem Kontext bedeutet das: eigentlich sollte man sehr vorsichtig von *Schuld und Sünde* sprechen, ehe eine komplexere, unter Mitarbeit von Fachleuten (nicht nur Theologen) erarbeitete Lehre vorliegt. Die beste Theologie allein kann nicht ein ganzheitliches Bild anbieten, ohne psychologische, psychiatrische, soziologische pädagogische Ergebnisse einzubeziehen. Heutige Pastoral und geistliche Führung — oder wie immer man es nennen mag — brauchen breitere und tiefere Kenntnisse als nur überlieferte Handlungsregeln. Übrigens können auch die Dogmatik und das Magisterium davon sehr profitieren.

Konkreter sei bloß aufgezeigt, welche Fragestellung im Interesse der Moral- und Pastoraltheologie liegt: die praktische Differenziertheit der Sünden. Wie unterschiedlich sollen die verschiedenen Kategorien der Sünder Buße tun: Ein formaler Sünder — aus Willkür oder aus Schwäche; ein materialer Sünder — aus Unwissenheit oder nach seinem Gewissen.

3. Selbstkritik

Will die hierarchische Kirche — in allen Stufen — der Welt die Versöhnung effizient verkündigen, muß sie die Versöhnung auch leben. Wo etwas an der Vollkommenheit ihres Beispiels fehlt, muß das redlich zugegeben werden.

Darum sind die (selbst)kritischen Analysen des Katholizismus von Prof. A. Görres und anderen außerordentlich wertvoll. Neben verschiedenen spezifischen Besonderheiten der Priester, Ordensleute und frommen Katholiken gibt es ernstere „ekklesiogene Neurosen". Wieviele Skrupulanten erwuchsen unter dem Einfluß der intensiven Katechese und allzu „gewissenhafter" Beichtväter!

Nicht alle unglücklichen Lösungen gehen aber zu Lasten der Priester, vielmehr der gesamten Atmosphäre und der daraus erwachsenden Moraltheologie. Ängstliche Charaktere und depressive Stimmungen zu pflegen ist weit entfernt von der frohen Botschaft. Flucht vor jeder Verantwortung ist eine Reaktion auf Übertreibungen, aber keine Lösung. Es gilt nicht, Personen und Generationen zu richten, sondern die Wahrheit zu erkennen und zu sagen.

Insgesamt wäre in der Kirche mehr Brüderlichkeit zu wünschen, die Versöhnung anstrebt und Gott verkündigt, der unser Bruder wurde. Auch im Sakrament der Buße ist es für den heutigen Menschen leichter, Christus zu begegnen als „Gott, dem allmächtigen Vater". Warum nicht? Warum soll man nicht auch, nach der Art der charismatischen Erneuerung, Heilung der Geschichte der Kirche unternehmen? Und Heilung der persönlichen Lebensgeschichten?

Manches fehlt noch zur ganzheitlichen Sicht der Versöhnung, besser gesagt, der guten Mitmenschlichkeit. Zu ihrem Wiedergewinnen, zuvor Gewinnen, danach Erhalten genügen auch die höchsten übernatürlichen Motive nicht, sondern ist auch unser Bemühen um irdische Voraussetzungen erforderlich. Zum Beispiel die *Toleranz*. Sie ist eine der wichtigsten Bedingungen für den Frieden in allen seinen Formen. Ohne sie (und Pluralität, Solidarität, fundamentale Gleichheit und Würde) ausdrücklich in Rechnung zu stellen und sich ganz offen zu ihr — in ihrer echten und tiefen Weise — zu bekennen, kann alles Ermahnen und Bemühen ins Leere gehen.

In dieser Stunde der Geschichte hat die Kirche eine große Chance und Aufgabe. Wer sonst könnte mehr Gutes in der gespaltenen Welt tun? Als Friedensstifter kann sie aber auch höchst missionarisch wirken. Daß brüderliches Mitsein wortlos den Weg zu Christus zeigt, das bezeugt die Erfahrung vieler Kirchen, deren Mitglieder vielfältigen Not-Situationen ausgesetzt sind.

Praxis

Wilhelm Zauner

Befähigung zur Buße

*Anhand einiger ausgewählter Elemente einer „Bußkultur“ * will Zauner bewußtmachen, wie die Bereitschaft und Fähigkeit zur Buße, also zur Hinwendung vom Alten zum Neuen, zum Ergreifen der Alternative gefördert werden kann und soll. Seine Denkanstöße könnten — neben Predigt, Religionsunterricht, Jugendstunden, Familienrunden u. ä. — etwa auch über die Pfarrblätter an die Menschen herangebracht werden.* *red*

I. Was ist Buße?

Das Wort „Buße“ bezeichnet heute ausschließlich etwas Unangenehmes: Wenn einer zu schnell gefahren ist, muß er's eben büßen; entweder er muß Bußgeld zahlen, weil ihn die Polizei erwischt hat, oder er büßt gar dafür im Krankenhaus. — Aber auch für Christenohren klingt „Buße“ nicht nach Frohbotschaft. Es gibt erfreulichere Dinge als Gewissenserforschung, Reue, Vorsatz und Sündenbekenntnis. Bestenfalls wird man sagen, Buße muß sein, wie halt für manchen eine Operation oder gar eine Amputation sein muß. So liest man's ja auch in der Bergpredigt: „Wenn deine rechte Hand dich zum Bösen reizt, so haue sie ab und wirf sie von dir! Denn besser ist es für dich, daß eines deiner Glieder verloren gehe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle fahre“ (Mt 5,30). Das sieht man ein, aber erfreulich ist es nicht.

Buße wäre an sich ein gutes Wort; es bedeutet „das Bessere“ (von ahd *buoz*). Oder sagen wir es gleich modisch: büßen heißt „alternativ leben“. In dieser Übersetzung deckt es am ehesten die ganze Breite dessen ab, was in der Bibel gemeint ist: Nicht nur die Abkehr von der Sünde, sondern die Entdeckung einer neuen Lebensmöglichkeit. Umkehr bedeutet zunächst einfach Abwendung vom Bisherigen. Der Kaufmann, der eine kostbare Perle fand (Mt 13), stellt sein Geschäft auf eine neue Grundlage, ohne daß sein bisheriger Laden schlecht gegangen sein müßte. Der Acker, in dem der Bauer einen kostbaren Schatz fand (Mt 13), hat wohl auch bisher schon einiges hergegeben; doch jetzt ist die finanzielle Grundlage für einen landwirtschaftlichen Großbetrieb gegeben. — Wer sich bekehrt, der fühlt sich nach Joh 3 nicht operiert oder amputiert, sondern wie neugeboren.

Buße ist also zunächst das Ergreifen der Alternative, die Gott in seiner Botschaft, die Jesus in seiner Einladung zur Nachfolge schenkt. Buße ist nicht zunächst Gegensatz zur Sünde, sondern Hinwendung vom Alten zum Neuen: „Zieht den alten Menschen mitsamt seinen Werken aus und zieht den neuen an!“ (Kol 3,9). Die vertrauensvolle Hinwendung zum Neuen genügt Johannes als Beschreibung der Umkehr; ja bei ihm kommt das Wort Umkehr nicht einmal vor; was darüber zu sagen ist, sagt er mit dem Wort „glauben“. Den Gegensatz alt — neu vertieft er allerdings als einen Gegensatz zwischen Finsternis und Licht, zwischen Tod und Leben. Damit ist Buße nicht nur Abwendung vom Alten, sondern auch vom Veralteten, vom unbrauchbar und schädlich Gewordenen. Sie ist Abkehr von der Sünde, von Finsternis und Tod. Doch geht das freilich nicht in einem einzigen Akt, so daß nachher das Alte und Veraltete, das Sündhafte und Finstere keine Rolle mehr spielte, sondern nur in einem ständigen Prozeß, der identisch ist mit dem Prozeß des Glaubens. Dieser hat seine Höhepunkte, seine Sternstunden und Tabor-Erlebnisse, doch keiner ist ein für allemal bekehrt und kann ein für allemal glauben. Er muß es vielmehr immer wieder und immer tiefgreifender tun. Dabei bleibt natürlich ein Defizit, das nicht abdeckbar ist, und schon in diesem Sinn eine Schuld, deren man sich nicht einfach entledigen kann und mit der man leben lernen muß. Das alles ist also Gegenstand einer „Bußkultur“: Das Entdecken und Ergreifen einer neuen Le-

* Vgl. dazu auch die im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz von der Pastoralkommission Österreichs erarbeitete „Christliche Buß- und Lebensordnung: Leben aus dem Glauben“.

bensmöglichkeit, die Abkehr vom Bisherigen, vom Sündhaften und Bösen, aber auch die Fähigkeit, mit der nicht überwindbaren Schuld zu leben.

Leider steht bei der Darstellung von Buße oft nur die Abkehr von der Sünde vor Augen, wie etwa auch in den „Lineamenta" zur Bischofssynode 1983 über „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche". Eine so eingeengte Sicht greift aber wohl zu kurz und ist nicht geeignet, den emotional so dunkel eingefärbten Begriff der Buße aufzuhellen.

II. Elemente einer Bußkultur

Bußkultur ist ein Stück Lebenskultur, und zwar unter einer dreifachen Rücksicht: Lebenserneuerung, Abkehr vom Bisherigen sowie die Fähigkeit, mit der Schuld zu leben.

1. Lebenserneuerung

Die Entwicklung der Fähigkeit, Neues zu entdecken und sich auf Neues einzulassen, setzt eine Erziehung zum Vertrauen voraus. Jedes Kind ist von Natur aus neugierig; es will Neues entdecken und wendet sich arglos dem Neuen zu. Die Eltern können diese Freude am Entdecken liebend begleiten und das Kind dazu ermuntern. Sie können aber auch durch übertriebene Sorge das Kind zu einer ängstlichen Haltung bringen und ihm die Lebenseinstellung vermitteln, daß alles Neue gefährlich sei und nur das Gewohnte sicher. — Im Jugendalter bricht die Neugierde wieder mit großer Macht auf. Die Freude am Reisen erwacht, die Interessen wandeln sich, neue Menschen treten ins Leben, neue Freundschaften werden geschlossen. Überängstliche Warnungen der Erzieher können jungen Menschen das Vertrauen zerstören und ihnen so die Möglichkeit rauben, eigene Erfahrungen zu machen und selbst unterscheiden zu lernen, was voranbringt und was nicht. Wo die Eltern ihren Kindern vorschreiben wollen, welche Freunde sie haben dürfen, wie sie ihre Ferien verbringen sollen und welche Hobbys sie haben dürfen, zerstören sie die Neugierde und machen aus ihren Kindern uninteressierte und uninteressante Menschen.

Wir müssen heute noch den Eltern der Apostel danken, daß sie ihre Kinder so natürlich und herzerfrischend erzogen haben. Sie haben ihnen offensichtlich keine Schwierigkeiten gemacht, daß sich einige in recht jugendlichem Alter in die Gruppe der Johannesjünger aufnehmen ließen, die sich doch von anderen religiösen Gruppen stark unterschied. Sie haben die herrliche Neugierde der beiden jungen Burschen nicht gebrochen, die Jesus einfach nachgegangen sind und auf seine Frage „Was sucht ihr?" nur verlegen zurückfragen konnten „Wo wohnst du?" (Joh 1,38). — Aus der Tatsache, daß die Schüler Jesu so erstaunlich rasch seinem Ruf zur Nachfolge gefolgt sind, kann man schließen, wie sie erzogen worden sind: zu vertrauensvollen, aufgeschlossenen Menschen mit einer gesunden Neugierde. Ohne diese Erziehung und ohne diese Ermutigung zum Neuen hätten sie die Voraussetzungen nicht gehabt, Jesus nachzufolgen, in dessen Leben das Neue und Überraschende eine so große Rolle gespielt hat.

Anfang dieses Jahres hat der Papst zu einer Gruppe von deutschen Bischöfen gesagt: „Schreckt nicht zurück vor dem Wort ‚alternativ'!" Er hat damit ermutigt, das Anliegen vieler junger Menschen heute aufzugreifen, die einen neuen Lebensstil und eine neue Lebenseinstellung suchen. Der Papst fordert aber auch zum Gespräch gerade mit jenen jungen Menschen auf, „deren Eigenart und Mentalität zunächst fremd und seltsam erscheint". Er bittet also nicht um Geduld mit den „Alternativlern", sondern er sagt, diese richteten „stille, aber brennend lebenswichtige Fragen an uns alle". Es sind nicht nur Fragen nach der Zukunft unserer Welt und Umwelt, sondern auch Fragen nach unserer Fähigkeit zur Erneuerung, zur Umkehr und Buße — wenn auch in einem ungewohnten, fremden Gewand.

2. Die Fähigkeit zur Distanzierung

Die Fähigkeit, sich dem Neuen zuzuwenden, setzt die Fähigkeit voraus, sich vom Bisherigen, vielleicht allzu lieb Geworde-

nen oder gar Verkehrten zu lösen. Auch das ist eine Frage des Vertrauens. Das Gewohnte und Gewesene scheint fürs erste sicherer zu sein als das Ungewohnte und Neue. Eine Zuwendung zum Neuen ist aber nicht möglich ohne Distanzierung vom Alten, auch wenn es das gute Alte ist. Die Distanzierung von den Eltern ist eine Voraussetzung für das Gelingen einer neuen Ehe: „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau" (Gen 2,24). Die Jünger, die Jesus gerufen hat, „verließen sogleich das Boot und ihren Vater und folgten Jesus" (Mt 4,22). Petrus hat gesagt: „Wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Was werden wir dafür bekommen?" Jesus antwortet ihm, dieses „Alles Verlassen" werde sich als Voraussetzung für die Teilnahme an der neugeschaffenen Welt erweisen: „Wenn die Welt neu geschaffen wird und der Menschensohn sich auf den Thron der Herrlichkeit setzt, werdet ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten. Und jeder, der um meines Namens willen Häuser oder Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen" (Mt 19,27—29). Dieser Aufbruch, diese Distanzierung vom bisherigen Leben reicht bis zur Umkehr des verlorenen Sohnes: „Ich will aufbrechen und zu meinem Vater gehen" (Lk 15,18).

Die Fähigkeit, Abschied zu nehmen, wird auch schon in der Erziehung des Kleinkindes vermittelt. Der Abschied vom Tag fällt fast allen Kindern schwer; sie wollen nicht schlafen gehen. Die Beendigung eines Spieles kann ebenso Einübung in die Distanzierung sein wie das Aufgeben einer trotzigen Verhaltensweise. — Auch Jugendliche müssen den Abschied lernen, etwa von Verhaltensweisen, die man bei Kindern noch hingenommen hat, von Spielgefährten und Spielzeug aus der Kindheit. Auch sie haben schon einen „alten Menschen" abzulegen und einen neuen anzuziehen. Sie müssen lernen, wie man Konflikte austrägt und sich wieder miteinander aussöhnt. Das alles ist Bußerziehung und Bußkultur.

3. Die Fähigkeit, mit der Schuld zu leben

Kein Mensch ist imstande, sich mit aller Kraft vom Alten zu distanzieren und sich dem Neuen zuzuwenden. Er wird immer wieder zögern und in der Halbheit steckenbleiben. Er wird sich dem scheinbar Neuen zuwenden, das ihn doch nicht wirklich voranbringt; und er wird sich entweder zu kraftlos vom Schädlichen distanzieren oder gar von dem, was er festhalten soll. Kein Tag läßt sich mit dem Bewußtsein beschließen: Heute habe ich alles gut und recht gemacht; heute habe ich jede Chance genützt; heute war ich perfekt. Jeder Tag bringt vielmehr ein Defizit, hinterläßt ein Debitum, eine Schuld, die man sich nur vergeben lassen kann. Es gehört also auch zur Bußkultur, mit dem Imperfekten leben zu lernen, ohne es zu verdrängen oder an sich selbst zu verzweifeln. Schon das Kleinkind muß die Erfahrung machen, daß man um seine Schwächen und Fehler weiß und es dennoch gern hat. Der Jugendliche muß erfahren, daß seine Eltern, seine Lehrer und Freunde mit seiner Unzulänglichkeit und seinem Versagen rechnen und ihn dennoch annehmen. Sie müssen erfahren, daß ein Gespräch über ihre Schuld und ihr Versagen die Freundschaft und Zuneigung nicht schwächt, sondern vertieft und stärkt.

In der Vorbereitung auf das Bußsakrament wurde (wird?) Vergebung oft wie das Wäschewaschen dargestellt: zuerst häßliche Flecken, dann reines Weiß. Gewiß, es gibt dafür biblische Vorbilder (Jes 1,18). Doch hat gerade diese Vorstellung auch zur Enttäuschung am Bußsakrament beigetragen: Man findet sich nachher mit denselben Problemen und Schwächen vor. Die Lossprechung macht das Geschehene nicht ungeschehen; sie ändert die Situation nicht, in der einer lebt (in einer erbsündlichen Welt), noch kann sie bewirken, daß der Sünder in Hinkunft sündelos lebt. Die Lossprechung ist vielmehr die amtliche und verbindliche Zusicherung: Du darfst leben trotz deiner Schuld; Gott liebt dich so sehr, daß er auf deine Sünden einfach nicht achtet (Ps 130,3—4).

In diesem Jahr wird viel über die Erneuerung des Bußsakramentes nachgedacht,

geredet und geschrieben. Diese Erneuerung wird nicht möglich sein ohne eine Befähigung zur Buße in dem gezeigten weitesten Sinn. Das Bußsakrament in der Form der Einzelbeichte steht wohl nicht am Anfang, sondern am Ende aller Bußkultur. Das breite Vorfeld zu diesem Sakrament muß von sehr vielen bearbeitet werden.

Bernhard Honsel

Wie steht es bei uns mit Gerechtigkeit, Friede, Barmherzigkeit?

Ein Bußgottesdienst zur Passionszeit *

Jesus ist gerade über sein Eintreten für Gerechtigkeit, für die Anerkennung der Würde aller Menschen, für Friede und Barmherzigkeit in Konflikt mit damaligen geistlichen und weltlichen Führern geraten. Auch heute werden in vielen Ländern vorwiegend solche Menschen verfolgt, verschwinden in irgendwelchen Kerkern, Massenlagern oder -gräbern oder haben andere Verfolgungen zu erleiden, die sich für Recht und Freiheit ihrer Mitmenschen einsetzen. Die Worte aus der Bergpredigt zu Gerechtigkeit, Frieden und Barmherzigkeit sind daher besonders passende Ausgangspunkte, um unser Leben an Christus neu zu orientieren, und zu fragen, welche passio und welche actio von uns erwartet wird. *red*

Begrüßung (evtl. nach einem Lied)

Ihnen allen einen guten Abend. Wir leben in der Zeit der Fasten, der Vorbereitung auf Ostern. Einige Wochen sind schon vorbei. Fastenzeit — hat sich das überhaupt ausgewirkt in meinem Leben? Was hat diese Zeit gebracht?

Jetzt sind wir hier versammelt zu einer Stunde der Besinnung. Wir haben eine Stunde Zeit — wir miteinander — und jeder für sich — ich habe Zeit für mich — zu bedenken, wer ich bin — wo ich bin auf meinem Weg — zu fragen, was meinem Leben Sinn geben kann.

Wir wenden uns im Gebet an Gott und sprechen im Wechsel:

Gott, mein Gott, in Sehnsucht suche ich dich. — A: Gott, mein Gott, ...

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 ...

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 ...

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 ...

Der Herr ist nah all 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 ...

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 ...

Gebet

Gott, du wartest auf uns, bis wir geöffnet sind für dich; wir warten auf dein Wort, das uns aufschließt. Laß nicht zu, daß wir taub sind für dich, sondern offen mach uns und empfänglich für Jesus Christus, deinen Sohn, der kommen wird, damit er uns suche und rette — heute und täglich bis in Ewigkeit. Amen.

Priester: Heute wenden wir uns wieder einmal den Seligpreisungen zu. In den Se-

* Der Gottesdienst könnte in ähnlicher Weise auch im Advent gehalten werden. Es bräuchten nur Einleitung und Schluß etwa in folgender Weise geändert werden: „... Noch ist Advent. Drei Wochen sind schon vorbei. Bald ist Weihnachten. Was hat diese Zeit gebracht? Besinnung, Hektik, Umkehr? ...“ Schluß (vor dem Orgelspiel): „In wenigen Tagen feiern wir Weihnachten. Wir hören wieder die Botschaft ‚Ehre sei Gott in der Höhe, und Friede auf Erden den Menschen seiner Huld‘. Wir haben jetzt einige Minuten Zeit, Frieden zu schließen, uns auszusöhnen mit uns selbst, mit den Menschen. Wenn uns das gelingt, wenn uns das geschenkt wird, dann sind wir auch im Frieden mit Gott — dann ehren wir Gott, wir — Menschen seiner Huld.“

ligpreisungen ist im Grunde die ganze Lehre Jesu, das ganze Programm Jesu enthalten; nicht nur das Programm: bei Jesus fallen Reden und Tun zusammen. Die Seligpreisungen sind nicht eine Utopie, sie sind die Lebensform Jesu. Die Heiligen haben auch so gelebt.
Die Frage der Jünger war: Was kann ich tun, um ein sinnvolles Leben zu führen? Was kann ich tun, um glücklich, selig zu werden? Ist das auch unsere Frage?

Wir hören das *Evangelium.*

Jesus spricht:
Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden satt werden.
Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden.
Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden.

Ansprache:
Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden. — Wer wirklich Hunger hat, wer wirklich Durst hat, was tut der nicht alles? Haben Sie schon einmal wirklich gehungert über Tage und Wochen?
Ich selber habe es schon erlebt: am Ende des Krieges in der Gefangenschaft, sechs Wochen lang. Von Woche zu Woche drehte sich unser Denken und Reden immer mehr um das Essen. Wir erzählten und schwärmten von der Zeit, da wir genug zu essen hatten. Und wir überlegten, wie wir wenigstens so viel Nahrung bekommen konnten, daß wir nicht verhungern mußten. All unser Sinnen und Trachten drehte sich um das Essen.
Der Herr sagt: Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit — das heißt: Selig die Menschen, denen es am Herzen liegt, Gerechtigkeit herzustellen, deren erster Lebenssinn darin besteht.
Das ist möglich, auch wenn Beruf und Familie viel Zeit und Kraft in Anspruch nehmen. Es ist nicht in erster Linie eine Frage der Zeit, sondern der Einstellung.
Wir sehen das bei Jesus. Sein Leben war ganz und gar auf das Reich Gottes ausgerichtet. Das Reich Gottes ist ein Reich der Gerechtigkeit, des Friedens. Wir sehen es bei den Jüngern, bei den Heiligen.
„Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles andere wird euch hinzugegeben werden."
Wenn ich das bedenke, dann weiß ich zutiefst bei all meinem Bemühen um christliches Leben: Hinter diesem Anspruch bleibe ich zurück. Ich weiß zutiefst: Ich bedarf der Umkehr, die ich wünsche und doch allein nicht schaffe.
Ich hoffe, sie wird mir und Ihnen hier in dieser Stunde von Gott neu geschenkt.

Gerechtigkeit — z. B. zur Zeit großer Arbeitslosigkeit

Sprecher: Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden.
Jesus Christus hat sich eingesetzt für die Rechtlosen, für die Armen und Schwachen, für die, die sich selbst nicht helfen konnten. Er hat denen, die mißachtet und erniedrigt wurden, zu ihrer Würde verholfen. Er wird Christus genannt, der Gerechte.
Ich bin Christ, ich nenne mich nach ihm. Ich frage mich: Trete ich für Gerechtigkeit ein in meiner Umgebung, in meiner Familie, an meinem Arbeitsplatz — für die Gerechtigkeit in der Welt? Können andere, vor allem Schwächere, sich darauf verlassen, daß ich mich da, wo ich bin, für ihr Recht einsetze — auch, wenn es schwierig ist; auch, wenn mir unter Umständen Nachteile daraus erwachsen?
Ein neues Problem unserer Tage: die Arbeitslosigkeit. Die Zahl der Arbeitslosen wächst. Bei uns sind es zur Zeit 10%, in anderen Ländern Europas sind es noch mehr — ein Problem, das wir bisher so noch nicht gesehen haben; und wir wissen noch keinen Weg.
Ist es für mich selbstverständlich, daß ich, daß meine Familienangehörigen Arbeit haben?
Bin ich offen für neue Lösungen, daß alle Arbeit finden — auch, wenn ich betroffen werde?
Wie denke ich, wie rede ich über Arbeitslose? Sage ich wie manche: „Die sind selbst schuld", weil ich vielleicht mit *einem*

schlechte Erfahrungen gemacht habe — oder sehe ich die Not?
Und wenn ich selbst arbeitslos bin: Suche ich nach Möglichkeiten, Sinnvolles zu tun — auch, wenn mir diese Tätigkeit nicht bezahlt wird —, oder resigniere ich, lasse mich hängen und erwarte die Wende nur von anderen?
Priester: Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. — Gerechtigkeit im Sinne des Evangeliums — was heißt das? Es gibt ein Verständnis von Gerechtigkeit, das sagt: Auge um Auge, Zahn um Zahn; wie du mir, so ich dir — vergeltende Gerechtigkeit.
Jesus sagt: So handeln auch die Gottlosen.
Es gibt eine Auffassung von Gerechtigkeit, die sagt: Jedem das gleiche. Gleichmacherei, Nivellierung — *die* Gerechtigkeit meint das Evangelium nicht. Wir Menschen haben alle die gleiche Würde als Menschen und dieselben Rechte, doch jeder Mensch ist anders.
Die Gerechtigkeit des Evangeliums meint: Jedem das Seine, das, was für ihn gut und richtig ist. Der eine braucht zum Beispiel vor allem Freigelassensein, der andere Geborgenheit. Wir Menschen in der Bundesrepublik Deutschland brauchen sicher nicht mehr Güter, mehr Reichtum. Wir brauchen mehr Freiheit von den Zwängen.
Die Menschen der Dritten Welt brauchen nicht unsere technische Zivilisation, unsere Art zu leben. Sie brauchen wohl mehr Wohlstand, sodaß nicht hinter jedem Baum der Tod lauert.
Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Trete ich ein für *diese* Gerechtigkeit? Gottes Verheißung gilt allen Menschen, meint das Glück aller Menschen. Wir Christen Europas gehören trotz vieler Probleme zu den Reichen. — Können sich die Armen auf der Welt darauf verlassen, daß wir ihnen zu ihrem Recht verhelfen, daß wir für eine neue Ordnung eintreten? Können sie sich auf mich verlassen, daß ich tue, was ich kann?
Wenn wir Hunger und Durst haben nach der Gerechtigkeit, sind wir solidarisch mit den Menschen und Christen in der Dritten Welt. Dann können wir ihr Gebet mit ihnen sprechen:

Gebet

Aus den Dörfern und Städten sind wir unterwegs zu Dir.
Aus den Tälern und Bergen sind wir unterwegs zu Dir.
Aus den Hütten und Häusern sind wir unterwegs zu Dir.
Aus den Büros und Fabriken kommen wir als Dein Volk.
Mit den leidenden Brüdern sind wir unterwegs zu Dir.
Mit den lachenden Kindern sind wir unterwegs zu Dir.
Mit den hoffenden Menschen sind wir unterwegs zu Dir.
Mit allen, die an Dich glauben, bilden wir Dein großes Volk.
Wenn wir das Brot teilen, sind wir unterwegs zu Dir.
Wenn wir die Schwachen schützen, sind wir unterwegs zu Dir.
Wenn wir für die Verfolger beten, sind wir unterwegs zu Dir.
Wenn wir das heilige Mahl feiern, bist Du bei Deinem Volk.

Friede — ohne Gewalttätigkeit

Sprecher: Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden.
Selig, wenn ich mich für den Frieden einsetze. Der Friede muß immer wieder neu geschaffen werden — wie das Brot, von dem wir leben. Harte Arbeit ist notwendig, um Brot aus der Erde zu gewinnen. Harte Arbeit ist notwendig, um Frieden zu schaffen — im Großen wie im Kleinen — nicht nur für die Politiker, auch für mich.
Der Boden, die Grundlage, auf dem Friede wachsen kann, ist Gerechtigkeit. Auf den ADVENIAT-Plakaten steht: „Gerechtigkeit schafft Frieden". Sehe ich das? Spricht mich das an?
Wenn ich mich um Gerechtigkeit sorge in meiner Umgebung wie in der Welt, schaffe ich Voraussetzungen für den Frieden.

Sprecher: Wenn wir in die Geschichte zurückschauen: Es war weitgehend eine Geschichte der Kriege, der Auseinandersetzungen. Und darin kam das Glück des Volkes nicht vor. Wir sind heute ein Stück weiter. Wir haben keine Stammesfehden mehr. Wir Europäer, zum Beispiel Deutschland und Frankreich, haben uns ausge-

söhnt. Jetzt stehen Machtblöcke gegeneinander mit ungeheuren Vernichtungsmitteln. Angst breitet sich aus.
Im Frieden leben — das ist mehr als nicht im Krieg leben. Friede, das heißt Wohlergehen.
Der Friede hat viele Dimensionen. Es geht um den großen Frieden in der Welt, es geht um den Frieden da, wo ich lebe, und schließlich um den Frieden mit mir selbst.
Was können wir tun? Was kann ich tun?
Schaffe ich da, wo ich lebe, Frieden? Bin ich bereit, auf jede Form von Gewalt zu verzichten?
Es geht nicht nur um körperliche Gewalt. Ich kann Gewalt ausüben durch die Art meines Redens, zum Beispiel indem ich meine Meinung absolut setze und nicht wirklich auf den anderen höre. — So kann ich zum Beispiel den Frieden von Herzen wollen, doch wenn ich nicht achtgebe, kann ich allein durch die Art, *wie* ich für den Frieden eintrete, Unfrieden stiften. Ich kann das Beste wollen, und doch dadurch, wie ich es dem anderen mitteile, Gewalt ausüben.
Priester: Martin Luther King war ein Mensch des Friedens. Er trat für Gerechtigkeit ein, für die Würde des Menschen — vor allem für die Würde der schwarzen Bevölkerung in Nordamerika. Er hat dabei auf jede Form von Gewalt verzichtet. Eine seiner Regeln: „Ich verpflichte mich, mich der Gewalttätigkeit der Faust, der Zunge und des Herzens zu enthalten."
Ich frage mich: Bin ich ein Mensch des Friedens, ein Mensch, von dem Friede ausgeht, so daß andere sich bei mir wohlfühlen?
Ein Mensch des Friedens war auch Franz von Assisi. Seinen Weg, dem Frieden zu dienen, hat er in dem Gebet ausgedrückt: „Herr, mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens". Wir beten es gemeinsam (GL 29,6).

Barmherzigkeit — anderen und mir selbst gegenüber

Sprecher: Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. — Wir sind gewohnt, von der Barmherzigkeit Gottes zu sprechen, Gott um sein Erbarmen zu bitten. Wir sind es nicht gewohnt, nicht mehr gewohnt, das Wort „barmherzig" auf den Mitmenschen anzuwenden.
Jesus sagt: „Selig die Barmherzigen."
Barmherzigkeit — was meint dieses Wort? Barmen ist ein altes Wort für „klagen". — Barmherzig sein heißt also: Ich höre die Klagen, ich nehme die Not, auch die Not des anderen wahr und nehme sie an mein Herz. Ich nehme sie mit meinem Herzen wahr.
Das Gegenteil: Unbarmherzigkeit. In allen Völkern leben Geschichten, Legenden, die von unbarmherzigen Schwestern und Brüdern erzählen. Daraus spricht die Erfahrung der Menschen: Barmherzigkeit und Unbarmherzigkeit, sie liegen nahe beieinander — in jedem von uns. Und: Jeder Mensch, auch der Unbarmherzige, ist irgendwann auf Barmherzigkeit angewiesen.
Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. — Ich kann auch unbarmherzig sein mir selbst gegenüber, indem ich mich überfordere, einen zu hohen Maßstab anlege, indem ich meine Klage — die Klage, die Trauer, die in mir ist — nicht hören will, nicht zulasse und mich so verhärte.
Wer unbarmherzig ist mit sich selbst, ist es auch leicht anderen gegenüber. Wenn ich barmherzig bin mit mir, mit anderen, darf ich auch auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen.

Priester: Der Herr sagt: „Mit dem Maß, mit dem ihr meßt, wird euch gemessen werden." — Und: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun."
Ich frage mich: Wie gehe ich um mit den anderen? Sehe ich sie in ihrer Art, in ihrer Not? Höre ich ihre Klage — oder verschließe ich mich? Oder erhebe ich mich gar über sie, richte sie? Wie rede ich über andere? Verurteile ich sie?
Ich frage mich:
Wie gehe ich um mit mir selbst? Kann ich mich annehmen — so, wie ich bin — mit meinen Fehlern und Schwächen?
Oder treibe ich mich selber immer an mit Vorwürfen, Appellen? Gehöre ich zu denen, die sich immer selber verurteilen?

Vor uns liegt die Karwoche. Wir begleiten den Herrn auf seinem Weg. Wir wissen, wohin ihn sein Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, sein Erbarmen mit den Ausgestoßenen und Sündern geführt hat: ans Kreuz. Er ist seinen Weg gegangen, er hat sein Werk vollbracht. Dadurch hat er Versöhnung bewirkt und Frieden.
So wollen wir versuchen, unseren Weg zu gehen, unser Werk zu tun.
Wir haben jetzt einige Minuten Zeit, Frieden zu schließen, uns auszusöhnen mit uns selbst, mit den Menschen. Wenn uns das gelingt, wenn uns das geschenkt wird, dürfen wir hoffen, daß wir mit dem Herrn auferstehen zu einem neuen, erlösten Leben.

Orgelspiel — Pause

Sprecher: Wir wollen Gott und einander um Vergebung bitten — und einander vergeben und beten gemeinsam: Herr, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern. — A: Herr, vergib uns ...
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 uns ...
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 uns ...
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 uns ...

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

Adriano Hypolito

Unsere Bekehrung zu einer „Kirche der Armen" — am Beispiel Nova Iguacu/Brasilien

1. Die Situation der Kirche in Brasilien

Brasilien ist das größte katholische Land der Welt. In unserem Land bekennen sich 85% der Einwohner zur katholischen Kirche — etwa 105 Millionen Menschen. Die katholische Kirche hat das Gesicht und die Geschichte, das Leben und die Kultur unseres Landes tief geprägt. Während der Kolonialzeit, aber auch nach der Unabhängigkeit (1822) unter den beiden Kaisern war die katholische Kirche Staatskirche und somit vom Staate ganz abhängig. Erst durch die Republik (1889), die die Trennung von Staat und Kirche einführte, konnte die Kirche sich frei entwickeln. Anders als in den meisten Ländern Lateinamerikas bedeutete bei uns der Laizismus des Staates Freiheit und Entwicklungsmöglichkeit. Obwohl der Staat laizistisch und neutral war, nahm die Amtskirche in Brasilien immer eine privilegierte Stellung im öffentlichen Leben ein. Sehr oft auf Privilegien und Vorteile bedacht, unterstützte sie den Staat und die Machthaber.

Eine große Wende

In den Sechziger Jahren trat eine große Wende ein. Zuerst zögernd, allmählich entschiedener und ganz bewußt, distanzierte sich die Amtskirche von den Machthabern in Politik und Wirtschaft. Viele Bischöfe und Priester hatten noch im März 1964 die Revolution unterstützt, die gegen den Kommunismus gemacht wurde. Die Revolution brachte jedoch die Militärdiktatur und die Aufhebung der demokratischen Rechte. Zur Untermauerung der Militärregierung wurde die Ideologie der „nationalen Sicherheit" ausgearbeitet und gewaltsam durchgeführt. Die Kirche hat bald erfahren, daß die Revolution ganz andere Ziele verfolgte; die Enttäuschung hat viel zur großen Wende beigetragen.
Das Wichtigste kam allerdings durch das 2. Vatikanische Konzil und die neuen ek-

klesiologischen Impulse und Ansätze, die vom Konzil ausgingen und die in den beiden lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin (1968) und Puebla (1979) auf Lateinamerika angewendet wurden. Nicht zu vergessen sind die Pioniere wie z. B. Bischof Helder Camara, die verschiedenen Organisationen der Katholischen Aktion (wir erwähnen namentlich Cardijns Jeunesse Ouvrière Catholique JOC), die Bewegung für eine bessere Welt des Jesuitenpaters Lombardi. Wie noch nie besann sich die Kirche in Brasilien auf ihre große Sendung: Sie entschied sich ganz im Sinne des Evangeliums, ganz im Sinne ihrer besten Söhne und Töchter — wir weisen hier auf Benedikt, Dominikus, Franziskus, Ignatius, Franz Xaver, Vinzenz von Paul, Don Bosco, Theresia von Avila, Katharina von Siena hin —, für die Armen und Entrechteten, die Verfolgten und die Verstoßenen. Sie hat eine klare Option für die Armen, das heißt bei uns fürs Volk, gemacht. Sie bemüht sich seitdem, eine arme Kirche zu sein und zu bleiben (vgl. Lk 4,16.21).

Durch diese Option für die Armen distanziert sich die Kirche von den Machthabern, von der elitären Schicht, die mit den Politikern, den Unternehmern, den Militärs, den Intellektuellen das gesamte Leben und Geschehen unseres Landes bestimmen und beherrschen. Die Kirche ist in Ungnade gefallen. Ganz wie Jesus wird sie mißverstanden, verurteilt und verfolgt. Viele führende Katholiken wurden verfolgt, gefoltert und verurteilt. Einige wurden ermordet. Viele Bischöfe, Priester, Laien, die sich für die Menschenrechte einsetzten, wurden als „rote Kommunisten", als „Verräter des Vaterlands", als „Teufelskirche" gebrandmarkt. Gott sei Dank (das konnte ich seit meiner Bischofsweihe im Februar 1963 gut verfolgen) wächst von Jahr zu Jahr die Einsicht unter den brasilianischen Bischöfen. In den großen Pastoralanliegen sind wir uns einig. Wir kämpfen für eine Integration der breiten Massen, die seit Generationen am Rand des sozialen Prozesses stehen und mit Absicht durch die sündhaften Manipulationen der herrschenden elitären Oberschicht am Rand der Existenzmöglichkeit gehalten werden. Die Randexistenz, die die meisten Menschen (etwa 80—90%) in Lateinamerika und in Brasilien führen, ist vielleicht die größte soziale Sünde des lateinamerikanischen Kontinents.

Unsere Kirche, die sich jahrhundertelang in den gefährlichen Bahnen einer gutgemeinten, aber mißverständlichen „civitas dei" bewegte und darum ganz im Geiste der Konquistadoren der Kolonialmächte Spanien und Portugal gehandelt hat, macht eine tiefgehende Bekehrung durch: sie versucht, diese soziale Sünde zu büßen, indem sie sich mit allen traditionellen und neuerfundenen pastoralen Mitteln für die Integration unserer Völker ehrlich einsetzt. Sie identifiziert sich mit dem Volk.

Zwei wichtige Bemerkungen:

1. Diese Einsicht will kein Vorwurf gegen die frühere Missionsarbeit unserer Kirche sein. Die damaligen Missionare waren Kinder ihrer Zeit und konnten wohl nur so handeln, wie sie gehandelt haben.
2. Die Missionsgeschichte zeigt uns zur Genüge, daß wir unsere missionarischen oder pastoralen Mittel, Methoden, Werkzeuge, Initiativen, Organisationen, Lehren, Personen usw. nie verabsolutieren dürfen. Nur Jesus Christus und seine Frohbotschaft sind absolut und definitiv (vgl. 1 Kor 9, 19—23).

2. Die Probleme und Möglichkeiten unserer Pastoral in Nova Iguacu

Bevor ich die Frage beantworte, was die Kirche in Nova Iguacu konkret tut, möchte ich betonen: 1. die Pastoralarbeit des Bistums Nova Iguacu ist kein Modell, sondern nur eine Möglichkeit, die durch die konkreten Umstände — soziale Probleme, zur Verfügung stehende Menschen, verfügbare Instrumente, beschränkte Finanzierungsmittel usf. — zur Verwirklichung kommt; 2. die Pastoralarbeit von Nova Iguacu darf nicht verallgemeinert werden; die Hauptlinien und die Hauptakzente der Pastoral findet man allerdings in den meisten Bistümern Brasiliens; 3. von vornher-

ein muß ich erklären: wir gebrauchen nur die friedlichen Mittel des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, des Gesetzes, des Rechtes, des Evangeliums — wir sind Erbauer des Friedens im Geist der Seligkeiten (vgl. 2 Kor 10,3.5).

Das Bistum Nova Iguacu ist ein Bannmeilenbistum um Rio de Janeiro, dessen Menschen zum Großteil in einer Randexistenz leben.

— Auf 983 qkm leben etwa 1,6 Mio Menschen. Die meisten sind katholisch getauft und bekennen sich zur Kirche. Das Volk ist gut, arbeitsam, religiös, friedfertig; wird aber unmündig gehalten und an den Rand des sozialen Prozesses gestoßen.

— Die meisten verdienen sich das Brot in Rio, obwohl Nova Iguacu mehr als 400 verschiedene Industrien (meist kleine; einige große wie z. B. das Bayerwerk) besitzt. Die Entlohnung ist im allgemeinen niedrig: etwa 160 Schweizer Franken im Monat. Etwa 30% davon gehen für Reiseunkosten auf; 60% für Nahrungsmittel, 10% für den Rest: Bekleidung, Gesundheit, Schule, Vergnügen ... Selbstverständlich reicht der Mindestlohn nicht aus; darum macht der Vater Überstunden, arbeitet an den Sonntagen, verkauft seine 30 Ferientage; die Mutter muß auch draußen arbeiten; die Kinder machen Gelegenheitsarbeiten. Nur so kommt die Familie einigermaßen durch, ohne das Minimum, das für ein menschenwürdiges Dasein nötig wäre, zu erreichen.

— Die Einwohnerzahl wächst um etwa 8% im Jahr durch Einwanderung aus den Agrargebieten des Landes.

— Große soziale Probleme: Arbeitslosigkeit, Unterbeschäftigung; schlechte Entlohnung; Ausbeutung des Arbeitnehmers durch Verletzung der guten Sozialgesetze; Kinder-, Frauenarbeit (noch schlechter entlohnt als die Männerarbeit); Prostitution; große Kriminalität; Korruption; Verunsicherung; mangelhafte Infrastrukturen (Schulen, Krankenhäuser, Arbeitsplätze, Transportmittel, Freizeitgestaltung, Polizei, Wasserversorgung, Kanalisation).

Ein Beispiel: Wieviel Minuten braucht ein Arbeiter, um ein Kilo oder Liter Lebensmittel anzuschaffen?

	1951	1971	1981
Zucker	40	61	79
Kartoffeln	15	64	112
Kaffee	40	288	591
Fleisch	150	320	540
Bohnen	32	154	199
Butter	480	737	597
Milch	33	42	67
Eier (12 Stück)	140	115	149

Ohne Übertreibung kann man wohl behaupten: Heute setzen unsere Leute fast nur in die Kirche ihre Hoffnung. Fast nur die Kirche verteidigt die Anliegen der Armen. Die Kirche versteht heute ihre Sendung besser als in früherer Zeit. Darum setzt sie sich für die Armen, für das Volk entschieden ein. Ganz im Geiste des Evangeliums.

Welche Mittel stehen der Kirche in Nova Iguacu zur Verfügung?

Wir sind nur 60 Priester aus 11 Nationalitäten, darunter auch die Kranken, die Alten, diejenigen, die anderswo wohnen und wirken und zum Wochenende zu uns zur Aushilfe kommen.

Es gibt 42 Pfarreien. Auf jeden Priester kommen durchschnittlich mehr als 30.000 Seelen; jede Pfarrei hat im Durchschnitt fast 40.000 Menschen. Allerdings gibt es in allen Pfarreien sehr viele Laien, die irgendeine pastorale Aufgabe übernehmen und dem Priester treu zur Seite stehen. Wir haben zur Zeit 7 Theologiestudenten und 2 Diakone, die sich auf die Weihe vorbereiten, sowie 10 Kleinseminaristen. Wir bauen jetzt ein Priesterseminar, das für Nova Iguacu und die 3 Nachbarbistümer dienen wird. Es scheint, daß die Zahl der Priester- und Ordensberufe wächst, aber kommen wir jemals zu einer genügenden Zahl der Priester, wenn wir nur den zölibatären Priester annehmen?

— Instrumente der Pastoralarbeit: Pastoral aller Sakramente; Basisgemeinden; die Caritas; die Kommission für Gerechtigkeit und Frieden; die Mütterklubs (über 80); das liturgische Wochenblatt A FOLHA; das Bildungszentrum; das Bruder-Jordan-Haus (Exerzitienhaus); das Katechetische Insti-

tut; die Cursillo-Bewegung; die Infrastrukturen.

— Bewußtseinsbildung ist der praktische und unmittelbare Zweck, den wir uns bei unserer Pastoralarbeit vor Augen halten. Wenn wir von Bewußtseinsbildung sprechen, dann denken wir an folgende Momente, die sich ergänzen und vervollständigen:

— Mitteilung von Glaubensinhalten oder Glaubensbildung, z. B.:

Kinder Gottes, nach dem Ebenbild Gottes erschaffen, Gottes Liebesplan und die Sünde; Jesus Christus: die Menschwerdung des Gottessohns; die Kirche als Heilsmittel; Berufung: Mitverantwortung des Menschen; die Zeichen der Zeit;

— Erziehung zum prophetischen Amt: kritische Haltung, Selbstkritik, Prozeß der Bekehrung;

— politische Bildung; genaue Informationen über die konkrete Situation; Erziehung zur Solidarität und zur Beteiligung.

Vgl. 2 Petr 3,13: Wir erwarten gemäß seiner Verheißung einen neuen Himmel und eine neue Erde, worin die Gerechtigkeit ihre Stätte haben wird.

Das Geheimnis des Kreuzes

Eine Kirche, die sich von den elitären Machthabern distanziert, die eine Option für die Armen gemacht hat, die sich mit dem Volk identifiziert, die sich ihres prophetischen Amtes bewußt ist, die soziale Mißstände anprangert und eine neue soziale Ordnung verkündigt, eine solche Kirche darf nicht mit Beifall und Verständnis rechnen. Ganz im Gegenteil. Sie wird abgelehnt, verleumdet, diffamiert, verurteilt, ermordet. Das alles ist in Brasilien geschehen. Das wird noch geschehen.

Auch innerkirchlich kann eine solche Kirche Anstoß erregen und ans Kreuz geschlagen werden. In guter Meinung, aber nicht ohne Tragik.

Das Wort vom Leiden ist jedoch kristallklar: Selig seid ihr, wenn man euch schmäht und verfolgt und alles Böse fälschlich wider euch redet um meinetwillen. Freut euch und jubelt, denn euer Lohn ist groß im Himmel; denn so hat man auch die Propheten vor euch verfolgt (Mt 5,11—12; vgl. auch 1 Kor 1,18—25 — die Predigt vom Kreuz).

Bücher

Der „neue Häring" — weltnah und eschatologisch

Bernhard Häring, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien; Band I: Das Fundament aus Schrift und Tradition, 1979, 460 Seiten; Band II: Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe, 1980, 555 Seiten; Band III: Die Verantwortung des Menschen für das Leben, 1981, 484 Seiten. *

„Ich bin im Mittelalter geboren", so stellte sich Prof. Häring am Anfang eines seiner Vorträge in Prag (1970) vor. Und doch, dieser in alten Traditionen aufgewachsene Bauernsohn wurde zum erfolgreichsten Vorkämpfer der Erneuerung in der katholischen Moraltheologie vor, im und nach dem Konzil. Selbst Karl Rahner drückte ihm persönlich vor Jahren seine Hoffnung aus, er, Häring, werde in der Moral ähnliches leisten, was Rahner sonst in der Theologie erzielen konnte.

Unser Autor wurde dazu, wie bekannt, gut geschult durch harte Kriegserfahrungen: dort bestand nur echte Menschenliebe und sachliche Verantwortung. Eine beträchtliche Dosis Mut und Treue zur Kirche kam dazu, und so konnte er mit dem „Gesetz Christi" ausbrechen (1954). Es war zu einer Zeit, da alte Lehrbücher aufhörten nützlich zu sein, neue Autoren aber noch nicht wagten, eventuell unreife Ansätze anzubieten und damit das strenge Hl. Offizium herauszufordern. Häring wagte es, damals mit entscheidender Unterstützung von Monsignore Montini.

Dieser sein Versuch einer erneuerten Moraltheologie war ein Kind mit manchen

* Vgl. dazu den Beitrag von B. *Häring*, Zentrale liegen der Moraltheologie und Moralverkündigung, in: Diakonia 11 (1980) 5—17.

methodischen Untugenden, aber außerordentlich lebensfähig. Weltweit verkündigte „Das Gesetz Christi" Befreiung vom Legalismus und der neurogenen Kasuistik zum Gesetz des Evangeliums, der Gnade und der Liebe. Alle, auch einfache Leute, können die Kunst erlernen, christlich gut und glücklich zu leben, ja sogar nach der Heiligkeit streben!

Das war vor einem Vierteljahrhundert. Während dieser Zeit ging manches voran, und B. Häring konnte seine Auffassung bewähren und reifen lassen — er selbst als „ein Teil der pilgernden Kirche in ihrem Lernprozeß". So hat man jetzt „den reifen Häring", nach der englischen Ausgabe, auch deutsch.

„Frei in Christus" ist keine verbesserte Neuausgabe vom „Gesetz Christi". Die Grundlinie bleibt zwar, aber von manchem gereinigt und vielfach bereichert. Treu ist der Autor dem dogmatischen, hier stark ökumenisch erweiterten Unterbau der Moral. Schade, daß die moderne philosophische Ethik außerhalb seines Gesichtskreises bleibt, gut, daß die kanonistische Problematik fast völlig ausfiel. Es geht hier nicht um eine bloß „normative Ethik", sondern „vor allem um die Formung der christlichen Persönlichkeit und der Gemeinschaft durch die Erziehung zu sittlicher und religiöser Reife" (I, 22). Beides — Persönlichkeit und Gemeinschaft, Innerlichkeit und menschliche Solidarität — ist wichtig. Hinhören auf das Wort Gottes und Respektierung der christlichen Tradition erlauben verläßliches Fragen nach den Zeichen der Zeit und Öffnung allen besseren Erkenntnissen. Nicht nur theologische, sondern auch, besonders sorgfältig und systematisch, humanwissenschaftliche Erträge sollen der ethischen Theorie dienen.

Äußerst sympathisch wirkt, daß man anstatt des früheren Polemikers einem durch ruhige und dialogale Autorität anziehenden Lehrer begegnet. Und einem Berater, der die Sowohl-als-auch-Methode völlig verläßt und durch eine Art „impliziter Kasuistik" ersetzt: man soll aus der Gesamtheit von theoretischen wie empirischen Gegebenheiten verantwortliches Entscheiden. Schöpferische Freiheit, Treue und Verantwortung, diese fleißig wiederholten Worte haben didaktische Funktion: die graue Theorie durch frisch klingende Wertbezeichnungen zu beleben. Kein Horizontalismus, nur der Versuch „einer Synthese zwischen Theozentrismus und Anthropozentrismus".

In der Fundamentalmoral (Band I) befinden sich bekannte Themen in wirklich hervorragendem Überblick, siehe z. B. Kapitel über Sünde und Gewissen, wo moderne Psychologie gute Arbeit leistet. Im II. Band werden der Wahrheit und Liebe auch Glaube und Hoffnung zugeordnet, des weiteren noch Sexualität und Ehe unter dem Blickpunkt „Befreiende Wahrheit der sexuellen Sprache". Dazu eine Menge von interessanten, teils ungewöhnlichen Einzelthemen. Also Individualethik und Verhältnis zu Gott, aber in breiten Zusammenhängen eingebettet. Der III. Band ist am klarsten strukturiert und tadellos ausgearbeitet. Die im 1. Teil enthaltene Bioethik ist zur Zeit das Beste, wenigstens im katholischen Raum, was Ärzte usw. in die Hand nehmen können und auch mit höchster Anerkennung annehmen. Eher langweilige Themen des 2. Teiles (Wirtschaft, Politik, Friede, Umwelt, Kultur) liest man nicht nur mit Spannung: hier werden ganze Horizonte eröffnet. Es ist G. K. Mainberger zuzustimmen: „Wir haben eine Sozialethik vor uns, die nicht nur eine Sammlung von Alltagswidersprüchen unserer Zeit ist, sondern eine interpretatorische und integrative Leistung ersten Ranges darstellt ... Härings Text ist weltnahe und dezidiert eschatologisch" *.

Obwohl Dekalog-, Tugenden- und Sakramentenschemen nicht mehr sichtbar sind, ist jede einzelne Materie in der einfacheren und organischeren Einteilung mit Hilfe eines guten Index leicht zu finden. Für eine solche Menge von Material für Predigt, Meditation, Katechese (älterer Schüler), Beratung, Erziehung und Selbsterziehung gebührt dem Autor herzlichster Dank und auch Wünsche: viel Kraft und Geist auch nach dem 70. Lebensjahr.

Oto Mádr, Prag

* Neue Zürcher Zeitung 14. 7. 1982.

Gewissensbildung — Gebote — Gehorsam — Normen-Wandel

1. *Karl Hörmann* (Hrsg.) — *Andreas Laun* — *Günter Virt*, Verantwortung und Gehorsam. Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik, Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien—München 1978, 155 Seiten.

2. *Antoni J. Nowak*, Gewissen und Gewissensbildung heute. In tiefenpsychologischer und theologischer Sicht, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1978, 144 Seiten.

3. *Ansgar Paus* (Hrsg.), Werte — Rechte — Normen (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 24. 7.—5. 8. 1978), Butzon & Bercker, Kevelaer u. Styria Verlag, Graz—Wien—Köln 1979, 384 Seiten.

4. *Johannes Gründel*, Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute, Don Bosco Verlag, München 1980, 246 Seiten.

5. *Meinrad Limbeck*, Aus Liebe zum Leben. Die Zehn Gebote als Weisungen für heute (Religiöse Bildungsarbeit), Stuttgart 1981, 144 Seiten.

Zu 1: Hörmann, Moraltheologe in Wien, greift im letzten und kürzesten Artikel, Gehorsam statt Verantwortung? (141—155) in die Diskussion mit konkreten Beispielen ein: „Befehl ist Befehl"? Im Krieg Erschießung von Geiseln als Repressalie? „Tötung auf Verlangen" bei Euthanasie oder legalisierter Abtreibung? Nur „dem *Heilsanruf Gottes* im Glauben zu gehorchen, ist Grundpflicht des Menschen. Durch den Glaubensgehorsam ordnet sich der Mensch nicht nur dem Willen unter, sondern gleichzeitig dem Plan Gottes ein, der ihn zum Heil führen will. Ohne solchen Gehorsam gibt es kein christliches Leben. Gegenüber *Menschen* aber ist niemand zu absolutem Gehorsam verpflichtet, vielmehr hängt der Wert des Gehorsams ihnen gegenüber davon ab, ob er dem Gehorchenden dazu hilft, sein gottgesetztes Ziel zu erreichen. Darüber zu urteilen muß jeder Mensch selbst erlernen" (143). Sein damaliger Assistent *Virt* (jetzt Professor in Paderborn) schafft es, zu den 25 Seiten „Der Gehorsamsbegriff bei Augustinus" (9—36) auf weiteren 20 Seiten 500 (!) Anmerkungen zu machen. Dennoch sind die persönlichen Erfahrungen Augustins mit dem Gehorchen, in der Ordensregel, im Gottesstaat, in Familie und Kirche nach dem Beispiel Christi durchaus lesenswert, auch gerade im Lutherjahr. Virts „Epikie in psychoanalytischer Sicht" (105—139) unterscheidet das Über-Ich (Ich-Ideal) als introjizierte Elternautorität vom personalen Gewissen und veranschaulicht das durch eigene Abbildungen (120—121).[1] — *Laun* wirft mit seinem Beitrag, „Autorität und Gehorsam, grundsätzliche Überlegungen und salesianische Spiritualität" (55—104), zunächst einige Schlaglichter auf die Autoritätskrise in der Kirche nach dem II. Vatikanum und stellt dann 10 Thesen zu Autorität und Gehorsam auf.

Zu 2: Nowak, seit 1975 Professor für Psychologie in St. Pölten, referiert und kritisiert kompetent die Frage des Gewissens in tiefenpsychologischen Schulen (19—51): Freuds Gewissen sei das unpersönlich gewordene Über-Ich. Das habe eher mit einer „Dressur" zu tun als mit der Erziehung. Bei Freud sei der Mensch in seiner Entwicklung und in seinem Handeln biologisch, in der Adlerschen Individualpsychologie soziologisch determiniert. Bei Jung habe das Gewissen keine personale Dimension, fehle ein sicheres Urteil über Gut und Böse, und es müsse sich an das Werturteil des Kollektivs anpassen. Frankls Daseinsanalyse nehme zwar die Religion sehr ernst, aber man wisse nicht, wie man diesen Gott verstehen soll. Von den Ansätzen Carusos und Griesls her kann er schreiben: „Wenn die Theologie sagt, das Gewissen sei dem Menschen von Gott gegeben, es sei eine Stimme Gottes in uns, so werden wir dieser Auffassung nicht widersprechen. Wir würden jedoch beifügen: Wohl der Keimling des Gewissens, aber nicht das personale, das christliche Gewissen, nicht das ausgebildete Gewissen, durch dessen Stimme Gott eher mit uns als in uns spricht. In der Praxis wurde oft der Fehler begangen, die psychologischen

[1] Vgl. dazu jetzt: *G. Virt*, Epikie — ein dynamisches Prinzip der Gerechtigkeit, in: Diakonia 13 (1982) 241—247.

Bedingtheiten zu übersehen und das Gnadenereignis gleichsam unabhängig von der psychischen Ausrüstung des natürlichen Menschen zu postulieren. Es scheint, daß wir innerhalb der Theologie, die so stark die intellektuelle Fähigkeit des Wissens um letzte sittliche Grundsätze betont, so wie auch innerhalb der Pastoral- und Moraltheologie die Prägekraft und die Entwicklungsstufen des Gewissens unterschätzt haben (137).

Zu 3: Paus will als Herausgeber der beunruhigenden Werterelativierung in der pluralen Weltgesellschaft mit den neun veröffentlichten Vorlesungen eine christlich orientierte Werte-, Rechts- und Normenordnung entgegenstellen, die in der geforderten Kürze hier nur genannt, nicht besprochen werden kann.

H. Krings, Der Preis der Freiheit (11—27). „Der Freie steht zu der von ihm autonom gesetzten Verbindlichkeit, und in eben dieser Standhaftigkeit bewährt sich die Freiheit. Damit ist das Wort vom Preis der Freiheit umkehrbar: Der Preis, den der Treue gewinnt, ist die Freiheit" (27).

Alfons Auer, Die Bedeutung der christlichen Botschaft für das Verständnis und die Durchsetzung der Grundwerte (29—85). „Die christlichen Kirchen sollten ihre wichtigste Aufgabe nicht in Forderungen und Appellen an Staat und Gesellschaft sehen, sondern in einer entschlossenen Konzentration auf das wesenhaft Christliche, auf die unserer Zeit angemessene Aktuierung der christlichen Substanz, d. h. jenes inneren Potentials als Glaube, Liebe und Hoffnung, aus dem immer noch Menschlichkeit sich am reinsten und wirksamsten entfaltet" (82) *.

Zu 4: Gründel (München) will den augenblicklichen Diskussionsstand über den Normenwandel für einen größeren Leserkreis verständlich zusammenfassen und gegenüber den oft vehement vorgetragenen Kritiken eine vermittelnde Position einnehmen. Er plädiert für den hohen Wert der Freiheit als Voraussetzung von Verantwortung, für eine abgestufte kreative Freiheit: „Von es geht zum es gelingt bis schließlich zum es glückt" (25); er behandelt die Personwürde, Subsidiarität, Solidarität und theonom begründete Autonomie, sittliche Normen und ihren Wandel, theologische Ethik und Strukturalismus, die Bedeutung sittlicher Handlungsregeln. Er anerkennt Institutionen als notwendig für menschliches Zusammenleben, da sie stabilisieren, ordnen und den einzelnen von allzu großem Entscheidungsdruck entlasten. Dann greift er nochmals den Erfahrungsbegriff und die Rationalität als Gestaltungsprinzip sittlichen Handelns auf. Mit seiner theologischen Ethik will er „an der Urerfahrung sittlichen Sollens anknüpfen und aus den theologischen Aussagen von Schöpfung, Sünde, Erlösung und endzeitlichem Heil in Gott eine größere Radikalität des sittlichen Anspruches und seines Inhaltes aufzeigen" (106). Er sieht es als Aufgabe der Christen an, „sittliche Handlungsnormen kommunikabel zu machen, ihren Sinn und ihre Bedeutung aufzuzeigen" (148). Gründel vertritt eine Verantwortungsethik als Mittelweg zwischen Gesetzesmoral und extremer Situationsethik. Beim geforderten Vorzugsurteil bzw. bei der „Güterabwägung" geht es darum, „aus einer Reihe von mitsammen konkurrierenden Werten eine Wahl zu treffen, *einem* Wert den Vorzug zukommen zu lassen. Wie und in welcher Weise die Wahl jeweils getroffen wird, hängt ab sowohl von der Werthöhe und Wertdringlichkeit als auch von der dem Gesamtverhalten der Person zugrundeliegenden sittlichen Einstellung oder Grundentscheidung" (190). Abschließend stellt er den Wandel sittlicher Normen am Toleranzethos dar. Es gehört zur Eigenart der Toleranz, den andern mit seiner andersartigen Überzeugung zu ertragen, ohne diese jedoch selbst zu teilen. Beim Wandel sittlicher Normen halten sich nur allgemeinste Prinzipien unveränderlich durch, wie etwa „du sollst das Gute

* Weitere Beiträge stammen von *Hans Maier,* Grundwerte und Grundrechte (87—130); *Josef Isensee,* Ethische Grundwerte im freiheitlichen Staat (131—169); *Hermann Lübb,* Die Begründbarkeit von Normen und die sogenannte Wertfreiheit der Wissenschaften (171—202); *Iring Fetscher,* Die Frage ethischer Grundwerte und der Grundrechte im Marxismus (203—254); *Horst Jürgen Helle,* Familie als Grundmodell für Werte und Wertvermittlung (255—304); *Hans Strotzka,* Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit (unter besonderer Berücksichtigung der Psychotherapie) (305—339); *Ernst H. Plesser,* Grundwerte und Wirtschaftsordnung (341—371).

tun und das Böse meiden!" oder „handle verantwortlich!" „Offenheit und Dynamik sind darum die grundlegenden Strukturen einer auf einer reflektierten Erfahrung rational begründeten theologischen Ethik" (230). Was nun im konkreten Einzelfall das wirklich Gute und Verantwortliche ist, muß im reifen Gewissen geprüft und entschieden werden.

Zu 5: Limbeck (Tübingen) hat seine allgemeinverständliche Artikelserie für das Katholische Sonntagsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart überarbeitet und leicht erweitert. Frag-würdig erscheint: Ob alle Alttestamentler dieser Exegese zustimmen? Ob im Neuen Testament einige Weisungen nicht doch radikalisiert, transformiert oder „auf-gehoben" werden (z. B. zu Ehe, Bilderverbot — kirchliche Kunst, Sabbat — Sonntag als Herrentag)? Ob nicht die Wirkungsgeschichte von 3000 Jahren unterschätzt und aktuelle Konsequenzen tendenziös überspitzt sind (z. B. 5. Gebot „ursprünglich" nicht gegen Schwangerschaftsabbruch; „vorehelicher Geschlechtsverkehr" kein sexuelles, nur menschliches Problem, kaum NT-Bezug; „andere zum Lügen zu zwingen — auch in unserer Kirche"; „das Elterngebot richtet sich nicht an die Kinder und die Heranwachsenden"; „so wahr mir Gott helfe" = ein Atheist)? Für Theologen vielleicht heilsam provozierend und reflektierend, für Laien eher schockierend und relativierend! **

Heinz Loduchowski, Eichstätt

Immer wieder Modelle für Bußgottesdienste

Hermann Josef Coenen, Schatten-Bilder. Bußgottesdienste, Texte zur Besinnung, Patmos Verlag, Düsseldorf 1982, 158 Seiten.

Bruno Kleinheyer, Feiern der Versöhnung. Modelle zur Praxis — Skizzen zur Theorie, Don Bosco Verlag, München 1982, 120 Seiten.

Elmar Gruber, Leben aus Vergebung. Überlegungen, Meditationen, Gebete, Texte, Don Bosco Verlag, München 1982, 128 Seiten.

Materialien, Modelle zu Bußgottesdiensten, Texte zur Gottesdienstgestaltung und Gebetstexte für den modernen Menschen erscheinen in unabreißbarer Folge. Ein Ende ist scheinbar nicht abzusehen. Das kann einem echten Bedürfnis entsprechen und Zeichen dafür sein, daß unsere Liturgie lebt und immer neue Anregungen gefragt sind. Das gilt vor allem und immer wieder von den Bußgottesdiensten. Man kann es auch einem Pfarrer nicht verargen, wenn er besonders gut gelungene Beispiele — man denke an die auch in dieser Zeitschrift abgedruckten Bußgottesdienste von Pfarrer Honsel *, die keiner weiteren Empfehlung bedürfen —, oft vom Verleger gedrängt, seinen Mitbrüdern weitergibt. Dabei ist die Auswahl breit und reich zugleich. Für jeden Geschmack etwas, heißt wohl die Devise.

Dem, der in der Jugendarbeit steht und dem, der sich einer modernen Sprache und einem eher unkonventionellen liturgischen Stil verpflichtet weiß und auch den Mut zum Experiment aufbringt, sind die Texte von *Hermann Josef Coenen im Buch Schatten-Bilder* sehr zu empfehlen. Die hier vorliegenden Bußgottesdienste sind aus der Zusammenarbeit mit Jugendlichen entstanden und in der Herz-Jesu Pfarrei in Marl-Hüls (Ruhrgebiet) gehalten worden. Man staunt über den Reichtum an Einfällen und über die Gestalt vieler dieser Texte und Lieder. Da wird mit Film und Dias gearbeitet. (Einige Dias liegen dem Buche bei). Da ist ein leistungsfähiger Jugendchor erwünscht. Da bekommt der Besucher des Bußgottesdienstes beim Kircheneingang ein Stück Holz oder einen kleinen Taschenspiegel zugesteckt, Erlebnisgestalten, die dann im Verlauf des Gottesdienstes ihre Funktion bekommen. Es steckt viel Arbeit in diesem Buch, und die Gottesdienste sind wohl nur einer sehr aufgeschlossenen, agilen und aktiven Gemeinde zu empfehlen. Die „Schatten-Bil-

** Vgl. dagegen die über 60 Titel zum Dekalog in den KatBl (Oktober 1982): „Gott suchen — im Alten Testament".

* *Bernhard Honsel,* Jeder Tag ein neuer Anfang. Zwölf Bußgottesdienste, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981.

der" zeugen auf jeden Fall von Kreativität und können jüngeren, aufgeschlossenen Seelsorgern sicherlich eine gute Hilfe sein.
Bedächtiger und umsichtiger gehts bei *Bruno Kleinheyer* zu. Nun, hier handelt es sich schließlich auch um einen ordentlichen Liturgiedozenten von Regensburg.
Theoretische Abhandlungen wechseln mit Skizzen zur Gestaltung von Gottesdiensten. Im Aufbau folgt das Buch dem römischen Ordo Poenitentiae und enthält demgemäß Überlegungen und Anregungen zur Feier der Versöhnung für einzelne, zur Gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen und zur Gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit Allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution. An den Anfang stellt Kleinheyer ein Kapitel mit Gottesdiensten zur Eröffnung der Bußzeiten. Hier entwickelt er die seelsorglich wirklich gute Idee, daß Buße als Prozeßgeschehen zu betrachten sei und damit die Bußzeiten im Bewußtsein unserer Gläubigen wieder mehr zu verankern wären. Dazu kann ein Gottesdienst zu Beginn der Fastenzeit, aber auch zu Anfang des Advents oder im Zusammenhang mit dem alten Quatember sehr von Nutzen sein. Überhaupt warnt Kleinheyer, wie mir scheint zurecht, davor, sich nun einzig und allein auf die Bußgottesdienste zu konzentrieren und darüber die Reformanliegen des Ordo, die doch auch und vor allem der Einzelbeichte gelten, zu übersehen. Auch der Ritus der Einzelbeichte bedarf der Erneuerung, und hier wird vor allem Gewicht auf die Schriftlesung und auf die Handauflegung gelegt. Auch auf die Möglichkeit gemeinsamer Versöhnungsfeiern mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen wird immer wieder hingewiesen. Kleinheyers Publikation bringt für die ganze Diskussion um die Reform des Bußsakramentes einige wichtige neue Aspekte ein, und dafür ist ihm zu danken. Seine Modelle sind zudem liturgisch sauber durchgestaltet und eignen sich wegen ihrer einfachen, übersichtlichen Struktur auch für Normalgemeinden sehr gut.
Eine gute Materialsammlung an Überlegungen, Texten, Gebeten und Meditationen bietet Pfarrer *Elmar Gruber* in seinem neuen Buch. Eine Materialsammlung, die in verschiedener Richtung Anwendung finden kann. Darüber hinaus aber auch ein Buch zum Beten und Nachdenken.

Josef Bommer, Luzern

Mangelt es (nur) an Priestern oder (auch) an anderen Charismen?

Ferdinand Klostermann, Gemeinde ohne Priester. Ist der Zölibat eine Ursache?, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 104 Seiten.
Josef Maria Reuss, In Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 52 Seiten.

Mit einem wichtigen Zukunftsthema der Gemeindepastoral beschäftigt sich der jüngst verstorbene Wiener Pastoraltheologe. In seinem engagierten Plädoyer, das nun zu einem Vermächtnis geworden ist, geht es ihm nicht um eine grundsätzliche Ablehnung des Zölibatsgesetzes; auch will er der Kirche nicht das Recht bestreiten, überhaupt Zulassungsbedingungen zur sakramentalen Ordination ihrer Amtsträger aufzustellen. Es geht ihm um eine heranstehende pastorale Not: der Notstand des Priestermangels führt zum Notstand priesterloser, d. h. eucharistieloser Gemeinden.
In einem ersten Kapitel beschreibt Klostermann mit einer Fülle von Datenmaterial das Phänomen des Priestermangels. Mit Recht problematisiert er auch mit einem Blick in die Kirchengeschichte, wie die Zahl der Priester sich zur Zahl der Gläubigen verhalten solle, um eine zeitgerechte Gemeindepastoral zu ermöglichen.
In einem zweiten Kapitel, wohl dem Zentrum der Argumentation, will Klostermann belegen, daß der Zölibat zwar nicht die einzige, wohl aber eine sehr entscheidende Ursache des Priestermangels und seiner Folgen ist. In einem dritten Kapitel formuliert er „Imperative auf Zukunft hin". Er fordert auf, in der Bewältigung der gegenwärtigen Personalnot nicht die Fernziele aus dem Auge zu verlieren: den Auf-

bau lebendiger Gemeinden, die Substrukturierung der Großpfarreien, die Ermutigung vieler kirchlicher Gruppen, Verbände und Basisgemeinden.

Klostermanns Argumente sind schlüssig innerhalb der katholischen Ämter- und Sakramentenlehre. Gerade diese aber steht im kirchlichen Umbruch zum Teil in Frage. Fraglich wird, wieviele Priester und vor allem Priester welchen „Typs" nicht zum einfachen Überleben (das wäre ein schlechtes Programm!), sondern für eine missionarische Zukunft der Gemeinden nötig sind. Klostermann entschärft seine Argumentation selbst, indem er den Zölibat nur als eine der Ursachen des Priestermangels unter anderen sieht: Mangel an Glauben? geänderte gesellschaftliche Stellung des Priesters? Ineffektivität der Knabenseminare? Bindungsscheu der jungen Generation? neue Wertung der menschlichen Affektivität und Sexualität? Schwund des gesellschaftlichen Einflusses der Kirche? Rückgang des religiösen Familienlebens? Fehlen entsprechender Jugend- und Ministrantenarbeit? unbefriedigender Religionsunterricht? Streß und Aktionismus der vorhandenen Priester? Unglaubwürdigkeit des ehelosen Lebens? (Man könnte weiteres hinzufügen: Verringerung der Kinderzahl, Veränderung der Agrarstruktur und der Lebensweise der Bevölkerung auf dem Land, Ende eines klerikalen Standes in einer mobilen Gesellschaft, Sterilität der Einzelpersönlichkeit klassischen Zuschnitts und stattdessen Leben in Gruppe usw.).

Liest man diese Liste möglicher Ursachen, unter denen das Zölibatsgesetz sicher gewichtig bleibt, wird die Frage immer spitzer, ob man mit der Freistellung der Zölibatsverpflichtung vielleicht nicht nur die Symptome bekämpfte und vom Regen in die Traufe käme (Eheprobleme, Scheidung usw.). Vielleicht ist der „Priestermangel" nur ein gebieterisches Anzeichen einer längst fälligen, viel tiefer greifenden Mutation der geschichtlichen Gestalt der römisch-katholischen Kirche.

Das 2. Büchlein enthält Überlegungen des Mainzer Weihbischofs und langjährigen Regens des Priesterseminars über die Zukunft des priesterlichen Dienstes und der Gemeindepastoral angesichts des zunehmenden Priestermangels. Schon im Herbst 1967 lagen die Gedanken schriftlich der deutschen Bischofskonferenz vor, spielten eine wichtige Rolle in der nachkonziliaren Zölibatsdiskussion und haben dem Autor manche Anfeindung eingebracht. Wenn der jetzt schwer erkrankte Weihbischof seine Vorschläge in Buchform vorlegt, wirkt das wie ein Testament.

Ausschlaggebend ist für Reuss die Eucharistiefeier als Quelle und Höhepunkt (Konzil) jeder christlichen Gemeinde. Da nach katholischer Kirchenlehre jede Eucharistiefeier aber unerläßlich den Dienst des geweihten Priesters braucht, werden die Gemeinden bei weiterem Priestermangel schrittweise ihrer eucharistischen Mitte beraubt. Reuss sieht dadurch eine außerordentliche pastorale Notsituation gegeben, in der alle Gesichtspunkte, die nicht aus verbindlicher Glaubenslehre (iure divino) notwendig sind, zurückstehen müssen, auch der Zölibat.

Reuss will den Zölibat keineswegs abgeschafft wissen. Er schlägt vielmehr vor, alle Theologen, die sich auf den kirchlichen Dienst vorbereiten, in einem „Seminar für geistliche Bildung" 5 Jahre bis zum Abschluß des Hochschulstudiums zusammen wohnen zu lassen. Danach sollten alle ausnahmslos als Pastoralassistent, nach 1 Jahr als Pastoralreferent angestellt werden. In dieser Zeit könnten die persönlichen Entscheidungen gründlicher ausreifen; entweder Pastoralreferent zu bleiben und evtl. zu heiraten; oder nach Bewährung in Beruf und evtl. Ehe die Diakonatsweihe zu erbitten; oder nach wenigstens 5 Jahren um die Zulassung zur Priesterweihe zu bitten und die damit gegebene Zölibatspflicht zu übernehmen. Faktisch würde damit das Weihealter erhöht und die Anlaufzeit für eine reifere Entscheidung verlängert.

Ergänzt werden die Überlegungen durch den Vorschlag, in Beruf und Ehe bewährte Männer („viri probati") zu Priestern zu weihen. Sie sollen aus der kollegialen Leitung einer Pfarrei herauswachsen, von dieser Leitungsgruppe dem Bischof zur Weihe vorgeschlagen werden und nach der Priester-

weihe dorthin zurückkehren, ohne freilich die „monarchische Gemeindeleitung" wie ein zölibatärer Priester zu übernehmen. Solche Priester könnten teilberuflich noch in anderen Berufen tätig sein und müßten keine akademisch voll ausgebildeten Theologen sein.

Reuss ist es zu danken, daß ein wichtiges Thema nicht einfach von der Tagesordnung der Kirche verschwindet. Sehr zu begrüßen wäre die gemeinsame geistliche Bildung all der Theologen, die später als Laien oder Priester im kirchlichen Dienst zusammenarbeiten sollen (ohne daß das „geistliche Seminar" zu einem Theologenhotel mit männlichen und weiblichen Pensionsgästen würde!). Sorge macht aber der Vorschlag, nach Studienabschluß alle Theologen zu einem mindestens fünfjährigen Dienst als Pastoralreferent zu verpflichten, während die spätere Lebensweise zunächst ganz offen bleibt. Da der Zölibat heute sicher die risikoreichere und umkämpftere Lebensweise ist: wer würde dann noch nach Jahren „unnötigerweise" aus seinem schon eingeübten pastoralen Beruf aussteigen und sich exponieren wollen? Sicher würde das Priesteramt der „unattraktivere" Weg.

Reuss' Vorschlag, in Beruf und Ehe bewährte Männer zu Priestern zu weihen, sollte (wenn schon, denn schon!) alles fordern und nicht in selbstgemachten Einwänden hängen bleiben. Die Verankerung in einer Leitungsgruppe ist für jeden Priester wertvoll: warum aber sollen „viri probati" nur für ihre Herkunftsgemeinde geweiht werden (und das bei der heutigen Mobilität!)? Und warum sollen sie nicht die gleichen Vollmachten in der Gemeindeleitung haben wie die sog. „monarchischen" zölibatären Priester? Und warum der Verzicht auf eine volle theologische Ausbildung? Führt das nicht zu zwei Klassen von Priestern: der eine zölibatär, akademisch, versetzbar, monarchisch; der andere verheiratet, Fernkurstheologe, örtlich gebunden, kollegial eingebaut? Der Meßpriester unseligen Angedenkens hielte fröhliche Auferstehung. Es gäbe nicht nur zwei Typen Priester, daraus entständen auch zwei Typen Gemeinde!

Nicht verschwiegen sei, daß das Angstwort „Priestermangel" neuerdings selbst unter Anfrage steht. Sicher ist ein Mangel zu spüren, gemessen an der bisherigen „Besetzung" von Gemeinden durch Klerus. Aber woran mangelt es eigentlich genau? Vielleicht mangelt es der deutschen Kirche an ganz anderen Charismen oder ihrer Entdeckung oder ihrer Anerkennung?

Raban Tilmann, Frankfurt

Büchereinlauf

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

Arens Heribert, Gott du bist so menschlich. Beobachtungen und Meditationen zum Lukasevangelium, Verlag J. Pfeiffer, München 1982, 216 Seiten, DM 28,—, S 212,80.

Bauer Thomas A., Streitpunkt Dogma. Materialien zur Systemtheorie und Systemkritik kommunikativen Handelns in der Kirche, Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Wien — Köln — Graz 1982, 292 Seiten, S 416,—, DM 64,—.

Betz Otto, Im Reden und im Schweigen. Annäherungen, Verlag J. Pfeiffer, München 1982, 136 Seiten, DM 24,80—, S 188,50.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Teilband 4: Determination und Freiheit; Kausalität — Zufall — Vorsehung; Natürliche Phänomene und Wunder, mit Beiträgen von *Meyer-Abich Klaus M.; Rawer Karl — Pesch Hermann Otto; Weissmahr Bela — Knoch Otto.* Teilband 15: Staat — Gesellschaft — Kirche; Sozialstaat und christliche Diakonie, mit Beiträgen von *Böckenförde Ernst-Wolfgang — Deufel Konrad.* Teilband 22: Atheismus und Gottes Verborgenheit; Geist und Heiliger Geist; Zeit und Ewigkeit, mit Beiträgen von *Kern Walter — Kasper Walter; Kern Walter — Congar Yves; Schulte Raphael,* Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, pro Band 154 — 194 Seiten, DM 28,50 bis 36,—, S 216,60 bis 273,60.

Delhaye Philippe — Elders Léon (Hrsg.), Episcopale Munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr J. Gijsen, Van Gorcum, Assen 1982, 472 Seiten, hfl. 75,—.

Deutscher Katecheten-Verein e. V. (Hrsg.), Neue Formen der Jugendliturgie. Situation — Erfahrungen — Modelle — Texte. Bearbeitet von *Gertrud und Norbert Weidinger,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 316 Seiten, DM 32,—, S 243,20.

Dorneich Monica (Hrsg.), Vaterunser Bibliographie. Jubiläumsausgabe der Stiftung Oratio Dominica Freiburg im Breisgau 1982, Verlag Herder, Freiburg 1982, 240 Seiten, DM 10,—, S 76,—.

Emme Dietrich, Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483—1505. Eine dokumentarische Darstellung mit 10 Abbildungen und 1 Karte, Verlag Dietrich Emme, Bonn 1981, 306 Seiten, DM 69,—, S 524,40.

Friedberger Walter, Leben aus Büchern. Gedanken zu einer Buchpastoral, Verband katholischer Verleger und Buchhändler, Stuttgart 1982, 56 Seiten, DM 3,80, S 28,90.

Frisch Rainer — Mennekes Friedhelm (Hrsg.), Gestern Krieg — heute Frieden — morgen . . ., Otto Maier Verlag, Ravensburg 1982, 144 Seiten, DM 6,80, S 51,70.

Frossard André, „Fürchtet euch nicht!", Verlag Neue Stadt, München 1983, 338 Seiten, DM 32,—, sFr 32,—, S 256,—.

Gastager Heimo und Susanne (Hrsg.), Hilfe in Krisen. Wege und Chancen einer personalen Krisenintervention, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1982, 141 Seiten, S 155,—, DM 22,—.

Goldbrunner Josef, Not und Hilfe, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1982, 120 Seiten, DM 14,80, S 112,80.

Hofmann Gustav — Zauner Wilhelm (Hrsg.), Das gefährdete Ich. Persönlichkeitsentwicklung und Gesellschaft, mit Beiträgen von G. S. Barolin, H. Brandstätter, E. Busek, M. Heitger, G. Hofmann, W. Kraus, H. Lenz, K. Steurer, W. Zauner, OLV-Buchverlag, Linz 1982, 104 Seiten, S 128,—, DM 20,—.

Kasper Walter, Der Gott Jesu Christi. Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 408 Seiten, DM 48,—, S 364,80.

Kassel Maria, Sei, der du werden sollst. Tiefenpsychologische Impulse aus der Bibel, Verlag J. Pfeiffer, München 1982, 176 Seiten, DM 28,—, S 212,80.

Kett Franz — Gräske Klaus, Gott befreit durch Jesus Christus. Teil 1 Kindergottesdienste, Don Bosco Verlag, München 1982, 132 Seiten, DM 22,80, S 173,30

Krahl Horst, Buß-Gottesdienste, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1982, 108 Seiten + Dias, DM 28,—, S 212,80.

Küng Hans, Ewiges Leben, R. Piper & Co. Verlag, München 1982, 338 Seiten, DM 34,—, S 258,40.

Lohfink Gerhard, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1982, 224 Seiten, DM 22,80, S 173,30.

Mitten unter uns. Die schönsten Gebete von Huub Oosterhuis. Ausgewählt und übertragen von Peter Pawlowsky, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1982, 224 Seiten, S 98,—, DM 13,80.

Nocke Franz-Josef, Eschatologie, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1982, 160 Seiten, DM 16,—, S 121,60.

De Paolis Velasio, Die Seelsorge für die Menschen unterwegs nach dem Motu Proprio „Pastoralis Migratorum Cura" und nach der Instruktion „De Pastorali Migratorum Cura", Tip. P. U. G., Roma 1981, 176 Seiten.

Rahner Karl, Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch. Hrsg. von Lehmann Karl — Raffelt Albert, Benziger Verlag, Zürich — Köln — Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1982, 480 Seiten, DM 29,80, S 226,50.

Rottenschlager Karl, Das Ende der Strafanstalt. Menschenrechte auch für Kriminelle?, Verlag Herold, Wien — München 1982, 288 Seiten, S 240,—, DM 32,80.

Schmatz Franz, Sterbebeistand. Heilssorge um den ganzen Menschen, Verlag Herder, Wien 1982, 216 Seiten, S 198,—, DM 28,80.

Schott-Meßbuch. Für die Sonn- und Festtage des Lesejahres C. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Meßlektionars. Mit Einführungen, herausgegeben von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1982, 824 Seiten, DM 19,80, S 150.50

Stöger Alois, Die Bergpredigt, eine Botschaft von Hoffnung und Frieden, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1982, 122 Seiten, S 138,—, sfr 17,70, DM 20,50.

Trummer Peter (Hrsg.), Gedanken des Friedens, Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz, 1982, 241 Seiten, S 180,—, DM 23,80.

Umkehren zum Frieden. Ein Werkbuch zur Friedensarbeit in der Gemeinde für Erwachsenenbildung, Jugendarbeit und Gottesdienst. Mit Beiträgen von Walter Kampe, Gottlieb Brunner, Thomas Feyerabend, Wilhelm Büntrup, Anita Harbarth, Albert Gregor Lehr, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1982, 88 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

Van der Hart Onno, Abschiednehmen. Abschiedsrituale in der Psychotherapie, Verlag J. Pfeiffer, München 1982, 104 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Wessel Werenfried u. a. (Hrsg.), Mit Kindern den Glauben feiern. Familiengottesdienste aus der Franziskus-Gemeinde Dortmund-Scharnhorst, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1981, 144 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Mitarbeiter dieses Heftes

Alois Müller ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der theologischen Fakultät Luzern.

Herbert Leroy ist Professor für Bibelwissenschaft und Hermeneutik (Neues Testament) an der Universität Augsburg.

Josef Finkenzeller ist Professor für Moraltheologie an der Universität München.

Günter Virt ist Professor für Moraltheologie an der Philos.-Theol. Akademie in Paderborn.

Roger Schutz ist Prior der evangelischen Mönchsgemeinschaft Taizé.

Konrad Baumgartner ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Regensburg.

Erich Froitzheim ist pensionierter Pfarrer und lebt nun in Stockach/BRD.

Josef Bommer ist Professor für Pastoraltheologie (Homiletik und Pfarrpastoral) an der theologischen Fakultät Luzern.

Oto Mádr war Professor für Moraltheologie, später Pfarrer und lebt seit seiner Pensionierung in Prag.

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Adriano Hypolito ist Bischof der Diözese Nova Iguaçu in Brasilien.

Diakonia — Schwerpunkte ab 1981

Heft 1/1981	Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (2. Teil)
Heft 2/1981	(Kirchen-)Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen
Heft 4/1981	Weltverantwortung als pastorale Aufgabe
Heft 5/1981	Jugend und Kirche
Heft 1/1982	Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit
Heft 4/1982	Humane Pastoral und kirchliche Ordnung
Heft 6/1982	20 Jahre II. Vatikanum
Heft 1/1983	Miteinander glauben lernen in der Gemeinde.

Information

In Freiburg/Br. findet vom 23. bis 26. Mai 1983 (Pfingsten) der 1. Deutsche Katechetische Kongreß statt. Er steht unter dem Thema „Miteinander glauben lernen in Familie, Gemeinde, Schule". Eingeladen sind Eltern, Erzieher, Priester, Mitarbeiter in der Gemeinde, Jugendgruppenleiter, Religionslehrer, Katecheten.
Anmeldungen und Informationen: Deutscher Katecheten-Verein e. V., Preysingstraße 83 c, D-8000 München, Tel. 089/4156-242.

Leitartikel

Helmut Erharter

Von der Schwierigkeit, nach dem Glauben zu fragen

Als der Otto Mauer Fonds unserer Redaktion die Anregung gab, einmal in einer großen Umfrage nach dem Glauben und seiner Rezeption durch die Menschen zu fragen, haben wir diese Idee zunächst spontan begrüßt. Bei näherem Zusehen kamen uns jedoch erhebliche Bedenken und schien sie uns kaum realisierbar.

Bevor ich aber auf diese Probleme näher eingehe, will ich die zwölf Fragen anführen, zu denen von den Mitarbeitern an der Enquete Stellung genommen wird.

Die zwölf Fragen

1. *Welche Rolle spielt der christliche Glaube in Ihrem Leben, und wie „begründen" Sie ihn vor sich selbst und vor anderen?*
2. *Welchen Sinn hat für Sie der Glaube an einen dreifaltigen Gott?*
3. *Welche Bedeutung hat Jesus Christus für Sie, und welche Rolle spielt der Glaube an Christus als den Sohn Gottes?*
4. *Wie stehen Sie zur Marienverehrung und zu den Glaubenslehren über Maria?*
5. *Welche Beziehung stellen Sie her zwischen Ihrem Gottesglauben und der Wirklichkeit des Übels und des Bösen in der Welt? Spielt der Teufel eine Rolle im Ablauf der Weltgeschichte (in der Politik, Wirtschaft, Kultur, Wissenschaft, in Sport, Freizeit und Tourismus usw.)?*
6. *Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod, und wenn ja, wie hängen unser jetziges Leben und das Leben in der Vollendung bei Gott zusammen?*
7. *Wodurch wird Ihrer Meinung nach das Heil in erster Linie gewirkt — durch Sakramente (welche besonders), durch freies Handeln des Christen und des Nichtchristen, durch Nächsten- und Feindesliebe, durch Gebet . . .?*
8. *Gehört die Idee der Erbsünde zu Ihren Glaubensinhalten, wenn ja, in welcher Bedeutung?*
9. *Was am christlichen Glauben halten Sie heute für besonders wichtig?*
10. *Was ist Ihre Auffassung von der Unwandelbarkeit bzw. Wandelbarkeit der christlichen Glaubensaussagen bzw. Moralnormen?*
11. *Was halten Sie von der Verantwortung der Christen und der Kirche für die Gesellschaft und für die Probleme der Welt?*
12. *Wie beurteilen Sie den gegenwärtigen Zustand der römisch-katholischen Kirche, und worin sehen Sie die wichtigsten Aufgaben der Kirche heute?*

Aus den Hinweisen für die Mitarbeiter

Im Einladungsbrief wurde darauf hingewiesen, daß vor rund zehn Jahren die Zeitschrift für Religion und Kultur „Wort und Wahrheit" unter der Schriftleitung von Otto Mauer * eine Enquete unter Christen veranstaltet habe zum Thema: „Der Zustand der römisch-katholischen Kirche". Schon damals seien auch andere theologische Fragen erörtert worden. Heute dränge sich von vornherein eher die Frage nach dem Glauben auf.

Wir baten dann die vorgesehenen Mitarbeiter, aus den zwölf Fragen jene auszuwählen, die ihnen besonders am Herzen liegen, und dazu auf Grund der eigenen Glaubenserfahrung und Glaubensüberzeugung Stellung zu nehmen. Die Summe dieser „persönlichen Glaubensbekenntnisse" sollte es dann möglich machen, Schwerpunkte im Glaubensbewußtsein der heutigen Kirche darzustellen und den Glauben auch für andere verständlicher zu machen. Als Umfang waren etwa zwei Schreibmaschinenseiten (60 bis 80 Zeilen) vorgesehen.

Ein Glaubenszeugnis in einer Enquete?

Bis zuletzt blieben aber einige Unsicherheitsfaktoren bestehen: Werden die Angefragten zu einem solchen „persönlichen Glaubensbekenntnis", zu einer Stellungnahme „auf Grund der eigenen Glaubenserfahrung und Glaubensüberzeugung" bereit sein? Gehört eine solche persönliche, ungeschützte Stellungnahme, wie sie hier erbeten wird, nicht eher in ein intimeres Glaubensgespräch in einer Familienrunde, unter Freunden oder bei intensiveren Gruppenvorgängen? Kann man Fragen zu so wichtigen Themen auf zwei Seiten beantworten?

Tatsächlich schrieben uns einige vorgesehene Enquete-Teilnehmer, daß sie sich zu einem solchen Zeugnis nicht in der Lage sähen oder daß sie auf zwei Seiten nicht Stellung nehmen könnten. Die eingelangten Antworten zu den zwölf Fragen zeigen aber, daß diese im allgemeinen als sinnvoll und interessant beurteilt wurden.

Aber die zwölf Fragen waren ja schon das Ergebnis eines längeren kritischen Nachdenkens in der Redaktion und einer mühsamen Formulierungsphase.

Um deutlich zu machen, mit welcher Behutsamkeit man an eine solche Fragestellung herangehen muß, seien im folgenden die Probleme und Überlegungen noch etwas ausführlicher geschildert.

Die Bedenken der Diakonia-Redaktion gegen eine solche Enquete

Die erste Schwierigkeit sah unsere Redaktion in der Frage nach dem Glauben. Es schien uns relativ leicht möglich, danach zu fragen, wie gut informierte Menschen den Zustand der katholischen Kirche einschätzen. Die

* *Otto Mauer* war Domprediger in Wien, Akademiker- und Künstlerseelsorger, Kunstsammler, Erwachsenenbildner und bis zu seinem Tod am 3. Okt. 1973 auch Mitglied unserer Redaktion.

Antworten wären wahrscheinlich noch kritischer ausgefallen als schon bei der Befragung durch Otto Mauer 1972. Aber die Thematik wäre einigermaßen klar gewesen. Wie hingegen soll man an die Frage herangehen: „Was glauben die heutigen Christen?" Was spielt eine große Rolle, was ist außerhalb des Blickfeldes der Gläubigen? Glauben die Christen noch an ein Leben nach dem Tod, an die Dreifaltigkeit, an die Gottessohnschaft Jesu Christi? Sind für solche Fragestellungen nicht die verschiedenen repräsentativen Untersuchungen, wie sie etwa zur Vorbereitung auf die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland oder zur Vorbereitung auf die Diözesansynoden in Innsbruck, Klagenfurt und Linz durchgeführt wurden, besser geeignet? Worauf sollen die Befragten denn eine Antwort geben? Sollen sie schreiben, was ihrer Meinung nach „die Leute" glauben? Aber welche Leute — die der eigenen Umgebung oder ganz allgemein? Sollen die Teilnehmer an einer solchen Enquete ihrerseits unter ihren Bekannten, Freunden, Kollegen herumfragen, zufällige Stichproben zu Glaubensfragen durchführen? Wie entgeht man dabei der Gefahr, einen Projektionstest zu machen? Welche Ergebnisse sind dabei zu erwarten — etwa Aussagen über Dogmenkonformität oder über größere Abweichungen von definierten Glaubensaussagen?

Wäre es nicht überhaupt sinnvoller, nach dem Christentum und seiner Funktion für Kirche und Gesellschaft zu fragen? Oder nach seiner Glaubwürdigkeit? Aber wie soll diese Glaubwürdigkeit gemessen werden? Etwa an den Aussagen der Päpste, Bischofskonferenzen und Bischöfe, Priester und anderer Repräsentanten der Kirche, oder etwa an Verhalten und Einstellung von Politikern, Wissenschaftern, Wirtschaftsleuten usw.? Man müßte dann wohl Einstellungen zu signifikanten Themen wie Gastarbeiterfrage, Sexualverhalten, Konsumverhalten, Gottesdienstbesuch, Caritas-Sammlung u. ä. auswählen.

Einschränkung auf zentrale Glaubensinhalte und persönliche Glaubensüberzeugung

Am Ende dieser Überlegungen stand dann die Einsicht, sich auf einige zentrale Themen und ihre Annahme durch die Befragten sowie auf die Bedeutung des Glaubens, der persönlichen Glaubensüberzeugung und Gläubigkeit beschränken zu sollen. Aber auch hier stellte sich gleich wieder die Frage nach dem Wie: Soll man einfach ein Glaubensbekenntnis oder eine Reihe von Katechismusfragen vorgeben und dazu Stellungnahmen erbitten? Bestünde dabei nicht die Gefahr, daß auch in den Antworten früher eingelerntes Glaubenswissen katechismusartig wiedergegeben wird und die persönliche Stellungnah-

me im Hintergrund bleibt? Wenn eine solche Enquete aber einen Sinn haben soll, dann müßte durch sie doch auch eine gewisse Hilfe dafür gegeben werden, wie man zentrale Aussagen des Glaubens heutigen Menschen besser verständlich machen kann, und nicht nur darüber, ob die Befragten ihren Katechismus gut gelernt und das Gelernte gut behalten haben.

Frauen und Männer, überwiegend Nichttheologen

In einem längeren Prozeß innerhalb der Redaktion und in Absprache mit dem Otto Mauer Fonds haben wir dann die eingangs angeführten Fragen formuliert. Jedes Redaktionsmitglied hat eine Reihe von Personen namhaft gemacht, die zur Mitarbeit eingeladen wurden. Dabei ging es uns um eine breite Streuung: Wir baten Frauen und Männer aus verschiedenen deutschsprachigen Gegenden, allerdings eingeschränkt auf Personen mit höherer Schulbildung, von denen eine schriftliche Stellungnahme leichter erwartet werden kann als von anderen. Insofern sind wir von einer „Theologie des Volkes" noch weit entfernt. Da die große Mehrzahl der Beiträge aber von Nichttheologen geschrieben wurde, mögen die Antworten sowohl für die Glaubensrezeption wie auch für die Findung einer neuen Sprache des Glaubens und seiner Verkündigung von Bedeutung sein.

Keine repräsentative Umfrage

Die Umfrage ist schon von der Auswahl der Personen her keineswegs repräsentativ; zudem hat eine Reihe von angefragten Personen überhaupt nicht geantwortet, andere haben aus zeitlichen Gründen absagen müssen. Die Antworten zeigen zugleich, mit welcher Ernsthaftigkeit die Frage einer Mitwirkung überlegt wurde: „Unsere momentane persönliche Situation schenkt uns nicht die Muße zu einer Reflexion eines der 12 vorgeschlagenen Themen. In dieser Lage könnten wir es nicht verantworten, mit unseren privaten Gedankenansätzen an die Öffentlichkeit zu treten."

Wieder andere haben grundsätzliche Bedenken vorgebracht und so nochmals deutlich gemacht, wie behutsam man bei solchen Umfragen vorgehen muß. Dazu einige Zitate aus Briefen: „... zumal es mir zur Zeit auch schwerfällt, persönliche Bekenntnisse in die Öffentlichkeit vorzutragen." „... weil ich von der Theorie und Praxis christlichen Glaubens so weit entfernt bin, daß eine Beteiligung nicht redlich wäre." „Mir fällt es außerordentlich schwer, in knappen Zeilen Persönliches zur eigenen Glaubenserfahrung zu sagen; noch schwerer ist es mir, der Annahme zu folgen, daß eine Sicht der einzelnen Glaubensbekenntnisse repräsentativ sein kann für gegenwärtiges Glaubensbewußtsein."

Keine Auswertung

Eine „Auswertung" der Fragen soll hier nicht versucht werden. Wohl aber mögen einige Hinweise nützlich sein. Eine Reihe von Mitarbeitern hat alle zwölf Fragen beantwortet. Bei diesen sind die einzelnen Aussagen selbstverständlich fast stichwortartig verkürzt. Die Mehrzahl hat sich auf eine oder einige Fragen konzentriert. Dabei ist auffällig, daß *jede* Frage mehrere längere Antworten bekommen hat. Am häufigsten wurde die Frage 1 (Glaubensbegründung) aufgegriffen, es folgen die Fragen 12 und 6; das geringste Interesse fanden die Fragen 10 und 7. Erstaunt war ich über das Interesse und die Aussagen, die etwa zu den Fragen über Maria und Erbsünde gemacht wurden. Die Frage nach dem dreifaltigen Gott wurde von den meisten eher als Ergebnis theologischer Spekulation aufgefaßt — so wenig vermögen es Verkündigung und theologische Reflexion offenbar, dieses Thema den heutigen Menschen verständlich zu machen.

Wie wir auf eine Auswertung verzichten, so unterlassen wir auch jede Stellungnahme zu den gemachten Äußerungen; wir haben diese völlig unverändert abgedruckt. (Im allgemeinen machen wir unsere Mitarbeiter auf Einseitigkeiten, Mißverständnisse, Unrichtigkeiten u. ä. aufmerksam und bitten sie um Änderung oder um Zustimmung zu unseren redaktionellen Änderungsvorschlägen. Bei aller Verantwortlichkeit des Autors trägt ja auch die Redaktion ein hohes Maß an Mitverantwortung für die in der eigenen Zeitschrift gemachten Aussagen.)

Eine solche Enquete lebt sehr stark von der Ursprünglichkeit der Aussagen. Daher bitten wir, die Redaktion nicht mit allen hier gemachten Aussagen zu identifizieren, sondern sie als persönliche Zeugnisse der Verfasser zu betrachten. Die ganze Enquete ist etwas „Vertrauliches", das auch so gelesen werden will. Die meisten Stellungnahmen werden etwa mit der Bemerkung ausdrücklich eingeleitet oder werden davon getragen: „Für mich spielt der christliche Glaube eine zentrale Rolle; alle meine wesentlichen persönlichen Entscheide werden von diesem Glauben her beleuchtet, beurteilt und mitbestimmt."

Einladung zur Fortführung dieses Glaubens-Gespräches

Abschließend laden wird die Leser dieses Schwerpunktheftes ein, in Leserbriefen zur Enquete oder auch zu einzelnen Fragen Stellung zu nehmen und das Glaubens-Gespräch weiterzuführen.

Enquete

Josef Aichinger

*Zu den Fragen 1 und 3**

Selber zähle ich mich noch eher zu den jungen Leuten und sage das deshalb so ausdrücklich, weil ich damit zugleich auch dies andeute: Ich meine, mein christlicher Glaube hat noch nicht sosehr ein ganzes Leben durchstaltet, daß er schon zu einem reifen Glauben geworden wäre. Er hat noch sehr viel Unreifes, Unfertiges an sich, aber er ist schon das Entscheidende für mich. Mein christlicher Glaube ist für mich — entschuldigen Sie hier meine unbeholfene Sprache — eine Quelle, aus der ich immer leben möchte; von ihm erlebe ich aber zugleich immer wieder schmerzhaft, daß ich es verfehle, daß er noch nicht genug mein innerster ist, und darum ist dieser Glaube zugleich immer mein Ziel: daß ich so leben möchte.

Für mich ist Glaube zuallererst dies, was mein ganzes Leben gestalten soll. Er soll sich umsetzen in meine gelassene Haltung, daß ich christlich frei sei, und in alle meine Taten, daß sie aus wirklicher Liebe kommen mögen. Immer, wenn es mir in meinem Leben gelungen ist, eine Spur davon wirklich werden zu lassen, dann habe ich erlebt: ich bin frei. Da war ich immer glücklich. Darum ist es für mich keine vorrangige Frage, meinen Glauben vor mir zu begründen, weil ich es erlebt habe, immer, wenn es mir gelingt, ein Stück Glauben wirklich zu tun, dann geht das Leben gut. Ich lese oft in den Evangelien vor allem Jesu Gleichnisse oder seine Bergpredigt nach, und es wird mir dabei so klar, daß ich nicht mehr nach einer Begründung suchen brauche: So zu leben hat die größte Chance darauf, auch ganz zu gelingen. Ich finde mich darin gefordert, auf dieses Bessere hin mein Leben mehr und mehr zu gestalten. Wenn ich mich selber so anschaue: Es wird noch ein langer Weg sein.

* Ein solcher Hinweis auf die Fragen erfolgt nur, wenn nicht *alle* 12 Fragen beantwortet werden oder zur Enquete allgemein Stellung genommen wird.

Dieses Bewußtsein, daß ich ein „Nachhinkender" bin, macht meinen Schmerz aus. Aber bei jedem Schritt, der nach vorne geht, merke ich, daß er mich in mehr Freiheit führt: Eine gewisse Sorglosigkeit gegenüber weltlicher Karriere (ich bin Mediziner) befreit mich zu menschlicherer Begegnung mit meinen Kollegen und Mitmenschen. Eine selbstlosere Liebe meiner ganzen Familie gegenüber (wir sind verheiratet und haben zwei — bald drei — Kinder) bringt uns die glücklichsten Tage miteinander. Und daß ich über jede Verfehlung, was ja doch meine alltäglichere Erfahrung ist, auf Gottes Vergebung hoffen darf — mir also nicht alles selber entschuldigen muß —, läßt mich alles nicht so aussichtslos erscheinen, als daß ich doch wieder anfangen könnte, es besser zu versuchen. Daraus, daß sich das Gute, das uns von Jesus über Gott hereingebracht wurde in diese Erde, selber in seiner Wirksamkeit bestätigt, glauben Sie mir, braucht es von sich aus keine Bestätigung mehr. Und wie ich es anderen gegenüber begründe? Ich möchte hoffen, daß ich mehr und mehr so christlich werde, daß meine Art zu leben für sie eine hinreichende Begründung wird; das nenne ich: andere überzeugen. Wenn ich mein tägliches Leben anschaue, muß ich ehrlich sagen: das alles liegt noch weit vor mir!

Allzuviel Neugier meiner Gedanken und Vorstellungen verbinde ich mit meinem Glauben nicht: Wenn Sie mich fragen, wie es wohl nach meinem Tode mit mir zugehen werde, oder in welcher Weise Jesus Gott und Mensch zugleich sein sollte, wie das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes zu denken sei, oder gar, wie ich die Jungfräulichkeit Mariens verstehen sollte, Erbsünde, die Art der Wirksamkeit der Sakramente, und ... und ... und ...? Nicht, daß ich die Wahrheit, die hinter alldem steht, für belanglos hielte, aber diese ganze Wahrheit wird sich eben in dem unzulänglichen Werkzeug unserer Sprache gar so ärmlich nur ausdrücken lassen, daß ich es für sehr gut möglich halte, daß theologische Denker, die in ihren Worten ganz Verschiedenes von dieser Wahrheit aussagen, sich gar vielleicht gegenseitig der Häresie be-

zichtigen, vielleicht nur verschiedene Seiten der Wahrheit anschauen; und in größerem Rahmen: daß die verschiedenen Religionen je einen Teil dieser großen Wahrheit hier auf Erden in sovielen Menschenleben leben ... ein wenig wie in Lessings Nathan mit seiner Ringparabel. Dabei möchte ich diese Frage auf keinen Fall verniedlichen, als gäbe es das gar nicht, daß jemand Unwahrheit aussage, oder etwa in der Weise „Wir meinen ja eh alle dasselbe", aber ich meine nur, wir sollten in unseren „Wahrheitsurteilen" gar vorsichtig umgehen — besonders wenn wir sie *gegen* jemanden richten —, und immer bedenken, daß wir in unserer Rede allzuleicht selbstverständlich voraussetzen, es ließe sich unsere Logik einfach auf Gott hin verlängern. ... Was aber, wenn er doch ganz anders ist? Und wenn ich das Neue Testament lese, finde ich, kommt Jesus jeder intellektuellen Neugier gar wenig entgegen. Wieviel hätte doch er, der vom Vater kommt, von ihm zu erzählen gewußt? Und doch hat er viel mehr von dem Menschen geredet und wie er zu Gott und Gott zu ihm stehe. Und wenn er schon das letzte Gericht abzeichnet — versteh ich recht?: doch auch wohl gleichnishaft —, dann vor allem, um unser Leben unter einen großen Anspruch zu stellen und deutlich zu machen, daß wir es zu verantworten haben, daß unsere Tage gezählt sind und daß nicht belanglos ist, was wir mit ihnen anfangen.

So gehört es zu meinem Glaubensbekenntnis, daß es ganz zuerst darauf ankommen wird, daß ich den Glauben zu meinem Lebensprinzip mache, und es begeistert mich wirklich, mit welch einfachen Worten damals Jesus, allen Menschen verständlich, zu dieser Umkehr einzuladen vermochte. Und Glauben ist für mich Umkehr, jeden Tag, so habe ich mir's schon vor Jahren über meinen Schreibtisch hingeschrieben.

Winfried Böder

Zur Frage 1

Der christliche Glaube, der mich heute prägt, beruht auf drei wesentlichen Erfahrungen.

a) Bis zu meinem 18. Lebensjahr, als ich das Elternhaus verließ und ins Studium ging, hatte ich zu Hause, in der Schule, in der Pfarrgemeinde und in der Jugendgruppe der Pfarrei Menschen als Partner, die mich beeindruckten durch ihr frommes, gläubiges Engagement für die Kirche. In der Jugendgruppe wurde der Glaube bereits kritisch hinterfragt. Im allgemeinen aber bedeutet für mich Christsein ein relativ fragloses Engagement für die Fragen der Kirche. Ich verdanke dieser Zeit ein vertrauensvolles Gott-Vater-Bild und ein soziales Engagement.

b) Die zweite für mich sehr wesentliche und neue Erfahrung machte ich in den Studentengemeinden in Freiburg und Münster: mein Gottesbild änderte sich. Nicht mehr der richtende und letztlich verzeihende Gott war der Adressat meiner oft ängstlichen Gebete, sondern der barmherzige und liebende Gott, der mich grundsätzlich annimmt mit meinen Stärken und Schwächen und mir die Erfahrung einer großen persönlichen Freiheit für ihn gab.

c) Die dritte prägende Erfahrung schließlich wurde mir durch den Abbruch eines ferntheologischen Laienstudiums zur Zeit des Konzils zuteil. Ich sah mich in meinem Suchen nach mehr Tiefe meines religiösen Lebens nicht in der Lage, die Existenz und die Bedeutung Gottes durch deduktive Gottesbeweise zu erfahren. Im Austausch mit vielen engagierten Christen wurde mir bewußt, daß die Spuren Gottes überall in meinem alltäglichen und sonntäglichen Leben anzutreffen sind. Der anthropologische Ansatz meines religiösen Denkens und Empfindens war offensichtlich in meinem vorkonziliaren Leben zu kurz gekommen.

Diese drei beschriebenen Erfahrungen sind nicht nur vergangene Phasen meiner Lebensgeschichte, sondern tragende Elemente meines jetzigen Glaubens. Ich möchte sie zusammenfassen:

Bei allem persönlichen Versagen und Ungenügen bin ich froh, Christ zu sein, in einer oft naiv unkomplizierten vertrauenschenkenden und vertrauenerfahrenden Art, aber in aller Freiheit, die mich nicht einschränkt und bedrängt, sondern mir selbst Entscheidungen im religiösen Bereich

zutraut und mich daher positiv motiviert. Als uns der Pfarrer unserer Gemeinde im Anschluß an ein Wochenendseminar zum Thema „Was bedeutet mir Jesus Christus?" ermutigte, unser Bekenntnis der Gemeinde mitzuteilen, sagte ich in einem persönlichen Glaubenszeugnis: „Mein Glaube ist nicht fertig, sondern so unsicher und so sicher wie der Glaube meiner Frau, meiner Freunde, der Gemeinde."

Die Begründung meines christlichen Glaubens vor mir selbst ist meine Erfahrung und mein Befinden; ich bin gern Christ, vor allem, wenn mir jemand Mut macht, mich positiv verstärkt und mir sagt, „Lebe das vom Evangelium, was du verstanden hast, und wäre es auch noch so wenig."

Die Begründung meines christlichen Glaubens vor anderen wurde mir nur selten abverlangt. Ich erfahre vielmehr die Gemeinschaft vieler Christen, die in großer Offenheit um ein sinnerfülltes Leben bemüht sind.

Ich bin mir bewußt, daß ich mit der Beschreibung der mich belebenden Kräfte nur die *entscheidenden* Beweggründe meines Glaubens genannt habe. Nur kurz erwähnt bleiben durchaus vorhandene Beispiele der Rückbindung meines Glaubens an das Lehramt und die theologische Forschung. Allerdings liegen mir allzu starre dogmatische Fixierungen fern. Wie meine persönliche Geschichte verstehe ich theologische Aussagen eher dynamisch, immer wieder neu. Gott ist der Gott meiner und unserer Geschichte; er hält mein Leben in der Hand; er greift in meine Geschichte ein, Tag für Tag.

Johann Brunner

Zu den Fragen 1, 5, 12

Zu 1: Der christliche Glaube hat mit meinem Leben auf mehrfache Weise zu tun. Zum einen auf ganz allgemeiner Ebene dadurch, daß mir Religion und Religiosität als ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Daseins erscheinen, als Teil einer spezifisch menschlichen Kultur, der es wert ist, bewahrt zu werden. In bezug auf den europäischen Kulturraum sind es die christlichen Religionen, die diese Aufgabe wahrnehmen.

Zum anderen stellt die christliche Theologie ein für mich akzeptables, allerdings bei weitem nicht fragloses oder spannungsfreies Gebäude der Welt- und Menschenerklärung dar, von dem es mir wenigstens nicht ausgeschlossen erscheint, daß es mit den natur- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen von Welt und Menschen versöhnt werden kann. In dieser Hinsicht bringen die biblischen Erzählungen für mich grundlegende Erfahrungen der Menschen zum Ausdruck.

Aus den beiden kurz angedeuteten Bereichen der rationalen Auseinandersetzung mit christlicher Religion ergeben sich natürlich maßgebliche Konsequenzen für die persönliche Lebensgestaltung, gerade im Hinblick auf die Pflege und Fortentwicklung einer Sensibilität für Religion. Darüber hinaus aber stellt christlicher Glaube einen wesentlichen Faktor der persönlichen Sinnfindung dar, ein Angebot, dessen Annahme helfen kann, das eigene Leben in größerer Freiheit und Gelassenheit zu bewältigen, weil es von grundlegendem Vertrauen getragen ist, daß es eine größere und menschenfreundlichere Macht gibt als die eigene. Es fällt mir allerdings keineswegs leicht, diesen spirituellen Aspekt, den Glauben an einen persönlichen Gott, mit dem alltäglichen Leben zu vereinen.

Zu 5: Der Glaube an Gott beinhaltet für mich ganz wesentlich die Überzeugung, daß das Übel und das Böse in dieser Welt nicht endgültig sind, daß irgendwann und irgendwie alles „gut" werden wird, sowohl, was das individuelle Schicksal betrifft, als auch in bezug auf die Zukunft der ganzen Welt. Dieses Heil kann aber nicht allein durch die Tätigkeit der Menschen herbeigeführt werden, es bedarf einer radikalen Änderung, eines göttlichen Friedens.

Die Existenz des Übels und des Bösen in der Welt, sei es in der Form schicksalhaften natürlichen Unglücks, sei es als vermeidbarer oder unvermeidbarer Bestandteil menschlichen Handelns, kann nicht geleugnet werden. Ob dabei der Teufel als

Person — als gefallener Engel — wirkt oder ob das Böse allein auf die unvollkommene menschliche Natur zurückgeführt werden kann, ist für mich eine unwichtige Frage. Wesentlich ist einerseits der unbedingte Kampf gegen das Böse, anderseits die Relativierung dieses Kampfes durch das Bewußtsein, daß der Erfolg letztlich nicht davon (allein) abhängt.

Die Frage, wie ein der Welt und den Menschen zugeneigter Gott mit der Existenz des Bösen und des Leidens vereinbar ist, stellt m. E. eine ständige Herausforderung an den Christen dar, für die er nur im Versuch, zu glauben, daß das Übel schließlich unterliegen wird, eine Antwort finden kann, die jedenfalls nicht die schlechteste ist.

Zu 12: Der Zustand der römisch-katholischen Kirche weist für mich sowohl sehr positive als auch eher problematische Seiten auf. Als nach meinem Empfinden für die Wertschätzung der Kirche gerade durch junge Leute sehr förderlich halte ich das Engagement im caritativen Bereich, das Eintreten für Unterdrückte und Entrechtete, Hilfeleistungen für Entwicklungsländer usw. Diese Leistungen, die ja zum traditionellen Bereich christlichen Handelns gehören, bleiben notwendig, weil Unglück auch durch ein ausgefeiltes System der sozialen Sicherheit nicht restlos beseitigt werden kann. Die Kirche muß eine Institution darstellen, der man glaubt, daß sie helfen will, ohne Gegenleistungen zu beanspruchen, dann kann es ihr vielleicht gelingen, wieder zu einer mit natürlicher Autorität ausgestatteten moralischen Instanz zu werden.

Für sehr bedauerlich finde ich, daß es der Kirche im Bereich der Sexualmoral nicht gelungen ist, eine offene, befreiende Haltung zu vertreten, sondern daß sie noch immer zu viel Ängstlichkeit verkörpert. Das ist m. E. überhaupt das größte Problem: daß die Kirche für viele Menschen ausschließlich eine ihre Freiheit bedrängende moralische Instanz repräsentiert, während doch die Verkündigung des Heils, der Freude, das erste Anliegen sein sollte. Dies deutlich, und die Menschen dafür empfänglich zu machen, gelingt zu wenig.

Ursula Buhofer

Zur Frage 6

Leben und Leben nach dem Tod sind für mich eine untrennbare Einheit. Ich fühle, daß alles, was in uns angelegt ist, einmal zur Entfaltung kommen wird; daß es innerster Impuls unserer Sehnsucht ist.

Mit dieser Sehnsucht wachsen wir ins Leben hinein. In der Einheit des Säuglings mit der Mutter erleben wir eine Ahnung der Einheit in Gott. „Im Glanze des Auges der Mutter" (Kohut, Narzißmustheorie), den wir verinnerlichen, entwickelt sich unser Selbstwertgefühl. Hat dieser Glanz nicht mit jener Herrlichkeit zu tun, die uns verheißen ist?

Je weniger wir diesen Glanz durch eine mitfühlende Mutter verinnerlichen konnten, umso mehr suchen wir später äußerlich danach: Wir suchen ihn in Lustgefühlen, in unserer Omnipotenz, bei verideal isierten Partnern, in der Schönheit oder in äußerer Sicherheit. Sich behaupten in der Vielfalt der Welt und selber werden ist eine schwere Aufgabe, besonders wenn der Boden der Kindheit nicht stabil war. Dann suchen wir uns und unsere Bestätigung durch die Teilhabe am „Schein"-Glanz der Welt.

Die „Welt" wird uns aber nie das geben, was wir ersehnen, und erst recht nicht uns selber. Wir werden enttäuscht. Diese Erfahrung bringt uns Leiden. Wir können resignieren, absterben, oder wir können lebendig bleiben, indem wir unsere Sehnsucht von den Dingen der Welt und unserer Selbstbehauptung lösen und uns ausrichten nach Tieferem. Das heißt, daß wir letztlich nicht mehr unsere Selbsterhöhung suchen, sondern uns in unserem Mangel in der Liebe Gottes verherrlicht wissen.

Das ist für mich der Beginn des Sterbens oder die Transformation in ein neues Leben, wo unsere Sehnsucht nach dem verheißenen Glanz einmal befriedigt wird.

Wie man in dieses Sterben oder in ein neues Leben hineinwachsen kann, möchte ich an meinem Beispiel und an dem meiner Patienten erwähnen: Als ich jung war, stürzte mich die Sehnsucht nach Schönem und Glückserfahrungen in tiefstes Leiden.

Ich litt ebenso am Bösen und Unvollkommenen in der Welt. Es war die Zeit des Zweiten Weltkrieges und des Dritten Reiches. Aber immer, wenn der Wunsch nach dem freiwilligen Tod auftauchte, fühlte ich, das wäre kein Ende, es wäre wie eine Fixierung in eine ewige Dauer. Und ich suchte ja Leben und Liebe und nicht Vernichtung. So blieb mir, als Agnostikerin, nichts anderes übrig, als blind nach einem Gott zu rufen, an den ich nicht glauben konnte, weil er, gäbe es ihn, mir nicht half und vor allem den vielen Kindern in den KZ's nicht geholfen hat; weil er all diese Greuel und Marter und Qual zugelassen hat. Ich suchte bei den östlichen Religionen nach dem Erlebnis einer Einheit mit dem göttlichen Sein. Ich schaffte es aber nie, diese Vollendung zu erreichen: immer blieb der Zustand von Sehnsucht und Schmerz und Unvollkommenheit. Bis mich die Sätze des Säufers in „Raskolnikoff" von Dostojewskij tief getroffen haben: Dieser Mann, der alles Geld versoff und seine Frau schwindsüchtig und seine kleinen Kinder durch die Not krank werden ließ, dessen erwachsene Tochter als Dirne Geld für die Familie verdienen mußte, das er dann wieder versoff, rief im Delirium tremens ungefähr so aus: „Und dennoch bin ich erlöst ... Weil jene Tat auf Golgotha geschehen ist, bin ich erlöst." Durch Christus sind wir erlöst, auch wenn wir im Leben total gebunden sind; wir müssen uns nicht selbst erlösen. Unsere Erlösung ist bereits geschehen — die Aufrollung in Zeit und Raum ist unser Kreuzweg, der zum Passionsweg in die Osterfreude hinein wird.

Wer dieser Jesus war, ob er Gottes Sohn war, der auf die Welt kam, uns zu erlösen, oder ob er ein Mensch war, der in der Liebe so eins war mit Gott und damit auch mit den Menschen, ist für mich nicht wesentlich. Er ist mir gegenwärtig im Weg ins Sterben und in die Auferstehung hinein.

Je mehr ich mich fallen lassen kann, in meine Trauer an der Endlichkeit, in die Leiden um geliebte Menschen, in die Leere, Einsamkeit und Ungeborgenheit, je mehr ich loslassen kann von Wünschen und Zielen, umso mehr wird mir etwas von der Vollendung geschenkt. Es ist wie ein Weg in eine andere Dimension hinein, und sein Geheimnis ist nicht eigenes Gelingen, sondern Gnade ...

Die Menschen und Dinge werden transparent auf ein Licht, das ist, das ich aber nie fassen kann, das mich jedoch mit der Zeit immer mehr erfaßt, gleich „Strömen lebendigen Wassers".

Je mehr ich also gezwungen wurde hinzugeben — freiwillig gab ich nie —, umso mehr wurde mir von jener Fülle, die uns umgibt und auf uns wartet, zuteil.

Die Welt erschloß sich mir in einem größeren Zusammenhang, in dem jeder Mensch durch sein besonderes Wissen, durch diese Eltern, in dieser Zeit und sozialen Struktur seinen Sinn und seine Bedeutung hat in der Gestaltung des Ganzen. Was also in Südamerika und Polen geschieht, betrifft mich ebenso, wie das von hier.

Das irdische, leibhafte und zeitliche Dasein ist wie die verschlossene Türe zu anderen Räumen hin. Nur indem wir sie beachten, an ihr rütteln und uns gar wund reiben, tut sie sich langsam auf.

Im Gegensatz zu einigen östlichen Religionen, wo das leibhafte Leben nur Schein ist, kostete Christus das irdische Leben bis in die Gott-Verlassenheit und den Foltertod aus — und gerade daraus geschah die Auferstehung. Diese wird für immer Geheimnis bleiben und zugleich auch Zeugnis und Verbindung mit der Wirklichkeit des Lebens nach dem Tod und der Erlösung.

Das sind meine Erfahrungen, und daraus wurde ich hellhörig für die Erfahrung der anderen suchenden Menschen.

Als Psychotherapeutin begleite ich Menschen in ihrer Sehnsucht und ihrem Leiden; Menschen in der Finsternis, die das Licht nicht begreifen, so wie es in Joh 1,1 steht. Ich erlebe Verkrampfungen, Igelstellungen gegen das Leben, Festhalten an Projektionen und Bildern aus der Kindheit, in denen man nach sich selber sucht, weil man von ihnen Identität bezog; als ihre Abwehr gegen Leid und Tod. Aber immer, wenn es gelingt, diese Abwehr aufzugeben, Leiden, Armut und Tod zuzulassen, läßt man auch Licht und Liebe zu.

Was hoffnungslos, zerstört aussah, kann wieder wachsen, werden und sich verändern. Das Licht leuchtet da auf, wo es am finstersten schien. Dann fühle ich etwas vom Geheimnis, das wir Gnade nennen.
Vielleicht wird vielen dieses Licht erst nach dem Tod zuteil. Bei Menschen, die ohne eine tragende Beziehung der Mutter aufwachsen, ist Finsternis und Sehnsucht nach dem Licht besonders groß. In ihrem Leiden an der Liebe ist aber das Abwesende schon da. Wäre es nicht, sie würden nicht daran verzweifeln; sei es an der Liebe zum Partner, zur Familie, zur zerstörten Schöpfung. Ich denke an eine Freundin, die so tief leidet an den Ungerechtigkeiten in der Welt, daß sie an Gott verzweifelt. Für sie bin ich gewiß, daß sie nach diesem Leben in eine Seligkeit hineinkommt, wie sie in der Bergpredigt verheißen ist. Solange sie hadert mit Gott, läßt sie ihn nicht los.
Ich denke an einen Patienten, für den die Religion Leidensabwehr und narzißtische Selbsterhöhung war, weil er in seiner Kindheit damit die Leere ausfüllen mußte. Er wurde später Priester. Durch den Bewußtwerdungsprozeß wurde ihm der Weg zur Religion versperrt. — Auch für ihn bin ich gewiß, daß ihn Gottes Gnade nicht losläßt, weil er so sehr danach gesucht hat.
Ich wurde in meiner Kindheit von einer unheilbaren Krankheit befallen. Mein ganzes Leben habe ich um das Wunder, wieder gesund zu werden, gebetet, so wie es in der Bibel dem verheißen wurde, der glaubt.
Ich wurde nicht gesund. Heute lebt die Gewißheit in mir, daß kein Gebet verloren ist, daß ich diese Gesundheit nach dem Tod erleben darf.
Und doch bin ich noch voller Angst, nicht über das, was nach dem Tod, sondern über das, was vor dem Tod auf uns zukommt, z. B. eine Katastrophe durch einen Atomkrieg. Ich werde daher immer für den Frieden in der Welt kämpfen. Aber letztlich auch für den inneren Frieden, wie er uns von Gott verheißen ist und wie wir ihn auf der Welt nur stückweise verwirklichen können. Innerlich bin ich gewiß, daß, was ich erkämpfe und erleide, ich auch für die Welt getan habe. Denn jeder einzelne Mensch ist ein Teil von dieser Welt, und wenn er sich ändert und wirkt, wirkt er für das Ganze. Wir tragen alle die Verantwortung, die Welt als Schöpfung Gottes und Abbild seiner Herrlichkeit ehrfürchtig zu verwalten. Daß diese uns anvertraute Schöpfung letztlich nicht zerstört, sondern in einem größeren Zusammenhang weiter leben wird, daran glaube ich.
Weil ich mich in eine Vollendung hinein gerufen fühle, die letztlich nicht Verdienst, sondern Gnade ist, kann ich mit der Angst leben und mich trotzdem der Dinge erfreuen. Ich kann weinen und trotzdem glücklich sein. Deswegen freue ich mich auf meinen Tod, mit aller Wehmut wegen des Unvollendeten, nicht Vollbrachten, und bin gewiß, daß das, was ich hier nicht vollenden konnte, in Gott schon ganz ist, daß mir das, was ich hier ersehnte, einmal in anderer Form zuteil wird, in Fülle und Herrlichkeit.

Erhard Busek

Zur Frage 11

Seit dem 1. Buch Moses, der Genesis, ist es unzweifelhaft, daß den Menschen die Welt anvertraut wurde. Für jedes Vertrauen, das in einen gesetzt wurde, trägt man Verantwortung. Da für uns außer Zweifel steht, daß die Dinge dieser Welt im argen liegen, ist auch außer Zweifel, daß wir als Christen die Verantwortung zu wenig wahrgenommen haben und daß uns die Kirche zu wenig gemahnt, ja dazu hingeführt hat. Man wird dagegen einwenden, daß das soziale Engagement der Kirche von heute besser sei als etwa im 19. Jahrhundert — aber eine gewisse Einseitigkeit ist diesem Vorgang nicht abzusprechen. Mir scheint das Engagement der Christen in den letzten Jahren einseitig auf das rein Soziale konzentriert zu sein, während die politische, kulturpolitische und geistige Auseinandersetzung vernachlässigt wurde. Daß jemand arm ist und daß das ungerecht ist, darin erschöpft sich nicht das Evangelium; auch nicht in der Ablehnung der Kehrseite, daß jemand zu reich ist und zu

viel konsumiert. Das Reich Gottes bricht nicht mit dem Wohlfahrtsstaat aus, obwohl soziale Gerechtigkeit natürlich eine unabdingbare Forderung aus dem Evangelium ist. Allgemeine Wohlfahrt und soziale Gerechtigkeit — das läßt sich auch in einer völlig heidnischen Gesellschaft herstellen, ja es müssen sogar die letzten humanitären Ziele einer heidnischen Gesellschaft sein. Aber gerade diese völlige Paganisierung unserer Gesellschaft aufzuhalten und das Bewußtsein des Widerspruchs lebendig zu erhalten, das Bewußtsein, daß der Mensch mehr wert ist als einen auskömmlichen Rentenanspruch — das sehe ich im Hinblick auf die Verantwortung der Christen und der Kirche für die Gesellschaft und die Probleme der Welt als die heute wichtigste Aufgabe.

Selig die Armen im Geiste, die Anspruchslosen, die Bescheidenen, diejenigen, die kein großes Geschrei und kein Aufhebens machen um sich — aber unselig die *Armut* an Geist, das Abspeisen lassen mit materiellen Verbesserungen, die Schlafmützigkeit und verfettete Blödheit, die sich ungehindert in der Gesellschaft breit macht. Hier die Menschenwürde wieder einzufordern, die Würde vor sich selbst, die Würde vor den anderen, den aufrechten Gang, hier Widerspruch zu leisten im Namen des Menschen, der nicht nur das ist, was er ißt, sondern (um mit Pascal zu sprechen) „sich selbst unendlich übersteigt" — das wäre heute die Christenpflicht viel eher als braver Gehorsam. An den Christen liegt es zu beweisen, daß zur Menschenwürde deshalb eine gewisse materielle Ausstattung gehört, damit der Mensch nicht allein in der Sorge um sein tägliches Brot aufgeht, sondern frei wird, sich geistig zu beschäftigen, und damit erst seiner selbst würdig zu werden. Wir müssen bei unserer Verantwortung als Christen den gleichen Nachdruck auf das moralische Recht auf Arbeit für jedermann wie auch auf die geistige Beschäftigung legen, auf die geistige Auseinandersetzung mit uns selbst und unserem Zusammenleben. Wir müssen die für unsere Gesellschaft viel bedrohlichere Arbeitslosigkeit sehen: die Arbeitslosigkeit der Seelen. Wir sehen die erschreckende seelische Arbeitslosigkeit vieler junger Menschen, die in unserer Gesellschaft nichts finden, wofür zu engagieren es sich lohnen würde. Wir sehen die erzwungene seelische Arbeitslosigkeit der alten Menschen, denen wir nicht die geringste Sorge oder Aufregung, und sei es auch eine freudige, mehr zumuten wollen und die wir der Vereinsamung und seelischen Verkümmerung überlassen. Wir müssen auch die seelische Arbeitslosigkeit jener Vielbeschäftigten erkennen, die ohnehin beruflich überlastet sind und denen man nicht noch eine Belastung aufbürden will. Aber genau genommen könnte man den vielzitierten „Streß", von dem wir alle geplagt sind, auch eine Unterbeschäftigung der Seele nennen.

Die Arbeitslosigkeit des denkenden Gewissens, die Arbeitslosigkeit der Seele will aber mehr, als sich am Sonntag ihr karges Arbeitslosengeld abzuholen — sie will täglich Arbeit! Es geht daher auch nicht an, daß wir irgendeine dritte Instanz dafür zuständig machen, die uns ab und zu an unsere Verpflichtung zum Geist mahnen soll und quasi im Nachhinein in unser Treiben eine ethische Überhöhung, die für uns tröstlich und erbaulich ist, hereinbringen soll. Ein solches Ansinnen, das heute oft an die Kirche herangetragen wird — auch und gerade von bewußten Katholiken —, ist schlechthin unmoralisch. Wir können nämlich die ethische Instanz des Gewissens, das sich auf unser gesellschaftliches Zusammenleben bezieht, nicht von uns weisen. Ich glaube, die Kirche sollte diese Rolle, die man ihr ganz gern zumuten würde, weit von sich weisen: nämlich in einer sonst gewissenlosen Gesellschaft ab und zu die Moraltante zu spielen, die auf die Einhaltung der guten Sitten achtet und uns manchmal sagt, wo Gott wohnt, wenns gar zu bunt zu werden droht. Die Kirche darf nicht „das Gewissen der Gesellschaft" spielen, sondern sie muß öffentlich daran erinnern, daß jeder Mensch ein Gewissen hat und nach diesem Gewissen frei zu entscheiden hat. Gerade die dezidierte Unterscheidung des Reiches Gottes von den Reichen dieser Welt entläßt die Dinge der Welt und unser geschichtliches Handeln in

die Freiheit und in die Selbstverantwortung des Menschen. Und gerade diese Unterscheidung begründet auch die politische Verantwortung des Christen. Daß wir einerseits unser Heil nicht selber schaffen können, daß aber andererseits Gott nicht als unser Vormund unsere Geschichte macht, sondern uns in die Freiheit ausgesetzt und entlassen hat und uns durch Vernunft und Gewissen zu den verantwortlichen Tätern unserer Taten macht — das ist das Wort und der Geist, von dem wir Zeugnis zu geben haben.

Magdalena Bußmann

Zur Frage 4

1) Lange Zeit war Maria für mich eine Figur, mit der ich nichts anzufangen wußte; sie stand im „Abseits" während meines Theologiestudiums, fristete ein Dasein in den Lourdesgrotten, wurde gefeiert an Wallfahrtsorten — aber all das hatte nichts mit mir und meinem religiösen Leben zu tun: als Frau konnte ich mich nicht identifizieren mit der jungfräulichen Mutter Gottes, sie war für mich unerreichbar in ihrer Heiligkeit, eine blasse, blutleere Gestalt, bei der ich nicht recht wußte, ob sie überhaupt noch auf die Seite der Menschen gehörte, denn zu sehr war sie für mich in himmlische, göttliche Sphären entrückt.

2) Einen „neuen" Zugang zur „alten" Maria fand ich durch die feministische Theologie. Hier versuchen Frauen, selber Subjekte des Theologietreibens zu sein, sich selbst, ihre religiösen Erfahrungen und Vorstellungen neu zu entdecken, zu deuten, in nichtandrozentrischen Bildern und in ihrer „eigenen" Sprache auszudrücken.

Denn bislang wurde ja uns Frauen immer von den Männern der Kirche vorgeschrieben, wie unser religiöses Leben auszusehen hatte, wie wir uns als Frauen in und mit der Kirche zu identifizieren hatten. Frauen versuchen nun, diese Fremdbestimmung abzuschütteln und sich als eigenständige Personen mit der religiösen Wirklichkeit zu beschäftigen.

In diesem Zusammenhang wurde mir deutlich, daß auch Bild, Wesen und Verehrung Marias von den Männern festgelegt und verbindlich gemacht worden waren, und daß Frauen keine Möglichkeit hatten, die Mariologie aus ihrem Lebens- und Erfahrungshorizont mit zu beeinflussen.

Maria wurde uns Frauen oftmals sehr einseitig vorgestellt, als die jungfräuliche Mutter, als Dienende, Entsagende, Empfangende, mit der wir uns zu identifizieren hatten, und die marianischen „Tugenden" waren auch die, die als die typisch weiblichen uns anempfohlen wurden. Damit sind Marienbild und Frauenrolle einseitig festgelegt.

3) Nachdem mir diese Zusammenhänge ein wenig deutlich geworden waren, war es mir möglich, in Maria eine „Schwester" zu entdecken und nicht mehr die Konkurrentin, an die ich nie heranreichen konnte.

Dieser Aspekt von „Schwesterlichkeit" und Solidarität wurde für mich zum Schlüsselbegriff, mit dessen Hilfe ich eine andere Maria neu entdecken konnte, und dieses „mariologische Neuland" bietet m. E. noch vielversprechende Möglichkeiten für weitere Entdeckungen.

Einige Grundzüge einer „neuen" Maria möchte ich hier andeuten:

Maria ist die Frau, durch die die Solidarisierung mit den Menschen endgültig werden kann. Sie ist ganz offen und empfänglich für Gottes An-Spruch, auf den sie sich mit ihrer Antwort „Mir geschehe" einläßt. Empfänglichkeit hier nicht verstanden als passive Leere, sondern als Unabhängigkeit und Freiheit, aus der Maria das Geschenk des Heilshandelns annehmen kann. Maria ist damit Prototyp einer mündigen Gläubigen, die sich Gottes Anruf nicht ängstlich sperrt; sie willigt ein, daß Gott an und mit ihr handelt: Heil geschieht aber nicht an ihr — am Menschen — vorbei, Maria wird durch ihr „Ja" zur Partnerin Gottes im Heilsgeschehen.

Eine Frau, im Judentum zu den Nicht-Personen zählend, läßt die Menschlichkeit Gottes bei uns sichtbar werden, durch sie sind wir imstande, Jesus unseren Bruder und Gott unseren Vater und zugleich unsere Mutter nennen zu können. Maria ist der Mensch, die Frau, die in einer einzigartigen

Beziehung zu Gott steht; in ihr und durch sie sind unsere menschlichen Möglichkeiten sozusagen „vorgelebt": Maria, die erste Glaubende, ist in ihrem Glauben vorbehaltlos und bedingungslos. Gott hat sie vorbehaltlos und bedingungslos angenommen; ihr Glaube hat sich vollendet, Gott hat sie aufgenommen als „Ersterlöste" in die himmlische Herrlichkeit.
Maria ist also lebendiges Symbol für personalen Glauben und dessen Vollendung.
Sie ist auch die Frau, die das Magnifikat singt: Sie stellt die geltenden Werte auf den Kopf und solidarisiert sich mit den „kleinen Leuten", den Unterdrückten, den Menschen ohne Gesicht und Namen. Sie ruft Schwestern und Brüder auf, sich auf die Liebe und Barmherzigkeit ihres Gottes und Retters einzulassen, um dessen Heilswillen erfahren und realisieren zu können in der Gemeinschaft der Erlösten.
Maria, die Frau, die der Geist Gottes „kontempliert" hat, in der der Geist sichtbar, Mensch geworden ist. Sie offenbart in spezifischer Weise die dritte Person der Trinität, ist also Theophonie der Weiblichkeit, Mütterlichkeit, Jungfräulichkeit. Sie ist die Frau, in der uns die unableitbare Manifestation des fraulich-mütterlichen Gottes begegnet.
Das sind einige Aspekte, die ich lediglich andeuten konnte. Vielleicht wird ein wenig transparent, daß und wie Maria — befreit aus einseitig androzentrischer Deutung — eine befreiende, prophetische Frau sein kann, überzeugendes Leitbild für personalen Glauben, für radikale Offenheit auf Gott hin, für überzeugendes Menschsein, in dem auf einzigartige Weise die „weibliche Dimension Gottes" aufleuchtet ...

Marianne Dirks

Zu den Fragen 6 und 12

Zu 6: Die Vaterunser-Bitte „Dein Reich komme" ist für mich ein Schlüssel für den Glauben an ein Leben nach dem Tod: einerseits bin ich überzeugt, daß das Reich Gottes schon in dieser Welt anbricht — überall da, wo Liebe, Frieden und Freude siegen über Egoismus, Machtstreben, Gewalt und Verdrossenheit (das meint zunächst diese Bitte); anderseits erfahren wir immer wieder, daß das nie von Dauer ist: dieses anfanghafte Hereinbrechen des Gottesreiches ist immer bedroht; es ist so angelegt, daß es irgendwo seine Vollendung finden muß (das ist der zweite Sinn der Vaterunser-Bitte).
Ich bin also überzeugt (im Glauben, nicht im Wissen) und lebe davon, daß alle menschlichen Beziehungen, die hier nur bruchstückhaft verwirklicht werden können, sich in der kommenden Welt voll entfalten werden — nicht zuletzt aber auch die jetzt so problematische Beziehung zu Gott (1 Kor 13); ich bin ebenso überzeugt, daß die vielfältigen großen oder kleineren Behinderungen einmal durch Fülle, Rundheit und Schönheit ausgeglichen sein werden; vor allem aber bin ich überzeugt, daß die unsäglichen Leiden der Opfer von Gewalt, Terror, Unterdrückung und Ausbeutung einmal ausgeglichen sein werden durch ein Glück, das „kein Auge je gesehen und kein Ohr je gehört" hat. (Wie sollte ich sonst noch froh sein können?)
Wenn Jesus sagt: Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen, so gilt nach vielen biblischen Aussagen auch umgekehrt: hat der Vater ihn auferweckt, so wird er auch uns auferwecken und „zu Tische sitzen" lassen „mit Abraham, Isaak und Jakob".
Wir können uns keine konkrete Vorstellung vom Leben nach dem Tode machen; aber im Maße wir uns zur Überwindung des Leidens in dieser Welt engagieren, dürfen wir uns darauf freuen, und wir dürfen hoffen, daß unsere konkrete Menschlichkeit und vieles, was uns hier teuer ist, verwandelt mit eingehen wird: daß wir so sein und einander so sehen werden, wie Gott uns eigentlich gemeint hat.

Zu 12: Wenn in einer internationalen deutschsprachigen Zeitschrift nach dem Zustand der (römisch-katholischen) Kirche gefragt wird, ist anzunehmen, daß die Kirche in Westeuropa gemeint ist: ihre Situation unterscheidet sich erheblich von der in der Dritten Welt, im Ostblock oder auch in Nord- und in Südamerika. In diesem für

uns überschaubaren Bereich befindet sich die Kirche in einer Phase der Reaktion nach dem Aufschwung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Wirksamkeit entspricht keineswegs der säkularen Herausforderung: durch die Situation der heutigen Welt. Das Verhalten der Amtskirche ist bis auf wenige Ausnahmen durch Resignation und Ängstlichkeit gekennzeichnet. In der Bundesrepublik Deutschland sind die Gewichte der Leitungs-Strukturen und der Bürokratie zu stark geworden. Zwar lebt die Volkskirche an vielen Orten mit lebendigen Seelsorgern im Übergang zu konziliarer Offenheit, oft auch durch die Aktivität wacher Laien in den Gemeinden; weithin läuft jedoch die Pfarrseelsorge noch in den alten Bahnen der „Versorgungskirche": die Pfarrer sind oft überlastet und müde, oder sie haben gar resigniert. Durch die verschiedenen Synoden, die im Gefolge des Konzils in Europa stattgefunden haben, erfolgte kein entscheidender Durchbruch, so nicht in pastoralen Fragen (Ehepastoral) und in der christlichen Ökumene; die Verantwortlichen wollen oft nicht wahrhaben, daß die Jugend ihnen davonläuft. Sie entscheiden vielfach mehr nach dem Gesetz als aus der Sicht des guten Hirten, der den verlorenen Schafen nachgeht; sie fragen nicht genug: wie würde Jesus sich verhalten? Aber auch wir älteren „Normalchristen" versagen vielfach gegenüber diesen jungen Menschen: anstatt sie anzunehmen, wie sie sind, und ihnen mit dem Zeugnis der christlichen Präsenz nahe zu bleiben, klagen, vergleichen und verurteilen wir.

Doch ist in mehreren europäischen Ländern ein neuer Aufbruch von der Basis der Kirche her im Gange (in der BRD etwa in der „Initiative Kirche von unten"); wesentliche Initiativen gingen von Holland aus, starke Impulse wurden von den lateinamerikanischen Basisgruppen übernommen; jedoch sind in unserer völlig anderen Situation unsere Gruppen nicht ohne weiteres mit diesen zu vergleichen. Sie versuchen, auf die Zeichen der Zeit Antwort zu geben durch Orientierung am Evangelium und gesellschaftspolitisches Engagement (vor allem zur Umweltgefährdung, zur Erhaltung des Friedens und zur sozialen Gerechtigkeit). Ob diese Basisgruppen und Basisgemeinden zur Erneuerung der Kirche mithelfen können und nicht zu einer Spaltung beitragen, wird davon abhängen, wieweit sie die Erneuerung der volkskirchlichen Gemeinden mit zu ihrer Sache machen — aber auch davon, wieweit die offizielle Kirche sich für eine Erneuerung auch aus prophetischen Kräften offen hält.

Als wichtigste Aufgaben der Kirche sehe ich heute

1) sich für neue Wege im pastoralen Dialog mit Randchristen und Teilidentifizierten zu öffnen (wiederverheiratete Geschiedene, Jugendliche, Arbeiter);
2) zu wirklichen Fortschritten in der Ökumene mutig durchzustoßen;
3) sich in der Friedensfrage (nach dem Hirtenbrief der nordamerikanischen Bischöfe) mutig zu engagieren;
4) Voraussetzungen zu schaffen für eine lebendigere und existentiellere Eucharistiefeier (kreatives Ausschöpfen der Möglichkeiten innerhalb der Rubriken, legalisierte Ausweitung der Formen für Jugendgottesdienste, stärkeres Einbeziehen aktueller Probleme, etwa in den Fürbitten — aber auch Raum für meditative Elemente; im ganzen also: nicht nur eine neue Erstarrung in den Formen der Liturgiereform verhindern, sondern die konziliaren Ansätze der Erneuerung weiterentwickeln).

Gernot Eder

Zu 1: Glaube ist primär das Urvertrauen in die Menschenfreundlichkeit Gottes und in die Sinnhaftigkeit des Kosmos. Er läßt sich daher schwer in Einzelfakten fassen oder begründen. Aber die Glaubenssätze lassen sich in ihrem heilsgeschichtlichen Motivzusammenhang erhellen. Dadurch kann auch ihre Widerspruchsfreiheit gezeigt werden.

Zu 2: Die Trinitätslehre formuliert für den Monotheisten das Problem, daß der eine Gott auf vielfache Weise präsent und wirk-

sam sein kann: als Schöpfer, Heilbringer, Lebendigmacher und Einsichtgeber. Eine Beschränkung der Titel Gottes ist nur aus pastoralen Motiven verständlich.

Zu 3: Evangelisten und Propheten kennen viele messianische Titel. „Sohn Gottes" ist heilsgeschichtlich bevorzugt, weil dadurch Gottvertrauen und Gottverbundenheit Jesu sehr deutlich werden. Biologische Schlußfolgerungen sind aber zytologisch, genetisch und nikodemisch verfehlt. Jesus wird bekannt als Christus, weil er in Predigt, Tischgemeinschaft, Heilungen und Leiden bis zum Tod den Glauben gelebt, artikuliert und damit auch das Heil gebracht hat.

Zu 4: Nomaden schränken die Titel Gottes zu sehr auf männliche Attribute ein. Im Lob der Heilsgeschichte und der Heiligen bringt die Kirche vorsichtig die weiblichen Gottestitel zur Geltung. Mariendogmen könnten Anstoß sein, festgefahrene Begriffe von Erbsünde, Leib und Seele neu zu überdenken.

Zu 5: Die Trennung von Sünde und Leid ist Teil der Trostbotschaft Jesu. Gnade ist wichtiger als Vergeltung. Leid wird zum Zeichen des Heils. Der Ruf nach Rache sollte daher nicht zu einer ontologischen Fixierung, Substanzialisierung und Verewigung des Bösen führen. Das Böse ist Unordnung in der Heilsordnung, muß aber deshalb nicht manichäisch verherrlicht werden.

Zu 6: Der Mensch kann nur in materiellem Zusammenhang auferweckt werden, weil er wesenhaft physisch und zeitlich ist. Transponierbar sind seine genetische Information und seine kommunikative Lebensart, nicht seine Atome und Reliquien. Was physisch noch möglich ist, wissen wir nicht einmal in der gegenwärtigen Form der Welt. Aber wir vertrauen darauf, daß Gott Überraschungen bereithält, die nicht zu beschwerlich für uns sind. Statische Paradiesbilder sind nur für den Triumphzug von Imperatoren geeignet und können unterbleiben.

Zu 7: Heil wird gewirkt, wenn ein Mensch aus der natürlichen Angst vor Gott, Natur, Räubern und Betrügern befreit wird und Hoffnung empfängt. Das geschieht durch Aufnahme in einen Hoffnungsträgerkreis, in die Tischgemeinschaft, durch Wiederannahme durch den Nächsten. Das ist der Sinn der Standardsakramente, wenn sie in Werke der Annahme und Zuneigung eingebettet sind.

Zu 8: Der Erbsündenbegriff ist zwar wichtig, aber irreführend wegen der tradierten vorchristlichen Verknüpfung von Sünde und Leid. Höheres Leben wird von seinem biologischen Ursprung her in Angst, Schmerzen und Haßstrukturen geboren und von Leid begleitet auch ohne Adams Fall. Christliche Hoffnung kann von einem Leid erlösen und das andere zu einem Heilswert überhöhen.

Zu 9: Am wichtigsten ist, daß auf Gottes Weisheit und Menschenfreundlichkeit vertraut wird. Anderes ist sekundär. Am ehesten bedroht erscheint diese Hoffnung heute durch einen masochistischen Kulturpessimismus und Irrationalismus, der atavistisch das Heil in alter Magie sucht und bewußt in die Urängste zurückführt.

Zu 10: Unwandelbar ist nur Gottes Weisheit und Verheißung. Wortschatz, Grammatik und Denkformen des Menschen entfalten sich. So muß das Unwandelbare stets in neuen Sätzen eingefangen werden, damit die alten Sätze nicht sinnentleert werden. Wo die Normen aus dem Glauben leben, werden sie sich inhaltlich kaum ändern; wo sie zeitbedingte Machtstrukturen ethisch untermauern, werden sie mit diesen vergehen.

Zu 11: Der Christ ist für das verantwortlich, wofür er begabt ist. Leider ist die Freiheit der Kinder Gottes durch eine Flut jüdischer, christlicher, kirchlicher und regionaler Gesetze und durch zeitbedingt emotionelle Postulate überbürdet, obwohl nur diese Freiheit Normen und Barrieren von Gruppenegoismen durchbrechen kann, um die wahrhaft Unterprivilegierten zu trösten.

Zu 12: Die Ernte ist immer groß; nur läßt man jeweils anderes Obst verfaulen: Teils pflückt man nur rote, teils nur grüne Äpfel, teils sind die Körbe zu klein und zu weich, teils sind die Körbe noch gar nicht geleert

und man merkt gar nicht das Fassungsvermögen. Aber der Fruchtansatz des Glaubens ist schöner denn je.

Marita Estor

Zu 1: Der christliche Glaube ist die entscheidende Kraft und Motivation meines Lebens. Er bestimmt meine Grundentscheidung — freiwillige Ehelosigkeit in einer Frauengemeinschaft —, meine berufliche Tätigkeit und mein Engagement in anderen Bereichen. In ihm weiß ich mein Leben verbunden mit anderen Glaubenden. Er ist Hoffnung, daß alles Mühen Sinn hat und Schuld vergeben wird. Die „Begründung" liegt im Vertrauen auf das Zeugnis verstorbener und lebender Christen und im Bemühen um Authentizität meines Lebens.

Zu 2: Für mich hat Jesus Christus den Vater offenbart und uns seinen Geist gegeben. Die theologischen Formeln über die Dreifaltigkeit sagen mir wenig. Schwierigkeiten macht mir das patriarchalisch überzeichnete Gottesbild. Versuche, dies durch den Hl. Geist als das „weibliche Prinzip Gottes" zu korrigieren, finde ich eher verwirrend.

Zu 3: Mein Glaube bezieht sich auf Jesus Christus, in dem Gott sich als der Mensch geoffenbart hat, der sich den Armen, Leidenden, Entrechteten und Benachteiligten zuwendet. Dieser Glaube führt mich in die Gemeinschaft des Volkes Gottes.

Zu 4: Meine Marienverehrung reduziert sich auf gelegentliches Rosenkranzgebet als eine Form meditativen Gebetes. Ansonsten hat Marienverehrung eher eine kompensatorische Funktion: für viele Menschen eine Korrektur des patriarchalisch verzeichneten Gottesbildes, für Zölibatäre ein Hineinholen des Weiblichen in ihr Leben. Die Glaubenslehren über Maria erscheinen mir zu sehr als theologische Konstruktionen; Maria wird als Person davon total überdeckt und auch von der Befreiungstheologie zu schnell vereinnahmt.

Zu 5: Ursprung des Bösen ist der Mensch, seine Verweigerung gegenüber Gott. Wegen des soziohistorischen Charakters unseres Handelns leben wir in Institutionen und Strukturen, in denen auch „böses" menschliches Handeln sich niedergeschlagen hat und niederschlägt. Für eine Personalisierung des Bösen in Gestalt des Teufels habe ich kein Verständnis, da dies die Verantwortung des Menschen für sein Handeln einschränken würde.

Zu 6: Ja ich glaube an die Vollendung des Lebens nach dem Tod aufgrund der Auferweckung Jesu, die die endgültige Macht des Todes gebrochen hat. Darum sollte und kann mein Handeln in allen Lebensbereichen jetzt dem Kommen des Reiches Gottes dienen.

Zu 7: Taufe und Eucharistie sind die entscheidenden Sakramente, in denen dies „neue" Leben, das Heil an uns gewirkt wird. Durch Gebet geben wir Gott Raum und Einfluß im Leben. Die Feindesliebe als Radikalisierung der Nächstenliebe ist immer wieder geforderter Versuch, Gottes Bejahung eines jeden Menschen nachzuvollziehen.

Zu 8: Die Erbsünde ist eine Aussage darüber, daß wir mit unserer ganzen Existenz (vgl. Nr. 5) in einem Schuldzusammenhang stehen, aus dem wir uns mit menschlichen Möglichkeiten nicht befreien können.

Zu 9: Das Wichtige am christlichen Glauben heute ist die Option für die Armen, die Erkenntnis, daß Jesus sich mit ihnen identifiziert hat und daß auch wir das in der Nachfolge praktisch und politisch, als einzelne und als Kirche leben müssen. Das bedeutet für uns in einem reichen Land und in einer reichen Kirche wirkliche Umkehr, kann zu Konflikten, zum Kreuz führen. Trotzdem — in diesem Glauben kann ich solidarisch mit Ihm und mit ihnen (den Armen) sein, werde herausgefordert und gestärkt. Das Vertrauen auf die Führung durch Seinen Geist schenkt dazu Erkenntnis und Hoffnung.

Zu 10: Es gibt sicher allgemeine und unwandelbare Grundnormen und Glaubensaussagen. Mir ist wichtig, daß diese erst in der Konfrontation mit unserer Lebenswirklichkeit ihre schöpferische, d. h. verändernde Kraft entfalten. Da ich immer nur

aufgrund begrenzter Erkenntnis handeln kann, bin ich grundsätzlich auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen.

Zu 11: Am treffendsten ist das Bild vom Sauerteig: miteinander dem menschlichen Leben aller dienen, Zeichen der Hoffnung setzen, uns von Schuld befreien lassen und befreiend wirken. In der Kirche, der Gemeinschaft der Glaubenden, müßten wir miteinander um die Erkenntnis der Zeichen der Zeit ringen, diese im Licht des Evangeliums deuten und in der Eucharistie und in unserem Leben Heil feiern, gemeinsam — auch unter Einbringung unserer Fähigkeiten und Kompetenz — Veränderung in Richtung von mehr Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit und Gemeinschaft bewirken.

Zu 12: Dort, wo Christen sich auf das Evangelium und die Menschen einlassen, werden Konfessionsgrenzen irrelevant. Wo Kirche sich als Institution abgrenzt, den Glauben bewahren und verwalten will, erstarrt geistliches Leben und wird steril. Dies trifft für die deutsche Kirche in hohem Maß zu. Kirche wird auch nicht durch Massenveranstaltungen und Massenbegeisterung durch den Papst lebendig, auch nicht durch Enzykliken und Hirtenworte, sondern vielmehr da, wo Christen miteinander zu glauben und zu handeln beginnen. Mir scheint, daß die Verabsolutierung des Patriarchats in Kirche und Theologie zu dieser Erstarrung und zum Verlust des Wissens geführt hat, daß Glauben geistlich-menschliches Leben ist, das auf Entfaltung und Fülle in Christus zur Ehre Gottes des Vaters angelegt ist.

Wichtigste Aufgaben der Kirche heute wären:

— eine begründete Option für die Armen;
— eine kirchliche Praxis, die die Würde eines jeden Getauften ernstnimmt;
— innerkirchliche Kommunikation über die Herausforderungen unseres Glaubens und eine entsprechende Praxis;
— Hinführung zu einem lebensrelevanten — befreienden — Gottesglauben, in dem Kirche nicht das Ziel ist, sondern Zeugnis und Weg, der zu Gott führt.

Martha Fehlker

Zu den Fragen 1, 5, 6, 7, 9 bis 12

Zu 1: Ich begründe meinen Glauben im wissenssoziologischen Ansatz — das Vorrationale erhält dabei die gleiche Gewichtung, wie das sog. „Erkenntniswissen". Zu meiner „inneren Wirklichkeit" gehören Phänomene, um die ich „weiß", die sprachlich häufig nicht (noch nicht) mitteilbar sind.

Dieses „Vorrationale" ist für mich eine tiefergehende „Seinserfahrung", als der vermittelte christliche Glaube.

Zu 5: Das Böse äußert sich für mich in den nicht wahrgenommenen konstruktiven Möglichkeiten des Miteinanderlebens. Die Erkenntnisse, zu denen Teilhard de Chardin kommt, sind mir in diesem Zusammenhang recht plausibel.

Zu 6: Wir werden „wieder" in personaler Identität in den Kosmos eintreten; die Fähigkeit zur „Anschauung Gottes" will sich im jetzigen Leben vorbereiten: Es ist die Erkenntnis unseres tiefsten Wesens, das als Teil des „ganz anderen" schon jetzt Teil ist von mir und zur Anschauung drängt. In dem Maße, wie dies zugelassen wird, wird die „Fülle des Lebens" nach dem Tode möglich sein.

Zu 7: Durch freies Handeln des Christen wie des Nichtchristen und durch Gebet.... Ich bin überzeugt, je mehr der Mensch „den anderen" (= Gott) in sich zuläßt (= Gebet), um so freier wird er im Denken und Handeln sein (= authentisch sein), aber auch um so sensibler für lauteres und verantwortungsbewußtes, heilendes, Heil hervorbringendes Leben in der Welt — gleichgültig ob jemand im Mikro-, Mezzo- oder Makrobereich wirkt: „Es" wird (will) durch ihn wirken.

Zu 9 und 11: In unserer Gesellschaft hat es der einzelne Mensch sehr schwer, authentisch zu sich zu finden — bedingt besonders durch die Parzellierung des Menschen in Rollen, indem er sich in sozialen Situationen jeweils spezifisch verhalten muß (weil dies erwartet wird), und weniger ganzheitlich. Verkürzt gesagt: Der Mensch findet bis zum Lebensende immer

schwerer zu *seinem* Lebenssinn. Durch die permanent wechselnden Rollen wird er eher in eine „Schizophrenie" sozialisiert. Die Determinanten einer so gearteten Sozialisation durchbrechen zu helfen ist Problem und Verantwortung der Seelsorger, die neben anderen Berufen, wie z. B. Psychologie/Psychiatrie, den entscheidenden Schritt weiter aufzeigen könnten (wenn sie es doch mutiger mehr täten). Aber auch Seelsorger durchleben diese gesellschaftlich bedingte Sozialisation und bedürften eben aus oben benannten Gründen einer intensiven spirituellen Anleitung, die die persönliche Motivation läutert und die „Wahrheit" hervorbringt — und De-mut bewirkt. Die Vermittlung von Kenntnissen in Psychologie, therapeutischen Methoden für Gesprächshaltung und Gruppenarbeit ... kann, wenn zu früh vermittelt, zu einem Aktivismus verführen, der das Eigentliche zwischen und im Menschen eher verhindern denn hervorbringen hilft.

Zu 10 und 11: Die Verlautbarungen der Kirche werden von den Menschen kaum noch ernsthaft zur Kenntnis genommen. (Dies beweist mir ein breiter Bekanntenkreis in Stadt und Land — offiziell Christen.) Die Kirche als hierarchisch gegliedertes System (wogegen ich zunächst nichts habe) ist zu sehr dazu verleitet, sich mit sich selbst zu beschäftigen (Statusdenken, Eitelkeit, Konkurrenzhaltung: dem System werden Attribute erbracht). Das macht „blind" für die Zeichen der Zeit, die innerhalb und außerhalb dieser Systemgrenzen auslotbar wären. Tradierung der Tradition und *gleichzeitig* Traditionsbildung in den neuen Zeichen tun sich mühsam schwer miteinander.

Zu 12: Die wichtigste Aufgabe der Kirche heute:

— Spiritualität, und die vorrangige Fähigkeit des Seelsorgers, die im einzelnen Menschen angelegte Spiritualität hervorbringen zu helfen;
— De-mut (gelebte Kardinaltugenden);
— Armut.

Gertrud Fussenegger

Zur Frage 1

Die Erfahrung meines Glaubens ist ein konstitutives Stück meiner eigenen allgemeinen Welt- und Lebenserfahrung, ich kann sie aus dieser nicht wegdenken.
Insofern brauche ich meinen Glauben vor mir selbst nicht zu „begründen", weil er mir etwas Evidentes geworden ist. Alle Lebensabschnitte, in denen ich mich Gott verbunden und vom Glauben durchdrungen fühlte, waren für mich Abschnitte des inneren Aufbaus, ich fühlte mich glücklich, dankbar, bereichert und in ein großes Sinn-Ganzes eingeschlossen.
Dagegen waren Phasen des Zweifels und der Gott-Ferne für mich immer auch Phasen der Niedergeschlagenheit, der Trauer, des Mißbehagens.

Wie begründe ich meinen Glauben vor anderen?

Ich werde immer wieder in die Lage kommen, meinen Glauben vor anderen begründen zu müssen, vor allem, wenn diese anderen dem Glauben fernstehen und Einwände gegen die Religion erheben.
Dabei wird es darauf ankommen, welcher Art diese Einwände sind.
Ich werde also in meinen Begründungen auf meinen jeweiligen Gesprächspartner und seine „Gründe" eingehen müssen; daneben werde ich seine Zugänglichkeit und seinen Bildungsstand zu berücksichtigen haben.
Dem Gesprächspartner, der positivistisch-naturwissenschaftliche Argumente ins Feld führt, werde ich versuchen darzulegen, daß die Naturwissenschaft, wie ihre größten Vertreter (Weizsäcker, Planck) zugeben, weder die physikalische noch die biologische Welt ganz zu erklären vermag; daß Mathematik und Physik lehren, daß wir in einer n-dimensionalen Welt leben, von der wir nur drei bzw. (seit Einstein) vier Dimensionen zu erfassen fähig sind; daß wir also weit davon entfernt sind, alles, was ist, rational analysieren, ja, auch nur perzipieren zu können; daß also der menschliche Geist ein ihm genuines Recht wahr-

genommen hat, als er, schon vor Jahrtausenden, ein Welt-Geheimnis, einen Welt-Geist, einen Schöpfer-Gott annahm; usw.
Mit diesen Argumenten kann ich meinem Gesprächspartner zwar kaum einen Glaubensinhalt vermitteln, kann ihn aber möglicherweise dazu bringen, die Begrenztheit seines eigenen Weltbilds zu bedenken und damit — wenigstens andeutungsweise — zu transzendieren.
Häufig begegnet man dem „moralischen" Gegenargument. Der Gesprächspartner nimmt am Verhalten der Christen oder am historischen Versagen bestimmter religiöser Institutionen so schweren Anstoß, daß er die Botschaft der Kirche ablehnen zu müssen glaubt.
Es ist nicht leicht, solchen Gesprächspartnern mit griffigen Argumenten zu kommen, da zumeist hinter ihrem „Unglauben" eine unaufgelichtete persönliche Problematik steckt. Doch habe ich die Erfahrung gemacht, daß der Hinweis darauf, daß Jesus Christus auch für die Sünden seiner Kirche Kreuz und Leiden auf sich genommen habe, nicht ganz ohne Eindruck bleibt. „Gott konnte sich in dieser unvollkommenen Welt nicht vollkommen verwirklichen" oder „Auch in seiner Kirche ist Gott in die Hände der Menschen gefallen."
Selbstverständlich bleibt überdies hinzuweisen auf die große historische Leistung der Kirche in Kunst, Kultur, Gesittung, auch auf die unbezweifelbare moralische Funktion der Kirche und Kirchen, auf deren ethischen und koordinierenden Stellenwert in der heutigen Welt.
„Denken Sie sich nur die Kirche, die Religion überhaupt weg aus dieser Welt! Was bliebe denn — wenn nicht Chaos?"
Einem dritten schweren Gegenargument begegnen wir nicht selten dort, wo der Zustand des Menschen in Elend, Sünde, Tod, Bosheit und Schmerz für unvereinbar gehalten wird mit der Existenz eines gütigen und weisen Gottes.
Hier versuche ich immer darzustellen, daß schon in der Natur, in „der unschuldigen Natur" Tod und Schmerz von allem Anfang an vorgesehen sind. Die Schöpfung ist zwar, laut Genesis, „sehr gut", aber nicht vollkommen; sie ist höchst sinnvoll, aber nicht bequem. Nur durch den Tod organischer Substanzen konnten sich Organismen fortentwickeln; denn jene dienten diesen zur Nahrung. Die Evolution war nur der Möglichkeit zu danken, daß lebende Individuen immer neuen Platz machen konnten und mußten. Wir Menschen können nur deshalb Schmerz empfinden, können nur deshalb unter Krankheit, Sünde und Bosheit leiden, weil schon unendlich viele vor uns und auch durch uns Schmerz und Tod erfahren haben.
Unser Anspruch auf eine gute, schöne, schmerzlose, womöglich tod-lose Welt ist also ein Anspruch blinden Hochmuts und egoistischer Kurzsichtigkeit.
Freilich (und damit wäre wieder in den eigentlich religiösen Bereich zurückzukehren) — freilich ist der (unvollkommen) geschaffenen Welt ein *Erlöser* gesandt und ein *Tröster* versprochen worden. So ist im Geheimnis der Trinität auch das einer zu erhoffenden besseren Welt includiert, so wenig sie uns derzeit noch vorstellbar ist.
So versuche ich meinen Glauben vor anderen zu begründen; so wenig ich dabei einzelne Glaubensinhalte zu begründen vermag, so bemühe ich mich doch, die Hintergründe zu vermitteln, in denen mein Glaube verankert ist.
Ich erlebe dabei dann und wann die Freude, daß mein Gesprächspartner das eine oder andere Argument akzeptiert und mir seinen Willen kundtut, in dieser Richtung weiterzudenken.

Hermann Gietz

Zu den Fragen 1 bis 6 und 8 bis 12

Zu 1: In schwierigen Situationen sind mir aus dem Glauben gefundene Orientierungen eine wesentliche Hilfe, jedenfalls immer in weit stärkerem Maße als aus anderen Bereichen kommende Hinweise (Wissenschaft, Rechtsordnung, Humanismus, Konvention).
Zu 3, 2, 4: Da ich selbst bei wissenschaftlichem Nachweis eines sogenannten Urknalls an einen ewigen, von Zeit und Materie unabhängigen Gott glaube, mein eige-

nes Vorstellungsvermögen aber außerhalb von Zeit und Materie keinen Halt finden kann, sind mir unübersteigbare Verständnisschranken gesetzt. Daher sind Dreifaltigkeit, Menschwerdung Gottes, Gottesmutterschaft Mariens für mich nicht erfaßbare, sondern allenfalls zu erahnende Wahrheiten, die jedoch meinen Glauben nicht überfordern. Dreifaltiger Gott: damit ist u. a. gemeint, daß Gott in jeder Beziehung in sich alle Möglichkeiten und — menschlich gesehen — Unmöglichkeiten des Seins und Wirkens vereint. In Christus erfahre ich Gott, sich den Menschen aus deren Sicht im Übermaß zuwendend und zugleich vor, über und nach den Gegebenheiten menschlichen Lebens seiend.

Zu 5, 6, 8: Ständig finde ich mich in Lebenssituationen, die mir Veranlassung geben, über mehrere mögliche Reaktionen nachzudenken und mich für eine zu entscheiden. Viele Entscheidungen treffe ich in völliger Freiheit. Oft bin ich in Gefahr, eine Entscheidung gegen mein Gewissen zu treffen oder gar die Stimme meines Gewissens zu unterdrücken. Diese latente Gefahr verstehe ich als Erbsünde und als Ursache des Bösen in der Welt. Der freie, vernunftbegabte Mensch und das Böse bedingen sich gegenseitig. Belastend für mich ist das Ausmaß des Bösen in der Welt und hinzunehmen nur aus der Erkenntnis, daß es auf lange Sicht und bei mancherlei Rückschlägen eine zunehmende Verantwortungsbereitschaft der Menschen für ihre Entscheidungen gibt, und aus dem Glauben an eine Vollendung des Menschen außerhalb der Zeit, also eine endgültige Überwindung des Bösen.

Zu 10: Wenn Wissenschaft und Technik sich fortlaufend weiterentwickeln, müssen sich auch die Möglichkeiten verändern, über Glaubenswahrheiten auszusagen. Dabei muß aber auch der scharfsinnigste Denker demütig einräumen, daß es immer nur Annäherungen sind, welche er, auf der Arbeit früherer Generationen aufbauend, vollzieht und daß diese Bemühungen in seiner Zeit nicht enden werden. Wer hätte am Beginn dieses Jahrhunderts geahnt, daß der Geheimen Offenbarung durch die Atomphysik eine so erschreckende Realität zukommen kann!

Zu 9, 11, 12: Nach christlichem Glauben ist jeder Mensch eine freie, eigenständige und mit unverzichtbaren Rechten ausgestattete, in dieser Welt sich nicht vollendende Persönlichkeit. Das ist eine klare Ablehnung des dialektischen und praktischen Materialismus, der große Weltprobleme hervorgerufen hat oder ihre Lösung verhindert. Das gilt insbesondere von der Gefährdung des Weltfriedens. Das sogenannte Gleichgewicht des Schreckens ist eine materialistische, auf Dauer nutzlose Konstellation. Helfen kann nur der Verzicht auf bewaffnete Auseinandersetzung, sofern dieser Verzicht von christlichem Glauben getragen wird. Kein Staat, der von einer antichristlichen Ideologie geprägt ist, wird ein Interesse haben, ein wirklich christliches Volk zu unterwerfen, dessen geistige Kraft die antichristliche Ideologie überwinden wird. Hier liegt die große Verantwortung der römisch-katholischen Kirche, die sich hierauf einzustellen beginnt. Wir brauchen friedenstiftendes Glaubensleben.

Otto Hittmair

Zu den Fragen 1, 2, 3, 5

Zu 1: Die erste Frage ist auf jeden Fall zu beantworten, wenn ich überhaupt Stellung nehmen will, denn die Bedeutung des christlichen Glaubens für mich und die „Begründung", die ich dafür finde, sind das zentrale Problem und legen in gewissem Rahmen schon die Antwort auf andere Fragen fest oder lassen sie in relativ geringerer Bedeutung erscheinen. Dies ist insbesondere der Fall, wenn ich — und das ist meine persönliche Antwort — den christlichen Glauben als Lebensgrundlage betrachte. Ich halte es also für ebenso wichtig, ein in Christus erlöster und von ihm geliebter Mensch zu sein, wie überhaupt geboren zu sein.
Der christliche Glaube ist daher für mich nicht die kulturelle Umgebung und Tradition, nicht eine besondere Form des Hu-

manismus, nicht das psychologische Sicherheitsnetz, das unter das große Problem des Lebens im besonderen gespannt ist, um mich aufzufangen und nicht in die Verzweiflung stürzen zu lassen. Er ist dies nicht im wesentlichen, nicht in erster Linie, wenn ihm natürlich nebenbei solche Eigenschaften zukommen mögen. Dies wirft zwangsläufig die Frage über meine Art zu glauben auf und die Frage nach meiner Begründung dafür.

Ich bin mir klar darüber, daß ich Christ bin, weil ich in dieser Zeit, in dieser Familie geboren wurde und aufgewachsen bin. Ich bin mir klar darüber, daß die Hoffnung auf eine höhere Begründung und auf die Erhaltung meiner Existenz mein Denken in Wunschdenken verwandeln kann und nicht jene ideale Voraussetzungslosigkeit gewährt, von der wissenschaftliche Analyse ausgehen soll. Ich glaube — im Letzten unreflektiert und gefühlsmäßig — aus einem Bewußtsein der Gottesbegegnung und Gottesnähe und sehe die zeitgebundene Form dieses Erlebnisses in der römisch-katholischen Kirche als gottgewolltes Geheimnis an. Als Geheimnis klassifiziere ich diese Form insofern, als ich weder mir noch anderen zu erklären vermag, warum gerade sie die absolute Wahrheit sein sollte, da doch jetzt und zu allen Zeiten so manche Alternative besteht, die teilweise in ihren Hypothesen bedeutend voraussetzungsloser ist. Mag jemand sagen: „Das ganze Geheimnis ist sein Wunschdenken", für mich ist es soviel wie zu leben. So wie sich mein Leben im Letzten unbegriffen, aber von mir akzeptiert ereignet, so nehme ich auch meine Glaubenssituation an und suche ihr gerecht zu werden.

Vor diesem Hintergrund erscheint es mir, daß die eifrigen Versuche, den christlichen Glauben mit einem wissenschaftlichen — ich denke da besonders an die Naturwissenschaften — Hilfsgerüst zu versehen, kritisch betrachtet werden müssen. Aussagen der Bibel sind naturwissenschaftlich unbrauchbar, da die Autorität eines Höheren auf dieser Ebene keine Beweiskraft besitzt und da eine wörtliche Auslegung biblischer Aussagen im naturwissenschaftlichen Bereich stets zu schmerzlichen Mißverständnissen geführt hat. Statt sich in Übereinstimmung zwischen Naturwissenschaft und biblischer Aussage zu sonnen, sollte man sich von vornherein der Tatsache bewußt bleiben, daß es sich darum handelt, in großzügiger theologischer Deutung die zeitgebundene biblische Aussageform auf dem Boden unserer heutigen Erkenntnisse zu sehen, ohne ihren tieferen Sinngehalt zu relativieren.

Eine Diskrepanz zwischen Glauben und Wissen kann dann schwer auftreten — weniger deshalb, weil beide so schön in Einklang stehen, als deshalb, weil man den Konflikt vermieden hat. Glauben wird immer als Möglichkeit bestehen, aber man sollte nicht die Wahrscheinlichkeitsrechnung bemühen, um sich darin sicherer zu fühlen.

Diese Möglichkeit muß herzhaft als irreduzibler Akt von Seiten des Gläubigen gewagt sein, wenn der Glaube „Sinn" haben soll, d. h. wenn er seine Bestimmung im Leben des Gläubigen erfüllen soll, denn es kann ja nach dem Vorhergegangenen nicht so sein, daß eine von außen kommende Argumentation den Glauben sinnhaft begründen könnte. Dies gliche dem Versuch eines Mathematikers, Axiome zu beweisen, statt ihre grundlegende Position für das ganze Gebäude logischer Folgerungen herauszuarbeiten.

Zu 2: Nur in dieser Hinsicht kann ich die Frage nach dem Sinn des Glaubens an einen dreifaltigen Gott verstehen. Nie kann ein solcher Glaube wissenschaftlich begründet werden. Aber dem Glaubenden kann in der Verehrung der drei göttlichen Personen ein Gotteserlebnis zuteil werden, obwohl es, abgesehen von der Begründung, nicht einmal inhaltlich streng zu analysieren ist. „Eher kann ich das Meer mit meinem Löffel in die Grube füllen", sagte das Kind zu Augustinus.

Zu 3: Besonders intensiv kann dieses Erlebnis in der Begegnung mit Christus sein, bei dem der Gläubige darauf vertraut, daß er unser Bruder ist und daß er übernatürlich in der Eucharistie erfahrbar ist. Durch dieses Sakrament wird für den gläubigen

Katholiken in erster Linie das Heil der Welt gewirkt, und auch ich vertraue darauf.

Zu 5: Dieses Vertrauen muß auch in der ewig ungelösten Frage der Vereinbarkeit des Übels in der Welt mit einem allmächtigen, allwissenden und liebenden Gott die verstandesmäßige Erklärung ersetzen. Mit anthropomorphen Scheinlösungen ist da im Grunde nichts gewonnen, denn keine noch so fromme Betrachtung des Übels kann bestreiten, daß die Dinge von vornherein viel besser hätten liegen können, wenn man es recht bedenkt. Ich will dieses Bedenken jedoch dem Vertrauen opfern, in Gott geborgen zu sein, auch wenn seine Wege unbegreiflich sind.

Antoinette und Edi Hodel-Röösli

A = Antoinette, E = Edi, B = beide

Zu 1: A: Der christliche Glaube ist prägend für meine Lebensgestaltung. Er gibt mir die Möglichkeit, mich mit Gott und mit meiner Gotteserfahrung auseinanderzusetzen, auch mit andern Menschen. Der christliche Glaube gibt mir ein Gefühl, daß ich nicht einfach so im Leeren drin bin. Er gibt mir einen Anhaltspunkt, mit dem ich mich auseinandersetzen kann. Er gibt mir die Möglichkeit, daß ich in Kontakt mit meinem Geist, Verstand, mit meiner Intuition leben kann, daß ich kommunizieren kann mit Jesus Christus und mit seiner Botschaft.
E: Für mich ist christlicher Glaube ein Gefüge von verschiedenem Hinter-, Neben- und Ineinander: Anerzogenes, Erziehung zu einem bestimmten Verhalten, Normen, mit denen ich konfrontiert wurde, Moralisches. Botschaft aus dem Alten und Neuen Testament, Interpretationen und Kommentare dazu. Leben, das damit im Zusammenhang steht, Menschen. Erfahrungen anderer Menschen und Selbsterfahrung. Auch eine Lehre, mit der ich konfrontiert bin.
Im Moment relativiere ich christlichen Glauben in einem engeren Sinn und empfinde mich neu offen für die Botschaft aus anderen Religionen, für eine Weiterentwicklung des bis jetzt Bekannten, für eine Vertiefung und Erweiterung.
A: Ich möchte nicht ein Gemisch machen, weil ich glaube, daß ich im christlichen Glauben alles finden kann, wenn ich offen und aufmerksam genug bin.
E: Für mich stimmt das auch (daß ich in christlichem Glauben alles finden kann) unter der Bedingung, daß ich das ausdrücklich so genannte und kirchenamtlich anerkannte Christliche ergänzen kann durch so genanntes und kirchenamtlich deklariertes Nichtchristliches.
A: Bloß das als christlich Etikettierte wäre mir auch viel zu eng.

Zu 2: E: Für mich ist Dreifaltigkeit eine bildhafte Umschreibung für Gotteserfahrung und Gottesverständnis.
A: Mir reicht dieses Bild nicht. Mir ist zum Beispiel die Vorstellung, daß in Gott das Männliche und das Weibliche ist, auch sehr wichtig.
B: Das dialektische, die Zweipoligkeit und die Einheit in Gott, das ist für uns wichtiger als das Bild der Dreifaltigkeit.
E: Oder es hängt für uns vor allem damit zusammen.
B: Das Taoistische spricht uns an, es ist uns näher als die uns verkündete Dreifaltigkeitslehre. Was nicht ausschließt, daß uns Menschwerdung Gottes und das Wirken Gottes als Geist sehr zentral viel bedeuten.

Zu 3: A: Eigentlich möchte ich mich nicht auf den Theologenstreit einlassen, ob Jesus Christus Sohn Gottes sei.
E: Mich beschäftigt in letzter Zeit in diesem Zusammenhang vor allem die Frage, ob in der christlichen Lehre die Gottes-Sohnschaft Jesu nicht zu sehr als einmalig, zu punktuell verkündet wurde. Hat sich Jesus selbst wirklich so verstanden, wie ihn zum Beispiel das katholische Lehramt verkündet? Vielleicht haben wir alle noch nicht verstanden, wie Jesus sich als Sohn Gottes sah, gleichzeitig auch als unser Bruder. Vielleicht würde Jesus viel radikaler heute auch von Töchtern Gottes sprechen. Er würde vielleicht (ich hoffe es eigentlich) den Absolutheitsanspruch, den ihm das

kirchliche Lehramt zuspricht, zurückweisen.

A: Die Botschaft Jesu und sein Leben, wie es uns überliefert ist, sind doch aber ganz außerordentlich und für mich einzigartig überragend!

E: Ja, das stimmt für mich auch. Ich frage mich aber, ob nicht zu dieser überragenden Einzigartigkeit auch gehört, daß Jesus die „Gottessohnschaft" nicht für sich allein in Anspruch nimmt und daß ihm eine Gottestochterschaft gleich wichtig wäre.

Zu 4: E: Für mich ist das eigentlich im Moment ein sehr ärgerlicher Fragenkomplex. Daran ist gewiß nicht Maria schuld. Auch nicht fromme Leute aus dem Volk. Eher theologische und lehramtliche Gedankenakrobaten. Wenn das Weibliche in Gott verdrängt oder gar geleugnet wird, halte ich Mariologie für eine unglaubwürdige Alibiübung. Es stimmt, ich kann im Moment nur sehr emotionsgeladen dazu etwas sagen.

A: Ich empfinde Ähnliches.

Zu 5: E: Für mich ist der Teufel eine Personifizierung der Schatten, des Dunklen, des noch nicht Befreiten, des noch Unheilen.

A: Ich bin überzeugt, daß es das Böse gibt, das bewußt Böse.

E: Ja. Aber mir scheint, wenn ich aufhöre, „an das Böse zu glauben", wenn ich meine Kräfte konsequent bis zum Letzten auf das Gute konzentriere, dann erst kann das Böse immer mehr verschwinden. Solange ich an den Teufel glaube, gibt es ihn. Je mehr ich exklusiv an Gott glaube, um so mehr schwindet des Teufels Kraft.

A: Ich muß mich trotzdem noch mit Gut *und* Böse auseinandersetzen.

E: Ja, aber für mich ist es entscheidend, *wie* ich das tue. Es gibt für mich einen Glauben ans Böse, eine Auffassung vom Bösen, die böse machen.

Zu 6: A: Ja, ich glaube an ein Leben nach dem Tod. Mein jetziges Leben geht darauf zu. Ich habe so und so viele Chancen, in diesem Leben zu Wahrheit, zu Vervollkommnung zu kommen. Das Leben darnach stelle ich mir als Weg weiterer Entwicklung vor.

E: Auch ich hoffe, ja ich bin eigentlich davon überzeugt, daß nach diesem jetzigen Leben nicht alles aus ist.

Zu 7: B: Das Heil wirkt vieles neben- und ineinander: Wir haben wenig Verständnis für „Heilsökonomie". All das Aufgezählte und mehr ist uns vertraut und jedes in seiner Art unter Umständen wertvoll.

Zu 8: E: Erbsünde: Hineingebundensein in kollektives Fehlverhalten, in vergangenes Geschehen, das uns noch weiter prägt; dem gegenüber wir uns verschiedenartig verhalten können; auf das wir uns eher fixieren lassen oder von dem wir uns eher befreien lassen können.

Zu 9: B: Liebe als Grundkraft für den einzelnen Menschen und für die gesamte Schöpfung.

E: Und daß der christliche Glaube wesentlich geprägt ist (bleibt) von Offenheit für Weiterentwicklung.

Zu 10: E: Aus dem bisher Gesagten ist wohl deutlich geworden, daß mir die Umgestaltung von Glaubensaussagen und Moralnormen unter Umständen sehr wichtig ist. Leben ganz allgemein verstehe ich als andauernden Entwicklungsprozeß. Wie soll dabei — bei einer ganzheitlichen Auffassung — so etwas wie Glaube und Moral davon ausgenommen sein? — Umgestaltung, das heißt ja nicht, alles verneinen, was vorher war; sondern das Vorherige ist in der Umgestaltung mit drin.

Zu 11: B: Christen und Kirche sollen sich für die Gesellschaft und für die Probleme der Welt voll engagieren, in jeder Beziehung, materiell und geistig, leibhaftig und seelisch. Wir sehen die Gesellschaft und die Probleme der Welt auch entsprechend als ein ganzheitliches Gefüge mit äußeren und inneren, mit sichtbaren und unsichtbaren Komponenten.

Zu 12: E: Mein Urteil ist entsprechend meinem Standort (Luzern, Deutschschweiz — vollberuflich während 16 Jahren im Dienst kirchlicher außerschulischer Jugendarbeit) beschränkt. Ich spüre lebhafte Umgestaltung, verbunden mit Schmerzen, mit Konflikten, mit frischen Hoffnungen, mit Enttäuschungen ... Ich glaube, daß Jesus Christus weiter leben

wird und mit ihm eine Art Kirche. Ob sie auf ewige Zeiten „römisch-katholisch" heißen wird, ist für mich nicht so wichtig.

Peter R. Hofstätter

Zur Frage 8

Das Fragen nach dem eigenen Wesen beginnt in dem Moment, wo man eines inneren Widerspruchs ansichtig wird, wie ihn der Apostel Paulus beschrieben hat: „Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich; sondern was ich nicht will, das Böse, das vollbringe ich" (Röm 7,19).

Vielleicht sind es nur geringfügige Abweichungen von den guten Vorsätzen, die man gefaßt hat; vielleicht auch schwerere Verstöße, die sich der Gewissensprüfung als solche der Begehrlichkeit (concupiscentia) oder des Übermuts (superbia) darstellen. Vielleicht handelt es sich auch „nur" um Gefühlsregungen oder Phantasien der Eifersucht, ja des Hasses, die sich z. B. gegenüber dem Vater oder der Mutter aufdrängen, und die — so sagt man sich — so selten kaum sein können, denn sonst bedürfte es ja des 4. Gebotes gar nicht.

Anfangs zögernd, aber im Ganzen nicht ungern nimmt man für sie die Erklärung in Anspruch: „Wenn ich aber das, was ich nicht will, tue, so vollbringe nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde" (Röm 7,20).

Von einem Psychoanalytiker erführe ein Ratsuchender an dieser Stelle, daß in ihm ein Konflikt zwischen dem Ich und dem Es — zwischen Vernunft und Trieb — tobe, und dieser finde seinen Ausdruck in der Urphantasie „der Überwältigung und Tötung des tyrannischen Vaters durch die Vereinigung der ausgetriebenen Söhne" (S. Freud: Totem und Tabu, 1913). Der Wißbegierige zuckt unwillkürlich zurück, denn an derartiges hat er keineswegs gedacht; doch nun erfährt er, „daß im psychischen Leben des Individuums nicht nur selbsterlebte, sondern auch bei der Geburt mitgebrachte Inhalte wirksam sein mögen, Stücke von phylogenetischer Herkunft, eine archaische Erbschaft."

Die Stelle stammt aus Freuds letztem Werk („Der Mann Moses und die monotheistische Religion", 1939), jedoch findet sich dieser Ansatz bereits 1913 in „Totem und Tabu". Eine ähnliche Position nahm C. G. Jung bezüglich der „Archetypen" ein; „sie vererben sich mit der Hirnstruktur", hieß es 1931; sie seien „vererbte Möglichkeiten von Vorstellungen" sechs Jahre später (1937). Von „angeborenen Formen möglicher Erfahrung" sprach im Anschluß an Immanuel Kant auch der Verhaltensbiologe Konrad Lorenz (1943).

Es ist nicht zu verkennen, daß es sich hier durchwegs um Variationen über das Motiv der „Erbschuld" handelt, wobei die körperlichen und seelischen Nöte des Menschen in frappanter Weise der „Wirkung" entsprechen, die nach Thomas von Aquin („Compendium Theologiae", hrsg. von R. Tannhof, Heidelberg 1963) „bezüglich des Aufruhrs (rebellio) der niederen Kräfte gegen die Vernunft auf die Schuld folgte" (§ 192).

Was durch den Sündenfall verloren ging, war die „Urgerechtigkeit" (iustitia originalis) im Sinne einer festen Unterordnung der Vernunft des Menschen unter Gott. In ihr war die „Leidensunfähigkeit" (impassibilitas) des Menschen begründet, d. h. „daß im Leibe kein Leiden (nulla passio) vorkommen konnte, das der Herrschaft der Seele über den Leib widerstritten hätte" (§ 186).

Entscheidend für das Verständnis ist die Festlegung im Dekret des Konzils von Trient (1546), daß der Übergang der durch Adam verlorenen „Urgerechtigkeit" auf die Nachkommen „durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung (propagatione non imitatione)" — nicht also auf Grund individueller Erfahrungen — erfolgte. „Die durch die Sünde des ersten Vaters angesteckte Natur steckt die Personen der Kinder an (natura infecta inficit personam filiorum)", heißt es bei Thomas (§ 196).

Zu fragen ist somit nach einem Merkmal, das für die phylogenetische Menschwerdung von zentraler Bedeutung ist und das sich im individuellen Leben eines jeden Menschen sowohl auf positive als auch auf negative Weise auswirkt. Es liegt heute

nahe, dabei an die Enkephalisationshöhe zu denken, d. h. an die relative, in einer dem Gesetz der Allometrie entsprechenden Weise auf das Körpergewicht bezogene Hirnausstattung, bezüglich deren der „homo sapiens" an der Spitze der Schöpfung steht. Sie ermöglicht ihm den Spracherwerb und dadurch das Ansammeln, den Austausch sowie die Übermittlung von Erkenntnissen. Aber mit dem Vorteil ist unabdinglich die biologische Gefahr einer extrem langsamen Reifung verknüpft, d. h. eine lange Periode der pflege- und schutzbedürftigen Unselbständigkeit. Daraus resultiert eine enge, hochgradig emotionale und deshalb auch zu schweren Konflikten tendierende Beziehung zwischen den Generationen, der sog. Oedipus-Komplex. Der homo sapiens ist zur Erkenntnis begabt, „was aber den Willen betrifft, ... begehrt er nach Erhabenheit und Vollkommenheit, um keinem oder möglichst wenigen unterworfen zu sein" (§ 189).
Zu sein wie der Vater ist der Kinderwunsch, in dem das biblische „eritis sicut dii" auf Grund der natürlichen, jedem Menschen angeborenen Beschaffenheit als eine „rebellio virium inferiorum" fortlebt. Angesprochen ist damit in Adam „die titanische Möglichkeit des „Wie-Gott-sein-Wollens" (F. Stier, 1970) als die Versuchung, die vom Baum der Erkenntnis ausgeht. „Ja, der Mensch ist jetzt wie einer von uns geworden, da er Gutes und Böses erkennt", spricht Gott der Herr (Gen 3,22); „nun geht es darum, daß er nicht noch seine Hand ausstrecke, sich am Baum des Lebens vergreife, davon esse und ewig lebe."

Alfred Horné

Zu den Fragen 1, 2, 3, 5, 6, 12

Zu 1: Der christliche Glaube ist für mich lebenswichtig. Und das meine ich wörtlich. Ich kann mir nicht vorstellen, daß ich ohne ihn leben könnte. Er gibt mir Kraft und Orientierung, um im Beruf und in der Familie meine Aufgaben zu leisten. Aus mir selbst schaffe ich das nicht. Gerade weil ich in und mit diesem Glauben lebe und dies auch nach außen nicht geheim halte, habe ich beispielsweise ziemlich daran zu schlucken, daß ich diese Glaubensnähe nicht allen unseren Kindern weitergeben konnte.

Zu 2: Der christliche Glaube, wie ich ihn verstehe, ist keine Religion für Studierte. Bei der Dreifaltigkeit geht es mir wie bei vielen Dogmen: mag sein oder auch nicht, für mich haben sie keine Bedeutung. Christus gründete keine wissenschaftliche Lehre als Futter, an dem Theologen und Prälaten über die Jahrtausende hinweg etwas wiederzukäuen haben — und darüber die Grundgesetze des christlichen Glaubens vernachlässigen. Den akademischen Fragen mögen sich Leute widmen, die viel Zeit und sonst keine anderen Sorgen haben. Ich gehöre nicht zu ihrem Publikum.

Zu 3: Durch das Bekenntnis, daß in Jesus Christus Gott selbst Mensch geworden ist, bekommt das menschliche Leben, mein eigenes und das jedes Mitmenschen, einen anderen Stellenwert. Diese Überzeugung beinhaltet zugleich eine Richtschnur für mein Handeln: wenn Gott und Mensch so eng zusammengehören, dann kann mir die Welt, ihre Ordnung oder Unordnung, nicht gleichgültig sein. Erst recht nicht die Menschen, die darin zu leben und darunter zu leiden haben. Ich muß mich also, soweit es in meiner Macht steht, dafür einsetzen — in der Kirche, in der Gesellschaft, in der Politik —, daß das Leben auf unserer Erde menschenwürdig bleibt oder wird, und zwar für alle ihre Bewohner (in *allen* politischen Himmelsrichtungen!) und auch für die nächsten Generationen. Nachdem Jesus immer auf der Seite der Benachteiligten und Unterdrückten stand und selber eher zu den Randexistenzen seiner Zeit gehört hat („Am Anfang der Stall — am Ende der Galgen", Walter Jens), scheint Gott in besonderem Maße von dem betroffen zu sein, was mit den Menschen auf der Schattenseite des Lebens geschieht. Und wir sollen in ähnlicher Weise „betroffen" sein — und danach handeln. Zahlreiche Bibelstellen sind eindeutige Belege dafür.

Zu 5: Ob es einen Teufel gibt, weiß ich nicht. Das Böse, also das Gegenteil von

Gott und seiner Liebe, begegnet mir nahezu jeden Tag, und manchmal begegne ich mir dabei selbst. Auch in Diktaturen ist mitunter die katholische Religion vorherrschend, aber gewiß nicht der christliche Glaube. Das Reich Gottes wird zwar nicht in dieser Welt verwirklicht, aber es wird vorbereitet — oder verhindert. Was immer ich denke und tue, wie immer ich mich entscheide — und das gilt für meinen privaten und beruflichen Lebensbereich ebenso wie für mein engagiertes Mitwirken bei politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen —, es ist letztlich begründet in diesem Glauben, muß sich an ihm orientieren und vor ihm rechtfertigen. Ich weiß einen Gott über mir, vor dem ich mich verantworten muß, dem ich mich aber auch anvertrauen darf.

Die Grenzen, auf die ich täglich stoße — unerreichte Ziele, ungeklärte Fragen, unheilbare Krankheiten und der unvermeidbare Tod —, all das ist nicht endgültig, nicht unüberwindlich. Der Glaube kann auch dann noch Hoffnungen begründen, wenn alles aussichtslos scheint. Resignation ist für mich eine unchristliche Haltung, gerade weil dies für mich eine ständige Herausforderung ist, weil es mir selbst oft überaus schwerfällt, nicht aufzugeben, nicht zu verzweifeln, nicht zu resignieren.

Zu 6: Die christliche Tradition wuchert mit Vertröstungen auf ein besseres Leben nach dem Tod. Je ärmer und armseliger das diesseitige Leben, desto eindringlicher muß das Jenseits als ersehnter Ausgleich herhalten (und wir drücken uns davor, in diesem Leben mehr Menschenwürde, mehr soziale Gerechtigkeit, mehr Frieden zu verwirklichen). Für mich ist dieser voreilige Verweis auf das Jenseits das Merkmal eines „primitiven" Glaubens oder gar in der Nähe des Aberglaubens angesiedelt. Zugegeben: mit dem ewigen Leben und seinen erstrebenswerten Freuden habe ich große Schwierigkeiten — aber ich denke auch nicht Tag und Nacht daran. Ich glaube eher an ein Leben „über den Tod hinaus", und das bedeutet für mich: das Leben eines Menschen ist viel mehr als das, was mit dem Tod beendet wird. Dies wiederum hat eine Aufwertung des diesseitigen Lebens zur Folge, weil über den Tod hinaus nur wirksam sein kann, was schon vorher vorhanden war. Gerade weil das Leben endlich ist, hat der Christ die Pflicht, das Leben zu lieben, liebenswert zu machen — für sich und die Menschen, für die er Verantwortung hat. Was der Mensch erlebt hat und seine Mitmenschen mit ihm erlebt haben, das kann kein Tod wegnehmen.

Zu 12: Auch ich habe Angst: Vor Krieg, Krankheit, Schmerzen, Leid, Tod, Liebesverlust, eigener Unfähigkeit, Versagen und Scheitern; aber in und mit meinem Glauben weiß ich, daß die Angst sich überwinden läßt. Das gelingt mir nicht jeden Tag, aber ich will es jeden Tag neu versuchen. Denn Angst lähmt, läßt erstarren, macht uns zu Sklaven. Wer denn sonst, wenn nicht wir Christen, kann Mut, Phantasie, Vertrauen und Hoffnung aufbringen — unerläßliche Voraussetzungen, um neue Wege zu suchen und zu finden. Gott ist doch einer von uns. Was kann uns da noch passieren?

Das leidige Thema „Kirche": Trotz aller Enttäuschungen will ich sie (nach heutiger Einsicht) nicht verlassen. Und der begnadete Johannes XXIII. und sein Konzil haben es uns ja auch schriftlich gegeben: Wir alle sind ein „Stück" Kirche.

Ich erlebe die katholische Kirche — verstanden als organisierte Amtskirche, mit ihren Behörden und Obrigkeiten — vorwiegend als Instanz, die zur Entmutigung beiträgt, aber nicht zur Hoffnung anstiftet; die uns mit drittrangigen Sorgen belästigt, die es ohne die überhebliche und lebensfremde Amtskirche nicht gäbe; die fast alle verheißungsvollen Keime des Konzils wieder zertrampelt und zustampft. Hierzulande ist die Kirche überwiegend ängstlich bis feige, besonders in der Bundesrepublik Deutschland: Eingeständnis der Mitschuld am Nationalsozialismus, Ostpolitik, Frieden und Abrüstung — oft muß die evangelische Kirche ihre katholischen Verwandten zum Jagen tragen. Und dann schießen „unsere" Leute auch noch die kleineren Hasen, wie ein Vergleich mit Inhalt und Zeitpunkt der „politischen" Stellungnahmen deutlich nachweist.

Es hat Jahre gebraucht, aber die Amtskirche hat mich dahin gebracht: Sollte sie mich unerträglich peinigen und das Faß zum Überlaufen bringen, dann werde ich aus der Kirche in der BRD als Vereinigung katholischer Kirchensteuerzahler austreten. Aber ich verlasse auch dann selbstverständlich nicht die Glaubensgemeinschaft und gehe auch weiterhin zu den Sakramenten. Ob das der CIC und Ordinariatsbeamte erlauben oder nicht, das hat für mich dabei keinerlei Bedeutung.

Norbert Höslinger

Zur Frage 9

1) Glaube soll nicht in erster Linie als Lehre begriffen werden, sondern als personaler Akt, also nicht so sehr: ich glaube, daß . . ., sondern: ich glaube/vertraue dir.

2) Die christliche Glaubenslehre besteht nicht aus unkomplizierten, sofort einleuchtenden, problemlosen, logischen Aussagen, die von jedem leicht rezipiert werden können; alles mündet im für den Menschen unzugänglichen Mysterium: Wir wissen bei weitem nicht alles, wir glauben eben.

3) Der Glaube kommt vom Hören. Die Begegnung mit Gott wird in der traditionellen katholischen Frömmigkeit eher in einer menschlichen Handlung gesehen, in einem „Werk", nicht so sehr in einem Sich-öffnen, im Aufnehmen, in einem eher passiven Hören auf Gott.

4) Das Hören erfolgt im Gottesdienst. Noch werden Lesungen aus der Heiligen Schrift weitgehend nicht so vorgetragen und so angenommen, daß sie Glauben wecken können. Die Predigt ist meist immer noch unmotiviertes Moralisieren und nicht von der Schrift ausgehendes Glaubenszeugnis, aus dem sich sittliche Forderungen ergeben.

5) Christus ist in seinem Wort gegenwärtig. Im katholischen Bereich liegt die Betonung immer noch — wie auch das Hörfunk-Seminar zum Katholikentag gezeigt hat — einseitig beim Sakrament, das seit dem letzten Konzil nur in Verbindung mit der Verkündigung des Wortes gespendet wird. Die Gläubigen wollen vor allem an solchen Gottesdiensten teilnehmen, in denen die Kommunion ausgeteilt wird. Besonders bei „priesterlosen Gottesdiensten" wirkt sich diese Haltung in bedenklicher Weise aus.

6) Das Gebet ist Antwort auf das Wort Gottes. Unser Gott ist ein redender Gott. Die Christen (vor allem die Katholiken) sind beim Gebet zu stark vom Gebots- und Leistungsdenken beherrscht; ihre Glaubensäußerungen sind vielfach ausgedörrt, weil sie nicht von der Heiligen Schrift inspiriert sind.

7) Im katholischen Bereich gibt es (trotz Konzil) immer noch zu viele Zugeständnisse an die religio pagana. Das belastet nicht nur das ökumenische Gespräch vor allem mit den evangelischen Christen, sondern macht die Errungenschaften des Konzils innerkatholisch unglaubwürdig, weil wohl viele Positionen an Neuem hinzukamen, nicht vertretbares Altes jedoch unangefochten in der Praxis bestehen kann.

8) Nach dem Prinzip lex orandi — lex credendi müßte Glaube in der gottesdienstlichen Feier erfahren werden, er wird aber trotz der konziliaren Reform allzu oft in der Routine der agierenden Priester, Mesner, Organisten, Ministranten und scharenweise zu spät kommenden Gläubigen erstickt. Es gibt wenig Kirchen, in denen die Liturgie Glauben weckenden Erlebnischarakter hat. Lieber weniger Messen am Sonntag, dafür aber muß jede ein Fest sein, Gottesbegegnung verspüren lassen und die Gemeinde in begeisternder Weise neu konstituieren.

Hella Hranitzky

Zu den Fragen 1, 4, 8

Zu 1: Mein Glaube an den christlichen Gott hängt eng zusammen mit meinem Glauben an das Leben schlechthin. Der eine geht aus dem anderen hervor, und beide sind ineinander verschlungen: Das Ur-Vertrauen, das ich in das Leben habe, wi-

derspiegelt mein Ur-Vertrauen in Gott, bzw. habe ich wahrscheinlich dieses Vertrauen ins Leben, weil ich daran glaube, daß es von Gott kommt und daher — wie die ganze Schöpfung überhaupt — an sich gut ist.

Gott schenkt mir Leben, nicht nur ein erstes Mal, sondern immer wieder, und stellt mir damit gleichsam die Aufgabe, nicht nur zu „überleben", sondern das Leben gedeihen zu lassen, es trotz aller Schwierigkeiten zu pflegen in dem Bewußtsein, etwas Kostbares in Händen zu halten; nicht zu verkennen vor allem, daß der Sinn des Lebens das Leben selbst ist, in dem es gilt, immer mehr Mensch und Mitmensch zu werden, bis es einmal in Gott seine endgültige Erfüllung und Vollendung finden wird.

„Begründen" kann ich meinen Glauben selbst eigentlich nicht, er ist eine Gegebenheit, viel mehr noch, eine Gabe von Gott, die ich mit Ehrfurcht und Staunen annehme. Begründen kann ich nur, was sich aus dieser Gegebenheit ableitet, was ich aus der Gabe mache, z. B. warum ich — wie oben gesagt — das Leben so hoch einschätze, oder warum ich bete, d. h. zum Gott des Wortes spreche.

Auch war mein Glaube nicht immer gleich oder hat sich in der gleichen Weise manifestiert. Sicher hat er sich im Laufe der Jahre entwickelt, sich vielleicht geläutert, ist von einem mehr oder weniger naiven Kinderglauben in den Glauben eines erwachsenen, verantwortungsbewußten Christen übergegangen (zumindestens hoffe ich das). Das bedeutet für mich, auch mein eigenes Leben nach den Forderungen dieses Glaubens auszurichten, wenn die Verkündigung der christlichen Botschaft nicht zur Farce werden soll.

Zu 4: Einer Marienverehrung, wie sie vor allem vor dem II. Vatikanum gepflegt wurde, konnte ich mich nie anschließen. Schon als junges Mädchen hat es mich gestört und mir leid getan — ohne daß ich genau gewußt hätte, warum —, daß die „Himmelmutter" oft so unwirklich und farblos und unerreichbar dargestellt und mit Bezeichnungen wie „keusch", „demütig", „fromme Magd" usw. charakterisiert wurde.

Mein Unbehagen von früher hat sich heute in eine Ablehnung, ja sogar in einen Protest gegen ein solches Marienbild verwandelt, das ich als „blutleer" und „geschlechtslos", als „ohne Saft und Kraft" empfinde. Ich bin überzeugt, wir brauchen in Maria nicht nur die „Magd" des Herren sehen, sondern dürfen in ihr auch die Frau anerkennen, als solche von Gott erschaffen und auserwählt, der Welt den Sohn zu schenken, die Begnadete, mit der „der Herr war". Eine, die in freiem Willen „Ja" sagte zu Gott von allem Anfang an, „Ja" zu einer Mutterschaft unter den schwierigsten Bedingungen, die ausharrte bis zuletzt und unter dem Kreuz noch *stand,* vollkommene Christin; eine Frau aus Fleisch und Blut, in deren Zügen das Leben seine Spuren hinterließ ...

Eine solche Frau kann für mich „moderne" Frau von heute zum Vorbild werden, ihr kann ich meine Bewunderung und Verehrung entgegenbringen und in ihr Gott begegnen. Gott so anzuhangen, wie sie es tat, freiwillig und aufrecht, „Christin" sein wie sie, hat für mich mehr Bedeutung, als z. B. die Lehre darüber, daß sie vom ersten Augenblick ihrer Zeugung an von der Erbsünde verschont war.

Christin sein trotz aller Widrigkeiten — wäre das nicht ein Marienbild, das uns Frauen in der Kirche heute Mut geben könnte, darin auszuharren?

Zu 8: Das Problem der Erbsünde ist ein umfassendes, hängt es doch eng mit dem Verständnis des Sündenbegriffes überhaupt zusammen. Wollte die Theologie hier einhaken und das Thema Sünde neu aufrollen, würde man wahrscheinlich — so meine ich wenigstens — auch zu einem neuen Verständnis der Erbsünde gelangen.

Meine persönliche Auffassung von Erbsünde kann ich deshalb auch nur kurz und in sehr vereinfachter Weise darstellen: Für mich bedeutet sie nicht die (Un-)Tat eines einzelnen, die auf einen anderen übergeht, sondern den Zustand der Unvollkommenheit, dem die Menschheit ausgesetzt ist, und ihr Unvermögen, ihrer wahren Berufung, Ebenbild Gottes zu werden, nachzukommen. Unvermögen also, den „Idealzustand" zu erreichen und somit in einem

„Mangelzustand" zu verharren, der weiter andauert.
Aber wurde uns von Gott nicht ein Wille, eine freie Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit gegeben, und liegt nicht gerade darin unsere Chance? Auch wenn ich der Unvollkommenheit unterworfen bin, kann ich mich in freier Entscheidung Gott zuwenden, der mich aus dem „Mangelzustand" heraushebt. Aus meinem Glauben an einen liebenden Gott kann ich Gewißheit schöpfen: Durch seine Gnade bin ich schon erlöst.
Vielleicht sollten wir weniger von Erb-„Sünde" als von Erb-„Erlösung" sprechen, denn im Anfang war nicht Sünde, sondern Liebe!

Harald G. Huber

Zu den Fragen 1, 2, 3, 6, 8

Zu 1: Glaube ist nicht ein bloßes Für-Wahr-Halten. Glaube bewirkt immer etwas, jetzt und hier. Das durch den Glauben Bewirkte ist das *Angeld* auf den Himmel. Himmel und Hölle sind nicht abstrakte Theoreme für unsere Zukunft, sondern in unserer Angst haben wir bereits jetzt einen *Vorgeschmack* von der Hölle und im Gefühl der Geborgenheit und Zuversicht der Sinnerfülltheit einen Vorgeschmack auf den Himmel.
Dieser Vorgeschmack, dieses Angeld möchte ich als *inneres Wunder* bezeichnen. Die kausalen psychologischen Abläufe werden dadurch unterbrochen. Daher die *Erfahrung* der *Gnade*.
Ich glaube nicht, weil man mir das Evangelium verkündet hat, sondern weil ich in meinem Glauben dieses Angeld erfahren habe als empirische, nicht kausal strukturierte Wahrheit und Befreiung.
Fragen Sie mich nicht, was zuerst war, der Glaube oder das Angeld.

Zu 2: Die Freud'sche Psychologie (die heute in vulgarisierter Form praktisch allgemein anerkannt wird) unterscheidet drei Instanzen in der menschlichen Psyche: Das Ich, das unbewußte Es und das Über-Ich. Bei Jesus Christus entsprechen dem der Sohn, der Hl. Geist und Gott-Vater. Es ist aber wichtig festzuhalten, daß sich der Hl. Geist von dem kausal strukturierten Es von Freud unterscheidet. Das, was ich unter Ziff. 1 als Angeld auf den Himmel bezeichnet habe, gehört zum Hl. Geist. Demnach gilt bei Jesus Christus nicht das übliche Freud'sche Spannungsverhältnis zwischen Ich, Es und Über-Ich, und die psychische Energie kommt nicht hauptsächlich vom Es her. Im Gegenteil, es besteht bei Ihm vollständige Einheit zwischen Sohn, Vater und Hl. Geist.
Was für die Psychologie Jesu gilt, gilt aber auch für jeden Christen, wenigstens tendenziell. An Stelle des Ichs des Sohnes tritt das Ich des betreffenden Christen. An Stelle des zur Verdrängung führenden Spannungsverhältnisses zwischen dem Über-Ich und dem unbewußten Es (der Gesetzlichkeit des Alten Testamentes) tritt die Einheit des Unbewußten als Hl. Geist mit dem Über-Ich als Gott-Vater. Der Übergang vom einen zum andern Zustand erfolgt durch Sündenbekenntnis (Ja zur Angst als Schuld — Aufhebung der Verdrängung) und Vergebung im Glauben an Christus.
Die Lehre von der Trinität entspricht also moderner Psychologie, enthält aber eine Aussage in der These von der Einheit des Unbewußten mit dem Über-Ich mit gegenüber der herrschenden Psychologie befreiendem Charakter. Selbstverständlich hat die Trinität auch noch andere Aspekte.

Zu 3: Jesus Christus ist der Mittler. Er erst ermöglicht die Aufhebung der (sinntötenden!) Verdrängung, das Ja zu Angst und Schuld. Im Glauben, daß Er meine Schuld auf sich genommen hat, kann ich tatsächlich zu meiner Angst und Schuld ja sagen. Er ermöglicht aber auch den Glauben überhaupt. Denn Glauben heißt, sich aufgeben, sterben. Nun kann man nicht einmal willentlich einschlafen! So ist die Tatsache, daß Jesus für mich gestorben ist, zugleich die Grundlage für die Möglichkeit, daran zu glauben.

Zu 6: Über diese Frage habe ich mir in letzter Zeit viel Gedanken gemacht. Ich möchte dabei anknüpfen an der Auferstehung

Christi, der den Jüngern und andern *erschienen* ist. Aber auch Heilige sind nach ihrem Tod wieder erschienen. Für mich ist dies ein Stück leibliche Auferstehung. Von Maria glaubt die Kirche, daß sie nach Christus als erste leiblich in den Himmel gefahren sei. Dem entspricht, daß Marien-Erscheinungen am häufigsten sind.

Ich neige nun zur Auffassung, daß wir — vielleicht nach dramatischen welthistorischen Geschehnissen — einer Zeit entgegengehen, in welcher Christus und die großen Heiligen häufiger und fast dauernd erscheinen. Dies könnte das sein, was man die Wiederkunft Christi und sein tausendjähriges Reich nennt.

Ich weiß, daß ich mich hier auf gefährlichen theologischen Bahnen bewege. Der Chiliasmus bzw. Fiorismus ist nicht hoch im Kurs in der offiziellen Kirche. Es hat aber für mich etwas Beglückendes, daß unsere Arbeit auf Erden, sofern sie aus Liebe erfolgt, nicht nur Positives im zeitlichen Bereich schafft, sondern auch diese Endzeit näher bringt, so daß ecclesia militans und ecclesia triumphans gemeinsam streiten.

Zu 8: Hier nur kurz: Es ist häretisch, wenn die sog. Struktursünde (z. B. die kapitalistische Wirtschaftsordnung) als Erbsünde bezeichnet wird. Dann könnte die Erbsünde nämlich durch Änderung der Struktur beseitigt werden. Die sog. Struktursünde ist vielmehr eine Sündenfolge analog zur Konkupiszenz im Sinne des Tridentinums und darf nicht mit der Erbsünde verwechselt werden.

Die Erbsünde ist eine Grundbefindlichkeit des Menschen, die sich als Schuld und Angst vor Gott zeigt und als Verdrängung derselben (Gott hat dem Menschen Kleider gemacht, um seine Blöße zu bedecken), ganz im Sinne der Freudschen Psychologie.

Karl-Heinz Hubig

Zu den Fragen 3, 12, 4, 2

Zu 3: Jesus Christus ist eine geschichtliche Persönlichkeit, die der Menschheit eine Heilslehre gebracht hat. Sie kann man gliedern in a) eine Lehre zur optimalen Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen und b) eine Lehre über Gott, den er seinen Vater nannte.

Seine Lehre zu a) erkenne ich uneingeschränkt als „Lebensphilosophie" an, nach der zu leben sich m. E. lohnt und die für alle Menschen Maßstab ihres Denkens und Handelns sein könnte und sollte. Jesus hat in bewegenden und zur Nachahmung provozierenden Gleichnissen sowie in Reden und Gesprächen Verhaltensweisen gefordert, die trotz menschlicher Unvollkommenheit, Schwäche, Fehlleistungen letztlich zu optimalen zwischenmenschlichen Beziehungen führen würden. Auf Grund der hohen Einschätzung von a) bin ich bereit, die Lehre zu b) anzunehmen, für wahr zu halten. Da wir Menschen nicht in der Lage sind, diesen Teil seiner Lehre zu verifizieren, beruht für mich ihre Glaubwürdigkeit auf den persönlichen Qualitäten des „Botschafters". Die hohen Qualitäten werden erkennbar in den wenigen Jahren seines Lebens in der Öffentlichkeit, in der uneingeschränkten Übereinstimmung zwischen seinen Worten und Handlungen und dem daraus resultierenden Konflikt mit seiner Umwelt.

Zur Lehre der katholischen Kirche über die Gottessohnschaft Jesu möchte ich sagen, daß sie sich m. E. nicht auf das Evangelium stützen läßt. Jesus hat meines Wissens sich nicht als Sohn Gottes bezeichnet, wohl aber von Gott als seinem Vater gesprochen, woraus nicht zwingend geschlossen werden kann, daß er — genetisch gesehen — der Sohn ist. Im weltlichen wie im kirchlichen Bereich gibt es viele Bezeichnungen, wie z. B. Landesvater, Doktorvater, Pater, hl. Vater, die bestenfalls auf eine geistige oder geistliche Verbindung im Vater-Sohn-Verhältnis hinweisen, nicht jedoch auf die natürliche Beziehung dieser Art. In meinem Glaubensverständnis würde es genügen, ihn als den Botschafter meines Gottes zu bezeichnen. Jedem Christen sollte viel Freiraum für Gedanken und Vorstellungen, die sich bei der Lektüre des Evangeliums ergeben, bleiben. Dies halte ich um so wichtiger, wenn ich bedenke, daß die Evangelien bekanntlich

recht lange nach dem Tode Jesu nach mündlichen Überlieferungen von Männern verfaßt wurden, die in der alttestamentlichen Tradition standen. Meines Erachtens ist deshalb nicht auszuschließen, daß alttestamentliches Gedankengut in die Überlieferung der Worte und Handlungen Jesu Eingang gefunden hat und damit Wunschdenken sich mit der Realität vereinigt hat. Die authentischen Worte Jesu, von alttestamentlichen Bezügen und den Interpretationen der Evangelisten isoliert, wären sicherlich vielen Christen eine wertvolle Hilfe, um einen *direkten* Zugang zur Persönlichkeit Jesu und seiner Lehre zu finden.

Zu 12: Den gegenwärtigen Zustand der Kirche finde ich desolat. Trotz vieler Impulse während und nach dem II. Vatikanum scheint die Kraft zur notwendigen Erneuerung und zur „Reform an Haupt und Gliedern" zu fehlen. Darüber kann auch die Reisetätigkeit des Papstes nicht hinwegtäuschen, wodurch zwar immer wieder Schlagzeilen in der Weltpresse hervorgerufen werden, wodurch aber auch immer wieder in allen Teilen der Welt die Unfähigkeit des Vertreters der Kirche zum verständnisvollen Dialog mit seinen Zeitgenossen erkennbar wird.

Wenn man bedenkt, was Johannes XXIII. mit der Einberufung des Konzils bezweckte, und man ferner bedenkt, wie die teilweise ermutigenden Ergebnisse des Konzils im nachhinein ignoriert oder in ihrer Wirkung abgeschwächt werden, dann erkennt man, welche Chance für die Kirche vertan ist. Jüngster Beweis für mich ist die Revision des CIC, deren erklärtes Hauptziel war, die kirchenrechtlich relevanten Beschlüsse des Konzils zu berücksichtigen. Das Gesetzbuch ist weder „den gewandelten Anforderungen der modernen Welt" noch „den Bedürfnissen des Volkes Gottes" angepaßt worden. Wenn jemals ein Gesetzbuch sich hätte von allen anderen unterscheiden können, dann das Gesetzbuch unserer Kirche, aus dessen Vorschriften außer Gerechtigkeit auch Güte, Verständnis, Mitleid, Barmherzigkeit und Liebe ersichtlich sein sollten.

Unter den Gesetzesänderungen — sie zu formulieren hat man fast zwei Jahrzehnte gebraucht — sind die „fortschrittlichen" begrüßenswert, aber m. E. insofern unzureichend, als sie mehr oder weniger nur Randprobleme betreffen (z. B. Einschränkung der Exkommunikationsmöglichkeiten, Erweiterung der Ehenichtigkeitsgründe, Erlaubtheit der Feuerbestattung und katholischen Beerdigung der Selbstmörder).

Für mich essentielle Sachverhalte wurden nicht zeitgemäß neu definiert, wie z. B. Stellung der Kleriker und Laien, Stellung der Frau, Kommunikation mit anderen christlichen Konfessionen, Dezentralisierung der Kirche, Forschungs- und Publikationstätigkeit.

Letztlich halte ich es für ganz schlimm, daß nunmehr die Unfehlbarkeit gesetzlich definiert wurde (unter welchen Umständen das Unfehlbarkeitsdogma im I. Vatikanum zustandekam, ist heute zumindest den Kirchenhistorikern bekannt!) und daß das Ablaßwesen aufrecht erhalten wurde. Welche Geisteshaltung steht hinter der Überlegung, daß — wie für weltliche Straftaten — auch für Sünden im Jenseits zeitliche Strafen verhängt werden, deren Nachlaß man durch diesseitige Leistungen bestimmter Art erzwingen kann! Menschlicher kann man wohl über Gottes „Strafordnung" nicht mehr denken!

Zum 2. Teil der Frage möchte ich folgendes bemerken:

Die wichtigsten Aufgaben der Kirche werden künftig die gleichen sein wie in der Vergangenheit, müssen jedoch in anderer Weise und anderer Geisteshaltung bewältigt werden:

— Verkündigung der sittlichen Wertordnung, so wie sie sich incidenter aus der Lehre Jesu ergibt. Dabei ist jeweils auf aktuelle Gegebenheiten und Probleme der Menschen unter Berücksichtigung neuer Erkenntnisse der Wissenschaft einzugehen. Stellungnahmen und Entscheidungen sind immer wieder zu überdenken und flexibel zu korrigieren, falls Irrtümer erkannt oder nachgewiesen werden. Keinesfalls dürfen Erklärungen so endgültig formuliert werden, daß ihre Modifikation (Änderung, Ergänzung) ausgeschlossen ist. Die sittliche Wertordnung muß in den Gliederungen der

Kirche beispielhaft beachtet werden; zumindest müssen sie erkennen lassen, daß man sich bemüht. Zweifel in dieser Hinsicht sind leider angebracht! Erinnert sei z. B. an die Einschränkung einiger Grundrechte im kirchlichen Raum!
— Verkündigung der „Glaubenswahrheiten", wie sie sich nach den Worten Jesu darstellen. Bei der fundierten Interpretation sollten spekulative Betrachtungen unterlassen werden. In dem dadurch entstehenden Freiraum für jeden Christen sollte „Glaubensfreiheit" herrschen. Solche Freiräume bestanden zur Zeit des Humanismus schon einmal; ich meine zum Segen für die Christen der damaligen Zeit — und auch der Kirche.

Zu 4: Maria ist die Mutter Jesu. Aus der Tatsache heraus, daß sie Jesus geboren und aufgezogen hat, gebührt ihr nicht mehr Verehrung als jeder anderen pflichtbewußt und verantwortungsvoll handelnden und opferbereiten Mutter. Was bei Maria zu mehr Verehrung Anlaß geben könnte, ist nach meinem Verständnis ihres Lebens die Würde und Ergebenheit in den Willen Gottes, die sie insbesondere in den schwersten Stunden Jesu gezeigt hat. Unter diesem Aspekt halte ich die Marienverehrung für angemessen. Die Kirche hat dagegen seit dem 12. Jahrhundert einen Marienkult entwickelt, der von dieser m. E. sinnvollen Grundeinstellung zur Marienverehrung recht weit entfernt ist. Im Rahmen dieses Kultes die unbefleckte Empfängnis Mariens, die Jungfrauengeburt und leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel zu postulieren, halte ich für eine Spekulation, die die Marienverehrung ohne ersichtlichen Grund überhöht. Sie ist m. E. (s. o.) auch ohne Belang im Bezug auf die Verehrung Mariens als Mutter Jesu.

Zu 2: Einen Sinn vermag ich in dem Dogma über unseren Gott in drei Personen nicht zu erkennen. Vorstellbar und vor allem sinnvoll ist für mich, für wahr zu halten, daß unser Gott, als Schöpfer und Erhalter des Kosmos, mit der von ihm ausgehenden Geisteskraft in ihm wirkt. Die Personifizierung des Hl. Geistes halte ich für eine Interpretation von im Evangelium enthaltenen Daten in Verbindung mit m. E. unzulässigen spekulativen Betrachtungen (s. o.).

Hedi Hürzeler-Lehmann

Zu den Fragen 1, 3, 4, 6, 9, 11, 12

Zu 1: Ich versuche, meine alltäglichen Entscheidungen aus dem christlichen Glauben heraus zu treffen, indem ich z. B. meinem Mitmenschen schwesterlich begegne, offene Ohren habe, gegen Unrecht Stellung beziehe und Harmonie mit der Schöpfung anstrebe.
Der christliche Glaube — oder konkreter das Beispiel Jesu — gibt meinem Leben Sinn. Ich schöpfe daraus Mut und Kraft, mein Leben aktiv zu gestalten, Leiden zu ertragen und fruchtbar zu machen. Der Glaube verhilft mir auch zu unbeschwerter Freude und Gelassenheit.
Theoretisch machen die christlichen Grundsätze ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit möglich. Trotz aller Fehlschläge glaube ich daran, daß wir dazu berufen sind.

Zu 3: Jesus ist für mich *das* Vorbild, aber auch mein Freund und Bruder. Das Menschsein Jesu ist mir sehr wichtig. Religionsunterricht und Verkündigung haben mir Jesus als Gottessohn eher entrückt. Ich mußte den Zugang zu ihm, als ich erwachsen war, erst finden. In seiner Ganzheit ist Jesus für mich auch *der* Mensch, der männliche und weibliche Werte entfaltet hat.
Die Gottessohnschaft Jesu ist für mich daher nicht so wichtig.

Zu 4: Ich bin auf der Suche nach Maria. Die Jungfrau in wallenden Gewändern mit einer goldenen Krone verstellt mir eher die Sicht. Sie ist zu weit weg und zu sehr über mir. Ich liebe die Maria des Magnificats, die handelnde Maria. Mit den Glaubenslehren über Maria habe ich etwas Mühe.

Zu 6: Was ein Leben nach dem Tod anbelangt, halte ich es wie Kurt Marti: Was immer Gott mit mir vorhat, ich finde es gut so. Ich glaube, daß unser Leben irgend-

wie in Gott vollendet wird; ich glaube, daß unsere Leiden und Freuden, unsere Arbeit und Mühe bei ihm aufgehoben sind.
Ich wehre mich dagegen, daß Menschen mit der Aussicht auf ein besseres Jenseits vertröstet werden. Radikaler Einsatz für ein menschenwürdiges Leben für viele finde ich christlicher.

Zu 9: Schärfung des Gewissens. Christsein heißt viel mehr, als Gottesdienstbesuch und Einhaltung gewisser Normen. Die Feindesliebe könnte uns in der gegenwärtigen Situation zunehmender Polarisierung (z. B. Ost-West) weiterhelfen. Die bisherige Interpretation des „Macht euch die Erde untertan ....“ bedarf neuer Akzente.
In den ehemaligen Missionsgebieten findet ein Umdenken statt; ein wegweisendes Priesterbild scheint mir dort im Werden.

Zu 11: Wenn ich bedenke, daß die reichen westlichen Länder sich christlich nennen, sehe ich die Verantwortung für die Probleme der Welt durch die Christen nicht wahrgenommen. Der Papst oder einzelne Bischöfe und Bischofskonferenzen nehmen häufig mutig Stellung. Leider verbeißt sich die Kirche oft in nebensächliche innerkirchliche Probleme (Kritik von Theologen, Zölibat, Priestertum der Frau etc.) und verliert damit viel von ihrer Glaubwürdigkeit und Kompetenz.

Zu 12: Die westeuropäische Kirche scheint mir weitgehend erstarrt, verbürgerlicht und angepaßt. Das Salz ist schal geworden und die Sprengkraft des Evangeliums kommt kaum zum Tragen. Gewiß gibt es hoffnungsvolle Zeichen eines Aufbruchs — häufig außerhalb der Kirche! — auch bei uns. Lebendige Kirche finde ich in den Basisgemeinden Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, in der Befreiungs-, der Schwarzen und der feministischen Theologie. Ich sehe darin eine große Chance für die ganze Kirche.
Aufgaben: innerkirchlich:
— beispielhaften Umgang miteinander einüben;
— auf Macht verzichten und Privilegien ablegen;
— offene Diskussion;
— Gleichberechtigung der Frau;
— Erziehung zu mündigen und selbständigen Christen;
allgemein:
— Friedensarbeit — auch mit nichtkirchlichen Organisationen zusammen;
— Kampf gegen Hunger, Unterdrückung und Ausbeutung;
— Sorge für die Schöpfung.

Roswitha Irsch

Zur Frage 4

Mit einer Maria, die mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde, die ohne Erbschuld empfangen wurde, die vor, während und nach der Geburt ihres Sohnes Jesus ihre Jungfräulichkeit bewahrte, kann ich wenig anfangen, obwohl die lehramtlichen mariologischen Aussagen ja gerade dies festhalten.
Aber es ist doch so, daß alle dogmatischen Explikationen auf dem Hintergrund eines bestimmten geschichtlichen Kontextes zu sehen sind, daß sie aus der sozio-kulturellen Situation einer bestimmten Epoche hervorgehen und hervorgegangen sind. Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihres Gaubens bzw. ihrer Glaubensaussagen verlangt darum nicht ein starres Festhalten einfachhin an dem, was die Kirche einmal gesagt und geglaubt hat — sie verlangt vielmehr ein „Bewahren“ ihrer Glaubensinhalte insofern, als sie verlangt, den Ausgangspunkt zu befragen, dergestalt zu befragen, daß wir Menschen des 20. Jahrhunderts eine plausible überzeugende Antwort auf unsere Fragen, Probleme und Schwierigkeiten finden können. Jesus hat ja nicht umsonst das Reich Gottes allen Kulturen und für alle Zeiten gepredigt.
Wenn nun bei Maria vom Neuen Testament ausgegangen wird, so muß zunächst festgehalten werden, daß sie — außerhalb der Kindheitsgeschichten — nur sehr selten erwähnt wird, und vor allem, daß es — außerhalb der Kindheitsgeschichten — keine Aussagen der Schrift gibt, die die marianischen Dogmen direkt rechtfertigen. Maria ist vielmehr (z. B. bei Paulus Gal 4,4) die Bestätigung dafür, daß Jesus als

ein Mensch wie jeder andere von einer Frau geboren wurde und dem Menschsein ausgeliefert (unter das Gesetz gestellt) war. Mit anderen Worten: Die Aussagen über Maria bzw. von Maria sind hier in erster Linie christologische Aussagen. Die Kindheitsgeschichten geben als Legenden noch weniger her. Von der bleibenden Jungfräulichkeit Marias ist übereinstimmend ja auch wohl erst in späteren Jahrhunderten die Rede.

Für mich ist es letzten Endes auch völlig irrelevant, ob die Mutter des Jesus aus Nazareth biologisch jungfräulich war und blieb, weil „Jungfräulichkeit" — um bei diesem Terminus zu bleiben — hier nicht unbedingt auf ein biologisches Faktum zu reduzieren ist bzw. reduziert werden muß. Was die Frau und Mutter Maria auszeichnet — was sie „vor allen Frauen" auszeichnet — ist zunächst und zu allererst die Tatsache, daß ihr Leben in unbestreitbar hervorragender Weise mit dem Heilsbringer Jesus, dem Christus, verknüpft ist, daß sie — so wenig wir auch de facto von ihr wissen — sein Leben durch alle Höhen und Tiefen hindurch geteilt hat, was ihr letzten Endes auch ihr Sohn selbst in Vollendung seiner „Aufgabe" nicht immer leicht gemacht haben wird. In ihrem selbstlosen Sich-Verlassen auf Jesus und ihrem demütigen Vertrauen auf Gott, der ihr diese schwere Lebensaufgabe gestellt hat, kann m. E. durchaus ihre „Jungfräulichkeit" bestehen — ganz abgesehen davon, daß es schwerfällt, an einen „wahren Menschen" Jesus Christus zu glauben, dessen Geburt anders verlaufen sein soll als bei jedem anderen Menschen. Es sei denn, wir weichen aus in die Mythologie.

Ihre „Jungfräulichkeit" mag aber nicht nur in ihrer selbstlosen Hingabe bestanden haben, sondern gleichermaßen in ihrer Stärke, sich zu einem Sohn zu bekennen, der angefeindet und letzten Endes als Verbrecher hingerichtet wurde. Ich kann mir gut vorstellen, daß auch ihr althergebrachter Glaube mitunter durch ihren Sohn erschüttert wurde, daß auch sie in Zweifel darüber geriet, ob das, was er predigte und tat, nicht einer Gotteslästerung gleichkam, ob sein schmachvoller Tod nicht das Zeichen für sein Versagen, für einen unsinnigen Fanatismus war.

Wie dem auch sei, eine solche Maria bietet Identifikationsmöglichkeiten für alle Frauen der Welt — diese Maria kann verehrt werden, nicht weil sie in den Himmel aufgefahren ist, nicht, weil sie die Mutter des Jesus Christus, des Sohnes Gottes — die Gottesmutter — ist, sondern weil sie die Mutter des Jesus aus Nazareth ist, der für seine Überzeugung, für seinen Glauben ans Kreuz geschlagen wurde.

Franz Jantsch

Sie möchten wissen, was wir glauben. Das ist eine schwere Sache. Kann man das heute sagen? Wie wird das aufgenommen? Wir leben in einem Übergang. Der sichere Glaube von früher ist dahin, das Neue ist noch ungewiß. Einiges läßt sich bereits sagen: Wie die Genesis sich die Welt- und Menschwerdung oder wie sich die Apokalypse das Ende vorstellt, ist nicht mehr verpflichtend. Darüber läßt sich reden. Mit den Glaubenssätzen ist es schon schwerer, obwohl Gottes Wort schwerer wiegen müßte. Ich habe vor Jahren einen bekannten Theologen gefragt, dem wir alle verpflichtet sind, ob er einem bestimmten Satz aus dem Credo voll zustimmt. Er überlegte und antwortete dann: Ich weiß es nicht. Dasselbe möchte ich von der ganzen Litanei mit den uralten Formeln sagen. Aber ich nehme es auch einem andern nicht ab, wenn er sagt, er weiß es. Glaube ist eine Art zu leben und, wie mir scheint, nicht die schlechteste. Begründung gibt es keine. Auch für Liebe und Hoffnung gibt es keinen richtigen Grund. Man wagt oder probiert es einfach. Die drei göttlichen Personen sind vielleicht drei wesentliche Gesichter Gottes, aber wahrscheinlich hat er noch viel mehr. Auch Maria und die Heiligen sind Theophanien. Den Grund für das Böse wissen wir nicht, vielleicht sind es die Eischalen der Evolution. Beten ist gut, helfen ist gut, die Sakramente sind nicht schlecht. Die Erbsünde kommt im Evangelium eigentlich nicht vor, die haben sich Paulus und Augustinus zurechtgeba-

stelt, um einiges zu begreifen. Die wesentliche Aufgabe der Kirche ist Selbstbesinnung, Läuterung, Abbau der wuchernden Strukturen, Basisgemeinden. Das Heil kann nur von unten kommen — oder von ganz oben. Dazwischen ist hauptsächlich Hohlraum.

Hans Kaufmann

Zu den Fragen 1—3, 6, 8—10, 12

Zu 1: Der christliche Glaube ist für mich eine der ganz großen Kräfte für eine Humanisierung der Welt.
Da ich ihn von klein auf mitbekommen habe, erlebe ich ihn im Alltag immer wieder als Anruf, mein Leben nach seinen Grundaussagen auszurichten.
Dabei fühle ich viel innere Zustimmung, aber auch recht oft starken Widerspruch. Zustimmung zu den einfachen biblischen Aussagen, die vieles für persönliche Gestaltung offenlassen. Widerspruch gegen manche am Leben vorbeigehenden Auslegungen der Kirche. Zum Beispiel „unchristliche" Härte in Fragen der Ehe(-scheidung), der Hetero- und Homosexualität, der Familienplanung, der Ökumene, des Zölibates und der Frau in der Kirche. Ebenso stört mich ein unübersehbarer Triumphalismus.
Trotz allem, christlicher Glaube ist für mich ein Alltagserlebnis, Halt und Orientierung in meiner Arbeit als Arzt.

Zu 2: Nur aus Gewohnheit denke ich in Kategorien der Dreifaltigkeit. Bei näherem Überlegen empfinde ich sie als ein absurdes Produkt historisch erklärbarer Glaubensdispute. Ich finde es falsch, für unser Denken unfaßbare Vorstellungen mit Zahlen (drei) und menschlichen Begriffen (Person) definieren zu wollen. Der Begriff der Dreifaltigkeit schafft bloß unnötige Schwierigkeiten für unseren Eingott-Glauben. Gott ist der, der er ist. Ich glaube an ihn, weil ich ihn erfahre und es für sinnvoller halte zu glauben, als nicht zu glauben.

Zu 3: In Jesus Christus hat sich für mich Gott offenbart und zwar in erlebbarer und glaubwürdiger Weise. Sein Beispiel und seine Aussagen kann ich voll annehmen. Betreff Gottessohnschaft habe ich (für mich) klare Vorstellungen: Alle Menschen sind Söhne Gottes, alle sind zur Gottessohnschaft berufen. Jesus Christus hat diese in vollkommener Art verwirklicht. Die Identifikation Jesu Christi mit Gott ist eine andere Sache. Ich muß sie offen lassen. Sie ist ein Geheimnis ... auch für die Kirche!

Zu 6: Ich hoffe auf ein Leben nach dem Tode. Weil ich glaube, daß in jedem Menschen ein göttlicher Funke wirkt (Verbindung zum Sinn des konkreten Lebens), besitzt jeder Mensch etwas Unsterbliches. Dieser göttliche Lebensfunke kehrt nach konkreter Verwirklichung zum Schöpfer zurück. Das Leben bietet uns die Chance, das Unsterbliche zu mehren und damit näher zu Gott zu kommen. Das Leben nimmt ein Ende und mit ihm der Körper. Beide sind unwiederbringlich dahin. Es bleibt nur die Hoffnung auf eine neue Wirklichkeit, die Wirklichkeit in Gott. Übrigens sehne ich mich gar nicht dahin. Das Leben ist lebenswert, der Tod für mich kein Ziel. Wir müssen ihn erleiden.

Zu 8: Mir scheint die Erbsünde ein Versuch, menschliche Unvollkommenheit zu erklären. Diese würde ich aber lieber im Rahmen der Evolutionstheorie sehen: wir sind unterwegs und tasten uns vorwärts, der Schöpfungsakt ist unvollendet, aber doch auf ein Ziel ausgerichtet. Darf man da von Erbsünde sprechen? Mir scheint der Begriff falsch.

Zu 9: Toleranz, Bescheidenheit, Offenheit und Ehrlichkeit.

Zu 10: Christliche Glaubensnormen und besonders Moralnormen sind wandelbar. Es gibt nichts auf der Welt, das nicht wandelbar ist. Darum finde ich Dogmen als eine Maßlosigkeit. Wie groß ist schon der Unterschied in den Glaubensaussagen unserer Eltern und der unsern, zwischen den Bischöfen und den Vikaren zu den hier gestellten Fragen dieser Enquète? Der Maßstab für Veränderungen darf streng angelegt werden, aber Unbeweglichkeit gegen jegliche Vernunft ist Starrsinn gegen Gott.

Zu 12: Die Kirche verliert weiterhin an Glaubwürdigkeit. Ihr autoritärer Stil kommt nicht mehr an. Der „mündige" Christ will selber denken und nach seinem ehrlichen Urteil handeln. Aufgabe der Kirchen ist es, den mündigen Menschen ihre Botschaft nahe zu bringen. Dazu muß sie ihre zentralistische Macht abbauen und hinabsteigen zu den gewöhnlichen Menschen. Überall, besonders auch in Lateinamerika und Afrika, aber auch in Europa, muß sie kleine Inseln des Heils errichten, in denen vom Glauben an Gott und der Würde jedes Menschen gesprochen und danach gehandelt wird.

Fritz Michel

Zu den Fragen 2, 3, 6, 11, 12

Zu 2: Für mich ist Dreifaltigkeit vor allem eine philosophische Frage und darum für meinen Glauben und Lebensvollzug unwichtig. Es macht mir Mühe, der Sinngebung — wie die Kirche sie meint — eines dreifaltigen Gottes etwas abzugewinnen. Von „Erklärung" der Dreieinigkeit zu sprechen, ist schon deshalb unsinnig, weil ein solches Wesen an sich unfaßlich, unerklärlich ist. „Gott-Vater" ist für mich eine sinnvolle Bezeichnung für das ewige und höchste Wesen; „Geist" ist ein Begriff, der mir als Synonym für Gott viel mehr aussagt, weil Geist unfaßbar, allgegenwärtig, nie einfangbar ist. Und der „Sohn Gottes", also Jesus Christus, ist für mich der „Sohn" im Sinn des Abhängigen vom Vater, so wie es jeder Mensch in einem bestimmten Sinn auch ist. Gott ist für mich nicht „dreifaltig", sondern unermeßlich vielfältig.

Zu 3: Für mein Glaubensverständnis spielt Jesus Christus die zentrale Rolle. Die Frage, was für mich das unterscheidend Christliche sei, entscheidet sich mit der Person Christi, damit an seinem Evangelium, seiner Lehre, vor allem seinem gelebten Beispiel. Wenn ich glaube, „was die katholische Kirche zu glauben vorgibt", dann soweit, als ich mit meinem Verständnis der evangelischen Botschaft diese Glaubenslehren als Sache Christi ansehe. Dies beinhaltet vorwiegend zwei Bezugspunkte: die Unterordnung und Abhängigkeit des „Sohnes Gottes" von seinem Vater, dem Ewigen, dem überall Seienden, und die Zuwendung zum Menschen in sozialer Verantwortung und großer Toleranz. Dies wirkt auf meine Einstellung und mein Verhalten, insofern ich es als vorbildhafte Haltung erkenne und — in der Nachfolge Christi — in vielen christlichen Menschen durch Jahrhunderte in je ihrer örtlichen und zeitlichen Situation gelebt erfahre.
Die Bezeichnung „Sohn Gottes" bedeutet mir Herkunft, Abstammung von Gott, so aber, wie es alles Geschaffene, also auch jeder Mensch ist. Nur ist Jesus Christus als *der* Sohn Gottes in besonderem und sonst nicht erreichtem Maß der von Gott Erfüllte und Gesandte.

Zu 6: Ich glaube an ein Leben nach dem Tod. Etwas von mir, das Wesentliche von mir, lebt weiter.
Es geht von mir weiter, was ich jetzt bin und in den Jahren bis zu meinem Tod noch werde, vielleicht auch das, was ich werden sollte oder müßte: meine Persönlichkeit, geformt durch Erbmasse, Umwelt, Beeinflussung, eigene Willensakte, gebildet aus geistigen, seelischen, gemütshaften Anteilen. Diese meine Art, erlöst nun von der Erdenschwere, erlöst von Ungemach, Krankheit, Pein, Unlust und Schmerz, lebt weiter. Wie . . .?

Zu 11: Die Verantwortung der Christen hier und jetzt ist sehr groß. Ein Christ ist ein sich Bindender an eine Lehre und Botschaft, die nicht nur für das Jenseits, sondern ebenso für die Gestaltung des Lebens in dieser Gesellschaft und dieser Welt wesentliche Aussagen macht. Wo immer ein Christ lebt, trägt er Mitverantwortung für lebenswerte Verhältnisse, für gerechte Strukturen, für Mitmenschlichkeit, für humane Beziehungen. Was dies für den jeweiligen Lebensstil und das politische und wirtschaftliche Verhalten bedeutet, ist die schwierige Frage, die sich nicht in extremen Antworten oder sich polarisierenden Standpunkten manifestieren kann. Gefragt ist der Christ, der sich ehrlich um die Fra-

gen der Welt und der Gesellschaft bemüht und aus evangelischer Sicht aktiv einen Beitrag leistet, was Konsequenzen für seinen Lebensstil haben kann.

Zu 12: Die römisch-katholische Kirche als weltumspannende Organisation hat nach wie vor eine starke und — je nach Land — geachtete Stellung. Je nach Ortskirche und je nach Katholik bedeutet „Kirche" zwar je etwas anderes. So ist für mich Rom, die römische Hierarchie, sind römische Stellungnahmen recht unwichtig; ich beurteile sie je nach ihrem Verhalten zu Fragen der Welt und Gesellschaft. Ich kann aber den positiven Einfluß der Kirche anerkennen und auch würdigen.
Als wichtigste Aufgabe der Kirche sehe ich das Bemühen um das Heil, auch um das irdische Heil, des Menschen. Die Kirche müßte wieder eine ethisch-moralische Kraft und Richtlinie werden. Die Ziellosigkeit des heutigen Menschen und damit der Gesellschaft ist m. E. das Grundübel heute. Das Suchen und Fragen nach dem Lebenssinn anderseits ist groß. Wieder eine Richtung zu geben, ohne dabei Macht auszuüben und Angst zu erzeugen, ist die wesentliche Aufgabe der Kirche heute.

Franz Georg Nikolay

Zu 1: Christlicher Glaube — so wie ich ihn verstehe — hat für mich die Bedeutung einer conditio sine qua non meines Selbstverständnisses, d. h. ich empfinde ihn als unabtrennbares Konstituens meiner Person, und das versuche ich auch andere, z. B. als Gymnasiallehrer meine Schüler, mitempfinden zu lassen.
Kein Widerspruch (weder rational noch emotional) liegt für mich darin, wenn ich dagegen die in Familie, Pfarrei usw. in den 40er bis 60er Jahren mit viel Aufwand an Lebenszeit und -kraft eingeübte Form praktischen katholischen Glaubens weitgehend aufgegeben habe und auch nicht den Versuch mache, diese auf eigene Kinder oder Schüler zu tradieren. Ich halte diese Lebensform für ein mir persönlich kostbares, aber zeitbedingtes Kulturgut, das es nicht um seiner selbst willen zu pflegen gilt, wenn es offenkundig dem Menschen einer neuen Epoche keinen Dienst mehr erweist und allenfalls den Weg zu einer gereiften und existentiell überzeugenden Glaubenshaltung versperrt.

Zu 2: Die Annahme eines dreifaltigen Gottes ist für mich gleichbedeutend mit der Aussageabsicht der traditionellen „theologia negativa": Es gilt festzuhalten und zu meditieren, daß jede positive Aussage über Gott („Gott ist einer") immer auch schon falsch ist und durch die gegenteilige Aussage ergänzt werden muß („Gott ist die Vielheit"), insbesondere im Hinblick auf die nicht genug zu betonende Personalität Gottes, da schon im menschlichen Bereich (etwa im Sinne der Aussage Frischs „Du sollst Dir kein Bild machen") als Maxime gilt bzw. gelten müßte, daß eine Person nicht eindeutig aussagbar und festlegbar ist bzw. sein darf.
Die Theologie der Trinität ist daher für mich insofern ein wichtiges Stück Offenbarungsgeschichte, als sie dem Menschen Gott nicht nur als Urgrund des Seins, sondern auch als Urgrund von Personalität erschließen half bzw. hätte erschließen helfen können.

Zu 3: Geht zum Teil aus 2. hervor.
Der Glaube an die Menschwerdung ist bzw. sollte sein ein entscheidendes Stück Emanzipation in der Menschheitsgeschichte, das Gewinnen der Überzeugung und der Sicherheit, daß der Mensch nicht Nichts und nicht Spielball irgendwelcher Kräfte und nicht, wie Paulus sagt, „Sklave" von Herren oder Gesetzen ist, sondern „Freier", „Kind", „Bruder", nicht nur des Mitmenschen, sondern auch Gottes, des Urprinzips des Seins *und* der Personalität.

Zu 4: Marienverehrung hatte in Kindheit und Jugend eine unverhältnismäßig große Bedeutung; seither existiert sie praktisch nicht mehr (vgl. 1). Es ist allerdings auch kein Anti-Effekt eingetreten.
Die mariologischen Dogmen haben Bedeutung als verdichtete Aussage über den Christen schlechthin.

Zu 5: Ein personifiziertes Böses in größe-

ren als menschlichen Dimensionen halte ich zwar gedanklich für möglich, es spielt aber m. E. für den Menschen innerweltlich insofern keine Rolle, als es ihm nicht konkret gegenübertreten kann, weder in Personen noch in Strukturen oder Erscheinungen irgendwelcher Art. Alle diese sind — wie der Mensch selbst — ambivalent.

Zu 6: Ja, uneingeschränkt, und zwar bin ich, wie einst Thomas von Aquin, der Meinung, daß das Maß der irdischen Entfaltung des Menschen zunächst einmal Bedeutung hat für die Art seiner „ewigen" Existenz und daß von hierher jeder ein hohes Maß an Verantwortung trägt für seine eigene Entwicklung und die seiner Mitmenschen.

Zu 7: In erster Linie wird Heil gewirkt durch Gottes vorgreifendes Heilshandeln (in kosmischen und historischen Dimensionen), dann durch das kooperative Handeln des Menschen (insofern er sich z. B. im Sinne des Schöpfungsberichts und der ntl. Botschaft verhält), und zwar aller Menschen.
Daß Christen bei konsequenter Befolgung der Botschaft des Neuen Testaments eine besondere Rolle als „Sauerteig" spielen können, halte ich für sicher, und daß vor allem in Vergebung (im Sinne von Mt 5,23f und 18,15) und Abendmahl Gottes und des Mitmenschen Nähe in besonders dichter Weise erfahren werden kann, halte ich für ebenso sicher.

Zu 8: Ja, und zwar insofern, als die Neigung und die Befähigung auch zum Bösen konstitutiv sind für das Wesen des Menschen (Freiheit, Kreativität, Ambivalenz selbst der Liebe).

Zu 9: Die Botschaft von der Freiheit des Menschen, von Gotteskindschaft und Brüderlichkeit (vgl. Nr. 3) und von der immer und „radikal" zuvorkommenden Liebe. Würde man sich in den christlichen Kirchen z. B. statt allerlei Kultus-, Ritus- und Rechtspflege und zusätzlich zu aller exegetischen, philologischen und historischen Akribie auf diese Botschaft existentiell einlassen, könnte auch in Europa Christentum gerade heute wieder eine ganz neue Epoche in der Geschichte der Menschheit einleiten. Der Boden für diese Saat ist unübersehbar vorhanden.

Zu 10: Beide halte ich im Prinzip für unwandelbar, nur kann es keiner Zeit und keinem Menschen, auch keiner Kirche, je gelingen, sie zeitlos und für jede individuelle menschliche Situation passend auszusagen. Deshalb müßte eine viel größere Pluralität der formulierten und noch besser der vorgelebten Normen selbstverständlich sein, damit die „zuvorkommende Liebe" Gottes jederman deutlich werden kann.

Zu 11: ergibt sich aus 2, 3, 7 und 9.

Zu 12: Die römisch-katholische Kirche ist immer noch unglaublich ängstlich und erstarrt, trotz „Fürchtet Euch nicht!". Dadurch werden ständig Hoffnungen enttäuscht, Talente verprellt bzw. lebendig begraben und statt dessen jede Menge Schein- und Spiegelgefechte geführt. Trotzdem ist der Geist Gottes immer wieder unverkennbar anwesend (siehe Fall de Lubac, wenn ich nicht irre).
Die wichtigsten Aufgaben heute: vgl. oben Nr. 2, 3, 7, 9 und 10. In einem Satz: Aufgabe der Kirche ist, Heimstatt und Zeichen (Sakramentum) der unauslotbaren und grundsätzlich zuvorkommenden Liebe Gottes zu sein, nicht zu tradieren, zu taktieren, sich selbst zu feiern.

Bardo Pfannkuchen—Schaffner

Zu den Fragen 1, 11, 9

Zu 1: Wenn ich über diese Frage nachdenke, spüre ich, daß mir die Antwort nicht sehr leicht fällt. Wenn ich gefragt würde, welche Rolle spielt dein Unglaube in deinem Leben, wäre ich mir in der Antwort sicherer gewesen. Er ist mir nämlich in meinem Alltag ein handfester Wegbegleiter, der (zu) oft mein Handeln bestimmt. Mein Glaube ist dagegen ein zartes Bäumchen, das noch viel Licht und Wasser bzw. Gebet u. christliche Solidarität von anderen Menschen braucht, um ein starker Baum zu werden. So kann ich mit allen Vorbehalten sagen: Mein Glaube an einen per-

sönlichen Gott bedeutet in meinem Leben einen Fixpunkt, von dem Gelassenheit und Kraft ausgeht. Ich glaube, daß Gott an mir (wie an allen Menschen) ein Interesse hat, daß er mich vorbehaltlos angenommen hat, so daß ich vor ihm alle Masken abnehmen kann. Bei Michael Ende in seiner „Unendlichen Geschichte" gibt es eine Situation, in der der Held der Geschichte quasi als Prüfung in einen Spiegel sehen muß, in dem er sich so sieht, wie er wirklich ist. Eine brenzlige Sache, wenn ich daran denke, daß andere Menschen mir dabei über die Schulter sehen würden. — Daß Gott dies alles weiß von mir und mich kennt und trotzdem ja sagt zu mir, gibt mir Zuversicht, Gelassenheit und Kraft für mein Handeln.

Ein Zweites kann ich über die Bedeutung des Glaubens für mein Leben sagen: Es läßt sich festmachen an den Stichworten: Glaube und Leben. Zu meinem Glauben gehört das Hören und Annehmen der Botschaft von Jesus Christus. Dieses „Glaubenswissen" bedeutet mir nicht nur Anregung zur persönlichen Besinnung und zum Gebet, es bedeutet auch „Lebenswissen". So, wie in meinem Handeln, beruflich wie privat, deutlich wird, „wessen Geistes Kind ich bin", so gehören für mich Glaube und Leben zusammen. Das Beispiel Jesu ist mir Modell für meine Beziehung zu Gott und meinen Mitmenschen. Es macht mir sehr deutlich, wieviel mein christlicher Glaube mit sozialem und politischem Engagement zu tun hat. Gleichzeitig beinhaltet das Evangelium die feste Zusage (die ich nur zu oft vergesse), daß das Engagement für den Nächsten und für eine gerechtere Welt sinnvoll und „erfolgversprechend" ist.

Ein Drittes und Letztes möchte ich über die Bedeutung meines Glaubens für mein Leben sagen: Es ist dies die Erfahrung, daß es viele Glaubende und aus diesem Geist heraus Handelnde gibt. Diese Erfahrung von Kirche als „Volk Gottes unterwegs" gibt mir viel Mut und viele Impulse für mein Leben. Daß das „Volk Gottes unterwegs" (und ich mit ihm) auch in Sackgassen und auf Umwege bzw. Holzwege gerät, macht mich traurig, aber es ändert nichts an meiner Zuversicht.

Zu 11: Ich sprach davon, daß Glaube und Leben zusammengehören, daß „Kampf und Kontemplation" mein Leben bestimmen sollen. Das heißt, ich fühle mich sehr verantwortlich für das, was in dieser Welt geschieht. „Wir haben die Welt von unseren Kindern nur geliehen!" habe ich vor kurzem auf einem Aufkleber gelesen. Der Gedanke, daß mein Sohn mich in 20 Jahren einmal fragen könnte, was ich eigentlich angesichts vorhersehbarer Umwelt- und sonstiger Katastrophen getan habe, beschäftigt mich in letzter Zeit sehr intensiv. Wir haben als Christen so viele „gute" Begründungen dafür, uns für unsere Mitmenschen und für diese Welt einzusetzen, daß es mir wie ein arm- und beinamputiertes Christentum vorkommt, wenn wir über Nächstenliebe und Verantwortung für die Schöpfung Gottes nur in Kirchen und Pfarrheimen reden.

Zu 9: Besonders wichtig in dieser Zeit sind mir die Aussagen der Bergpredigt und hier insbesondere der geforderte Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit in dieser Welt. Zu lange haben wir uns als Christen ausschließlich an unserer Obrigkeit orientiert und erzählen lassen, der momentane Nichtkriegszustand sei Frieden und unsere Wohlstandsgesellschaft sei der Inbegriff der Gerechtigkeit. Auch wenn viele der Meinung sind, aus der Bergpredigt ließe sich kein konkretes politisches Handeln ableiten — ich möchte das für mich, bei jedem Respekt vor Andersdenkenden, tun. Christlich leben bedeutet für mich gerade in dieser Zeit Auseinandersetzung mit einer neuen Weltwirtschaftsordnung, die den Lebensinteressen der sogen. Dritten Welt mehr gerecht wird, kritische Auseinandersetzung mit den derzeitigen militärischen (Un-)Sicherheitssystemen, Minimierung von Gewalt in allen Lebensbereichen und Orientierung an den Prinzipien der Gewaltlosigkeit sowie Auseinandersetzung mit Fragen einer nicht wachstumsorientierten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in unserem Land, die das „Macht Euch die Erde untertan" nicht verwechselt mit der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen um jeden Preis.

Herbert Pietschmann

Zur Frage 8

Als Laplace von Napoleon nach dem Schöpfer des Planetensystems gefragt wurde, antwortete er: „Sire, diese Hypothese benötige ich nicht!". Der Enzyklopädist Bernhard Bavink meinte dazu, daß Gott in einem unendlichen Universum der Astronomie zuerst *wohnungslos,* danach in einer deterministischen Welt auch arbeitslos geworden sei.

Ich halte es für eines der wichtigsten Verdienste moderner Naturwissenschaft, endgültig gezeigt zu haben, daß sie zur Beschreibung der *Natur* ohne einen derartigen heidnischen Gottesbegriff auskommt. Denn erst dadurch scheint mir der Weg frei geworden zu sein für eine Rückkehr zu dem von Jesus von Nazareth gepredigten christlichen Gott, der nicht als jenseitiges Einzelwesen verstanden werden kann, sondern der als dreifaltiger Gott sich immer durch den Nächsten zu erkennen gibt. Darum antwortete auch Jesus auf die Frage der Pharisäer: „Welches ist das größte Gebot im Gesetz?" mit den mir immer als ganz zentrale Aussage scheinenden Worten: „Du sollst deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüt. Das ist das größte und erste Gebot. Das zweite aber ist *diesem gleich:* Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Diese zentrale Glaubensaussage, daß Gotteserkenntnis nur durch Liebe zum Nächsten möglich ist, daß aber Liebe zum Nächsten schon Gotteserkenntnis ist und darüber hinaus keine abstrakte Bestätigung möglich oder auch nur notwendig wäre, wird im ersten Brief des Johannes noch einmal so deutlich ausgeführt. Im Grunde genommen hat die Naturwissenschaft dafür den historischen Beweis geliefert, indem sie gerade gezeigt hat, daß durch ihre Tätigkeit — in der Liebe notwendigerweise als nicht meßbare Wirklichkeit ausgeklammert bleiben muß — Gott nicht erreicht werden kann.

Wenn aber Liebe schon Gotteserkenntnis ist (nicht nur ein Weg oder eine Möglichkeit dazu!), dann sind liebende Menschen gewissermaßen Werkzeuge zur Selbstverwirklichung Gottes in der Welt. Liebe — die nicht in Raum und Zeit wirklich ist so wie Materie — kann auch nicht vergehen, weil nur das Anfang und Ende hat, was eine zeitliche Dimension aufweist. Dies ist deshalb so schwer zu verstehen, weil Liebe ja nicht außerhalb von Menschen wirklich ist, sondern immer an liebenden Menschen erscheint, die natürlich selbst der raum-zeitlichen Veränderung und auch dem Tod unterworfen sind. Wer aber erfühlt hat, daß die Ebenbildlichkeit Gottes in jedem Menschen als Liebesfähigkeit angelegt ist, der wird in seiner Endlichkeit eine notwendige Voraussetzung dafür erkennen, daß sein Leben überhaupt Sinn haben kann. Denn in einem unendlich langen Leben kann nichts versäumt, nichts unwiderbringlich verloren werden, in einem solchen Leben verlöre auch Liebe, die ja aus der Unwiederholbarkeit des Augenblickes erblüht, ihre Kraft.

Das Leben nach dem Tode ist daher niemals ein Weiterführen des irdischen Daseins in anderer Form, weil mit dem Tod auch die eigene Zeit verschwindet. Leben kann aber durch die Liebe Ankergrund außerhalb der materiellen Raum-Zeit finden und ist dann unvergänglich. Paradox formuliert würde das heißen, daß das Leben nach dem Tode immer schon vor dem Tode stattfinden muß. Wer vor dem Tode nicht lebt („Wir wissen, daß wir aus dem Tode zum Leben gekommen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer keine Liebe hat, bleibt im Tode", 1 Joh 3, 14. 15), hat auch keinen Anspruch auf ein Leben nach dem Tode. Ich glaube daher, daß die Angst vor dem Tode sehr häufig eine Angst davor ist, zu sterben, bevor man in diesem Sinne wahrhaft gelebt hat.

Maria Riebl

Zu den Fragen 2, 4, 6

Zu 2: „Dreifaltigkeit" ist für mich das Faszinierendste, das ich von Gott sagen könnte: Unser Gott ist nicht ein toter, sondern ein lebendiger Gott!

Ein Gott, der so vielfältig Leben wachsen

läßt in Schöpfung und Geschichte, vollends in Jesus Christus und seiner Kirche, ein Gott, der Gemeinschaft stiftet und darin sich selbst schenkt — dieser Gott muß eine wunderbare Fülle des Lebens und der Liebe in sich tragen. Mit einer langen kirchlichen Tradition möchte ich glauben, daß Gott selbst Liebesbeziehung ist. Wie dieses innergöttliche Leben sich ereignet, kann ich mir nicht vorstellen. Davon darf ich mich eine ganze Ewigkeit lang überraschen lassen.

Jetzt gilt für mich, hellhörig zu sein für sein Wirken in unserer Welt — und zu leben nach seinem Vorbild: indem ich nicht mich selbst suche, sondern den anderen. Auch ich möchte nicht um mich und meine kleine Welt kreisen, sondern Leben möglich machen, ein Stück weit, so gut es mir gelingt. In solchem Mühen um den Dienst am Leben mag ein wenig sichtbar werden, wer der dreifaltige Gott ist.

Zu 4: Lange verstellte mir viel Ballast herkömmlicher Vorstellungen das Bild von Maria und die Beziehung zu ihr. Bis ich sie in der Bibel entdeckte: eine Frau mit der Fähigkeit des Herzens.

Sie läßt sich betreffen von einem Ruf, der auch an sie wohl in Dunkelheit ergangen ist. Sie ist ganz Mutter, die Leben empfängt, wachsen läßt, um es der Welt zu schenken. Mutter, die ihr Kind begleitet — oft von der Ferne, oft ohne zu verstehen. Mutter, die zusehen muß, wie ihr Sohn einen unerwarteten, unverständlichen, jedenfalls unerwünschten Weg geht. Bis zuletzt ist sie treu, wächst sie in ihrem Frau- und Muttersein.

Die spärlichen, verhaltenen Andeutungen der Bibel weisen mir tastend den Zugang zu dieser einzigartigen und so menschlichen Frau: Maria hat das Ziel ihrer Berufung erreicht und lebt vor, wie auch ich das Tiefste meines Lebens erkennen und ausleben kann. Sie nimmt mich an der Hand und stützt den oft mühsamen, stolpernden Schritt. Ich möchte von ihr lernen — von ihrem Weg des Glaubens und von ihrer Vollendung.

Zu 6: „Es ist gut, daß es dich gibt!" Das Grundwort der Liebe faßt für mich zusammen, was christlich Glauben meint: Leben aus der Kraft eines Ja.

Wo menschliche Verbundenheit an Grenzen stößt — Grenzen der Fähigkeit zu lieben und geliebt zu werden, Grenzen der Trennung, zuletzt die Schranke des Todes —, dort erweist sich die unverbrüchliche Lebenskraft des göttlichen Ja. Biblisch-christlicher Glaube lebt davon, daß es ein Ja ewiger Liebe gibt, das allem Leben seinen Glanz verleiht und noch den Zerfall menschlich-irdischen Daseins überdauert. Nichts kann uns trennen von der Liebe Gottes, die er uns in seinem Sohn erweist — und nichts kann uns trennen voneinander. Denn Aufgehobensein in der Liebe Gottes bedeutet zugleich: aufgehobensein im Miteinander. Ich glaube und hoffe, daß eine einzige große Liebe schon jetzt und für immer Tote und Lebende verbindet.

In Jesus sehe ich diese Hoffnung beispielhaft verwirklicht. Sein Sterben in Dunkel und Verlassenheit ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments von Licht erfüllt. Jesus stirbt in die Hände des Vaters. Für immer und vollends der Sohn, ist er zugleich frei geworden zu umfassender, durch nichts eingeschränkter Begegnung. Auch unsere Toten, auch wir sollen sterben in eine wunderbare Begegnung hinein und darin neu werden, neu auch in verwandelter Leiblichkeit, frei für ein volles Leben: vor Gott und aus der Nähe zu ihm, miteinander, in einer gewandelten Welt. Ich freue mich darauf ...

Erwin Ringel

Zu 1: Eine zentrale Rolle. Ich erlebe mich als Glied des Corpus Christi Mysticum. Meine Berufsausübung als Arzt fasse ich als gelebtes Christentum auf.

Zu 2: Den dreifaltigen Gott nehme ich als Feststellung der Kirche, ohne besonderen Wunsch nach Auflehnung gegen diese These, zur Kenntnis. Ich halte dies für kein elementares Problem.

Zu 3: Jesus Christus ist schon als Mensch großartig, entscheidend bleibt aber, daß er

Sohn Gottes ist. Die Kirche betont allerdings die Göttlichkeit Christi zu einseitig und vernachlässigt sein Menschsein. Deswegen können so viele Menschen den Weg nicht zu Christus finden. Die Kirche erweist sich hier, einmal mehr, als Hemmer des Glaubens, statt als Förderer.

Zu 4: Die Marienverehrung ist ein Versuch, die sträfliche Vernachlässigung der Frau in der Kirche in einer Form, die nichts „kostet", zu kompensieren. Ich akzeptiere durchaus die Lehre, daß Christus ohne Geschlechtsverkehr gezeugt wurde. Ich bedauere aber sehr, daß damit ein Frauenideal geprägt wurde, welches die Sexualität ausschließt. Die Trennung von Madonna und Dirne hat hier ihren Ursprung, sie wirkt sich für viele Menschen verhängnisvoll aus. Im übrigen würde ich persönlich auch dann nicht daran zweifeln, daß Christus Sohn Gottes ist, wenn er durch Sexualverkehr gezeugt worden wäre.

Zu 5: Den Teufel überlasse ich in seiner theologischen Dimension den zuständigen Kirchenleuten. Als Psychiater und Psychologe weiß ich, daß er für viele Menschen als Sündenbock dient, in den man das eigene Böse projizieren und den man für die eigenen Sünden verantwortlich machen kann.

Zu 6: Ich glaube: Das Wie geht vollständig über unsere Vorstellungsmöglichkeiten hinaus.

Zu 7: Entscheidend ist gelebtes Christentum durch umfassende Nächstenliebe, die niemanden ausschließt.

Zu 8: Als Tiefenpsychologe habe ich eine eigene Vorstellung von der Erbsünde; sie wird im Prozeß der Neurotisierung, von Generation zu Generation weitergegeben, Eltern schädigen ohne bewußte böse Absicht ihre Kinder, Kinder geraten dadurch in Haß gegen ihre Eltern und werden schuldlos schuldig.

Zu 9: Die gelebte gefühlsmäßige Beziehung zu Gott, die zur Beziehung zu allen Menschen wird.

Zu 10: Es ist die Aufgabe des mündigen Christen, unwandelbare von wandelbaren Glaubensaussagen zu differenzieren. Dies ist eine entscheidende Funktion im Rahmen des personalen Gewissens. Ich bin überzeugt, daß sich mehr sogenannte Glaubensaussagen als wandelbar erweisen werden, als man es sich heute vorstellen kann. So ist zum Beispiel meiner Überzeugung nach, die sittliche Bewertung der Sexualität nur nach dem Kriterium ehelich oder unehelich, unhaltbar.

Zu 11: Dem Christen kommt eine entscheidende gesellschaftliche und politische Verantwortung zu. Er hat dabei in der Nachfolge Christi konsequent auf der Seite der Benachteiligten zu stehen. In der gegenwärtigen Situation ist eine Partei in Wirklichkeit häufig umso unchristlicher, je mehr sie das Christentum in ihrem offiziellen Parteiprogramm führt. Der Christ muß dann versuchen, entweder andere Parteien zu unterstützen, oder die sogen. „christlichen" Parteien wirklich christlich zu machen.

Zu 12: Die Kirche hat sich im II. Vatikanum einem großartigen psychotherapeutischen Prozeß unterzogen. Heute haben wir es mit einem Versuch zu tun, die Früchte dieses Prozesses wieder total zu vernichten und einen Zustand wiederherzustellen, der dem *vor* den II. Vatikanum gleicht. Insofern stehen wir in einem äußerst kritischen Moment der kirchlichen Entwicklung, wo jeder einzelne seinen eigenen Beitrag zu leisten hat: ich bin diesbezüglich, trotz aller Sorgen, hoffnungsvoll.

Roland Ronniger

Zu den Fragen 1, 3, 5—7, 11

Zu 1: Wenn der Glaube an einen persönlichen Gott, der die Welt in der Existenz hält, stets Zentralthema des Lebens und Interesses blieb, so nicht aus nur einem Grund. Die Betrachtung dessen, daß die Welt in Raum und Zeit den Umstand ihrer eigenen Existenz nicht erklärt, und die Überlegung, daß ein Schöpfer doch mindestens das Wesen des Geschaffenen übergreift, daß also nicht die schöpferische Grundlage von etwas, das seiner selbst bewußt ist, etwas sein kann, das diese Fähigkeit nicht wenigstens analog umfaßt,

schloß für mich jedenfalls atheistische oder pantheistische Gedankengänge stets aus.

Zu 3: Was aber das Christliche des Glaubens betrifft, ist auf die geschichtliche Gestalt Jesu zu verweisen und auf das, was von Jesus überkommen ist, und auf das, was von daher wirkt, im besonderen in der Kirche wirkt. Das erlaubt doch, sich auf die Sache Jesu mit der ganzen Existenz vertrauensvoll einzulassen.
Ohne diese Sache sehe ich keine Hoffnung, hier liegt letzter Sinn.

Zu 5: Hinsichtlich des Übels und des Bösen in unserer Welt scheint ein Regreß auf den Teufel wohl weniger geeignet, die eigentliche Situation und das Wesen des Menschen zu sehen. Es ist zwar richtig, daß es schwer fällt, aus dem selbst im Bösen beschränkten Wollen und Tun eines einzelnen die Fülle eines daraus folgenden Bösen in der Geschichte zu deuten. Der einzelne steht aber doch nicht allein im Raum. Anhänger, Gegner und Unbeteiligte sind Menschen, die dem Bösen — aufs erste harmlos scheinend — verhaftet sind, die aus der Ordnung fallen, in Neid, Mißgunst und manchen für sich nebensächlich aussehenden Dingen. Im Zusammenwirken vieler kleiner Bosheit und Gleichgültigkeit schwillt das Böse zum großen Übel. Die Gesamtheit ergibt scheinbar mehr als die Summe der Teile, die Quantität gibt anscheinend eine neue Qualität, einen Überhang an Bösem. Ein Regreß auf den Teufel entlastet hier uns Menschen, er täuscht aber über unseren tatsächlichen Zustand und den tatsächlichen Charakter des kleinen Neides, des kleinen Lasters, der Gleichgültigkeit und der Lieblosigkeit.
Wer diese „Sündenverfangenheit" erkennt, glaubt an die „Erbsünde" (ein unglückliches Wort).
Was aber das Leid in der Welt betrifft, sei beispielsweise auf die Untersuchungen Karl Rahners verwiesen. Der Christ sucht sich liebend vor dem Willen Gottes und dem letztlich nicht ergründbaren Geheimnis Gottes und seiner an sich als solcher erlebbaren oder erahnbaren und anzunehmenden Vorsehung zu beugen. Er vertraut, daß auch dies besonders zum Heil wird.

Zu 6: Zur Frage nach dem Leben nach dem Tod meine ich, daß „Heil" letztlich ein — in Gemeinschaft — persönliches Heil umfaßt, daß also alle, die dieses Heil finden, notwendig, nach christlichem Glauben durch und in Christus, ein solches Leben gewinnen. Daß der Zustand im Tode die Basis für jenes Leben ist, leuchtet ein, und es ist einleuchtend, daß dieses Heil von da her verfehlt werden kann. Zur bedrükkenden Frage nach dem Wie bzw. Ob der Existenz der nicht Geretteten mag noch manches Wort zu sagen sein, dem Christen kommt es wohl zu, vor allem zu hoffen und Gott zu bitten, daß Christus alles an sich zieht und alle gerettet werden. Wer dem „Bösen" die rettende Gnade Gottes nicht gönnt, betritt selbst die „Hölle".

Zu 7: Was die Wege zum Heil angeht, gibt es doch wohl viele, wie es viele Charaktere gibt, und es muß sicher dankbar der Aufbruch in der Feier der Eucharistie genannt werden. Nichts aber wird fruchtbar ohne Nächsten- und Feindesliebe, ohne Gottesliebe.

Zu 11: Die in der Kirche verstärkt aufbrechende Freiheit und Brüderlichkeit, die uns mit Dank und Hoffnung erfüllen, vermitteln sicher auch hier ein neues Bewußtsein. Die Vertiefung dieses und die Umsetzung der Liebe in die Realität ist unsere wesentlichste Aufgabe.

Felicitas Schönborn

Zur Frage 1

Wie ein Adler umkreise ich die Herrlichkeiten, die der Glaube der Ehre Gottes errichtete. Sehe Prächtiges, Kathedralen, Kunstwerke, höre Choräle, bin erfüllt von dem Zwiegespräch zwischen der Majestät Gottes und dem Dank seiner Geschöpfe, vernehme den Jubel „Gott ist herrlich und groß!" Doch des Adlers Blick dringt tiefer, sieht durch brokatene Gewänder hindurch, trifft des Menschen Herz. Jetzt wird es still, der Gesang verstummt. Der weite Blick verengt sich, wird erdenschwer, der Adler sinkt zu Boden. Da spricht eine Stimme in die Stille der Welt: „Herr, Dein

Wille geschehe", die Stimme des Glaubens. Mächtig will sich meine Herrlichkeit wieder erheben, will empor, vorbei an der dumpfen, dunklen Erdenschwere, an der Bedingtheit Verkettung. Ohnmächtig sinkt sie erneut nieder, sich Größe ersinnend. „Meine Größe oder keine Größe, mein Aufstieg oder Untergang." Und wieder ertönt eine Stimme. „Denn ich sage euch: wenn eure Gerechtigkeit nicht weit vollkommener sein wird als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich eingehen." Doch mein Stolz blickt zurück auf eigene Leistungen, weiß sich fähig, dem Chaos Sinn abzuringen, hat die Kraft, sich nicht feige an Verantwortungen vorbeizuschleichen, baut auf, nimmt den Schöpfungsauftrag „Herrschet!" ernst. Da ist eine andere Stimme zu vernehmen: „Das Christentum will den Erfolg des Menschen nicht, hat nur sein Scheitern im Auge, Erfolg ist keiner seiner Namen." Ein Priester erscheint, verkündet: „Seid vollkommen, wie Euer Vater im Himmel." Resigniert tritt er zurück: „Doch wie dies möglich sei, weiß ich nicht." Hier stolze Kraft, dort sündhafte Verkettung.

Der Mensch in seiner einsamen Stärke entwirft ein Bild der Welt, an seiner dunklen Schwester, an seinem dunklen Bruder, an seiner eigenen Dunkelheit vorbei. Der Entwurf erkennt Fehlerquellen, nimmt sich ihrer an, will Veränderung, fügt sich nicht tatenlos dem Unabänderlichen. Aber irgendwann wird er auf Grenzen stoßen, wenn sich Widerstände seinem Veränderungsentwurf zum Besseren entgegenstellen, ihn nicht durchlassen wollen. Wenn immer mehr Dunkelheit unter der klarer werdenden Erkenntnis aufzubrechen droht. Dann ist seine Stunde gekommen, hat ihn etwas Unausweichliches eingeholt. Wird er ausbrechen, den andersgeformten Bruder niedermetzeln, über seine eigene Menschlichkeit hinwegstampfen?

Sein Entwurf kann kein totaler sein, ist nicht der Menschen Gesamtheit Verheißung. Denn trotz seiner Pracht: „Was weiß der Mensch?" wird er dann hören, die sprechendste aller Stimmen vernehmen: „. . .Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte"? Wird er zum Mörder am Bild des anderen werden, das nicht bestehen soll? Wird er den anderen mit seiner eigenen Dunkelheit behaften, die er so nicht behalten kann? Die Stimme spricht weiter: „Ich aber sage euch, liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen . . .!" Der Stolz schlägt wild um sich, bis er sich ausgeschöpft hat.

Nun erst vermag ich wahrhaft zu sprechen: „Dein Wille geschehe." Aus dem Stolz ward die Demut geboren, die sich mutig erhebt, all ihre Kräfte und Künste, ihr Wissen und Vermögen um sich versammelt. Aber nicht mehr, um sich selbst ein Denkmal zu setzen, sondern um mutig zu dienen. Die Demut des Glaubens ist eine Gefährtin, die uns hält, wenn wir in die Tiefe blicken, und die uns heißt, den Blick, trotz allem, was zerstört, wieder zu erheben, uns weiter ganz bejahend dem Leben voll zu schenken. Und damit öffnet sie ihrer großen Schwester das Tor, das man nennt Liebe.

Fritz Schweiger

Zu 1: Ich fühle, daß christlicher Glaube für mich lebensnotwendig und lebenswendend ist.

Zu 2: Gott ist ein Gott der Fülle, ein Gott der Armut und des Reichtums und ein Gott des Lebens. Die Heilige Schrift spricht vom Wirken Gottes in Bildern, die die Kirche zur trinitarischen Bekenntnisformel verdichtet hat.

Zu 3: Jesus Christus ist der faszinierende Mittelpunkt des Christentums. Seine Worte und Taten sind Provokation und Verheißung. Sohn Gottes bedeutet für mich, daß Gott durch Jesus Christus gültig bezeugt ist.

Zu 4: Die Hochschätzung Marias hat dazu beigetragen, daß das notwendige weibliche Element in der Kirche nicht verloren gehen konnte. Die Botschaft des Magnifikats (Lk 1, 46—55) ist die Freude des Menschen, der Gottes Kraft und Fürsorge erfahren hat.

Zu 5: Der gütige Gott und die Wirklichkeit von Leid und Schmerz, Üblem und Bö-

sem stellen ein denkerisches Problem für den Glaubenden dar, ein Problem, für welches keine Lösung in Sicht ist und dessen Spannung auszutragen ist. Teufel ist eine (eher nicht hilfreiche) Chiffre für die Undurchdringlichkeit des Bösen.

Zu 6: Zu Gott kommen heißt endgültig zum Leben kommen. Dieses Leben in Vollendung ist nach Paulus (1 Kor 15) eine Neuschöpfung, in die unser jetziges Leben eingeht. Teilnahme am Hochzeitsmahl oder Eintauchen eines Wassertropfens in den Ozean sind beides gültige Bilder.

Zu 7: Heil wird durch Menschen gewirkt. Sakramente sind besondere, bedeutsame Zeichen. Gebet ist der Versuch, die Wirklichkeit Gottes dialogisch zu erfahren.

Zu 8: „Erbsünde" bezeichnet die uns allen spürbare Gebrochenheit unserer Existenz.

Zu 9: Gott kann nicht am Menschen vorbei bekannt werden.

Zu 10: Der Auftrag „Prüft alles, das Gute behaltet" (1 Thess 5,21) ist stets erneut zu verwirklichen.

Zu 11: Die Bergpredigt trägt eine große, wahrhaft alternative Kraft in sich: Liebe drängt zu erfinderischem Engagement und zu Verantwortung. Glaube mehrt das Vertrauen.

Zu 12: Die römisch-katholische Kirche steht in einer Krise. Es fehlt vielfach an Mut, neue Wege zu gehen. Die Distanz zwischen kirchlicher Leitung und weiten Teilen der christlichen Basis stellt für engagierte Mitarbeiter eine harte Belastungsprobe dar. Wichtige Aufgaben wären, den Menschen durch die Botschaft der Gotteskindschaft aus seinen Ängsten zu lösen, durch gelebte Armut und Einfachheit (wie schwer wird das werden!) zur Gerechtigkeit beizutragen, durch erneutes Bedenken der Haltung Jesu Christi Frieden zu bringen.

Franz Seitelberger

Zur Frage 8 (5 und 3)

Die Lehre von der Erbsünde, d. h. die in seinem bloßen Dasein liegende Verschuldung des Menschen, gehört nach meiner Glaubensüberzeugung zum wesentlichen Bestandteil des Christentums. Der Begriff Erbsünde weist auf den anthropologischen Grundbestand hin, daß der Mensch zur Existenz des Bösen in der Welt in einem besonderen Verhältnis steht, gemäß seiner natürlichen Verfassung daran in bestimmter Weise teilhat und offenbar allein unter allen Lebewesen der Erde davon befleckt ist. Die Schöpfungsgeschichte berichtet die Ausstoßung des Menschen aus dem Paradies der Kreaturen, nachdem er der Versuchung unterlegen war, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Die verbotene Frucht ließ ihn sich Gott ähnlich dünken, d. h. über seine irdische Bedingung hinaus zu schauen und zu streben, wie auch sich selbst zu betrachten und mit Scham in seiner Nacktheit zu erblicken.

Die menschliche Verfassung ist niemals klarer und deutlicher geschildert worden.

Dazu möchte ich vom Standpunkt der wissenschaftlichen Anthropologie einige Bemerkungen machen. Der radikale Unterschied zwischen den Menschen und der übrigen belebten Natur liegt in der Überlegenheit und Besonderheit seines Erkenntnisvermögens, das ihm nicht nur den bisher umfassendsten Wahrnehmungsbericht über den Zustand und die Vorgänge in seiner Umwelt wie auch in seinem eigenen Leibe vermittelt, sondern es ihm auch ermöglicht, sich selbst als jenen Gegenstand der äußeren Welt zu erkennen, der in sich der ganzen Welt und seiner selbst gewahr wird. Dieses Selbstbewußtsein leiht der Erkenntnis des Erlebten die völlig neue zusätzliche Dimension des die Welt in sich erlebenden Selbst und spaltet dadurch die Einheit des Erlebens in das Ich und das Andere. Die Erkenntnis zerstört die paradiesische Harmonie des in die Welt eingebetteten Seins. Menschliche Erkenntnis überschreitet aber auch das unmittelbar Gegebene mittels Gedächtnis und Vorstellungskraft. Diese Fähigkeiten eröffnen neue zeitliche Erlebnisräume, sie schaffen nicht nur innere Repliken des Wirklichen, sondern auch Bilder des Möglichen, des Unwirklichen, des Ängstigenden und des Wünschbaren. Das Handeln des Menschen gewinnt durch die Fähigkeit des Entwur-

fes den weiten und vielfältigen Entscheidungshorizont der Willensfreiheit und verliert die Einbindung in den eindimensionalen zeitlichen Ereignisablauf. In diesen an sich wertfreien Möglichkeiten einerseits der Vorstellung beliebiger Dinge und Ereignisse sowie in der Wahlmöglichkeit zwischen Handlungsplanungen mit verschiedensten vorstellbaren Folgen liegt offenbar auch die Wurzel der menschlichen Wertwelt und Ethik. Bewertung und danach orientiertes Handeln beruhen auf Erkenntnis, auf vergleichender und unterscheidender Ansicht des Möglichen und seiner Folgen. Das Gute und das Böse haben insoferne Verhältnisqualität und bezeichnen die Rangordnung nicht nur von wirklichen, sondern auch von allen denkbaren Handlungen, Fakten und Ereignissen. Das Gute ist so verstanden nur gut auf dem Untergrund des Bösen. Die paradiesische Harmonie der vormenschlichen Schöpfung kann man nicht mit dem Prädikat „gut" belegen, da es sich bei ihr um einen Zustand fraglosen So-Seins und nicht wertenden naiven Verhaltens handelt. Das Böse in der menschlichen Existenz, die Sünde, bezieht sich auf eine intendierte und gegebenenfalls getätigte Wirklichkeit, deren Existenz nicht aus dem Kontext der naiven Natur herrührt, sondern aus der Dynamik der Sekundärwelt der Gehirntätigkeit, aus der Versuchung, aus dem ontologischen Nichts der Reflexion, der Vorstellung und des Wollens. Die wertneutrale Erkenntnis und Vorstellung umfaßt alle Beziehungs- und Handlungsmodelle, d. h. sowohl die im Wertsinn guten wie auch bösen. Im Denken und Erkennen ist die Sündhaftigkeit somit inhärent und notwendig gegeben. So ist menschliches Verhalten nie unbedingt und rein, sondern erfolgt immer alternativ und polar, von Sünde kontaminiert. Die Erbsünde des Menschen ist dieser im menschlichen Dasein beschlossene Makel, der ihm mit den Vermögen des ungebundenen Wissens und des willkürlichen Handelns wesentlich eingeboren ist und daher nicht aus sich selbst, sondern nur durch eine übermenschliche Kraft, durch die göttliche Gnade, behoben werden kann. Da die Wurzel des Übels in der Spaltung zwischen dem individuellen Subjekt und dem Ganzen der Natur und der Welt liegt, muß seine Heilung in der Wiedervereinigung des Getrennten bestehen. Sie kann der Mensch in seiner Verfassung wieder nur als Alternative anstreben: Das ahnungsvolle Erkennen des Göttlichen und die selbstübersteigende Richtung des Willens auf das Gute steht gegen die Erkenntnis und Anfälligkeiten für das Böse in der Tiefe, gegen die Versuchung. Das absolute Gute kann nur Gott oder in Gott sein. Der Ausgang aus dem schuldhaften Dasein, die Erlösung, ist daher dem Menschen allein nicht erreichbar, sie übersteigt sein Vermögen. Der Menschensohn, der Gott im Menschen, hat sie verwirklicht und für alle in der Sünde Stehenden durch sein Opfer erreicht. Die Möglichkeit, dieser Gnade teilhaftig zu werden, ist aber in geheimnisvoller Weise mit dem Wesen der menschlichen Erkenntnis verknüpft. Mit dem Vorstellungsvermögen kann der Mensch über die natürlichen Grenzen in den Bereich des Göttlichen transzendieren und auch sein Handeln in der Welt dahin richten, um sich der göttlichen Gnade würdig zu erweisen. In den Werken derselben Kraft, die den Ausschluß aus dem Paradies begründete, wurzelt auch die Hoffnung auf den Aufstieg in das Licht des Himmels, die Erlösung aus dem Irrsal der dunklen Erdenwelt.

Im Blickpunkt der bekannten Tatsachen der biologischen Evolution des Menschen erscheint es auch bemerkenswert, daß der Genesis zufolge der Mensch zunächst im Paradies war und erst später verstoßen werden mußte. Man kann das damit im Zusammenhang sehen, daß mit dem Menschen das erste Wesen die Erde betrat, das eine von den eigenen Leistungen gebildete Geschichte aufzuweisen hat. Der Mensch besitzt dank seines entwickelten Gehirnes viele ungemeine Leistungspotenzen als Anlagen und Möglichkeiten, die aber erst durch Erfahrung und Lernen aktualisiert werden müssen. So bildet er seine Sprache und mittels mündlicher und schriftlicher Tradition in geschichtlichen Lernprozessen seine gesamte Kultur. Ebenso besitzt er durch die Potenz jeglicher

Art von Denken und Tun die Voraussetzung für die Bildung einer sein Verhalten bestimmenden Wertordnung. Die dazu nötigen Erkenntnis- und Willensakte aber mußte er sich im Verlauf seiner Geschichte erwerben. Somit hatte er wie alles Übrige auch das Gute und Böse erst zu lernen. In der Erkenntnis aber des Guten und Bösen, in dem Erliegen der geistigen Versuchung, manifestiert sich die Schuld seiner Natur: Der Eintritt dieser menschheitsgeschichtlichen Reifestufe bedeutete den Sündenfall. Der Mensch lernte aber allmählich auch den Ausweg aus seiner Zerrissenheit zu erspähen und ihm hoffnungsvoll zu folgen. So konnte ihm der Menschensohn die Pforte in das himmlische Paradies öffnen. Die gnadenbringende Weisung gipfelt im Liebesgebot. In ihm wendet sich die Möglichkeit der Transzendenz des Ich in das Du und in weitere Stufen der Gemeinschaft des Lebendigen und der Welt überhaupt in einen Auftrag an den Menschen, in sein höchstes Gebot. Das bedeutet in meinem Verständnis den größten Fortschritt in der bisherigen Geschichte der Menschheit, einen Fortschritt, bei dem göttliches Wirken dem menschlichen Erkenntnisvermögen zu Hilfe kam und seinem Wollen die erlösende Richtung wies.

Susi Staub-Kofmel

Zu den Fragen 1, 3—7, 9—12

Zu 1: Der christliche Glaube wurde mir im Zusammenhang mit der Erziehung unserer Kinder besonders wichtig und wertvoll. Es ist mir ein Anliegen, den Kindern eine übergeordnete „Instanz" vermitteln zu können, auf die wir voll vertrauen können.
Ich „begründe" meinen Glauben vor mir und andern damit, daß wir Menschen vor wunderbaren Rätseln stehen — trotz der scheinbar unbegrenzten Machbarkeit der heutigen Technik —, die uns das Bestehen einer höheren Macht zeigen.

Zu 3: Jesus hat uns durch seine Menschwerdung Gott näher gebracht und faßbarer gemacht. Seine Botschaft von einem allgütigen, liebenden Gott ist für mich von größter Bedeutung und hat mein Gottesbild geprägt.
Das Leben Jesu bestimmt das religiöse Leben in unserer Familie. Wir feiern die kirchlichen Feste und vollziehen damit seinen Lebenslauf nach.

Zu 4: Die Marienverehrung und besonders die Glaubenslehren über Maria bereiten mir Schwierigkeiten. Ich kann Maria als große Frauengestalt anerkennen. Als Mutter von Jesus, die sich voll in den Dienst Gottes stellte, ist sie mir Vorbild. Meiner Auffassung nach wäre sie nicht auf besondere „Auszeichnungen" wie unbefleckte Empfängnis oder Himmelfahrt angewiesen. Der Auseinandersetzung mit diesen Glaubenslehren bin ich bisher eher ausgewichen.

Zu 5: Die Diskrepanz zwischen der Allmacht eines liebenden Gottes und der Tatsache von Leid, Not und Bösem in der Welt, stellt mich immer wieder vor große Probleme.
Es fällt mir äußerst schwer, an die Macht eines Teufels zu glauben. Eher erkläre ich mir das Vorhandensein des Bösen damit, daß Gott dem Menschen absolute Handlungsfreiheit läßt. Der Mensch ist mit Gewissen, Intelligenz und Begabungen ausgerüstet und frei, diese Gaben nach Gutdünken einzusetzen. Er entscheidet sich für Dienst oder Macht. Diese „Theorie" geht überall dort nicht auf, wo der Mensch ohne eigenes Dazutun in Leiden und Not gebracht wird.
Dazu sind die Voraussetzungen zur Entscheidung für Gut oder Böse völlig ungleich (Armut, Reichtum, Intelligenz etc). Vielleicht maßen wir uns mit unserem Maßstab für Gerechtigkeit etwas an. Gott könnte andere Maßstäbe haben.

Zu 6: Die Vorstellung von einem Leben nach dem Tod fällt mir schwer. Einerseits betrachte ich mich nicht als so wesentlich für den Lauf der Welt, als daß ich ewig weiterleben müßte. Anderseits scheint es mir unmöglich, daß nicht irgendwo und irgendwann ein Ausgleich geschaffen ist für allzu früh beendetes Leben, oder für Leben ausschließlich in Not und Elend. Da

würde es mir schon sehr schwer fallen, irgendwo einen Sinn zu erkennen.
Ich glaube, daß uns an der Schwelle des Todes die Entscheidung für oder gegen Gott überlassen wird. Durch die Art und Weise, wie wir unser irdisches Leben leben, bereiten wir uns auf diese Entscheidung vor. Ich sehe also das jetzige Leben als Wegbereitung für die letzte Entscheidung.
An einen Gott mit Sündenbuch, der gute und schlechte Taten gegeneinander abwägt, kann ich nicht glauben.

Zu 7: Meiner Meinung nach geschieht Gutes in der Welt durch die Liebe. Im gleichen Maß, wie Abwesenheit von Liebe Einsamkeit, Trostlosigkeit und Verzweiflung bringt, bewirkt echte Liebe das Gute. Sie macht es erst möglich.
Ich glaube, daß es schwer ist, echte, uneigennützige oder sonst zweckentfremdete Liebe zu empfinden. Durch aktive Teilnahme am religiösen Leben und durch die Sakramente können wir dazu geführt und darin bestärkt werden.

Zu 9: Das Wichtigste am christlichen Glauben ist für mich die Gewißheit, eine „Stelle" zu haben, wo ich mit allen Fehlern und Mängeln voll angenommen und bejaht bin.
Wenn die Religion dem Menschen Gewißheit seines Eigenwertes, seiner Einmaligkeit vermitteln könnte, wäre viel Unsicherheit und damit verbundenes Leid behoben.
Ich fühle mich gehalten in einer Tradition und in von mir in freier Entscheidung akzeptierten Regeln, die ich bereit bin einzuhalten — ohne Druck und Aufzwingen von Schuldgefühlen! Ich fühle mich nicht verpflichtet, Regeln einzuhalten, die ich nicht bejahen kann.

Zu 10: Die Glaubensaussagen, die sich direkt auf die Bibel stützen, sind nicht einfach abänderbar. Sie sollten jedoch in der Interpretierung dem heutigen Verständnis angepaßt werden, so wie sie in der damaligen Auslegung dem Zeitverständnis entsprachen, z. B. Stellung der Frau in der Kirche.
Die später hinzugeführten Normen und Lehren sollten stets neu überprüft und der Entwicklung angepaßt werden. Die Kirche kann brennenden Problemen wie Zölibat und Geburtenregelung nicht länger ausweichen.

Zu 11: Wir leben meiner Meinung nach in einer Epoche, die in kürzester Zeit die größten Veränderungen brachte. Diese Veränderungen erstrecken sich auf alle Lebensbereiche; es ist den heutigen Menschen nicht mehr möglich, übernommene, anerzogene Normen unüberdacht weiterzuführen. Durch Technik und Medien sind alle Gebiete der Erde greifbar geworden, und damit sind auch die Probleme sämtlicher Länder nahegerückt. Die Verantwortung des Christen seinem Nächsten gegenüber ist somit zu einer weltweiten Verantwortung geworden. Sie kann sich nicht mehr auf die eigene Umgebung oder die eigene Kirche beschränken.
Die Verflochtenheit der Probleme in der Welt, die undurchsichtigen Abhängigkeiten der Länder voneinander machen dem Christen ein „richtiges" Verhalten unmöglich. Entscheidungen, die er treffen muß, stellen hohe Anforderungen an sein Verantwortungsbewußtsein.

Zu 12: Die römisch-katholische Kirche hat sich mit den Neuerungen des II. Vatikanischen Konzils auf einigen Gebieten der heutigen Zeit angeglichen und den Gläubigen mehr Eigenverantwortung übertragen. Für viele Katholiken ist die Kirche zu weit gegangen, für einen Großteil ist sie noch immer zu konservativ. Diese Spaltung ist deutlich spürbar.
Als wichtigste Aufgabe der Kirche erachte ich ihr Einstehen für den Weltfrieden, ihre uneingeschränkte Solidarität mit allen Unterdrückten und Armen dieser Welt.
Sie soll den bereits betretenen Weg einer Kirche der Befreiung weitergehen.

Gerhard Steger

Zu den Fragen 9 und 11

Die Frage, was heute am christlichen Glauben besonders wichtig ist, hängt meines Erachtens mit jener zusammen, welche Verantwortung der Christ und die Kirche

für die Gesellschaft, für die Welt hätten. Ist es doch ohne Zweifel so, daß heute wie nie zuvor die Existenz des Überlebens der Menschheit auf dem Spiel steht. Dabei beziehe ich mich nicht nur auf die Gefahren des Wettrüstens, sondern auch auf die furchtbare Tatsache, daß fünfzig Millionen Menschen pro Jahr verhungern und ungleich mehr noch an medizinisch längst besiegten Krankheiten leiden, unmenschlichen Arbeitsbedingungen ausgesetzt sind, immer mehr die Folgen der Umweltzerstörung zu spüren haben.

Die wichtigste Christenpflicht wäre es daher, diesen Entwicklungen mit allen Kräften entgegenzuwirken.

Wie dies geschehen soll, ist nicht Thema eines christlichen Patentrezeptes. Das Evangelium bietet kein Parteiprogramm, wohl aber eine politische Perspektive (Fragoso): Das Eintreten für die Armen, Benachteiligten, Zukurzgekommenen. Der Christ unserer Zeit befände sich damit in der guten Tradition der jüdischen Propheten und ihrer Sozialkritik, des Urchristentums, vieler Kirchenväter, Thomas Münzers, Wilhelm Hohoffs, der religiösen Sozialisten. Er wäre getragen von dem Anliegen, das die Theologie der Befreiung seit knapp 20 Jahren in eindrucksvoller Weise formuliert.

Christsein erschöpft sich dabei keineswegs im Diesseits. Gerade im Engagement für die Benachteiligten erfährt der Christ die Einheit von Glaube und Leben, erfährt im Zeichen des Kreuzes, daß sein Tun auch dann sinnvoll ist, wenn man scheitert. Einsatz für das kollektive Überleben der Menschheit in Würde ist — wo immer man ansetzt — Streben nach dem stets im Kommen befindlichen Reich Gottes, ist Praktisch-Werden des Grundsatzes, daß man nicht Gott lieben kann, wenn man die Armen nicht liebt. Lieben aber kann man nur praktisch.

Christliche Weltverantwortung darf man nicht den Priestern und Bischöfen überlassen — auch wenn etwa jene der USA in ihrer Haltung zur Abrüstung und die Betriebsseelsorge in Österreich Zeichen der Hoffnung sind. Christliche Weltverantwortung liegt bei jedem. Kirche ist die Gemeinschaft der Glaubenden, das Volk Gottes. Insofern hat jeder seine Verantwortung für die Kirche, dafür, daß Glaube nicht individualistisch verkürzt, Hoffnung nicht vertröstend mißbraucht, Liebe nicht zur Phrase wird.

Glaube also ist immer politisch, weil Christentum etwas mit den konkreten Menschen zu tun hat. Man kann den politischen Gehalt verleugnen, stabilisiert damit Vorhandenes — und ist damit höchst politisch. Politik ist aber nicht unbedingt gleich Parteipolitik. Es geht dem Christentum nicht (mehr) um eine bestimmte politische Partei und deren Wohlergehen, es geht um gesellschaftliche Grundbedingungen humaner Existenz.

Peter Trummer

Zu den Fragen 1, 5, 7, 10, 12

Zu 1: Noch vor jedem bewußten Inhalt wird die natürliche Fähigkeit zum Glauben mehr „rezipiert" als erworben. Ausschlaggebend sind hier die ersten, Menschsein überhaupt erst ermöglichenden Erfahrungen von Gemeinschaft, Annahme, Geborgenheit und gleichzeitig die Gewährung von Selbstand, Freiheit, Beziehungsfähigkeit. Mangelnde frühkindliche Erfahrungen sind später nur sehr mühsam und oft nur eingeschränkt nachzuholen. Und doch bestimmen gerade diese Erlebnisse bzw. deren Mangel die jeweiligen Möglichkeiten von Vertrauen, Glauben, Beständigkeit und Wagnis und formen — mehr als wir zunächst annehmen möchten — auch die Inhalte des Glaubens, deren strukturelle Anordnung und Verhältnis untereinander und auch die jeweiligen Schwerpunkte des Glaubensverständnisses.

Diese hermeneutischen Grundbedingungen anzuerkennen schafft einige Erleichterung: Natürlich-religiöses Verständnis wird grundgelegt und ermöglicht noch vor jeder weiteren Klassifizierung wie z. B. orthodox — häretisch, konservativ — progressiv und den daraus sich ergebenden Feindbildern oder rigider Missionierungssucht; die je eigene Existenz wird zum entschei-

denden Ort des Verstehens noch vor jedem scheinbar rein „Objektiven".
Konkret: Gott als absolut einzigartig (monotheistisch) — auch im Christentum! — zu bekennen und zugleich als beziehungsfähig annehmen zu können in einer Weise, welche die menschliche Seite dieser Beziehung nicht überfordert, weil sich selbst tragende gemeinschaftliche Liebe in ihm selbst ist, ohne Solipsismus („dreifaltig") — das nicht nur theoretisch behaupten zu sollen, sondern darauf vertrauen zu können, dazu bedarf es entsprechender („analoger") persönlicher, personaler Erfahrungen von Individualität und Beziehungen.

Zu 5: Der Teufel ist für mich kein Gegenstand des Glaubensbekenntnisses und darf es auch gar nicht sein. Sich allerdings der Wirklichkeit des Bösen gegenüber in der Wahrnehmung zu verschließen zeugt von mangelndem Realitätssinn. Doch ein theologischer Dualismus ist ein grobes, ungemein folgenschweres Mißverständnis: Er verweigert Gott die Ehre und uns die Erkenntnis unseres Menschseins und der Erlösung. Die ganze Wirklichkeit muß zu Gott in Beziehung gesehen werden, auch die böse. Das schafft zwar für das theologische Denken einige schwer verkraftbare Spannungen, aber: dunkle Seiten *in* Gott sind noch immer besser als ein dunkler Gegenpol. Ich glaube aber, daß Gott selbst hier auch Licht ins Dunkel bringt. Wo die Fragen an ihn am vorwurfsvollsten werden (Theodizee), dort gibt es auch Gesten der Liebe, von Mitleid und Erbarmen mit unserem Leid, nicht nur gedacht, sondern leibhaftig (inkarnatorisch) und bleibend. Neben allen unlösbaren Konflikten und Ängsten deutet sich in Gottes Sympathie mit uns auch immer wieder Hoffnung an, auf Gemeinschaft, Ganzheit und Heil, untereinander, mit ihm.

Zu 7: So etwas kann ich mir allerdings nicht nur sagen lassen oder selber einreden, das muß ich auch erahnen und spüren können. In diesem Bereich sehe ich eine wesensmäßige Chance und Funktion des symbolischen Ausdrucks dieses gemeinten Heiles in den Sakramenten, die ich jedoch weniger als die noch zu sehr praktizierte Belohnung für die „Braven" verstehen möchte, sondern als Zeichen des Heiles in einer unheilen Welt.

Zu 10: Ich halte Glauben für eine durch und durch geschichtliche Größe. Der Glaube ist auf Geschichte bezogen, weil nicht jede Generation erst von vorn anfängt, sondern ebenso von den Erfahrungen der Früheren lebt. Doch können sich Glaubensbekenntnis und -erkenntnis zwar in Sätzen artikulieren, entscheidend ist und bleibt der Versuch, die eigenen Verstehensmöglichkeiten entsprechend zu realisieren. Das bedeutet bei personaler und inhaltlicher Identität noch immer vielfältige Veränderung und Entwicklung. Was auch im Hinblick auf die Ethik gilt! Sie kann sich nicht nur nach vermeintlich ontologischen Denkmustern orientieren, sondern muß auch nach dem Ziel fragen — was um nichts leichter ist als die Frage nach der Meta-physik —, aber vom sorgfältig bedachten Ziel her schaut doch wieder einiges anders aus.

Zu 12: Auf die Situation der Kirche insgesamt bezogen heißt das für mich: Sie muß ihren Weg des Glaubens zwischen normativer Vergangenheit und erhoffter Zukunft gehen. Mehr denn jemals in der Geschichte kann sie das ihr aufgetragene Heil nur als das Heil der *ganzen* Welt im Blick haben. Dieses Heil gibt es heute und in Zukunft innerweltlich nur für alle oder keinen. So gesehen scheint mir eine echte Konversion des Glaubens auf Zukunft hin dringlich notwendig. Meist aber gehen wir diesen Weg mehr notgedrungen als im Vertrauen, fast nur im „Retourgang", weil wir meinen, uns als ängstliche Bewahrer verhalten zu müssen. Unser Meister allerdings hat das Umschauen ja nicht gerade geschätzt, wenn die Hand einmal an den Pflug gelegt ist ...

Rose-Marie Umbricht-Maurer

Zur Frage 11

Ein nüchterner Blick auf unsere alltägliche Wirklichkeit zeigt rasch, daß die christlichen Kirchen kaum je mitsprechen kön-

nen, wenn für die menschliche Gesellschaft relevante Probleme zu lösen sind. Kraß ausgedrückt: Für die Menschen bedeutsame Entscheide fallen heute in Moskau oder Washington, kaum aber in Rom oder wo sonst ein Kirchenoberhaupt residiert. Zudem scheint die Botschaft der christlichen Kirchen auch in unserer näheren Umwelt häufig ein wenig oder gar nicht begehrter „Artikel". Zahlreiche Menschen lehnen jedes öffentliche Engagement der Kirchen kategorisch ab. Ob das schwere persönliche Versagen einzelner Gestalten aus der Kirchengeschichte, ob die immer wiederkehrenden kirchlichen Skandale oder ob mehr persönliche negative Erfahrungen mit kirchlichen Vertretern an den gemachten Feststellungen schuld sind, möge dahingestellt bleiben.

Auf dem Hintergrund der geschilderten Situation scheint es mir persönlich schwer, für ein umfassendes gesellschaftliches Engagement der Kirchen einzutreten und ihre Mitverantwortung für die Probleme der Welt zu bejahen. Muß man — wenn man für ein solches Engagement eintritt — in Anbetracht der negativen Erfahrungen in der Vergangenheit nicht befürchten, einer in der Geschichte häufig zwiespältig gewesenen Institution das Wort zu reden und damit selber wenig glaubwürdig zu sein?

Wenn die Kirche ausschließlich mit menschlichen Maßstäben gemessen werden müßte, wäre es kaum zu verantworten, ihr eine Aufgabe, an der Gestaltung der Welt mitzuwirken, zuzuerkennen. Indessen haben wir durch ihren für uns in den Tod gegangenen Stifter das Wissen, daß letztlich Er selber hinter dieser Kirche steht und Er ihr auch seine Botschaft zur Verkündigung anvertraut hat: dies, wiewohl damals schon anzunehmen war, daß viel menschliches Flickwerk den Inhalt und die Wirkungen dieser Botschaft beeinträchtigen könnte. In dieser Botschaft selber, deren Inhalt wir nicht nach menschlichem Belieben abändern können, ist der grundsätzliche Auftrag der Kirche und damit der Christen, an der Gestaltung aller Bereiche des menschlichen Lebens mitzuwirken, enthalten. Die Kirche würde deshalb meines Erachtens Verrat am ihr anvertrauten Gut und damit an ihrem Stifter üben, wenn sie zu den brennenden aktuellen Sorgen der Menschheit generell schweigen und sich in belanglose Gettopositionen zurückziehen würde. Zwar enthält die christliche Botschaft keine billigen Patentlösungen für die einzelnen Fragen unserer heutigen Welt. Das ist aber noch kein plausibler Grund, um ihre grundsätzliche Anwendbarkeit auf die gesellschaftlichen und politischen Probleme unserer Zeit von vornherein zu negieren.

Auch wenn kein Bereich des menschlichen Lebens von der christlichen Botschaft ausgeschlossen werden kann, ist umgekehrt eine politisierende oder eine sich wissenschaftlichen Diskussionen ergebende Kirche nicht unbedingt wünschenswert. Ob und wo beispielsweise ein Atomkraftwerk zu bauen ist, darüber hat weder der Papst noch irgendein Bischof offiziell sich vernehmen zu lassen. Genau dieser Kraftwerkbau kann aber für diejenigen, die von Amts wegen darüber zu befinden haben, zu einem eminent wichtigen Gewissensentscheid werden, der nur nach sorgfältigem Abwägen aller fachlichen Kriterien und ebenfalls in Berücksichtigung der christlichen Prinzipien verantwortlich gefällt werden kann. Und bei diesem Gewissensentscheid müßte nun meines Erachtens die Kirche mit ihrer Hilfe für den Einzelnen präsent sein. — Mehr nebenbei sei bemerkt, daß hier nicht gesagt werden will, daß einem Repräsentanten der Kirche etwa als Staatsbürger von vornherein verwehrt sein soll, eine eigene politische Meinung zu artikulieren oder als Fachmann eine künstlerische oder wissenschaftliche Leistung zu erbringen.

Ich sehe vorwiegend die Aufgabe der Kirche für die heutige Welt in einer intensiven Begleitung und Schulung ihrer Laien, damit diese überhaupt merken, daß sie eine Aufgabe in der Welt zu erfüllen haben, und sie fähig werden, in ihrem Wirkungskreis der christlichen Botschaft zum Durchbruch zu verhelfen. In diesem Zusammenhang darf auch von seiten der Kirche ruhig einmal gesagt werden, daß primär Qualitätsarbeit und fachliches Können unbedingt

erforderlich sind. Es müßte aber auch — viel mehr als es gelegentlich geschieht — betont werden, daß für zahlreiche Laien der Entscheid für oder gegen Christus nicht ausschließlich in der Pflege des religiösen Lebens fällt, sondern ebensosehr in den täglichen Situationen und Entscheidungen des Berufs, der Politik — häufig mit dem Stimmzettel, überhaupt bei jeder mitmenschlichen Begegnung.
Persönlich glaube ich, daß in dieser indirekten Präsenz der Kirche in der Welt ihre große Chance liegt, ebenfalls für Außenstehende glaubwürdiger zu werden und damit die ihr auferlegte Verantwortung für die Probleme der Welt besser wahrnehmen zu können.

Herbert Vorgrimler

In diesem Augenblick leben Menschen in ungeheuer großer Zahl in so elenden Umständen, daß sich für sie die Frage stellt, ob es überhaupt ein Leben vor dem Tod gibt. Dieses Leid sich ständig vor Augen halten, sich dessen bewußt sein, daß Religion hier nur zu leicht als Opium benötigt und mißbraucht werden kann: das kann und muß doch nicht bedeuten, die Ahnungen und Erfahrungen Gottes in einer hiesigen, „privilegierten" Situation niederzuhalten und zu verdrängen, auch wenn sie ständig durch das unbeantwortete, unbeantwortbare „Warum" verstört werden.
Es gibt Erfahrungen (mindestens für den, der nicht im völligen Elend lebt), wie menschliche Beziehungen gelingen können, Erfahrungen von Liebe, von Schönheit, von Versöhnung. Es gibt im Ansatz verwirklichte Freiheit, Gerechtigkeit. Und es gibt von all dem immer auch die Gegenerfahrung, angefangen damit, daß Liebe, Freiheit, Zärtlichkeit, Gerechtigkeit unter menschlichen Individuen eben nicht das „Normale" sind, bis hin zum Zustand der Welt im ganzen, die verunstaltet, ausgeplündert, zu einem waffenstarrenden Arsenal und zu einer übelriechenden Mülldeponie verwandelt wird. Das „Normale" scheint das Rücksichtslose und Unzärtliche, das Zerstörende, die Ellenbogengesellschaft zu sein. Wo es wirklich überwunden wird, wo ein Mensch sich selbst als ein wölfisches Wesen überschreitet, wo etwas in der Tat gelingt, da kann dies so interpretiert werden, daß Menschen durch eine ihnen innewohnende, unheimlich starke, zugleich aber sanfte, nicht zwingende Energie befähigt wurden, sich selbst zu überschreiten. Solche Erfahrungen werden von Menschen in verschiedenen geographischen Regionen und historischen Epochen unterschiedlich interpretiert und benannt. Wo Menschen vom mittelmeerischen Kulturraum und dessen Traditionen geprägt sind, nennen sie den sanften, dynamischen Strom, der Menschen über sich hinauswachsen läßt und der Menschheitsgeschichte offenbar ein Ziel gesetzt hat, „Gott". Die Menschen dieser Tradition haben in den Büchern der biblischen Offenbarung Gottes Träume mit der Menschheit aufbewahrt, die Träume von Gegengesellschaften zum „Normalen" und Üblichen, die Träume von einer wahrhaft menschlichen, von Herrschaft freien, versöhnten, selbst den Feind in Liebe umfangenden Menschheit, die gewaltfrei die Welt umgestaltet, bis sie Gottes würdig ist. Ihren christlichen Inbegriff haben diese Gottesträume mit der Menschheit im „Reich Gottes" und in dem, der den immer schon versöhnten, keiner Sühne bedürftigen, jeden einzelnen Menschen als sein geliebtes Du umfangenden Gott verkündete, in Jesus von Nazaret. In ihm hat Gott, in christlicher Sicht, den wahrhaft gelungenen, gewaltfreien, absolut liebenden Menschen in Erscheinung treten lassen, so wie ihn die Menschheit von sich her nicht zustande gebracht hätte, einen Menschen, der nur durch Selbstüberschreitung der Menschheit kraft der innewohnenden göttlichen Energie so werden konnte, wie er war, und der darum mit Recht „Gottes Sohn" heißt.
Am Schicksal der Gottesträume in dreitausend Jahren und am Geschick dieses Jesus läßt sich erfahren, daß Gott sein Ziel nicht innerhalb dieser Geschichte unter Zuhilfenahme menschlicher Großinstitutionen erreicht. „Reich Gottes" gibt es nur da und dort, an einzelnen Punkten, in begrenzten Situationen, wo Liebe und Friede gelingen.

Und allemal ist das Ende solch begrenzten Gelingens der Tod. Angesichts der Katastrophe, die der Tod in jedem einzelnen Fall ist, stellt sich die Frage, ob die Ahnungen und Signale, die über den Tod hinausweisen, genügen, um im Glauben an der Treue und Macht des sanften Stromes festzuhalten. Kann das alles gewesen sein, diese Bruchstücke, anfanghaften Erfüllungen, rätselhaften Verheißungen? Oder wird noch einmal eine jener vielfach beobachteten Selbstüberschreitungen stattfinden, eine Überschreitung des einzelnen Menschen über die Grenzen seines biologischen, eingeschränkten Daseins hinaus in die unendliche Dimension Gottes, eine Überschreitung der Menschheit in den vollendeten Zustand, der dann erst mit Recht „Reich Gottes" heißen kann? Hilft das Zeugnis redlicher Leute, daß Jesus dieser letzte Überschritt gelungen war, da sie ihn als lebend erfahren haben? Der christliche Glaube klammert sich, gegen den Anschein hoffend, an alle Spuren eines möglichen Sinnes und Gelingens.

Freilich ist mit dieser Hoffnung zwingend die Einsicht verbunden, daß ein Überschreiten in die Vollendung hinein nur dann gelingen kann, wenn es überhaupt etwas (Positives) zu verwandeln gibt. Was gäbe es an Brutalität und Gewalttätigkeit zu vollenden? Nur dort, wo das Reich Gottes im Ansatz gesucht und gelungen war, kann es zu seiner endgültigen Gestalt kommen. Darum genügt es in christlicher Sicht nicht, dem Tod fromm betend und kontemplativ harrend entgegenzuschauen. Nur wo die Welt nicht in Resignation sich selber überlassen, wo für Frieden und Gerechtigkeit gearbeitet wird, wo Liebe das erste und letzte Wort hat, kann die Zukunft beginnen, die Gott selber ist.

Mit dem bisher Gesagten habe ich versucht, so kurz als möglich zum Ausdruck zu bringen, was mir am christlichen Glauben für besonders wichtig erscheint. Dabei sollte auch deutlich geworden sein, daß diese wesentlichen Inhalte des christlich-jüdischen Glaubens für eine wirklich humane Zukunft der Menschheit unentbehrlich sind. Insofern haben Christen keinen Grund zu Minderwertigkeitskomplexen. Alle nichtchristlichen Revolutionen, technischer, naturwissenschaftlicher, politischer und ökonomischer Art, sind barbarisch verkommen. Aus dem Gesagten müßten sich genügend Konsequenzen hinsichtlich der Verantwortung der Christen für die Probleme der Welt ergeben.

Das Urteil über die Kirche und ihre Aufgaben wird demgegenüber zwiespältiger ausfallen müssen. „Kirche" steht zunächst ja für jeden einzelnen Glaubenden; das Urteil über sie ist ein Urteil über sein Versagen und über das Wenige, das ihm wirklich gelungen sein mag, um die Welt Gottes würdig zu machen. Da aber „Kirche" immer noch eher für jene steht, die sich das Sprechen im Namen Gottes vorbehalten haben, wird zuerst zu konstatieren sein, daß die schlechthin unentbehrliche Aufgabe dieser festgefügten Institution Kirche darin besteht, die Erfahrungen der Menschheit mit Gott weiterzuerzählen und die Hoffnung über das Sichtbare und Meßbare hinaus am Leben zu halten. Diese Aufgabe hat die Kirche in zweitausend Jahren mindestens so erfüllt, daß jeder, dem diese Erfahrungen und Hoffnungen etwas bedeuten, dankbar bekennen muß, daß er ohne die Kirche nicht zu ihnen gelangt wäre. Immer aber ist diese Kirche in Gefahr, ihrer Botschaft selber im Weg zu stehen, zu moralisieren, zu überfordern, statt Hoffnung zu entzünden. Wer weiß, wie viele ungeheuer komplizierte Schicksale, wie viele seelische Katastrophen mit den Problemen von Ehescheidung und Abtreibung verbunden sind, den wird es schaudern vor der Simplifizierung, mit der diese Probleme ins Zentrum der christlichen Verkündigung gestellt werden und ihre Lösung als Frage eines bloßen willentlichen Kraftaufwands ausgegeben wird. Immer ist die Kirche geneigt, den bequemeren Weg der bloß symbolischen und sakramentalen Aktion statt den der wirklichen Befreiung und des glaubenden Wagnisses zu gehen. Und allzu oft ist sie selber eine Quelle ständigen Unfriedens. Es ist durchaus ein Irrtum speziell in der römisch-katholischen Kirche zu meinen, Glaube und Hoffnung würden durch eine möglichst grandiose Selbstdarstellung der Institution

genährt. Die Geschichte lehrt, daß diese Art von Kirche weniger durch Einsicht als durch äußeren Zwang zur Umkehr geführt wird.

Hansheinz Wagner

Seit längerer Zeit weiß ich, daß ich im Sinne Ihres Themas viel weniger oder fast gar nichts glaube — d. h. für wahr halte, sondern vielmehr ausschließlich hoffe. Diese Tatsache erschwert mir natürlich die Stellungnahme zu „Glaubens"-Fragen.

Zu 1: Ich glaube (hier kann ich es fast so ausdrücken) an die Existenz eines Gottes und halte die christliche Interpretation für die wünschenswerte, glaubhafteste. Diese (meine) Annahme ist gleichzeitig Begründung vor mir und (was ich aber nicht für notwendig erachte) vor anderen.

Zu 2: Ein dreifaltiger Gott ist weder Teil meines Glaubens noch meines Hoffens.

Zu 3: Jesus Christus, und zwar der historische Jesus ist für mich das nicht erreichbare menschliche Ideal, nicht aber eine Person des dreifaltigen Gottes.

Zu 4: Die Marienverehrung bzw. die (katholischen) Glaubenslehren über Maria sind weder Teil meines Glaubens noch meines Hoffens.

Zu 5: Teil 1: Meine Beziehungen sind unklar und wechselhaft. Teil 2: Ich glaube nicht an die Existenz des Teufels sozusagen als „Anti-Gott" und sehe daher auch keine derartige Rolle in der Weltgeschichte.

Zu 6: Ich glaube nicht an ein Leben nach dem Tode.

Zu 7: Aufgrund meiner Antwort zu Frage 6 muß ich den Begriff „Heil" als einen irdisch erreichbaren bzw. erstrebenswerten Status definieren. In diesem Sinne ist „Heil" für mich die asymmetrische Annäherung an die Möglichkeiten, die uns der historische Jesus gezeigt hat. Der Weg dahin kann nur über Aktivitäten führen, die aus den (allen) Menschen kommen.

Zu 8: Die Erbsünde gehört nicht zu meinen Glaubensinhalten. Diese Idee widerspricht nach meiner Auffassung grundsätzlich dem Wesen bzw. Wirken eines christlichen Gottes.

Zu 9: Die persönliche Freiheit, die er ermöglicht, und die Menschlichkeit, die er gebietet.

Zu 10: Die Fragen nach der Unwandelbarkeit bzw. Wandelbarkeit *der* christlichen Aussagen ... Ich finde, es gibt nicht *die* christlichen Aussagen ... Das ist schon an der Vielfalt dessen erkennbar, was die verschiedenen christlichen Religionen lehren. Ich bin aber der festen Überzeugung, daß sich sowohl Glaubensaussagen als auch Moralnormen ändern können und sollen, ohne daß damit das Christliche in seiner Substanz angegriffen oder gar verkürzt werden muß. Mit „Substanz" möchte ich aber gleichzeitig aussagen, daß es für mich auch unwandelbare Inhalte gibt, insbesondere das zentrale Gebot der Liebe mit seinen Auswirkungen auf die Moralnormen.

Zu 11: Ich sehe die Verantwortung der Christen in einer beispielhaft zu praktizierenden Menschlichkeit, wobei die Kirche als Organisation ihre Mitglieder dazu anleiten, dabei unterstützen, vor allem aber glaubwürdig vorangehen müßte.

Zu 12: Für mich ist die römisch-katholische Kirche weitestgehend zu einer Bewahrerin unwichtiger Riten geworden. Ich vermisse breit angelegte Aktivitäten im Sinne der unter 11. genannten Punkte und glaube innerhalb der Organisation sogar das Gegenteil, nämlich lieblose, entwürdigende Machtstrukturen zu erkennen.

Urs Wiederkehr

Zu den Fragen 1, 2, 12

Zu 1: Für mich spielt der christliche Glaube eine zentrale Rolle. Alle meine wesentlichen persönlichen Entscheide werden von diesem Glauben her beleuchtet, beurteilt und mitbestimmt. Dabei ist es nicht so, daß mein Glaube einfach immer da ist. Sehr oft muß ich wie der Vater im Evangelium sagen: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!" In meiner Jugend glaubte ich auch, die Existenz Gottes beweisen

zu können. Doch je älter ich wurde und je mehr ich versuchte, den Glauben und seine Überlieferung weiterzugeben, umso deutlicher wurde mir die Unmöglichkeit eines Gottesbeweises klar. Gott muß immer sich dem Menschen wirklich personal offenbaren, und der Mensch muß zugleich offen sein, diese Begegnung mit Gott zu erkennen. Gott erfahren, finden, begründen, erkennen ist wie eine Liebesgeschichte. Eine wirkliche Begegnung ist immer konkret. In meinem Leben heißt das, daß in einigen Momenten meiner Lebensgeschichte sich Gott mir gezeigt hat, nicht im Sinn einer materiellen Begegnung, sondern im Erfahren einer Gewißheit, einer unerklärlichen Freude, eines tiefen Friedens. Gleichzeitig muß ich gestehen, daß ich nun über die Wesenheit Gottes nichts oder nur sehr weniges aussagen kann; daß mir Gott nur über den Jesus von Nazareth vorstellbar ist. Meine Begründung des Glaubens lautet ganz einfach: Ich möchte glauben, ich gehe auf dem Weg, um Gott zu suchen, um mich von ihm ergreifen zu lassen. Da er mir als Horizont meines Denkens, als innerstes Fühlen meiner Ahnung, als Grund jeder Empfindung erscheint, kann ER nicht bewiesen werden, weil er zugleich auch die Prämisse des zu führenden Beweises wäre.

Zu 2: Je länger ich nun bereits unterrichte in der Mittelschule, umso mehr staune ich vor dem Glaubenssatz der Dreifaltigkeit. Einerseits bin ich richtig „froh", daß Gott nicht „einfältig" ist. Die Vorstellung des einen und einzigen Gottes tötet das göttliche Leben. Gott wird sehr hart, einsam, transzendent, fern und unzugänglich. Gott wird für den Menschen unvorstellbar fremd. Mir ist so Gott wie das dreidimensionale Koordinatensystem. ER ist auf jeder Ebene, wo immer der Mensch sich bewegt, wo er aufsteigen will, wo er in die Tiefe gräbt, da ist immer Gott schon da, unsichtbar und doch sichtbar, verborgen und doch offenbar. Gott ist Vater, der mich trägt, Bruder, der mich lehrt, und Geist, der mich formt. Ein Gott in drei Personen ist für mich auch kein „Lehrsatz", sondern immer mehr der staunende Ausruf meiner Seele vor dem faszinierenden unergründlichen Mysterium Gottes.

Zu 12: Der Zustand der Kirche bereitet mir gegenwärtig große Schmerzen, und häufig kann ich mich einer gewissen Bitterkeit nicht erwehren. Die Kirche von oben her gesehen betreibt einfache Nabelschau, klagt wie Job auf dem eigenen (selbstverschuldeten) Misthaufen, kratzt sich mit Glasscherben und versucht überhaupt nicht, die Wurzeln ihrer Krankheit zu bekämpfen. Ordnung, Recht, ewige Wahrheiten, Unabänderlichkeit, Unfehlbarkeit etc. sind noch immer die Stichworte der meisten religiösen Diskussionen. Verunsicherung, Resignation, Nostalgie, Rückschau sind die Gemütsregungen, die solche Gespräche begleiten. Da ist nichts mehr von der ursprünglichen Freude, Zuversicht, Offenheit, Mut zur Veränderung und Vertrauen auf Gottes Hilfe. „Was würden die Gläubigen sagen?"! sagt man und meint damit die veridealisierten, längst verstorbenen Urgroßeltern. Die Gemeinschaft der Glaubenden erscheint mir manchmal als Antiquitätenmesse, deren Hauptinteresse der Verkauf und die Konservierung von Reliquien ist. Das Vergangene ist immer gut, das Kommende aber vom Teufel und schlecht. Wäre unser Glaube eine Buchreligion, wir täten gewiß das Richtige. Unser Glaube aber ruht doch im wesentlichen auf der Verheißung des Beistandes Jesu, des Geistes Gottes, der uns immer wieder die rechten Worte eingibt. So gesehen kann doch der Christ und die Gemeinschaft der Glaubenden vertrauensvoll an die Gestaltung der Zukunft herantreten, mitarbeiten an den Grundproblemen der heutigen Zeit, Strukturen leben und legen für eine neue Welt, das Reich Gottes. Wir dürfen die Fehler der Vergangenheit bekennen und die neuen Fehler wagen, weil Gott ja selbst auf den krummen Linien gerade schreiben kann. Ängstlichkeit, Nichtstun und Stagnation im Bereich der Ökumene und der Auseinandersetzung mit der heutigen Gesellschaft sind sicher nicht im Geiste Gottes. Das wird ja jedem deutlich, der sich die Rolle des stürmisch stolpernden Petrus im Kreis der ersten Jünger Jesu vergegenwärtigt. Priesterkleid, Zölibat, Unfehlbarkeit, Kirchenrecht, Fall Küng etc. sind Randfragen. Alle die Energie der Gläubi-

gen müßte heute aktiviert werden, damit jeder suchende Mensch in der Kirchengemeinschaft einen Platz findet und überhaupt wieder glauben und vertrauen kann.

Josef Wiener

Zu den Fragen 1—5 und 12

Zu 1: Der christliche Glaube gibt meinem Leben den eigentlichen Sinn, den tieferen Grund und die Möglichkeit, mit den Lasten des Lebens zurechtzukommen. Ich begründe ihn vor mir selbst und anderen mit dem Vertrauen auf Jesus, auf sein Wort und seine Taten. Von der Vernunft her betrachtet ist für mich die Schöpfung von besonderer Bedeutung, weil ich mir nicht vorstellen kann und auch nicht zu denken vermag, wie die Welt in ihrem Makrokosmos und Mikrokosmos ohne Schöpfungsakt eines personalen und geistigen Wesens hätte entstehen können. In diesem Punkt „bewundere" ich den Glauben der Atheisten. Dennoch meine ich, daß ohne die Offenbarung und zuletzt durch Jesus Christus das Leben der Menschen im Dunkel verbliebe.
Der Glaube an Jesus und den Vater unseres Herrn beantwortet mir die wichtigsten Fragen nach dem Woher, Wozu und Wohin meines Lebens.

Zu 2: Der Glaube an den dreifaltigen Gott ist für mich von großer Bedeutung. Denn erst durch ihn weiß ich vom „lebendigen Gott der Liebe, des Austausches und des Gespräches".
Die Vorstellung eines „einfaltigen" Gottes bedeutet für mich die Vorstellung absoluter Einsamkeit und letztlich auch die Unmöglichkeit einer echten Beziehung zu den Menschen.
Der dreifaltige Gott ist somit nicht nur lebendige Liebe in Gott, sondern auch Leben, an dem wir Menschen teilhaben können, somit eine „Erhöhung" des Menschen zum Partner Gottes durch unsere Eingliederung in Christus. Mein Denken von Gott ist ohne das Mysterium der Dreifaltigkeit nicht mehr vorstellbar.

Zu 3: Wäre Christus ein bloßer Mensch, so wäre letztlich die unsagbar große Kluft zwischen Gott und Mensch unüberbrückbar; erst die Verbindung von Gott und Mensch in Christus eröffnet die Möglichkeit des Teilnehmens am Leben Gottes. Jesus Christus ist für mich Richtschnur meines Denkens und Handelns, er ist mir Weggefährte (z. B. Emmaus-Jünger) und Gewißheit, daß ich zum Ziel komme. Er trägt mich, er versöhnt mich, er ist letztlich mein Leben.

Zu 4: In Maria sehe ich das durch Gottes Gnade geformte und durch menschliche Freiheit ermöglichte und geglückte Leben eines gläubigen Menschen.
Maria ist also Vorbild des Glaubens. In ihrem Leben kann man erkennen, was Gottes Gnade vermag und wieviel menschliche Freiheit dabei verwirklicht wird und wie überhaupt das Menschliche in die Pläne Gottes miteinbezogen wird. Weil sie in der Vollendung tut, was sie immer getan hat, glaube ich auch an ihr Mitwirken in der Geschichte der Kirche und auch an ihr Mitwirken in meinem persönlichen Leben.

Zu 5: Das Böse ist für mich eine oftmals erfahrene Realität. Also nicht nur Schwäche, Begrenztheit, Armseligkeit, Unglück, sondern Bosheit, die unbegründet und unfaßbar ist, eben das „Mysterium des Bösen".
Wie dieses Böse mit Gott in Zusammenhang gebracht werden kann, ist unbegreiflich. Sicher kann Gott nicht als Urheber betrachtet werden, das Böse kann also letztlich nur in einer Pervertierung des Göttlichen, in einem Absturz der Freiheit in ihren bodenlosen Abgrund gesehen werden. Das Böse ist also die furchtbare Konsequenz der wirklichen Gottferne, die Perversion der Schöpfung Gottes in ihr verzerrtes Gegenteil. Ein letzter Zusammenhang mit der Schöpfung ist aber noch vorhanden und damit auch eine letzte Hoffnung. Ich habe nur vom Bösen gesprochen, ich möchte aber den Bösen damit nicht ausschließen. Ich glaube, man soll sich von ihm, dem Teufel, nicht vorzeitig „verabschieden". Besonders dann nicht, wenn man in einem Jahrhundert lebt, das das Böse

(oder den Bösen) in furchtbarer Realität erlebte.

Zu 12: Der Zustand der Kirche ist sehr schwer zu beurteilen, weil sie vor einer Reihe von wirklich entscheidenden Aufgaben steht, von deren Erfüllung diese Beurteilung abhängt. Im Vertrauen auf den Hl. Geist kann aber erhofft werden, daß die Kirche jene Kraft aufbringt, die dazu notwendig ist.

Ich nenne nur einige dieser Aufgaben: Die Verkündigung in einer säkularisierten Welt; das Heraustreten einer europäischen Kirche in die wahre Dimension einer Weltkirche unter der Berücksichtigung der verschiedensten Kulturen (eine ähnlich schicksalsschwere Situation wie beim 1. Apostelkonzil); die Einheit der christlichen Kirchen; die Verwirklichung der Konsequenzen des Kirchenbildes des II. Vatikanums; die Evangelisierung und die Durchdringung der Gesellschaft mit dem „Salz" des Evangeliums.

Wenn man die letzten Jahrzehnte überblickt, so hat die Kirche große Veränderungen erreicht, es ist zu hoffen, daß sie, trotz aller Rückschläge, den Weg in ihr drittes Jahrtausend findet.

Franziska Wirtz-Königshausen

Zu den Fragen 1, 4, 5, 10, 11

Zu 1: Der christliche Glaube spielt eine zentrale Rolle in meinem Leben. Es ist der Bereich meines Lebens, der mich immer wieder auf den Weg schickt; ein mir vertrautes Fragezeichen, mit viel Hoffnung (auch Aufforderung) — aber halt ein Fragezeichen, mit dem ich nie ans Ende komme.

Ein Grund dieses Glaubens ist die immer wiederkehrende, bittere Erfahrung von der Unzulänglichkeit meines Lebens, wenn ich es zu gründen suche im endlichen Bereich von Beziehung zu einzelnen Menschen oder von Anerkennung, Status, Macht usw.

Ein weiterer Grund ist, daß ich oft ein inneres „Nein" spüre, mich mit den Gegebenheiten abzufinden (den persönlichen, biographischen, politischen, gesellschaftlichen — da, wo sie Leid verursachen).

— In diesem inneren „Nein" weiß ich mich aufgerufen, die Grenzen zu überschreiten; Wege zu suchen nach einem radikal menschenwürdigen Leben für alle;
— in dieser Suche spüre ich, trotz Angst, immer wieder Sicherheit, weil ich in meinem und anderer Menschen Leben, vermittelt durch den Glauben, Spuren entdecken kann, wo quer gegen alle üblichen Erfahrungen schon Erfahrungen solch anderen Lebens möglich waren und sind;
— ich fühle mich da aufgehoben in einem jahrhundertealten Strom des Neinsagens, aber auch des Jasagens und der Hoffnung. Zentrale Gestalt: Jesus Christus.

Ein weiterer wichtiger Grund meines Glaubens ist aber nicht nur dieses innere „Nein", sondern ebenso stark die Erfahrung von unverdientem Beschenktwerden.

Zusammenfassend könnte ich also sagen, daß ich meinen Glauben ge- und begründet weiß in den angeführten Erfahrungen und Fragen meines Lebens. Von daher habe ich mich auf die Suche gemacht — die Botschaft Jesu ist für mich *der* Weg geworden.

Den Glauben andern Menschen gegenüber zu „begründen", halte ich für schwierig, eigentlich für nicht möglich. Was ich versuchen kann, ist, anderen so offen und ehrlich wie möglich zu vermitteln, wie es mir damit geht: meine Befindlichkeit, mein Suchen, meine Unsicherheiten, meine Hoffnungen mitzuteilen.

Zu 4: Bis vor kurzem konnte ich damit kaum etwas anfangen. Angesichts dessen, was in der christlichen Tradition an sexistischer Mentalität entwickelt wurde, schien mir die Art der Marienverehrung (Überhöhung, „Reinheit", Jungfräulichkeit) oft eher eine üble Stabilisierung des Patriarchats und ein weiteres Moment der Unterdrückung der Frau zu sein (Verbot von Sinnlichkeit und ganzheitlichem Leben).

Inzwischen versuche ich, die darunter liegenden verschütteten Aussagen wiederzufinden: ursprünglich Verehrung im Volk gerade auch der sog. weiblichen Anteile (die leider von dem immer mehr inhaltlich auch „männlich" definierten Gott-Va-

ter abgespalten wurden). Vielleicht sind auch hier gelungene Neuübersetzungen möglich?

Zu 5: Ich kann nicht an die *Person* eines Teufels glauben. Die Antwort E. Drewermanns (Strukturen des Bösen) — das Übel wurzelt in der Angst des gottfernen Menschen — scheint mir plausibel; aber doch nicht ganz erschöpfend. Sicher ist mir nur, daß der Gott, an den ich glaube, der gütig und treu ist, unmöglich so zynisch sein kann, einen Teufel und das Böse als Prüfung für die Menschheit geschaffen zu haben. Da vertraue ich eher einem Gott, der mit-leidet mit jedem geschundenen, leidenden Menschen.
Das Übel, das Böse, das Leid — das sind tatsächlich immer wieder *die* Auslöser für meine Zweifel, meinen Zorn, mein „Nein"; und für mein Suchen.

Zu 10. Ich bin davon überzeugt, daß es *eine* zentrale christliche Glaubensaussage gibt (verkürzt etwa: das befreiende Angebot eines treuen und liebe-vollen Mutter-Vater-Gottes), von der her sich alle „Glaubensaussagen" ergeben; daß diese Aussage aber in je unterschiedlicher Situation (Zeit, Lebensphase, Kultur, Gesellschaft) in je anderem Licht aufleuchtet. Es scheint mir die Aufgabe von Theologie und Kirche zu sein, „Übersetzungsarbeit" zu leisten, so daß immer wieder diese eine Botschaft neu erfahrbar, begreifbar, verständlich wird.
Unmittelbar daraus ergibt sich auch meine Vorstellung über Moralnormen:
Sinn-voll im Zusammenhang des christlichen Glaubens können sie m. E. nur dann sein, wenn sie transparent sind für ihre Quellen in der befreienden, Leben ermöglichenden Botschaft; wenn sie gehört werden auf dem Hintergrund der Erfahrung von Liebe und Angenommensein; wenn sie verstanden werden als Leitlinien für ein Handeln, das sich aus beglückender Erfahrung ergibt („in der Gnade" leben und handeln).
Gefährlich und unterdrückend (dem christlichen Glauben also geradezu widersprechend) scheinen mir Moralnormen dann zu sein, wenn sie konkrete Handlungsanweisung geben, als Aufgabe und Pflicht (dem psychoanalytischen „Über-Ich" entsprechend), ohne die Verwurzelung in menschlichen Erfahrungen. So ist für mich leider das Wort „moralisch" viel eher mit den Begriffen „Scham", „Pflicht", „Urteil", „Schuld" verbunden. (Die Mühe, „unter dem Gesetz" zu leben und zu handeln.)
Vielleicht kann ich das am Beispiel verdeutlichen: die Forderung der ehelichen Treue bis zum Lebensende wird oft pervertiert zum Allein-Besitz-Anspruch und rechtfertigt dann Unfreiheit und Unterdrückung, anstatt die beglückende Erfahrung zu ermöglichen, daß man unverdient und unbegrenzt auf die Zu-Neigung und Verläßlichkeit des Partners rechnen darf.
Damit habe ich den Bereich des Verstricktseins, des Schuldigwerdens und des Versagens noch nicht angesprochen — aber auch hier ist m. E. nicht die Formulierung von Moralnormen die angemessene Reaktion, sondern die Auseinandersetzung in Wahrheit, Offenheit, Trauer, Schmerz und Hoffnung („in Demut").
Zu 11: Da für mich der christliche Glaube eine den ganzen Menschen betreffende Erfahrung ist, kann ich nicht Bereiche meines Lebens ausschalten. Das Problem ist nur: wenn ich konsequent auch mein Leben in Gesellschaft und Politik von ihm her bestimmen lasse, wird's „gefährlich", unbequem. Es hieße, mich konsequent für die Entrechteten, die Unterdrückten, die Armen einsetzen; es hieße, zu protestieren gegen alle politischen Programme, die sich mit dem Bösen in der Welt (Eigennutz, Sicherheitsdenken, Profit, Macht, Ausbeutung) arrangieren; es hieße wahrscheinlich: lächerlich zu werden, eigene Sicherheit aufzugeben etc ...

Artikel

Wolfgang Nastainczyk

Jugend als Herausforderung

Zukunftweisendes im Verhalten heutiger junger Menschen

Es gibt vieles, was die älteren Erwachsenen am Verhalten heutiger junger Menschen stört, verunsichert, zu Kritik herausfordert. Nastainczyk beschreibt, nach einigen einleitenden Ausführungen zum Generationenkonflikt, einige auffällige Verhaltensweisen junger Menschen, äußert Besorgnisse, zeigt Verständnis und will die Elterngeneration und alle älteren Menschen in Kirche und Gesellschaft ermutigen, sich konstruktiv auf Zukunft hin mit den jungen Menschen und ihren Anliegen auseinanderzusetzen. — Wir führen damit Anliegen weiter, die wir zuletzt im Schwerpunktheft „Jugend und Kirche" (5/1981) behandelt haben.* *red*

1. Ein Schlüsselerlebnis

Es war auf dem Freiburger Katholikentag 1978. Da widerfuhr mir, was ich inzwischen als Schlüsselerlebnis ansehe: Die Portale des Freiburger Münsters standen nach allen Seiten hin offen. Gedämpfte Orgelmusik tönte aus ihnen heraus. Menschen, meist Erwachsene und Ältere, durchschritten diese ehrwürdigen Kirchtüren, still, gesammelt, meist in sich oder Gott versunken. Gleich hinter dem Münsterplatz aber hatten sich junge Leute niedergelassen. Fünfzehn oder zwanzig mögen es gewesen sein. Bunt gemischt und aufgemacht saßen sie da. Sie sahen mir nicht aus, als ob sie sich schon lange gekannt hätten. Aber jetzt zeigten sie sich als Gemeinschaft junger Menschen und Christen. Einer entlockte seiner Gitarre die Melodie eines der vielen schlichten Gebetsrufe, die dieses Glaubensfest hervorgebracht hatte. Die anderen summten ihn mit. Sie klatschten im Takt dazu. Sie lächelten einander an. Auch für die aus dem Münster und aus der älteren Generation hatten sie einen munteren Blick. Bald stand nämlich ein Ring von Zuschauern um dieses Grüppchen. Unter den Betrachtern dieser Jugendszene gab es Kopfnicken und Kopfschütteln ...
War das ein Ausgriff auf die Zukunft? Ein Vorgang, bezeichnend für eine traditionsreiche, aber sterbende Kirche und für ein naives, aber lebendiges Christentum der Zukunft?

2. Besorgnisse

Ich wage diese Frage nicht zu entscheiden. Ich weiß, daß Beobachtungen und Befunde zeigen: Der Konflikt zwischen den Generationen sitzt tief. Es sei summarisch auf einiges hingewiesen.
Wirtschaftliche Leitvorstellungen und soziale Ordnungssysteme, die bislang zureichten, genügen nicht länger. Produktionssysteme und Konsumgewohnheiten ändern sich. Besonders junge Menschen können oder wollen sich häufiger Normen und Formen nicht länger anbequemen, die Ausbildung, Berufstätigkeit und Leben bislang bestimmt haben. Sie orientieren sich nicht länger an Gesellungsformen und Werten der Erwachsenengeneration. Vielmehr zeigen sie sich „jugendzentriert". In Gruppen Gleichaltriger und Gleichgesinnter, in Sub- oder Antikulturen entwickeln sie Stile und Moden, Sprachspiele und Orientierungssysteme. Sie äußern Vorbehalte gegen das etablierte politische System und seine tragenden Kräfte. Außerparlamentarische Verhaltensweisen und neue politische Gruppierungen gewinnen demgemäß an Boden. Besonders groß sind die Unterschiede zwischen vielen typischen Vertretern der älteren und jüngeren Generation in bezug auf Friedenswillen, Zukunftshoffnungen und Sexualität.
Christen der älteren Generation haben zudem Grund zur Sorge, daß junge Menschen auch den Glauben nicht mehr verstehen und leben wollen, der ihre Vorfahren und

* Vgl. insbesondere den Beitrag von *G. Biemer*, Theologische Grundlagen der Jugendpastoral, in: Diakonia 12 (1981) 293—310. — Bei dem Beitrag handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung eines im Bayrischen Rundfunk gehaltenen Vortrages.

ihr Land geprägt hat. Es genügt, in diesem Zusammenhang beispielhaft auf zwei Entwicklungen hinzuweisen:

— 1963 war sonntäglicher Kirchgang noch für 52 Prozent der deutschen Katholiken zwischen 16 und 29 Jahren selbstverständlich. 1968 fanden diesen Weg noch 40 vom Hundert dieser Altersgruppe. 1980 aber bezeichneten sich nur 16 Prozent junger Menschen aus diesen Jahrgängen als regelmäßige Gottesdienstbesucher.

— Bedrückender finde ich aber noch folgendes Befragungsergebnis: 1979 glaubten lediglich 26 Prozent der Eltern mit Kindern unter 16 Jahren in der Bundesrepublik Deutschland, ein fester Glaube, eine deutliche religiöse Bindung sei für das spätere Leben ihrer Kinder wichtig [1].

Es gibt also zweifellos Grund zur Sorge um junge Menschen und um die Zukunft des christlichen Glaubens in unserem Land. Es ist Gebot der Stunde, Tendenzen wie den erwähnten gegenzusteuern. Es ist wichtig, daß die ältere Generation glaubwürdig lebt und überzeugt weitergibt, was ihr heilig ist. Aufforderungen und Anleitungen dazu sind nicht selten. In diesem Beitrag sei aber einmal mehr der gegenläufige Weg beschritten. Ich versuche im folgenden zu benennen, was mir am Verhalten junger Menschen als Herausforderung erscheint, die Christen und ihre Kirchen ernstnehmen sollten, weil sich darin Zukunft abzeichnen könnte [2].

3. Vorgehen

Zu diesem Zweck gehe ich auf sechs Tendenzen ein, die für junge Menschen hier und heute bezeichnend sind [3]. Ich schildere diese Größen zunächst. Danach suche ich zu zeigen, weshalb diese Erscheinung wegweisend ist. Endlich benenne ich jeweils einige Möglichkeiten, die betreffende Entwicklung günstig zu beeinflussen.

4. Herausfordernde Schlichtheit

„Das hättet ihr mitmachen müssen! Vielleicht geht es euch noch einmal wie uns!" Solche Stoßseufzer bekommen junge Leute manchmal zu hören. Sie werden beispielsweise laut, wenn Jugendliche bestimmte Nahrungsmittel verschmähen, nachlässig mit Sachwerten umgehen, öffentliche Einrichtungen verschmutzen oder Parolen aufsprühen.

— Diese Kritik, wenn nicht Drohung, hat gute Gründe. Sie erwächst aus der Lebensklugheit gebrannter Kinder. Wer als Kind hungern mußte, ehrt den Krümel. Wer ausgebombt wurde oder seine Heimat verloren hat, schätzt es, seine Tür nach Belieben öffnen und schließen zu können.

— Es ist aber nicht nur abwegig und verwerflich, wenn Kinder einer Wohlstandsgesellschaft materielle Werte geringachten. In dieser Nonchalance zeigt sich auch sachgerechte Einschätzung sachhafter Werte. Lässigkeit vielen Dingen der Wohlstandsgesellschaft gegenüber stuft diese im Grund richtig ein: als unterste Werte. Eine bevölkerte Welt mit vielen Nöten, wenig Energie und Arbeitskraftbedarf, wie sie wohl heraufzieht, wird einfacheres Leben gebieten [4]. Eine solidarische Völkergemeinschaft, wie sie hoffentlich heranwächst, setzt Teilen- und Entbehrenkönnen voraus.

— Ansätze zur Schlichtheit im materiellen, vielleicht auch kulturellen Bereich verdienen deshalb auch gefördert zu werden. Fasten und Almosen sind alte christliche Wege dazu. Brüderliches Teilen ist ein neuer Zugang zu diesem Ziel. Alternatives Leben ist eine programmatische Parole, die prinzipiell in eine erstrebenswerte Richtung weist. Das gilt freilich nur, wofern dieses Leben sich nicht im narzißtischen Verzehr „biologischer" Möhren erschöpft, sondern Energie und Rohstoffe spart, we-

[1] Vgl. *R. Köcher*, Abwendung von der Kirche, in: HerKorr 51 (1981) 443—446.

[2] Vgl. z. B. *P. Arrupe*, Jugend und Evangelisation, in: Ordenskorrespondenz 20 (1979) 385—401; *R. Bleistein*, Jugend und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland: ebd. 402—415; *A. Exeler*, Muß die Kirche die Jugend verlieren? Freiburg—Basel—Wien 1981; Papst *Johannes Paul II.* in Deutschland 15.—19. November 1980, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25A, Bonn 1980, 175—181.

[3] Vgl. dazu *P. Arrupe*, a. a. O., 398—401; *G. Heinelt*, Die Situation der Jugend heute, in: Lebendige Seelsorge 32 (1981), 270—281, hier 275 f; Stichworte zum Dialog mit der Jugend, zusammengetragen von der Eidgenössischen Kommission für Jugendfragen, Bern 1981, bes. 21—44.

[4] Vgl. *D. Guratzsch*, Im Jahr 2000 sieben Millionen Ausländer? in: Die Welt, 1. 4. 1982, S. 3.

nig wegwirft und vieles weiterverwendet, sich bescheidet und dabei vertrauend lächeln läßt. Am besten wäre es wohl, wenn diese Forderung auch heute und morgen Narren in Christo hervorbrächte wie den Bruder Immerfroh aus Assisi.

5. Herausfordernde Aufmachung

„Wie siehst du denn wieder aus! Diese Frisur! Dieser Aufzug!" Das ist ein Aufschrei Erwachsener jungen Leuten gegenüber, seit die Beatles durch ihre Aufmachung so manchen schockierten und der Gammellook zum Verkaufsschlager wurde.
— Nicht selten sind solche Alarmrufe mehr als verständlich. Brettharte Jeans mit Duftmarke, pralle Pullis, Schlumpelröcke, die alles oder nichts darunter erkennen lassen und filzige Mähnen entsprechen jedenfalls nicht dem Stilempfinden, das die ältere Generation antrainiert bekam. Vollends können viele Erwachsene nur den Kopf darüber schütteln, daß hübsche und nette junge Menschen sich abstoßend drapieren, um zu provozieren. Gebremst ist dieser Trend zur gepflegten Ungepflegtheit zwar seit kurzem ein wenig. Der eine und andere Jugendliche wagt wieder dezenten Schick, und sei es in Accessoirs wie Lidschatten oder Schlips. Ganz zu schweigen von Poppern, die freilich eher Papiertiger der Werbung als reale Erscheinungen sind [5].
— Dennoch hat es manches für sich, daß viele Vertreter der jungen Generation sich „prolo", proletig-armselig, oder „provo", provokant absonderlich, aufmachen: Einmal sprechen dafür jene Motive, die eben für Schlichtheit überhaupt ins Feld geführt wurden. Eigenwilliger Aufzug ist dann aber auch einer jener Freiräume, die jungen Menschen heute meist offenstehen. Hier können sie sich ausprobieren und prüfen lassen. Darin können sie sich selbst finden und verwirklichen. In diesem Bereich mischen sie merklich mit, wenn sie nicht gar den Ton angeben. Jedenfalls ist solches Denken und Verhalten möglich, wenn auch kommerzielle und politische Geschäftemacher versuchen, die Drähte der Moden nach ihrem Belieben zu ziehen. Extravagantes Äußeres, wie immer es wirkt, bleibt ein Vehikel zu Identität und Kreativität.
— Beides tut Gegenwart und Zukunft aber not. Die Ordnung unserer Welt mit ihrer Einerleiheit und ihren Sachzwängen läßt jungen Menschen nur wenige Möglichkeiten, sich zu bestätigen und zu bewähren. Dabei sind viele Probleme zu lösen: Energieknappheit und Umweltschutz beispielsweise. Gesellschaft und Kirche brauchen selbständige Köpfe, flinke Hände und Münder. Jungen Leuten gehört nicht nur die Zukunft. Ihnen ist jetzt schon Geist geschenkt — auch Heiliger Geist. Sie haben für Mut und Einfälle aber nur geringe Chancen. Immerhin und Gott sei Dank: Bei Jugendwallfahrten und Katholikentagen, in Einzeleinsätzen unter Randgruppen und Extremfällen sind Selbstdenker gefragt. In Schulen und Pfarrgemeinden, Jugendverbänden und Parteienlandschaft, in Massenmedien und Kleinkunst ist jugendliche Eigenart aber noch unterrepräsentiert. Wer verantwortet den Überdruck und die Unterforderung, die dadurch entstehen? Wer möchte absehbare Folgen, eine schwunglose oder gewalttätige Gesellschaft, in Kauf nehmen? [6]

6. Herausfordernde Selbstsicherheit

„Das hätten wir uns erlauben sollen, als wir so jung waren", stöhnen Erwachsene nicht selten auf, wenn sie das selbstsichere Verhalten junger Leute reizt — oder ein wenig neidisch macht.
— Tatsächlich gibt es Züge am Profil jugendlichen Verhaltens, die früher unmöglich oder „unerhört" gewesen wären: Schulkinder lümmeln sich auf Sitzplätzen, während Erwachsene im Bus stehen müssen. Kaum den Kinderschuhen Entwachsene kurven auf phonstarken Feuerstühlen um die Reviere, daß die Trommelfelle zittern. Der, den junge Leute mit „Herr Huber" anreden, ist für ihre Eltern der Herr Oberstudiendirektor oder der Herr Geistliche Rat. In Diskussionen mit Eltern und

[5] Vgl. Jugend '81. Studie des Jugendwerks der Deutschen Shell, durchgeführt von Psychodata Frankfurt, 3 Bde., Hamburg 1981, Bd. 1, 517—532.

[6] Vgl. Stichworte, a. a. O. (Anm. 3), bes. 7—13.

Lehrern erlauben Vertreter der jungen Generation ihrer kritischen Fragelust freien Lauf: „Wo wart ihr, als die Synagoge gebrannt hat?"

Solche Vorfälle machen deutlich: Traditionen sind einem „Zeitbruch" [7] zum Opfer gefallen. Autorität ist in den Augen vieler junger Leute allenfalls jemand, der sich als Autorität erweist. Generationenkonflikte sind bekannt, seit Menschen Kultur haben und sich beobachten [8]. So tief und umfassend wie heute waren Distanz und Sprachverlust zwischen Alten und Jungen allerdings wohl noch nie. Verständlich, daß Betroffene darunter leiden.

— Wie anders könnte diese junge Generation aber bestehen, durchkommen und ihre Zukunft bauen, als mit einem gehörigen Schuß Selbstvertrauen und Skepsis gegen jeden und alles? Wer und was alles bietet und dient sich ihr nicht an in dieser pluralen und vernetzten Welt? Was bekommt sie nicht zu hören und zu sehen? Wie stark wurde und wird sie nicht „aufgeklärt", durch Klatschspalten und kluge Kommentatoren, durch Werber und Warner von allen Seiten? Müssen junge Leute nicht prüfen, ob die Erfahrungen Älterer aus einer anderen Epoche für diese Zeit und die Zukunft taugen? Sind diese Zeitläufe nicht tatsächlich merklich anders als die Lebenswelten junger Generationen früherer Epochen? Zweifelsfrei sah Margret Mead doch weithin richtig, als sie schon vor Jahren überlegte: Die Zeit „postfigurativer" Kulturen ist vorüber. Jugendliche dürfen nicht länger vorwiegend und fraglos aus den Traditionen leben, in denen sie aufwachsen. Eine „präfigurative" Epoche ist angebrochen und notwendig, eine Zeit, in der Kraft und Einsicht junger Menschen wegweisend sind [9]. Jugendliche müssen heute gelegentlich sogar prüfen, ob „das Handeln der Erwachsenen" ihre Zukunft nicht „lebensbedrohend verbaut" [10]. Nicht zuletzt müssen religiöse Menschen zugeben, wenn sie nachdenken und ehrlich sind: Die Situation gläubiger Menschen in aller Welt wandelt sich. Religionen und Religiöses stehen anders zueinander als noch vor kurzem. Denkweisen und Verhaltensformen müssen überprüft und sicher weithin geändert werden. Neues ist zu wagen, wenn der alte Gott und der Glaube lebendig bleiben und die Vielen einen sollen [11]. Energie, Selbstbewußtsein, vor-laufendes Denken, „Prüfen der Geister" (vgl. 1 Joh 4,1), die junge Leute an den Tag legen, haben also jedenfalls auch ihr Gutes. Sie sind Elemente ihres Auftrags, ihres unentbehrlichen Dienstes an Gesellschaft und Kirche. Diese brauchen jugendliche Kritik und Dynamik, um voranzukommen.

— Dies feststellen, bedeutet nicht, daß Ältere sich von Jungen schikanieren lassen müssen. Eltern und Lehrer haben daraufhin weder zu schweigen noch abzudanken. Wohl aber sollten sie anhören und bedenken, was junge Leute vorbringen und vorhaben. Es muß Gespräche geben, in denen Erwachsene sich konfliktfähig zeigen. Junge Leute sollten nicht immer unter sich sein müssen, um sie selbst sein zu können. Wo gibt es aber Foren des Gesprächs, ruhigen oder auch hitzigen Austausch, „Anhörungen" und Kompromisse? Beide Seiten müßten auf diese Ziele hin vieles lernen. Schulen, Volkshochschulen, Universitäten, Pfarrgemeinderäte, Beichtgespräche und Firmfeiern beispielsweise könnten gewinnen, wenn junge Leute dort (noch mehr und ungezwungener) sie selbst sein könnten, aber auch ihrerseits befragt und begeistet würden.

7. *Herausfordernde Zärtlichkeit*

„Habt ihr denn keinen Anstand? Schämt ihr euch denn nicht?" erkundigen sich Erwachsene heute manchmal besorgt bei Heranwachsenden. Sie möchten sich dabei vielfach tatsächlich vergewissern, ob sie richtig sehen und urteilen.

— Sie fragen nicht grundlos. Müssen Erwachsene nicht Schlimmes fürchten, wenn sie bemerken: Zwölfjährige stehen auf Schulkorridoren eng umschlungen und küs-

[7] Vgl. *K. Mehnert*, Jugend im Zeitbruch, rororo 7154, Reinbek 1978.
[8] Vgl. *G. Heinelt*, a. a. O., 279 f.
[9] Vgl. *M. Mead*, Der Konflikt der Generationen, Olten—Freiburg 1971.
[10] *H. Scarbath*, Die Krise der Erziehung, in: Zur Debatte 11, 1981, Nr. 6, 3.
[11] Vgl. *W. Bühlmann*, Wenn Gott zu allen Menschen geht, Freiburg—Basel—Wien 1981.

sen sich? Was ist von einem vierzehnjährigen Teenager zu halten, der um Mitternacht von einer Party heimkommt und leicht high oder blau ist? Können Eltern anders als bange reagieren, die feststellen: Ihre sechzehnjährige Tochter nimmt die Pille und weiß sie zu bekommen? Haben erwachsene Christen nicht gelernt, auf allzu junge Liebe mit Verboten oder Trauer, Gebet und Sündenangst zu antworten? Sie haben ja schließlich deutlich genug vernommen und als Jugendliche selbst (mehr oder weniger) ängstlich beachtet: Jede „fleischliche Regung" ist schwere Sünde, und „nächste Gelegenheiten" sind jedenfalls im Bereich „des sechsten Gebots" peinlich zu meiden.

Kein verantwortungsbewußter Beobachter der „Jugendszene" wird behaupten: Solche Sorgen sind unbegründet. Abwesende Früherfahrene in Schulklassen, nächtliche Balgereien zwischen den Geschlechtern auf Schulfahrten und Leistungsabfall partnerfixierter „Azubis" sind noch relativ harmlose Ursachen für Bedenken Erwachsener. Wer näher zusieht und auch Zusammenhänge erkennt, kann erst recht nicht einfach aller Freizügigkeiten froh werden, die sich junge Leute heute erlauben und auch erlauben dürfen, unberaten und ungestraft. Es gibt Leistungsdruck zu Partnerschaften und Intimitäten in Schulklassen und Betrieben, unter dem sensible Jugendliche leiden, Christen zumal. Zudem stehen hinter der sexuellen Revolte der letzten Jahrzente auch Drahtzieher, die ihr Süppchen kochen, Profit machen oder die Gesellschaft verändern wollen. Wo aber solche Machenschaften walten, dürfen gläubige Christen durchaus prüfen, ob nicht auch ein Pferdefuß in die Tür gestellt ist.

— Doch müßten manchmal auch sittenstrenge Senioren befreit schmunzeln, wenn sie beobachten, wie junge Leute von heute ungestört turteln. Reife und glückliche Erwachsene registrieren angesichts offener Zärtlichkeit junger Leute dankbar, daß die Prüderie ein Ende hat, die sie nur heimlich Händchen halten und Verseschmieden ließ. Sexuell frustrierte und skrupulöse Vertreter der älteren Generation, die sich ehrlich beschreiben können, geben manchmal zu, es sei eher Neid als Sorge, die sie über „Jugendsünden" granteln lassen. Wer als Erwachsener wirklich mit Heranwachsenden lebt und sie liebt, weiß schließlich: Es sind keineswegs immer handfeste sexuelle Absichten, die junge Leute heutzutage früh zusammenführen, schon gar nicht genitale. Vielfach suchen sie lediglich die Schwester oder den Bruder, die ihnen fehlen. Viele brauchen und wollen nur Gespräch, Trost oder Zärtlichkeit, die ihnen niemand gab und gibt[12]. Und obwohl das zwischengeschlechtliche Verhalten nonchalant bis rüde genannt werden darf, begegnen dem, der „gut" sehen kann und will, noch immer Galanterie und Poesie, Flirt, Unschuld und Keuschheit unter jungen Leuten, die sich sympathisch sind.

— Klagen und Schweigen, Moralisieren und Verteufeln sind also ungenügende Reaktionen auf herausfordernde Zärtlichkeit junger Leute. Zwischengeschlechtliche Unbekümmertheit und Zuwendung enthalten auch Vorzeichen einer Zukunft, die wünschenswert ist, menschlich und christlich, weil angstfrei und natürlich, nicht prüde und verlogen. Für diese Sehweise und Verteufeln sind also ungenügende Strang kirchlicher Tradition: pastorale liberalitas, die selbst sexuelle Normabweichung als „menschlich" einzustufen und zu verzeihen wußte. Hier aber geht es um vertiefte Einsicht in menschliche Art und Stufen der Identitätsgewinnung, die noch nicht lange möglich sind und die aufzunehmen der Kirche gut ansteht.

— Was kann und sollte mit diesem Ziel getan werden? Unklug und folgenreich ist es sicher, Neugier und Bedürfnisse von außen her zu wecken, beispielsweise durch Sexlektionen in Kindergärten und Knutschecken in Jugendzentren. Erforderlich ist in vielen Fällen nicht eigentlich Aufklärung, wohl aber Abklärung, ja Verklärung libidinöser Entwicklungen. Förderlich ist nicht Spielverderberei, die Körperfreude und Anziehung der Geschlechter vergällt. Vielmehr ist Kultur der Körper- und Seelensprache, auch des erotischen Spiels, ein Zeiterfordernis, nicht zuletzt eine Aufgabe

[12] Vgl. *S. R. Senger*, Wie ist die Jugend religiös ansprechbar? in: Kirchliche Jugendarbeit 1981, 326—330, hier 328 f.

für Christen. Gespräche darüber sind zunächst Sache verständnisvoller Eltern. Andere Erzieher sollten diskret anregen und fragen, wenn junge Liebe sie herausfordert. Meinung und Verhalten herausbilden helfen müßten ferner Schule und Kirche, Religionsunterricht und Gemeindekatechese je auf ihre Weise, etwa im Deutschunterricht und im Zusammenhang der Firmvorbereitung. Unentbehrlich sind schließlich eigene Maßnahmen der Beratung, Lebenshilfe und Ehevorbereitung, die kirchliche Gemeinden oder Gruppen anbieten. Das müßten sie freilich erheblich früher, dichter und realistischer als bislang üblich tun [13]. In solchen Überlegungen wären nicht einfach Standpunkte auszutauschen oder zu verabsolutieren. Vielmehr sollten gemeinsam und geduldig verantwortliche Lösungen zu Fragen gesucht werden, die sich jeweils zeigen [14].

8. Herausfordernde Solidarität

„Diese öde Duzerei", hält sich mancher Erwachsene auf, der feststellt, daß junge Leute heutzutage in aller Regel mit Altersgleichen schrankenlos „kommunizieren".

— Erwachsene, die unkomplizierten Umgang junger Leute mit ihresgleichen bedenklich finden, erinnern sich manchmal ihrer eigenen Lebensgeschichte. Viele, denen unter braunem oder rotem Vorzeichen das Du verordnet oder abgenötigt wurde, haben distinguierte Umgangsformen schätzen gelernt, die Würde und Freiheit der einzelnen schützen. Anderen widerstrebt es aufgrund ihrer Erziehung und Sozialisation einfach, mit jedermann auf du und du zu gehen, ohne ihn prüfen und sich absichern zu können. Unwillen erregt allgemeines Duzen in Kreisen Jugendlicher bei Erwachsenen weiterhin, weil sie sich durch diese Sprachregelung festgelegt, abgestempelt, wenn nicht abgeschrieben vorkommen. Sensible ältere Menschen empfinden die Kameraderie unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen aber vor allem im Blick auf junge Leute selbst als beängstigend. Diese Verbrüderung scheint dafür zu sprechen, daß die jetzige junge Generation unsicher, abhängig, ja narzißtisch ist, dauernd unzufrieden mit sich, Gott und der Welt und daher pathologisch anlehnungsbedürftig und bestätigungsbegierig [15]. Damit sind schwierige tiefenpsychologische und sozialpädagogische Fragen in Blick gekommen. Sie können in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden.

— Mindestens seiner Oberflächenstruktur nach zeigt der unkomplizierte Umgang junger Leute untereinander aber auch ein bestimmtes Lebensgefühl an, das leicht zu deuten ist und herausfordert. Junge Menschen, die mit Worten und Gesten selbstverständlich kommunizieren, nehmen zweifellos auch ein Stück jener Zukunft vorweg, auf die sie hoffen. Sie suchen oder schaffen sich sozusagen eine wohnliche Nische. In dieser mütterlich bergenden Umgebung hoffen sie wenigstens zu überleben. Manche von ihnen bestärkt die symbolische Interaktion mit ihresgleichen aber auch darin, an einer Welt zu bauen, die friedlich, grün, kurz: lebenswert ist. Massenpsychologische Erfahrungen, wie sie z. B. im vielköpfigen „Wir" von Großdemonstrationen gewonnen werden können, vermitteln solche Auffassungen in verstärktem Maß [16].

— Hoffnungen auf Frieden und Glück sind kühn und belangvoll genug, um Denken und Handeln zu verändern. Gesellschaft und Kirche zeigen längst Spuren derartigen Einflusses. Moderne Massenuniversitäten scheinen nicht nur Aggressionsstau hervorzurufen, sondern auch zu Stätten vielfältigen „kleinen Glücks" (U. Hommes) geworden zu sein. Die großen Kirchentreffen der letzten Jahre boten das Bild einer Mammutgemeinde, die geduldig und fröhlich miteinander umgeht, nachdenkt und betet und die moderne Großstädte im Nu in das Flair heiler Welten taucht. Begeg-

[13] Vgl. *W. H. Rueb*, Schule, Sex und Wellensittiche. Jugendtelefone und ihre Klienten, in: Die Welt, 20. 3. 1982, S. III.
[14] Vgl. *R. Bleistein*, Jugendmoral, Würzburg 1979, bes. 67—130; *H. Rotter*, Fragen der Sexualität, Graz—Wien—Köln 1979; *G. Stachel*, Ist Religion „klasse"?, in: KatBl 107 (1982) 81 f.
[15] Vgl. *T. Ziehe*, Pubertät und Narzißmus, Frankfurt/M. ²1978; *M. Furian*, Gefährdete Jugend, Heidelberg 1980; *G Heinelt*, a. a. O., 273 f.
[16] Vgl. *P.-H. Köppinger*, Auf der Suche nach dem Sinn die Gewißheit: Die Eisschränke sind austauschbar. Jugendbilder des 20. Jahrhunderts IX, in: Die Welt, 30. 3. 1982, S. 7.

nungen im Zeichen der Spiritualität von Taizé, des Cursillo, der Fokolare oder pfingstlicher Gruppen geraten fast durchweg zu Festivals der Einheit in der Vielfalt. Sie schenken Freude an guter Schöpfung und Zukunft. Aber auch „gewöhnliche" Gemeinden und Gruppen wissen zu berichten: Entsprechend angeleitet und freigegeben, entwickeln Kinder und junge Leute heute vielfach Formen harmonischen Miteinanders. Daraus erwachsen Verhaltensmuster und vorzeigbare Produkte wie Collagen, Wandbehänge, Spiele und Texte. Damit sind gerade Christen Wege gewiesen. Gottesdienste und Gemeindefeste geben reichlich Gelegenheit, Geschwisterlichkeit von Menschen untereinander und mit der sachhaften Schöpfung zu proben. Im gesellschaftlichen und politischen Bereich haben sich manche Formen herausgebildet, in denen Einsatz für eine humanere Zukunft möglich und sinnvoll ist. Als Beispiele seien brüderliches Teilen, wie im Rahmen der Aktion Prim, Konsumverzicht und Lastenausgleich, wie ihn „Dritte-Welt-Läden" ermöglichen, und Gewaltlosigkeit nach Art M. Luther Kings erwähnt. Auf diesem Gebiet liegt das Richtziel, das künftige Generationen faszinieren muß wie ein Abenteuer: eine friedlich geeinte, freie Menschheit, die mit den Gütern der Welt verantwortlich umgeht. Christen haben Grund und Kraft dazu, für dieses Ziel zu begeistern. Darin stimmen die kühnen Visionen P. Teilhard de Chardins [17] und die nüchternen Markierungen der Antrittsenzyklika Johannes Pauls II. überein [18].

9. Herausfordernde Religiosität

„Was soll aus unserer Kirche werden — angesichts dieser Jugend?" Das sei als letzte Sorge engagierter Erwachsener, die diese Darlegungen aufgreifen, angeführt. Es ist eine ernste Frage. Ich stelle sie mir und anderen häufig selbst. Viele Entwicklungen machen dieses Problem gewichtig.

[17] Vgl. bes. *Teilhard de Chardin*, Der Mensch im Kosmos, München 1959, 229—246.
[18] *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika Redemptor hominis vom 4. 3. 1979, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6, Bonn 1979, bes. 42—62, Nr. 18—22; Vgl. *P. Engelhardt*, Friedenstheologie und Friedenspolitik, in: LebZeug 36 (1981), H. 4, 20—29.

— Jedenfalls scheint endgültig vergangen zu sein, was Vertreter meiner Generation und noch ältere einst in ihrer „jugendbewegten" Zeit unter „junger Kirche" verstanden: Tausende junger Menschen strömten in Domen oder auf Plätzen zusammen, um einem Bischof oder Fastenprediger zu lauschen. An Bekenntnistagen wehen die Banner, und junge Leute singen und beten lautstark, daß Christus ihr „Heiland, hoch und hehr" sei und daß sie an seinem dreifachen Reich bauen wollten. Bundes- und Verbandsabzeichen blitzen mit blanken Augen, weißen Blusen und Hemden um die Wette. Gruppenstunden und Heimabende, Sommerlager und Winterexerzitien sind Höhepunkte jugendlichen Lebens. Frühmesse und Komplet gehören zum Wochenprogramm, wenigstens in der „Runde der Treuen" (O. Neisinger).

Aber Sorgen um die Zukunft der Kirche und des christlichen Glaubens in unseren Breiten reichen tiefer. Gemeinden und Gruppen scheinen vielfach von unten auszutrocknen. Kinder und junge Leute wachsen gar nicht mehr in sie hinein. Andere entziehen sich lautlos und scheinbar ohne Bedauern und Verlust aller christlichen Lebensäußerungen. Selbst kirchenverbundene junge Christen verweigern sich kirchlichen Traditionen, die ihnen nichts bedeuten. Jugendleiterinnen und Oberministranten gestehen beispielsweise: Sie nehmen nicht regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teil. Sie haben vorehelichen Verkehr. Sie können keinen wesentlichen Unterschied zwischen den christlichen Religionsgemeinschaften ausmachen. Eine „dritte Konfession" breitet sich gerade unter ernsten jungen Christen unserer Tage aus.

— Wer sich umhört und umschaut, stößt aber auch auf gegenläufige Entwicklungen: Bestimmte Moden und Trends im öffentlichen Leben sind kaum anders als anonym religiös zu bezeichnen, etwa Umweltbewußtsein und Hang zu naturaler Meditation. Gruppen der verschiedensten Art, die erhebliche Ansprüche stellen, haben Zulauf von jungen Leuten, alternative Bewegungen so gut wie neuartige religiöse Gemeinschaften. Aber auch herkömmliche Ausdrucksformen christlichen Glaubens,

die überlebt schienen, stoßen auf neues Interesse bei Kindern und Jugendlichen. Sternsingen, Kreuzweg und Fußwallfahrten seien als Beispiele genannt [19]. In größerer Zahl als je zuvor studieren junge Leute im deutschen Sprachgebiet christliche Theologie und engagieren sich für die konkrete Kirche. Bemerkenswert scheinen in diesem Zusammenhang aber vor allem Anzeichen für schöpferische christliche Spiritualität, die junge Leute erkennen lassen, die jedenfalls nicht zu den Kerngemeinden gehören: In Gruppen von Alters- und Gesinnungsgenossen vermögen Jugendliche zu beten, oftmals ehrlich und tief. In spontanen Äußerungen oder Beichtgesprächen lassen Kinder und junge Leute erkennen, daß sie sich christlich fragen und mühen. Gottesdienste, die sie selbst gestalten können, spiegeln Erfahrungen und Probleme junger Leute vielfach gefühlsstark wider, in Wort, Gebärden und Rhythmen. Im Rahmen offener Veranstaltungen wie der bekannten Glaubenswochenenden in Altenberg zeigen junge Menschen, daß sie viel vom Christentum erwarten, von dem sie wenig wissen [20]. Im Zug der geprägten Jugendarbeit der Brüder von Taizé, in Jugendgemeinschaften der Fokolare, des Cursillo und pneumatischer Gruppen entwickeln junge Menschen überzeugende neue Ausdrucksformen des Glaubens. Auf Katholikentagen und anderen Großtreffen geben sie mit Emblemen und Verhaltensweisen, Gebetsformen und Liedrufen manchmal buchstäblich den Ton an. Jedenfalls zeigen sie ihre Art, sozial und spirituell engagiert zu sein, freimütig.

— Es gibt in unserer Kirche also durchaus Nischen, in denen moderne junge Menschen sich entfalten können. Aber solche Auffangzentren und Lebensräume sind noch selten, zu schlecht zugänglich und zu wenig anerkannt [21]. Hier und da ist es jungen Leuten möglich, ihren Erfahrungen, Problemen und Hoffnungen in der Kirche Ausdruck zu verleihen. Aber einige offene Ränder der Kirche, aufgeschlossene Gruppenleiter, Pfarrgemeinderäte, Priester und harte Podiumsdiskussionen sind nicht alles, was nottut. Im Gemeindeleben müßte allenthalben Platz für neue Formen sein, in denen junge Menschen von heute christlich sprechen und handeln möchten. Schlimm und gefährlich ist besonders, daß ihnen vielfach Gottesdienste nach ihrer Art versagt bleiben. Spüren sollten junge Christenmenschen von heute schließlich, daß sie in der Kirche nicht nur Narrenfreiheit genießen, sondern daß Ältere und Amtsträger ihnen Zukunft zutrauen und anvertrauen, die der Kirche und der Welt.

10. Eine flankierende Verheißung

Läßt sich verwirklichen, was in diesem Beitrag als möglich dargestellt wurde? Ich kann nicht sagen, daß es so kommen muß und wird. Mindestens eine Verheißung stützt aber, was ich vorgetragen habe; ein pneumatologisches Argument. Es ist aus Joh 16,13 hergeleitet. Dort kennzeichnet der johanneische Christus seinen Geist als die Person und Kraft, die die Jünger in die ganze Wahrheit einführen wird. Danach liegt der Christenheit die größere Wahrheit jederzeit voraus. Ihr Denken und Handeln kann und soll also jeweils noch gewinnen [22].

Es spricht manches dafür, daß der Geist Gottes auch unserer Zeit und ihren Generationen solche herausfordernden Einsichten eröffnet. Nicht zuletzt kann er sich dazu junger Menschen bedienen. Wer damit rechnet, urteilt wie der Mönchsvater Benedikt. Dieser war nämlich davon überzeugt, daß „der Herr oft einem Jüngeren eingibt, was besser ist“ [23].

[19] Vgl. *R. Sauer*, Die religiöse Ansprechbarkeit junger Menschen heute, in: KatBl 106 (1981) 712—721.
[20] Vgl. *W. Pilz*, in: Lebendige Seelsorge 32 (1981) 323—326, dazu 330—340.
[21] Vgl. *W. Nastainczyk*, Jugend im Lebensraum der Kirche, in: CiG 33 (1981) 323 f; Stichworte, a. a. O. (Anm. 3), bes. 59—61.
[22] Vgl. *W. Nastainczyk*, Recht auf die ganze Wahrheit, in: KatBl 107 (1982) 360—364.
[23] Regula, cap. 3, zit. nach *A. Exeler*, a. a. O., 18.

Günter Stachel

Dreizehntausend Laien studieren Theologie — für etwa dreitausend Stellen

Der folgende Bericht über die tristen Zukunftsaussichten der heutigen Theologiestudenten will die Verantwortlichen in Staat und Kirche wachrütteln und appelliert an sie, alles Menschenmögliche zu unternehmen, um diesen Theologen die Arbeitslosigkeit zu ersparen und der Kirche diese Mitarbeiter zu erhalten. *red*

Am Beginn des Jahres 1982 erfuhr ich, daß in einem der beiden Bundesländer, in deren Referendariat für das Lehramt an Schulen die Absolventen meiner Theologischen Fakultät gewöhnlich eintreten, nämlich dem Land Hessen, für Lehrer an Grund-, Haupt- und Realschulen überhaupt keine Einstellungschancen mehr bestehen und fast keine Bewerber für das Lehramt an Gymnasien und an Berufsbildenden Schulen nach Abschluß ihres Referendariats noch Einstellungschancen hätten. Anderseits war die Zahl der Studierenden meines Fachbereichs auf annähernd neunhundert gestiegen. Von Münster wußte ich, daß etwa dreitausend junge Männer und Frauen katholische Theologie studieren. Die Zahl der Bewerber für das Priesteramt beträgt bei uns in Mainz etwa 12% der Gesamtzahl der Studierenden. Erfahrungsgemäß kommen nicht mehr als die Hälfte davon zur Ordination. Ich muß also in meinem (kleinen) Einzugsbereich im Verlauf der nächsten fünf Jahre damit rechnen, daß etwa achthundert Männer und Frauen nach einer theologischen Berufstätigkeit suchen, aber vielleicht nur noch etwa zweihundert überhaupt benötigt werden. Nach Angaben, die beim „Westdeutschen Fakultätentag" 1982 gemacht wurden, studieren derzeit im Gebiet der Bundesrepublik ca. 6.000 in Richtung auf Diplom, von denen (den Prozentsatz von Mainz zugrundegelegt) etwa 1.000 zum Priesteramt gelangen werden. Wenn weitere 1.500 zum pastoralen Dienst und andern volltheologischen Berufen (z. B. theologischer Verlagslektor) gelangen, ist bis 1988 mit ca. 3.500 arbeitslosen Diplomtheologen zu rechnen. — Etwa 7.500 Männer und Frauen studieren Theologie für das Lehramt an Gymnasien, mit Ausrichtung auf Sek.-Stufe II. Da die Zahl der freiwerdenden Stellen für Religion nur ungenau aufgeschlüsselt wird (s. u.), rechne ich für Hessen und Rheinland-Pfalz mit etwa 200 Einstellungen an Gymnasien und Berufsbildenden Schulen bis 1987. Ich vermute, daß es zulässig ist, die Zahl für das Gebiet der Bundesrepublik für die gleiche Tätigkeit und den gleichen Zeitraum auf höchstens 2.000 hochzurechnen. Etwa 5.500 Absolventen für das theologische Lehramt an der Sekundarstufe II werden also nicht eingestellt werden können. An Realschulen und an Grund- und Hauptschulen sind die Aussichten noch ungünstiger.

Was macht die katholische Kirche Deutschlands mit etwa 10.000 arbeitslosen Theologen, die 1987 ihre Studien abgeschlossen haben werden? [1]

Zunächst sollen die Zahlenangaben für zwei Bundesländer und vier Diözesen im Einzugsbereich meiner Fakultät konkretisiert werden: Im Einvernehmen mit der Fachschaft der Theologie-Studenten habe ich mich an die zuständigen Kultusministerien in Wiesbaden (Hessen) und in Mainz (Rheinland-Pfalz) gewandt und darum gebeten, einen kompetenten Vertreter der Hauptabteilung „Schulen" zu einem „Hearing" nach Mainz zu entsenden, das sich mit dem Thema befassen sollte: „Welche Anstellungschancen haben wir Laientheologen noch?" Ebenfalls wurden die Bischöflichen Ordinariate von Limburg, Mainz, Speyer und Trier gebeten, die Leiter des Bewerberkreises für Laien, die in den pastoralen Dienst eines Bistums eintreten wollen, zum Gespräch zu entsenden [2].

[1] Im Wintersemester 1982/83 gaben die westdeutschen Kath.-Theol. Fakultäten insgesamt rund 15.300 Studenten an. Davon sind im Durchschnitt 10% Priesteramtskandidaten (in Eichstätt 60%, in Münster 6½%); in den nächsten fünf Jahren ist mit ca. 750 Ordinationen zu rechnen. Diplom und Lehramt werden etwa hälftig angestrebt.

[2] Der Einladung wurde ausnahmslos entsprochen. Es fanden sich zum Hearing am 10. Februar 1982 in einem Hörsaal, der über zweihundert Plätze hat und gut gefüllt war, folgende fachkompetente Personen ein: Ministerialdirigent Dr. Schreiber aus Wiesbaden; Ministerial-

I. Religionsunterricht an Realschulen, Gymnasien und Berufsbildenden Schulen

Im ersten Teil wurde Aufschluß gegeben über die Möglichkeiten, mit einem Staatsexamen nach einem Studium an unserer Fakultät in das Lehramt an Realschulen, an Gymnasien oder an Berufsbildenden Schulen der Länder Hessen oder Rheinland-Pfalz übernommen zu werden.
Anhand von Overhead-Folien gab Ministerialdirigent Dr. Schreiber präzise über die hessische Situation Auskunft.

1. Die Zahl der Lebendgeborenen betrug in Hessen 1947 ca. 70.000. 1964 wurden 88.176 Geburten gezählt. Ab 1968 machte sich ein stärkerer Abfall der Geburtenzahlen bemerkbar. Der bislang niedrigste Stand mit ca. 50.000 Geburten wurde 1978 erreicht. 1981 wurden ca. 52.000 Geburten gezählt.
2. Dem Geburtenanstieg entsprechend wurde 1975/76 mit 1,044.000 die bislang höchste Schülerzahl in Hessen erreicht. Während in den Grundschulen die Schülerzahlen bereits kräftig gefallen sind und in der Sekundarstufe I das Maximum überschritten ist, gibt es in der Sekundarstufe II noch hohe Schülerzahlen; dies wird sich jedoch bald ändern. So wird die Zahl von 420.000 Schülern, die in Hessen in der Sekundarstufe I derzeit unterrichtet werden, in den folgenden Jahren auf 319.000 absinken. Die Zahl der Schüler der Sekundarstufe II wird sich von 133.900 noch leicht auf 139.000 erhöhen, danach aber rasch abfallen. Von daher gesehen ist es nicht zu verantworten, neue Planstellen einzurichten.
3. Hessen hat die Zahl der Lehrer von 28.000 im Jahr 1965 auf 52.000 im Jahr 1980 erhöht. Seit 1982 wird auf Beschluß der Hessischen Landesregierung ein Abbau von Lehrerstellen bis zum Jahr 1985 durchgeführt, um eine angestrebte Zahl von 42.000 Planstellen und ca. 5.000 Referendaren zu erreichen. In 1982 wurden 340 Planstellen gestrichen und 120 Stellen gesperrt.
4. Der Altersaufbau der Lehrerschaft zeigt eine eigenartige Pyramide. Sie ist in den letzten zwanzig Jahren der Berufstätigkeit spitz und schmal und gewinnt erst mit dem Lebensalter von 45 Jahren eine erhebliche Breite. Dreiviertel der Lehrer in Hessen sind jünger als 45 Jahre. Es kann also nicht erwartet werden, daß in den nächsten zwanzig Jahren eine erhebliche Zahl von Planstellen frei wird. Vielmehr ist damit zu rechnen, daß bis zum Jahre 1985 nur 1.500, bis 1990 weitere 5.000, bis 2000 ebenfalls 5.000 Planstellen für die Lehrämter aller Schularten durch Pensionierung zu Neubesetzung frei werden. Im Vergleich zum Angebot bestehen also ausgesprochen schlechte Einstellungsmöglichkeiten. Sollten finanzielle Schwierigkeiten die Stellenbesetzung weiterhin erschweren, vielleicht sogar zur Streichung von Referendarstellen führen, dann muß damit gerechnet werden, daß die Zahl der Einstellungen in den nächsten Jahren gegen null tendiert. Man rechnet im Bundesland Hessen damit, daß bis 1985 20.000 Absolventen hessischer Hochschulen für das Lehramt an Schulen nicht eingestellt werden können. — Auf einzelne Schularten prognostiziert heißt das: für Grund-, Haupt- und Realschulen erfolgen in 1982 keine Einstellungen. Zum Herbsttermin 1982 werden insgesamt etwa 120 Gymnasiallehrer, von ihnen etwa 8—10 Lehrer mit der Fakultas „Katholische Religion", eingestellt werden können. Hinzu kommen etwa 150 Lehrer an Berufsschulen. Zu berücksichtigen ist, daß ein Urteil des Bundesarbeitsgerichts, Teilzeitkräfte einzustellen, diese Zahlen noch mindern könnte.
Ministerialrat Früh machte, ebenfalls durch Folien unterstützt, für Rheinland-Pfalz analoge Angaben.

1. Die Schülerzahl an Grund- und Hauptschulen hatte 1971/72 mit 430.000 ihren Höchststand erreicht, während es an diesen Schulen 1981/82 287.000 Schüler gab. 1980 erreichte die Realschule mit 69.000 Schülern ihren höchsten Stand; es muß damit gerechnet werden, daß es 1990 nur noch 50.000 sein werden. Die Schülerzahl an Gymnasien soll vom Jahre 1981 bis 1992/93 um etwa ein Drittel zurückgehen. Die Berufsschulen werden 1995/96 gegenüber 1981/82 um 47% zurückgehen.
2. In Rheinland-Pfalz sind die Geburtenzahlen über das Maximum in der Mitte der sechziger Jahre proportional ähnlich zurückgegangen wie in Hessen. Die Geburtenzahlen haben mit 34.000 im Jahre 1978 einen Tiefstand erreicht. Sie steigen zur Zeit langsam an und werden voraussichtlich im Jahre 1989 mit 43.000 einen neuen „Höchststand" erreichen. Dies liegt aber nicht daran, daß pro Ehepaar mehr als 1,4 Geburten statistisch errechnet werden, sondern daß die geburtenstarken Jahrgänge ins heiratsfähige Alter gekommen sind. Wenn keine Einstellungsänderung der Ehepaare erfolgt, werden die Geburtenzahlen ab 1990 wieder absinken.
3. Da die Schülerzahlen in Zukunft zurückgehen werden, besteht kein Anlaß, zusätzliche Stellen für Lehrer zu schaffen. Nach dem derzeit gültigen Doppelhaushaltsplan

rat Früh und Regierungsrat Mehlinger aus Mainz; Regens Wurbs und Herr Wahlig aus Limburg; Pfarrer Hiss und Ordinariatsrat Kalb (Schulabteilung) aus Mainz; Pfarrer Wetzel aus Speyer und Pfarrer Zimmer aus Trier.

des Landes Rheinland-Pfalz für die Jahre 1982/83 dürfen im Bereich der Grund- und Hauptschulen jährlich nur 60 Beamtenstellen wieder besetzt werden. Davon sind 40 für Lehrer zu verwenden, die bereits in einem 3/4-BAT-Vertrag beschäftigt sind. An den Realschulen werden etwa 20, an den Gymnasien etwa 42 Stellen für Absolventen des Vorbereitungsdienstes aller Fächer jährlich zur Einstellung frei werden. In Relation zur Stundenzahl entfiele etwa ein Zwölftel auf Theologen. Für den Zeitraum nach 1983 ist nicht auszuschließen, daß rückläufige Schülerzahlen eine weitere Einsparung von Stellen bewirken.

4. Diesen Zahlen über künftig besetzbare Stellen, die mit allem Vorbehalt, soweit sie über die Jahre 1983 hinaus genannt sind, betrachtet werden müssen, standen im Wintersemester 1981/82 im Bereich der Realschulen 973 und im Bereich der Gymnasien 4.836 eingeschriebene Studenten (an den rheinland-pfälzischen Hochschulen) gegenüber. Dazu kommen noch im Bereich der Realschulen rund 240 im Vorbereitungsdienst befindliche Realschullehreranwärter und im Bereich der Gymnasien rund 800 Studienreferendare.

5. Speziell im Hinblick auf die Chancen von katholischen Theologen ergeben sich für Rheinland-Pfalz folgende Zahlen:
An den Gymnasien des Landes ist mit 39 freiwerdenden Stellen im Verlauf der nächsten 10 Jahre zu rechnen. Es befinden sich aber 51 Studienreferendare im Vorbereitungsdienst und es wird mit 605 Studenten gerechnet, die eine Fakultas in Katholischer Religion beanspruchen werden. An den Realschulen wird mit 18 Pensionären gerechnet, denen 26 Referendare und 142 Studenten gegenüberstehen. An den Berufsbildenden Schulen werden 21 Lehrer pensioniert, es befinden sich aber nur 13 Referendare im Vorbereitungsdienst. Außerdem besteht an diesen Schulen ein zusätzlicher Bedarf von 150 Lehrern mit Fakultas in Katholischer Religion. Diejenigen Studenten, die im Verlauf der nächsten zwei Jahre das Staatsexamen ablegen, haben also noch eine echte Anstellungschance, wenn sie den Vorbereitungsdienst für das Lehramt an Berufsbildenden Schulen wählen und sich um die Übernahme in ein Beamtenverhältnis an diesen Schulen bewerben. Jedoch sollten sie unter keinen Umständen ein Fach mit geringer Stundenzahl als Zweitfach wählen. Günstig ist die Fächerkombination mit Deutsch, Sport, Englisch, Mathematik, Biologie, Chemie und Physik. Besonders ungünstig ist die Fächerkombination mit Geschichte, Geographie und Sozialkunde.

In der Diskussion wurden die Referenten der Kultusministerien an ihre politische Verantwortung erinnert. Sie verwiesen jedoch darauf, daß sie kein Recht darauf hätten, Abiturienten vom Studium für das Lehramt an Schulen abzuhalten. In Elternrundbriefen der Kultusminister beider Länder sei wiederholt auf die sich anbahnende Situation verwiesen worden. Wenn Absolventen im Lehramt an Schulen keine Beschäftigung finden, dann muß, so meinte Dr. Schreiber, „gesamtgesellschaftlich gefragt werden, was man mit Leuten macht, die ein akademisches Studium machen und einen akademischen Abschluß, aber mit Sicherheit in dem Beruf, den sie eigentlich angestrebt haben, auf den ihr Studiengang angelegt war, keine Verwendung mehr finden ... eine Situation, die man gesamtgesellschaftlich hätte steuern können ... aber man hat nicht, und jetzt stehen wir vor der Situation, und Sie müssen, wie gesagt, sich selbst für Ihr eigenes Leben umorientieren und müssen eben sehen, welche Ansprüche sich daraus an ihre Ausbildung ergeben."
Begreiflicherweise waren die Studenten nicht bereit, sich mit dieser Argumentation zufriedenzugeben, und unterstellten, wenn man nicht so viel Geld für Rüstung ausgäbe, dann ließen sich auch neue Stellen für das Lehramt schaffen, und es könnte in kleineren Klassen wirkungsvoller unterrichtet werden. Die Referenten beider Ministerien sahen jedoch keine Chancen, derartige Ideen politisch durchzusetzen.
Zusätzlich disqualifizierend wirkt, daß Referendare, die keine Anstellung finden, nicht als Arbeitslose gelten, also auch keine Arbeitslosenunterstützung erhalten, es sei denn, sie seien bedürftig und ohne leistungsfähige, unterhaltsverpflichtete Angehörige. Ihnen bleibt nur die Chance, durch vom Arbeitsamt finanzierte Lehrgänge in andere Berufe umgeschult zu werden, wobei sie für die Lehrgangsdauer ihre Lebenshaltungskosten selbst bestreiten müssen.

II. Hauptamtliche pastorale Dienste

1. Die Leiter der Bewerberkreise aus den einzelnen Diözesen machten folgende Angaben:

Limburg:

Zirka eine Million Katholiken verteilen sich auf 350 Pfarreien. Zur Zeit gibt es neben den Priestern 196 hauptamtliche pastorale Mitarbeiter, unter ihnen 45 Pastoralreferenten und 20 Pastoralassistenten. In den letzten fünf Jahren haben 19 Pastoralreferenten ihren Dienst im Bistum Limburg verlassen: Übergang in kategoriale Bereiche, Wechsel in andere Bistümer, familiäre Gründe, Enttäuschung über den Beruf. Limburg wird in den nächsten fünf bis sieben Jahren etwa hundert hauptamtliche Mitarbeiter einstellen, die Hälfte davon Gemeindereferenten, die Hälfte Pastoralreferenten. Während jährlich etwa 10 Bewerber für den Beruf des Pastoralreferenten eingestellt werden können, gibt es doppelt so viele Bewerber (1983 sogar 30).
Für den Beruf des Pastoralreferenten ist bekanntlich das theologische Diplom (in Ausnahmefällen das Staatsexamen mit Lehrbefähigung für die Sekundarstufe II) Voraussetzung. Als Kriterien für die Auswahl geeigneter Bewerber wurden genannt: „Akademische Ausbildung, Begabung, Durchsetzungsvermögen, Kooperationsfähigkeit, Sensibilität für Menschen, so wie sie heute leben, Frustrationstoleranz, Belastbarkeit, Frömmigkeit, Kirchlichkeit, Sinn für Realität, Idealismus und Bereitschaft, den Beruf des Pastoralreferenten als einen Dienst zu verstehen und zu leisten." Im Gesprächskontakt des Bewerberkreises kann man prüfen, ob die erwünschten Qualifikationen gegeben sind.

Mainz

Hier werden nur Bewerber aus dem eigenen Bistum angenommen. Diese sollen rechtzeitig dem Bewerberkreis beitreten. Es ist ausgeschlossen, sich erst nach Abschluß seines Studiums zu melden. Mainz ist bereit, in den nächsten fünf Jahren 30 neue Pastoralreferenten einzustellen. Dabei ist nicht von Stellen, die geschaffen werden sollen, sondern von Personen, von Männern und Frauen, die man in den Dienst des Bistums zu übernehmen gedenkt, die Rede. In Mainz wird in der Pfarrei Bretzenheim-Süd (nicht ohne Erfolg) der Versuch unternommen, Schultätigkeit und Seelsorge zu splitten: ein Priester und ein Pastoralreferent verwalten miteinander eine Studienratsstelle, geben also nur zwölf Wochenstunden Religionsunterricht und besorgen miteinander die Seelsorge in der genannten Pfarrei. Mainz hat ebensoviele Pfarreien wie das Bistum Limburg und etwa die gleiche Zahl von Katholiken. Da sich im Bewerberkreis 65 Laientheologen befinden, aber nur 30 angestellt werden (einbegriffen die Referentenstellen beim Bischöflichen Ordinariat und die Stellen in der Schülerseelsorge), ergibt sich die Frage, wie man die richtige Auswahl treffen soll.

Speyer

700.000 Katholiken verteilen sich auf 260 Pfarreien. Es gibt einen Bewerberkreis für den pastoralen Dienst, dessen Leiter (gegen einen Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz) zugleich Mentor der Laientheologen ist, dem also ihre spirituelle Betreuung obliegt, obwohl er gleichzeitig über ihre Anstellung mitentscheidet. Dies wird von den Speyerer Laientheologen beanstandet (1983 geändert). Bis 1988 sollen in Speyer 30 Planstellen für Pastoralreferenten ausgebracht werden. 10 sind zur Zeit besetzt. Weitere 10 Stellen werden in der Kategorialseelsorge, nämlich in der Jugendarbeit u. ä. ausgebracht.

Trier

Hier leben in etwa 900 Pfarreien und 87 Dekanaten (Pfarrverbänden) 1,9 Millionen Katholiken. Das Bistum setzt Pastoralreferenten grundsätzlich auf Pfarrverbandsebene ein und wünscht, jedem Pfarrverband mindestens einen, eventuell zwei Pastoralreferenten zuzuweisen. 40 Pastoralreferenten sind bereits eingesetzt, davon 28 auf Pfarrverbandsebene und 12 in der Kategorialseelsorge (davon 4 im Hochschulbereich, 3 in Krankenhäusern und 2 als Referenten im Generalvikariat). Im Bewerberkreis sind zur Zeit 40 Männer und Frauen. Es werden noch weitere 50—60 Bewerber angenommen. Pfarrer Zimmer hat den Vorbereitungskreis aufgeteilt in einen Interessentenkreis (die ersten sechs Semester) und einen Bewerberkreis (die

letzten vier Semester). Die erwünschten Qualifikationen sind die gleichen, wie sie vom Limburger Referenten dargestellt wurden. Pfarrer Zimmer glaubt, daß mit der Tätigkeit des Pastoralreferenten nicht nur Männern und Frauen ein echter Beruf angeboten wird, sondern daß es auch eine Chance für die Kirche ist, wenn Männer und Frauen (ob verheiratet oder unverheiratet) in diesen Beruf hineingehen. Er wirft die Frage auf: „Was ist zu tun, wenn mehr Leute da sind als Stellen?" Unter starkem Beifall der Zuhörer gab er die Antwort, daß man in Kreisen von Theologen, Priestern und Laien sich dann die Frage stellen müsse, ob Theologen alle Gehaltserhöhungen mitmachen müssen oder ob sie nicht einmal eher etwas von ihrem Gehalt abgeben können. „Ich weiß von einer ganzen Reihe von Priestern und Laien, daß sie dazu durchaus bereit sind."

2. Bedenken der Studenten

Bei den Studenten regt sich der Verdacht, mißliebige Äußerungen oder „ungebührliches Verhalten" (nämlich offene Kritik zu äußern) könnten zur Nichtanstellung im pastoralen Dienst führen. Von Trier aus wird entschieden darauf verwiesen, daß der Leiter des Vorbereitungsdienstes und sein Assistent (ein Pastoralreferent) einander diejenigen Bewerber weiterreichen, mit denen sie je „nicht klarkommen". Im übrigen gebe es da noch den Personalchef (bisher den Regens des Priesterseminars) und den Diözesanbischof, an die man sich wenden könne. Der Speyerer Referent verwies darauf, daß an eine Trennung von Mentoramt und Ausbildungsleiter in seiner Diözese nicht gedacht sei, aber natürlich könne sich jeder, der mit ihm nicht zufrieden sei, an den Personalreferenten oder den Diözesanbischof wenden. — In Mainz gibt es weniger persönliche Probleme als die spezifische Tatsache, daß der Dezernatsleiter beim Ordinariat „über das Einstellen oder das Nichteinstellen" selbst die letzte Entscheidung trifft. Im Zweifelsfall wurde „bedingungsweise" angestellt, um eine Erprobung für den Kandidaten selbst und für die Diözese zu ermöglichen.
Im Hinblick auf „innerbetriebliche" Auseinandersetzungen machte Regens Wurbs die Bemerkung, „daß wir uns praktisch dauernd an der eigenen Rolle gesund- oder krankarbeiten und gar nicht mehr merken, wofür wir eigentlich da sind, für die Menschen ... Ich habe manchmal den Eindruck, als wären wir in einem Raum und reden aufeinander ein, und draußen steht einer und klopft, und wir hören ihn nicht mehr, weil wir drinnen so einen Krach machen."

3. Pastoralreferenten im Schuldienst?

Unterschiede gibt es hinsichtlich der Beschäftigung von Pastoralreferenten im Schuldienst. Während Trier anstrebt, Pastoralreferenten aus dem Schuldienst zurückzuziehen und so Stellen für Lehramtsbewerber freizumachen, hat Mainz gerade Anlaß, Pastoralreferenten eigens für den Schuldienst anzustellen. Es ist nämlich in Hessen so vorgegangen worden, daß Planstellen für Religionslehrer an Berufsbildenden Schulen aus Mangel an solchen mit Lehrern anderer Richtungen besetzt wurden. Nun muß das Land der Kirche den Religionsunterricht bezahlen, den diese durch ihre Beauftragten abhalten läßt. Auf diese Art können 30 weitere Diplomtheologen als Pastoralreferenten im Berufsfeld Religionsunterricht angestellt werden. Die Diözese ist dabei bereit, das Stundendeputat auf 18 oder 16 Stunden zu senken; der Rest dient der Schulseelsorge.
Die Befürchtung, es könnten steigende Zahlen von Priesteramtskandidaten dazu führen, daß in Zukunft Laientheologen im pastoralen Dienst geringere Chancen hätten, wurden alsbald zerstreut. Es scheiden noch immer mehr Priester aus der Seelsorge aus, als, selbst in den größten Weihekursen, Neuordinierte nachkommen. Nur etwa die Hälfte der Ausfälle könne durch Neugeweihte ergänzt werden. Regens Wurbs sieht darüberhinaus auch eine Grundsatzentscheidung: Wird Laien Teilhabe oder Teilnahme am Amt und an der Beauftragung des Seelsorgers gegeben, so deshalb, weil diese pastoralen Mitarbeiter, diese Frauen und Männer, etwas Besonderes leisten können: „daß das auch eine Farbe gibt, die wir bislang so nicht hatten ..."

III. Die Verantwortung von Staat und Kirche

1. Rund 5.500 arbeitslose Religionspädagogen?

Bereits die ca. 5.500 arbeitslosen Kandidaten für das theologische Lehramt an Gymnasien sollten uns deutschen Katholiken nicht gleichgültig sein. Man mag darauf verweisen, daß sie im Hinblick auf eine Einstellung durch den Staat studieren und an Universitäten ausgebildet werden, für die der Staat die Verantwortung trägt. Es wäre eventuell Sache des Staates gewesen, von vornherein mit vernünftigen Zulassungsbeschränkungen zu arbeiten, wie es vielleicht überhaupt besser gewesen wäre, Schulabschlüsse und Akademikerzahlen nicht bildungseuphorisch in die Höhe zu treiben. Zweifellos werden zu viele Jungen und Mädchen auf die weiterführenden Schulen geschickt, zeigen sich dort überfordert, leiden unter dem Erfolgsdruck, lassen Zahlen von Schülerselbstmorden zum Vorschein kommen, die erschreckend sind. Aber auf das Ganze gesehen wird — aus der Sicht der Universität — für das akademische Studium unzureichend vorgebildet.

Schließlich ist das auch nur eine Scheinfreiheit, so viele Abiturienten studieren zu lassen, wie, vom Lehrkörper der Fachbereiche/Fakultäten aus gesehen, ausgebildet werden können. Wer ersetzt den jungen Menschen, die nicht gebraucht werden, fünf oder sechs „verstudierte Jahre", in denen sie gut eine auf ihre Begabung und eine auf den Bedarf unseres Landes ausgerichtete Berufsausbildung hätten betreiben können? — Aber wenn schon die Kirche nicht verpflichtet ist, und auch nicht die Möglichkeit hat, diesen vielen tausend jungen Männern und Frauen eine theologische Berufstätigkeit zu ermöglichen, so kann und soll sie ihnen doch eine Mitwirkung in Katechese und Pastoral der Gemeinde anbieten. Schließlich wird Theologie auch studiert (unabhängig von Anstellung und Einkünften), bezogen auf einen Dienst, den es im Auftrag des Evangeliums zu leisten gilt. Die zusätzliche Stellung muß freilich gefunden werden.

2. Rund 3.500 arbeitslose Diplomtheologen?

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit abschließend dem Problem der Diplomtheologen zu, die für eine volltheologische Berufstätigkeit sich haben ausbilden lassen. Eine Addition der von den 4 Bistümern bei dem „Hearing" genannten Zahlen ergibt, daß im Lauf der nächsten sechs Jahre (und so viele Jahre wird in der Regel im Hinblick auf das Diplom tatsächlich studiert) 215 Stellen für den pastoralen Dienst geschaffen werden. In unsern vier Bistümern leben 4,6 Millionen Katholiken. Gilt die Vermutung zurecht, daß im Gebiet der Bundesrepublik Deutschland im Durchschnitt ein ähnlicher Bedarf mit ähnlichen Einstellungschancen in den pastoralen Dienst besteht, so werden etwa 1.250 Pastoralreferenten im Lauf der nächsten sechs Jahre benötigt. Setze ich für die Zahl der im publizistischen Bereich im weitesten Sinn des Wortes, im Bereich des Bildungswesens und der Bibliotheken benötigten Theologen für die nächsten sechs Jahre etwa 250 Personen ein, so besteht für etwa 1.500 Laientheologen eine Chance, angestellt zu werden. Zu den Laientheologen habe ich der Einfachheit halber diejenigen Priesteramtskandidaten hinzugezählt, die sich schließlich nicht zur Ordination stellen oder die nicht zugelassen werden. Die Zahl derer, die das theologische Diplom erworben haben und für die keine Verwendung gegeben ist, wird schätzungsweise bei 3.500 liegen. Einmal abgesehen davon, daß nicht jeder, der Theologie studiert und das Diplom erwirbt, das Charisma für den Beruf des Seelsorgers hat, bleibt doch eine Verpflichtung der Amtsträger der katholischen Kirche bestehen, sich um eine angemessene berufliche Verwendung dieser Männer und Frauen zu kümmern. Grundsätzlich scheint mir zu gelten: Wer nach angemessener Ausbildung (auch und gerade spiritueller und praxisbezogener Ausbildung) und nach angemessener Prüfung seiner Qualität die Voraussetzungen für den pastoralen Dienst mitbringt, den darf eine Kirche nicht in die Arbeitslosigkeit entlassen, deren gegenwärtige Situation durch einen außerordentlichen Mangel an Seelsorge charakterisiert wird. Es geht nicht

an, daß dort, wo das Evangelium unzureichend verkündet wird, der Haushalt einer Diözese den Ausschlag darüber gibt, ob eine qualifizierte Person verwendet wird oder nicht. Die seelsorgliche Not und die Aufgabe, die bewältigt werden muß, rangieren *vor* dem Haushaltsansatz.
Es scheint mir unerläßlich, daß hier ökonomische Erwägungen, Planung im Sinn eines modernen Managements gerechte Verteilung eingehender Steuermittel und Kollekten zurückzutreten haben hinter Kreativität, Mut zum Risiko und Gehorsam gegenüber dem Geist Gottes. Welche Torheit stand hinter der Entscheidung, um 1930—1933 Priesteramtsbewerber abzulehnen, sofern sie nicht mindestens die Abiturnote 2 erreicht hatten! Es ist nicht zu vermuten, daß sich noch einmal so viele Laien für den pastoralen Dienst bewerben werden, wie das zur Zeit sich anbahnt. Einige tausend Männer und Frauen abzuweisen, das wäre ein Fehlverhalten, das vor dem Gericht der Kirchengeschichte sicher nicht wird bestehen können.

Bücher

Wider die Resignation

Norbert Lohfink, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1982, 187 Seiten.

Wenn der Frankfurter Jesuit und Professor der alttestamentlichen Exegese Norbert Lohfink sein neues Buch „Kirchenträume" nennt, so ist der Titel nur halb wahr. Denn Lohfink erzählt keine am Schreibtisch erdachten Träume, sondern bezieht sich auf Gemeinde-Erfahrungen, die er u. a. 3 Jahre lang in der Integrierten Gemeinde in München machte. Die Erfahrungen ließen ihn weiterträumen und Entwürfe der idealen Kirche entwickeln, die teils umstritten, teils unerfüllt sind. Lohfink führt so eines der wichtigsten theologischen Themen unseres Jahrhunderts weiter: die Frage nach der Kirche und ihren Gemeinden.

Das Buch ist eine Zusammenstellung von 7 relativ unabhängigen Aufsätzen und Vorträgen, die z. T. schon in Zeitschriften veröffentlicht waren. Dennoch verbindet sie ein gemeinsames Anliegen und ein wesentlicher Impuls. Im selben Maß nämlich wie im andauernden Säkularisierungsprozeß die Staats- und Volkskirche zerfällt und sich die beschützenden Milieus auflösen, findet sich der katholische Christ vereinzelt und überfordert in der pluralen Gesellschaft vor, ohne Chance, seinen Glauben als prägende Kraft aller seiner Lebensbereiche zu erfahren. Im Konzil wurde ihm neuerdings auch noch die Mitverantwortung für die Gemeinde und eine Zuwendung zur Welt zugemutet, in die hinein die einen euphorisch durchstarteten, in der andere in ohnmächtigen Schuldzuweisungen an die „Amtskirche" stecken blieben und wieder andere schnell resignierten und einen angepaßten Weg suchten. Diesen Katholiken (und allen anderen) will Lohfink empfehlen: ohne Verwurzelung in einer alle Lebenserfahrungen integrierenden Gemeinde geht das alles nicht. Die Empfehlung Lohfinks trifft heute auf eine günstige gesellschaftliche Situation: manche Revolutionsträume sind ausgeträumt, und der Marsch durch die Institutionen ist gescheitert; jetzt versuchen viele reformgesinnte junge Leute neue Anfänge in kleiner, gleichgesinnter Gruppe.
Lohfinks verdienstvolles Buch enthält „Reden gegen den Trend" (Untertitel), insofern es die resignative Grundstimmung der deutschen Gemeindepastoral abwehren und überwinden will. Ich kann Lohfink zustimmen in seinem Kampf gegen die Restfigur einer öffentlich anerkannten Volkskirche, wie sie nach dem Säkularisierungsprozeß übrig geblieben ist: angesiedelt im Freizeitbereich, zuständig für die Riten der Lebenswenden und für den öffentlichen Festtagskalender, gern gesehen im caritativen Engagement, nützlich zur Begründung der Grundwerte, des Rechts und der Moral; auch dazu, daß die überlieferte Staats- und Volkskirche unwiederbringlich der Vergangenheit angehört, wenn auch viele (u. a. Professoren, Pfarrer, Gemeinden) noch von ihr leben. Nicht voll einge-

holt scheint mir aber der Gewinn des Aufklärungs- und Säkularisierungsprozesses: die anerkannte „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" (Konzil); die Verschränkung des kirchlichen Bereichs mit anderen gesellschaftlichen Bereichen (Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Politik usw.); und damit die nur teilweise Identität und stets prekäre Spannung zwischen Glaubenswissen und Kirchenlehre, mündigem Gewissen und kirchlicher Norm, göttlichem Heil (Gnade) und sichtbarer Institution (Kirche). Nach heutigem Kirchenverständnis kann es keine Welt mehr geben ohne (auch unkirchliche) Heilswege und keine Kirche mehr ohne unerlöste Welt im Innern. Weder die gleichgesinnte Gruppe noch die (Basis-) Gemeinde noch ein Bistum noch die Weltkirche ist länger denkbar als „societas perfecta". Vielmehr atmet jede Kirche am Ort ein und aus, sammelt und sendet, hin und her, und das jeweils gleichzeitig. Es wird Zeit, gegen manche Utopien die Weltlichkeit der Kirche in Schutz zu nehmen. Die Kirche ist nur „Zeichen" (Konzil), nur Beginn des Reiches Gottes, das somit immer nur mehr oder weniger in der Kirche verwirklicht ist. Kirche ist immer auch Kind ihrer Zeit und verweist zugleich wesentlich auf das Größere. Wäre dem nicht so, kehrte die alte Allzuständigkeit der Kirche und der alte Triumphalismus auf neuen Wegen zurück. Das Ergebnis wäre Gruppenegoismus, gettohafte Abschließung, Arroganz und Heilsimperialismus. Andererseits käme es zu einer zwanghaften Überforderung jeder Gemeinde. Hier wird wohl die Gefahr einer monophysitischen Ekklesiologie und eines Integralismus von links spürbar.

Lohfinks wertvoller Beitrag gibt Anregung für viele weiterführende Fragen: welche sind nach der Säkularisierung die Kompetenzgrenzen der Kirche in der Gesellschaft (vgl. die Diskussion um Hirtenbriefe, Denkschriften, Grundwerte usw.)? Wie kann es zu einer zugleich profilierten und offenen, in der Gesellschaft „atmenden" Gemeindekirche kommen? Wie führt der Weg weiter, nachdem sich die katholischen Christen aus ihrem angestammten Kirchensystem „befreit" haben und mit ihrem „mündigen" Gewissen allein gelassen sind? Was bedeutet der Prozeß der Gemeindebildung für die Kirche und für den Staat? Sind Basisgemeinden notwendig Gegengesellschaft, alternativ, subkulturell, subversiv? Wie vertragen sich Gemeindebildung und Weltzuwendung? Wie kann der historische Gewinn der Aufklärung und Befreiung (im Sinn der Menschenrechte) gesichert und in eine nach den Maßstäben des Evangeliums neue geschichtliche Gestalt von Kirche eingebracht werden?

Raban Tilmann, Frankfurt

Bernd Serger — Friedhelm Mennekes — Armin Nagel (Hrsg.), Wenn sich die Kirchentüren öffnen — Beispiele aus einer Vorortgemeinde, Matthias—Grünewald—Verlag, Mainz 1982, 126 Seiten.

„Die gläubigen Christen müssen auf die der Kirche Entfremdeten zugehen und sie dort abholen, wo sie sind." Das forderte Kardinal Joseph Höffner 1979 bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz. Wie eine solche Forderung im Gemeindeleben von St. Markus, einer katholischen Kirchengemeinde im Frankfurter Stadtteil Nied, zu verwirklichen gesucht wird, darüber wird in diesem Buch von vielen Gemeindeaktiven, aber auch von neu gewonnenen „Sympathisanten" (vom Stadtteil-Redakteur bis zum Nieder SPD-Vorsitzenden) Rechenschaft abgelegt. Einleitend umreißt F. Mennekes, Gemeindepfarrer von St. Markus und Mitherausgeber der Schrift — das Profil einer umfeldbezogenen Gemeindearbeit und beschreibt ohne Umschweife den Weg seiner Gemeinde „vor die Kirchentür", dorthin, wo „die wirklichen Belange der Menschen" (17) anzutreffen sind. Dieser Weg — so bilanziert Mennekes — war für ihn und seine Weggenossen aus dem Pfarrgemeinderat und dessen Ausschüssen kein Zuckerlecken; er führte hin zu „Fernstehenden" jedweder Couleur: zu Ausländern, zu randständigen Jugendlichen, zu Künstlern, zu Gewerkschaftlern, Parteien und Bürgerinitiativen. Flankiert wurden diese Bemühungen um Kontakte durch die Teilnahme der Pfarrei

an Demonstrationen gegen Rechtsradikalismus und Firmenschließungen. Hintergrund für dieses durch die Gemeinde nicht nur Zustimmung findende Engagement ist für den Pfarrer der jesuanische Sendungsauftrag; nur im Tun ihrer Sendung, „im ständigen Hinausgehen ‚an die Hecken und Zäune' der Geschichte" (121) kann sich Gemeinde zu der Gemeinschaft derer sammeln, die Jesus nachfolgen. Diese ekklesiologisch-programmatische Prämisse verwirklicht sich in St. Markus schwerpunktmäßig in einer auch für Jugendliche aus Problemfamilien offenen Jugendarbeit, in vielfältigen kulturellen Aktivitäten — ein Seitenschiff des Gotteshauses ist ständiger Ausstellungsraum — und in einer forcierten Öffentlichkeitsarbeit, die im wesentlichen in der Erstellung eines umfangreichen Pfarrbriefes und in intensiven Kontakten zur Vorortpresse besteht. Das Buch wird immer dann interessant, ja brisant, wenn die Gemeindeaktivitäten in ihrem Verlauf realistisch und ungeschönt beschrieben werden. Das ist leider nicht immer der Fall. Einen zu großen Teil nehmen in jedem pastoral-theologischen oder pädagogischen Lehrbuch zu findende Modellbeschreibungen und Lernzielentwürfe ein. Das läßt die damit „angereicherten" Beiträge ungut in eine gewisse beschönigende Selbstbeweihräucherung abdriften, die, bei allem verständlichen Stolz auf das bisher Erreichte, der Sache mehr schadet als nützt. Allerdings: viele Beiträge beschreiben den Weg zu den Brennpunkten „vor Ort", so wie er sich dargestellt hat und darstellt. Und das macht diesen vorliegenden Zwischenbericht für alle in der Gemeindepastoral Tätigen interessant. St. Markus hat seine Kirchentüren geöffnet und ist damit „pilgernde Kirche" (Vat. II, LG 14) geworden. *Michael Scheuermann, Frankfurt/M.*

Bildung lernen

Peter Müller, Methoden in der kirchlichen Erwachsenenbildung, Kösel-Verlag, München 1982, 280 Seiten.

Ich weiß etwas; ich kann etwas; ich bin von etwas überzeugt. Aber wie vermittle ich mein Wissen, meine Fertigkeit, meine Überzeugung?

Noch immer ist es in der kirchlichen Praxis viel zu häufig Usus, daß einer vordenkt, vor-spricht, vor-macht und die anderen — meistens nicht allzu lange — nach-denken, nach-sprechen, nach-machen.

Freilich: es gibt viele Gründe, weshalb sich das Miteinander-tun nicht so leicht durchsetzt. Erfahrungen mit Referenten, die, weil sie keine Zeit zur Vorbereitung hatten, Gruppenarbeit ansetzten; Erfahrungen mit (scheinbar) apathischen Teilnehmern; Erinnerungen an Gespräche, die sich im Kreis — nicht vorwärts und nicht rückwärts — bewegten.

Wer als Leiter einer Bildungsveranstaltung dennoch am Prinzip des Miteinander-tuns festhalten will, der bedarf einer Spiritualität, die es ermöglicht, auf die Star-Rolle zu verzichten, zugunsten der „Rolle", Charismen zu fördern, Schwächen der anderen aktiv zu tragen, zu leiten, zu moderieren — kurz: Diener der Teilnehmer und des Themas der Veranstaltung zu sein. Von dieser Tiefendimension des Themas „Methoden der Erwachsenenbildung" ist in dem anzuzeigenden Buch nicht ausdrücklich die Rede. Umso ausführlicher informiert es über den (im guten Sinn) technischen Aspekt dieses Vorhabens: Was habe ich zu bedenken, wie stelle ich es an, damit von meiner Seite alles getan wird, daß die Teilnehmer ins „Spiel" des Miteinander-tuns hineinfinden, daß das Miteinander-tun sein Ziel finden kann.

Bereits der Beginn einer Bildungsveranstaltung — so zeigt das Buch — will sorgfältig bedacht und geplant sein. Welche methodischen Möglichkeiten gibt es, um zu helfen, daß die Menschen, die sich oft fremd sind, einander näherkommen? Weiter: Wie läßt sich z. B. die Aufgabe für eine Gruppenarbeit so stellen, daß sie von den Teilnehmern der Veranstaltung eigenständig erfolgreich bearbeitet werden kann? Was ist bei der Leitung eines Gesprächs zu beachten, damit es zu einem Ziel kommt? Schließlich: Wie lassen sich Weg und Ergebnis der Veranstaltung mit den Teilnehmern kritisch auswerten? —

Kirchliche Erwachsenenbildung soll nicht nur den Kopf, sondern auch das Herz ansprechen; entsprechend reichlich finden sich methodische Vorschläge mit meditativem Charakter. Sie sollen nicht nur anstrengen, sondern auch vom Zwang der Leistung befreien; entsprechend finden sich Methoden mit Spielcharakter.
Daß das Buch aus der Praxis heraus geschrieben ist, merkt der Leser bereits daran, daß die Methoden meist anhand von konkreten Beispielen aus der Bildungsarbeit geschildert werden. Dennoch ist es nicht ganz einfach, damit zu arbeiten. Am leichtesten erschließt es sich demjenigen, der bereits Erfahrungen mit Veranstaltungen hat, in denen die Teilnehmer aktiv in den Lernprozeß einbezogen werden. Er kann den eigenen Methodeneinsatz anhand der Darstellung der einzelnen Methoden kritisch überprüfen und wird dabei ganz sicher auch Interesse finden, den grundlegenden Theorie-Teil zu studieren. Aber auch für den, der nach ersten Schritten sucht, um vom alten Schema „Vortrag — Diskussion" loszukommen, eröffnet das Buch Perspektiven; er fängt am besten mit der Lektüre des Abschnitts „Darbietende Methoden" an. — Schließlich mag manchen Interessierten der nicht gerade niedrige Preis der Veröffentlichung etwas irritieren. Immerhin erwirbt man aber damit ein Kompendium, das nicht zu schnell veralten dürfte und nahezu ständig — eben wann immer Bildungsveranstaltungen zu gestalten sind — gebraucht wird.

Wilhelm Möhler, Reutlingen

Josef Breuss, Theorie des Evangeliums und pastorale Praxis. Schriftanalyse als Bekenntnisanalyse aufgrund von Texten aus dem Markusevangelium, Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. 1979, 134 Seiten.

Breuss entwickelt im ersten der insgesamt vier Kapitel seines Buches eine Theorie des Evangeliums als eine „Darstellung von Motivationszusammenhängen, die sich aus der Natur des Kerygmas ergeben" (14). Ziel dieser Analyse, die an ausgewählten Texten des Markusevangeliums vorgenommen wird, ist der „Nachweis, daß die verschiedenen literarischen Gattungen (Wundergeschichten, Gleichnisse usw.) als Thematisierungen des Bekenntnisses zu verstehen sind" (15). In der ersten Leidensankündigung von Mk 8,31 sieht Breuss eine Kurzfassung des ganzen Evangeliums vorliegen, das er abstrahierend als „Lehre (= Wort, Evangelium) vom Weg des Menschensohnes" faßt und dem er fünf Elemente zuordnet. (Das Evangelium ist eine Auslegung des AT und des Weges Jesu; es weckt Widerstand, den Jesus — indem er den Weg des Menschensohnes geht — überwindet; das Evangelium ist „offene Rede" nach Mk 8,32).
Diese sogenannte „Lehre", die Markus als Evangelisten (34) auszeichnet, bestimmt den Aufbau des ganzen Evangeliums, wie auch einzelner Perikopen und ist das Zentrum, der inhaltliche Kern, von dem her das ganze Evangelium überblickt werden kann (37). — Im zweiten Kapitel versucht Breuss, die sprachliche Eigenart des Evangeliums herauszuarbeiten. Das Evangelium wird als „intentionales Gebilde" (Ingarden) verstanden, das auf Rekonstruktion angelegt ist. Diese Intention, das Evangelium als Evangelium zu lesen und zu vergegenwärtigen, führt zur Bestimmung von Evangelium als Sprechakt des Bekenntnisses. Das Bekenntnis, im Unterschied zur Behauptung, qualifiziert sich als eine Prädikation, die nur aufgrund geschenkter Einsicht in die Passion möglich ist (49). Darüberhinaus müsse es in bezug auf bestimmte vorgegebene Haltungen und Betrachtungsweisen als „unrealistisch" (50) bezeichnet werden. Wegen dieser „Natur des Bekenntnisses" (55) gilt es, das Evangelium gegenüber dem Mythos und der Wissenschaft abzugrenzen. — Die Anwendung und Übersetzung dieser Theorie des Evangeliums in verschiedene Praxis- und Handlungsfelder der Kirche geschieht im dritten Kapitel. Grundidee der einzelnen Abschnitte ist die Auffassung von Schrift als intentionalem Gebilde, das auf Nachvollzug angelegt ist. Von daher gilt es, den Inhalt der Schrift auch nicht als realen, fertig vorgegebenen Gegenstand zu verhandeln (62). Glaube könne dann nicht

durch Tradition und Institution gesichert werden (57). Kriterium aller Praxisfelder ist die Frage, ob in ihnen die „Lehre vom Weg des Menschensohnes" transparent gemacht und so ein neues Verhältnis zur Geschichte durch die Deutung des eigenen Weges ermöglicht wird. Breuss geht es dabei um eine inhaltliche Qualifizierung der Vollzüge von Kirche (Nachfolge, Gebet, Eucharistie usw.) als einer gelebten, ständig neu zu aktualisierenden Nachfolge der Schrift in Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. — Auch das vierte Kapitel beschäftigt sich mit der praktischen Relevanz des Theorieansatzes und wendet sich vor allem gegen zwei Tendenzen gegenwärtiger Praxis: Einmal gegen eine „religiöse Schriftinterpretation" von Seiten der Volkskirche (109), die das Wort „Gott" als Abkürzung für eine Kennzeichnung oder als analytischen Begriff auffaßt. Eine Exemplifizierung des Wortes „Jahwe" aber gibt es nur in und an der Auseinandersetzung mit der Geschichte Israels. Zum zweiten kritisiert er einen unreflektierten und darin unverantwortlichen Gebrauch abstrakter, statischer Theologumena, die ihre Legitimation aus dem Axiom der Wesenschristologie ziehen. Das pastorale Anliegen dieses Buches ist vor diesem Hintergrund der Verzicht auf jegliche vorfabrizierte Realisierung der Schrift, da das Evangelium keine vorgegebene Größe ist (119).

Insgesamt muß der hier vorgelegte Entwurf einer „Theorie des Evangeliums" als ein vorläufiger betrachtet werden. Breuss setzt sich nur sporadisch mit der historisch-kritischen Methode auseinander (11; 73 ff) und dann nur in negativ-ablehnender Weise, d. h. er macht diesen Ansatz für seine Motivationsanalyse nicht fruchtbar, obwohl er implizit immer wieder darauf zurückgreift. Notwendigerweise bleibt er damit nur an der Textoberfläche stehen und geht nicht auf die Satz- und Wortebene der behandelten Perikopen ein. Mit dem Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Exegese verzichtet er auch auf eine historische Einordnung der Texte (41; 81). Von daher bleibt seine eigene Theorie wenig fundiert und in der Methodik nicht voll entwickelt. Zu viel wird als selbstverständlich vorausgesetzt und entzieht sich einem intersubjektiven Nachvollziehen. Vorsicht ist daher auch gegenüber der Verifikation der Methode an verschiedenen Texten des Markusevangeliums angebracht. — Inwieweit die Formulierung motivationaler Abstrakta der Struktur biblischer Geschichten gerecht wird, ist eine weitere Frage. Der Weg Israels und der Weg Jesu mit seinem Gott wird im AT und NT ja nicht in Oberbegriffen, sondern in Interaktionen und Begegnungen aufgedeckt. Diese Einsicht findet sich auch bei Breuss vor allem in seinem praktischen Teil (vgl. auch 117), wird aber nicht als roter Faden durchgehalten. Die Formulierung von Motivationszusammenhängen steht deutlich im Vordergrund. — Damit ist ein dritter Kritikpunkt angeschnitten: Breuss leistet in seinem Buch nur eine mangelhafte Definitionsarbeit des verwendeten Begriffs Motivation, der in der Wissenschaft vor allem in der Psychologie sehr umstritten ist, aber auch der Begriffe Illokution, Proposition oder des Begriffs Kirche, der sehr undifferenziert verwendet wird. So ist die Untersuchung gerade darin, daß es ihr um konkrete Realisierungen von christlichen Oberbegriffen (z. B. Gott) in konkreten Situationen des Evangeliums geht (Breuss spricht hier von einer Exemplifizierung, vgl. 118), zwar in Richtung auf eine pragmatische Hermeneutik angelegt, aber Breuss reflektiert zu wenig die dieses Anliegen berührenden Nachbarkonzeptionen, beispielsweise den Modellbegriff aus der Ethik. Damit bleibt das Postulat für sich stehen, ohne daß an der Interaktion der biblischen Vorlagen orientierte Vermittlungsoperationen angeboten werden. Im Grunde bleibt die Hermeneutik der identifikativen Nachahmung aufgegeben (vgl. 118 f), ohne daß sie als Prozeß, nämlich als Transfer biblischer Geschichten in gegenwärtige Geschichten hinein, methodisch reflektiert wird. Dadurch wird von der Rezeptionsseite her der Beliebigkeit das Tor geöffnet. Es müßte hier in Richtung auf einen kommunikativen Modell- und Strukturbegriff innerhalb texttheoretischer Möglichkeiten und Methoden weitergedacht werden, und zwar

mit dem Ziel, intersubjektiv nachprüfbare Vermittlungsprozeduren zu entwickeln.

Sehr spannend und informativ sind das dritte und vierte Kapitel geschrieben; hier vor allem die Abschnitte Priester, Sakramente und religiöses Schriftverständnis, die therapeutische Funktion der Theologie. Durch eine Beschränkung der Themen auf wenige Schwerpunkte wäre die kritische Funktion der Theorie noch klarer geworden.

Robert Ochs — Ottmar Fuchs, Bamberg

Büchereinlauf

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

Antweiler Anton, Zeuge einer Epoche 4, Priestermangel, Gründe und Vorschläge, Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum, Altenberge 1982, 302 Seiten, DM 49,80, S 378,50.

Ders., Zeuge einer Epoche 8, Fortschritt und Entwicklungshilfe, Erwägungen zur Enzyklika Pauls VI. Populorum Progressio, Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum, Altenberge 1983, 222 Seiten, DM 29,80, S 226,50.

Becker Josef — Lichtensteiner-Rother Ilse — Stopp Hugo (Hrsg.), Dotterweich Volker (Red.), Wertepluralismus und Wertewandel heute. Eine interdisziplinäre Veranstaltung zur 10-Jahres-Feier der Universität Augsburg, Verlag Ernst Vögel, München 1982, 253 Seiten, DM 29,80, S 226,50.

Bennett George — Hewett John, Niemand ist ohne Hoffnung. Wie helfen wir seelisch Leidenden, Verlag Styria, Graz 1983, 216 Seiten, S 178,—, DM/sFr 24,80.

Biemer Günter, Katechetik der Sakramente. Kleines Handbuch der Sakramentenpädagogik, Verlag Herder, Freiburg 1983, 218 Seiten, DM 26,80, S 203,70.

Biser Eugen, Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums, Otto Müller Verlag, Salzburg 1982, 132 Seiten, S 139,—, DM 19,80.

Borné Gerhard, Bergpredigt und Frieden. Mit einem Vorwort von Dorothee Sölle und einer Rede des Erzbischofs von Seattle, Walter-Verlag, Olten 1982, 148 Seiten, DM 18,50, S 140,60.

Boxberg Maria, Leiden — ein Grundproblem menschlicher Existenz. Zur buddhistischen Erlösungslehre, Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum, Altenberge 1981, 154 Seiten, DM 24,—, S 182,40.

Breid Franz, Daten und Impulse zur Landpastoral. Ergebnisse der Dekanatsuntersuchung Sarleinsbach, Veritas-Verlag, Linz 1982, 204 Seiten, S 126,—, DM 18,—.

Brown Raymond, Ringen um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften, Otto Müller Verlag, Salzburg 1982, 168 Seiten, S 210,—, DM 29,—.

Bruners Wilhelm — Schmitz Josef (Hrsg.), Das Lernen des Seelsorgers. Identität — Zielsetzung — Handeln im pastoralen Dienst, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 164 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Brunner Inge Ute — Kremer Jacob, Die Hoffnung der Welt. Bildzyklus und Kurzkommentar zu den Sonntagsevangelien (Lesejahr A), Verlag Herder, Wien 1983, 120 Seiten, S 320,—, DM 46,—.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Teilband 28: Gesellschaft und Reich Gottes; Öffentlichkeit und Verkündigung; Symbol und Sakrament, mit Beiträgen von *Koch Traugott; Egger Klaus — Pissarek-Hudelist Herlinde; Zadra Dario — Schilson Arno.* Teilband 29: Gemeinde; Kirche; Konfessionen und Ökumene, mit Beiträgen von *Lehmann Karl; Kaufmann F. X. — Fries Heinrich — Pannenberg W. — Krämer Peter — Frhr. v. Campenhausen A.; Fries Heinrich.* Teilband 30: Gesamtregister, erarbeitet von *Karin Schunk,* herausgegeben von *Böckle Franz — Kaufmann Franz Xaver — Rahner Karl — Welte Bernhard* in Verbindung mit *Robert Scherer,* Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1982, pro Band 158—240 Seiten, DM 29,80 — 44,—, S 226,50 — 334,40.

Deutscher Caritasverband e. V. (Hrsg.), Caritas-Werkheft 83, Deutscher Caritas-Verband, Freiburg 1983, 69 Seiten.

Guardini Romano, Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung, Herderbücherei, Freiburg—Basel—Wien 1983, 192 Seiten, DM 7,90, S 60,05.

Guillet Jacques, Was glaubte Jesus? Otto Müller Verlag, Salzburg 1982, 140 Seiten, S 182,—, DM 26,—.

Hirsch Josephine, Brot für jeden Augenblick. Ein Stundenbuch, Verlag Herder, Wien 1983, 80 Seiten, S 72,—, DM 9,80.

Horstmann Johannes (Hrsg.), Und wer ist mein Nächster? Reflektionen über Nächsten-, Bruder- und Feindesliebe, Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 1982, 194 Seiten, DM 15,—, S 114,—.

Kaspar Peter Paul, Zärtlichkeit und Trost. Leidensfähigkeit — Liebesfähigkeit, Verlag Herder, Wien 1983, 96 Seiten, S 80,—, DM 10,80.

Liturgische Institute Salzburg, Trier und Zürich (Hrsg.), Kleines Stundenbuch. Fastenzeit und Osterzeit. Morgen- und Abendgebet der Kirche aus der Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Benziger Verlag, Einsiedeln — Köln, Verlag Herder Freiburg—Basel, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, Verlag Herder, Wien, Verlag St. Peter, Salzburg, Veritas, Linz 1983, 646 Seiten, DM 24,80, S 186,—, sfr 22,50.

Meier Erhard, Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften d. Johannes vom Kreuz, Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum, Altenberge 1982, 190 Seiten, DM 38,—, S 288,80.

Nouwen Henri J. M., Das geteilte Leid. Heute christlich leben. Unter Mitarbeit von Donald P. McNeill und Douglas A. Morrison, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, 176 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Reiterer Friedrich Vinzenz, Gottes Wort im Festkreis. Hilfen für Verkündigung und Bibelrunden. Schwerpunkt Altes Testament, Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1983, 264 Seiten, S 198,—, DM/sFr 29,80.

Richter Klemens, Was ich von der Messe wissen wollte. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute, Verlag Herder, Freiburg 1983, 144 Seiten, DM 16,80, S 127,70.

Schwarz Roland, Bürgerliches Christentum im Neuen Testament 7. Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen, Verlag Österr. Kathol. Bibelwerk, Klosterneuburg 1983, 226 Seiten, S 246,—, DM 36,—, sFr 30,—.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Im Dienst der Kirchengemeinden, Arbeitsbericht Nr. 34, Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen 1982², 108 Seiten.

Sporschill Georg — Feneberg Wolfgang, Religiöse Jugendarbeit. Werkbuch für Gruppenleiter, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, 120 Seiten, DM 15,80, S 120,10.

Stary Othmar, Fürbitten und Einführungsworte zu den Gedenktagen und Festen der Heiligen, Verlag Styria, Graz 1983, 217 Seiten, S 250,—.

Steiner Josef (Hrsg.), Wenn wir hören: Ich bin dein Gott. Das Zehnwort vom Sinai. Gemeindekatechese II, Verlag Herder, Freiburg 1983, 120 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

Steinwede Dietrich, Reformation — Martin Luther. Ein Sachbilderbuch zur Kirchengeschichte, Verlag Ernst Kaufmann, Lahr, Christophorus Verlag, Freiburg 1983, 56 Seiten, DM 12,80, S 97,30.

Weizenkorn. Elemente zur Feier der Gemeindemesse, hrsg. von *Ritt Hubert — Damblon Albert — Brakmann Heinzgerd*, Lesejahr C, Heft 1 Christus entgegen ... 1. Adventsonntag bis Taufe des Herrn, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1982, 144 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

Wer wird das Antlitz der Erde erneuern? Spuren des Geistes in unserer Zeit. Mit Zeichnungen von Tisa von der Schulenburg, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, Herderbücherei Bd. 1000, 192 Seiten, DM 8,90, S 67,65.

Zimmermann Adolf, Alles ist Hinweis. Meditationen und Gebete, Verlag Herder, Wien 1983, 88 Seiten, S 72,—, DM 9,80.

Zink Jörg, Gespräche mit dem dunklen Gott, Verlag am Eschbach, Eschbach 1983, 78 Seiten, DM 24,80, S 188,50.

Ders., Brot und Wein für alle Menschen. Bilder zur Eucharistie, dem Heiligen Abendmahl, mit Betrachtungen zu dem, was den Christen gemeinsam ist, Verlag am Eschbach, Eschbach 1983, 21 Seiten, DM 4,20, S 31,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Chefredakteur dieser Zeitschrift und Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts.

Josef Aichinger, Dr. med., Absolvent der Theologie, ist derzeit Krankenpfleger in Schwaz.

Winfried Böder ist Gymnasiallehrer in Ibbenbüren.

Johann Brunner, Dipl.-Ing., DDr., ist Assistent am Institut für Volkswirtschaftslehre der Universität Linz und Vorsitzender des Katholischen Akademikerverbandes Linz.

Ursula Buhofer ist Psychotherapeutin in Luzern.

Erhard Busek, Dr. iur., ist Landesobmann der Österreichischen Volkspartei und Vizebürgermeister von Wien.

Magdalene Bußmann, Dr. theol., ist wissenschaftliche Assistentin für Kirchengeschichte an der Universität Essen — Gesamthochschule im Fach katholische Theologie und ihre Didaktik.

Marianne Dirks, Hausfrau, war Präsidentin des Zentralverbandes der Katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften, lebt jetzt in Wittnau bei Freiburg/Br.

Gernot Eder ist Vorstand des Atominstituts der österreichischen Hochschulen und Professor für Theoretische Kernphysik an der Universität Wien; er ist Präsident des Katholischen Akademikerverbandes Österreichs.

Marita Estor, Dr. theol. h. c., Volkswirtin, ist Regierungsdirektorin in Bonn.

Martha Fehlker, Prof. Dr., ist Dozentin für Gruppenpädagogik in Münster.

Gertrud Fussenegger, Prof. Dr., ist freie Schriftstellerin in Leonding, Oberösterreich.

Hermann Gietz, Dr., ist Jurist in Geisenheim; war ehemaliger Stadtdirektor von Ibbenbüren.

Otto Hittmair ist Professor für Theoretische Physik in Wien.

Antoinette Hodel-Röösli ist Hausfrau in Luzern.

Edi Hodel-Röösli ist Jugendleiter in Luzern.

Peter R. Hofstätter ist emeritierter Professor für Psychologie an der Universität Hamburg.

Alfred Horné ist Journalist und Gewerkschaftsfunktionär in München.

Norbert Höslinger, Dr. theol., ist Leiter des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes in Wien und des Pius-Parsch-Instituts in Klosterneuburg und Redakteur von Bibel und Liturgie.

Hella Hranitzky ist Hausfrau in Mayrin, Schweiz.

Harald G. Huber ist Gynasiallehrer in Zürich.

Karl-Heinz Hubig ist Bankdirektor in Saarbrücken.

Hedi Hürzeler-Lehmann lebt in Burgdorf und ist u. a. in der ökumenischen Erwachsenenbildung engagiert.

Roswitha Irsch ist Lehrerin und Wissenschaftliche Assistentin in St. Ingbert, Saarland.

Franz Jantsch, Dr. theol., ist Pfarrer in Hinterbrühl und Südstadt.

Hans Kaufmann ist Spezialarzt für Chirurgie in Cham, Schweiz.

Fritz Michel ist Rektor der Stadtschulen in Zug.

Franz Georg Nikolay ist Gymnasiallehrer in Bersenbrück.

Bardo Pfannkuchen-Schaffner ist Referent des BDKJ im Bistum Münster.

Herbert Pietschmann ist Professor für Theoretische Physik an der Universität Wien.

Maria Riebl, Dr. theol., unterrichtet an der Religionspädagogischen Akademie der Erzdiözese Wien.

Erwin Ringel ist Vorstand des Instituts für Medizinische Psychologie an der Universität Wien.

Roland Ronninger, Dipl.-Ing., DDr., ist Vorsitzender im Österreichischen Patentamt und fachtechnisches Mitglied im Obersten Patent- und Markensenat.

Felicitas Schönborn erteilt interkonfessionellen Religionsunterricht an der deutschen Schule in Genf.

Fritz Schweiger ist Professor für Mathematik an der Universität Salzburg.

Franz Seitelberger ist Vorstand des Neurologischen Instituts der Universität Wien.

Susi Staub-Kofmel ist Hausfrau in Burgdorf.

Gerhard Steger, Dr. phil., ist Sekretär von Finanzminister Dr. Salcher und Bundesvorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christentum und Sozialismus — ACUS, Wien.

Peter Trummer, Dr. theol., ist Universitäts-Dozent für Neutestamentliche Wissenschaften an der Universität Graz.

Rose-Marie Umbricht-Maurer ist Rechtsanwältin in Zürich (im Rechtsdienst einer Bank), ist in diversen Frauengremien tätig und bekleidet in einer Pfarrgemeinde das Amt einer Kirchenpflegerin.

Herbert Vorgrimler ist Professor für Dogmatik an der Universität Münster.

Hansheinz Wagner, Dipl.-Ing., ist in einem großen Stahlunternehmen in Saarbrücken tätig.

Urs Wiederkehr, Dr. theol., ist Laientheologe und Religionslehrer in Menzingen, Schweiz.

Josef Wiener ist Leiter des Pastoralamtes der Diözese Linz, Vorsitzender der Pastoralkommission Österreichs und des Österreichischen Pastoralinstituts, Geistlicher Assistent der Katholischen Frauenbewegung Österreichs und der Katholischen Frauenbewegung der Diözese Linz.

Franziska Wirtz-Königshausen ist Gymnasiallehrerin in Ibbenbüren.

Wolfgang Nastainczyk ist Professor für Katechetik an der Universität Regensburg.

Günter Stachel ist Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Universität Mainz.

DIAKONIA-Schwerpunkte ab 1981

Heft 1/1981	Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (2. Teil)
Heft 2/1981	(Kirchen-)Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen
Heft 4/1981	Weltverantwortung als pastorale Aufgabe
Heft 5/1981	Jugend und Kirche
Heft 1/1982	Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit
Heft 4/1982	Humane Pastoral und kirchliche Ordnung
Heft 6/1982	20 Jahre II. Vatikanum
Heft 1/1983	Miteinander glauben lernen in der Gemeinde
Heft 2/1983	Buße und Versöhnung

Leitartikel

Maria Bührer

„No future"!? Trost als Lebenshilfe

Die Trostlosigkeit ist die intensivste und verdichtetste Form der Trauer, wo der Mensch unter dem Leidensdruck sich der Ohnmacht und der äußersten Einsamkeit ausgeliefert, sich aller seiner Kräfte (sogar der Auflehnung und des Widerstandes) beraubt und in die Ausweglosigkeit versetzt erlebt. Jeder Verlust schmerzt, aber nicht jeder wiegt gleich schwer. Entsprechend ist auch die Intensität des Verlustschmerzes verschieden. Sie reicht von Traurigkeit über Trauer bis zur Trostlosigkeit, und jede dieser Befindlichkeiten hat verschiedene Abstufungen. Muß sich der Mensch von einem Gut trennen, das ihm bis dahin Lebensinhalt war und damit Sinngehalt seines Daseins, kann es geschehen, daß die Schmerzüberflutung das Bewußtsein dermaßen verengt und trübt, daß er überhaupt keinen Sinn mehr sieht. Und wer an keinen Sinn mehr glauben oder keine Sinnverwirklichungsmöglichkeiten mehr wahrzunehmen vermag, hat keine Zukunft mehr. Das Leben gerinnt und erstarrt, auch wenn es äußerlich weitergeht. „No future" scheint mir die präziseste Bezeichnung für die Trostlosigkeit als Befindlichkeit.

Trostlosigkeit signalisiert eine Grenzsituation, von der nackten Verzweiflung nur um Haaresbreite getrennt. Der Unterschied ist zu beachten, weil praxisrelevant. Trostlosgewordene gleichen dem gerade noch glimmenden Docht, dem geknickten, aber noch nicht gebrochenen Rohr. Sie sind noch erreichbar, ansprechbar von der sie einholenden mitmenschlichen Liebe. Die Verzweifelten haben und bieten kaum eine Chance, was freilich nicht heißen darf, sie dürften abgeschrieben werden.

Jäher Absturz ...

Die Trostlosigkeit hat eine mehr oder weniger lange Entstehungsgeschichte. In seltenen Fällen ereignet sich der Absturz in die die ganze menschliche Existenz bedrohende Grenzsituation jäh. Dies kann etwa zutreffen bei infantil gebliebenen Erwachsenen, die weder liebes- noch leidensfähig, sondern nur wehleidig und psychisch kaum belastbar sind. Es braucht in diesen Fällen manchmal nur relativ geringfügige Enttäuschungen oder Mißerfolge, Verluste oder Entzüge, um unverhältnismäßige Reaktionen auszulösen und „ihre ganze Welt einstürzen" zu lassen. Ganz anders verhält es sich, wenn Personen, die bereits einen gewissen Reifegrad erlangten und aus Leidenserfahrungen über ein Lebens-wissen verfügen, unter

dem *gleichzeitigen* Zusammentreffen *mehrerer* Verluste an die Grenze der Leidensbewältigung geraten.

... oder sukzessives Absinken in die Trostlosigkeit

Viel häufiger als der jähe Absturz ist das sukzessive Absinken in die Trostlosigkeit aus unverarbeiteter Trauer: Sei es, daß der Trauerprozeß unter dem Druck der rigiden, den Leidenden überfordernden Einstellung der Umwelt nicht in Gang kommen kann, sei es, daß der Betroffene selber sich das Trauern „verbietet". (Die Begründung dafür: „Jeder muß mit sich selber allein fertig werden!", oder ein falsch verstandener Treuebegriff: „Man ‚muß' in der Trauer verharren!" Die notwendige Ablösung von einem geliebten Verstorbenen wird als ein Verrat an diesem betrachtet.) Von der Sorge um die Trauernden war in dieser Zeitschrift schon einmal ausführlich die Rede. Heute urgieren wir dieses wichtige Anliegen der Diakonie und Pastoral unter dem Aspekt der Prophylaxe: trostbedürftig sind nämlich nicht erst die Trostlosgewordenen, wie wir sie eben skizzierten, sondern ebenso die Trauernden. Wenn wir diese mitleidend, voll Verständnis und in Geduld wenigstens während der ersten Phase der Trauerarbeit (etwa 6 Monate) begleiten, wehren wir der noch größeren Gefährdung: Versinken in Trostlosigkeit.

Vielfältige Formen der Trauer

Wir möchten in dem hier vorgelegten Beitrag den Begriff „Trauernde" erweitern, weil ja nicht allein der Tod tieferschütternde Trennung schafft und in Trauer versetzt. Der Zusammenbruch einer Ehe, weil zumindest in einem der Partner die Liebe erstarb, reißt tiefe Wunden, auch wenn die Scheidung im „gegenseitigen Einvernehmen" erfolgt. Man kann ein Stück gemeinsamer Lebensgeschichte nicht beiseite schieben wie das Aktenbündel einer res judicata. Neuorientierung im Leben gelingt nie ohne Trauerarbeit. Ähnliches gilt auch für die Auflösung eines Zusammenlebens ohne Trauschein. Der Schmerz des Verlassenwerdens straft alle Vereinbarungen Lügen: jedem sei die Freiheit belassen, die Beziehung jederzeit aufzuheben. Ein anderes Beispiel: ein Freund, an den wir geglaubt, dem wir vertraut haben, für den wir in jeder seiner Krisenlagen ganz selbstverständlich verfügbar waren, geht aus unserm Leben fort, ohne Abschied, ohne erklärendes Wort — wir sind offenbar unnütz und uninteressant geworden. Verratene Liebe macht nicht nur traurig, sie schafft Trauer. — Oder vergegenwärtigen wir uns ganz andere Situationen: Menschen verlassen unter dem Druck wirtschaftlicher Misere oder als politisch Verfolgte ihre Heimat. Die Aufnahme in einem Land, das sie als Fremdarbeiter anheuert oder das ihnen

als Flüchtlingen Asyl gibt, gewährleistet ihnen das nackte Überleben. Doch der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Er braucht Heimat, Geborgenheit, Angenommensein. Viele der unter uns lebenden Fremdlinge leiden unter ihrer Entwurzelung, denn sie stoßen wegen ihrer andern Herkunft, Sprache, Mentalität und Kultur allenthalben auf Ablehnung und rassistische Aggressionen, die jetzt noch verschärft werden durch die wirtschaftliche Rezession. Auch sie sind den Trauernden beizuzählen, ja manche von ihnen zu den Trostlosgewordenen, weil sie keine Zukunft mehr haben (dies gilt vor allem für die älteren und handicapierten Flüchtlinge).

Es wäre noch auf die ganze Problematik der Jugendarbeitslosigkeit hinzuweisen, sowie auf die nicht minder harte, in gewisser Hinsicht noch aussichtslosere Lage der Arbeitslosen in vorgerückterem Lebensalter. Zahlreiche Arbeiter und „kleine" Angestellte stehen nach jahre- ja nach jahrzehntelanger Betriebstreue auf der Straße, ohne Frühpensionierung, ohne rückendeckende Sparguthaben, ohne Chance, eine neue Stelle zu finden. Zwischen Entlassung und Bezugsberechtigung der staatlichen Altersrente liegen ca. 7—8 Jahre. Die Arbeitslosenunterstützung ist befristet. Die materiellen Sorgen lasten schwer. Aber am meisten leiden sie unter einer tiefschmerzenden Verletzung ihres Selbstwertgefühls und Selbstvertrauens. Und für manche von ihnen kommt der vorzeitige Verlust der Erwerbstätigkeit einem Zusammenbruch ihres Sinngefüges gleich oder nahe, weil für diese Generation die Arbeit den Stellenwert eines Lebensinhaltes hatte.

Auch wenn wir den Suchrahmen absichtlich auf die uns überschaubare Lebenswelt (Pfarrgemeinde, Stadt u. dgl.) einengen, ließen sich noch viele andere Situationen aufzeigen, wo nur die Erfahrung von Trost das unabwendbare Leiden von innen her zu überwinden vermag. Trotz der gebotenen Kürze dürfen nicht unerwähnt bleiben die vereinsamten gebrechlichen Betagten, die Chronischkranken und die Sterbenden.

Trösten als Lebenshilfe

Daß Trösten eine Lebenshilfe sein kann, ist weitgehend unbedacht und wird dementsprechend kaum wahrgenommen als Chance und Aufgabe. Aber die Aufgabe ist gestellt. Menschliches Leiden ist immer eine Herausforderung an die Mitmenschlichkeit. Und das Evangelium Jesu Christi nimmt uns in Pflicht. „Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden" ist nicht *nur* eschatologische Heilszusage, sondern Imperativ an uns, den Trauernden hier und jetzt die Liebe zu tun. „Nichts kann

euch trösten außer die Liebe", schrieb K. H. Waggerl vor vielen Jahren. — Die Aufgabe zu trösten löst in uns zunächst Verlegenheit aus, weil wir gleich über die Frage „was sollen wir denn sagen" stolpern. Wir scheuen zurecht die uns sattsam bekannten Trostsprüche, die nur billige Vertröstungen feilbieten, mit denen man sich vor dem persönlichen Engagement ins Gerede flüchtet. Irgendwie spüren wir, wie wir beim Versuch, jemanden zu trösten, sehr rasch an die Grenze des Sagbaren geraten. Und wahrlich: vor dem Geheimnis des Todes und dem zerschwerteten Herzen des Leidenden ist oft nur Schweigen gemäß — das von Mit-leiden gefüllte Schweigen. Nur wer vom Leid des Andern sich wirklich treffen läßt, vermag zu trösten. Das alte, uns fast fremd gewordene und ob des vielen Mißbrauches (auch und vor allem seitens der Kirchen) verdächtige Wort Trost beinhaltet: Beistand leisten, ganz beim Andern und für ihn da sein, ihn aus seiner Einsamkeit herauslösen, indem wir Beziehung stiften, ihn in das Mitsein einholen. Der Sprache können wir nicht völlig entraten, doch ist ein wesentlicher Unterschied, ob wir nur abgegriffene Formeln daherreden oder unser Zuspruch ein cor ad cor loquitur ist. Und wir haben ja noch andere Möglichkeiten, ihm unser Mitsein und Mitleiden zu bekunden! Die nonverbale Kommunikation der Leibsprache: Blick, Mimik, Gestus. Werfen wir doch endlich einmal unsere Berührungsängste über Bord, bergen wir den Trostbedürftigen doch in unsere Arme, halten wir seine Hände in den unsern, streichen wir ihm übers Haar! usw. In der Leibsprache und in der ganzen Weise behutsamen, wohlwollenden Umgangs vermitteln wir ihm die Erfahrung: daß er uns etwas bedeutet, wir ihm von Herzen gut sind. Die Erfahrungen von Geborgenheit, Angenommensein, Nähe wärmen, lösen die Erstarrung, lassen den Mut wieder aufkeimen. Die ausstrahlende Güte lichtet das Dunkel. Die Liebe richtet auf, weil sie an den Andern glaubt und für ihn hofft. Und so, aber auch nur so, lernt der Mitmensch langsam wieder, an sich und das Leben zu glauben, zu hoffen und zu vertrauen, daß sein Leben trotz aller widerfahrenen Beschädigung einen Wert und die Chance eines Neuanfanges, oder mit anderen Worten: Zukunft hat. Und aus solchem Glauben und Vertrauen traut sich der Trauernde die Kraft zu, sich der Trauerarbeit, die ein Wandlungs- und Reifungsprozeß ist, zu stellen und (das ist vielleicht das Wichtigste) sich wieder — zunächst unter der Geleithilfe eines Bruders oder einer Schwester — auf den Weg zu machen. Neue Hori-

Trösten ohne Berührungsängste

Kraft zur Trauerarbeit

zonte, neue Sinngehalte erschließen sich nur, wenn man überhaupt wieder erste Schritte macht. Trösten verlangt den Einsatz unserer ganzen Person, fordert Geduld, Verstehen und Treue. Die Liebe gewährt Schutz und Halt. Sie ist sanft und stark zugleich. Sie entmündigt nicht, vielmehr verhilft sie dem Trostbedürftigen, sich selber zu finden und zu werden, weil sie die ihm eigenen, zwar erlahmten und verschütteten, Kräfte aktiviert.

Die Scheu überwinden!

Unterschätzen wir den Trost als Lebenshilfe vielleicht manchmal nicht nur aus Unwissen, sondern weil wir uns scheuen, uns auf den Mitmenschen soweit einzulassen, daß wir Mit-Leidende werden, also uns belasten lassen müssen, um trösten zu können? Vielleicht kann eine aus Erfahrung gewonnene Einsicht uns ermutigen, die den egoistischen Selbstschutzmechanismen entstammende Scheu zu überwinden: Mit-leiden schafft nicht nur Belastung, sondern wirkt auslastend. Die Übernahme fremden Leidens verändert nämlich die Maßstäbe. Unsere eigenen Beschwernisse, Sorgen und Mühsale verlieren an Gewichtigkeit, werden relativiert. Unsere Tragfähigkeit und Belastbarkeit für fremdes Leid wächst in dem Maße, als wir unser eigenes Bündel nicht mehr so wichtig nehmen. — Und was die Ohnmacht anbelangt, die uns tatsächlich überkommt angesichts der Trauer und Trostlosigkeit unserer Mitmenschen, ist zu sagen: wir brauchen sie gar nicht zu verdrängen. Es gilt sie anzunehmen und zu überwinden im Vertrauen auf den uns verheißenen und geschenkten Hl. Geist, der als die in unsere Herzen ausgegossene Liebe Gottes unserer Schwachheit zu Hilfe kommt und uns drängt, die Trauernden und Trostlosen aufzurichten und sie zu trösten. Im letzten Grunde empfängt unsere immer arme Liebe die lebensrettende, Veränderung schaffende, Zukunft erschließende Kraft des Tröstens von Gott her, dem Vater unseres Herrn Jesus, dem Gott alles Erbarmens und allen Trostes. Aber Gott wirkt durch den Menschen.

Ähnliche Gedanken finden sich auch in den beiden Büchern von *Peter Paul Kaspar*, Zärtlichkeit und Trost. Leidensfähigkeit — Liebesfähigkeit, Verlag Herder, Wien 1983, und *Dietmar Mieth*, Die Kunst, zärtlich zu sein, Verlag Herder, Freiburg 1982. — Vgl. auch *M. Bührer*, Trauert mit den Trauernden, in: Diakonia 8 (1977) 377—388.

Artikel

Rolf Zerfaß

Jesu Umgangsstil als Maßstab der Seelsorge

Die „Ordnung der pastoralen Dienste" der deutschen Bischofskonferenz vom Jahr 1977 hat erstmals das berufliche Wirken von Priestern und in der Pastoral eingesetzten Laien unter dem Begriff „pastorale Dienste" zusammengefaßt. Zu dieser Thematik sind seitdem in dieser Zeitschrift eine Reihe von Beiträgen erschienen. Es sei nur in Erinnerung gerufen, was F. Klostermann zur Ämtertheologie und zur „Weltdienst-Ideologie" des Dokumentes angemerkt hat [1], und wie H. Schilling zu zeigen versucht hat, daß man wegen des sehr ähnlichen berufsspezifischen Handlungskomplexes bei Priestern und Laien von einem gemeinsamen Berufsprofil des Seelsorgers sprechen kann [2]. — Im folgenden soll nun das Verständnis von Seelsorge aus dem Verhalten Jesu den Menschen gegenüber vertieft werden. Am Beispiel seiner Begegnung mit dem Oberzöllner Zachäus soll gezeigt werden, was christlicher und was seelsorglicher Umgang miteinander ist. Von daher ergibt sich dann die Gemeinsamkeit der pastoralen Aufgabe. red

Um besser verstehen zu lernen, was Seelsorge ist, gehen wir bei den folgenden Überlegungen von dem elementaren Dienst aus, zu dem jeder Christ in der Nachfolge Jesu berufen ist. Wir wollen uns den Begriff der Seelsorge im Rückgriff auf Jesu Praxis erarbeiten, auf Jesu eigenen Umgangsstil mit den Menschen, indem wir eine Situation im Leben Jesu meditieren, aus der wir ablesen können, was er als seine Sendung verstanden hat.

Wir wählen die Begegnung Jesu mit Zachäus. Aus der Art und Weise, wie diese beiden Männer miteinander umgehen, können wir ein Modell dafür ablesen, was christlicher und was seelsorglicher Umgang miteinander ist.

1. Zachäus und Jesus

Da ist der Oberzöllner Zachäus, der sitzt auf einem Baum, und man fragt sich: Wie in aller Welt kommt der Zachäus auf den Baum? Die Schrift antwortet, „weil er Jesus sehen wollte, obwohl er klein war" — das ist einfühlbar. Aber warum hat er sich in Jericho nicht auf einen Balkon gestellt oder auf den Dachgarten eines guten Freundes, wie weiland der alte David, als er der Bethsabee beim Baden zuschaute? Hat er keine solchen

[1] *F. Klostermann*, Zur neuen „Ordnung der pastoralen Dienste" in der BRD, in: Diakonia 9 (1978) 12—18.
[2] *H. Schilling*, Von Beruf „Seelsorger": ebd. 11 (1980) 306—316.

Freunde in Jericho gehabt, weil er Oberzöllner war? Und warum ist er Zöllner geworden, warum hat er sich in den Dienst der Besatzungsmacht gegeben und seine Volksgenossen betrogen? Warum hat er unter den Zöllnern Karriere gemacht, sodaß er „sehr reich" werden konnte, wie die Schrift sagt? Hängt das auch damit zusammen, daß er so klein war, so unansehnlich, daß er das Amt des Oberzöllners ergattern mußte? Dann würde sich erklären, warum er auf die Idee verfiel, einen Maulbeerfeigenbaum zu erklettern, denn da könnte er auch ein wenig nach der Devise gehandelt haben: sehen ohne gesehen zu werden! Demnach hätte er sich in diesem Baum auch ein wenig versteckt! Vor der Volksmenge, die ihn nicht besonders gut leiden mochte; aber vielleicht auch vor Jesus, so wie sich Adam im Paradies nach dem Sündenfall vor dem Blick Gottes versteckt hat. Und das, obwohl er Jesus sehen wollte. Ich stelle mir diesen Zachäus im Baum als einen einsamen Menschen vor.

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

Kaum Chancen zur Begegnung

Es bestehen also sehr wenig Chancen, daß diese beiden Menschen zueinander in Beziehung treten. Der eine versteckt sich, und der andere hat es eilig. Aber dann, unter dem Baum angekommen, berichtet die Schrift, „schaute er auf und sagte: Zachäus, komm schnell herunter, ich muß heute bei dir einkehren." Wieso denn das? Muß er nicht nach Jerusalem, um dort sein Todesschicksal zu erleiden? Gibt es für ihn noch ein anderes zwingenderes „Muß" als das des göttlichen Willens? Was mag sich in dem Augenblick abgespielt haben, als Jesus dorthin kam, wo Zachäus sich versteckt hatte? Die Schrift sagt nur: „er schaute auf" — wie ein Kleiner zu dem Großen, wie ein Bittsteller. Und dann kommt einfach der Satz: Hast du ein Bett für mich? Kann ich in deinem Haus bleiben? Den Rest kann man nicht so schnell erzählen, wie es passiert ist: Zachäus gleitet vom Baum, kämpft sich durch die Menge in sein Haus zurück. Die Schrift sagt: „Er nahm ihn mit Freuden bei sich auf." Warum hat er jetzt auf einmal keine Probleme mehr mit der Volksmenge, die ihn nicht leiden kann? Wie kann er plötzlich vor Je-

sus hintreten und sagen: „Herr, die Hälfte meines Vermögens gebe ich den Armen, und wenn ich von jemandem zuviel gefordert habe, erstatte ich es ihm vierfach zurück"? Woher diese wunderbare Freiheit des Zachäus, diese Möglichkeit, sich von jahrelanger Raffgier zu distanzieren?

2. Deutung dieser Begegnungsszene

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

Ein für Jesus typischer Vorgang

Menschwerdung durch Zuwendung ...

Dieser bemerkenswerte Vorgang, über den ich noch nie in einem dogmatischen Traktat einen Satz gefunden habe, vermag die moderne Sozialpsychologie, scheint mir, durchaus ein ganzes Stück weit zu erschließen. Denn sie sagt: Mensch wird ein Mensch erst im Umgang mit anderen. Subjekt, frei, selbstbewußt wird er erst, wo er liebend, ermutigend angeschaut wird. Ein Kind, sagt die Tiefenpsychologie, wird das, was man es heißt. Der Organismus, als der wir geboren werden, entwickelt sich erst in unendlich vielen Begegnungssituationen zu dem, was wir am Schluß ein „Subjekt" nennen, ein mit sich selbst und seiner Welt umgehendes Wesen; einen Menschen, der um sich und seinen Wert weiß, weil er diesen Selbstwert aus der Zuwendung ablesen konnte, die er erhalten hat, aus den Reaktionen der Umwelt, in der er aufgewachsen ist, von der er akzeptiert wurde, sodaß er jetzt sich auch selber akzeptieren kann. Ja, er kann sich nun sogar loslassen, sich selber verschenken, was wir in unserer christlichen Überlieferung als Selbstverleugnung bezeichnen.

... und wechselseitige Annahme

Allerdings ist nicht jede Art von Umgang zwischen Menschen der Menschwerdung des Menschen förderlich. Es

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

Jesu Umgangsstil

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

Offenbarung der Liebe des Vaters

Woher hat Jesus diese wunderbare Macht, dem Zachäus wieder „Hoffnung und Zukunft zu geben“ (Jer 29,32)? Warum kann er der Ehebrecherin, die da ertappt ist, sagen: „Hat dich niemand verurteilt, so will auch ich dich nicht verurteilen; geh jetzt und sündige nicht mehr.“? Wieso kann er dem Mann mit der verdorrten Hand sagen: „Stell dich in die Mitte! Du bist wichtig. Denn der Sabbat ist für die Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 3,1—6). Wenn wir solche Fragen stellen, wird hinter Jesus das Geheimnis sichtbar,

daß er selber ganz von Gott angenommen, als Gottes geliebter Sohn bejaht ist und aus dieser Liebe des Vaters die Freiheit gewinnt, nun selbst andere freizugeben; sie spüren zu lassen, daß auch sie trotz aller Grenzen, die sie haben, von Gott geliebt sind. Damit aber scheint mir auf dem Hintergrund der vielfältigen Erfahrung von Entfremdung und menschlichem Bruch, die wir in unserer Gesellschaft machen, eine inhaltliche Bestimmung dessen gegeben, was Sendung und Auftrag Jesu ist. Ich schließe mich da gerne Wolfhart Pannenberg und Johann Baptist Metz an, die sagen: Der Mensch soll unter Gottes Augen Subjekt werden können, seine eigentliche Berufung entdecken; er soll Mensch werden unter Gottes Augen; er soll zu der Freiheit der Kinder Gottes erwachen, die Gott ihm zugedacht hat. Damit läßt sich nun auch klären, was das Ziel von Seelsorge ist.

3. Was ist Seelsorge?

Hat Jesus dem Zachäus gegenüber Seelsorge geübt, oder hat er nur praktische Nächstenliebe geübt?

Die Frage ist unglaublich simpel und trotzdem nicht leicht zu beantworten. Sie macht aber sichtbar, wie töricht es ist, zwischen verschiedenen seelsorglichen Rollen Abgrenzungsversuche zu machen, ohne zurückzugehen auf das Grundphänomen, auf das, was christliches Handeln ist. Seelsorgliches Handeln kann in seinem Kern nicht über das hinauskommen, was christliches Handeln ist, weil im christlichen Umgang miteinander, in dieser wunderbaren Ehrfurcht voreinander, wie Gott sie zwischen Menschen möglich macht, schon das ganze Mysterium der Gegenwart Gottes, der befreienden Gegenwart Gottes aufleuchtet. Seelsorgliches Handeln, was immer es ist, ist ja nicht *mehr* als christliches Handeln, sondern es steht im Dienste christlichen Handelns. Versuchen wir also getrennt zu formulieren: Was ist christliches Handeln? Was ist auf diesem Hintergrund seelsorgliches Handeln? Und was ist priesterliches Handeln in der Seelsorge (amtliches Handeln im Unterschied zum Laien)?

Christliches Handeln

Jesus ist der erste Christ, was immer er sonst noch sein mag. Christliches Handeln ist dadurch gekennzeichnet, daß es, so wie Jesus das hier tut, Gott zugunsten des anderen in Anspruch nimmt, und zwar nicht nur theoretisch, sondern ganz praktisch. Jesus zeigt in Jericho nicht mit dem Finger in den Baum und erklärt den Leuten, „liebe Leute, guckt doch, wie groß Gott ist, selbst diesen Gauner liebt er noch". Das hieße, über Gott theoretisieren, das hieße, das Elend, die Not eines Menschen, der schuldig geworden ist, mißbrauchen, um an ihm zu demonstrieren, was für einen guten Gott wir haben. Jesus

sagt nicht einmal zum Zachäus: „Gott hat dich lieb!" In der ganzen Geschichte ist von Gott nicht die Rede. Er sagt: „Ich brauche ein Bett! Kann ich bei dir schlafen?" Wenn das Seelsorge war, dann war es eine unglaublich profane Seelsorge! Zum großen Verdruß der Frommen kehrt Jesus bei Zachäus ein und macht ihm so durch sein Verhalten glaubhaft, daß Gott ihm wohl will. Er nimmt durch seine Praxis Gott für den Zachäus in Anspruch, im Protest, im Unterschied zu den Frommen von Jericho. Das ist christliches Handeln. Gott dem anderen zusprechen, obwohl alles dagegen spricht.

Die „ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit dir"

Ich habe diese Geschichte einmal mit einem Priesterkreis durchmeditiert. Da war nun unter den Teilnehmern ein Kaplan, der von seiner äußeren Aufmachung her weder im Hause des Zachäus noch in einer Frankfurter Disco aufgefallen wäre. Er sprach auch am Anfang gar nicht viel. Während des Kurses hockte er so herum, und ich wußte gar nicht, wie ich mit ihm dran bin. Und dann, nachdem wir diese Geschichte durchmeditiert hatten, sagte er: „Sie, da fällt mir ein, ich habe neulich einen Vers gelesen, der hieß so: ‚Du hast mehr Möglichkeiten als du ahnst, ganz zu schweigen von den ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit dir.' Der Vers hat mich nicht mehr in Ruhe gelassen, ich hab' ihn ein, zwei Tage meditiert, und dann passierte es mir, daß ich über die Straße ging, und in die Gesichter der Leute hinein mußte ich denken: ‚Du hast mehr Möglichkeiten als du ahnst, ganz zu schweigen von den ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit dir!' Und dabei habe ich gespürt, wie mir dieses Wort Luft machte, daß ich plötzlich in ganz anderer Weise auf die Menschen zugegangen bin, weil ich ihnen Dinge zutraute, an die sie selber nicht zu denken wagten, Möglichkeiten, die sie selber nicht sahen, die aber Gott mit ihnen hat."

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

Was ist (auf diesem Hintergrund) seelsorgliches Handeln, pastorales Handeln?, und was ist, noch einmal abgesetzt, kirchliches Handeln, priesterliches Handeln?

Kirchliches Handeln als amtliches Handeln

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

Entstehung und Überlieferung der „Leitlinie"

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

Institutionelle Sicherung

Diese institutionelle Sicherung des Rückbezugs auf Jesus durch die Schrift, durch die Sakramente, durch das Amt

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

Orientierung durch die Predigt

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

Was ist seelsorgliches Handeln?

Ich möchte seelsorgliches Handeln zwischen dem kirchlich-amtlichen und dem christlichen Handeln einordnen als eine Zwischenebene. Seelsorgliches Handeln, Dienst an den Diensten, wie die deutschen Bischöfe sagen, bekommt nämlich einen ganz konkreten Sinn, wenn ich es da plaziere.

Seelsorglich handelt der, der seine Mitchristen bei ihrem Versuch, in Jesu Nachfolge Jesu Umgangsstil zu wagen, ermutigt, befähigt, begleitet, weil er so riskant ist, weil ich dabei den kürzeren ziehen kann, so wie Jesus bei seiner bedingungslosen Zuwendung zu den Menschen den kürzeren gezogen hat. Seelsorge ist die Begleitung der Mitchristen auf dem riskanten Weg, auf die Menschen zuzugehen, in Gottes Namen an sie zu glauben, sie im Vertrauen auf Gott zu lieben, obwohl sie nicht liebenswürdig sind. Seelsorge ist, was Jesus dem Petrus aufträgt: „Du stärke deine Brüder" (Lk 22, 33), ist Begleitung der anderen, ist ein Dienst der Ermutigung, ein Dienst an den Diensten, an dem Zeugnis des Glaubens und der Liebe, den alle geben.

Die vielen Seelsorger

Selbstverständlich kann das Amt in der Kirche nicht anders gedacht werden als ein seelsorgliches Amt, als ein Dienst der Ermutigung. Wenn überhaupt dieses Amt Jesus repräsentieren soll, muß es ihn in dieser seiner helfenden, ermutigenden, bestärkenden, tröstenden Praxis repräsentieren. Denn er lebte unter uns wie einer, der dient. Aber es ist ebenso unvorstellbar, diesen Dienst der Ermutigung und Stärkung dem Amt allein vorzubehalten und nicht zu sehen, daß diese Gabe der Bestärkung, der Ermutigung, eine Gabe des Geistes ist, die er jedem zuteilt, wie er will. Deshalb ist es keine uneigentliche Redeweise, wenn wir seit altersher in der Kirche die Eltern als die ersten Seelsorger ihrer Kinder bezeichnen. Das ist kein metaphorischer Sprachgebrauch. Sie *sind* die ersten Seelsorger ihrer Kinder, und ohne ihre Seelsorge kommen wir als Priester immer zu spät dran. Das ist unsere tägliche Erfahrung. Dann sollten wir ihnen aber auch den Würdenamen des Seelsorgers nicht verweigern. Und dasselbe gilt z. B. für die Telefonseelsorge: sie wird nicht dadurch zur Seelsorge, daß dort ein Priester sitzt, sondern daß hier eine Hilfe geboten wird, die die Perspektive der Hoffnung aufmacht, die wir von Jesus her haben. Dadurch ist sie mehr als psychologische Lebensberatung, da sie von den ungeahnten Möglichkeiten dessen spricht, der hier Rat sucht, von Möglichkeiten, die er selbst nicht sehen kann, die er aber gleichwohl von Gott her hat. Und Telefonseelsorge ist keine Seelsorge mehr, wenn sie diese Hoffnungsperspektive nicht eröffnet, selbst wenn es ein Priester ist, der auf der anderen Seite an der Strippe sitzt.

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

4. Praktische Konsequenzen

1) Das Urzeugnis

Wie könnten wir uns als Priester und Laien gemeinsam tiefer an der Seelsorgspraxis Jesu orientieren?

Wir haben eben zwischen kirchlichem und christlichem Handeln unterschieden. Wir müssen damit ernst machen, daß das christliche Handeln das Entscheidende, das Urzeugnis ist, das wir zu geben haben. Ohne dieses christliche Handeln sind alle unsere anderen kirchlichen Zeichen inklusive der Sakramente nicht verstehbar. Und daraus ergibt sich als harte Konsequenz: Wir müssen uns täglich miteinander mühen, die kirchliche Praxis zu verchristlichen. Was ist damit gemeint? Wir alle stehen in vielen Beziehungen, die wie Stricke an uns zerren: dienstliche, amtliche Beziehungen, informelle Kontakte, seelsorgliche Kontakte, persönliche Freundschaften, sakramentale, gottesdienstliche Verbindlichkeiten, ein ganzes Geflecht von Beziehungen. Ich meine, am wichtigsten wäre, daß wir in allen diesen Rollen Christen sind, d. h. (wenn wir auf unsere Zachäusgeschichte blicken) in der Weise Jesu Anwalt des anderen. Wir sind berufen zu helfen, der zu sein, der jeder von Gott her sein darf und sein könnte, wenn er es nur selber sähe. Wir sind berufen, seine Menschwerdung zu fördern, seinen Weg in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes, wie sie ihm von Gott her zugedacht ist. Wir sind bestellt, ihm beizustehen, seinen eigenen Glaubensweg, seine Identität, sein Gesicht zu finden. Daß er sprechen kann, wie die kleine Theresia gesagt hat: „Lieber Gott, ich will dich preisen mit dem Gesicht, das du mir gegeben hast!" Das ist das erste, um das wir uns in all unseren seelsorglichen Rollen als Priester und als Laien in der Kirche bemühen müssen.

Die kirchliche Praxis zu verchristlichen — das scheint auf den ersten Blick zu wenig zu sein. Es klingt ja so, als ob vom Seelsorger eigentlich nicht mehr gefordert wäre als etwa von Eheleuten, die doch bemüht sein sollen, ihr Eheleben zu verchristlichen; oder von Krankenpflegern, Politikern oder Lehrern, aus dem Geist Jesu Krankenpflege, Politik und Erziehung zu betreiben. Und dennoch scheint mir nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß dies die elementarste und auch legitimste Erwartung ist, die überhaupt Menschen an uns herantragen können: daß sie in uns einem Christen begegnen. Es ist die Erwartung, die wir selber hatten, wenn wir früher mit Kirche und Seelsorge zu tun hatten; ja, die wir auch heute noch haben. Oder haben wir nicht, wenn wir ins Ordinariat hereinschauen oder in den Vatikan hineinschauen, eigentlich immer noch die Hoffnung, hinter dem

Schreibtisch auf einen Christen zu treffen? Ist es nicht eine Hoffnung, die, wenn sie enttäuscht wird, uns jedesmal neu bitter macht? Genauso geht es den Gläubigen, die auf den Pfarrer zukommen und dort einen überlasteten, mit Kirchenkram überlasteten Bürokraten treffen, der sagt: „Lieber Christ, was immer du auf der Seele haben magst, bitte, faß dich kurz, du siehst, daß ich Arbeit habe!" Das ist leider der Eindruck, den viele Gläubige haben, weil Seelsorger chronisch überlastet sind. Damit geht aber ein Glanz verloren, Glanz von der Herrlichkeit Gottes, der nicht verlorengehen darf (vgl. 2 Kor 3,18).

Der Vorrang christlicher Praxis

Ich gehöre zu einer Generation, die geglaubt hat, man müsse und könne durch Strukturreformen im Geist Jesu das Angesicht der Erde erneuern, und ich habe die Hoffnung auch noch immer nicht ganz aufgegeben; aber ich habe aus dem Scheitern der Reformen gelernt, wie unerhört schwer das ist, und ich bin insoweit bescheidener geworden, als ich finde: es ist unerhört viel, wenn wir unter den gegebenen gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen — Strukturen, in denen wir leben und die wir nicht über Nacht verändern können — christliche Praxis wagen: die bedingungslose Freigabe des anderen zu dem, was Gott mit ihm vorhat, jetzt und ganz konkret. Und ich meine, an dem Punkt müßten Priester und Laien in der Seelsorge miteinander wetteifern! So ersparen wir uns viele Abgrenzungstechniken und Besorgnisse, die wir heute haben.

2) Die Situation der Ohnmacht

Wir orientieren uns im Sinne unserer Erzählung an der Seelsorge Jesu, wenn wir mehr Mut haben, Seelsorge aus der Position der Ohnmacht heraus zu betreiben. Die Situation der Ohnmacht zu akzeptieren, in die wir mehr und mehr in dieser unserer Gesellschaft gedrängt werden. Jesus in der Zachäusgeschichte ist ja Fremdling in Jericho, unterwegs, er hat keine Hausmacht im Rücken. Im Bild der Geschichte gesprochen: er steht unten, der andere sitzt oben; er ist Gast im Haus des Zachäus; Zachäus ist Herr in seinen vier Wänden. Wir merken deutlicher, daß wir als Seelsorger immer mehr Gäste in dieser Gesellschaft werden. Wir sind im Krankenhaus nicht mehr im eigenen Milieu, sondern auf fremdem Territorium. Die Schwester gibt es kaum noch, die uns die Patienten heraussucht, die wir besuchen müssen. Wir sind, wie in der Schule, gerade noch geduldet und wissen nicht, wie lange noch. Sollen wir darüber jammern, oder können wir das innerlich akzeptieren? Können wir wieder in eine Rolle hineinwachsen, aus der heraus die Kirche über

Jahrhunderte Seelsorge getrieben hat, nämlich als Fremdling, dessen Heimatrecht nicht auf dieser Erde ist; die nicht von der gesicherten Position des eigenen Grund und Bodens (der eigenen Kirche, des eigenen Pfarrhauses) aus operieren kann, sondern als Fremdling angewiesen ist auf die Gastfreundschaft der anderen? Ich meine, gerade die Rollenunsicherheit, die Ohnmachtsgefühle, die die Laien im kirchlichen Dienst haben, aufgrund der Unabgeklärtheit ihrer Rolle könnte ein gemeinsames Moment heutiger Seelsorgs-Spiritualität sein. Das ist nicht ein Laienproblem allein; sie sind nur noch nicht so unsensibel geworden wie viele Priester aufgrund der langen Berufspraxis. Weil ihr Berufsimage nicht so abgeklärt ist wie das der Priester, erleben sie einfach viel härter, was es eigentlich heißt, einen Menschen daraufhin anzusprechen, was Gott mit ihm vorhat. Ich denke, eine Spiritualität, die nicht aus dem Bewußtsein von Vollmacht, sondern gerade aus dem Bewußtsein von Ohnmacht handelt, d. h. aus dem Glauben an die Kraft Gottes in der Schwäche, könnte und müßte heute Priester und Laien in der Seelsorge verbinden.

3) Die beschenkten Seelsorger

Eine Seelsorge, die sich an Jesus orientiert, muß bereit sein, sich im Prozeß der Seelsorge selber beschenken zu lassen. Jesus bittet den Zachäus um ein Bett. Ist es vermessen, im Anschluß an diese Geschichte zu fragen, wie Jesus im Bett des Zachäus wohl geschlafen hat?

Die Frage ist geeignet, uns an einen zentralen Punkt zu führen: Was ist Seelsorge für mich? Entweder war es nur ein pastoraler Trick von Jesus, den Zachäus nach einem Bett zu fragen, oder Jesus ist in der Begegnung mit der Bedürftigkeit dieses Zachäus ein Stück der eigenen Bedürftigkeit bewußt geworden, und er hat diese eigene Bedürftigkeit zugelassen — und darüber ist dem Zachäus aufgegangen, daß auch er etwas zu schenken hat! „Geben ist seliger als nehmen" steht in der Schrift (Apg 20,35). Das gilt wirklich. Wenn wir deshalb in der Seelsorge den anderen in seinem Versuch, Christ zu sein, ermutigen wollen, dann lassen wir ihn spüren, daß auch er uns etwas zu geben hat. Wir können einen anderen Menschen nicht mehr ermutigen, als indem wir ihn aufrichtig spüren lassen, daß er uns etwas zu schenken vermag. Es gibt eine Geschichte von Johannes XXIII. die erzählt, daß er als Patriarch von Venedig einen Priester hatte, der Alkoholiker war. Eines Tages habe er sich mit seinem Sekretär aufgemacht, den Priester aufzusuchen, und weil er ihn im Pfarrhaus nicht gefunden hat, sind die beiden zur nächsten Kneipe gezogen. Johannes

hat den Sekretär hineingeschickt, er solle ihn herausholen. Der Sekretär kommt zurück und sagt: „Er ist nicht da, nur der Hut ist da!" Da habe Johannes gesagt: „Wo der Hut ist, da ist auch der Mann." Und dann habe der Sekretär den Priester tatsächlich irgendwo in den hinteren Gemächern aufgefischt, und dann sind Johannes XXIII., der Sekretär und dieser Priester zusammen ins Palais gegangen, wortlos. Als sie dort angekommen sind, hat Johannes XXIII. gesagt: „Setz dich daher, ich möchte gerne bei dir beichten!" Ich kann mir nicht vorstellen, daß das bei Johannes XXIII. ein pastoraler Trick war. Ich kann mir sehr gut vorstellen, daß in den Minuten des Schweigens unterwegs Johannes XXIII. an dem Elend dieses Menschen aufgegangen ist, was sein eigenes Elend war, und daß er diesen Menschen angesprochen hat auf das hin, was er auch als Alkoholiker-Priester noch zu geben hatte: die Lossprechung.

Erst der Zachäus, der sein Bett und sein Haus geben darf — und in dessen Bett Jesus in Schlaf sinkt; ich denke mir, er hat gut geschlafen, so wie in dem Schiff auf dem stürmischen See; er hat gut geschlafen, weil er sich dem anderen anvertrauen konnte, überlassen konnte und weil er ihn geliebt hat, weil er ihm vertraut hat — wird fähig, die Hälfte seines Vermögens an die Armen zu geben und vierfach zu erstatten, was er an Unrecht getan hat.

Vom Belehrten lernen

In der Nachfolge Jesu Seelsorge wagen heißt, den Mut aufbringen, von dem zu empfangen, zu dem wir gesandt sind, von dem zu lernen, den wir zu lehren haben. Auch von dem Gestrauchelten, auch von den Fernstehenden, auch von dem Kirchenfremden haben wir etwas zu lernen, denn sie alle haben auch Erfahrungen gemacht, Erfahrungen, die im Geiste Gottes deutbar sind als ein Anruf an mich. Ich habe die Hoffnung, daß in dem Maß, in dem Priester Seite an Seite mit Laien Seelsorge üben — auch gerade mit Frauen in der Seelsorge zusammenarbeiten, die sensibler sind für das eigene Bedürfnis —, daß wir darüber auch aufmerksamer dafür werden, was wir selber benötigen. Vielleicht lernen gerade darüber die Priester, weniger Raubbau mit sich selber zu treiben, weniger rücksichtslos mit sich selber umzugehen, mehr das Geschöpf Gottes in sich zu achten. Die Zeit, die Laien für sich persönlich fordern, mag zunächst wie eine Störung des Pfarrbetriebs aussehen. Weil sie es mit Rücksicht auf die Familie fordern, gestehen die Priester es ihnen auch irgendwo zu, aber für sich selber nicht. Ich meine aber, es sei eine Anfrage an jeden Seelsorger,

ob er das Geschöpf Gottes in sich achtet. Wenn wir uns selbst nicht gut sein können, wie wollen wir dann anderen gut sein? Auch das ist etwas, meine ich, was zur Seelsorge wesentlich dazu gehört, weil der andere spürt, ob wir uns selber gut sein können. Wenn nicht, hat er recht, daß er sich uns nicht anvertraut. Ich meine, darin könnten wir wiederum ein Stück gemeinsamer Spiritualität erlernen, und damit lösen sich auch Kooperationsprobleme und manches andere leichter.

Waldemar Molinski

Die Vereinigungskirche als Herausforderung an die Christen

Die Vereinigungskirche Moons ist eine religiöse Bewegung, die sich selbst zwar als christlich ausgibt, die sich aber von den wesentlichen Grundlagen des christlichen Glaubens so weit entfernt hat, daß man von einer neuen Religion sprechen muß. Der Autor versucht zu zeigen, worin der wesentliche Unterschied besteht. Er glaubt, daß man diese Bewegung nicht nur gesellschaftlich und politisch kritisieren darf, sondern daß man sich in erster Linie mit ihr religiös auseinandersetzen muß. Dem wollen die folgenden Ausführungen dienen. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß der Dialog durch die starke Arkandisziplin innerhalb der Vereinigungskirche, aber auch durch die wirklichkeitsfremde Wahrnehmung und durch die Gefahr der Manipulation erschwert wird. Zudem ist die Vereinigungskirche stärker vom chinesischen Universalismus als vom Christentum beeinflußt, was ein Gespräch schwierig macht. *red*

1. Das Erscheinungsbild der Vereinigungskirche

Von denjenigen, die sich über die Aktivitäten von Sun Myung Moon und seiner Vereinigungskirche teilweise heftig erregen, haben die meisten wohl bloß die Vorstellung, daß es sich bei diesem Rev. Moon um einen üblen Geschäftemacher mit machtpolitischen Ambitionen handle, der auch sonst ein moralisch höchst zweifelhaftes Leben führe. Die Vereinigungskirche aber sei die von ihm gegründete sogenannte Jugendreligion, in der junge Menschen unter Zuhilfenahme abscheulicher und raffinierter Praktiken einer gründlichen Gehirnwäsche unterzogen würden. Die dabei verwandten ideologischen Beeinflussungen aber hätten mit zu respektierenden bzw. zu tolerierenden religiösen Äußerungen nicht das Geringste zu tun. Durch den Einfluß der Vereinigungskirche würden die Jugendlichen vielmehr nur zu oft physisch und vor allem moralisch zerstört und willfährig ge-

macht, sich für die fragwürdigen Ziele Moons einspannen zu lassen.

Tatsächlich ist es für diejenigen, die sich mit Moon und seiner Vereinigungskirche näher vertraut machen wollen, zwar einfach, allgemeine Informationen über den Werdegang Moons, die Entstehung und Ausbreitung sowie Organisation der Vereinigungskirche, über ihren Kult, ihr Gebetsleben und ihre aszetischen Übungen sowie über die Ansprüche zu bekommen, die die Kirche an ihre Mitglieder stellt. Aber es gibt keine zuverlässige und schon gar nicht eine verbindliche Biographie Moons. Es ist sehr schwer, etwas über die organisatorische Gruppengestaltung, die Organisation und den Umfang der Leitungs- und Entscheidungskompetenzen, die Missionsstrategien, die Zielsetzung der wirtschaftlichen Tätigkeiten usw. zu erfahren, was über Allgemeinplätze hinausgeht [1]. Es ist so angesichts der menschlichen Neigung, hinter Rätselhaftem und zugleich für manche Anziehendem etwas Gefährliches zu sehen, nicht unverständlich, daß manche abstruse Vorstellungen über die Aktivitäten, den Einfluß und die Manipulationsmethoden der Vereinigungskirche entstehen — wie übrigens bei anderen Organisationen auch, die vom Hauch des Geheimnisvollen umwittert sind und das sogar pflegen.

Woher diese Attraktivität?

Jedenfalls wird man bei der Beschäftigung mit der Vereinigungskirche mit den Impulsen und Motiven vertrauter, die zu einer so schnellen Ausbreitung der Vereinigungsbewegung führten und ihre Attraktivität insbesondere für zahlreiche Jugendliche verständlich machen können. Die Anhänger der Vereinigungskirche werden beeindruckt 1. durch die freundliche Aufnahme in eine eng zusammenlebende Gruppe, in der sie umfassende Fürsorge und eine straffe Führung — letztlich durch den Rev. Moon — erfahren, 2. durch die einfache und umfassende Erklärung der komplexen und von den verschiedenen Seiten so widersprüchlich gedeuteten Wirklichkeit mittels des „Göttlichen Prinzips", als das einerseits die die Schöpfung durchwaltende göttliche Dynamik und anderseits die von ihm selbst auf göttliche Offenbarungen zurückgeführte Lehre Moons verstanden wird [2], 3. durch die Vorstellung, selbst durch einfachste Tätigkeiten Bedeutendes bei der Verwirklichung eines großen und hi-

[1] *F. Sontag*, Sun Myung Moon and the Unification Church. An In-Depth Investigation of the Man and the Movement, Nashville 1977; *G. Kehrer* (Hrsg.), Das Entstehen einer neuen Religion, München 1981; dazu *H. Waldenfels*, Zur Entstehung einer neuen Religion, in: StdZt 107 (1982) 398—408.

[2] Divine Principle, New York 1973; dazu *Y. O. Kim*, Unification Theology, New York 1980; darauf beziehen sich die späteren Ausführungen über die Vereinigungstheologie.

storisch entscheidenden Werkes zu leisten, das darin besteht, dem endgültigen Heil aller Menschen kurzfristig zum Durchbruch zu verhelfen.

Dazu ist von einem herkömmlichen christlichen Standpunkt aus allerdings kritisch anzumerken, daß diese Art des Lebensstils und der Spiritualität in der Vereinigungskirche zu einer wirklichkeitsfremden Wahrnehmung der vielschichtigen Wirklichkeit und zu einem unselbständigen und reduktionistischen Umgang mit ihr verleitet; sie verhindert so eher eine Lösung der uns heute gestellten Aufgaben anstatt sie zu fördern. Sie verhilft den Anhängern der Vereinigungskirche bestenfalls zu einer Art Nischendasein in einer Sekte.

2. Die religiöse Zielsetzung der Vereinigungskirche

Fragt man näherhin, warum Moon und seine Kirche trotz zahlreicher vom herkömmlichen christlichen Standpunkt aus fragwürdiger Praktiken, Ergebnisse und Ziele dennoch in bestimmten Kreisen beachtliche Erfolge erzielen und — wenn nicht alles täuscht — dabei sind, sich in begrenztem, aber voraussichtlich wenigstens mittelfristigem Rahmen zu etablieren, sollte man davon ausgehen, daß Moon selbst sich offensichtlich als ein religiöser Prophet und Führer versteht und daß die Kirchenmitglieder sich ähnlich wie die Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften bei ihrem Tun von religiös-kirchlichen Zielen leiten lassen. Dabei wird unter Religion der von der Frage nach dem Grund und Ziel der Welt ausgehende „Umgang mit dem Heiligen" verstanden, der seinerseits als Konkretion der unendlichen Transzendenz des Menschen, als Ausdruck der Unabgegoltenheit seiner Hoffnungen, wahren Bedürfnisse und menschlichen Wünsche aufzufassen ist [3].

Weigert man sich, die Vereinigungskirche vorzüglich als religiöse Bewegung bzw. als Sekte zu verstehen, dürfte man nicht nur verfehlen, ihre Entwicklung und die diese Entwicklung fördernden und hindernden Faktoren richtig einzuschätzen. Man läuft dann auch Gefahr, der Vereinigungskirche nicht gerecht zu werden, und beraubt sich darüber hinaus der Möglichkeit, sachgerecht gegen Entwicklungen innerhalb dieser Bewegung vorzugehen, die vom eigenen Standpunkt aus als Fehlentwicklungen anzusehen sind, und positive Ansätze und Bemühungen aufzugreifen und weiterzuführen, die die Anhänger der Vereinigungskirche zu ihrem weitreichenden und hingebungsvollen Einsatz beflügeln.

3. Der christliche Anspruch der Vereinigungskirche

Versucht man solch eine religiöse bzw. theologische Auseinandersetzung mit der Vereinigungskirche von einem

[3] *K. Rahner* u. *H. Vorgrimler*, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg [10]1976, 360—361.

herkömmlichen christlichen Standpunkt aus, fällt einem auf, wie stark die Mitglieder der Vereinigungskirche immer wieder betonen, daß sie christlich seien. Sie sagen: So wie Jesus Wert darauf legte, ein Jude zu sein, legten sie Wert darauf, Christen zu sein. Das täten sie nicht, wie ihnen ihre Gegner immer wieder vorwerfen, um sich auf diese Weise die Anerkennung der Reputierlichkeit zu erschleichen. Christus habe für sie vielmehr eine zentrale und unersetzliche Bedeutung; seine messianische Sendung werde von Moon in Übereinstimmung mit Jesus, der ihn darum gebeten habe, fortgesetzt und werde von ihm zu endzeitlicher und somit messianischer Vollendung geführt. Gerade so seien die Anhänger Moons in einem umfassenderen Sinne christlich — im Sinne von messianisch — als die herkömmlichen Christen.

Sie leugnen deshalb nach ihrem Selbstverständnis auch nicht die herkömmlichen christologischen Dogmen. Die vom Konzil von Chalcedon (451) bekannte substantielle und somit metaphysische Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus bekennen auch sie insofern, als nach ihrer Auffassung Jesus mit Gott nicht bloß moralisch und somit prinzipiell widerruflich geeint ist, sondern diese Einigung ist nach ihrer Auffassung unauflöslich und somit metaphysisch, weil ihrer relationalen Interpretation der Beziehung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Jesu zufolge Jesus mit Gott in der Liebe so fest geeinigt ist, daß er dieser Liebe nicht zuwiderhandeln und somit nicht sündigen kann. So besteht in Christus zwischen der göttlichen und menschlichen Natur eine relationale Identität. Gleichzeitig beanspruchen sie über das herkömmliche Christentum insofern hinauszugehen, als sie mit der Möglichkeit rechnen, daß solche göttlichen Inkarnationen sich wiederholen können, wenn Gott Menschen zu einer solchen Einheit mit sich beruft, daß sie die messianischen Absichten, die Gott mit seiner Schöpfung verfolgt, in einer umfassenderen Weise als Jesus erfüllen können. Das ist der Fall, wenn sie den Menschen, so wie ihnen Jesus prinzipiell und endgültig die individuelle Dimension der Vollkommenheit erschloß, die soziale und naturale Dimension der von Gott gewollten Vollkommenheit endgültig zugänglich machen. In gewisser Weise liegt eine solche Messianität auch vor, wenn bestimmte Menschen als eine Art Stammesmessias für eine umgrenzte Gruppe berufen werden, der sie den endgültigen Zugang zum messianischen Heil erschließen. In all diesen Fällen werden die Menschen durch die Nachfolge dieser messiani-

schen Führer zu messianisch vollkommenen Menschen und somit in diesem Sinne zu wahren Christen.

4. Die Notwendigkeit der religiösen Auseinandersetzung mit der Vereinigungskirche

Es erscheint unter diesen Umständen dringend erforderlich, daß die in religiöser Konkurrenz zur Vereinigungskirche stehenden Religionsgemeinschaften und speziell die Christen sich mit der Vereinigungskirche religiös auseinandersetzen. Sie dürfen sich nicht dazu verleiten lassen, sie bloß als unliebsame gesellschaftliche oder politische Kraft zu bekämpfen, wie das hierzulande weithin geschieht, wenn man meint, durch politische und gesellschaftliche Maßnahmen der Vereinigungskirche Einhalt gebieten zu können, anstatt darauf einzugehen, wie in der Vereinigungskirche der Umgang mit der Frage nach dem Grund und Ziel der Welt und mit dem Heiligen geschieht, wie man in ihr mit der Unabgegoltenheit der menschlichen Hoffnungen und mit den wahren menschlichen Bedürfnissen und mit den unendlichen Wünschen umgeht. Die Christen müssen vor allen Dingen klar machen, warum die Ablehnung der Vereinigungskirche als christlicher Kirche nicht bloß eine taktische Maßnahme gegenüber einem unliebsamen Konkurrenten ist, sondern aus Glaubensgründen erfolgen muß. Sie müssen deutlich machen, inwiefern die berechtigten religiösen Anliegen der Vereinigungskirche im herkömmlich christlichen Rahmen, wenn dieser richtig ausgefüllt wird, besser verwirklicht werden können als in der Vereinigungskirche und warum die abzulehnenden Aspekte dieser Kirche als religiöse Fehlentwicklungen anzusehen sind. Gerade so wird es ihnen — soweit die Voraussetzungen dafür gegeben sind — auch möglich, in ein konstruktives Gespräch mit einzelnen Anhängern der Vereinigungskirche und gegebenenfalls mit der Vereinigungskirche selbst zu treten, z. B. wo gemeinsame Interessen an der Verteidigung und berechtigten Ausgestaltung der Religionsfreiheit vorhanden sind.

Neuinterpretation der Offenbarung Christi durch Moon

Eine solche interdisziplinäre bzw. interreligiöse Verständigung mit dem Vereinigungsdenken bzw. der Vereinigungstheologie stößt freilich auf erhebliche Schwierigkeiten einerseits wegen des religionsspezifischen und — wie es scheint — unwissenschaftlichen Wissenschaftsverständnisses der Vereinigungskirche, auf das hier nicht näher eingegangen werden soll, anderseits wegen der in der Vereinigungskirche üblichen Bibelinterpretation. Ihr liegt eine *Hermeneutik* zugrunde, die sich von der des herkömmlichen Christentums wesentlich unterscheidet. Während für dieses die Offenbarung in Christus ihren prinzipiell nicht mehr überbietbaren Höhepunkt erreicht hat,

geht die Vereinigungskirche davon aus, daß Moon eine Offenbarung erhalten hat, die über die in Christus ergangene wesentlich hinaus geht. Die Offenbarung Christi muß so im Lichte der Offenbarung Moons neuinterpretiert werden. Noch stärker als die Christen das Alte Testament im Lichte ihres Glaubens an Jesus Christus als dem endgültigen Messias anders interpretieren als die Juden, mit denen sie jedoch im wesentlichen die Zielvorstellung der Gottesherrschaft teilen, interpretieren deshalb Moon und die Vereinigungstheologie die Schriften des Alten Testaments und des Neuen Testaments im Lichte sowohl ihrer anderen Messiasvorstellung und des damit einhergehenden Offenbarungsanspruchs als auch ihrer diesseitigen Vorstellungen von der Gottesherrschaft anders als die Juden und Christen. Erfreulicherweise wird diesen Fragen der Hermeneutik seitens der Theologen, die sich mit dem Gedankengut der Vereinigungskirche auseinandersetzen, zunehmend Bedeutung beigemessen. Sie führen bei den Mitgliedern der Vereinigungskirche dazu, daß sie sich des wesentlichen Unterschieds ihres Glaubens von dem des herkömmlichen Christentums immer deutlicher bewußt werden.

5. Abgrenzung der Vereinigungskirche vom Christentum

Schöpfungslehre

Hinsichtlich der Schöpfungslehre äußert sich das unterschiedliche Offenbarungsverständnis der Vereinigungskirche und der herkömmlichen Christen darin, daß die Moonies sich zu keinem wirklich transzendenten Schöpfergott bekennen, der die Welt aus dem absoluten Nichts schafft. Ihrer Gottesvorstellung zufolge bildet Gott mit seiner Schöpfung vielmehr eine solche Einheit, daß die Welt mit den Menschen an der Spitze als eine äußere Manifestation, als eine Art Emanation der inneren Potentialitäten Gottes anzusehen ist. Durch die Schöpfung und ihre Vollendung wird nämlich Gott selbst vervollkommnet. So wurde den Menschen bei ihrer Erschaffung ein dreifacher Segen zuteil, mittels dessen sie zu individueller, sozialer und naturaler Vollkommenheit bestimmt sind. In dem Maße, in dem sie diese Vervollkommnung verwirklichen bzw. verfehlen, tragen sie zum größeren Glück und zur größeren Freude bzw. zur Betrübnis und zum Leid Gottes bei. Gott und Menschen stehen somit in einem einander ergänzenden, in einem „relationalen" Umgang. Gott ist dabei zwar der überlegenere und wichtigere, aber doch auch der von seinen Geschöpfen abhängige Partner.

Nach herkömmlicher christlicher Auffassung aber wird Gott durch die Schöpfung weder vollkommener noch glücklicher, als er ohne Schöpfung wäre. In einer sich

selbst transzendierenden, wirklich schöpferischen Liebe läßt er die Schöpfung vielmehr an seiner Vollkommenheit und Liebe teilhaben. Die Menschen vervollkommnen deshalb auch bloß sich selbst und machen sich dadurch selbst glücklich, indem sie mittels ihrer von Gott geschenkten Gottebenbildlichkeit sich liebend zu seiner Schöpfung und durch sie zu Gott hinwenden und so „zu seiner größeren Ehre" leben. Aber sie fügen dadurch nichts zur Vollkommenheit und zum Glück dessen hinzu, der alle Vollkommenheit und alles Glück bereits apriori von sich selbst und in sich selbst ist.

Sündenfall

Sowohl nach der Auffassung Moons als auch der herkömmlichen Christen wurde die Beziehung der Menschen zu Gott durch den menschlichen Sündenfall korrumpiert, von dem die Genesis berichtet. Moons Verständnis zufolge hat Gott allerdings wohl die Möglichkeit, aber nicht die Tatsächlichkeit des Sündenfalls vorausgesehen. Der Sündenfall selbst besteht nach seiner Auffassung in einem verbotenen geistigen Geschlechtsverkehr Evas mit Luzifer und in einem sich aufgrund dessen ergebenden physischen vorehelichen Geschlechtsverkehr Evas mit Adam. Dieser Sündenfall wurde dadurch ermöglicht, daß die individuelle Vervollkommnung von Adam und Eva, die die Voraussetzung für das Eingehen einer gottgefälligen Ehe ist, noch nicht ganz vollendet war. Infolgedessen konnte ihre noch nicht hinreichend entfaltete Liebesfähigkeit, die die Quelle ihrer Freude, ihres Lebens und ihres Glücks ist, fehlgeleitet und dadurch korrumpiert werden. Hätten Adam und Eva mit ihrer Vereinigung aber bis zum Zeitpunkt der Erfüllung ihrer individuellen Vollkommenheit gewartet und eine Familie entsprechend dem Willen Gottes erst nach ihrer Ausreifung gegründet, wäre ihre Liebe so stark gewesen, daß sie Versuchungen, die zu einer Korrumpierung dieser Liebe führen, nicht mehr hätten unterliegen können.

Gegen diese Interpretation des Sündenfalls spricht vom herkömmlichen christlichen Standpunkt: Sie widerspricht dem Wort Gottes in der Schrift und kann somit entgegen ihrem Anspruch nicht Wort Gottes sein. Sie führt zu einer Überbetonung der Bedeutung der Eheschließung und Familiengründung für die menschliche Vervollkommnung und Verwirklichung der Gottes- und Nächstenliebe und in der Folge davon zur Unterschätzung der Bedeutung anderer religiös und sittlich bedeutsamer Verhaltensweisen für die Verwirklichung der Vollkommenheit durch eben diese Liebe. Sie läßt die Strafe Gottes für die Sünde seiner noch unreifen Ge-

schöpfe als unverhältnismäßig streng und somit willkürlich erscheinen. Vor allem aber dient sie als Grundlage für eine Wiederherstellungslehre, die mit der herkömmlichen christlichen Auffassung vom erlösenden Handeln Gottes durch Jesus Christus einfachhin unvereinbar ist.

Erlösungslehre

Dieser Erlösungslehre Moons zufolge will Gott, daß die durch den dreifachen Schöpfungssegen begründete ursprüngliche Schöpfungsordnung endzeitlich wiederhergestellt und zur Vollendung gebracht wird. Dazu sollen von Gott besonders berufene Menschen den mit dem dreifachen Schöpfungssegen eingegangenen Schöpfungsauftrag zu dem Zeitpunkt, an dem die Menschen für ihre jeweiligen Verfehlungen entsprechende Entschädigung leisten, vollkommen erfüllen. Auf diese Weise nehmen sie eine messianische Aufgabe wahr und sollen sie die endgültige Einigung der Menschen mit sich selbst, mit ihren Mitmenschen und der restlichen Schöpfung und dabei immer mit Gott herbeiführen. Die Bedingung für die tatsächliche Erfüllung dieses messianischen Auftrags ist aber, daß die Menschen sich zu ihnen bekennen und ihnen folgen. So lebte Christus in völliger Übereinstimmung mit sich selbst und mit Gott; er brachte dadurch die individuelle menschliche Vollkommenheit zur Vollendung und verwirklichte somit den ersten Schöpfungssegen. Man kann diese Vervollkommnung jetzt insoweit erreichen, wie man Christus nachfolgt. Christus aber brachte aufgrund des Widerstandes seitens Johannes des Täufers und der Juden die soziale Vervollkommnung und somit die Verwirklichung des zweiten Schöpfungssegens nicht zustande, die nur durch die Gründung einer nach dem Willen Gottes vollkommenen Ehe und Familie erreicht werden kann. Eine solche Familie aber gründete Moon, der nach dem Verständnis seiner Anhänger anscheinend auch in völliger Harmonie mit der Natur lebt und somit auch den dritten Schöpfungssegen zur Erfüllung bringt. Man kann dementsprechend die soziale Vollkommenheit und anscheinend auch die vollkommene korrelationale Einheit mit der Natur nur erreichen, wenn man Moon nachfolgt und in Übereinstimmung mit ihm, der in vollkommener Gottverbundenheit lebt, eine Familie begründet und in Harmonie mit der zur Herrschaft anvertrauten Schöpfung lebt.

Eine solche Interpretation des erlösenden Handelns Gottes und Jesu Christi widerspricht dem herkömmlichen christlichen Verständnis vom Umgang Gottes mit den Menschen, dem Selbstverständnis Christi und den zen-

tralen Aussagen des Neuen Testaments in eklatanter Weise. Diesem Verständnis zufolge versöhnte sich Gott in Jesus Christus, der von den Menschen weitgehend abgelehnt und gekreuzigt wurde, endgültig mit eben diesen Menschen. Er erlöste sie gerade dadurch, daß er sich in Jesus Christus unwiderruflich und absolut bedingungslos allen Menschen in verzeihender Liebe zuwandte und gerade aus seiner im Kreuz gipfelnden Ablehnung das endgültige Heil schon jetzt für alle Geschöpfe bewirkte. Dieses wird allerdings erst bei seiner Wiederkunft, die mit dem Ende der irdischen Zeit zusammenfällt, völlig offenbar werden. Jesus ist somit auch der endgültige und einzige Messias. Das wird durch die Lehre Jesu, seine Auferweckung von den Toten und den Glauben seiner Jünger bezeugt, der in den Schriften des Neuen Testaments einen verbindlichen und — nach dem Verständnis der Kirche — einen von Gott bewirkten Niederschlag fand. Gottes Heilsabsicht mit den Menschen kann nur aufgrund der geschichtlichen Verwirklichung dieser göttlichen Heilsabsicht erfaßt werden, von der Jesus und seine Jünger Zeugnis geben; sie kann aber nicht aus einer allgemeinen metaphysischen Theorie des Menschen und der Schöpfung oder gar Gottes abgeleitet werden, weil die Verwirklichung von Freiheit nicht aus einer Vorstellung vom Wesen der Freiheit abgeleitet werden kann. Man kann sie nur in ihrer Existenz wahrnehmen und sich auf sie einlassen.

Eschatologie

Von hier aus ergibt sich als ein weiterer Schwerpunkt der Auseinandersetzung die Deutung von *Geschichte* und *Heilsgeschichte* und im Zusammenhang damit mit der Eschatologie in der Vereinigungskirche. Ihr zufolge entfaltet sich die Geschichte nach detaillierten göttlichen Prinzipien. Diese bewirken, daß die von Gott gewollte Schöpfungsordnung mittels der Verwirklichung des dreifachen Schöpfungssegens trotz aller Verstöße von Menschen gegen sie durch das Wirken der den Willen Gottes erfüllenden Menschen wiederhergestellt und vollendet wird. Die Vereinigungskirche vertritt demnach eine diesseitige Eschatologie, wie es im übrigen weitverbreiteten asiatischen Grundvorstellungen entspricht. Die Dauer des zur Vollendung der Schöpfung nötigen Zeitraums hängt davon ab, wieweit die Menschen auf den Willen Gottes eingehen und nach den göttlichen Prinzipien Entschädigung für ihre Verfehlungen leisten. Diese Geschichtserklärung entspricht formal der Geschichtserklärung des historischen Materialismus, demzufolge das Ziel der Verwirklichung der Materie in einem dialektischen

Prozeß nach feststehenden Gesetzen erreicht wird; sie steht gleichzeitig materiell in einem heftigen Antagonismus zu diesem Materialismus, insbesondere in seiner kommunistischen Ausprägung, sofern sie andere Vorstellungen vom geordneten Leben der Menschen hat.

Die Anwendung der der Geschichte zugrundeliegenden Theorie der Geschichte zur Deutung der Geschichte führt zu axiologischen Feststellungen über einen jeweils einmaligen Kairos, aber nicht zu einer beschreibenden Darstellung von geschichtlichen Fakten. Die Deutung der biblischen Texte und historischen Geschehnisse erfolgt nach der Auffassung der Kritiker mittels dieser Theorie häufig willkürlich, so z. B. bei der entweder symbolischen oder historischen Interpretation von Texten und historischen Daten nach rational nicht nachvollziehbaren Kriterien. Darüber hinaus werden geschichtliche Tatsachen weitgehend so subjektiv interpretiert, daß die betreffende Deutung für Außenstehende als im Widerspruch zum objektiv überprüfbaren tatsächlichen Verlauf der Geschichte erscheint. Diese Geschichtserklärung ist somit nicht aufklärend, sondern verwirrend. Sie verbietet es, die Vereinigungskirche als eine Reformbewegung innerhalb des Christentums zu verstehen, sondern verlangt, sie aufgrund ihrer Eschatologie als eine neue Religion zu interpretieren, die im Grunde genommen ein innerweltliches, durch die Menschen zu verwirklichendes Heil verspricht. Dieses Heil wird letztlich als Funktion der Sittlichkeit erklärt und nicht die Sittlichkeit als eine Funktion des von Gott völlig frei und gnadenhaft geschenkten Heils, auf das der Mensch sich zwar einlassen, das er aber nicht von sich aus bewirken kann.

Dagegen betont das herkömmliche Christentum: das endgültige Heil sprengt den innerweltlichen Rahmen. Der Mensch soll sich in der Welt durch sein Tun auf dieses Heil einlassen und es — soweit es ihm möglich ist und er erkennt, was zur Verwirklichung dieses Heils hier und jetzt zu tun ist — schon hier verwirklichen. Aber letztlich wird es doch in Christus von Gott selbst endgültig erst am Ende der Zeit herbeigeführt. Alles menschliche Handeln, das sich darum bemüht, den Ansprüchen des Reiches Gottes zu entsprechen, ist deshalb unter einen eschatologischen Vorbehalt zu stellen und so vor falschen Absolutheitsansprüchen zu bewahren, die entstehen, wenn man aus Heilsaussagen wissenschaftliche Erkenntnisse und konkrete Handlungsanweisungen direkt und als absolut gültig und verbindlich abzuleiten versucht.

Zwar sind die Christen ebenso wie die Moonies[4] davon überzeugt, daß man den Sinn des Menschseins nur soweit versteht, wie man die Beziehungen richtig erfaßt, in denen der Mensch steht und sich verwirklichen soll. Aber im Unterschied zu den Moonies glauben die Christen, daß die Beziehungen der Menschen zu ihrem Schöpfer und Erlöser nur als von ihrem Gott und Erlöser eröffnete Beziehungen zu verstehen sind, bei denen — außer bei Jesus Christus — die restlose Verschiedenheit aller Menschen von Gott bei gleichzeitiger restloser Bezogenheit auf ihn immer gewahrt bleibt. Das Gelingen der von Gott gewollten Beziehungen Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander und mit der Natur und somit die Rechtfertigung der Menschen ist ein gnadenhaftes Geschenk Gottes. Das menschliche Handeln ist dementsprechend ein vor Gott verdienstliches Handeln nur insoweit, wie man die von Gott geschenkte freie Verwirklichung einer durch Gottes Gnade richtigen und guten Handlung als ein Verdienst vor Gott bezeichnen kann.

6. Annahme der Provokation

Aus all dem ergibt sich, daß die Vereinigungskirche trotz ihrer diesseitigen Eschatologie von den Christen nicht zunächst und mehr oder weniger ausschließlich als gesellschaftliche und politische, sondern als religiöse Bewegung verstanden werden sollte, die sie religiös herausfordern will. Die Christen sollten diese Herausforderung annehmen, sie sollten sich deshalb mit der Vereinigungskirche auch vornehmlich auf dem religiösen Gebiet streiten und — wenn es nötig ist — heftig streiten. Sie sollten sich dazu provozieren lassen, ihre eigenen religiösen Kräfte besser zur Geltung zu bringen und allenfalls von da ausgehend, soweit das nötig erscheint, auch das gesellschaftliche und politische Verhalten der Vereinigungskirche unter der Voraussetzung kritisieren, daß sie selbst bereit sind, sich ebenso gesellschaftlich und politisch kritisieren zu lassen. Aber sie sollten sich nicht dazu hergeben, der Vereinigungskirche den religiösen Status abzusprechen, wie fragwürdig er im Lichte des eigenen religiösen Standpunktes auch immer sein mag, zumal die Religionsfreiheit nach ihrem Selbstverständnis ein religiöses und nicht bloß ein politisches Erfordernis ist. Das schließt ein, daß außer der weltanschaulichen bzw. religiösen auch eine gesellschaftliche und politische Auseinandersetzung mit der Vereinigungskirche nötig ist, ähnlich wie man sich mit dem Kommunismus, dem

[4] Die Anhänger der Vereinigungskirche nennen sich in einer gewissen Parallelität zu den Christen selbst gerne so.

Zionismus und beispielsweise auch dem politischen Katholizismus sowohl weltanschaulich und religiös als auch gesellschaftlich und politisch auseinandersetzen muß. Nur sollten die Christen nicht aus Angst vor einer gesellschaftlichen und politischen Aufwertung der Vereinigungskirche vor einer weltanschaulichen und religiösen Auseinandersetzung mit ihr zurückschrecken, sondern ihr, ihrem Selbstverständnis zufolge, den Vorrang einräumen, auch auf die Gefahr hin, daß das der unliebsamen Vereinigungskirche unter dieser oder jener Rücksicht nützt. Denn die Christen haben nach wie vor allen Grund, zwar nicht selbstgerecht, aber doch vertrauensvoll, auf die Kraft ihres Glaubens zu setzen.

Petrus Han

Freizeit und pastorale Chancen der Kirchen

Im folgenden werden einige Aspekte von Freizeit und Arbeit in der heutigen Situation dargelegt, um auf dem Hintergrund dieser Beschreibung zu zeigen, welche Aufgaben der Kirche und ihren Gemeinden im Bereich der Freizeitpastoral gestellt sind. *red*

Freizeit hat im Leben und im Bewußtsein der heutigen Menschen einen hohen Stellenwert; viele sehen in ihr einen Gradmesser ihrer Lebensqualität. Da Freizeit vorwiegend in Abgrenzung zur Arbeit verstanden wird, müssen bei der Behandlung der menschlichen und pastoralen Probleme der Freizeit auch die strukturellen Veränderungen der Arbeitswelt in den Blick kommen.

1. Die Bedeutung der Freizeit heute

Freizeit in ihrer heutigen Erscheinungsform ist Folge der Industrialisierung, die eine klare zeitliche und räumliche Differenzierung zwischen Wohn- und Produktionsstätten eingeleitet und kontinuierlich intensiviert hat. In den früheren Gesellschaften gab es die Unterscheidung zwischen Arbeit, Feiertag und Muße, die ein ganz anderes gesellschaftliches Verständnis voraussetzte: Feiertage waren vorwiegend für religiöse Zwecke des Kultes bestimmte Zeiten; „Muße" war einer kleinen Minderheit der Gesellschaft vorbehalten. Diese privilegierte Klasse wurde durch die soziale Aufwertung der Arbeit, die durch die protestantisch-calvinistische Berufsethik eingeleitet wurde, allmählich aufgelöst. Freizeit ist kein Privileg einer herrschenden Minderheit mehr, sondern grundsätzlich Allgemeingut, wenngleich es heute große „unterprivilegierte" Gruppen gibt, die keine eigentliche Freizeit kennen.

Die wohl wichtigste Bedeutung für die Ausbildung des

heutigen Freizeitphänomens hatte die Arbeitszeitverkürzung, wodurch die wöchentliche Arbeitszeit der industriellen Gesellschaft von durchschnittlich 85 Wochenstunden im Jahr 1850 auf die heute weithin selbstverständlichen 40 Stunden reduziert wurde. Auch wenn nicht die gesamte dadurch „gewonnene" Zeit echte „Freizeit" ist, sondern zum Teil für längere Anfahrten zum Arbeitsplatz u. ä. aufgewendet werden muß („halbfreie Zeit"), konnte doch erst durch die Verkürzung der Arbeitszeit und die Ausbildung des Urlaubs die Freizeit entstehen bzw. verlängert werden.

Arbeit und Arbeitsbelastung

Arbeit und Freizeit bleiben aber auch in vielen anderen Aspekten aufeinander bezogen. So ist eine der wichtigsten Aufgaben der Freizeit ein gewisser kompensatorischer Ausgleich zur spezifischen Art der Arbeitsbelastung. Diese ist sektoral unterschiedlich. Es gibt auch heute Schwerarbeit (metallverarbeitende Industrie, Bergbau, Baugewerbe, Transportwesen, Land- und Forstwirtschaft), deren körperliche Arbeitsbelastungen nicht nur zur physischen Erschöpfung, sondern auch zu erhöhten Unfällen, Erkrankungen, Dauerschäden und zur Frühinvalidität führen können. Die Arbeitsbelastungen in den Bereichen, in denen keine körperliche Schwerarbeit geleistet wird (z. B. Arbeit im Büro oder am Fließband), verursachen, bedingt durch die Einengung der Bewegungsräume und Bewegungsorgane und durch die zeitlich und verfahrensmäßig festgelegten Zwänge, häufig erhebliche physische oder psychische Schäden [1]. Die Verkürzung der Arbeitszeit im Laufe der letzten hundert Jahre, die durch die zunehmende Anwendung von Techniken möglich war, hat in vielen Bereichen zu einer Arbeitsverdichtung geführt, so daß die Arbeit heute häufig unter einem hohen Leistungs- und Termindruck steht und nur durch erhöhte Arbeitsgeschwindigkeit zu bewältigen ist.

Fremdbestimmung, Abstraktheit und Unverhältnismäßigkeit zwischen den einseitigen Arbeitsvollzügen und ihren hohen Leistungsansprüchen sind weitere Charakterisierungen für diese qualitativen Veränderungen der Arbeit [2]. Sie begünstigen den Autonomieverlust der Men-

[1] „Diese einseitigen Belastungen führen zu Überlastungsschäden (z. B. Sehnenscheidenentzündung), schmerzhaften Reizzuständen an den Gliedmaßen und wachsender Übermüdung, der Mangel an körperlicher Arbeit zu Stoffwechsel, Herz- und Kreislaufstörungen", heißt es bei *V. R. v. Bieberstein — W. Bormann — M. Mackensen — K. Schweikert*, Zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten von Freizeit und ihre Folgen. Szenarios, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1976, 55.

[2] Vgl. *J. Habermas*, Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit, in: *Gerhard Funke* (Hrsg.), Konkrete Vernunft. Festschrift für Erich Rothacker, Bonn 1958, 219—231.

schen an ihren Arbeitsplätzen, sie fordern die arbeitenden Menschen nur einseitig, indem sie diese auf die Ausführung von bestimmten Teilfunktionen beschränken. Die Folgen dieser qualitativen Veränderungen der Arbeit sind die, daß die Menschen in ihrer Arbeit immer weniger Chancen zur Identifikation mit ihrer Tätigkeit, zur persönlichen Selbstwertfindung und zur individuellen Befriedigung finden. Die Erwartungen der Menschen in der freien Zeit und Freizeit sind daher die Befriedigung ihrer durch Arbeit und Beruf wenig realisierten Bedürfnisse: soziale Entfaltung, Selbstverwirklichung, Selbstdarstellung, Selbstwertfindung, Entfaltung persönlicher Fähigkeiten [3], um hier nur einige zu nennen. Die Bedeutung der Freizeit heute wird gerade durch diese Erwartungen bestimmt.

2. Erwartungen und Probleme

Vor dem Hintergrund der strukturellen Veränderungen der Arbeit stellt Freizeit heute einen sozialen Raum dar, in dem der einzelne relativ frei von seinen beruflichen Normen und sozialen Kontrollen verhaltensbeliebig individuellen Bedürfnissen nachgehen kann. Die Freizeit erfüllt heute — neben der Regeneration der verbrauchten Arbeitskraft — in einem für den einzelnen unterschiedlichen Ausmaß kompensatorische (Einübung von Tätigkeiten, die durch das Berufsleben nicht möglich waren), kommunikative (Geselligkeit), hedonistische (Vergnügungen), demonstrative (soziale Selbstdarstellung) und sozial-integrative Funktionen. Freizeit erhält so gesehen einen unverzichtbaren Stellenwert im Leben der heutigen Menschen. Die hohen Erwartungen jedoch, die die heutigen Menschen mit der Freizeit verbinden, können nicht immer erfüllt werden. Überforderte Freizeiterwartungen schaffen individuelle und soziale Probleme, zu deren Lösung auch ein politischer Beitrag erforderlich ist.

Individuelle Freizeitprobleme können sich ergeben, weil der Mensch in seiner freien Zeit verschiedenen Aufgaben politischer, wirtschaftlicher, familialer, gesundheitserhaltender und religiöser Art unterworfen ist und er deshalb nicht über seine freie Zeit frei disponieren kann. Die sinnvolle inhaltliche Ausfüllung der freien Zeit hängt neben dem individuellen Freizeitwillen auch von verschiedenen sozialen Faktoren ab. So gibt es im Bereich der Freizeit eine Reihe von benachteiligten Gruppen (z. B. Schichtarbeiter, berufstätige Frauen mit Kleinkindern, ältere Menschen, körperlich und geistig Behinderte, An-

[3] Vgl. F. *Lenz-Romeiß*, Freizeit und Alltag, Probleme der zunehmenden Freizeit, Göttingen 1974, 29—30.

gehörige der unteren Einkommensschicht). Hier klaffen die hohe Bewertung der Freizeit in der Gesellschaft und die sozialen Möglichkeiten, Freizeit im Sinne der gesellschaftlichen Bewertung zu gestalten, auseinander.

Freizeitprobleme treten auch im Bereich der Infrastruktur der Freizeit auf. Die heutigen Menschen kennen — neben dem täglichen „Feierabend" — zwei zeitlich zusammenhängende Freizeitblöcke: das Wochenende und den Urlaub. Laut Statistik haben die heutigen Menschen in unseren Breiten durchschnittlich 4,5 Stunden Freizeit am Feierabend, 6,5 Stunden pro Tag übers Wochenende und 25,2 Urlaubstage. Die Blockbildung der Freizeit löst insofern soziale Probleme aus, als die Nachfrage nach Freizeitangeboten und -einrichtungen am Wochenende und im Urlaub massiert auftritt. Allein die Tatsache, daß in der BRD an einem normalen Sonntag 8,4 Mio Personen in 2,8 Mio Pkw auf Ausflügen und Wochenendfahrten unterwegs sind, läßt das Ausmaß des Problems erkennen. Die Konzentration der Ferienzeit (Schul- und Betriebsferien) auf die Sommermonate führt nicht nur zum Verkehrschaos auf allen Fernstraßen, sondern auch zur Konzentrierung von Urlaubern auf bestimmte Zielgebiete.

Dies hat zur Folge, daß die Umweltprobleme dieser Regionen trotz der großen Anstrengungen durch kommunalpolitische Vorkehrungen immer größer werden. Es bedeutet auch, daß die Urlauber, die vor der Lärmbelästigung, Luftverschmutzung und vor der Enge des städtischen Lebens flüchten, nach einer anstrengenden Reise in einem Zielort ankommen, der nicht viel bessere Umweltbedingungen bietet als ihr Wohnort.

3. Freizeitpolitische Aufgaben

Aufgabe einer konstruktiven Freizeitpolitik ist es, die Erschließung neuer Gebiete und die Beschaffung zusätzlicher, vor allem auf die soziale Situation und auf die Bedürfnisse möglichst aller Bevölkerungsgruppen gerichteter Freizeiteinrichtungen und -angebote zu fördern. Die aufwendigen und repräsentativen Freizeiteinrichtungen, die als Prestigeobjekt in den zentralen Regionen der Städte gebaut wurden, um das Image der Städte anzuheben, berücksichtigen solange wenig oder kaum die Freizeitbedürfnisse der in den Randregionen der Städte wohnenden Menschen, als sie diese aus Gründen der Entfernung, Zeit, Kosten usw. nicht nutzen können. Eine auf die Chancengleichheit angelegte und an den Bedürfnissen der Menschen orientierte Freizeitpolitik müßte zur Dezentralisierung von Freizeiteinrichtungen und -angeboten führen, damit diese in den Wohngebieten und in den Gebieten, wo sie genutzt werden können, errichtet

werden. Nur dann können die räumlichen und sozialen Benachteiligungen der Menschen im Bereich der Freizeit relativiert werden.

Die steigende Zahl der Arbeitslosen und die angespannte Finanzsituation des Staates veranlassen allerdings zu der Vermutung, daß der freizeitpolitische Entscheidungsspielraum der öffentlichen Haushalte in Zukunft sehr eingeengt sein wird und daß es vor allem kaum zu einer Dezentralisierung von Freizeiteinrichtungen und -angeboten kommen wird. Ja, es ist sogar zu befürchten, daß die bereits dezentral errichteten Freizeiteinrichtungen, wie z. B. Jugendfreizeitzentren oder Hallenbäder, durch die steigenden Betriebskosten zum Schließen gezwungen werden. Im Zuge der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung ist es auch wahrscheinlich, daß die individuellen Freizeitverhaltensweisen in Zukunft eine gewisse Änderung erfahren werden. Geht man davon aus, daß die Energiekosten in Zukunft weiter steigen werden, ist anzunehmen, daß unsere Mitmenschen irgendwann gezwungen werden, ihre Freizeitmobilität einzuschränken oder vom eigenen PKW verstärkt auf Massenverkehrsmittel umzusteigen.

4. Die Freiheits- und Sinnprobleme der Menschen in der Freizeit

Der Wunsch des Menschen, gerade in der Freizeit von allen Zwängen frei zu sein, alles selbst bestimmen zu können und sein eigener Herr zu sein, ist heute besonders groß, weil die Menschen in ihrem Berufsleben, abgesehen von wenigen Ausnahmen, sehr stark der Fremdbestimmung ausgeliefert sind. Die Mehrzahl der arbeitenden Menschen entwickelt daher eine zweckbestimmte Beziehung zu ihrem Beruf, weil sie arbeiten müssen, um leben zu können. In dem Ausmaß jedoch, in dem die Menschen in ihrem Berufsleben fremdbestimmt werden, wird ihr Wunsch nach Befreiung von Zwängen und nach Selbstbestimmung größer; allerdings wächst ihre Fähigkeit, die Freiheit und Freizeit zu nutzen, nicht im selben Ausmaß, sondern nimmt eher im gleichen Ausmaß ab. Vor allem die konsumorientierten Freizeitverhaltensweisen sind häufig mit der Gefahr verbunden, daß die Menschen schutzlos der Außenlenkung (viele der durch die Werbung als „notwendig" hingestellten Güter des gehobenen Lebensbedarfs, teure Autos und andere Luxusgüter, Urlaubsreisen in exotische Länder, Mode und Geschmacksrichtung usw.) ausgeliefert sind. Sie flüchten vor den Zwängen der Arbeitswelt in die Zwänge des Konsums und bemerken nicht, daß dabei neuerlich ihre personale Autonomie eingeschränkt wird. Denn der Konsum im üblichen Sinn erweckt immer neue Bedürfnisse,

die in der Regel durch zusätzlichen Konsum befriedigt werden müssen. Die Freude und Freiheit, die sie in ihrem Konsumverhalten entdecken, sind daher nur von kurzer Dauer. Der Nachgeschmack des Konsums ist häufig das Gefühl der Leere und Enttäuschung, das sich nicht allein durch den erhöhten Konsum beseitigen läßt.

Aus dieser Erfahrung kann die Frage nach dem Lebenssinn erwachsen. Sinnprobleme entstehen für den Menschen häufig dann, wenn er seine Eigenwelt und seine Umwelt nicht mehr sinnvoll erfahren kann. Der Mensch als ein auf die Gemeinschaft angelegtes soziales Wesen lernt von Kindheit an, sich und seine Umwelt zu begreifen, indem er ständig sich selbst mit seiner Umwelt in Beziehung setzt. Er kann dabei sich selbst nur dann sinnvoll erfahren, wenn er zuerst seine Umwelt sinnvoll erfahren hat. Nur in dieser Relation kann er für sich eine sinnvolle Eigenwelt aufbauen. Werden die Erwartungen im Bereich der Freizeit enttäuscht, ist der Bedeutungsgehalt seines Weltbezuges gefährdet, weil er weder in seiner Arbeitswelt noch in seiner Freizeit Bedeutung für sein Leben entdecken kann [4].

5. Freizeit und pastorale Chancen der Kirchen

So sehr die Freizeit ein Ergebnis der industriellen arbeitsteiligen Gesellschaft ist, hat sie doch letztlich einen religiösen Ursprung [5]. Darauf weisen die Worte Feiertag und holiday hin. Der Sabbat als der siebte Tag nach sechs Werktagen, an dem der Mensch in Erinnerung an Jahwe, den Gott der Zuwendung zu Welt und Menschen, sich ausruhen soll, das Pesach-Fest, das ursprünglich als ein Fest der Nomaden in der Erinnerung an die Befreiungstat Jahwes am versklavten Israel gefeiert wurde und das bei uns im christlichen Osterfest weiterlebt, das Wochenfest, das in Israel als ein agrarisches Fest nach der Gersten- und Weizenernte gefeiert wurde, um Jahwe freiwillige Gaben zu bringen und das im christlichen Pfingstfest als Fest der Geistausgießung gefeiert wird, sind nur einige Beispiele.

Für die Kirchen ist aber nicht nur der religiöse Ursprung der Freizeit, sondern insbesondere die Sehnsucht der Menschen nach Freiheit und Sinnfindung im Bereich der Freizeit von Bedeutung. Freizeit ist in ihrer Tiefendimension ein religiöses Anliegen. Die pastoralen Aufgaben und Chancen der Kirchen im Bereich der Freizeit sind erkennbar, wenn man die Gesamtsituation der heutigen

4 Zu einer ausführlichen Abhandlung der Sinnprobleme siehe *P. Han*, Die zunehmenden Sinnprobleme der Menschen unserer Zeit, in: Paderborner Studien, Heft 1/2 (1982) 74—80.

5 Vgl. *A. Deissler*, Fest und Feier — biblische „Freizeit" als Modell für heute, in: *W. Zauner — H. Erharter* (Hrsg.), Schöpferische Freizeit, Wien 1974, 53—65.

Menschen erfaßt. Die Kirchen müssen gerade die unbefriedigende Arbeits- und Freizeitsituation vieler Menschen als ein Zeichen der Zeit für ihre pastoralen Aufgaben und Chancen erkennen. Sie haben in ihren territorialen Gemeinden gute Voraussetzungen dafür, besonders den Freizeitproblemen der heutigen Menschen sinnvoll zu begegnen.

Unsere territorialen Gemeinden sind häufig als volkskirchliche Versorgungsgemeinden zu bezeichnen. Sie haben im Zuge der pluralistischen Entwicklung der Gesellschaft nicht nur einen Gutteil ihrer Aktualität eingebüßt, sondern auch durch eine zeitgemäße Erneuerung ihrer pastoralen Konzeption neue Akzente bekommen. So bringen z. B. die Bezeichnungen wie missionarische Gemeinde, ökumenische Gemeinde, neue Katechumen-Gemeinde, Gesinnungsgemeinde, Freiwilligengemeinde usw. jeweils unterschiedlich akzentuierte pastorale Vorstellungen der Gemeinde unserer Zeit zum Ausdruck [6]. Trotz der unterschiedlichen Akzente bleibt aber die Kernidee der christlichen Gemeinde unverändert. Christliche Kirche ist Gemeinde derer, die an Jesus Christus glauben und die aufgrund dieses Glaubens versuchen, die großen Anliegen Jesu, nämlich Hoffnung, Liebe, Freude und Versöhnung zu den Anliegen der Menschen zu machen. Die Grundfunktionen jeder christlichen Gemeinde werden dabei immer die gleichen sein: die Evangelisation als die Weitergabe der Botschaft Jesu, der liturgische und sakramentale Dienst als die innergemeindliche Verkündigung und die gesellschaftliche Diakonie als Zeichen der Bruderschaft und Liebe Jesu [7].

Die territorialen Gemeinden haben im Rahmen ihrer gesellschaftlichen Diakonie Möglichkeiten, auf die Freizeitprobleme der Menschen sinnvoll einzugehen. Sie haben in ihrer mehr auf die Wohngebiete der Menschen bezogenen regionalen Lokalität infrastrukturelle Voraussetzungen, die für die Förderung von dezentralen Freizeitinitiativen geeignet sind. Je nachdem, wie diese Infrastruktur freizeitlich genutzt wird, können die territorialen Gemeinden karitative und soziale Dienste leisten, die an den Bedürfnissen und Selbstinitiativen der Menschen der jeweiligen Gemeinde orientiert sind.

Ermöglichung solidarischer Gemeinschaftserfahrungen

Einer der dringend erforderlichen Weltdienste der Gemeinden wäre die Ermöglichung und Vermittlung von solidarischen Gemeinschaftserfahrungen, die heute leider

[6] Vgl. *F. Klostermann*, Gemeinde — Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle, Bd. 1, Freiburg — Basel — Wien 1974, 41—55.

[7] Vgl. *A. Sustar*, Diakonie in einer erneuerten Patoral, in: *J. Wiener — H. Erharter* (Hrsg.), Diakonie der Gemeinde. Caritas in einer erneuerten Pastoral, Wien — Freiburg — Basel 1978.

selten erlebbar geworden sind. Die Menschen in der Freizeit suchen zwar nach der individuellen Freiheit und nach dem Sinn des Lebens, sie sind jedoch bei dieser Suche einzeln unterwegs; sie sind als Individualisten einsame Einzelgänger. Sie stehen mit ihrem Konsum und mit ihren Problemen letzten Endes allein. Ihre Freiheit und Sinnfindung ist daher punktuell und kurzlebig, weil ihnen ein über die individuelle Dimension hinausgehender Bezugspunkt fehlt. Hier können die territorialen Gemeinden einen pastoralen Dienst erweisen, indem sie zwischen den isolierten Einzelmenschen Brücken bauen.

In den einzelnen Gemeinden gibt es heute unterschiedliche Aktivitäten, die zum Brückenbau zwischen den Menschen beitragen. Die Initiatoren dieser Aktivitäten sind Gemeindeseelsorger, engagierte Einzelpersonen und Mitglieder der Verbände der Gemeinden. Die Einzelverbände, wie die Frauengemeinschaft, die Caritas-Konferenz, der Kolpingsverein, einzelne Jugendverbände, veranstalten Vortragsabende, organisieren Fahrten, führen Sammelaktionen u. a. m. durch. All diese Aktivitäten sind wichtig, bleiben jedoch häufig isolierte Einzelaktionen. Sie tragen überwiegend Angebotscharakter, so daß sie immer nur ein kleines Publikum zum Konsumieren anregen, aber wenig zum Selbstengagement herausfordern. Das Gemeindefest, das in der Regel von mehreren Verbänden der Gemeinde gemeinsam vorbereitet und durchgeführt wird, erzielt auch kaum mehr als die oberflächliche Kommunikation der Menschen, die als distanziertes Publikum daran teilnehmen. Unbeschadet der Notwendigkeit der genannten Aktivitäten müssen die Gemeinden neue Wege suchen, die die Menschen nicht nur vorübergehend aus ihrer Isolation herausholen, sondern es ermöglichen, die Menschen durch solidarische Gemeinschaftserfahrungen zum „Sauerteig" werden zu lassen.

Am Beispiel: „Wochenendbildungsfreizeit für Familien"

Folgendes Beispiel soll verdeutlichen, wie ein solcher Weg aussehen könnte: In einer Pfarrgemeinde wurde eine Wochenendbildungsfreizeit für Familien ausgeschrieben, an der 20 Familien teilnehmen konnten. Die Anmeldung der Familien erfolgte relativ schnell, so daß insgesamt 80 Personen zusammenkamen. Die Betreuung der Kinder übernahmen drei Studentinnen. Die Eltern konnten dadurch frei von ihren elterlichen Pflichten an dem Bildungsteil zum Thema „Erziehungsprobleme in der Familie" und an dem geselligen Teil des Wochenendes (Karnevalsfest) teilnehmen. Sie waren von den Erlebnissen des Wochenendes so angetan, daß sie in einem Auswertungsgespräch, das eine Woche später stattfand,

spontan 5 Familiengruppen mit dem Ziel bildeten, die Kontakte zu intensivieren, in Problem- und Notsituationen sich gegenseitig zu helfen und ein Gesprächsforum für religiöse und erzieherische Fragen zu bilden. Die gemeinsam erlebten Erfahrungen haben die Teilnehmer zur weitergehenden Selbstinitiative geführt.

Die Freizeitformen, die die Gemeinden in Zukunft anstreben sollten, sind solche, in denen das gemeinsam interessierende Sachthema und die gesellige Kommunikation in einem ausreichenden zeitlichen Rahmen kombiniert werden. In dieser Freizeitform können selektive Bildungsangebote, die zum Umdenken anregen, mit Spiel und Fest, das die Phantasie und Kreativität aktiviert, kombiniert werden. Es kann dabei überlegt werden, ob solche Freizeit für die Teilnahme der ganzen Familie sinnvoll ist. Auf jeden Fall scheint eine relativ lange Zeit wichtig zu sein, weil das gegenseitige Kennenlernen, die Auseinandersetzung mit Sachthemen, das Erleben und Erfahren von Gemeinschaft und die Solidarisierung mit den Problemen anderer ein größeres Zeitmaß voraussetzt. Eine ruhige Umgebung wäre sicher nicht unwichtig.

Die territorialen Gemeinden verfügen über günstige Infrastrukturen, die die hier vorgeschlagene Form der Freizeit ermöglichen können. Die Freiheits- und Sinnprobleme der Menschen können durch solche Gemeinschaftserfahrungen eher gelöst werden, weil sie den Menschen das Gefühl geben können, nicht nur für sich, sondern auch für andere da zu sein und gebraucht zu werden. Wenn die Kirche Gemeinschaft (communio) derer ist, die sich im Namen Jesu versammeln, um seine Impulse aufzunehmen und weiterzugeben, dann gehört die Ermöglichung von solidarischen Gemeinschaftserfahrungen zum Wesen der Kirche.

Wolfgang Bußler — Albert Damblon

Reflektierte Praxis in einer Pastoralgruppe [1]

Im folgenden Beitrag versuchen die Mitglieder einer Pastoralgruppe, Konsequenzen aus ihrer mehrjährigen Erfahrung als Kooperationsteam im ländlichen Raum zu ziehen, um andere Seelsorger zu ähnlicher Zusammenarbeit zu ermutigen, sie aber zugleich auch auf wichtige Voraussetzungen und auf notwendige Aufgaben der Vorbereitung hinzuweisen. *red*

Die Pastoralgruppe Blankenheim-Nettersheim, die in einem typisch ländlichen Gebiet seit etwa sechs Jahren arbeitet [2], besteht aus fünf Priestern im gleichen Weihealter, die sich bereits in der gemeinsamen Studienzeit kennengelernt haben. Als Gruppe arbeiten wir in sieben dörflichen Pfarrgemeinden mit neun Gottesdienststationen.

Wir haben unsere Erfahrungen thesenartig systematisiert, um unsere Pastoral leichter mit anderer Seelsorgearbeit vergleichen zu können.

Die Thesen sind nicht umfassend und wollen nicht beschönigen, sondern kritisch die Situation ländlicher Kooperationspastoral beleuchten.

1. Die theologische Diskussion fordert seit langem praktische Kooperation. Das Leitungsamt der Kirche hat diesen Impuls aufgegriffen, aber bisher nicht überall verwirklichen können.

Die „vierfache Dynamik der Spiritualität einer christlichen ‚Gemeinde Gottes' in ihrer religiös-betenden und religiös-politischen Dimension, in der Nachfolge Jesu, dies alles im konkreten Horizont lokaler Situationen und in dem breiteren Welthorizont, erfordert ein angepaßtes und dafür ausgerüstetes amtliches Leiter- oder Begleitungsteam. In archaischen Begriffen ausgedrückt, kann man sagen: ein *presbyteriales* Team" [3]. Häufig taucht die Forderung nach gemeinsam planenden und arbeitenden Seelsorgeteams auf, die das momentan komplizierte Handlungsfeld ‚Kirche' strukturieren sollen. Sie ist nicht nur die Meinung von Schillebeeckx. Die Tradition des II. Vatikanischen Konzils steht auf ihrer Seite. „Kraft der Gemeinsamkeit der heiligen Weihe und Sendung sind die Priester alle einander in ganz enger Brüderlichkeit verbunden. Diese soll sich spontan und freudig äußern in gegenseitiger Hilfe, geistiger wie materieller, pastoraler wie persönlicher Art, in Zusammenkünften, in der Gemeinschaft des Lebens, der Arbeit und der Liebe" [4]. Das, was die Dogmatische Konstitution über die Kirche nur andeutungsweise beschreibt, wird im Dekret über Dienst und Leben der Priester konsequent ausgeführt. Die Kapitel 7 und 8 bieten konkrete Hinweise, wie die Idee des Presbyteriums zu leben ist. Sie gipfeln in der Feststellung: „Kein Priester kann abgesondert und als einzelner seine Sendung hinreichend erfüllen, sondern nur in Zusammenarbeit mit anderen Priestern, unter Führung derer, die die Kirche leiten" [5]. Damit hat sich das Konzil klar für eine gemeinsame Pastoral der Priester entschieden. Es verwirft den ‚Einzelkämpfer', der der theologischen Grundüberzeugung des II. Vatikanums nicht entspricht. Der altkirchliche Gedanke des Presbyteriums, das brüderlich von einem Bischof geleitet wird, lebt wieder auf, damit die Brüderlichkeit der Gemeinde ein stärkendes Vorbild in der Brüderlichkeit des Klerus erfährt. Die Würzburger Synode brauchte sich den Entscheidungen des Konzils nur anzuschließen. Für sie steht fest, daß „von der brüderlichen Zusammenarbeit der Priester untereinander und mit dem Bischof ... die Zeugniskraft des priesterlichen Dienstes entscheidend" [6] abhängt. Sie sieht durchaus die Verantwortung des Einzelnen, die sie nicht kollektiv nivelliert. Dennoch

[1] An diesem Bericht haben noch mitüberlegt: Philipp Cuck, Manfred Engels und Max Wolters.
[2] Vgl. *Wolfgang Bußler — Albert Damblon*, Landseelsorge in einer Pastoralgruppe, in: Diakonia 10 (1979) 412—415 und *dies.*, Spiritualität in einer Pastoralgruppe, in: Diakonia 12 (1981) 267—271.
[3] *Edward Schillebeeckx*, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981, 198 f.
[4] Dogmatische Konstitution über die Kirche, 28.
[5] Dekret über Dienst und Leben der Priester, 7.
[6] Beschluß: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, Offizielle Ausgabe, 621.

bleibt das Fundament jedes Dienstes in der Gemeinde die zu verwirklichende Einheit. „Im brüderlichen Zusammenwirken aller sollen die vielen Gaben des Geistes die Gemeinde ‚auferbauen'. Um zur Geltung und Wirkung zu kommen, muß jeder Dienst seinen Freiheitsraum und seine Eigenständigkeit haben. Alle Dienste müssen aber auch einander zugeordnet sein und einander ergänzen. Die Zusammenarbeit aller Dienste ist nicht nur aus organisatorischen Gründen, sondern von der Sendung der Gemeinde her unerläßlich: sie soll Zeichen und Werkzeug der Einheit sein" [7]. Wie das Konzil formuliert die Synode nicht von praktischen Erwägungen her. Es geht nicht darum, Einheit und Gemeinsamkeit in moderner Seelsorge als technisch machbarer darzustellen. Die Organisation bestimmt nicht das theologische Handlungsmodell. Das Wesen der christlichen Gemeinde liegt im Dienst an der Einheit begründet. Deshalb ist die Praxis des Einzelnen nicht beliebig. Er kann sich nicht mit gutem Gewissen auf örtliche Gegebenheiten zurückziehen, die angeblich die Forderung des Konzils und der Synode unmöglich machen. Zum Kern der christlichen Glaubensüberzeugung gehört die Solidarität aller Glaubenden, erst recht die Gemeinsamkeit der Amtsträger. Die kirchlichen Dokumente der letzten Jahrzehnte sprechen also eine eindeutige Sprache. Es entsteht die Frage, inwieweit sie die Praxis der Gemeinden und ihrer Seelsorger verändert haben. Von ihnen müssen doch Impulse ausgegangen sein, die das bis dahin herrschende Priesterbild aufgebrochen haben. Die neuentdeckte kollegiale Struktur der Kirche wird einen anderen Akzent setzen, der die Hierarchie der Ämter nicht zerstört, sondern sinnvoll ausdeutet.

Wer die Szene der Pastoral der letzten Jahre beobachtet hat, hat viele Initiativen entdeckt, die etwas mit dem Konzil und seinen Beschlüssen zu tun haben. Die Bischöfe selber versuchten, ihre eigenen Ideen in die Tat umzusetzen. Sie strukturierten ihre Diözesen neu, um der Basis die Möglichkeit zu geben, sich kollegial zu organisieren. Die „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen" wiederholt zunächst in ihrer knappen theologischen Einleitung die Idee des Presbyteriums und seiner Aufgaben für die Einheit der Gemeinde. Dann wird das Territorium einer Diözese in verschiedene pastorale Ebenen eingeteilt. Zur unteren Ebene gehört der Pfarrverband, dem die Kooperation wesentlich anvertraut ist. Er ist das Instrument, mit dem die Bischöfe versuchen, Kollegialität anzuordnen und durchzuführen [8]. Viele Diözesen in der Bundesrepublik haben dieses Organisationsmodell übernommen und arbeiten mit ihm. Teilweise konnten recht gute Erfahrungen gemacht werden. Manche Seelsorger, die bisher alleine arbeiteten, wurden durch den bischöflichen Impuls angeregt, neue, gemeinsame Wege zu erproben. Andere Pfarrverbände blieben aber „Papiertiger", weil die Mitarbeiter nicht genügend auf diesen Einsatz vorbereitet waren. Neben dieser verordneten Gemeinschaft der Seelsorger gibt es aber auch freie Initiativen, die von der Basis selbst gestartet werden. Kooperationsbereite Priester und Laientheologen finden sich zusammen, um gemeinsam ein seelsorgerisches Projekt zu starten. Sie treten mit diesem Wunsch an ihren Bischof heran, der ihnen dann ein geeignetes Territorium anvertraut. (Für die frei entstandenen pastoralen Gruppen war eine Tagung solcher Teams in Steinfeld ein Beispiel der Diözese Aachen. Sie versuchen seit längerem, theologische Theorie praxisfähig zu machen. Dennoch spüren sie insgesamt ein praktisches Defizit, was die Durchführung der Konzils- bzw. Synodenbeschlüsse angeht. Die Bereitschaft zur Zusammenarbeit wird zwar häufig beschworen, aber in der Praxis kritisch und mißtrauisch begleitet.)

2. Pastorale Zusammenarbeit kann der Bischof letztlich nicht verordnen. Sie ist nicht über den Gehorsam erzwingbar. Deshalb braucht sie wesentlich die Bereitschaft und den Willen der Beteiligten.

Das II. Vatikanum hat auch viele praktische Ergebnisse erbracht, die an der Basis

[7] A. a. O., 606.

[8] Vgl. *Adalbert Linowski*, Pfarrverband — Antwort der Kirche auf pastorale Herausforderungen unserer Zeit, in: Pastoralblatt 1981, 210—215.

durchgeführt werden. Für den Beobachter ist interessant, welche Beschlüsse Priester schnell in die Tat umsetzten und welche Bestimmungen in Vergessenheit gerieten. Ge-horchen ist bekanntlich vom Wortstamm her mit „hören" verwandt. Es scheint nun neben einem selektiven Hören in der Predigt ein selektives Ge-horchen in der Kirche zu geben. Die Dekrete, die das eigene theologische Verständnis bestätigen, wurden sofort angenommen. Die Anordnungen, die den eigenen Standpunkt in Frage stellten, wurden geschickt vertagt. Diese Erfahrung lehrt, daß die Bischöfe nicht über den Gehorsam allein Praxis verändern können. Wir möchten hier nicht kirchenrechtliche Konsequenzen aus einem vielleicht falschen Gehorsamsbegriff diskutieren. Es geht uns um eine Feststellung dieser Tatsache, die für die Neuorganisation der Pastoral Folgen hatte. Eine Berufung auf das Konzil oder die Würzburger Synode überzeugt keinen, der nicht selbst den Wunsch nach Zusammenarbeit besitzt. Dekanatsgrenzen brauchen nicht neugezogen zu werden, wenn die Mitarbeiter in diesem Dekanat kein Interesse an der Kooperation zeigen. Pfarrverbände laufen sich tot, wenn die beteiligten Pfarrer und Laienmitarbeiter den Sinn dieser Struktur nicht einsehen. Aus unseren Erfahrungen ergibt sich ziemlich klar, daß Organisation und Struktur schnell an ihre Grenzen stoßen, wenn nicht der einzelne Mitarbeiter offen ist. Ist er bereit, mit den benachbarten Pfarrgemeinden praktisch zusammenzuarbeiten, und erfährt seine Bereitschaft eine Antwort bei den Kollegen, dann kann der von oben eingerichtete Pfarrverband ein Impuls sein, doch endlich anzufangen. So treffen sich die Bedürfnisse der Diözesanleitung und die Interessen der Mitarbeiter. Von daher ist die Offenheit, die Bereitschaft des Seelsorgers Fundament einer vernünftigen Zusammenarbeit. Deshalb ist es eine der primären Aufgaben des Bischofs, den Wert eines Presbyteriums bewußt zu machen. Als Seelsorger seiner Mitarbeiter muß es ihm gelingen, die Widerstände, die er gegen ein praktisch verstandenes Presbyterium spürt, aufzubrechen. Deshalb ist die Bewußtseinsbildung über die Empfehlung des Konzils vorrangig. Sie müßte den geistig-geistlichen Schwerpunkt der thematischen Arbeit in einer Diözese bilden. Immer wieder kann die Bedeutung des Presbyteriums herausgestellt werden, damit so aus der Einsicht des Geistes die Bereitschaft des Herzens wachsen kann. Der Bischof, der seine Mitarbeiter überzeugt und selbst Zusammenarbeit pflegt, wird einen kooperativen Stil in seiner Diözese erleben. An dieser Aufgabe sind schon die Studienhäuser und Priesterseminare beteiligt. In dieser Hinsicht sind sie ein hervorragendes Instrument, um die Eignung und Bereitschaft der Kandidaten zu fördern und zu testen. Vielleicht wäre ein weiteres sinnvolles Zulassungskriterium zur Priesterweihe: die festgestellte Fähigkeit zur Zusammenarbeit.

Pastorale Strukturen, die nicht personal verankert sind, reichen, unserer Erfahrung nach, nicht aus. Die Bereitschaft des Einzelnen bleibt entscheidend. Sie muß zwar in einer geeigneten Struktur gelebt werden können, aber diese Lebendigkeit erreicht sie ohne bischöfliche Verordnung. Wir haben erlebt, daß dann Konflikte in der Gruppe auftraten, wenn wir den grundsätzlichen Willen, gemeinsam zu arbeiten, vergaßen. Der fünfte Gesichtspunkt der ‚Hilfen zur priesterlichen Lebensform', die Bischof Hemmerle und Prof. Breuning formulierten, ist uns ständiger Stachel: „Wichtiger Handeln in Einheit als noch so perfektes Handeln in der Isolation. Also: wichtiger communio als actio" [9].

3. Pastorale Zusammenarbeit erfordert ein gründlich durchdachtes Konzept von christlicher Gemeinde heute und die Bereitschaft der Mitarbeiter, dieses gemeinsam reflektierte Gemeindemodell auszuführen.

Diese Erfahrung scheint selbstverständlich, weil kein Seelsorger ohne Konzept seine Arbeit beginnen dürfte. Dennoch stießen wir in diesem Punkt schnell an unsere Grenzen, da unsere Praxis nicht nur Reaktion auf einzelne Probleme war, sondern sich in ihr implizit das Gemeindeverständnis jedes einzelnen widerspiegelte. Ob El-

[9] Protokoll des Priesterrates Aachen.

tern ihre Kinder selbst auf die Erstkommunion vorbereiten, ist nicht nur eine praktische Frage, die nach den jeweiligen Umständen gelöst werden kann. In ihre Beantwortung fließt der theologische Stellenwert des gefirmten Christen in einer Gemeinde mit ein. Welche Verantwortung kommt ihm in einem so oder so verstandenen Gemeindebild zu? Delegiert der geweihte Gemeindevorsteher an den Laien, oder nimmt dieser selbständig einen Dienst der Gemeinde wahr, der ihm zusteht? Diese Anfragen tauchen in einer reflektierten, kooperativen Praxis immer auf, wenn vorher kein gemeinsames Gemeindeverständnis theoretisiert wurde. Diese Erfahrung ist nicht nur Konsequenz aus einem vielleicht übertriebenen priesterlichen Individualismus, sondern Folge der christlichen Tradition und ihrer Geschichte. Schließlich entdeckten die Exegeten eine Fülle von verschiedenen Gemeindemodellen im Neuen Testament, die trotz ihrer Differenz zur Einheit führen [10]. Diese neutestamentlichen Gemeindekonzeptionen werden ergänzt durch die apostolischen Väter. Die Kirchengeschichte und die Entwicklung der Dogmen hat zusätzlich neue Gemeindebilder aufgebracht, die trotz ihres Grundkonsenses die Differenzen neutestamentlicher Zeit bewahrten. Die Pluralität der Gemeindeverständnisse besteht bis heute, ohne daß die dogmatische Einheit der Kirche aufgegeben wird. Deshalb ist es nur verständlich, wenn sich die Praktiker an der Basis auf verschiedene Ausgangspunkte berufen, die durchaus legitim sind. Die moderne praktische Theologie, die ihm Hilfestellung leisten möchte, reflektiert ebenfalls in abweichenden Modellen, so daß die Verwirrung perfekt scheint [11]. Es gibt eine Menge praktischer Gemeindemodelle, in denen sich ein Seelsorger zurechtfinden muß und von denen er für seine Arbeit eines auswählen muß. Wir wußten um diese Schwierigkeiten und hatten deshalb zu Beginn unserer gemeinsamen Arbeit versucht, unsere Gemeindebilder aufeinander abzustimmen. Damals konnten wir uns nicht einigen, obwohl wir hart darum rangen. Weil wir unter Zeitdruck standen, gaben wir der Versuchung nach, unser Projekt mit zwei verschiedenen Gemeindezielen zu beginnen. Es war uns nicht möglich, ein einheitliches Gemeindemodell zu entwickeln. Die Differenz behinderte durchgängig unsere weitere Arbeit, weil in jeder konkreten Handlungsanweisung auf grundsätzliche Gemeindetheologie zurückgegriffen wurde. Der theoretische Dissens führte oft zur praktischen Handlungsfähigkeit, da eine ungeliebte Praxis leicht mit einer anderen Gemeindevorstellung aus den Angeln gehoben werden konnte. Das gemeinsame Fundament war eben nicht gelegt. Wir wünschen keinen Konsens über einzelne Ausführungsbestimmungen pastoraler Praxis. Eine Pastoralgruppe kann darüber legitim diskutieren, wie in den Pfarrgemeinden am günstigsten Kommunionhelfer geworben werden können. Strittige Ansichten in solch einer Frage führen nur zu einer genaueren und konsequenteren Reflektion der einzelnen Arbeitsschritte. Aber hinter dieser Diskussion, die wie „Kleinigkeitskrämerei" aussieht, muß ein gemeinsames Gemeindemodell stehen, an dem sich die Argumentation orientieren kann. Es sollte allen Beteiligten klar sein, ob der Kommunionausteiler nur ‚hilft', weil die Kommunionzahlen sonntags so hoch sind, oder ob er mit seinem Dienst Verantwortung

[10] Z. B. *Karl Kertelge*, Gemeinde und Amt im Neuen Testament, München 1972, und *Eduard Schweizer*, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zürich 1959. — Karl Kertelge sieht mindestens drei unterschiedliche Ansätze: die Gemeinden der Evangelien, die Gemeinde der Apostelgeschichte und die paulinischen Gemeinden. Zum evangelischen Gemeindeverständnis schreibt er zusammenfassend: „Den Evangelisten war ... vor allem daran gelegen, den Christengemeinden ihrer Zeit zu zeigen, wie ihre Anfänge auf Jesus selbst zurückverweisen. ... Dabei haben die Evangelisten im einzelnen sehr unterschiedliche Konzeptionen entwickelt." Eduard Schweizer ist noch radikaler: „Die neutestamentliche Gemeindeordnung gibt es nicht. Die Verhältnisse sind schon in neutestamentlicher Zeit sehr verschiedenartig gewesen." Er differenziert weiter als Kertelge. Für ihn gibt es eine matthäische, eine lukanische, eine johanneische, eine paulinische und eine petrinische Gemeinde.

[11] *Rolf Zerfaß* beschreibt verschiedene Modelle in: Predigt und Gemeinde, wp 9 (1981) 1—23. *Hermann Steinkamp* unterscheidet z. B. zwischen der Gemeinde als kirchlicher Verwaltungseinheit, der Gemeinde als kirchlicher Organisation und der Gemeinde als Gemeinwesen. *Johann B. Metz* differenziert ähnlich, aber aus fundamentaltheologischen Überlegungen. Er sieht eine vorbürgerliche Betreuungskirche, eine bürgerliche Angebotskirche und eine nachbürgerliche Basiskirche. Das sind nur zwei Denktypen, um christliche Gemeinde heute zu erfassen.

der Gemeinde für den Gottesdienst trägt. Wer gemeinsam Gemeinde baut, weiß den Plan, nachdem er bauen kann.

4. Aus der vorherigen These ergeben sich zwei Konsequenzen, die christliche Gemeinde in verschiedene Richtungen zu entfalten, um sie nachher wieder zusammenzuführen.

a) *Das Gemeindemodell, nach dem ein Priester oder Pastoralreferent arbeitet, ist nicht nur die Frucht theologischer Arbeit. In ihm drückt sich wesentlich die personale Identität des Seelsorgers aus.*

Es geht hier nicht darum, die zahlreichen Beiträge über das Priesterbild um einen zu vermehren. Wir möchten nicht in diese Diskussion eingreifen, die seit dem II. Vatikanum läuft. Unterschiedliche Priesterbilder werden gezeichnet, die oft gar nicht mehr in einem Gemeindebezug stehen. Ähnliches gilt für den Beruf des Pastoralreferenten. Dagegen haben wir erfahren, daß das Bild, das ich von mir und meiner Berufung habe, nicht unabhängig von dem Bild ist, das ich von meiner Gemeinde habe. Priester- und Gemeindeverständnis korrelieren so eng, daß eine sinnvolle Trennung nicht möglich ist. Die Sicht der christlichen Gemeinde impliziert eine Sicht des Vorstehers, wie umgekehrt die Idee des Gemeindeleiters die Gemeinde verändert. Nun ist das Priesterbild keine Größe, die sich nur theologisch ableitet. Die theologische Überlegung bietet genügend Hilfen, um das priesterliche Selbstverständnis, neutestamentlich und an der Tradition orientiert, aufzubauen und eventuell zu korrigieren. Aber diese Einsichten treffen auf Personen, die lebensgeschichtlich geprägt sind. Die Biographie bestimmt das Priesterbild und damit das Gemeindeverständnis entscheidender als die Theologie. Die Berufung zum pastoralen Dienst ist nicht nur in theologischer Erkenntnis eingebettet, sondern auch in psychischer Struktur. Das Seelsorger-Sein hängt wesentlich mit der seelischen Identität der Person zusammen. Die Bedürfnisse des einzelnen fließen fast unmerklich in die Theorie über den Gemeindeleiter ein und beeinflussen von dort die Sicht der Gemeinde. Ein Priester, der sich überstark nach Bestätigung sehnt, baut sich eine Gemeinde auf, die ihm diese Sehnsucht erfüllt. Für ihn wäre eine theologische Erkenntnis, sich in der Gemeinde möglichst „überflüssig" zu machen, um die „Charismen" der Gemeinde zu wekken, undurchführbar, weil er damit seine Identität verlöre. Dieser schlichte Zusammenhang wird oft nicht durchschaut und mit „Theologisieren" überspielt. Für ein Team ist dieses scheinbare theologische Ringen um ein Priester- bzw. Gemeindebild lähmend. Deshalb zeigt sich nach unserer Erfahrung, wie wichtig für jedes Gruppenmitglied ein verantwortbares Stück Selbstexploration ist. Es geht nicht um ein banales Psychologisieren des Einzelnen. Es geht um eine Gewissenserforschung, die biographisch vorgeht und soweit wie möglich die Bedürfnisse aufdeckt. Wenn die Bedürfnisse einigermaßen aufgehellt sind, kann der Betreffende sie als Maßstab für sein persönliches Priester- und Gemeindeverständnis benutzen. Er hat dann die Möglichkeit, zu korrigieren: seine Theologie und seine falschen Bedürfnisse. Andernfalls ist ihm nicht beizukommen. Wir haben erlebt, daß die Sehnsüchte und Wünsche der einzelnen aufeinandertrafen und theologisch verbrämt wurden. Eine gemeinsame Arbeit war dann nicht mehr möglich, obwohl wir alle theologisch „richtig" lagen. Aus diesem Grund sind zu Beginn einer Teamarbeit die theologischen Selbstverständlichkeiten ehrlich und offen zu hinterfragen. Diese dynamische Gruppenarbeit erscheint uns wichtig, weil ohne sie das Gemeindekonzept oft nicht zustande kommt. Wir fingen mit zwei unterschiedlichen pastoralen Zielen an. Nach außen erscheinen sie als theologisch different. Inzwischen wissen wir, daß sich dahinter verschiedene Bedürfnisse verbergen, die wir nicht bearbeitet haben. Die Identitäten der Einzelnen verhinderten ein gemeinsames Gemeindemodell. Von daher ist die These 3 zwar das Fundament jeder Kooperation, aber dieses Fundament kann nicht gelegt werden, wenn das subjektive Material, das jeder einbringt, nicht bewußt ist. These 4 a beeinflußt also wesentlich These 3.

b) *Auch die Gemeinden besitzen ein Bild von sich selbst, das oft mit dem Gemeindeverständnis der Seelsorger konkurriert. Dahinter verbergen sich kollektive Identitäten, die es zu entschlüsseln gilt.*

Eine Pastoralgruppe trifft auf Gemeinden, die sich unter bestimmten Gesichtspunkten selbst verstehen, ohne daß ihnen das bewußt ist. Die Geschichte hat die Gemeinden geprägt, so daß sie von sich eine Biographie schreiben könnten. Sie haben Seelsorger erlebt, die ein bestimmtes Priester- und Gemeindebild lebten und dies wie einen Stempel ihnen aufdrückten. Historische Erfahrungen sacken ab und tauchen irgendwann unkontrolliert wieder auf. In den Gemeinden existiert also auch ein Gemeindebild, an dem sich die Gemeindemitglieder mehr oder weniger orientieren und das auf ihr Priester- bzw. Seelsorgerbild einwirkt. Dieses Verständnis von christlicher Gemeinde liefert der heutigen Pfarrgemeinde ihre Identität, die oft nur eine historische Kontinuität ist. Durch eine oft traditionelle Orientierung läßt sich das Selbstverständnis der Gemeinden meistens mit folgenden Begriffen schlagwortartig umreißen: konservativ, vorkonziliar, priesterzentriert, bürgerlich und konsumorientiert. Es treten nun sofort Konflikte auf, wenn in diese Gemeinden Seelsorger mit einem sogenannten „progressiven" Gemeindebild geschickt werden. Diese Konflikte verstärken sich, wenn ein Team in mehreren Gemeinden seine Arbeit beginnt. Dann treffen die unterschiedlichen Gemeindekonzepte der hauptberuflichen Seelsorger mit den verschiedenen historisch gewachsenen Modellvorstellungen der einzelnen Gemeinden aufeinander. Schon von daher ist klar, daß eine Gruppe konzeptionell möglichst einlinig denken und arbeiten muß, damit ein heil-loses Durcheinander gezielt vermieden wird. Damit stellt sich jeder Kooperationsgruppe eine weitere wichtige Aufgabe. Sie muß nicht nur unter ihren Teammitgliedern eine Konzeption und ein Modell von christlicher Gemeinde erarbeiten. Ihr Anliegen sollte es sein, ihre eigene Vorstellung mit den Anschauungen der Gemeinden zu koordinieren. Zumindest sind die Gemeindekonzepte anzunähern. In diesem Prozeß spielen die gewählten Vertreter der Pfarrgemeinde eine große Rolle. Sie artikulieren das, was die Mehrheit über die Gemeinde denkt. Als Gewählte sind sie legitimiert, unausgesprochene Vorstellungen auszusprechen. So verstehen wir die beratende Funktion der Pfarrgemeinderäte [12]. Be-raten heißt dann, die bisherige Gemeindekonzeption offenzulegen und mit dem Modell, mit dem das Team seine Arbeit antritt, zu vergleichen. In einer fairen Auseinandersetzung können beide Gemeindeverständnisse angeglichen werden, so daß vernünftige, zielorientierte Pastoral möglich wird.

Deshalb ist für eine Pastoralgruppe die Planung mit den Pfarrgemeinderäten oberstes Gebot. Schon bevor ein Team von Priestern und Pastoralreferenten in einem Gebiet von mehreren Pfarreien installiert wird, wäre es wichtig, die Pfarrgemeinderäte zu konsultieren und ihre Gemeindevorstellungen zu erfragen. Das verlangt bereits die Satzung der Pfarrgemeinderäte, die unter anderem deren Aufgabe darin sieht, „vor der Besetzung einer Pfarrstelle den Bischof über die örtliche Situation und die besonderen Bedürfnisse der Gemeinde zu unterrichten" [13]. Damit ist doch nichts anderes gemeint, als das am Ort herrschende Gemeindebild festzuhalten und der Behörde mitzuteilen. Da es sich in einer Pastoralgruppe um mehrere Pfarreien handelt, sind alle Modelle miteinander zu vergleichen und soweit wie möglich auf eine gemeinsame Basis zu bringen. Nur wenn sie gefunden wird, lohnt es sich, einen Verbund dieser Pfarreien einzurichten. Aufgrund unserer Erfahrung halten wir die auch bei uns nicht geleistete Vorbereitungsarbeit für unabdingbar. Sie nimmt die Historie der Gemeinden ernst und überspringt nicht ihre kollektive Identität. Die Gemeinden werden nicht von einer Seelsorgegruppe überrollt und mit dem beglückt, was für ihr Empfinden kein Glück ist. Dieser gemeinsame Planungsprozeß initiiert eine

[12] „Als Pastoralrat hat er den Pfarrer in seinen Aufgaben zu beraten und zu unterstützen." Satzung der Pfarrgemeinderäte im Bistum Aachen, § 2 (2).
[13] A. a. O., § 2 (3) p.

weitere Entwicklung, die für die Stabilität der Kooperation wichtig ist. Das Team ist nicht die einzige Gruppe, die zusammenarbeitet. Von Anfang an werden die gewählten Gremien in das gemeinsame Handeln hineingezogen, so daß Gemeinden miteinander reden und arbeiten. Die Pastoralgruppe ist eben nicht das Hobby einiger „beziehungssüchtiger" Priester und Pastoralreferenten; sie ist das Modell für ein Beziehungsgeflecht unter den Gemeinden selber. Trotz aller Eigenständigkeit der Einzelgemeinde zielt das Team auf die Bereitschaft der Gemeinden, es endlich einmal miteinander zu versuchen. Falls sich dann die hauptamtlichen Mitarbeiter zurückziehen, halten die Pfarreien hoffentlich weiter zusammen: in gegenseitiger Kooperation und in gemeinsamem Glauben. Dadurch wird aber jede Pfarrgemeinde *katholischer,* umfassender. Der inzwischen berühmte Blick über den eigenen Kirchturm gelingt, und er sieht Interessantes.

5. Die für die Gemeinden erfahrbare Gruppe der Seelsorger macht die Gemeindemitglieder selbst offen, Gruppenerfahrungen zu wagen. Einem gut arbeitenden Pastoralteam gelingt Gruppenarbeit in der Großgemeinde meistens leichter als einem Einzelseelsorger.

Die Forderung nach pastoraler Kleingruppenarbeit ist nicht der Modeschrei nach einer neuen Methode. Überall zeigt sich, daß die Struktur einer großen Pfarrgemeinde zu weitmaschig ist, um dem einzelnen Christen Heimat anzubieten. Die mächtige Organisation verwaltet, belebt aber nicht. Je mehr die Zahlen der Gemeindemitglieder wachsen, desto geringer wird gelebter Glaube erfahren. Vermehrung der Verwaltung bedeutet Verdünnung der Erfahrung. Deshalb versucht die Pastoral schon seit einiger Zeit, neue, überschaubare Erfahrungsräume zu schaffen. Die Zelle oder die Kleingruppe ist dabei eine Hilfe. In ihr ist es möglich, sich füreinander zu öffnen und füreinander dazusein. Sie bietet Geborgenheit und Heimat in einer ungeborgenen und heimatlosen Welt. Die Pastöre der Großpfarreien haben verschiedene Wege ausprobiert, „damit die Kirche lebe" [14]. Ihr Ansatzpunkt war häufig die Primärgruppe „Familie", in der der Christ seine ersten Gruppenerfahrungen macht. Fast überall verstärkten sie ihre Familienarbeit und bildeten Familienkreise, die nichts anderes als Kleingruppen sind. Ging es zunächst darum, in diesen Kreisen aktuelle Themen des Glaubens zu besprechen, verschob sich ihr Akzent nach und nach. Nicht mehr Bildungsangebote über katholische Lehre waren gefragt, sondern praktische Lebenserfahrungen mit dem Glauben. Von daher bildete sich im Familienkreis eine kleine Gemeinde, die sich als eine Untergruppe der Großgemeinde verstand. Hier war erlebbar und überprüfbar, welche Konsequenzen der Glaube für das Miteinander der Menschen hatte. Ähnliche Tendenzen zeigten sich in der Sakramentenvorbereitung. Die Großgruppe der Kommunionkinder, Bußkinder und Firmlinge wurde in viele Kleingruppen aufgeteilt, die von Müttern oder Vätern vorbereitet wurden. Die Kinder sollten eben auch Erfahrungen in kleinen Gruppen sammeln. Parallel dazu verliefen die Elterngespräche. Kein Vortrag vor einem großen Plenum, sondern angeregte Diskussion im kleinen Kreis! Lebendige Gemeinde zeigt sich heute in der Anzahl lebendiger Kleingruppen, die sich sonntags in der Eucharistie der Großgemeinden zusammenfinden. Die Meßfeier ist ein freudiges Gruppentreffen um die Mitte, das Zentrum aller Gruppen, um den lebendigen Jesus Christus. Der Wert der Kleingruppenerfahrung in christlicher Gemeindepastoral scheint unumstritten. Weshalb gehen dann die verantwortlichen Priester und Laienmitarbeiter nicht selbst mit gutem Beispiel voran? Für die Gemeinden ist es ein starker Impuls, sich auf Gruppenerlebnisse einzulassen, wenn sie ihre Seelsorger selbst in einer Kleingruppe erleben. Wo Priester und Laien in einem Team eng miteinander kooperieren, leuchtet der pastorale Schwerpunkt lebendiger Zellen in einer großen Organisation sofort ein; denn das Beispiel der eigenen Gemeindeleiter setzt positive

[14] Buchtitel von *Heinz-Manfred Schulz,* Pfarrer in Frankfurt-Eschborn.

Maßstäbe. Insofern ist jede Pastoralgruppe eine Praxis, die Gemeindeleben unmerklich verändert. Es ist nicht nur eine Rechenaufgabe: Zwei Priester, die sich als Team verstehen, können leichter sieben Pfarrgemeinden betreuen, als ein einzelner drei. Die Beziehungskraft zwischen zwei kooperierenden Priestern überträgt sich auf die Beziehungen in den Gemeinden und belebt sie, selbst wenn Reibungsverluste einkalkuliert werden müssen. Sie sind notwendig, um das Vorbild für die Gemeinden glaubwürdig zu machen, Beziehungen ohne Spannungen sind in heutiger Erfahrung unrealistisch.

Unser Ziel war es z. B., viele Familienkreise zu bilden, um Kleingruppenerfahrung zu ermöglichen. Obwohl wir von skeptischen Mitbrüdern gewarnt wurden, die diese Art von Arbeit in Landgebieten für undurchführbar hielten, bildeten sich in vier Jahren elf neue Kreise. Wir sind davon überzeugt, daß unsere eigene Gruppenerfahrung stimulierend wirkte. Die Familien ließen sich auf ein neues Modell ein, das alle mit brüderlichen Glaubenserfahrungen beschenkte. Deshalb können wir Hans Küng in diesem Punkt nur zustimmen: „Diese Brüderlichkeit, so sehr sie eine persönliche Haltung sein muß, darf in der Kirche nicht nur mit großen Worten als Geist der Brüderlichkeit ... beschworen werden. Sie muß sich gerade in den Ordnungen und den sozialen Bezügen der kirchlichen Gemeinschaft verwirklichen, so daß diese nicht zur Entfremdung des Menschen führen ... Sie soll selber Heimat der Brüderlichkeit und zugleich ein Anwalt der Brüderlichkeit in der Welt sein!“ [15] Ist das nicht in einem pastoralen Team durchführbar: versuchte Brüderlichkeit innerhalb der großen Kirche?

6. Zusammenarbeit fällt nicht vom Himmel. Guter Wille allein genügt nicht. Alle Beteiligten müssen sie intensiv lernen.

Bisher schien es so, daß Kooperation ein Geschenk Gottes an die Gutwilligen sei. Wer zu Gruppenarbeit bereit ist und andere findet, die mitziehen, wird schon Mittel und Wege finden, um diese Beziehung sinnvoll zu gestalten. Wie einer unvorbereitet in eine Ehe hineingeht, kann er auch ohne Schulung in einer Gruppe mitmachen. Beziehungen ergäben sich schließlich von selbst, sie brauchten nicht trainiert zu werden. Dieser Trugschluß läßt, unserer Erfahrung nach, viele Gruppen scheitern. Sorglosigkeit um die Beziehungsebene rächt sich, weil deren Probleme nachher inhaltliche Arbeit überlagern. Uns war eine Klärung des Beziehungsgeflechtes zu Beginn der gemeinsamen Arbeit hilfreich. Jeder von uns erfuhr diese Zeit der Läuterung emotional hart, da seine Person zur Debatte stand. Unter der sachkundigen Leitung eines Supervisors, der für diese Aufgaben in unserem Generalvikariat bereitsteht, gelang es aber, diese individuellen Frustrationen aufzuarbeiten und für die Gruppe auszunutzen. Ohne dieses Training wäre unsere Gruppe schon nach einigen Monaten gescheitert, weil keiner gewußt hätte, was gruppenintern abläuft. Dieser Prozeß ist nicht nur für den Anfang wichtig. Jede Gruppe braucht eine sinnvolle Begleitung, die immer wieder zur kritischen Reflexion verhilft. Das, was Eheberatung leistet, ist als Gruppenberatung genau so wertvoll. Das im Team Gelernte und Erfahrene haben wir nicht für uns behalten, sondern an die vielen Gruppen in unseren Pfarrgemeinden weitergegeben. Auch sie entdecken und bearbeiten ihr Beziehungsgeflecht, damit auftretende Konflikte erkannt werden. Dadurch gelingt es, den Konfliktpegel niedrig zu halten und unmerklich die Gruppenmitglieder in Gesprächsführung und Leitung zu schulen. Wichtig und förderlich war auch eine negative Erfahrung in unserer Gruppensituation. Wir haben erlebt, daß manche Konflikte nicht zu lösen sind, weil wir an die Grenze des einzelnen stoßen. In diesen Fällen lernten wir Geduld. Kooperation muß geübt sein. Deshalb wünschen wir uns, daß alle Institutionen, die auf irgendeine Weise mit der Theologenausbildung beschäftigt sind, hier einen Schwerpunkt ihrer Arbeit setzen. Es genügt nicht, wie in These 2 gefordert, nur das Bewußtsein für die pasto-

[15] *Hans Küng*, Wozu Priester?, Einsiedeln 1971, 24.

rale Zusammenarbeit zu wecken. Konvikte, Fakultäten und Priesterseminare können schon früh Einsicht in Gruppenzusammenhänge praktizieren. Sie bieten eine Gelegenheit, Kooperation untereinander einzuüben und zu reflektieren. In ihnen kann der Impuls zum Team wachsen und reifen. Es wäre schade, wenn sie nur Inhalte anhäuften, die beziehungslos zwischen den Menschen stünden, denn unser Glaube ist Beziehung: Gott nimmt den Menschen an.
Die sechs aufgezeichneten Thesen sind unsere wichtigsten Erfahrungen, die wir in den fünf Jahren gemacht haben. Viele positive und negative Eindrücke konnten wir sammeln und verarbeiten. Als Bilanz bleibt uns die Hoffnung, daß wir kooperativ weiter arbeiten dürfen und daß sich möglichst viele Seelsorgeteams bilden.

7. *Drei konkrete Erfahrungen*

Nachdem wir unsere Praxis ausführlich reflektiert haben, wird der eine oder andere konkrete Hinweise vermissen. Selbst Praxisüberlegungen bleiben allzuschnell in der Theorie stecken. Deshalb berichten wir zum Schluß drei konkrete Erfahrungen der pastoralen Zusammenarbeit in einem ländlichen Raum.
Da in unserem Aufgabengebiet *kein Gemeinde- bzw. Pastoralreferent* vorgesehen ist, erfahren wir täglich ein Defizit unserer Gruppe. Bisher setzt sie sich nur aus Priestern zusammen. Der pastorale Dienst hat sich inzwischen aber in verschiedene Berufssparten ausgefaltet, so daß die reine Priestergruppe kein Modell der Zukunft ist. Ein Jahr durften wir einen Pastoralassistenten ausbilden, der sich bei uns gut einlebte und einarbeitete. Obwohl er uns unbekannt war, konnten wir ihn leicht integrieren. Wahrscheinlich lag das an seiner Bereitschaft, in einem Team kooperativ mitzuarbeiten. In ausführlichen Gesprächen haben wir diese Intention vor der Anstellung genau abgeklärt. Nach seinem Weggang wurde es uns noch einsichtiger, wie wichtig die „gemischte" Zusammensetzung der Gruppe ist. Die Priester dürfen nicht mehr nur „im eigenen Saft schwimmen".

Wir haben die *Zahl der ehrenamtlichen Mitarbeiter* stark vergrößert. Jeder Pfarrgemeinderat erhielt eine größere Bedeutung als Gremium innerhalb der Pfarrgemeinde und eine stärkere Verantwortung für die Pastoral. Gerade diese gewachsene Verantwortung wurde von vielen anfänglich als Belastung empfunden; denn die Dorfbewohner verschonen keinen Verantwortungsträger mit Kritik. Die Pfarrgemeinderatsmitglieder mußten plötzlich ihre Beschlüsse in der Öffentlichkeit rechtfertigen und verteidigen. Die Kritik, die einmal früher dem Pastor gegolten hatte, traf jetzt den Pfarrgemeinderat. Manche wollten sich diesem Streß nicht aussetzen und traten zurück. Die meisten hielten aber durch, weil sie diesen Mechanismus später durchschauten. Positiv förderte er eine starke Beteiligung bei den Pfarrgemeinderatswahlen, die bis zu 80% der Wahlberechtigten ging. Viele Initiativen kamen zunächst von den Seelsorgern, weil sie sich intensiv auf die Pastoral in diesen Pfarrgemeinden vorbereitet hatten. Obwohl wir die Gremien ausführlich informierten und um Einsicht warben, war eine Mehrheit bei Abstimmungen nicht immer zu erreichen. Einige Pläne haben wir Priester zurückgezogen, andere durchgeführt mit der Bitte um Vertrauensvorschuß der Mandatsträger. Dieses Vertrauen wurde meistens gewährt. Die Pfarrgemeinderatsbeschlüsse einige Jahre später bestätigen diesen Weg. Inzwischen haben die Gremien verstanden, daß es um ihre eigenen Anliegen geht. Ihnen ist klar: der einzige Weg dörflicher Seelsorge in der Zukunft ist die wahrgenommene Verantwortung des mündigen Christen. Aus diesem Grund erleben wir, daß immer mehr Initiativen aus den Pfarrgemeinderäten selbst kommen. Die Solidarität untereinander ist gewachsen und wirkt sich praktisch aus. Die Pfarrgemeinderäte benachbarter Pfarren treffen sich und planen gemeinsam. Sie sind bereit, die Pastoral aufeinander abzustimmen und miteinander durchzuführen. Wir Priester sehen uns jetzt als Koordinatoren der Initiativen, die von unten gewachsen sind.
Die positive Entwicklung, die die Zusammenarbeit der Pfarrgemeinderäte genom-

men hat, gelang nicht mit den *Mitbrüdern*, die uns mit Skepsis und Angst begleiten. Fehler wurden schon zu Beginn unserer Arbeit gemacht. Die Kollegen waren von der Diözesanleitung nicht ausreichend über unsere Ziele informiert worden, so daß das plötzliche Auftreten von fünf Priestern sie bedrohte. Wir waren auch mißtrauisch und so mit uns und unserer Arbeit beschäftigt, daß ein kollegiales Gespräch mißlang. Inzwischen haben wir resginiert und es aufgegeben, für unsere Idee der Kooperation zu werben. Dennoch bedauern wir diese Entwicklung, weil sie nicht gerade eine brüderliche Atmosphäre im Dekanat fördert. Als Fazit sehen wir ein, daß nicht nur Gemeindegremien gründlich informiert werden müssen, sondern daß es auch eine mitbrüderliche Pflicht ist, allen hauptamtlichen Mitarbeitern des Umkreises Pläne und Ziele der Arbeit offenzulegen. Nur diese Offenheit wirkt einladend. Sie motiviert, selbst Kooperation zu versuchen.

Hans Heimerl

Glattpoliert und festgeschraubt — Vom Entwurf zum neuen Codex Iuris Canonici

Noch im Frühjahr 1982 sprach man in hohen kirchlichen Kreisen davon, daß der neue CIC voraussichtlich zu Pfingsten promulgiert werden würde. So beschloß unsere Redaktion, das vorgesehene Schwerpunktheft „Humane Pastoral und kirchliche Ordnung" als Heft 4/1982 zu veröffentlichen. Den verschiedenen Beiträgen und insbesondere auch dem Überblick über den neuen Codex iuris canonici in pastoraler Sicht lag ein Gesamtentwurf (Schema) aus dem Jahre 1980 zugrunde, wobei manche Korrekturen schon bekanntgeworden waren und berücksichtigt werden konnten. Im folgenden berichten wir darüber, welche Veränderungen der promulgierte endgültige Gesetzestext, der am 27. November 1983 in Kraft treten soll, gegenüber dem Schema von 1980 aufweist.

red

Der Entwurf ließ den neuen CIC nicht als Edelstein, sondern als Halbedelstein vorausahnen. Er erhielt den letzten Schliff und eine Fassung.

Wer hat am Schema Änderungen vorgenommen?

Nicht mehr alle Bischöfe, sondern die Mitglieder der erweiterten CIC-Kommission — 56 Kardinäle und 18 Bischöfe — hatten einzeln Gelegenheit, Änderungsvorschläge einzubringen, die dann vom Sekretariat, der Kommission und einigen Konsultoren bearbeitet wurden; dieser Schritt ist bereits teilweise veröffentlicht. Im Oktober 1981 hielt die Kommission eine Plenarsitzung ab, in der bestimmte bedeutendere Fragen besprochen wurden. Von da an liegen die Wege zum promulgierten CIC noch im Dunkeln. Deutlich zu erkennen ist die Bearbeitung durch Latinisten, sicherlich hat der Papst selbst Entscheidungen getroffen und sogar seine eigenen Wünsche eingebracht.

Worin bestehen die Änderungen?

Die meisten Änderungen sind rein *sprachlicher Art*, viele stellen eine *juristisch* klarere Ausdrucksweise oder rechtstechnische Verbesserungen dar. Da und dort aber gibt es auch *inhaltliche Einzeländerungen*, zum Teil von Gewicht. Bedeutung zuzumessen ist auch den *Umgliederungen*. Vor allem wurde der Titel über die Rechte und Pflichten der Laien dem über die Kleriker vorgezogen, das Vereinsrecht wurde vom Ordensrecht ganz getrennt und dem Abschnitt über die Christgläubigen im allgemeinen eingegliedert. — Die einzelnen Teilkirchen (Diözesen) werden nun vor ihren Zusammenschlüssen (Partikularkonzilien, Bischofskonferenzen) behandelt.

Hinzugefügt

wurden insbesondere mehrere Canones aus dem Entwurf eines kirchlichen Grundgesetzes (Lex Ecclesiae Fundamentalis, LEF): über die Rechtspersönlichkeit in der Kirche aufgrund der Taufe, die volle Kirchengemeinschaft und die Katechumenen (can. 96;

205 f); der Katalog von Grundrechten und -pflichten aller Gläubigen (can. 208—223); grundsätzliche Aussagen über Papst und Bischofskollegium (can. 330—341), über das Lehramt der Kirche (can. 747; 749 f; 752 f) und über ihr Heiligungsamt (835; 841; 1186). Da das CIC-Schema von 1980 mit einer eigenen LEF gerechnet und diese Materien daher ausgeklammert hatte, war nach dem offenkundigen Scheitern des Projekts einer LEF eine solche Ergänzung des CIC notwendig geworden. Gegen die so übernommenen Canones können freilich genau dieselben Bedenken vorgebracht werden, denen sie in ihrem ursprünglichen Rahmen ausgesetzt waren. — Kleinere Einfügungen betreffen Personalprälaturen (z. T. nur Umstellung, can. 294—297), kategoriale Seelsorger („capellani" can. 564—572) und das Stundengebet (can. 1173—1175).

Weggelassen

wurden das Kapitel über die Präzedenz (Schema can. 120), ein Canon über die Lösung nichtsakramentaler Ehen durch den Papst und das Kapitel über das diesbezügliche Verfahren (can. 1104; 1659—1662) sowie die Bestimmungen über die Verwaltungsgerichte der Bischofskonferenzen und die Rekurse an diese (can. 1689—1692; 1702 f; 1705—1715).

Welche Tendenzen sind erkennbar?

Es ist selbstverständlich nicht möglich, alle diese letzten Neuerungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Vielfach wird man keine andere Absicht vermuten dürfen, als die einer rechtlichen und sachlichen *Verbesserung,* und dieses Bemühen auch als im wesentlichen gelungen anerkennen müssen. Dies gilt etwa von den Hinzufügungen über die kategorialen Seelsorger und über das Stundengebet und von den meisten mehr rechtstechnischen Änderungen.

Doch sind auch einige tendenzielle Akzentsetzungen klar zu erkennen. Die erste besteht in der Absicht, dem *Kirchenbild des Konzils* noch mehr zum Durchbruch zu verhelfen. Dieser Wille wird vom Papst in der Promulgationsbulle mit großer Deutlichkeit ausgesprochen. Seine Durchführung zeigt sich in der Aufnahme des Grundrechtskatalogs und in der Vorziehung des Abschnittes über die Laien — gegenüber dem CIC von 1917 geradezu eine kopernikanische Wende. Aber auch scheinbare Kleinigkeiten wie die Zulassung von Frauen als kirchliche Richter (can. 1421 § 2) weisen in diese Richtung. — Man wird sich gut merken müssen, daß *das Konzil als* eine Art Grundnorm die hervorragende *Interpretationsregel* für den CIC bildet.

Gleichzeitig läßt sich aber unschwer eine Neigung feststellen, *traditionelle Positionen* zu verteidigen und Lockerungen vorzubeugen. — Gewiß gehört das *hierarchische Prinzip* und auch der Primat des *Papstes* gemäß dem I. Vatikanum zum Kirchenbild des II. Vatikanums; dennoch fällt auf, daß im CIC einige zusätzliche Betonungen vorgenommen werden. Der Primat des Papstes wird wie in der LEF definiert, wobei auch der umstrittene Titel „Vicarius Christi" übernommen wird (can. 331). Daß die *Lösung nichtsakramentaler Ehen* durch den Papst nicht mehr aufscheint, dürfte den Grund darin haben, daß dieser freie Hand behalten will, Änderungen bzw. Einschränkungen vorzunehmen (wie schon vorübergehend 1970). Zur *Auffüllung von Gesetzeslücken* dient nicht mehr zunächst die kirchliche Jurisprudenz allgemein, sondern nur mehr die Praxis der römischen Kurie (can. 19).

Die *Gehorsamspflicht* der Kleriker gegenüber dem Papst und dem eigenen *Ordinarius* ist unter ihren Rechten und Pflichten an die erste Stelle gerückt (can. 273). Das Fallenlassen des wohlgereiften Projekts regionaler *Verwaltungsgerichte* bedeutet den fortdauernden Mangel einer wünschenswerten zusätzlichen Kontrolle und Korrektur der bischöflichen Verwaltung. Damit blieb ein allgemeiner Wunsch der Kanonisten, der dem Schutz der subjektiven Rechte dienen sollte und sogar zum Prinzip für die CIC-Reform erhoben wurde, unerfüllt. Vielleicht sollte dadurch auch eine weitere Stärkung der regionalen bzw. nationalen Ebene verhindert werden. Dies ist auch aus der Umstellung in der Reihenfolge von Einzelbischof und Zusammenschlüssen von

Diözesen abzulesen. Die *Stellung des Diözesanbischofs* wird auch gegenüber seinen Vikaren (Generalvikar, Bischofsvikar) in manchen Canones gestärkt, indem ihm allein, nicht diesen anderen Ordinarien, gewisse Kompetenzen zukommen. Auch gegenüber seinen Beratungsgremien hat er größere Unabhängigkeit bekommen: Die *Intervalle der Diözesansynoden* liegen in seinem Ermessen (can. 461, früher 10 Jahre), er ist nicht mehr verpflichtet, Vorbereitungskommissionen einzusetzen und die Entwürfe auszusenden (Schema can. 384); auf der anderen Seite muß er die Synodalbeschlüsse nicht dem Apostolischen Stuhl zusenden (can. 467). Der *Priesterrat* soll nur etwa zur Hälfte aus gewählten Mitgliedern bestehen (can. 497); dem Bischof steht es zu, die Protokolle des Pastoralrates zu veröffentlichen (can. 514).

Im Bild des geweihten *Klerikers* werden traditionelle Züge unterstrichen. Die Dogmatikausbildung in den Seminarien soll sich vom hl. Thomas von Aquin leiten lassen (can. 252 § 3), unter den Sprachstudien wird vor allem das Latein vorgeschrieben (can. 249). Auch die verheirateten Diakone bleiben in dem Sinn zum Zölibat verpflichtet, daß sie durch das Ehehindernis der hl. Weihen gebunden sind, also nach dem Tod ihrer Frau nicht ohne Dispens eine neue Ehe eingehen können (can. 277 § 2; 1087). Vom Ehehindernis aus der Priesterweihe kann der Ortsordinarius nicht einmal in Todesgefahr dispensieren (can. 1079 § 1). Klerikern ist es schlechthin verboten, öffentliche Ämter anzunehmen, von der früher vorgesehenen Erlaubnis ist nicht mehr die Rede (can. 285 § 3).

Eine „Strategie der Ängstlichkeit"

Oft wird der sicher vorhandene Wille zur Erneuerung im Geiste des Konzils dort, wo es um die konkrete Durchführung geht, von einer „Strategie der Ängstlichkeit" überlagert. Manche Änderungen, die Mißbräuche verhüten wollen, verraten diese Mischung. Die einzelnen Grundrechte aller Christen sind immer wieder mit einschränkenden Klauseln versehen und stehen obendrein noch unter der allgemeinen Bestimmung: „Der kirchlichen Autorität steht es zu, in Anbetracht des Gemeinwohls die Ausübung der den Christgläubigen eigenen Rechte näher zu bestimmen (moderari)" (can. 223 § 2). — Der *Ausschluß der ehelichen Gemeinschaft* wurde als ausdrücklicher Eheungültigkeitsgrund in can. 1101 § 2 weggelassen, ist aber auf der anderen Seite inhaltlich unschwer durch einen Vergleich mit can. 1055 zu erschließen. Die Kompromißhaftigkeit einer Neuerung zeigt sich z. B. auch in der Frist zur Bildung von *Gewohnheitsrecht*, das ja weithin von der Gemeinschaft selbst ausgeht: Der CIC 1917 verlangte 40 Jahre, das Schema 1980 nur 20, der can. 26 pendelt sich bei 30 Jahren ein.

Schließlich ist zu beobachten, daß eine direkte Nennung der von der katholischen Kirche *getrennten Kirchen* und Gemeinschaften noch mehr als im Entwurf vermieden wird (can. 11; LEF can. 7 nicht übernommen). Dies ist wohl auf ökumenische Rücksichten zurückzuführen, da man die anderen christlichen Kirchen vom katholischen Kirchenrecht möglichst unberührt lassen will.

Das Gesamtbild des CIC bleibt im wesentlichen das gleiche, wie man es sich anhand des Entwurfes formen konnte. Er ist ein wenig reifer und auch vorsichtiger geworden.

Erste Reaktionen

Ein Gymnasial-Religionslehrer gab mir auf meine Frage, welche Bedeutung für ihn praktisch der neuen CIC habe, kurz zur Antwort: „Keine". Von einem in der charismatischen Bewegung erfolgreichen Kaplan wurde mir der Ausspruch berichtet: Man müsse alles, was von der Obrigkeit kommt, wörtlich nehmen und dürfe daran nicht herumdeuteln. Wenn wir Kanonisten uns jetzt mit Feuereifer auf detaillierte Analysen des neuen Gesetzbuches stürzen, dürfen wir die Frage nach der Funktion des Rechtes im Leben der Kirche nicht vergessen. In der Pastoral sollten sich aber die Praktiker die Antwort auf die gleiche Frage nicht zu leicht machen.

Alfred Kirchmayr

Die Einstellung österreichischer Theologiestudenten zu Kirche, Theologiestudium und christlicher Spiritualität

Ergebnisse einer repräsentativen soziologischen Befragung

In Heft 5/82 haben wir aus der 800 Seiten umfassenden tiefenpsychologischen Studie des Autors, die 1981 im Fachbereich Psychologie als Dissertation angenommen wurde, einen ersten Teil veröffentlicht: „Zur psychologischen Situation von Theologiestudenten" (S. 337 ff). Ein eigener Teil der Untersuchung galt dem Problem der Identifikation mit der Kirche. Die hier vorgelegte knappe Zusammenfassung vergleicht jeweils auch mit den einschlägigen deutschen Untersuchungen, von denen Diakonia früher berichtet hat. red

Schwerpunkte einer umfangreichen Befragung österreichischer Theologiestudenten, die im SS 1979 von mir durchgeführt wurde, bildeten die Erhebung des Kirchenbildes der Studenten, Reformwünsche an das Theologiestudium sowie deren Auffassung von christlicher Spiritualität. Die Befragung wurde schriftlich durchgeführt, die befragte Stichprobe (N = 105) ist repräsentativ für österreichische Theologiestudenten, die nicht in Priesterseminaren oder Ordenshäusern wohnen. Die Stichprobe bestand aus 56% Männern und 44% Frauen. Von den Männern gaben 61% an, daß sie früher einmal Priester werden wollten, 18% haben die Frage der Ordination noch nicht entschieden (potentielle Priesteramtskandidaten — PAK) und 21% dachten nie daran, Priester zu werden. Weithin handelt es sich also um „Laientheologen" (LTh).

1. Zum Kirchenbild der Theologen

Von den Befragten bezeichneten sich 21% als sehr stark, 51% als stark und 26% als schwach kirchlich gebunden (Rundungsfehler in den Prozentwerten). Da 72% eine sehr starke bzw. starke *Kirchenbindung* angeben, kann man von hoher Identifikation mit der Kirche sprechen[1]. Das Ausmaß der Kirchenbindung ist bei den höheren Semestern deutlich geringer, am stärksten ist es bei den potentiellen PAK, die fast nur in den ersten Semestern zu finden sind.
Nach Ansicht der Befragten erfüllt die Kirche faktisch vor allem folgende Aufgaben *(Realbild):* Liturgie und Sakramentenspendung, traditionelle Verkündigung der Botschaft Jesu, und sie dient als konservatives Element in der Gesellschaft. Am wenigsten erfüllt sie die Aufgaben der Sinngebung und Orientierungshilfe, der Konfliktlösung, Friedensarbeit und Gesellschaftsveränderung.
Dagegen ergibt das *Idealbild* von den Aufgaben der Kirche folgende Prioritäten. Vorrangig werden die zeitgemäße Verkündigung der Botschaft Jesu, Jugendarbeit und Religionsunterricht sowie Sinngebung und Orientierungshilfe genannt. Auf dem 5. Rang liegen Konfliktlösung/Friedensarbeit, auf dem 7. Selbstkritik/Kirchenreform und erst auf dem 8. Rang Liturgie und Sakramentenspendung.
Die Befragten wünschen demnach, daß sich die Kirche verstärkt der Sinngebung und Orientierungshilfe, der Konfliktlösung und Friedensarbeit widmen und daß Liturgie/Sakramentenspendung weniger isoliert und überwertig geleistet werden sollte.
Nach der deutschen LTh-Untersuchung[2] werden folgende Soll-Aufgaben vorrangig erwähnt: Verkündigung, Caritas, Selbstkritik/Kirchenreform, politisch-soziales Engagement und Gesellschaftskritik (Rang 1—5). Liturgie/Sakramentenspendung liegt auf Rang 13. Das sozial-politische Interesse der österr. LTh ist demnach weniger ausgeprägt, wobei zu beachten ist, daß die Befragung der deutschen LTh 1973, die der österreichischen aber 1979 erfolgte.
Ähnliche Tendenzen zeigen sich in der *Einschätzung der Ursachen für die Krise der Kirche* heute. Entscheidend ist dabei, ob die Krisenursachen der Kirche selbst zugeschrieben werden (Innenzuschreibung), ih-

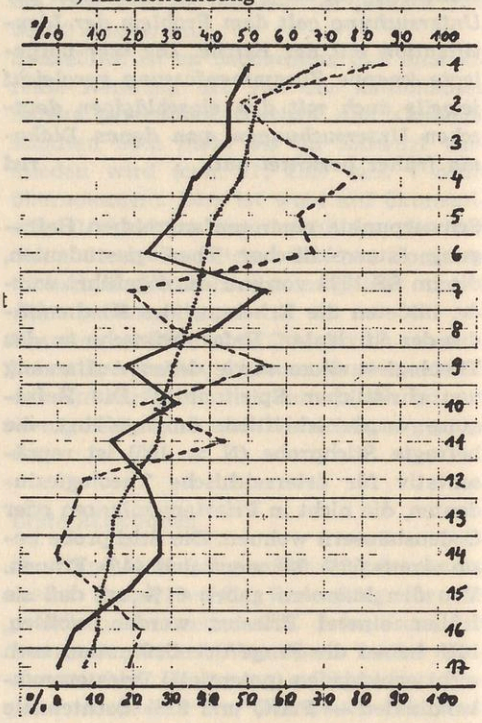
1 Vgl. *M. Gartmann,* Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral. Erfahrungen der Praxis, in: Diakonia 11 (1980) 192—199.
2 Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen, Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (IKSE), Bericht Nr. 88, 1975.

ren Strukturen etc., oder ob sie dem Zeitgeist zugeschrieben werden (Außenzuschreibung). Denn: „Während die Verortung der Krisenursache im ‚Zeitgeist' eine dem Kulturkampf vergleichbare Mentalität voraussetzt bzw. erzeugt, bewirkt die innerkirchliche Zuschreibung der Krisenursache eine kritisch-distanzierte Haltung gegenüber der Amtskirche und begründet die Reformforderungen" [3].

Mit Abstand am häufigsten nannten die Theologen folgende Ursachen: veraltete kirchliche Strukturen, Kluft zwischen Theologie und Verkündigung, Kluft zwischen Klerus und Laien, eine allzu moralistische Auffassung der Botschaft Jesu, ein zu stark juridisches Kirchenbild und die kirchliche Ehe- und Sexualmoral. Sehr unterschiedlich ist das Ergebnis bei Berücksichtigung des Ausmaßes der Kirchenbindung der Studierenden, wie die folgende Graphik zeigt:

Einschätzung der URSACHEN für die Krise der Kirche heute

Prozentwerte der Nennungen insgesamt (.....) sowie der Gruppen mit sehr starker (———) und nur schwacher (– – – –) Kirchenbindung



1 Veraltete kirchliche Strukturen
2 Kluft zwischen Theologie und Verkündigung
3 Kluft zwischen Klerus und Laien
4 Moralistische Auffassung der Botschaft
5 Allzu juridisches Kirchenbild
6 Kirchliche Ehe- und Sexualmoral
7 Mangel an Gebet
8 Schwinden des Glaubensgeistes
9 Verbindung Kirche — herrschende Gesellschaft
10 Opferscheue der Katholiken
11 Zu wenig Reformen
12 Wissenschaftliches Weltbild
13 Verwirrung in der Theologie
14 Humanistisches Weltbild
15 Antikirchliche Agitation
16 Versagen der Kirchenleitung
17 Päpstliche Lehräußerungen

Kirchlich schwach Gebundene beurteilen die Kirche viel kritischer als sehr stark Gebundene. Letztere stellen z. B. kaum ein Versagen der Kirchenleitung fest. Überhaupt ist die Einschätzung dieser beiden Gruppen recht unterschiedlich. So kritisieren beispielsweise 78% der schwach Gebundenen die moralistische Auffassung der Botschaft Jesu, aber nur 36% der sehr stark Gebundenen. Die deutschen LTh führen die Krise in noch stärkerem Ausmaß auf die Kirche selbst zurück. Vorrangig nennen sie folgende Ursachen: veraltete kirchliche Strukturen, kirchliche Ehe- und Sexualmoral, Lehräußerungen des Papstes, Kluft zwischen Theologie und Verkündigung, Kluft zwischen Klerus und Laien, zu enge Verbindung von Kirche und Gesellschaft und ein zu juridisches Kirchenbild.

[3] Ebd.

2. Erfahrungen mit dem Theologiestudium und Reformwünsche

Die *Zufriedenheit* mit dem Studium ist relativ groß. Ein Drittel bezeichnet die Erwartungen an das Studium als erfüllt, 57% als teils erfüllt und nur 10% als nicht erfüllt. Diese Ergebnisse decken sich weithin mit der Einstellung der deutschen Laientheologen. Bei den höheren Semestern ist die Zufriedenheit etwas geringer. Insgesamt dachten 42% aller Befragten schon einmal an einen Studienwechsel.

Enttäuschend sind vor allem folgende Aspekte des Studiums: mangelnder Praxisbezug (69%), zu wenig Raum für offene Auseinandersetzung (53%), mangelnder Gesellschafts- und Zeitbezug (42%), Mangel an Spiritualität (40%) und zu geringe interdisziplinäre Kooperation (37%). Die deutschen LTh nennen vorrangig ähnliche Enttäuschungsmomente.

Dementsprechend werden für die *Reform des Studiums* insbesondere fünf Schwerpunkte (59—49% Nennungen) gewünscht: Einübung in Menschenführung und Gruppenarbeit, pädagogische Ausbildung, mehr Praktische Theologie, Sozial- und Tiefenpsychologie, sowie eine zeitgemäße Begründung des Glaubens. Der Wunsch, moderne Kunst und Literatur in die theologische Ausbildung stärker zu integrieren, ist auch sehr stark (30%). Die deutschen LTh setzen vergleichbare Schwerpunkte: 80—77% von ihnen wünschen vorrangig eine zeitgemäße Begründung des Glaubens, Psychologie und Pädagogik sowie eine Einführung in Menschenführung und Gruppenarbeit.

Insgesamt ergibt sich daraus die eindeutige — und nicht neue — Forderung nach stärkerer praktischer und humanwissenschaftlicher Fundierung des Theologiestudiums. Diese Reformwünsche sind bei höheren Semestern akzentuierter. Beispielsweise wünschen 25% der niedrigen, aber 68% der hohen Semester mehr Sozial- und Tiefenpsychologie. Weiters sind die kirchlich sehr stark Gebundenen in ihren Reformwünschen stärker binnenkirchlich und traditionell orientiert — primäre Schwerpunkte sind: Praktische Theologie, Spiritualität, Pastorale Praxis und Biblische Theologie. Dagegen wünschen die schwach Gebundenen vor allem eine Ausbildung unter besonderer Berücksichtigung von Sozial- und Tiefenpsychologie, Pädagogik und Gruppenarbeit, und sie sind insgesamt eher gesamtgesellschaftlich orientiert (s. Tabelle).

Gewünschte Schwerpunkte für die **Studienreform**
(Angegeben sind die Prozentwerte der Nennungen der Gesamtstichprobe und die Werte der Subgruppen mit sehr starker und schwacher Kirchenbindung).

Studienschwerpunkte	Gesamtstichprobe	Ausmaß der Kirchenbindung sehr stark	schwach
1. Einübung in Menschenführung und Gruppenarbeit	59	**41**	**74**
2. Pädagogische Ausbildung	58	50	52
3. Mehr praktische Theologie	54	59	56
4. Sozial- u. Tiefenpsychologie	52	**32**	**74**
5. Zeitgemäße Glaubensbegründung	49	45	56
6.5. Pastorale Praxis während der Studiums	39	**45**	**22**
6,5. Einführung in die Spiritualität	39	**59**	**26**
8. Soziale Praxis während des Studiums	37	32	33
9. Mehr interdisziplinäre Kooperation	34	**23**	**44**
10. Bessere Didaktik	31	**9**	**48**
11. Moderne Kunst u. Literatur	30	**18**	**56**
12. Einführung in das Theologiestudium	27	18	26
13. Biblische Theologie	24	**41**	**11**
14. Soziologie/Politologie	20	**14**	**41**
15,5. Dogmatik	8	5	4
15,5. Ökumene	8	5	15

3. *Zur Spiritualität der Theologen*

Unter Spiritualität wird eine Grundhaltung und Dynamik verstanden, welche wesentlich mit Sinngebung und Kraftquellen zu tun hat. Sie beeinflußt alle Lebensbereiche und führt zu bestimmten Ausdrucksformen. Das Theologiestudium dient ja nicht nur der wissenschaftlichen und beruflichen Qualifikation, sondern hat auch mit Identitätsfindung zu tun[4]. Insofern bestehen immer auch Spannungen zwischen einer priesterlich-traditionellen und einer prophetisch-progressiven Orientierung sowie zwischen binnenkirchlicher und gesamtgesellschaftlicher Perspektive. Diese Spannungen sind notwendig und sollten gegen die Gefahr einer Polarisierung durchgehalten werden. Sayer stellt diesbezüglich zwischen jüngeren und älteren Priestern einen Perspektivenwandel fest: „Vereinfacht ausgedrückt, während die älteren Priester die gesellschaftlichen Realitäten von der verinnerlichten kirchenamtlichen Lehre aus sehen und beurteilen, betrachten die jüngeren die Kirche unter dem Aspekt ihrer Funktionalität für die gesellschaftlichen Realitäten"[5].

In diesem Sinn konnten mehrere Fragestellungen die Spiritualität der LTh orten helfen. Außer der Einschätzung der durch Religion und Kirche besonders angesprochenen Bedürfnisse wurde erhoben, wie stark der Wunsch nach einer spirituellen Ergänzung des Studiums ist, vor allem aber, welche Erfahrungsbereiche und Quellen den Studenten für ihre christliche Lebensgestaltung und Spiritualität besonders hilfreich und anregend sind. Die Ergebnisse der Fragestellung nach den durch Religion und Kirche besonders angesprochenen *Bedürfnissen* bestätigen vielfach geäußerte Vermutungen der religionspsychologischen Forschung[6]. Denn nach Meinung der Befragten werden primär folgende Bedürfnisbereiche angesprochen: das Bedürfnis nach Sicherheit und Geborgenheit, nach fester Orientierung und Trost (je 62% Nennungen). Nur noch 31% nennen das Bedürfnis nach persönlicher und sozialer Veränderung, 26% bezeichnen Eigenverantwortung und Risikobereitschaft, 22% auch noch Kreativität und Phantasie als kirchlich geförderte Bereiche. Demnach werden nach tiefenpsychologischem Verständnis doch einseitig vor allem „regressive", kaum aber „progressive" Bedürfnisse kultiviert.

Auch die Einschätzung der in der persönlichen Sozialisation besonders *geförderten Werthaltungen* und Einstellungen zeigt ähnliche Tendenzen. Nach der Häufigkeit der Nennungen überwiegen Hilfsbereitschaft (83%), Geduld und Opferbereitschaft (52%), Anpassung, Toleranz und Gehorsam (45—43%). Nur noch 28% bezeichnen Offenheit und Konfliktfähigkeit, 27% Phantasie, 23% Kreativität und 10% Risikofreudigkeit als besonders geförderte Grundhaltungen.

Dieses Ergebnis deckt sich durchaus mit dem Befund einer tiefenpsychologischen Analyse des christlichen Lebensgefühles, wie es in kirchlichen Andachten und Predigten zum Ausdruck kommt. Demnach fördert die kirchliche Sozialisation weithin Angst vor Veränderung, Ablösung und Selbständigkeit, indem sie vor allem depressive und zwanghafte Tendenzen anspricht und kultiviert[7]. Für eine spirituelle Ausbildung als Ergänzung des Theologiestudiums sprechen sich 64% aller Befragten aus, 19% lehnen sie ab, wobei unter den Männern die Ablehnung viel stärker ist als unter den Frauen. Im Vergleich zu den deutschen LTh ist der Wunsch nach spiritueller Ausbildung bei den österreichischen LTh viel stärker.

Mit der Frage: „Was hilft Ihnen besonders im geistlichen Leben und was gibt Ihnen maßgebende *Anregungen für die christliche Lebensgestaltung*" konnte erfaßt werden, welche Quellen und Ausdrucksformen

[4] Vgl. *N. Kunze*, Spiritualität und Identifikation. Der anthropologische Ansatz zu einer persönlichen Religiosität von Theologie Studierenden und anderen jungen Menschen, in: Diakonia 10 (1979) 315—322.

[5] *J. Sayer*, Sozialer Wandel in der Kirche. Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf, Düsseldorf 1976, S. 258 ff.

[6] Vgl. *A. Görres*, Pathologie des katholischen Christentums, in: *F. X. Arnold — K. Rahner* u. a. (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/I, Freiburg 1966, 277—343; *E. Ringel*, Religion und Neurose, in: *G. Rombold* (Hrsg.), Religion und Tiefenpsychologie, Linz 1975, 83—100.

[7] Vgl. *R. Tschirch*, Tiefenpsychologische Erwägungen zum Charakter christlichen Lebensgefühles und kirchlicher Pedigt, in: Wege zum Menschen 21 (1969) 257—272; *F. Riemann*, Grundformen der Angst, München 1977.

als besonders wertvoll erachtet werden. Dabei ergaben sich folgende Prioritäten: Religiöse Gespräche (59%), Feier der Liturgie (54%), Meditation (51%), Spontanes Gebet (48%) und Dienst am Nächsten (44%). Anregungen durch das Theologiestudium werden ebenso oft erwähnt wie solche durch soziales Engagement (je 38%). 27% nennen auch noch moderne Kunst und Literatur und nur noch 16% bzw. 15% finden Exerzitien und das Bußsakrament als hilfreich.

In der stark unterschiedlichen Einschätzung der kirchlich sehr stark bzw. nur schwach Gebundenen kommt wohl auch ein „anti- bzw. proklerikaler Affekt" zum Ausdruck, der an die unglückliche Polarisierung Gottesdienst — Weltdienst erinnert. Denn die sehr stark Gebundenen nennen am häufigsten Liturgie (77%), am seltensten aber soziales Engagement (9%) als wichtige spirituelle Quelle. Dagegen bezeichnen die kirchlich schwach Gebundenen spontanes Gebet und soziales Engagement (je 56%), sowie moderne Literatur und Kunst (52%) als bedeutsamste Quellen, nur noch 19% nennen Liturgie.

Der Vergleich mit den deutschen LTh zeigt insgesamt ähnliche Tendenzen. Diese nennen vorrangig: Dienst am Nächsten, Meditation, geistliches Gespräch, Liturgie, Schriftlesung, Theologiestudium, spontanes und gemeinsames Gebet. Und auch Gartmanns Befragung von Pastoralassistenten und -referenten ergibt ähnliche Schwerpunkte für das spirituelle Leben: Meditation, geistliches Gespräch, spontanes Gebet und Liturgiefeier sind neben dem theologischen Studium, dem Dienst am Nächsten und der Schriftlesung die wichtigsten Quellen für die christliche Lebensgestaltung. Aufgrund dieser Ergebnisse kann den österreichischen LTh im Durchschnitt durchaus ein hohes Maß an Spiritualität zugesprochen werden.

4. Zusammenfassung

Bezüglich des Kirchenbildes ist festzuhalten, daß die Kirchlichkeit der untersuchten Theologen ausgeprägt ist. Die Kirchenbindung ist im Durchschnitt stark, das Engagement in kirchlichen Organisationen groß. In der Auffassung von den Aufgaben, die die Kirche faktisch erfüllt bzw. die sie erfüllen sollte, kommt deutlich zum Ausdruck, daß der liturgisch-sakramentale Bereich weniger dominieren sollte, daß also die drei Grundaufgaben der Kirche, nämlich zeitgemäße Diakonie, Verkündigung und Liturgie besser integriert und ausgewogener bewertet werden sollten. Ein gewisser Klerikalismus und binnenkirchliche Engführungen werden von vielen Befragten mit Recht kritisiert. Die Kirche sollte sich also verstärkt den Aufgabenbereichen der Sinngebung und Orientierungshilfe, der Konflikt- und Friedensarbeit widmen. Auch die Einschätzung der Ursachen für die Krise der Kirche heute macht den geforderten Primat der Struktur- und Mentalitätsänderung deutlich. Veraltete Strukturen, Klerikalismus und Moralismus werden vorrangig als Ursachen genannt. Weithin wird der Kirche selber und ihrer Leitung die „Schuld" an der Krise zugeschrieben. All dies deutet auf massive Reformforderungen, aber auch auf große Bereitschaft der Theologen hin, sich an den Reformen zu beteiligen. Denn eine kleine heile Welt, die noch eine kleine Weile hält, ist sicher keine christliche Alternative.

Mit dem Theologiestudium sind 57% der Theologen teilweise zufrieden. Was vor allem bemängelt wird, ist der weithin fehlende Praxisbezug und ein mangelnder Gesellschafts- und Zeitbezug. Zu denken gibt, daß als zweitstärktes kritisches Argument „zu wenig Raum für offene Auseinandersetzung" im Studium konstatiert wird. Dementsprechend sind auch die Reformwünsche. Vor allem wird mehr pädagogische und psychologische Ausbildung gewünscht, verstärkte Einführung in Menschenführung und Gruppenarbeit und eine zeitgemäße Begründung des Glaubens. Insgesamt wird eine Theologie gewünscht, die mehr Praxisrelevanz hat und besser auf den Umgang mit Menschen vorbereitet.

Weiters kann festgehalten werden, daß sich die Theologen durch eine ausgeprägte Spiritualität auszeichnen. Es zeigt sich eine zunehmende Tendenz, nicht so sehr binnen-

kirchliche, sondern gesamtgesellschaftliche Perspektiven zu beachten, d. h. christliche Spiritualität und Weltverantwortung stärker zu integrieren. Die von Religionspsychologen oft kritisierte *einseitige* Förderung regressiver Bedürfnisse nach Sicherheit, Geborgenheit und Trost durch die kirchliche Sozialisation deckt sich mit der persönlichen Erfahrung und Meinung der Befragten. Diese Einseitigkeit sollte durch Förderung auch „progressiver" Tendenzen, welche die Angst vor Veränderung, Ablösung und Selbständigkeit vermindern helfen, überwunden werden.

Weiters äußert der Großteil der Befragten den Wunsch nach spiritueller Ergänzung des Theologiestudiums. Und bezüglich der Quellen und Ausdrucksformen für das geistige Leben bzw. die christliche Lebensgestaltung werden vorrangig religiöse Gespräche, Liturgie, Meditation, spontanes Gebet und der Dienst am Nächsten genannt, wobei auch moderne Literatur und Kunst einen vergleichsweise großen Raum einnehmen. Diese Schwerpunktverlagerung auf z. T. neue Ausdrucksformen ist durchaus epochal und hat m. E. nichts mit Substanzverlust zu tun. Zweifellos zeigen sich besonders bei Berücksichtigung der unterschiedlichen Akzentsetzungen zwischen kirchlich sehr stark und nur schwach Gebundenen z. T. stark affektiv besetzte Identitätsfindungskämpfe, wie sie Sträßle[8] in anderem Zusammenhang nachweisen konnte. Nur eine offene, verständnisvolle Auseinandersetzung kann diesbezüglich problematische Polarisierungen überwinden helfen, wobei Spannungen und Konflikte ertragen bzw. ausgetragen werden können und christliche Mündigkeit eingeübt wird.

[8] *L. Sträßle,* Eigenbild und Fremdbild von Laientheologen und Priesteramtskandidaten, in: Diakonia 6 (1975) 52—58.

Peter Bosse

Glaube zwischen Identität und Entfremdung

Eine religionspsychologische Betrachtung zur Bedeutung des „Spiegels"

Viele Menschen erfahren die eigene religiöse Erziehung nicht als Hilfe auf dem Weg zu sich selbst, sondern als Hindernis. Sie sind versucht, den Spiegel zu zerbrechen, der ein entstelltes Antlitz zeigt. Der Autor versucht nun zu zeigen, daß wahre religiöse Erziehung dem Menschen auf dem Weg zur Selbsterkenntnis und der Gotteserkenntnis hilft, indem sie die Seele des Menschen weckt und ihm in den biblischen Geschichten den Spiegel der Erkenntnis vorhält. Solche „Spiegelgeschichten" haben für Erziehung, Verkündigung und Erwachsenenbildung gleichermaßen Bedeutung. red

Als ich im Rahmen eines Glaubensseminars für Erwachsene einmal die Teilnehmer aufforderte, spontan ihre *eigenen* Erinnerungen, Empfindungen und Gedanken zum Thema „Meine religiöse Erziehung" zu äußern, entpuppte sich dieses Stichwort je länger je mehr als ein Reizwort, das eher auf Ablehnung als auf Zustimmung stieß, und das, obwohl die Teilnehmer sich selbst zu den religiös Interessierten zählten. Dieser scheinbare Widerspruch überraschte mich zunächst, machte mich aber dann nachdenklich: Warum löste die Erinnerung an die eigene religiöse Vergangenheit soviel an Ängsten und Aggressionen aus, warum so wenig an Vertrauen und Hoffnung? Warum mehr Enttäuschung als Erfüllung? Die eindrucksvollste und überzeugendste Erklärung dafür lieferte ein junger Mann, den ich später einmal besuchte.

„Religiöse" Erziehung als Belastung ...

Ich fand ihn auf seiner Studentenbude, über einen Haufen von Scherben eines zerbrochenen Spiegels gebeugt. Der junge Mann, intelligent, sensibel und kreativ überaus begabt, wies auf die Wand, als er mein erstauntes und fragendes Gesicht sah. Dort hing ein orangerotes Plakat, auf dem

er einzelne dieser Spiegelscherben kreisförmig wie zu einem unvollendeten Puzzle befestigt hatte, dessen Teile noch nicht zueinander paßten. „Das ist der wahre Spiegel meiner Seele", sagte er zu mir, „ich suche nach meinem Gesicht: es ist noch nicht heraus, wer ich wirklich bin." Dabei blickte er in das Scherbenpuzzle, um sein Gesicht zu überprüfen, es spiegelte sich durchlöchert, entstellt und verzerrt darin wider. Und mit einem kritischen, beinahe vorwurfsvollen Blick auf mich, den Theologen, bemerkte er: „Bei meiner Suche nach mir selbst brauche ich keine religiöse Gängelung mehr!", und entschlossen fügte er hinzu: „Ich gehe jetzt meinen eigenen Weg!" Nicht Religion und Freiheit, sondern Religion und Zwang gehörten für diesen jungen Sucher offenbar zusammen. Die Begegnung mit ihm machte mich nicht nur tief betroffen, sondern sie machte mir auch schlagartig klar: Glaube bedeutete für diesen Menschen nicht eine Hilfe, sondern ein Hindernis auf dem Weg zur Selbstfindung. Sein Nein zur Religion war mehr als nur pubertärer Protest. Es ergab sich konsequent aus seiner beengenden, seine Selbstbestimmung beschneidenden religiösen Erziehung, die er erlitten hatte. Nun warf das Pferd den Reiter ab, als hätte es ein böser Dämon und nicht der liebe Gott geritten. Unreligiös — *durch* religiöse Erziehung?

Erschrocken wurde ich dann oftmals später mit ähnlichen Erfahrungen auch — oder gar besonders — von Menschen der *älteren* Generation konfrontiert. Auf ihre eigene religiöse Erziehung hin angesprochen, habe ich dann nicht selten zu hören bekommen: „Fragenstellen war verboten", „Zweifel oder gar Kritik waren Sünde", „Leibfeindlichkeit: ehrbare, weniger ehrbare und unehrbare Körperteile", „Ein Auge ist, das alles sieht ...", „Man hat uns für dumm verkauft": Enttäuschung und Vorwurf, Verbitterung und Anklage.

In frommen Belehrungen hatte ich oftmals zu hören bekommen, Menschen kämen *ohne* religiöse Erziehung zu kurz. In solchen Gesprächen machte ich jedoch die Erfahrung: Hier waren Menschen *wegen* ihrer religiösen Erziehung zu kurz gekommen. Wo der Glaube dazu benutzt wurde, Menschen in ihrem Denken und Fühlen einzuengen, wo Schuldgefühle wichtiger waren als Freiheitsgefühle, da wurde Gott zum „Großen Bruder" als einer allgegenwärtigen, erdrückenden Kontrollinstanz. „Gottesvergiftung" nannte es der Psychoanalytiker Tilman Moser[1] in seiner Abrechnung mit seiner eigenen pietistischen Vergangenheit. Das übelste Resultat solch *pseudo*religiöser Erziehung ist das, was die Psychopathologie „ekklesiogene Neurose" genannt hat: seelische Verkrüppelung, ein Widerspruch zum christlichen Glauben selbst, der nämlich die Heilung, das Heil des Menschen will.

Wer eine solche pseudoreligiöse Erziehung genossen hat, der kann in der Tat den Eindruck haben, er müsse seine eigene Seele verkaufen und damit seine Gefühle und seinen Lebensentwurf aufgeben. Es war lange genug Tradition frommer Denkungsart, daß ein „guter" Gläubiger nicht selbst denken, entscheiden und auch fühlen darf, besonders aber seine aggressiven und sexuellen Gefühle zu unterdrücken hat. Diese waren pseudoreligiöser Erziehung verdächtig und entsprachen nicht ihren Idealvorstellungen, symbolisiert durch das Bild vom Engel zur Rechten und vom Teufel zur Linken, den Repräsentanten der gewünschten Ideale bzw. der verbotenen Strebungen.

... oder als Versuch, die Seele zu wecken?

Statt das Gefühl zu vermitteln, seine Seele verkauft zu haben, sollte wahrhaft religiöse Erziehung der Versuch sein, die *Seele* des Menschen zu wecken, das *Lebendige* in ihm (hebr.: *nefes*). Die Seele ist das Organ des Lebensdurstes, mein ureigenstes Ich, Zentrum aller fundamentalen Gefühle und unableitbaren Erfahrungen meines Selbst. Die Psalmen sagen über sie aus: „Meine Seele dürstet nach dir, nach dir verlangt mein Leib, gleich einem dürren, lechzenden Land ohne Wasser" (Ps 63,2). Und ist sie in Gefahr zu verdorren, dann heißt es: „Was bist du bedrückt, meine Seele, warum bist du beunruhigt?" (Ps 42,6). Und wenn ich diese meine Seele verkaufe, dann erscheint mir Gott nicht mehr als Quell meines Lebens, sondern eher als ein böser

1 *Tilman Moser*, Gottesvergiftung, Frankfurt 1976.

Dämon, der mich nicht „erfreut von Jugend auf" (Ps 43,4), sondern der mir das Leben verleidet. Und manch einer hat sich schon dadurch zu retten versucht, indem er seinen Glauben verlor, um seine Seele zurückzugewinnen ...

Wie könnte nun eine religiöse Erziehung aussehen, die nicht *Hindernis*, sondern *Hilfe* auf dem Weg zu sich selbst bedeutet?

Kehren wir zu unserem Studenten zurück, der im Anblick seiner Spiegelscherben innehält: „Ich suche nach meinem Gesicht: es ist noch nicht heraus, wer ich wirklich bin!" Vor dem Scherbenhaufen seiner religiösen Erziehung tut sich ein Chaos auf, aber auch eine befreiende neue Chance: die Suche nach dem wahren, eigenen, nicht manipulierten Antlitz; ein neues Antlitz, diesesmal *ohne* religiöse Übertünchung; ein neues Antlitz, aber völlig *ohne* irgendeinen *Spiegel* zu entdecken?

Der in den Niederlanden lehrende Religionspsychologe Arnold Uleyn[2] hat die Beobachtung gemacht, daß die sog. *„Spiegelphase"* im Leben eines Kleinkindes eine entscheidende Wende bedeutet. Mit dem Spiegel in Berührung gekommen, macht es auf einmal die Entdeckung: „Da im Spiegel, das bin ich!" Eine Entdeckung, die es oft mit Triumph und Vergnügen genießen kann. Vielleicht hat es die Mutter so lange auf die eigene Spur gesetzt, bis es sich selbst erkannte. Es ist kein Zufall, daß das Kleinkind in dieser Phase lernt, „ich" zu sagen. Zunächst redet es ja über sich selbst in der dritten Person: „Hans will dies" oder „Anne will das". Mit dem „Ich"-Sagen ist das Ich geboren und beginnt, sich zu artikulieren. Damit ist die „Spiegelphase" jedoch keineswegs zu Ende, denn sie setzt sich in *anderer* Weise fort. Neben dem gläsernen Spiegel gibt es nämlich auch noch andere Spiegel im Leben des Menschen, die ihn zur Selbsterkenntnis führen können, vor allem in den Lebensphasen der Pubertät und Adoleszenz, wo man noch nicht weiß, wer man ist, oder in Krisenzeiten, wo man seiner selbst nicht mehr sicher ist. Es sind *lebendige* Spiegel, Menschen, in denen man sich wiedererkennt, die einem zurückspiegeln: „So könntest du auch sein", und an denen man sich orientiert: „So möchte ich auch sein", jedoch nicht als Kopie, sondern als Original, mit den mir eigenen Möglichkeiten. Es sind Menschen, die einem etwas bedeuten, da sie etwas für uns Wertvolles verkörpern, „signifikante andere".

[2] *Arnold Uleyn*, Gelovig zijn en zichzelf worden: de betekenis van de spiegelphase; in: religiositeit en fantasie, Baarn 1976.

Biblische Erzählungen als Spiegel der Erkenntnis

Einer der großen Spiegel des Lebens ist die Religion. So spiegeln sich in den biblischen Erzählungen Lebenserfahrungen und Lebenswerte von Menschen wider, Erfahrungen aus guten und bösen Tagen, die auch uns einen Spiegel der Erkenntnis vorhalten: So sind wir! So könnten wir sein! So sollten wir nicht sein! So geht es auch uns! Aha! Die Inhalte solcher biblischen Erzählungen dürfen einem Menschen jedoch nicht einfach übergestülpt, sondern müssen ihm zur Auseinandersetzung angeboten werden, denn sonst werden sie zu einem *blinden* Spiegel, der nicht zur Identität, sondern in die Entfremdung führt. Der nach seinem eigenen Antlitz Suchende muß also solchen Geschichten in einem freien Dialog gegenüberstehen können, mit Raum für Distance, Fragen, Kritik, Zweifel, Ablehnung und Zustimmung; mit einem Raum, in dem seine eigene Geschichte und die biblische Geschichte miteinander reden können. Er muß letztlich vor diesem Spiegel selber entdecken können: „Das bin ich!" Denn: Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor 3,18), und nicht Gefangenschaft der Selbstentfremdung. Wo aber gar verlangt wird, der Mensch habe sich einfach einer religiösen Doktrin zu unterwerfen, da betrachte ich solche erniedrigende Überheblichkeit als *Perversion* des Glaubens, denn der Sabbatt ist um des Menschen willen geschaffen, und nicht umgekehrt (Mk 2,27).

Für mich persönlich gibt es eine ganze Reihe *biblischer* Geschichten, in denen ich mich mit meiner eigenen *Lebens*geschichte wie in einem Spiegel wiederfinde. *Eine* solcher Spiegelgeschichten ist für mich beispielsweise das Gleichnis vom verborgenen Schatz (Mt 13,44), den ein Mensch wie seine

verborgenen und schlummernden Möglichkeiten suchen und finden kann. Das Gleichnis entspricht meiner persönlichen Erfahrung, daß ich oft vertraute Lebensgewohnheiten, -einstellungen und -ziele hinter mir lassen muß, um einer neuen, besseren Lebensmöglichkeit nachzugehen, die mir wie etwas Kostbares bisweilen überraschend geschenkt wird. Eine *andere* solcher Spiegelgeschichten ist für mich das Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 14 ff), die ein Mensch als seine ihm eigenen Fähigkeiten nicht vergraben, sondern entfalten und einsetzen soll. Zwei Spiegelgeschichten übrigens, die mir nicht meine Zukunft abschneiden, sondern eröffnen, Inbegriff religiöser Gesundheit!

Erinnern wir uns ein letztes Mal an unseren Studenten, der sich in seinen Spiegelscherben kritisch prüfte. Er suchte nach seinem Gesicht, nach einem Spiegel der Selbsterkenntnis. Schade, daß er dabei durch den blinden Spiegel seiner pseudoreligiösen Erziehung auch selbst für das blind geworden ist, was der Glaube ihm an Reichtum bieten kann!

Religiöse Erziehung als Beitrag zur Selbstfindung

Wahrhaft religiöse Erziehung hat jedoch eine Spiegelfunktion, die den Menschen zu sich selber führt (und nicht von sich weg), ohne dabei in narzißtische Selbstbespiegelung abzugleiten. Sie kann dann für einen Menschen wertvoll sein, wenn sie ihm als freies Angebot Perspektiven bietet, sinnvoll sein Leben zu verstehen und zu gestalten. Dann kann sie ein Beitrag zur Selbstfindung und -verwirklichung sein. Und dieser Weg zu sich selbst kann auch für einen religiösen Menschen wie ein Puzzlespiel sein, bei dem er vor einem Haufen einzelner Teilchen sitzt, ungeordnet, und mal hier und mal dort beginnt, Zusammenhang in das Ganze zu bringen, bis das Bild, sein eigenes Bild, Konturen gewinnt. Vor Erschütterungen, die das Ganze dann wieder durcheinanderbringen, ist er auch später nicht sicher. Dann muß das Spiel, manchmal entmutigend, aber notgedrungen, wieder von vorne losgehen, bis das Bild, das Selbstportrait, fertig ist. Keine Fälschung, sondern sichtbar und unverwechselbar durch eigene Insignien für andere erkennbar. Denn durch das Ganze haben die Teilchen einen Zusammenhang, d. h. einen Sinn bekommen.

Die einmal gewonnene christliche Identität wird jedoch auch weiterhin von Unsicherheit, Zweifeln und Krisen begleitet sein. Denn das Leben bleibt bestenfalls Auf-dem-Wege-sein, *lebendig* und nicht erstarrt. Jesus hat übrigens nie gesagt, „Ich bin der Standpunkt", sondern, „Ich bin der Weg" (Joh 14,6). Identiät ist kein bleibender Besitz, sondern muß immer neu erworben werden, denn nur, wer sich verliert, wird sich finden (Mt 10,39), wir werden aufgerieben und erneuern uns von Tag zu Tag (2 Kor, 4,16), wir leben und sterben zugleich (2 Kor 6,9). Ein nie endendes Puzzlespiel, bis sich unsere Sehnsucht vielleicht einst erfüllt und wir ganz zu uns selber kommen, wie auch Paulus hofft: „Jetzt sehen wir noch in einen dunklen Spiegel, rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, wie auch ich ganz erkannt worden bin" (1 Kor 13,12). Es ist eine Sehnsucht nach etwas, wie der Philosoph Ernst Bloch[3] sagt, „das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat."

Ein Gott des Lebens ist es, an den wir Christen glauben. So können die Psalmisten singen: „Bei dir ist die Quelle des Lebens" (Ps 36,10), „All meine Quellen sind in dir" (Ps 87,7). Quellen, die zu einem gewaltigen Lebensstrom werden können, woran mich Frederic Smetanas „Moldau" musikalisch erinnert. Ein solcher Glaube wird zu einer Quelle der Identität, der uns mit dem niederländischen Theologen und Dichter Huub Oosterhuis hoffen und singen läßt:

Daß wir vollströmen mit Lebensatem,
und schreien: endlich geboren;
daß wir vollströmen mit Lebensatem,
und lachen: endlich geboren;
daß wir vollströmen mit Lebensatem,
und wissen: endlich geboren[4].

[3] *Ernst Bloch*, Prinzip Hoffnung, Frankfurt [3]1969, 1628.
[4] *Huub Oosterhuis*, Du bist der Atem meiner Lieder, Wien—Freiburg 1976, 83.

Praxis

Eugen Weiler

Das Evangelium auch im Gottesdienst als frohe Botschaft erfahrbar machen!

Zur Gestaltung von Karwoche und Osternacht sowie zum heutigen Stand der Liturgie-Reform

Der Pfarrer einer großen Tourismusgemeinde berichtet im folgenden, wie er sich u. a. auf dem Weg über thematische Gottesdienste darum bemüht, daß wir die Botschaft Jesu als froh-machende und befreiende Botschaft und als für uns lebenswichtig erfahren können; daß der Gottesdienst unseren Glauben, unser Leben, unsere Freude „feiere" — aus der Gemeinschaft mit Jesus Christus. — Mit seinen kritischen Bemerkungen will Pfarrer Weiler nicht gegen die Liturgie-Reform als solche Stellung nehmen, sondern nur gegen eine zu große Reglementierung, die dazu führt, daß man über die Messe wieder sagen kann: „Immer das Gleiche" — und daß die Leute einfach wegbleiben. red

1. Entwicklungen in der Feier der Karwoche und Osternacht

Unsere „Vorbereitung auf Ostern" beginnt mit dem Aschermittwoch. Wir haben für diese Zeit *ein* Thema bis Weißen Sonntag *. Durch Gesprächsabende während der Woche wird das Thema vertieft (Entsprechendes gilt für die Adventszeit.)
Besondere Predigten zu Beginn der Karwoche empfehlen sich bei uns nicht, da der Ort mit Gästen belegt ist, und die Einheimischen also „ihrem Verdienst" nachgehen müssen.

Palmsonntag

Wir halten einen der drei Gottesdienste als Familiengottesdienst und machen die Prozession in der Kirche. Verschiedene Versuche, die Weihe der Palmzweige und die Prozession außerhalb der Kirche zu halten, haben wir wieder aufgegeben. Es ist um diese Zeit noch zu kalt.

Am Gründonnerstag

haben wir zweimal Bußfeier mit Eucharistie. Thema, Gestaltung etc. ergeben sich aus den Gottesdiensten der Wochen zuvor. Am Schluß dieses Gottesdienstes zeigen wir ein entsprechendes Dia und lesen das Evangelium von der Fußwaschung. Danach ist ein paar Minuten Stille. Wir schließen mit einem gemeinsamen Lied. Das hat sich so sehr bewährt.
An diesen Gottesdiensten nehmen — wohl wegen der Bußfeier — sehr viele Menschen teil (ca. 400 und ca. 800).

Der Karfreitag

hat ebenfalls ein „eigenes" Gepräge. — Natürlich sind alle wichtigen Elemente des vorgeschriebenen Ritus aufgenommen. Hier steht weniger im Blick das Kreuz und die Sünde(r) als der Gekreuzigte (und Auferstandene), der sein Leben hingebende Jesus Christus.

Die Feier der Osternacht

Zu Ostern 1952 wurde zunächst die neue Form der Osternachtfeier eingeführt. Sie hat damals großen Anklang gefunden. Wir hatten die Feier gründlich durch Predigt und sonstige Veranstaltungen vorbereitet, hatten auch bei der Gestaltung darauf geachtet, daß ihre einzelnen Teile und deren Zusammenhang für alle Mitfeiernden unmittelbar erkennbar waren. Ein eigener Sprecher gab zudem jeweils kurze Erklärungen. Daß „die Osternacht" am Abend gehalten wurde, war sicher auch für den sehr guten Besuch mitbestimmend.
Die Osternachtfeier war sofort *die* große Feier des Kirchenjahres. Die „Sache mit den Kerzen" hat sicher auch dazu beigetragen und selbstverständlich das Osterfeuer, wenn es nur entsprechend groß und damit beeindruckend war. Hier war sozusagen der ganze Mensch, Leib und Seele, angesprochen.
Unsere Feier der Osternacht hat sich seither langsam aber stetig geändert, weiter-

* Vgl. dazu *E. Weiler*, Lernen und erfahren — durch thematische Gottesdienste, in: Diakonia 7 (1976) 120—125.

entwickelt bis zur heutigen Form. „Das Leben", die Möglichkeit echter Mitfeier haben diese „Anpassung" verlangt. So hatten wir nach dem Umbau der Kirche (1963) auf dem Kirchplatz bis vor vier Jahren ein großes Osterfeuer zur Eröffnung entzündet. Weil aber immer mehr Teilnehmer gleich in die Kirche gingen, aus Furcht keinen Platz zu bekommen, haben wir diese Art der Eröffnung wieder aufgegeben. (Unsere Kirche hat ca. 550 Sitzplätze, es nehmen aber immer gegen 800 Leute an der Feier teil.)
Die Teilnehmer haben bei uns — z. T. wegen der Überfüllung — auch seit Jahren während der Feier keine Kerzchen mehr bei sich. Die Pfarrgemeinderäte überreichen am Ende des Gottesdienstes als Geschenk der Pfarrgemeinde jedem Teilnehmer eine Osterkerze (mit Windschutz). Die Leute geben sich das Licht selber weiter und versammeln sich dann auf dem Kirchplatz zum Osterfeuer als Ausklang. Es ist danach sehr beeindruckend, wenn (in unserer Landschaft) die Leute mit brennenden Kerzen in alle Richtungen nach Hause gehen.
Einige Jahre hatten wir dann anschließend in unserem Gemeindezentrum eine Agape bzw. die Fortsetzung der Feier in der Kirche. Aus verschiedenen Gründen haben wir das wieder aufgegeben, unter anderem deshalb, weil kein Platz für alle war und sich dadurch viele ausgeschlossen fühlten, besonders die Kurgäste im Ort. Wir legen seither den Akzent mehr auf die Familienfeier im Anschluß an den Gottesdienst — möglichst zusammen mit den Gästen, die im Haus sind.

2. Warum immer wieder Neues?

Für mich ist bei der Vorbereitung des Gottesdienstes bestimmend, daß die Feier den ganzen Menschen anspricht, den Menschen, der heute als Christ leben will, denkt, sich den Fragen stellt und Rechenschaft zu geben hat über den Grund seiner Hoffnung. Der Gottesdienst muß das Leben „aufnehmen", das Leben und den Glauben feiern.
Der Christ in der Welt muß sich darin voll, echt, ohne akrobatische Verrenkungen wiederfinden. Der Gottesdienst muß ihn auch befähigen, in seiner Welt als Christ zu leben — nach seiner Begabung.
Wenn jemand „von außen" unsere Gemeindeglieder fragen würde, was denn Besonderes in diesen Jahren war, würde ihm vermutlich gesagt werden — was ich so oder ähnlich oft höre: Gar nichts. Ganz praktisch: Weder neuer Ritus noch Zelebration zum Volk noch Handkommunion noch die Erneuerung des Ritus der Sakramente werden als Schwierigkeit empfunden, schon gar nicht als Bruch mit der Tradition, weil alles gründlich vorbereitet, d. h. auch in seinem geschichtlichen Zusammenhang erklärt wurde. Das gilt besonders für die Möglichkeiten der Buße (Bußfeier, Beichte, persönliche Bitte um Vergebung etc.).
Ich kann wohl sagen, daß diese Entwicklung allgemein als befreiend empfunden wurde! Schwierigkeiten kamen und kommen gelegentlich durch die andere Praxis von Pfarreien, die diesen Weg nicht oder nur dann einen Schritt gingen, wenn er „von oben" angeordnet war. Natürlich gibt es auch bei uns Leute, die gern auswählen, d. h. in der eigenen Pfarrei mitmachen, was angenehm ist und paßt (Bußfeier), und für anderes Nachbarpfarreien aufsuchen.

3. Die Gefahren einer halbherzigen Reform

Dem großen, mit viel Hoffnung begonnenen, und durch das Konzil geförderten Aufbruch der Kirche folgte m. E. bald eine Wende — eingeleitet mit allerlei Warnungen vor Überstürzung und pastoraler Unklugheit, weitergeführt durch Haltesignale und schließlich in manchen Bereichen „volle Fahrt zurück". Ich denke z. B. an die verschiedenen „Anordnungen" zur Taufe und Erstbeichte-Erstkommunion oder auch an die heute so oft beklagte „Einheitsform" der Meßfeier („immer dasselbe"), die immer mehr als die einzig richtige und „von oben" gebilligte verstanden wird. Statt Vielfalt nur wieder eine immer gleiche Form, wie gehabt.
Gerade in diesem letzten Punkt (Meßfeier) hatten wir in den letzten Jahren doch mancherlei Schwierigkeiten mit dem Or-

dinariat durch Briefe, die von Gästen (keine Einheimischen) dorthin geschrieben wurden („damit endlich für eine rechte katholische Messe in Hinterzarten gesorgt werde"). Thematische Gottesdienste, wie wir sie seit Jahren planen, sind nicht im Sinn der Kirchenleitung. Am Sonntag etwa eine andere Lesung zu nehmen als die vorgeschriebene ist nicht erlaubt. Gebete abzuändern oder eigene zu machen ist „unmöglich" usw. — gleichviel, ob man die vorgeschriebenen Gebete überhaupt heute beten kann. Man müßte das selbstverständlich im einzelnen prüfen und begründen.

Soll man also zurückstecken, damit nicht Schlimmeres passiert bzw. nicht zu umgehende Verbote kommen? Rufen nicht die meisten Menschen (Christen) nach Sicherheit, Gesetz und Ordnung und nicht nach der Freiheit des Evangeliums (und seiner Ordnung)? Warum verweigern sich so viele Kleriker und Leute aus dem Kirchenvolk den Ergebnissen der Exegese, die als gesichert gelten können? Es gibt unter dem Klerus (auch unter den jüngeren) viele, die die Folgen des Konzils negativ sehen, d. h. als Auflösung des Glaubens und der Sitte oder gar als Abfall von der Lehre der Kirche.

Die große Reform (Erneuerung) der Kirche ist gebremst worden — wohl aus Angst davor, „wohin das noch führen könnte", oder Angst vor dem Geist — und wird seit einigen Jahren durch Verfügungen „kanalisiert", in rechte Bahnen gelenkt, um sog. Verunsicherungen des gläubigen Volkes zu vermeiden. Auch viele Gläubige drängen darauf.

Die Parallele zu der gesellschaftlichen Entwicklung darf nicht übersehen werden. Sie scheint mir sehr bedeutsam. Man will allgemein Sicherheit in einer so bedrohten Welt.

Ob das allerdings der Botschaft Jesu entspricht, ist eine andere Frage.

Ob Jesus diese Art Sicherheit vermitteln wollte, die heute die Kirche wieder bringen will?

Man kann auch feststellen, daß in den Pfarreien, in denen das Konzil und seine Weisungen vorbereitet wurde, das Konzil m. E. eindeutig positive Folgen hatte.

Schließlich hat das Konzil nur aufgegriffen, was längst in der Luft lag und zum Leben drängte. Hier zeigt sich, daß „positiv oder negativ" vom Standpunkt des Einzelnen abhängt, letztlich eine Frage seiner Theologie ist.

Der heutige Mensch hätte viele Fragen, der Christ ebenso, aber er richtet sie nicht mehr an die Kirche, weil sie auf seine Fragen keine Antwort gibt, sondern Antworten gibt auf Fragen, die er gar nicht gestellt hat, die längst nicht mehr die seinen sind. Was bleibt ihm anderes, als auszuweichen. Ich denke hier z. B. an die Frage nach der Erlösung. (Wir haben sie in der Fastenzeit 1982 bedacht.) Ob nicht die merkwürdige Tatsache, daß sich viele Menschen tiefen Fragen nicht mehr stellen, sondern einfach pragmatisch das Leben leben, hier (auch) ihre Ursachen hat?

Was jetzt in der Kirche geschieht, sehe ich weitgehend als Verweigerung (aus Angst, Bequemlichkeit ...) vor den sich uns stellenden Aufgaben, also gegenüber dem Auftrag Jesu. „Die Welt" erwartet einiges von uns Christen, und wir haben wenig zu sagen, beschäftigen uns mit uns selbst, geben Verlautbarungen heraus — und keiner kümmert sich wirklich darum. Was ist hinter der scheinbar glänzenden Fassade der Kirche? Was hinter ihrer äußerlichen gesellschaftlichen Geltung? Wie lange noch?

Ich wünsche mir und arbeite dahin, daß der Geist des Konzils, der Geist Jesu wirke, und wir die Hindernisse beseitigen, damit die Menschen die Botschaft Jesu als froh-machende und befreiende Botschaft erfahren können, als für uns lebenswichtig. Daß der Gottesdienst unser Glauben, unser Leben, unsere Freude „feiere" — aus der Gemeinschaft mit Jesus Christus!

Die eigentliche Aufgabe hieße wohl: Umdenken und das Evangelium wieder als Botschaft für diese unsere Erde, für die Gegenwart entdecken.

Es hat seinerzeit Mut dazu gehört, das Konzil zu eröffnen und durchzuführen. Es gehört heute nicht weniger Mut dazu, dem Geist des Konzils im Leben der Gemeinde, im Alltag treu zu bleiben.

Rudolf Sanders — Joachim Voß

Eine Umfrage unter Pfarrgemeinderäten in der Seelsorgeregion Ruhrgebiet-Ost

Im folgenden wird eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse einer Umfrage bei Pfarrgemeinderäten und eine Auswahl aus spontanen Stellungnahmen zur Frage der Zusammenarbeit und des Klimas im Pfarrgemeinderat geboten. Nachdenklich macht die Tatsache, daß in den spontanen Äußerungen kaum positive Aussagen etwa über das spirituelle Klima, über die Art und Weise der Zusammenarbeit u. ä. gemacht wurden. (Der Bearbeiter, J. Voß, verweist ausdrücklich darauf, daß der Mangel an solchen Stellungnahmen nicht an der Auswahl liegt.) *red*

1. Überblick über die Befragungsergebnisse

Ausgangspunkt der in unserer Region „Ruhrgebiet-Ost" am Ende der letzten Funktionsperiode des Pfarrgemeinderats durchgeführten Befragungsaktion waren die Fragen: Wie wird nach einer 4jährigen Arbeitsperiode die PGR-Arbeit von den Mitgliedern beurteilt? Wieviele und warum kandidieren wieder? Wo liegen die Gründe bei denen, die nicht mehr kandidieren?
Von 1480 befragten PGR-Mitgliedern dieser Periode haben 560 geantwortet (38%; davon waren rund 63% Männer und 37% Frauen).
Das Alter: bis 30 Jahre: 8%; 30—45: 33%; 45—60: 48%; über 60: 10%.
52% waren zwei und mehr Perioden im Amt, 48% eine Periode.

Zufriedenheit mit der letzten Amtsperiode

Die Befragten hatten die Möglichkeit, ihre Zufriedenheit über die vergangene Periode auf einer fünfdimensionalen Skala zwischen den Extremen „erfreulich" und „enttäuschend" anzukreuzen. Für die Auswertung haben wir jeweils die beiden ersten und letzten Werte zusammengefaßt.
Fast die Hälfte der Befragten (48%) fand die Arbeit der letzten Periode „erfreulich". Hauptgründe lagen in der Beratung mit den Priestern und Gemeindereferent(inn)en und in der Zusammenarbeit mit den anderen PGR-Mitgliedern. Sachliche Arbeit hatte für die Zufriedenheit weniger Bedeutung. Die „Enttäuschten" (27%) sehen die Gründe zu 36,3% in der Beratung mit den amtlichen Mitgliedern und zu 25,8% in der Zusammenarbeit mit den anderen PGR-Mitgliedern.
Zusammenfassend kann man sagen, daß die Zufriedenheit des einzelnen weniger von sachlichen Erfolgen als von der Art der Zusammenarbeit und des Miteinanderumgehens im PGR bestimmt ist.

Bereitschaft zu erneuter Kandidatur

Von den Befragten stellten sich fast gleich viele Personen erneut zur Kandidatur, wie nicht mehr kandidierten.
Die, die zu erneuter Kandidatur nicht bereit waren, führen zu 37,1% persönliche Gründe an; teilweise werden diese durch Kommentare erläutert, z. B. „zwei Amtsperioden sind genug". Weitere gewichtige Gründe sind das Verhältnis zum Pfarrer bzw. Vikar oder Gemeindereferent(in) und das Klima im PGR.
Auch diejenigen, die erneut kandidierten, berufen sich in ihrer Entscheidung sehr stark (34,4%) auf das erlebte Verhältnis zu ihrem Pfarrer bzw. Vikar oder Gemeindereferent(in). Als nächster gewichtiger Grund ist das Verhältnis zu pfarrlichen Gruppen und Verbänden (23,6%). Bei beiden Gruppen ist das persönliche Verhältnis des einzelnen zum Seelsorger stark ermutigend bzw. entmutigend für eine erneute Kandidatur.
Immerhin sind auch von jenen, die die vorausgehende Amtsperiode als „unerfreulich" erlebt haben, 36,6% bereit, wieder zu kandidieren.
Die Zufriedenheit/Unzufriedenheit der (23 männlichen und 11 weiblichen) amtlichen Mitglieder unterscheidet sich nicht wesentlich von jener der übrigen Mitglieder. Die Frauen waren insgesamt zufriedener als die Männer und legten stärkeres Gewicht auf die Zusammenarbeit mit den anderen PGR-Mitgliedern; die Männer betonten etwas stärker die sachliche Arbeit an bestimmten Schwerpunkten.

2. „Was ich noch dazu sagen möchte ..."

Die hohe Rücklaufquote hatte gleichzeitig eine große Zahl von Antworten zur Folge auf die Frage: „Was ich noch dazu sagen möchte ..." Handgeschrieben, viele aber auch mit der Schreibmaschine, oft über die gesamte Rückseite des Fragebogens, so legten die Pfarrgemeinderäte ihre Ansichten dar: ein breites Spektrum von Meinungen und Ansichten. Fast scheint es so, als hätten die Pfarrgemeinderäte darauf gewartet, so ihre Ansichten zu äußern und ihre Empfindungen auszudrücken. Dabei kamen erheblich stärker Ärger und Enttäuschung zum Ausdruck als Freude und Zufriedenheit. Wir ordnen die Stellungnahmen einzelnen Anliegen zu, die sich aus den Aufgaben des II. Vatikanischen Konzils und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ergeben. (Es wurden jeweils einige charakteristische wörtliche Zitate ausgewählt.)

Auftrag der Laien; Regeln der Mitverantwortung

Ich hätte mir noch etwas mehr Spiritualität gewünscht; wir unterschieden uns wenig (oder gar nicht) von irgendwelchen Gremien innerhalb der Gesellschaft, und es wurde kaum deutlich, daß wir für unser Tun die „Kraft von oben" brauchten.

Vorbedingung für eine vernünftige Arbeit müßte eine viel ehrlichere, kritischere und von daher bescheidenere Sicht der Situation in Kirche und Gemeinde sein. Ich meine, daß es immer noch viel zu viel Selbstzufriedenheit und viel zu wenig Unruhe und Sorge gibt. — Daß ich trotz wirklich „böser" Erfahrungen (es gab auch andere) doch wieder kandidiere, liegt vor allem an der Stellungnahme meiner jugendlichen Kinder, die an meine persönliche Glaubwürdigkeit appelliert haben.

Ein Pfarrgemeinderat müßte so flexibel arbeiten können, daß nicht von vornherein zwei Lager bestehen. 1) Die eine Gruppe mit vielen guten Vorschlägen und Anregungen, die aber keine Bereitschaft erkennen läßt, die Arbeit in der Gemeinde an der Basis zu tun. 2) Die andere Gruppe, die wertvolle Kleinarbeit leistet, ist oftmals überfordert und nicht genug getragen vom Pfarrer und wird von Besserwissern in der Arbeit gehemmt. Ein PGR hat im Gegensatz zum Kirchenvorstand, der Finanzfragen und Verwaltungsangelegenheiten zu regeln hat, nur eine beratende Funktion und keine Beschlußfähigkeit, und somit lebt er vom Kompromiß und der Toleranz der einzelnen Mitglieder. Möge der Geist Gottes im Miteinander spürbar werden.

Die autoritäre Bevormundung des Kirchenvorstandes ist unerträglich! Die freie Entfaltung des einzelnen PGR wird dadurch unterbunden. Vorschläge aus den Reihen des PGR kommen nicht zur vollkommenen Entfaltung, weil der Kirchenvorstand sich einfach entweder dafür oder dagegen vorzeitig einmischt. Dadurch werden dem PGR-Mitglied die Kompetenzen abgenommen! Muß das sein?

Ich habe den Eindruck gewonnen, daß die überwiegende Mehrheit im Pfarrgemeinderat nicht wußte, daß auch ehrenamtliche Tätigkeiten mit Arbeit verbunden sind. Die Mitglieder des Pfarrgemeinderates, die ständig im Einsatz waren, wurden vom Pfarrer zu wenig, fast gar nicht, gestützt. Tendenz des Pfarrers: Nur keinen Krach riskieren, keine eigene Meinung äußern.

Um den PGR werden m. E. viel zu viel große Worte, vor allem vor der Wahl, gemacht. Die Wirklichkeit ist, soweit ich sie überblicken kann, unheimlich ernüchternd. Mir scheint, daß es auf beiden Seiten (Geistliche und Laien) an Bereitschaft und Fähigkeit zu Partnerschaft fehlt. Solange Laien-Mitarbeiter nicht wirklich ernst genommen werden, sondern mehr oder weniger bewußt als „Handlanger" betrachtet und behandelt werden, solange die Mehrzahl der Laien aus Kopfnickern und Jasagern besteht und man auf beiden Seiten vor begründeter Kritik „erschauert" (das ist bewußt von mir jetzt übertrieben), solange kann aus der Arbeit des PGR m. E. nicht mehr werden.

Wenn manches im PGR auch noch mühsam ist, so glaube ich doch, daß sich die Arbeit in diesem Gremium — als erweiterte Gemeindeleitung — lohnt. Die Mitglieder lernen mehr und mehr, was Gemeinde eigentlich ist und sein kann. Und wir in der „offiziellen Gemeindeleitung" stellen unsere Entscheidungen auf eine breitere Basis dadurch, daß wir mit dem PGR zusammen die pastoralen Überlegungen anstellen — soweit sie die Gesamtgemeinde betreffen. Auch wir sind Lernende. Ich kann mir den Pfarrgemeinderat nicht mehr gut wegdenken.

Die Gemeinde hat m. E. Sinn, Möglichkeiten und Aufgaben eines PGR weitgehend nicht begriffen. Aber: die Kontakte, die ich heute zu Mitgliedern in der Gemeinde habe, habe ich durch meine Zugehörigkeit zum PGR (Sachausschuß Caritas). In wenigen Fällen konnte ich etwas tun. Darum stelle ich mich nocheinmal zur Wahl. Die menschliche Wärme, die Dankbarkeit, die

ich erfahren habe, das Leuchten, das mir aus den Augen entgegenstrahlte, haben mich vor Resignation bewahrt.

Wenn ein Pfarrgemeinderat gewählt wird, habe ich immer das Gefühl, es wird nicht nach Fähigkeiten gewählt, sondern nach dem Grad der Bekanntheit.

In der Gemeinde sind zu viele festgefahrene Strukturen vorgegeben. In den einzelnen Pfarrgemeinderäten muß mehr mit System gearbeitet werden: z. B. eine vernünftige Situationsanalyse erstellen, mehr Mitarbeiter gewinnen, systematische Mitarbeiterschulung von *Fachleuten* (auch für den Pfarrer).

Einsicht, daß Kirche von unten getragen wird! Diese Auffassung vertrete ich. In den 4 Jahren mußte ich aber feststellen, daß die Realität noch weit davon entfernt ist. — In den PGR-Sitzungen wird soviel geredet, daß das Handeln viel zu kurz kommt.

Auftrag des Amtes. Zusammenarbeit mit dem Priester und anderen Hauptamtlichen

46% der Pfarrgemeinderäte haben die Arbeit in der vergangenen Periode erfreulich empfunden. Über die Hälfte davon nannten als Hauptgrund dafür die Beratung mit den amtlichen Mitgliedern. In vielen Gemeinden wird gemeinsames Beraten, Handeln und Verantworten von Priestern und Laien positiv erlebt. Trotzdem wurde in den Stellungnahmen auch zu diesem Thema vorwiegend Kritik geäußert.

Bei jeder Einführung eines neuen Pfarrers wird der Gemeinde immer wieder nahegelegt, den Pfarrer so anzunehmen, wie er ist. Das ist sicher richtig und wichtig!! Aber für genauso wichtig und richtig halte ich, daß auch den Geistlichen endlich und auch immer wieder gesagt wird, daß auch sie sich bemühen sollten, ihre Gemeinden, wenigstens erst einmal, so anzunehmen, wie sie sind! Hier sollte doch wohl eine Wechselwirkung erkannt werden können! Für ältere Pfarrer ist der PGR eine Belastung. Sie müssen sich in ihre seelsorgerischen Angelegenheiten hineinreden lassen, während sie sich auf die althergebrachten Formen berufen: „Die Kirche ist hierarchisch verfaßt und nicht demokratisch".

Vieles könnte an Zeit, Kraft und Freude gewonnen werden, wenn die Zusammenarbeit der *hauptamtlichen* Verantwortlichen besser wäre, schon das gegenseitige Wohlwollen unter ihnen allein (statt übler Nachrede, Eifersucht usw.) — und ein größerer *religiöser* Einsatz der jüngeren Priester.

Da die Pfarrer in vielen Fällen doch machen, was sie wollen, sehe ich keine Möglichkeit einer echten Teamarbeit. Die Arbeit im PGR ist solange nutzlos und Spiegelfechterei, wie der Pfarrer die Mitglieder und den Vorstand nicht als Partner, sondern als Erfüllungsgehilfen und Laufburschen (auch wörtlich) betrachtet.

Die Geistlichen sollten die ehrenamtliche Tätigkeit der Laien mehr anerkennen, außerdem sollten die Geistlichen mehr Impulse geben und sich nicht so passiv den Anregungen des PGR gegenüberstellen. Ein PGR kann auch nur dann wertvoll arbeiten, wenn ein Geistlicher Tagesordnungspunkte für die nächste Sitzung hat, denn so problemlos kann keine Gemeinde sein.

Der PGR setzte sich aus aktiven Männern und Frauen zusammen. Die Bereitschaft, miteinander für die Gemeinde Zeit und Arbeit zu investieren, verband uns. — Die Erfahrung, die wir machten, war enttäuschend; die meisten resignieren nun. — Wir sind Männer und Frauen, die beruflich in leitenden Positionen stehen, im PGR fühlten wir uns nicht ernst genommen. Gespräche mit dem Pfarrer deshalb brachten nur scheinbaren Erfolg. Pfarr-Gemeinde-Rat: Den Rat der Mitglieder des PGR braucht der Pfarrer nicht. Wichtig ist der Kirchenvorstand, wichtig sind Zahlen, Statistiken, Bürokratie. Für den Pfarrer ist der PGR „Mädchen für alles", vom Schneeräumen im Winter bis zu Hausbesuchen. Der Pfarrer macht keine!

Die Einsicht, daß die Kirche von unten getragen wird, ist mir leider bei meiner Arbeit in unserem PGR nicht aufgegangen. Hierzu einige Gründe: 1. Kein Demokratieverständnis bei den hauptamtlichen Mitarbeitern im pastoralen Dienst. Entscheidungen fallen dort, danach nur Information des PGR. 2. PGR empfindet sich als eigenständige Gruppe und nicht als Delegation der Gemeindemitglieder. 3. Probleme der aktiven Gemeinde wurden selten behandelt und wenn, dann nur mit persönlichen Angriffen. Bei den Beratungen des PGR spielten Theologie- und Glaubensfragen nur eine untergeordnete Rolle, während soziale Fragen im Vordergrund standen. Es war kein Engagement bei Angriffen von außen auf die Kirche als Institution zu spüren.

Ich habe inzwischen den Eindruck gewonnen, daß die Einrichtung PGR eine überflüssige Sache geworden ist. Das Pendel schlägt in der Kirche zurück. Laienaktivitäten oder gar Laienverantwortung sind nicht mehr gefragt und auch nicht mehr erwünscht. — Kirche von unten getragen? — Die Hirten (Bischöfe) führen und die Sendboten (Pfarrer und Vikare) führen aus und bestimmen, wie. Eine ganze Reihe von Mitgliedern unseres PGR fühlt sich dabei

ganz wohl: „Man hat keine Arbeit, man erspart sich Ärger, und der Pastor macht das schon, und wenn er es eben nicht macht, dann kann ich auch nichts daran ändern". Wird versucht, etwas in die Wege zu leiten, gilt man bei der Geistlichkeit und bei der Mehrheit des PGR als Störenfried. Mir reicht es jetzt endgültig!

Ich bin nun 8 Jahre Pfarrgemeinderat und meine, dies sei genug. Ich möchte vornehmlich jüngeren Persönlichkeiten den Platz räumen. Es ist zu erwarten, daß durch neue PGR-Mitglieder die Arbeit des Pfarrgemeinderates neu und positiv belebt wird.

Bücher

Mehr als Anregungen zum Nach-Beten

1) *Josef Osterwalder,* Beten wie mir zumute ist. Klage, Freude, Stille, Trauer, Dank, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, 96 Seiten.
2) *Peter Paul Kaspar,* Du hörst mich an. Meditationen und Gebete, Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1981, 96 Seiten.
3) *Martin Thurner,* Augenblicke. Baldhamer Pfingstbuch, Verlag Regina Martyrum, Berlin 1982, 97 Seiten.
4) Mitten unter uns. Die schönsten Gebete von *Huub Oosterhuis.* Ausgewählt und übertragen von *Peter Pawlowsky,* Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1982, 224 Seiten.

Wie kommt wohl einer dazu, seine persönlichen Gebete zu veröffentlichen? Oder was mag einen bewegen, der einen anderen gerade darum bittet? Offensichtlich gibt es viele Menschen, denen die traditionellen Gebete der Kirche(n) nicht oder nicht mehr genügen. Lobpreis Gottes und menschliche Klagen werden darin zwar angesprochen, aber vielleicht in einer zu allgemeinen oder durch Gewohnheit entleerten Form. Der Aspekt der „Erfahrung" — als Selbsterfahrung und als Gotteserfahrung — scheint zu fehlen; vielleicht auch machmal der Mut zu solcher Erfahrung, die Voraussetzung für Dank und (Für-)Bitte ist: viele möchten geistlich gleichsam an die Hand genommen und geführt werden. Lassen sich so die ständig vermehrten Neuerscheinungen an Gebet-Büchern verstehen? Sie wollen den Mangel an Verwurzelung in der Tradition einerseits, an existentieller Erfahrung andererseits überbrücken; sie wollen den Leser anleiten, sein Leben, sich selber vertrauend und hoffend durchsichtig werden zu lassen vor Gott.

Aber inwieweit ist das möglich? Läßt sich existentielle Spontaneität vermitteln — oder bleibt es beim „Nach-Beten" (welch ein hintergründiges Wort unserer Sprache!)?

Im folgenden sollen vier Bücher genannt werden, bei denen dieser Versuch mehr oder weniger gelungen ist.

1) Das Bändchen von *Osterwalder* ist äußerlich (Format und Einband) und innerlich (straffe und übersichtliche Gliederung) ansprechend und brauch-bar gestaltet. Der Titel weckt in der Rezension einiges Unbehagen (auch wenn er wahrscheinlich nicht dem Autor, sondern dem Verlag zuzuschreiben ist): *Wem* ist hier wohl „zumute"? Hier zeichnet sich bereits die erste „Falle" solcher Texte ab: daß die (sicher unbestreitbar tieffromme und/oder weitgespannte) Persönlichkeit des Autors zum „allgemeinen Ich" gerät; da sie (aus verständlicher Scheu) von allen wirklich individuellen Merkmalen gereinigt ist, bleibt eine zwar griffige, aber doch eigentlich beliebige Gebetsvorlage übrig. Leider entgeht der Autor auch sonst nicht der Gefahr, den Leser zu vereinnahmen. Obwohl er sich explizit gegen vorschnelles „Sollen" wehrt (45), stören in den Texten immer wieder unterschwelliger moralischer Appell und lehrhafte Anklänge (8; 16 Schluß; 72 f; 85 f). Es finden sich aber auch viele schlichte und zarte Gebete, wo Eigenerfahrung spürbar wird und anrühren kann (vgl. bes. 37; 47; 55; 57 ff). Wer freieres Beten einüben möchte, kann sich hier mitnehmen lassen.

2) Wesentlich weniger systematisiert und geglättet ist das Buch von *Kaspar.* Man spürt in vielen Texten den „Sitz im Leben", und der Autor steht auch offen dazu. In der Einleitung nennt er sein beispiel-

haftes Anliegen: „Bei einem guten Gebetbuch hat der Autor selbst einmal gebetet — und kann der Leser (hoffentlich) die Anregung beziehen, selbst zu beten ... Versuchen Sie also, dies Buch zu benutzen." Dieser unprätentiöse, dialogische Stil macht das Buch sehr sympathisch. — Leider hält Kaspar seinen Ansatz nicht immer durch: Er greift oft zu jenem verallgemeinernden „Wir", das auch durch den Hinweis auf die Entstehungssituation nichts von seinem Widersinn verliert. Denn in welcher Situation könnte der (Vor-)Beter über das Wir der Anwesenden jemals mit Recht Urteilsaussagen fällen? (Vgl. bes. 44 f; 77; 81). Wie mag das auf den aufmerksamen Mit-Beter wirken? Im günstigsten Fall verschließt er sich und legt das Bändchen weg. Und das wäre andererseits schade. Denn Kaspar bietet auch kostbare Texte an, voller dichter Bilder und intensivem, zu Wort gebrachtem Erleben (z. B. 36 f; 42 f; 82 ff; 93). Die lyrische Form, die umkreist, ohne dogmatisierend festzulegen, mag im Leser selbst die Bewegung des Gebetes anstoßen.
3) Einen gut gelungenen Versuch, Anstöße zu geben, stellt das Bändchen von *Thurner* dar. Gebete, Gedanken, liturgische und predigthafte Texte finden sich neben (schwarz-weiß)Bildern und Melodiebeispielen. Der Titel verlangt vom Leser keinen Nachvollzug, sondern lädt einfach zum Aufmerken, zum Herumblättern ein. Lose gegliedert, wird hier in das spirituelle Leben einer Gemeinde Einblick gegeben, ergänzt durch verschiedene Aphorismen und tiefsinnige Gedichte. So ist das „Wir" kein literarischer Kunstgriff, sondern bezieht sich auf bestimmte Ereignisse in einer konkreten Gemeinde; benennbare Menschen formulierten sich im Gegenüber Gottes. Der Leser bleibt frei, sich von diesen mit-geteilten Erfahrungen berühren zu lassen und als Antwort eigene Gefühle und Gedanken zuzulassen und betend zu gestalten.
4) Zum Schluß sei noch auf eine Neuerscheinung hingewiesen, die keiner Empfehlung mehr bedarf: auf die Sonderausgabe von *Oosterhuis*-Texten. (Der geschmacklos-reißerische Untertitel wird bei einer Neuauflage hoffentlich gestrichen.) Es handelt sich nicht um „neue" Gebete, sondern um eine Auswahl aus zwölf (bei Herder verlegten) deutschen Bänden des international bekannten Autors. Peter Pawlowsky hat sie nach ihrem „Gebrauchswert" (Nachwort) ausgewählt und übertragen. Wer Oosterhuis noch nicht kennt, dem sei dieser Band ans Herz gelegt: Er vermittelt die dichterische Kraft und die befreiende theologische Weite dieses Mannes, der viel Unsagbares leidenschaftlich und bedeutsam zugleich ausdrücken kann, und der sicher einer der „Psalmisten" unserer Tage ist.
Vielleicht sind solche Bücher nötig wie ein Spiegel: um dem betenden Leser den Blick zu schärfen dafür, wer er ist ... und wer nicht; um ihm das Auge zu öffnen für seine blinden Flecken, ihn sensibler zu machen für seine Mitmenschen, seine Umwelt und sich selbst; um sich einzulassen, sich abzugrenzen und sich wiederzufinden. Sie sind vor allem nötig, um dem Verstummten Sprache anzubieten, ihn zum Sprechen zu ermutigen — damit er sich in bewußten und freiwilligen Einklang bringen kann mit jener schöpferischen Hoffnung, die schon immer in ihm betet „mit unaussprechlichen Seufzern" (Röm 8,26).

Marion Battke, Altdorf (Kr. Böblingen)

Zum Verständnis von Arbeit und Arbeitern

Wolfgang Klein — Werner Krämer (Hrsg.), Sinn und Zukunft der Arbeit. Konsequenzen aus „Laborem exercens" (Reihe: Arbeiterbewegung und Kirche), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1981, dazu die Enzyklika „Über die menschliche Arbeit", übersetzt von *Oswald von Nell-Breuning*, 188 + 78 Seiten.

Dieses Buch kam just zur rechten Zeit, da „Sinn und Zukunft" der Arbeit für viele Menschen in unserer Gesellschaft nicht mehr gewährleistet scheinen. In 13 verschiedenen Beiträgen versuchen die Autoren, darunter Sozialwissenschaftler, Sozialethiker, Alttestamentler u. a., wichtige Perspektiven aus dem sozialen Rundschreiben „Laborem exercens" zu entwickeln. Zu-

gleich steht die von der Deutschen Bischofskonferenz autorisierte deutsche Übersetzung dieses Rundschreibens zur Verfügung. Dem ist gut so, denn fast um ein Haar hätte ein „Leichtsinnsfehler" der ersten Übersetzung ähnlich fatale geschichtliche Folgen nach sich ziehen können, wie einst die so lange und gründlich mißverstandene „Klassenoption" in „Quadragesimo anno". War da zunächst in der ersten Übersetzung von „Miteigentum" die Rede, so redet O. v. Nell-Breuning überzeugend von „Mitbesitz" als einem viel umfassenderen Begriff. Gemeint ist der „Mitbesitz der Arbeiter an den Produktionsmitteln in Gestalt von Teilhabe an der Leitung oder am Ertrag oder als Anteilseigner" (163). Ergebnis: Man wird mit „Laborem exercens" wenig Glück haben, sollte man sie im leidigen Streit um Mitbestimmung und/oder Miteigentum als taktische Waffe verwenden wollen. Es geht in diesem Rundschreiben um beides: Der Vorrang der Arbeit fordert eine Unternehmensverfassung, in der diese Begriffspaare gar nicht mehr zu trennen sind.

W. Krämer will die betriebliche und wirtschaftliche Mitbestimmung „vom Kopf auf die Füße" stellen. Ihm geht es vor allem auch um die Mitbestimmung am Arbeitsplatz selbst, um ein „System von Beteiligungsformen, damit die Arbeitenden selbst als Rechtsträger in überschaubaren Handlungsräumen ihre Rechte im sozialen Wandel kommunikativ wahrnehmen und ausgestalten lernen" (169). Daß für Millionen von Industriearbeitern in der ganzen Welt — und nicht nur für sie! — die Frage, wer wo, wie, was und um welchen Preis arbeitet, ausschließlich von anderen und nicht von ihnen selbst beantwortet wird, halte ich für den Skandal fremdbestimmter Arbeit überhaupt. Nur echte „Basis-Mitbestimmung" wird da Änderung schaffen können.

Bekanntlich hat die Industriegesellschaft diese Fremdbestimmung sogar bis auf die *Arbeitszeit* des Menschen hin ausgedehnt. Fast schicksalhaft wird dieses Los ertragen, gerade so, als seien etwa der 8-Stundentag oder die 40-Stunden-Woche schon im biblischen Schöpfungsbericht grundgelegt. *B. Teriet* erklärt daher völlig zu Recht die Wiedererlangung der „individuellen Zeitsouveränität" (131) als erstrebenswertes Ziel. Neben höheren Freiheitsgraden für die Beschäftigten selbst hätte diese Arbeitszeit-Flexibilität sicherlich auch positive Auswirkungen auf die Arbeitsumverteilung bzw. Arbeitszeitverkürzung. Eine ganze Serie reizvoller Modelle werden in diesem Buch kurz vorgestellt und machen geradezu Appetit auf eine individuelle „Arbeitszeit a la carte" (138). Freilich nur für die, die sich solche Schlemmerei leisten können ... Die Gewerkschaften tun sich in punkto Arbeitszeit noch schwer: So viele errungene Besitzstände sind eben an eine fixierte Arbeitszeit gebunden; sie sollten sich aber raschest dieses Anliegens annehmen.

Mit der Qualität der Arbeit und ihrer Bedeutung für den Menschen befassen sich *W. Klein* und *F. Hengsbach*. Viele Arbeitsbedingungen von heute zerbrechen den Menschen und entwürdigen ihn. „Humanisierung der Arbeit" ist in sich schon ein Wert; energisch angepackt würde sie eine Menge neuer Arbeitsplätze schaffen: durch „Lastenausgleich" von den Schultern überlasteter Arbeitnehmer auf die unterbelasteter Arbeitsloser. Natürlich wäre sie eine „teure" Arbeitsplatzbeschaffung, aber mit Sicherheit wäre sie immer noch billiger als 50% Frühinvalidität und 8% Arbeitslosigkeit. — Kritisch setzt sich *F. Hengsbach* mit der Begrifflichkeit des Rundschreibens auseinander. Da wird zum einen abstrakt vom „Menschen" geredet und ebenso abstrakt von der „Arbeit". Beide Begriffe aber seien zu sehr aus ihren gesellschaftlichen Bezügen herausgelöst. Er beklagt, daß die „Strukturbrüche der Arbeitsorganisation" geglättet seien und die daraus resultierenden realen Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse aus dem Eigentum an Produktionsmitteln zu wenig Berücksichtigung fänden (95). — Zum leidvollen Kapitel „Die ‚Rolle' der Frau" werfen *U. Knapp* und *S. Metz-Göckle* Johannes Paul II. vor, nicht nur über die „anspruchsvolle und aufwendige Hausarbeit" hinwegzusehen, sondern vielmehr auch die „weltweit immense Zahl der erwerbstätigen Frauen" (101) zu ver-

nachlässigen. Wer den Frauen das „lebenslängliche Hausfrauen- und Mutterdasein als Norm" vorhalte, huldige damit einem „bloßen Dogma". Mit Recht weisen die beiden Autorinnen darauf hin, daß die „Hausfrauen- und Mutterrolle" eine Erfindung des 19. Jahrhunderts sei. Und zwar als Ergebnis damaliger ökonomischer Entwicklung, in der durch die Industrialisierung die Welt der Arbeit und die Familie einer radikalen Trennung unterworfen wurden und auch heute noch unterliegen. Kein Wort verlöre die Ezyklika über die damit verbundene ökonomische Abhängigkeit der Frauen von den Männern. Die Hoffnung der Frauen aber ginge hin auf eine „glückliche Verbindung sowohl von Berufs- als auch von Familienarbeit" (109). Es wird auch ein konkreter Vorschlag gemacht: Die Kirche solle sich doch einsetzen für eine 5- bis 6stündige tägliche Arbeitszeit, „damit das Recht auf Arbeit für jeden und jede Wirklichkeit wird, damit die Eltern sich gemeinsam um Kinder und Haushalt kümmern und gemeinsam und gleichberechtigt für die finanzielle Seite des Familienlebens sorgen können". — *J. Ebach* beleuchtet die *Bibel-Zitate* aus „Laborem exercens". Man dürfe am „Herrschaftauftrag" nach Genesis heute nur noch dann anknüpfen, wenn die „zu unserer Zeit aktuelle Problematik von Ökologie und Technokratie mitbedacht wird" (39). Die Schöpfung unterliege nicht einfach der „unbeschränkten Verfügungsgewalt des Menschen" (40). In der Enzyklika sei weder von Arbeit im biblischen Sinn des Bebauens und Bewahrens die Rede, noch würden Arbeit und Zwangsarbeit präzise genug unterschieden.

Eine kurze Besprechung kann nicht allen Autoren gleichermaßen Rechnung tragen. Dieses Buch läßt alles in allem *weite Horizonte* dieses sozialen Rundschreibens erkennen, macht aber auch die Grenzen deutlich. Das Rundschreiben wird sozusagen „beim Wort" genommen und in aktuelle Bezüge hinein versetzt. So würde „Laborem exercens" nicht Papier bleiben, sondern könnte tatsächlich Wirklichkeit werden.

Paul Schobel, Böblingen

Horst Albrecht, Arbeiter und Symbol. Soziale Homiletik im Zeitalter des Fernsehens, Christian Kaiser Verlag, München — Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 368 Seiten.

Unsere Gesellschaft ist bei aller Demokratie eine Schichtgesellschaft. Eine kleine Oberschicht und zwei etwa gleich große Teile Mittel- und Unterschicht. Die Mittelschicht ist weithin die Schicht der Kirche. Die Unterschicht — zu einem großen Teil identisch mit der Arbeiterschaft — ist in der Kirche wenig vertreten. Diese Schicht ist aber das Anliegen des Buches: mit der richtigen Predigt die Arbeiter erreichen.

Der Autor, Gemeindepfarrer und Lehrbeauftragter für praktische Theologie in Hamburg, hat ein schwieriges, interessantes und notwendiges Buch geschrieben. Gut ein Drittel sind Anmerkungen und ein fast ebensogroßer Teil Zitate verschiedener Autoren. Lange und sorgfältige Arbeit ist erkennbar. Auf den ersten Blick also eher ein Buch für die Fakultät als für den predigenden Priester. Predigten für Arbeiter sucht man vergebens, wenn man von einem Beispiel absieht. Wer sich nicht entmutigen läßt, entdeckt ein interessantes Buch. Es ist fast wie ein soziologischer Grundkurs für Pfarrer, in dem der Leser viel Wissenswertes erfährt, was in der Pastoral so not tut. Ausgesprochen treffend ist z. B. (29) die Aufgliederung der Gesellschaft in Menschen, die bei der Arbeit die Sprache als Werkzeug haben, und solche, die die Hände dazu brauchen. Das Buch ist ein notwendiges Buch. Es ist eine Theorie der sozial verantwortlichen Predigt, welche weit hinausgeht über bisher vorliegende praktische soziale Predigten. Das Buch geht natürlich auch in seiner Problematik hinaus über die Homiletik, weil es die Grundfrage aufgreift, in der die Kirche der Arbeiterschaft gegenüber steht. Es bringt sehr wohl zum Bewußtsein, daß es in erster Linie nicht die Worte des Predigers sind, sondern die Frage: wo steht der Prediger mit seinem Herzen in dieser Gesellschaft. Zu Arbeitern kann einer nur predigen, wenn er auch sonst Zugang hat. Hoffnung ist das Hauptthema einer Predigt für Arbeiter.

Der praktische Teil ist der kürzere, etwa ab S. 220, dafür umso ergiebiger. Das einzige Beispiel, eine tatsächlich vom Autor gehaltene Predigt, bringt das Grundthema noch einmal voll zum Tragen. Es geht nicht um eine neue Theorie, sondern um eine Stellungnahme. Ich möchte den Autor ermutigen, als Gemeindepfarrer den Inhalt einmal für Gemeindepfarrer leicht faßbar darzulegen.

Hans Innerlohinger, Linz

Unterwegs zu spirituellen Gemeinden

Bernhard Honsel, Der rote Punkt. Eine Gemeinde unterwegs, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 167 Seiten.

Der Titel dieses Buches läßt eher auf einen Kriminalroman schließen als auf die Beschreibung einer kirchlichen Gemeinde. Und diese spontane Assoziation erweist sich bei der Lektüre dann auch als gar nicht so weit hergeholt: Hier wird — sehr plastisch — aus dem Leben einer Gemeinde erzählt, die seit einiger Zeit einen Weg der Erneuerung zu gehen versucht und dabei viele „spannende" Erfahrungen gemacht hat.

Der Pfarrer (besser: Leiter) und einige Mitarbeiter der Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren haben eine Art Zwischenbilanz vorgelegt. Sie dokumentieren, wie weit sie inzwischen auf dem Weg ihrer Gemeindewerdung sind und wie sie dorthin gekommen sind. Wenn man den an verschiedenen Stellen eingestreuten Zeugnissen von Gemeindemitgliedern Glauben schenken darf, haben sie in der Begegnung mit dieser Gemeinde einen für sie neuen Zusammenhang von Glauben und Leben entdeckt; darum ist für sie diese Gemeinde wichtig geworden. Mit diesem Buch möchte diese Gemeinde ihre Erfahrungen anderen weitergeben, sie mit dem Bazillus „Gemeinde" anstecken, damit die Kirche insgesamt mehr zu einer solchen lebendigen Hoffnungsgemeinschaft wird.

Natürlich ist der Weg, den die Gemeinde St. Ludwig geht, einmalig und kann nicht kopiert werden. Doch haben sich im dortigen gemeindlichen Alltag einige charakteristische Akzentsetzungen herauskristallisiert, die Anregungs- und Orientierungspunkte für einen Prozeß gemeindlicher Erneuerung auch anderswo sein könnten:

1. Spiritualität: Gemeinde kann nicht gemacht oder gar gemanagt werden; sie lebt aus einer sie fundierenden Spiritualität heraus. Deswegen ist es nicht zweitrangig, welchen Stellenwert in einer Gemeinde das gottesdienstliche Leben einnimmt und welche Ausdrucksformen sie für ihre Feiern sucht. Was in der Gemeinde St. Ludwig besonders auffällt, ist die gediegene Verbindung von Altem und Neuem, wofür der „rote Punkt" an der Stirnwand der Kirche ein besonders eindrucksvolles Symbol ist. Eine gemeinsam entdeckte und gelebte Spiritualität führt zu einer Verbindung untereinander, die es zuläßt, sich offen mit Konflikten auseinanderzusetzen, ohne dabei sofort ein Auseinanderbrechen der Gemeinde befürchten zu müssen.

2. Gemeindekatechese: Bei dem Bestreben, Glauben und Leben wieder anzunähern, gewinnt die Gemeindekatechese einen unverzichtbaren Stellenwert. In der Gemeinde St. Ludwig ist dafür ein bemerkenswertes Konzept, das ausführlich vorgestellt wird, entwickelt worden.

3. Gemeindeleitung: Besser als allen Lehrbüchern ist den anschaulichen Schilderungen dieses Buches zu entnehmen, was Gemeindeleitung heißt, wie durch das Teilen von Verantwortung ihr eine spezifische Verantwortung zuwächst.

Zumindest darin unterscheidet sich dieses Buch deutlich von einem Kriminalroman: Während dort am Ende die Lösung gefunden ist, ist für den Prozeß, auf den die Gemeinde St. Ludwig sich eingelassen hat, ein Ende nicht absehbar — hoffentlich jedenfalls. Das Buch schließt darum auch mit einem Ausblick auf die nahe und weitere Zukunft — im Unterschied zu vielem, was sonst in der Kirche zu hören ist, sehr zuversichtlich.

Norbert Mette, Münster

Karl Lehmann, Geistlich handeln, Verlag Herder, Freiburg 1982, 160 Seiten.

Nicht wenige Pfarrer und hauptamtliche Mitarbeiter in den Pfarreien ziehen am Jahresende stolz Bilanz: der gemeindeeigene Kindergarten wurde baulich erweitert bzw. personell oder materiell besser ausgestattet. Die Kirche bekam einen neuen Innenanstrich, und der Pfarrgemeinderat raffte sich zu neuen Initiativen auf.
In seinem Buch — einer Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen — moniert der Freiburger Dogmatiker die sich hinter solchen oder ähnlichen Bilanzen gewöhnlich verbergende „Geschäftigkeit und Betriebsamkeit", die eine aktionistische „Funktionärsmentalität" (9) der für die Gemeinde Verantwortlichen zum Vorschein bringen. Der Autor besinnt sich angesichts der daraus resultierenden Gefahr auf die „Motive und Zielsetzungen kirchlichen Handelns", welches primär im „geistlichen Tun" (10) zu bestehen hat, und bringt im Blick auf Person und Werk Jesu Christi die Dimensionen des Amtes in Erinnerung. Interessant werden diese Ausführungen freilich oft erst dann, wenn Lehmann über die — sprachlich klare — Wiedergabe der Amtstheologie hinausgeht und seine Überlegungen auf die heutige Kirche unserer Breiten zuspitzt. Dabei treten die Gefährdungen, denen das amtliche Handeln in der Kirche ausgesetzt ist, deutlich zu Tage: sie bestehen in der bereits genannten „Funktionärsmentalität" des Amtsinhabers, zulasten der „wahren pastoralen Tätigkeit" (35), die ihre Mitte im Dienst an den Belangen des Einzelnen hat. Sie bestehen aber auch in der Beschränkung des geistlichen Tuns auf den „Binnenraum des Gotteshauses" (36) und in der damit einhergehenden „mangelnden missionarischen Kraft". Es stimmt schon nachdenklich und macht unruhig, wenn der Autor ohne Umschweife feststellt: „Wir gehen nicht mehr an die Zäune und Hecken, um dort die Botschaft Jesu auszurichten. Wir flüchten vor Orten der Auseinandersetzung und der Argumentation, des Wettbewerbs und Streits im Kampf der Weltanschauungen und Religionen ... Der große missionarische Elan des Zweiten Vatikanischen Konzils ist so gut wie abgestorben, wenigstens im Blick auf unsere eigene mitteleuropäische Situation" (37). Wie ein roter Faden durchzieht dieser Befund das gesamte Büchlein. Lehmann ruft auf dessen Hintergrund den Amtsträgern, Verantwortlichen und Gemeinden auferlegten Auftrag, „Zeugen bis an die Grenzen der Erde" zu sein, sowie den alle Menschen umfassenden Heilswillen Gottes in Erinnerung. Bleibt die Hoffnung, daß mit Lehmanns Buch diese Erinnerung zunehmend Resonanz findet und in der Pastoral Wirklichkeit wird.

Michael Scheuermann, Frankfurt/M.

Büchereinlauf

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

Albertus-Magnus-Kolleg — Haus der Begegnung e. V. (Hrsg. und Verleger), Kirche in Not XXX. Bedrohte Kirche in Ost und West, Königstein im Taunus 1982, 208 Seiten, DM 15,60, S 107,—.

Bauer Dolores (Hrsg.), Die Zeichen der Zeit erkennen. Konstruktive Gespräche über Wege in eine mögliche Zukunft, Verlag Herder, Wien 1983, 180 Seiten, S 176,—.

Betz Otto, Liebe öffnet Augen, Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln — Herold Verlag, Wien 1983, 82 Seiten, S 148,—, ca. DM 16,80.

Biemer Günter — Biesinger Albert (Hrsg.), Christ werden braucht Vorbilder. Beiträge zur Neubegründung der Leitbildthematik in der religiösen Erziehung und Bildung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 148 Seiten, DM 23,80, S 180,90.

Boß Gerhard, Ökumene an der Basis. Impulse für die Gemeinde, Don Bosco Verlag, München 1983, 148 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Coenen Hermann Josef, Ich suche einen Faden. Jugendgottesdienste, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 216 Seiten, DM 24,—, S 182,40.

Dirnbeck Josef — Kaspar Peter Paul, Du bist schön, meine Freundin: Das Hohelied der Liebe, Verlag Herder, Wien 1983, 97 Seiten, S 128,—, DM 17,80.

Frankemölle Hubert, Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 176 Seiten, DM 26,80, S 203,70.

Gartner Gerhard, Blumen aus der Wüste. Predigten, Herold Verlag, Wien — München 1983, 184 Seiten, S 198,—, DM 28,—.

Gruber Elmar, Im Himmel auf Erden. Betrachtungen zum Vaterunser, Don Bosco Verlag, München 1983, 128 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

Jonas Hans, Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1983, 80 Seiten, DM 9,80, S 74,50.

Katholischer Familienverband Österreichs (Hrsg.), Wie heute Ehe leben; Reihe: Bennpunkt Familie, Heft 21, Ehe und Familie Zeitschriftenverlags-Ges. m. b. H., Wien 1983, 84 Seiten, S 50,—.

Kieble Anton — Kielbasa Antoni — Münck Andreas — Meijl Peter (Hrsg.), Die Salvatorianer in Geschichte und Gegenwart 1881—1981, im Auftrag des Generalates der Salvatoria-

ner hergestellt von der Fränkischen Gesellschaftsdruckerei, Würzburg, Rom 1981, 440 Seiten.

Leicht Karl Martin, Gottes Wort ins Spiel bringen. Gottesdienste von Jugendlichen für Jugendliche, Religiöse Bildungsarbeit, Stuttgart 1983, 104 Seiten, DM 22,50, S 171,—.

Liturgische Institute Salzburg — Trier — Zürich (Hrsg.), Kleines Stundenbuch. Advent und Weihnachtszeit. Morgen- und Abendgebet der Kirche aus der Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Benziger Verlag, Einsiedeln — Köln — Verlag Herder, Freiburg — Basel — Verlag Friedrich Pustet, Regensburg — Verlag Herder, Wien — Verlag St. Peter, Salzburg — Veritas, Linz, 532 Seiten, DM 22,80, sfr 20,50, S 170,—.

Pies Eberhard (Hrsg.) Der lautlose Auszug. Junge Menschen suchen neue Wege, Verlag Herder, Freiburg 1983, 160 Seiten, DM 16,80, S 127,70.

Plünnecke Elisabeth, Ermutigung zur Freiheit. Die Bergpredigt beim Wort genommen, Religiöse Bildungsarbeit, Stuttgart 1983, 78 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Reichle Karl, Der Bischof schnarcht im Wasser. Ein Spielbuch für die freien Stunden und Tage des Jahres, Verlag am Eschbach, Eschbach 1983, 84 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

Schmauch Jochen, Ich will mit euch zusammen alt werden, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 120 Seiten, DM 15,80, S 120,10.

Schulz Heinz-Manfred, Eine Gemeinde spricht über ihren Glauben. Predigt als Wegbegleitung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 144 Seiten, DM 18,80, S 142,90.

Schwaiger Thomas, Vom Leben zum Fest. Arbeitshilfen für die Jugendseelsorge in der Fasten- und Osterzeit, Don Bosco Verlag, München 1983, 104 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

Schwartz Wolfgang, Kommt zum Fest. Mit Kindern Eucharistie feiern lernen. Modelle, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, 96 Seiten, DM 11,80, S 89,70.

Sievernich Michael — Seif Klaus Philipp (Hrsg.), Schuld und Umkehr in den Weltreligionen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 140 Seiten, DM 22,80, S 173,30.

Sudbrack Josef, Auf Gott hin ausgespannt. Der Weg des Meditierens, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1983, 222 Seiten, DM 24,80, S 188,50.

Teipel Alfred, Die Katechismusfrage. Zur Vermittlung von Theologie und Didaktik aus religionspädagogischer Sicht, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, 432 Seiten, DM 74,—, S 562,40.

Virt Günter, Epikie — Verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 300 Seiten, DM 48,—, S 364,80.

Weber Josef, „Erfüllungsvermögen" in der Rechtssprechung der Sacra Romana Rota. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche, Friedrich Pustet, Regensburg 1983 220 Seiten, DM 48,—, S 364,80.

Weß Paul, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 152 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Wollmann Gabriele, Die Ständigen Diakone, Berufswirklichkeit und Selbstverständnis, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 236 Seiten, DM 32,—, S 243,20.

Zulehner Paul M., Leibhaftig glauben. Lebenskultur nach dem Evangelium. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, 96 Seiten, DM 10,80, S 82,10.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Rolf Zerfaß ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg.

Waldemar Molinski ist Professor für Katholische Theologie im Fachbereich Philosophie—Theologie der Universität Gesamthochschule Wuppertal.

Petrus Han ist Professor an der Katholischen Fachhochschule NW, Abteilung Paderborn und lehrt bei der Ausbildung von Sozialarbeitern, Sozialpädagogen und Religionspädagogen das Fach Soziologie.

Wolgang Bußler und Albert Damblon wirken als Vikare in der Pastoralgruppe Blankenheim-Nettersheim.

Hans Heimerl war Professor für Kirchenrecht an der theologischen Fakultät der Universität Graz.

Alfred Kirchmayr, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor für Psychologie an der Sozialakademie in St. Pölten.

Peter Bosse studierte an der katholischen Universität Nijmegen Praktische Theologie mit Schwerpunkt Religions- und Pastoralpsychologie; er ist zur Zeit Religionslehrer an einer Sekundarstufe II in Köln und freier Mitarbeiter einer Beratungsstelle.

Eugen Weiler ist Pfarrer in der Tourismuspfarre Hinterzarten/Schwarzwald.

Rudolf Sanders ist Bildungsreferent der Seelsorgeregion Ruhrgebiet-Ost.

Joachim Voß ist Referent in der Seelsorgeregion Ruhrgebiet-Ost.

Aus der Redaktion

Mit Heft 4/83 scheidet *Alois Müller* aus Gesundheitsgründen aus der Redaktion aus. An seine Stelle tritt *Leo Karrer,* Professor für Pastoraltheologie in Freiburg/Schweiz.

DIAKONIA-Schwerpunkte ab 1981

Heft 1/1981	Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (2. Teil)
Heft 2/1981	(Kirchen-)Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen
Heft 4/1981	Weltverantwortung als pastorale Aufgabe
Heft 5/1981	Jugend und Kirche
Heft 1/1982	Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit
Heft 4/1982	Humane Pastoral und kirchliche Ordnung
Heft 6/1982	20 Jahre II. Vatikanum
Heft 1/1983	Miteinander glauben lernen in der Gemeinde
Heft 2/1983	Buße und Versöhnung
Heft 3/1983	Woran ich glaube

Leitartikel

Leo Karrer „Konflikt" mit dem Konflikt

In einer deutschschweizerischen Pfarrei haben Leiterinnen und Leiter von Jugendgruppen ein gemeinsames Weekend geplant. Sie sind festen Willens, dieses auch durchzuführen. Die besorgte Mutter der siebzehnjährigen Angelika beklagt sich heftig beim Herrn Pfarrer über die Uneinsichtigkeit ihrer Tochter und überhaupt über das eigenmächtige Gebaren der „ganzen Bande". Beim alten Pfarrer wäre so etwas nie geduldet worden. — Der Pfarrer legt dieses Problem dem Pfarreirat (Pfarrgemeinderat) vor. Dort wird zwischen Befürwortern und Gegnern erregt debattiert. Der Pfarrer schwankt und mag sich nicht entscheiden. Er möchte niemandem wehtun. Der Pfarreirat geht auseinander und vertagt die Entscheidung. — Zwei Tage später erscheint in der Lokalzeitung ein Artikel, der sich entschieden auf die Seite des Weekends stellt. Die Diskussion in der Pfarrei ist erst recht entfacht. Viele Jugendliche „solidarisieren" sich und rufen den Boykott des nächsten Jugendgottesdienstes aus. Ein eilends gebildeter Ausschuß des Pfarreirates versucht zu beschwichtigen. Man hätte früher miteinander reden sollen, meint man allenthalben. Schließlich einigt man sich auf ein Gespräch mit einem Vermittler, der beiderseits großes Vertrauen genießt. Dies gelingt mit einem Verbandspräses.

Dürfen Konflikte in der Kirche sein?

Bei diesem Konflikt handelt es sich um ein Faktum (nicht Fiktum), das seine vielfachen Parallelen findet. Aber, dürfen Konflikte in der Kirche sein? — Das Bild ist widersprüchlich; und der Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit ist offenkundig, wenn Worte wie Konflikt und Friede in der Kirche fallen. Vom Evangelium her zum Frieden, zur Liebe und zur Solidarität aufgerufen, am Ende der Eucharistiefeier mit dem Segensgruß „Gehet in Frieden" verabschiedet, sehen wir Christen uns im großen und kleinen Alltag der Kirche mit der kritischen Tatsache konfrontiert, daß Streit, Auseinandersetzungen, Interessengegensätze und Zerwürfnisse auch die Versöhnungsgemeinschaft der Christen kennzeichnen. Wir sehen uns sogar dem Verdacht ausgesetzt, daß viele Christen und die Religionen im allgemeinen militantes Verhalten sozusagen begünstigen [1].

Die christliche Tradition hat dagegen auf Versöhnung, Vergebung, Bekehrung und Umkehr und damit auf kon-

[1] Vgl. *R. Friedli*, Frieden wagen, Freiburg/Schw. 1981.

fliktlösendes und friedenförderndes Verhalten größten Wert gelegt. Das Problem war allerdings, daß das Gewicht einseitig auf das individuelle Verhalten des Christen gelegt worden ist, aber nicht ebenso auch auf die Kirche als Gemeinschaft von Menschen und als Institution. Ist dadurch das Gespür für die „sündige Kirche" nicht allzusehr verdunstet?

Idealisiertes Kirchenbild ...

Ein grundlegender Faktor ist ein idealisiertes Kirchenbild. Das Idealbild der Kirche als Versöhnungsgemeinschaft, die für Erlösung, Befreiung aus Sündenschuld, für Frieden, Heil und menschliche Vollendung eintritt, scheint mit Zwietracht und Streit, mit schuldhaften Vergehen und Strukturen in der Kirche unvereinbar zu sein. Ist es dann nicht verständlich, daß von einem solch hohen Anspruch her Konflikte und kompromittierende Widersprüche lieber weggesagt oder wenigstens verschämt verheimlicht werden? Man übersieht dabei, daß im Leben der Kirche der hohe Anspruch und seine kümmerliche Verwirklichung miteinander einhergingen. Die Geschichte der Kirche war keine Triumphparade, sondern oft auch eine verschlungene und abgründige Konfliktgeschichte.

... verhindert Konfliktlösung

Konflikte nicht zuzulassen, bedeutet auch in der Kirche, die Konflikte erst recht zu verschärfen und ihnen die Voraussetzungen zu rauben, sie zu klären und einer Lösung zuzuführen. — Aus diesen Gründen wird schon ersichtlich, daß für den Fall des Konfliktes keine entsprechende Vorsorge getroffen worden ist. Weil Konflikte wegverdrängt worden sind (z. T. personalisiert auf Häretiker, auf die Frau, auf die „böse Welt", auf die Amtsträger, auf Traditionalisten oder Progressisten ...), bedurfte man keiner Konfliktregelungen und Vorkehrungen: z. B. durch Schiedsgerichtsbarkeit, durch die Entwicklung einer breiteren Mitsprache in synodalen Formen, durch Dezentralisierung und dgl. mehr — Summa summarum: auch strukturell leiden wir in der Kirche an einem konfliktuösen Verhältnis zum Konflikt.

Zaghaftes „semper reformanda"

Mit dem Blick des gläubigen Auges gesehen, ist die Kirche aber auch die große geschichtliche Reaktion auf Jesus von Nazareth. Es gibt wohl keine Einrichtung, die sich immer wieder „ungemütlich" so sehr in Frage stellen und in die Krisis (Entscheidung und Unterscheidung) führen lassen muß, wie gerade die Kirche, die sich auf das Evangelium Jesu Christi beruft. Aber man ist verleitet gewesen, die Kirche zu ausschließlich von ihrem Ziel und hohen Anspruch her zu betrachten. Darüber vergaß man beinahe, daß sie nicht Ziel ihrer selbst ist,

sondern wanderndes Volk Gottes unterwegs durch die Geschichte der Menschheit. — Die Sachregister zu den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils geben ein beredtes Zeugnis vom idealisierten Selbstbild der Kirche. Daß sie auch eine sündige Kirche und deshalb eine „ecclesia semper reformanda" ist, wird in den Konzilstexten kaum anzusprechen gewagt [2].

Viel unverblümter äußerten sich die Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte zur Spannung zwischen heiliger und sündiger Kirche, wenn sie von der „Braut" und von der „Hure" sprachen [3]. Nun wird man zurecht einwenden, daß viele Konflikte in der Kirche durch die gesellschaftlichen Probleme und die Herausforderungen der modernen Welt mitbedingt und z. T. verursacht sind. Wer die innerkirchliche Kontestation nur der Institution Kirche anlasten wollte, verließe den Boden der Realitäten.

Verlust der „Außenleitung" von Konflikten ...

Da es hier aber um Elemente einer „innerkirchlichen Konflikt- und Friedensforschung" geht, beschränken wir uns auf die Innenzuschreibung von Konfliktursachen. — Konflikte bedeuten von der lateinischen Wurzel des Wortes her vorerst „Zusammenstoß". Der Widerstreit zwischen Interessen, Pflichten, Rollen, Bedürfnissen und Geboten usw. hat etwas Dramatisches an sich, was die Konflikte auch so mühsam macht und zur Flucht vor ihnen verführt. — Für die gegenwärtige Konfliktsituation in der Kirche sind m. E. weitere Ursachen von aktueller Brisanz, die nicht ungenannt bleiben dürfen. Ein wichtiger Faktor ist der Verlust der „Außenleitung" von Spannungen und Streit, wie er sich beim schwindenden Block-Katholizismus zeigte. Dieser sah sich gegenüber den gesellschaftlichen Kräften des 19. Jahrhunderts und gegenüber dem absolutistischen Staat in die Selbstverteidigung getrieben. Der politische und soziale Katholizismus entwickelte in engster Anlehnung an die hierarchische Kirche sozusagen ein Kartell, um die kirchlich gestellten Ziele gesellschaftlich zur Geltung zu bringen.

... führt zu verstärkten innerkirchlichen Spannungen

Die eigenen Konflikte und internen Spannungen wurden von innen nach außen auf die wirklichen und vermeintlichen Bedrohungen und Gegner abgeleitet. Nachdem die äußeren Bedrohungen und die ehemalige Geschlossenheit des Blocks nachgelassen haben und im Schwinden begriffen sind, ändern sich nun auch die Konflikt-Mechanismen von ehedem. Sie verlagern sich in die Kirche

[2] Vgl. Konzilskonstitution über die Kirche, Nr. 8.
[3] Vgl. *H. U. von Balthasar*, Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961, 203—305; *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Topos TB 1, Düsseldorf 1972, 71 ff.

selber und brechen erst recht ungestüm aus. Dadurch treten sich die früher geschlossenen Formationen nun selber als Antagonisten und im Idealfall als Konfliktpartner gegenüber, wobei sich das Spiel des Vorurteils, des Dominanzstrebens, des Einsatzes von Machtmitteln und von Feindbildern in die Kirche verlagert, wie sich dies in den Spannungen zeigt zwischen Progressiven und Traditionalisten, zwischen charismatischen und politischen Christen, zwischen Amtsträgern und Laien (bzw. höherem und niederem Klerus), zwischen Männern und Frauen, Priestern und Laientheologen, in Flügelkämpfen bei Zielkonflikten und Zielverwirklichungen usw. Der Sündenbock-Mechanismus hat sich massiv in die Kirche verlagert und bewirkt, daß wir uns allzusehr mit uns beschäftigen.

Verschärfung durch Entscheidungsstau ...

Verschärft wird diese Situation durch einen sog. Entscheidungsstau. Das Bewußtsein für pastoral notwendige Reformen ist geschärft. Gleichzeitig weisen viele Zeichen in der Kirche auf restaurative Tendenzen hin; man vermißt die Bereitschaft der Entscheidungsträger, die pastoral notwendigen und theologisch möglichen Entscheidungen zu treffen. Dies bewirkt einen Entscheidungsstau, der zur Verdrossenheit oder u.U. zur isolierenden Selbsthilfe („vorauseilender Gehorsam") führt. Die Folgen davon sind verschiedene Arten der Emigration in resignativen und aggressiven Formen, Konfrontationen mit künstlichen bzw. hausgemachten Problemen (Überbeschäftigung mit internen Fragen), „Ersatzkriegsschauplätze" mit ideologischen Stellvertretungskriegen (z. B. Amts- und Zölibatsfrage, pastorale Dienste von Laien, Bußfeiern, Räte ...) usw.

... und sakralisiertes Amtsverständnis

Dabei spielt ein sakralisiertes Amtsverständnis (Priesterbild) eine Rolle, denn die Gläubigen (Laien) erlebten sich lange als ohnmächtig gegenüber der gottgegebenen Kompetenz des Klerus. Jede Infragestellung der kirchlichen Strukturen und der Amtsträger empfand man leicht als Sakrileg und als frevelhaftes Unterfangen. Dadurch sind manche Konflikte bewußtseinsmäßig erst recht abgedrängt worden.

Übertragung persönlicher Konflikte auf die Kirche

Eine rein soziologische oder gar historisierende Sichtweise wäre irreführend. Es sind auch individualpsychologische Aspekte zu berücksichtigen. Die Kirche als religiöse Institution, als normative Instanz und als Symbolsystem mit hohem Identifikationsanspruch ist wie kaum eine andere Organisation dafür geeignet, daß sich auf sie und ihre Repräsentanten viele affektive Kräfte der seelischen Bodenschätze im Menschen konzentrieren. Sie

eignen sich für „Projektionen" und die Übertragung persönlicher Konflikte. Sie werden zu Ersatz-Instanzen für Konflikte, die in der eigenen Lebensgeschichte zur Entscheidung und Klärung anstehen. — Damit sollen Konfliktherde angesprochen werden, die unbedingt berücksichtigt werden müssen, wenn die Konflikte in der Kirche und die z. T. elende Art und Weise des Umgangs in Konfliktfällen angesprochen werden.

Es vermischen sich im Einzelfall leicht verschiedene Konfliktmotive und -ursachen, wenn jemand sozusagen unter die Fittiche der „Mutter Kirche" kriechen oder in ihr „Vaterfiguren" sucht oder überwinden will. Gerade im seelsorglichen Alltag begegnet man auch heute noch der Tatsache, daß „Stellvertreter" gesucht werden: so z. B. wenn auf den Priester oder Seelsorger persönliche und nicht eingelöste ethische Ideale oder nicht bewältigte religiöse Aufgaben oder Sinnprobleme gleichsam als „stellvertretenden Mittler" oder als „Repräsentanten Gottes" übertragen und zuweilen eine fast magisch anmutende Hilfe erwartet wird (z. B. in der Lebens- und Eheberatung). So ist nicht zu übersehen, daß manche Konflikte in und mit der Kirche oft auch persönliche Konflikte beinhalten und manche Enttäuschung über die Kirche in der Selbsttäuschung, die nicht aufgehoben wird, begründet liegt.

Zu viel Moral und zu wenig Lebensermutigung . . .

Nicht zu unterschlagen ist der Hinweis, daß die christliche Botschaft stärker in der Kategorie des Imperativs statt des Indikativs vermittelt worden ist. Sie ist insgesamt so sehr in der Struktur des Gehorsams (Du sollst . . .) und des moralischen Müssens (unter Androhung des Heilsverlustes) und der eine Glaube im System so vieler Dogmen und Einzelsätze verkündet worden, daß die Kunde von einem barmherzigen Gott und die lebensermutigende Bedeutung des christlichen Glaubens kaum mehr nachzuvollziehen waren. Dazu kam die enge Verknüpfung des Glaubens mit einer individualisierenden Moral, wodurch die Vitalkräfte des Menschen, seine Geschlechtlichkeit und die emotionale Seite leicht mit Schuld behaftet wurden. Dies führte zu einem individualethischen Rigorismus bei gleichzeitiger sozialethischer „Unterentwicklung". Konflikte wurden dadurch einseitig auf die subjektive Schuld des einzelnen und auf das persönliche Verhalten zurückgeführt. Daß die genannten Faktoren hintergründig ein entsprechendes Gottesbild verraten, sei nicht unerwähnt. Wenn Gott als strafender Richter dargestellt wird, dann löst ein solch autoritäres Gottesbild Angst und religiösen Leistungsdruck

aus, denn ich muß mich der Zuneigung und Liebe eines solchen Gottes gleichsam stets neu versichern. Dies führt fast notgedrungen zu einer verkrampfenden Religiosität, die alles andere als befreiend und befriedend wirkt, sondern dazu verführt, die Liebe Gottes gleichsam zu erschleichen und Gott in ritueller und moralisierender Form sozusagen gnädig abzurichten. Der Gott Jesu sagt jedoch zu den Menschen Ja, ohne daß man ihn zuerst sich gesonnen stimmen müßte.

... fördern Intoleranz sich selbst und anderen gegenüber

Eine indikative Form der Seelsorge und Verkündigung weist primär auf die Sinnhaftigkeit des Glaubens hin, und dies wird in den einzelnen Lebens- und Handlungsfeldern aufgezeigt. Erst aus der Einsicht, wie sinnvoll und gleichsam verheißungs-voll die Botschaft Jesu ist, kann der Imperativ zum Handeln entstehen. Ansonsten müssen Opfer- und Zensurenreligiosität, das Bild von einem strafenden Gott und Leistungsfrömmigkeit bemüht werden. Dies führt zur Intoleranz, zur Härte sich selbst und den andern gegenüber. Zudem stört es die lebensbejahenden Kräfte und die gesunde Entwicklung eines Selbstvertrauens, wichtige Voraussetzungen für friedenförderndes Konfliktverhalten.

Kirchliche Formen der Konfliktbewältigung ...

Die Frage ist somit nicht jene, ob Konflikte in der Kirche sein dürfen, sondern ob es gelingt, mit ihnen konstruktiv umzugehen. Einem unnötigen Krisen- und Konfliktgerede soll weiß Gott nicht Vorschub geleistet werden. Das Leben bringt für viele Zeitgenossen ohnehin der Mühe und Last genug mit sich. Die Kirche ist aber — und das wird leicht übersehen — um Instrumente der Konfliktannahme, der Krisenbewältigung und der Konfliktlösung gar nicht so verlegen, wie es ein oberflächlicher Blick erscheinen läßt. Sowohl pastoral als auch sakramental-symbolisch gibt es eine Reihe von Möglichkeiten, Konflikte nicht nur als solche gelten zu lassen, sondern sie hilfreich für den Umgang mit und in Konflikten einzusetzen: Katechese und Religionsunterricht, Verkündigung, Beichtgespräche, Bußfeiern, Friedensgottesdienste, Meditation und Gebet ... — Allerdings müßten die nicht hoch genug zu veranschlagenden Chancen mit weiteren friedenfördernden und konfliktlösenden Faktoren auch institutioneller Art verbunden werden wie z. B. synodale Strukturen, Dezentralisierung, Kollegialität, Schiedsstellen.

... gegen Verdrängung und Psychologisierung von Schuld

Der Mut der Kirche zu den Symbolen, die Schuld, Sünde und Konflikt (geradezu therapeutisch) ansprechen, scheint nicht zuletzt vom gesellschaftlichen Hintergrund her besonders bedenkenswert, weil die Tendenzen im

mikro- und makrosozialen Raum nicht zu übersehen sind, Konflikte und alles, was unangenehme Gefühle weckt, abzuwehren und abzudrängen und „Schuld" zu psychologisieren.

Wenn die genannten Aspekte im kleinen und großen der Kirche zur Wirksamkeit gelangen, dann ändert sich auch deren Innenraum für eine schöpferische und gestaltungsoffene Atmosphäre sowie für ein entkrampfendes Klima, das Vertrauen und auch Humor ermöglicht.

Stärkung der Kommunikationsfähigkeit

Wie soll man sich friedenstärkend und konfliktmeisternd einbringen, wenn man diesbezüglich sich selbst im Wege steht? Friedensarbeit und Konfliktbewältigung sind Dimensionen und Erfahrungen, die den ganzen Menschen angehen: sie sind nicht auf verschiedene Bereiche des Lebens teilbar. Die Art und Weise, wie man persönlich ein Verhältnis zu sich selber sucht, ist mitausschlaggebend dafür, wie man ein Verhältnis zur Umwelt und zu ihren Konflikten und Lösungsversuchen findet.

Erst auf dieser Basis wächst Kommunikationsbereitschaft und Konfliktfähigkeit auch in der Kirche. Die Überwindung von Entfremdung und Friedensarbeit fängt schon dort an, wo man sich einübt, für andere und für sich erreichbar zu sein, verwundbar sozusagen und nicht erpreßbar zu werden von allen Versuchungen zur abkapselnden Härte und blinden Selbstgerechtigkeit, zur intoleranten und militanten Verabsolutierung eigener Standpunkte.

Konflikte bleiben auch der Kirche nie erspart. Die Frage ist dabei nur, ob in der Art und Weise, wie wir in Konflikten mit uns und miteinander umgehen, ein wenig von dem durchzuscheinen vermag, was uns als gemeinsame Hoffnung verbindet.

Artikel

Carlo Storch

Konflikt als Motor der Gesellschaft?

In den folgenden Überlegungen hinterfragt der Autor das Schlagwort vom „Konflikt als Motor der Gesellschaft". Er greift zurück auf das besonders von Augustinus geprägte christliche Ordnungsdenken, das dann am Ende des Mittelalters durch den „Geist der Moderne" mit seiner Überbewertung von Zwietracht und Kampf um Macht und Besitz abgelöst wurde. Beide Sozialontologien, die das Ordnungsdenken weiterführende „Gemeinschaftsideologie" und das besonders im Marxismus

ausgeprägte antagonistische Gesellschaftsverständnis erweisen sich als zu einseitig und ungenügend; aber auch die Pluralismustheorie ist zu sehr an Bedürfnisbefriedigung und Herrschaft orientiert. Es braucht die Entfaltung ganz anderer Kräfte — ästhetischer, sozialer, personaler, kreativer usw. —, um die Probleme der heutigen Gesellschaft zu bewältigen. *red*

Hochkonjunktur für den Begriff „Konflikt" ...

Auch Begriffe und nicht nur die Ökonomie zeigen Schwankungen der Konjunktur. Überflüssig zu sagen, das Wort Konflikt gehöre zum gängigen politischen und alltagssprachlichen Vokabular und nehme in den Sozialwissenschaften eine zentrale Stellung ein. Von heute aus gesehen dürfte es daher nicht wenig erstaunen, daß Konflikt als Grundbegriff der Soziologie in den 60er Jahren erst wiederentdeckt werden mußte — so jedenfalls urteilte seinerzeit Ralf Dahrendorf. Es gab dann nicht nur eine Konfliktsoziologie, die gesellschaftliches Handeln schlechthin als ein Konflikthandeln begriff; es entstand auch eine Konfliktpädagogik, die diese Sichtweise aufnehmend Interessenwahrnehmung und Konfliktfähigkeit zu ihren erklärten Erziehungszielen machte.

... im Abbau begriffen

Inzwischen ist es um diesen Ansatz recht still geworden, und in der Schule wie in der allgemeinen Diskussion um die Orientierung des öffentlichen und des privaten Handelns dominieren andere Schlagworte. Wenn man das Aufflammen der Debatte um die Grundwerte der Verfassung, die neuerliche Betonung des sog. gesellschaftlichen Mindestkonsenses, die neuen pädagogischen Leitworte wie Kommunikation, Verständigung, Diskurs usw. ansieht, könnte einem der Gedanke kommen, es gäbe so etwas wie eine antizyklische Ideenpolitik. In einer Zeit, in der Konflikte derart an Brisanz gewinnen, daß sie regionale Begrenzungen und bloß partielle Betroffenheiten sprengen und total werden, zu Überlebensproblemen der Menschheit insgesamt geraten, in solchen Zeiten muß das vormalige Lob des Konflikts als Motor der Gesellschaft zynisch, jedenfalls naiv und realitätsblind erscheinen.

Konflikte — „Salz der Erde"?

So klingt in unseren Ohren zumindest befremdlich, was Johan Galtung, nach wie vor einer der führenden Friedens- und Konfliktforscher, noch 1969 formuliert hat: „Wenn man Konflikte nicht beseitigen kann, warum sollte man dann nicht seine Konfliktauffassung ändern? Warum dann nicht versuchen, Konflikte als das Salz des Lebens zu betrachten, als den großen Energiespender...? Warum sollte man Konflikt nicht als Lebens-

form bejahen, zumal wir alle wissen, daß wir uns gerade in den Zeiten unseres Lebens am lebendigsten fühlen, in denen wir einem Konflikt ausgesetzt sind, der uns wirklich herausfordert ...“ Galtungs abschließendes Statement lautet: „Für Konflikte wie für die Sexualität gilt der Satz, daß bloßes Hinnehmen nicht genügt, man muß sie auch mögen, ja, lieben. Denn beide können sie als Salz des Lebens begriffen werden, das unser Dasein bereichert — wenn wir mutig und reif genug sind, der Herausforderung zu begegnen und sie zu genießen.“ Die Befremdlichkeit löst sich auch dann nicht einfach in Wohlgefallen auf, wenn man Galtungs Unterscheidung in Rechnung stellt, nämlich „zwischen der Existenz von Konflikten und destruktiven Konfliktattitüden und -verhalten“ [1]. Galtung verherrlicht mit dem Lob des Konflikts nicht etwa in sozialdarwinistischer Manier den Kampf als Mittel der Auslese und der Höherentwicklung. Kampf ist zwar faktisch nur zu oft, aber nicht notwendig der Modus des Handelns bei konfligierenden Interessen. Trotzdem: Inzwischen haben sich die Konflikterfahrungen zu einem regelrechten Krisenbewußtsein verdichtet — man denke an die Themen Umwelt, Ressourcen, Unterentwicklung, Frieden —, so daß die Formel „Kampf nein, Konflikte ja“ als blauäugig erscheint.

1. Die Bedeutung kultureller Traditionen für das Verständnis von Konflikt und Konfliktfreiheit

Die beiden Teile der Gegensatzpaare Konflikt und Konfliktfreiheit, konfliktträchtiger Wandel und Statik, Kampf der Interessen und Ordnung finden eine unterschiedliche Bewertung und Vorbetonung u.a. je nach den historischen Umständen und Erfahrungen. Für die Antwort auf die Frage, ob Konflikte als Motor der Gesellschaft gutzuheißen oder ob sie als destruktiv zu betrachten sind und dementsprechend alles daran gesetzt werden muß, den Ausbruch von Konflikten zu verhindern, für diese Antwort sind darüber hinaus kulturelle Traditionen von Ausschlag. Allem nach haben die christlichen Großkirchen — gleichermaßen als Amtskirchen wie als Weltanschauungen und Lebensstile — ein reichlich gebrochenes Verhältnis zu allem, was Konflikt heißt. Es ist hier nicht der Ort, auf die konfessionellen Ausprägungen einzugehen und auf deren Hintergründe. Diese ließen sich etwa greifen in der reformatorischen Lehre von den zwei Regimenten Gottes und ihrem Innerlichkeitseffekt und in dem katholischen Ordnungsdenken und Gehorsamsmotiv. Gleichwohl ist ein Durchgang durch die abendländische Geschichte unserer Fragestellung erhellend.

1 *J. Galtung*, Strukturelle Gewalt, Hamburg 1975, 129 und 136.

Das Ordnungsdenken Augustins

Weithin bestimmend wurde auch in diesem Punkt Augustinus, der nicht zu Unrecht den Titel Lehrer des Abendlandes trägt. Wesentlich über seine Person gelingt die Rettung des antiken Kosmos- und Ordnungsdenkens für das christliche Mittelalter. Die Abkehr vom Manichäismus hat mehr als eine bloß biographisch-persönliche Bewandtnis. Es ist die für die weitere Entwicklung folgenreiche Abkehr von dem gnostischen Dualismus, für den die Welt nicht sinnvoll auf den Menschen bezogen ist und einer natürlichen guten Ordnung enträt. Der Preis für die Rettung der guten Schöpfung und die Rehabilitierung des Schöpfergottes ist die Verteufelung all dessen, was Störung bringt und die Ruhe verletzt.

Identität von Ordnung, Friede und Ruhe

Ordnung, Friede und Ruhe (requies, tranquilitas) werden zu untrennbaren und nahezu identischen Begriffen. In der kosmischen Ordnung hat jedes Teil seinen ihm zugewiesenen Platz einzunehmen und mit den anderen Teilen in Kongruenz und Harmonie zu sein. Der Friede als dieses natürliche Strebensziel ist dann kurz gesagt die Ruhe der Ordnung aller Dinge[2]. Wie Friede für das Gute, Richtige, Ordentliche steht, so werden das Übel und der Krieg gewissermaßen austauschbare Begriffe. Dabei versteht Augustinus Krieg im weitesten Sinn des Wortes, nämlich als jegliche Gegnerschaft und jeglichen Widerstreit der Dinge unter sich[3]. Ganz in diesem Sinn kann das Elend der Verdammten dann begriffen werden als verewigter Krieg, ewiger conflictus. Seelenfrieden oder Seelenruhe — ohne Störung durch Begehren und Bedürfnisse — ist der personale Ausdruck des In-Ordnung-Seins; unter den Menschen ist das Ziel die ordinata concordia, das ordnungsbezogene Ein-Herz-und-eine-Seele-Sein; der Friede im Staat schließlich ist die Eintracht der Bürger in der Ordnung des Befehlens und Gehorchens.

Auch wo die gegebene Ordnung, wie im Fall der Sklaverei, erkennbar der ursprünglichen Ordnung zuwiderläuft, ist sie einzuhalten. Die Sklaverei muß als Strafordnung verstanden werden, als Strafe für begangene Sünde, die ihrerseits ja als Ordnungs- und Ruhestörung definiert ist. Letztlich erscheinen im Horizont dieses Denkens die unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Ordnungen als gleich-gültig, soweit sie nur den Schutz der Frömmigkeit und der Religion, sowie jenen Frieden gewährleisten. Ordnung als Gegensatz zu adversitas und conflictus gewinnt einen Eigenwert; nicht eine bestimm-

[2] Pax omnium rerum tranquilitas ordinis, Gottesstaat XIX, 13; vgl. zum folgenden auch XIX, 15 und 17; V, 17.
[3] Rerum inter se adversitatem atque conflictum, XIX, 28.

te Ordnung, sondern Ordnung als solche besitzt Friedensfunktion.

Zur Bewertung des Konflikts im Neuen Testament

Nun ist das augustinische Denken sicher auch das Ergebnis der Entwicklung des Christentums zur Weltkirche und seiner Liaison mit dem römischen Reich. Doch auch ein Blick in die neutestamentlichen Schriften bietet keinen eindeutigen Rückhalt für eine grundsätzlich positive Bewertung des Konflikts. Die neuerlichen Versuche, in Jesus den politischen oder Sozialrevolutionär oder den gewaltlosen Widerständler zu sehen, sind nicht sonderlich überzeugend geraten. Dagegen stehen in massiver Weise Worte wie „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Mk 12,17) oder „Widersteht nicht dem Bösen, sondern wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die linke hin" (Mt 5,39). Und Paulus sagt von der Liebe, ohne die man nichts und alles Tun nutzlos ist: „sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie erduldet alles" (1 Kor 13,7). Wieweit andererseits etwa der Dauerkonflikt Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten als Gegenargument gegen die angedeutete irenische Linie zu gelten hat oder ob es sich dabei um eine Stilisierung der frühen Gemeinden handelt, kann hier nicht verfolgt werden. Wie es auch mit dem „eigentlichen" biblischen Befund zu unserem Thema bestellt sein mag, die Wirkungsgeschichte lenkt jedenfalls in augustinische Bahnen.

Solange davon ausgegangen werden kann, daß eine vorgegebene Ordnung existiert, daß die Welt ihre Perfektion schon in sich trägt und daher für die menschliche Gestaltung nicht schlechterdings zur Disposition steht, solange kann der Widerstreit, der Konflikt, nur als Unordnung und Störung aufgefaßt werden. Der Konflikt ist dann ein Mangel an vorausgesetzter und realisierbarer Perfektion, ein Verfehlen des natürlichen Zustandes und Zweckes.

Verlust des Vertrauens in die Kosmosordnung ...

Am Ende des Mittelalters, und das markiert womöglich überhaupt dieses Ende, geht das Vertrauen in die naturale und soziale Kosmosordnung verloren. Vorbereitet wird dies nicht zuletzt innerhalb der Theologie selbst, nämlich im Nominalismus und dessen Kernsatz von der absoluten Willkürfreiheit und Verborgenheit Gottes (deus absconditus). Die Welt ist dann nicht länger sinnvoll auf den Menschen hin bezogen. Skepsis oder gar der Gedanke, eine vernünftige Erkenntnis der Welt sei unmöglich, machen sich breit. Oder anders gesagt: Die Welt, d. h. äußere Natur, Mensch und Sozietät werden sozusagen hypothetisch, sie bekommen ansatzhaft den Cha-

rakter einer menschlichen Konstruktion und des Kontingenten, Nicht-Notwendigen. Der Begriff einer natürlich gegebenen Ordnung, einer erkennbaren Seins- und Zweckbestimmtheit des Seienden beginnt sich aufzulösen.

... durch den „Geist der Moderne“

Hier liegen zweifellos kräftige Wurzeln für das, was wir den Geist der Moderne nennen können. Wenn die Welt in einem viel radikaleren Sinn zur Aufgabe des Menschen wird — radikaler als unter der Voraussetzung einer bloß einzuholenden, einzulösenden Schöpfungsordnung —, dann gerät auch der Konflikt in ein anderes Licht. Statt im Prinzip als Störung zu gelten, kann er nun als ein konstruktives Medium im Prozeß der Welt- und Ordnungskonstitution gesehen werden, die der Mensch auf eigene Rechnung zu leisten hat.

Naturzustand als „Chaos“

Die Konsequenz des Ordnungs- und Einheitsverlustes schlägt sich dann etwa nieder in Hobbes' Lehre vom Naturzustand, der eben nicht als ursprüngliche Ordnung, sondern als völliges Chaos gedacht wird, als Kampf aller gegen alle. Nimmt Hobbes seine Zuflucht noch bei einer absolutistischen Lösung, indem er den Gesellschaftsvertrag in die Übereignung unumschränkter Herrschaftsrechte an den Souverän münden läßt, so wird in der bürgerlichen Wirtschaftsgesellschaft der Konflikt in Gestalt der Marktkonkurrenz zum Dauerzustand. Der Kampf der Interessen wird geradezu zur Basis und Voraussetzung von Gesellung, allgemeiner Wohlfahrt und Fortschritt. „Privat vices — public benefits“ lautet die Kurzformel. Markt- und nicht Wesensgesetze vermitteln zwischen der partikularen Interessenverfolgung, die die untere Ebene bestimmt, und der Ordnung und dem Gemeinwohl auf der oberen Ebene.

Zwietracht als Kraft, die menschlichen Talente zu entfalten

In einer anthropologischen Wendung liest sich die neue Sicht bei Kant so: „Ohne jene an sich zwar eben nicht liebenswürdigen Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen notwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: Die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat, sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum

Haben oder auch zum Herrschen. Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht." [4]

Kampf als Entwicklungs-Mechanismus

Mit Darwin setzt sich, um einen letzten Zeugen zu zitieren, die Anschauung durch, daß Entwicklung nichts mit der Verwirklichung von Wesens- und Zweckbestimmungen (Entelechie) und einer vorplanenden (göttlichen) Vernunft zu tun hat, sondern das Produkt letztlich des Zufalls ist. Anpassung und Auslese sind das Ergebnis ungerichteter Mutationen bzw. des Überlegenseins der einen biologischen Form über die andere im Kampf ums Überleben. Der Kampf wird zum zentralen Mechanismus der Entwicklung. In der Folge findet das Modell auch Eingang in die Sozialwissenschaften und muß schließlich, blickt man nur mal auf Deutschland, als politische Ideologie dienen für nationalsozialistischen Eroberungskrieg und Völkermord.

2. Unterschiedliche Sozialontologien

Ersichtlich hängt die Antwort auf die Frage, ob Konflikt per se destruktiv und dysfunktional ist oder als Motor der Gesellschaft gelten darf, von der jeweils zugrunde gelegten Sozialontologie ab. Sie hängt näherhin davon ab — wenn die vereinfachende Schematisierung erlaubt ist, die wir historisch entwickelt haben —, ob von einer vorgegebenen Ordnung ausgegangen wird oder nicht.

Diese Frontstellung ist wiederum auszumachen in der inzwischen in mancherlei Hinsicht überholten Kontroverse in der Soziologie unter den Stichworten Gleichgewichtsmodell contra Konfliktmodell der Gesellschaft. Deutlich der Ordnungsontologie verpflichtet ist das gegenwärtig

„Gemeinschafts-ideologie" ...

wieder kräftig aufblühende Denkmuster, das als Gemeinschaftsideologie bezeichnet werden kann. Es ist die regelmäßig im konservativen Dunstkreis beheimatete Beschwörung des gemeinschaftlichen Charakters der Gesellschaft, korporativer Ordnungsvorstellungen, gemeinsamer Wertgrundlagen u.ä. Als Metapher dient der Organismus, in dem die Teile zum Wohl des Ganzen stimmig gefügt sind; in ihren je besonderen Leistungen tragen sie zur Verwirklichung des einheitlichen Zieles bei. Konflikt erhält dabei den negativen Anstrich von Krankheit. Die Rede von den Wertgrundlagen und den gemeinschaftlichen Zielen vernebelt die Bestimmtheit durch Interessen und den Kampf derselben — meist zum Vorteil der ohnehin herrschenden Interessen. Zumal die katholische Soziallehre ist nicht frei von solchen Motiven und

[4] Zitiert nach *R. Dahrendorf*, Pfade auf Utopia, 1974, 276 f.

Tendenzen. Den Gegenpol bilden die in der marxistischen Tradition stehenden Auffassungen von einer antagonistischen Grundstruktur der Gesellschaft.

... und antagonistisches Gesellschaftsverständnis — untauglich für Analyse und Handeln

Kosmos und Chaos bzw. Gemeinschaft und Antagonismus sind naheliegende, aber falsche Schematisierungen, besser gesagt: zu einfache Ontologien. Das Denken in diesen Dualen taugt weder für die Analyse, noch für das Handeln. In der Analyse führt es zu Blindstellen und ist zu wenig erklärungskräftig; im Handeln führt es zu defizitären Strategien, indem ganze Bedingungsfelder und Chancen nicht wahrgenommen werden.

Ungenügen auch der Pluralismustheorie

Die „Wahrheit" findet sich indes auch nicht einfach in der Mitte, sofern die Mitte durch die gängige, und man kann ruhig sagen, offizielle Pluralismustheorie bezeichnet sein soll. Hier herrscht die Vorstellung von einer spannungsreichen Einheit. Gesellschaften unseren Typs seien nicht (mehr) durch einen Klassendualismus geprägt, sondern durch eine Vielzahl konkurrierender Interessengruppen mit wechselnden Koalitionsbildungen und einander überschneidenden Fronten. Jeder Einzelne kämpft gleichsam mit seinen verschiedenen Rollen und Interessen an zahlreichen Fronten und zusammen mit wechselnden Bündnispartnern. Die sozialen Konflikte schlagen sich dabei nicht selten als Rollenkonflikte in der eigenen Brust nieder: Als Vorsitzender des Motorbootclubs ist einer für den Bau eines Sporthafens und als parteigebundener Stadtverordneter muß er dagegen sein. Der soziale Ausgleich geschieht auf dem Weg des Kompromisses oder, was häufiger ist, im Falle machtmäßiger Interessendurchsetzung dadurch, daß die Unterlegenen sich formieren, koalieren und so in der nächsten Runde dann das Sagen gewinnen usf. Der Vorwurf, die pluralismus- und demokratietheoretischen Realitätsannahmen verschleierten die wirklichen Machtverhältnisse, wird nicht nur seitens marxistischer Positionen laut. Ernstliche Konflikte, die den Bestand des Systems gefährden könnten, sind in der fraglichen Theorie so und so nicht vorgesehen, soll doch über die demokratischen Mechanismen sichergestellt sein, daß alle Bedürfnisse und Interessen wenn nicht immer sofort, so doch auf längere Sicht realisiert werden. Wer dies nicht gegeben sieht oder gar meint, bestimmte Bedürfnisse und Interessen würden systematisch vernachlässigt oder unterdrückt und bestimmte andere Interessen und Interessengruppen systematisch begünstigt, der behauptet demnach entweder böswillig Falsches oder ist krank. In Etiketten wie Chaot, linker Spinner sind beide Unterstellungen versammelt.

Der Blick in die Geschichte und auf gegenwärtige ideenpolitische Strömungen hat darüber belehrt, daß eine prinzipiell mehr positive oder mehr negative Bewertung von Konflikten von der jeweils zugrunde gelegten Sozialontologie und entsprechenden Ordnungsvorstellungen abhängig ist. Es dürfte auch deutlich geworden sein, daß die konträren Grundmodelle Ordnung versus Chaos, Statik versus Dynamik, Einheit versus Antagonismus, Wertkonsens versus Interessenkampf Vereinseitigungen darstellen und dagegen mit einer Gleichzeitigkeit und Dialektik der Momente zu rechnen ist. Die Aussage ist zugegebenermaßen hoch abstrakt und wenig aussagekräftig. Eine Spezifizierung wäre jedoch nur möglich unter Bezug auf konkrete Gesellschaftsformationen und erforderte ausführliche Analysen.

Konflikte gibt es und wird es auf absehbare Zeit geben, ob wir sie wollen oder nicht, gutheißen oder nicht. Der Kampf um Mittel der Bedürfnisbefriedigung (Reichtum) und um Macht und Herrschaft sind wenigstens vorerst ein Faktum. Nicht behauptet ist damit, es handele sich um unüberholbare Konstitutiva der menschlichen Natur, und ebensowenig, der Gedanke einer Gesellschaft ohne jenen doppelten Kampf und in diesem Sinn konfliktfreien, befriedeten Gesellschaft sei blanke Illusion. Auf der anderen Seite ist die Feststellung trivial, daß Konflikte allemal etwas bewegen und insofern Motor sind. Eine solche Auskunft bliebe weit hinter der mit unserem Thema gestellten Problematik zurück. Es gibt auch, um im Bild zu bleiben, eine Bewegung im Leerlauf — ohne Fortkommen.

3. Der Sinn von Bewegung und Entwicklung

Zur Debatte steht offensichtlich die mögliche Bewegungsfunktion im Sinn von Weiterentwicklung. Was das heißt, läßt sich im wissenschaftlich-technischen Betracht recht leicht ausmachen — aber darüber hinaus? Marktkonkurrenz und Verteilungskonflikte führen zu Rationalisierungsmaßnahmen. Ist der Effekt nun zu begrüßen oder nicht? Waren die Konflikte also produktiv bzw. haben sie eine produktive Lösung gefunden? Was den technischen Fortschritt und den erzielten Output betrifft, ist das unzweifelhaft, aber haben sie human und sozial gesehen womöglich nicht eher den Effekt einer Fahrt im Rückwärtsgang? Legt man die geläufige Unterscheidung von technisch-instrumentellem Handeln und kommunikativ-praktischem Handeln an, dann muß die Frage nach dem Bewegungspotential der Konflikte als Frage nach dem Lernerfolg in dieser doppelten Hinsicht gestellt werden. Wir sind mittlerweile an einem Punkt ange-

Zum Beispiel: die Militärtechnologie

langt, wo uns technischer Fortschritt nicht per se auch als ein menschlich-sozialer gilt. Welchen Lernerfolg hat der Fortschritt etwa in der Militärtechnologie gebracht? Bezogen auf den Ost-West-Konflikt könnte man sagen, die Ungeheuerlichkeit der erreichten Bedrohung hat uns bald 40 Jahre Frieden beschert; man könnte aber auch sagen, der Konflikt und die durch ihn angetriebene Technologie haben die Gefahr der Selbstvernichtung der Gattung akut gemacht. Nicht nur das letztere, auch das erstere kann schlechterdings nicht als ein Lernen, als eine produktive Konfliktbewältigung angesehen werden. Das System wechselseitiger Abschreckung hat lediglich Aggressionspotentiale gebunden, nicht etwa abgebaut. Verläßliche institutionelle Regelungen für Konflikte und ein neues, fortgeschritteneres Niveau internationaler Verkehrsformen hat es nicht hervorgebracht.

Haben-Wollen und Machtstreben — nicht die alleinigen „Motoren"

Auf die implizite Frage der Überschrift läßt sich allem nach nicht mit einem einfachen Ja oder Nein antworten. Soziale Konflikte gibt es in jeder Dosierung, angefangen bei vernachlässigbaren, harmlosen bis hin zu überlebensgefährlichen, und auf allen Ebenen von der Zweierbeziehung bis zum Weltmaßstab. Fern davon, Konflikte generell als zerstörerisch zu verteufeln, verbietet sich andererseits, Konflikte als die Energiequelle des gesellschaftlichen Lebens, als den Motor der Entwicklung schlechthin hochzuloben. Eine solche Theorie geht von einer Auffassung von Mensch und Gesellschaft aus, die beides ausschließlich unter den Vorzeichen des Haben-Wollens und des Strebens nach Macht sieht. Die Theorie sitzt damit lediglich einem charakteristischen, vielleicht dem bestimmenden Zug des modernen westlichen Selbst- und Gesellschaftsverständnisses auf. (Wie wäre es im übrigen, wenn nicht der Widerstreit jener Strebensziele, sondern die Gesetzmäßigkeiten der Kapitalverwertung den entscheidenden Motor der „Entwicklung" in Gesellschaften unseren Typs darstellten und die zentralen Konflikte nur die Auswirkungen jener ökonomischen Prozesse wären? — eine Frage, die hier unerörtert bleiben muß, so gewichtig sie ist.)

Vorrang ästhetischer und expressiver Kompetenzen

Die Annahme, ohne Konflikte der besagten Art gäbe es nur Stillstand, verkennt die Potentiale, die in anderen Kräften und Kompetenzanlagen der soziokulturellen Natur des Menschen liegen. Unseres Erachtens gilt es, gegen die modern-bürgerliche Verengung die kommunikativen und nicht zuletzt die ästhetischen und expressiven Kompetenzen zu entdecken und zu entfalten und als Motor der Gesellschaft zu entwickeln. Das kann im engen Rah-

men unseres Beitrags nur als weiterführender Ausblick angedeutet werden.

4. Konflikte als Lernchancen

Konflikte sind nicht mehr, aber auch nicht weniger als Chancen, daß technisch und praktisch-kommunikativ gelernt wird, wobei in letzterer Hinsicht sicherlich der größere Nachholbedarf besteht. Ob gelernt wird oder nicht, hängt nicht so sehr von den Konflikten als solchen ab, sondern zuvörderst von der Art und Weise, in der mit diesen umgegangen wird. Es gibt unproduktive Weisen wie den Einsatz blanker Macht und Gewalt, wie Bewußtseinsmanipulation, ideologische Verschleierung (z. B. Gemeinschaftsideologie), alle möglichen Formen der individuellen und kollektiven Konfliktabwehr (vom Alkoholismus bis zu rassistischen Sündenbocktheorien), Umleitung von Konflikten (siehe Gewalt im Fußballstadion) usw.

Konfliktbewältigung in kreativer Phantasie

Weiterführende Weisen der Konfliktbearbeitung und -bewältigung liegen in der Richtung, die mit den Schlagworten kommunikative Verständigung, Solidarität und kreative Phantasie angezeigt ist. Diese in letzter Zeit viel beschworenen Worte stehen allerdings in der Gefahr, vom Nebel einer neuen Romantik umschwabbert und verzerrt zu werden und selbst zu einer Form von Konfliktverdrängung zu geraten statt die Realität zu befördern. Es kommt darauf an, daß diese Leitlinien nicht im Bereich der personalen Beziehungen und des Gefühlsmäßigen stecken bleiben und bloß kleingruppenhafte Sonderwelten stiften; es kommt darauf an, daß sie institutionelle Gestalt gewinnen auf allen Ebenen des Sozialen. Das aber bedeutet politische Arbeit, nicht Glück im Winkel, und verlangt zugleich dann doch Konfliktfähigkeit und selbst — im äußersten Fall — Kampf. Verständigung und Solidarität als Lebensform ohne die Bereitschaft, Konflikten nicht auszuweichen, sondern sie durchzuhalten, endet bestenfalls im Mit-Leiden und im Martyrium. Vom Blut der Märtyrer um des Glaubens willen hieß es, es sei der Same, aus dem die Kirche erwachse. Man sollte sich indes nicht darauf verlassen, daß das Blut der Märtyrer um der Humanität und des guten Lebens willen ebenso der Same ist, aus dem dieses gute und gerechte Leben wie von selbst entspringt. Solange eine solche Verheißung uns nicht gegeben ist, bleibt uns nur der schwierige und des Schuldigwerdens stets ausgesetzte Weg des Zugleichs von Verständigungs- und Konfliktbereitschaft. Was das im jeweiligen Handlungs- und Problemzusammenhang konkret besagt, kann nicht am Schreibtisch vorentschieden werden.

Kurt Waldheim

Gedanken zur weltpolitischen Lage

Den kirchlichen Kreisen und vielen anderen, die sich aktiv um den Frieden bemühen und in Friedensbewegungen mitarbeiten, wird häufig der Vorwurf gemacht, sie würden die Situation zu einseitig sehen, sie würden durch ihr Engagement für Abrüstung die eigene Verteidigungsbereitschaft schwächen, sie würden durch die Forderung nach echter Partnerschaft mit den Ländern der Dritten Welt die Arbeitsplätze im eigenen Land gefährden usw. Wir haben daher den ehemaligen Generalsekretär der UNO gebeten, aus seiner umfassenden Sicht einige Gedanken zur weltpolitischen Lage zu äußern. Mit seinen Ausführungen unterstreicht er die Forderungen nach Abrüstung, weil nur so der atomare Holocaust vermieden werden kann; er tritt für echte Partnerschaft zwischen den Industriestaaten und der Dritten Welt ein, und er warnt davor, die Gefahren der regionalen Konflikte auch für den Weltfrieden zu unterschätzen. *red*

Die weltpolitische Lage ist durch drei Entwicklungen charakterisiert: 1) die andauernden Spannungen zwischen Ost und West, 2) die nach wie vor ungelösten Regional-Konflikte und 3) die Weltwirtschaftskrise.

Neue Krisen und drastische Verschlechterung der Ost-West-Beziehungen

Das vergangene Jahr brachte neue Krisen und wenig Ermutigungen. Der Krieg in den Falklands, die Tragödie im Libanon, die nach wie vor ungelösten Probleme im südlichen Afrika, in Polen, Afghanistan und vieles andere haben zu einer drastischen Verschärfung des internationalen Klimas geführt. Die Beziehungen zwischen Ost und West, und hier vor allem zwischen den Supermächten, sind argen Belastungen ausgesetzt und haben den in der Vergangenheit so mühsam aufgebauten Dialog in eine bittere Konfrontation verwandelt. Im Grunde genommen stehen wir eigentlich wieder mitten im Kalten Krieg. Tiefes Mißtrauen in die Absichten des anderen beherrschen die Beziehungen zwischen Moskau und Washington. Daher auch die festgefahrenen Abrüstungsverhandlungen in Genf, Wien und in den Vereinten Nationen. Ich brauche hier die tödliche Gefahr des Wettlaufes um immer mehr und bessere Nuklear-Waffen nicht erst besonders zu betonen. Darüberhinaus stellt diese Auseinandersetzung auch eine ungeheure Belastung für die Wirtschaft der betroffenen Staaten dar. Mittel werden gebunden, die besser für friedlichere Zwecke verwendet werden könnten. Die Bemühungen um eine globale Wirtschaftsordnung, die den gegebenen Realitäten gerecht werden würde, sind bisher erfolglos

geblieben, während Armut und wirtschaftliche Katastrophen weite Teile der Weltbevölkerung bedrohen. Gewalt und die verschiedensten Formen des Terrorismus fordern immer mehr Opfer.

Es ist ein düsteres Bild der Weltsituation, worüber sich die Regierungen natürlich völlig im klaren sind. Tatsächlich gibt es keinen Mangel an Vorschlägen für Lösungen, und nie zuvor besaß die Menschheit soviel Hilfsmittel, mit ihren Problemen fertig zu werden. Sie werden aber nicht genutzt, weil die Regierungen gewöhnlich nur an ihre eigenen nationalen Interessen denken und nicht zur Kenntnis nehmen wollen, daß die Zukunft der Völker dieser Erde nicht in engstirnigen, kleinlichen nationalistischen Konzepten liegt, sondern in einer weltweiten, die Interessen aller Nationen umfassenden Politik.

1. Gefahr einer globalen militärischen Konfrontation ...

Der Rückschlag in den Ost-West-Beziehungen und die Tatsache, daß die meisten regionalen Konflikte bisher ungelöst blieben, sind eine gefährliche Kombination, die jederzeit außer Kontrolle geraten kann. Es gibt natürlich immer die Gefahr einer globalen militärischen Konfrontation, mit anderen Worten, eines neuen Weltkrieges. Ich glaube indessen nicht, daß die maßgebenden Regierungen dieser Welt die Absicht haben, uns in einen dritten Weltkrieg zu stürzen. Niemand kann aber sicherstellen,

... aufgrund einer Fehlkalkulation

daß das nicht unbeabsichtigt durch die eine oder andere Mißkalkulation geschehen kann; die Erfahrung hat uns gelehrt, daß die Regierenden es sich anscheinend nicht leisten können, Mäßigung und Vernunft in internationalen Angelegenheiten anzunehmen. Auch wenn wir den Abschreckungseffekt der Nuklear-Waffen anerkennen, sollten wir niemals die Lehre der Geschichte vergessen: welche Waffen immer die Menschheit produziert hat, wurden diese früher oder später zum Einsatz gebracht — und darin liegt meines Erachtens die wirkliche Gefahr. Ob dies nun absichtlich oder unabsichtlich geschieht, ist nicht die Frage. Die verheerenden Folgen eines Nuklear-Krieges für die Menschheit liegen auf der Hand. Derzeit gibt es zirka 50.000 nukleare Sprengköpfe in den Arsenalen der Großmächte. Das entspricht einer Sprengkraft von zirka einer Million Hiroshima-Bomben. Jeder vernünftige Mensch wird zur Erkenntnis kommen, daß ein derartiger „overkill" jeder Logik widerspricht.

Verstärkung der Abrüstungsverhandlungen

Unsere vordringlichsten Bemühungen müssen es daher sein, einen nuklearen Holocaust zu verhindern. Wir dürfen nicht annehmen, daß wir sicher sind, weil solche Waffen seit 1945 nicht verwendet wurden. Die ständige

Vergrößerung und qualitative Verbesserung der Nuklear-Arsenale kann sicherlich nicht zu einer größeren Stabilität oder Sicherheit in der Welt führen. Mehr Flexibilität auf beiden Seiten wird jedenfalls notwendig sein, wenn man ein Abrüstungsabkommen erreichen und damit nicht zuletzt die Möglichkeit einer ernsten Auseinandersetzung in Europa verhindern will. In dieser Richtung machen sich die Friedensbewegungen immer deutlicher bemerkbar. Im übrigen bin ich überzeugt, daß eine Lösung bei den Genfer Abrüstungsverhandlungen nur dann gefunden werden wird, wenn man pragmatisch an die Probleme herangeht und einen schrittweisen Abbau der nuklearen Waffen, sei es auf dem Gebiet der Trägerraketen oder der nuklearen Sprengköpfe, erreicht. Leider gibt es vorläufig keine vollkommene Lösung; aber ich halte es für besser, Teillösungen zu erzielen als gar keine.

2. Regionale Konflikte als Bedrohung des Weltfriedens

Die andauernden regionalen Konflikte, sei es nun der Mittlere Osten, das südliche Afrika oder der Krieg zwischen dem Irak und Iran, stellen zweifellos eine ernste Bedrohung des Weltfriedens dar. Interessanterweise haben sich die Menschen an das Bestehen dieser Konflikte gewöhnt und übersehen die Tatsache, daß es bei einem Anhalten dieser Spannungen zur Explosion kommen kann.

Es ist nicht der Zweck dieses Artikels, zu allen diesen Konflikten Stellung zu nehmen; es sollen nur ein paar Worte zum Mittleren Osten gesagt werden: Man soll ja nicht glauben, daß die Vertreibung der Palästinenser aus Beirut die Lösung der Nahost-Frage einen Schritt nähergebracht hat. Die Tragödie im Libanon ist nur ein Aspekt der unendlich komplexen Situation in diesem Raum. Schon jetzt sehen wir, daß es trotz der intensiven Bemühungen des amerikanischen Staatssekretärs Shultz nicht gelungen ist, den Abzug der fremden Truppen aus dem Libanon zu erreichen, geschweige denn, das Land zu stabilisieren. Im Lichte der syrischen Ablehnung des mit Hilfe von Shultz erreichten Abkommens zwischen Israel und Libanon erscheint es mir unerläßlich, daß die direkten amerikanischen Bemühungen fortgesetzt werden.

Psychologische Aspekte spielen in diesem Raum neben strategischen Überlegungen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Im übrigen wird man früher oder später nicht umhin können, auch Moskau in den Verhandlungsprozeß einzubinden, da wohl nur dieses in der Lage ist, jene arabischen Länder zu einem Einlenken zu bringen,

die bisher den amerikanischen Bemühungen Widerstand geleistet haben.

Nach der Weigerung König Husseins, an den von Präsident Reagan vorgeschlagenen Friedensverhandlungen teilzunehmen, bin ich hinsichtlich einer Lösung des Mittel-Ost Problems im allgemeinen skeptisch. Der Vorschlag Reagans war eine ehrliche Initiative, einen realistischen Prozeß in Gang zu setzen. Die sogenannte „jordanische Option", d. h. eine Verbindung zwischen einer autonomen Heimat der Palästinenser auf der „Westbank" und dem Königreich Jordanien ist wahrscheinlich das Maximum dessen, was man unter den gegebenen Umständen erwarten kann. Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, daß eine solche Lösung die reziproke Anerkennung der legitimen Rechte der Palästinenser einerseits und das Recht Israels andererseits, in sicheren und anerkannten Grenzen zu leben, erfordert. Ich hoffe, daß König Hussein noch nicht das letzte Wort gesprochen hat und ein neuer Versuch noch vor Jahresende unternommen wird, um eine Brücke zwischen dem Reagan-Plan und den arabischen Vorschlägen von Fez zu schlagen. Ansonsten riskieren wir eine neue militärische Konfrontation, diesmal zwischen Israel und Syrien, wobei ein direktes militärisches Engagement der Großmächte nicht ausgeschlossen werden kann.

Keine Lösung im Alleingang der Nationen

Die Probleme, denen wir heute begegnen, sind derartig groß und komplex, daß sie nur auf globaler Ebene gelöst werden können. Nie zuvor sind die politischen und wirtschaftlichen Zusammenhänge in der internationalen Politik deutlicher hervorgetreten, als es derzeit der Fall ist. Man hat sich an den Slogan einer „interdependent world" gewöhnt, doch ist man sich offenbar immer noch nicht genügend klar geworden, wie weittragend die Bedeutung dieser Entwicklung für die Zukunft der Menschheit ist. Es gibt für mich nicht den geringsten Zweifel, daß die Probleme dieser Welt nicht im Alleingang der einen oder anderen Nation gelöst werden können, sondern nur durch eine globale Zusammenarbeit. Und gerade hier zeigt sich die enge Verflechtung zwischen politischen und wirtschaftlichen Aspekten. Denn, politische Stabilität in der Welt kann es nur geben, wenn wir in der Lage sind, auch wirtschaftliche Stabilität auf weltweiter Ebene sicherzustellen.

3. Nord-Süd-Probleme

Dies bringt mich zu den Beziehungen zwischen den Industrie-Staaten und der Dritten Welt. Von den mehr als vier Milliarden Menschen, die es derzeit auf der Welt gibt, leben über 70 Prozent in den Entwicklungsländern.

Um das Jahr 2000 wird sich diese Zahl verdoppeln, 80 Prozent davon werden in der Dritten Welt leben. Es liegt auf der Hand, daß das Schicksal dieser Völker nicht ignoriert werden kann und Maßnahmen getroffen werden müssen, um einigermaßen würdige wirtschaftliche und soziale Lebensbedingungen für diese Menschen zu schaffen. Allerdings, und das möchte ich besonders betonen, geht es hier nicht nur um ein moralisches, sondern auch um ein sehr praktisches Problem. Die Industrie-Staaten können ihre Probleme nicht mehr allein lösen. Diese Länder produzieren mehr oder weniger das gleiche, haben aber keinen ausreichenden Absatzraum. Sie brauchen neue Handelspartner, und diese sind eben vorwiegend in der Dritten Welt zu finden. Das Eigeninteresse der Industrie-Staaten allein wird sie daher veranlassen, die Notwendigkeit einer Lösung des Nord-Süd-Verhältnisses besser zu verstehen.

Die horrenden Schulden, die sich in vielen Entwicklungsländern aufgestaut haben, wie zum Beispiel in Mexico, Brasilien oder Argentinien, beweisen anschaulich den Ernst der tiefen Krise, in der diese Länder stecken. Ich halte es für unerläßlich, ihnen bei der Lösung ihrer Probleme zu helfen, da sonst ihr Wirtschafts- und Währungssystem zusammenbricht, und damit auch das internationale Währungssystem als solches. Die unmittelbare Gefahr eines finanziellen Zusammenbruches in den lateinamerikanischen Staaten ist vorläufig gebannt. Ein Kollaps des internationalen Systems konnte bisher verhindert werden. Allerdings muß festgestellt werden, daß die Verhinderung eines Unglücks nur hilft, Zeit zu gewinnen. Wir müssen die langfristigen Lehren aus der Krise ziehen und sicherstellen, daß sie sich nicht wiederholt. Die Bemühungen des internationalen Währungsfonds in dieser Hinsicht sind von großer Bedeutung. Das Dilemma, dem sich der IMF gegenübersieht, besteht darin, daß die von ihm vorgeschriebenen Austerity-Maßnahmen als Bedingung für weitere Kreditgewährungen zu Importrestriktionen und anderen eher unpopulären Maßnahmen führen, die die Gefahr innenpolitischer Unruhen in diesen Ländern heraufbeschwören. Die in letzter Zeit immer wieder zu hörende Idee einer neuen Bretton Woods Konferenz scheint mir nicht abwegig, wobei allerdings kaum an eine einfache Wiederholung dieses Experiments gedacht werden kann. Andererseits ist es wohl unbedingt notwendig, wieder einigermaßen Ordnung in das internationale Weltwirtschaftssystem zu bringen.

Und die Vereinten Nationen?

Zum Schluß noch ein paar Bemerkungen zu den Vereinten Nationen, denen ich in den letzten zehn Jahren vorstand. Ich bin mir natürlich der Schwächen und Fehler der Weltorganisation voll bewußt. Allerdings sollte man bei aller Kritik auch die positive Seite sehen. Die Weltorganisation befaßt sich heute mit praktisch allen Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Zusammenlebens der Menschen. Neben der wichtigsten Aufgabe, der Sicherung des Friedens, gibt es wohl kaum eine Materie, mit der sich die UNO nicht befaßt, wie Umweltschutz, Energieversorgung, Bevölkerungsfragen, Seerecht, Weltraum, Frauenrechte und vieles mehr. Die Welt von heute würde anders aussehen, hätten wir nicht diese Art der internationalen Zusammenarbeit. Was Anlaß zur Sorge gibt, ist eine deutliche Wegbewegung vom Internationalismus zurück zum Nationalismus und manchmal sogar Zeichen von Chauvinismus. Regierungen bringen ihre Probleme nicht mehr oder zu spät vor die UNO, und selbst, wenn sich der Sicherheitsrat — was schwierig genug ist — auf Beschlüsse einigen kann, werden diese häufig ignoriert. Diese negative Haltung der Mitgliedsstaaten ist die Hauptursache für die Schwäche der Vereinten Nationen und der daraus resultierenden Kritik.

Bewegung zum Nationalismus

Unsere Zukunft wird weitgehend davon abhängen, ob es uns gelingt, über engstirniges, kurzfristiges Denken hinaus, die Ziele einer konstruktiven Zusammenarbeit auf globaler Ebene zu erreichen. Dies gilt für die politischen Probleme ebenso, wie für die wirtschaftlichen. Neben den täglichen Bemühungen um die Lösung der bestehenden regionalen Konflikte wird dabei der Frage der Rüstungskontrolle, sowie der internationalen Wirtschaftskrise erste Priorität einzuräumen sein.

Ich habe versucht, im vorstehenden einen kurzen Überblick über die derzeitige Weltlage zu geben, wobei mir besonders daran liegt, die Wichtigkeit der internationalen Zusammenarbeit auf politischer, wirtschaftlicher und sozialer Ebene hervorzuheben. Um der historischen Herausforderung unserer Zeit zu begegnen, bedarf es einer gesunden Kombination von Idealismus und Realismus. Ich unterschätze keineswegs die gigantischen Ausmaße der heutigen Probleme; aber ich bin überzeugt, daß sie lösbar sind. Wir haben die Mittel, und wir haben die Fähigkeit zu ihrer Bewältigung. Was wir brauchen, ist der Mut, mit vergangenen Methoden zu brechen und durch globale Zusammenarbeit Frieden und Wohlstand zu sichern.

Norbert Mette

Die kirchliche Gemeinde und die Friedensbewegung

Wie sollen kirchliche Gemeinden mit dem Thema „Frieden" umgehen? Sollen sie versuchen, das Thema zwar grundsätzlich — biblisch und theologisch — zu behandeln, aber sich aus aktuellen Fragestellungen möglichst heraushalten? Oder sollen die Gemeinden ein Modell für den „friedlichen", aber durchaus problemorientierten Umgang miteinander sein? Mette versucht zu begründen, warum insbesondere in einem basisgemeindlichen Ansatz von Gemeinden der Friede an vorrangiger Stelle stehen wird und daß jede Gemeinde lernen soll, Auseinandersetzungen um dieses Thema nicht zu scheuen, aber mit den unterschiedlichen Auffassungen so umzugehen, daß die Gesellschaft von der Kirche lernen kann, wie Voraussetzungen echten Friedens geschaffen werden können. Einige konkrete Hinweise wollen dazu ermutigen. *red*

1. Kirchliche Gemeinden — „Friedensforum" oder „Friedensbewegung"?

Daß die Friedensdiskussion in den kirchlichen Gemeinden aufzugreifen ist, findet mittlerweile auch in der katholischen Kirche immer mehr Zustimmung. Allerdings wird damit gewöhnlich die Einschränkung verbunden, eine Gemeinde sei nicht in der Lage und es sei auch gar nicht ihre Aufgabe, als ganze in dieser Diskussion Position zu beziehen. Denn bei aller Einigkeit unter den Gemeindemitgliedern, daß dem Bemühen um Frieden gegenwärtig ein besonders hoher Stellenwert zukomme, dürfe nicht übersehen werden, daß es in den konkreten politischen und militärischen Fragen seiner Sicherung und Förderung unter ihnen sowohl faktisch als auch theologisch legitim unterschiedliche Positionen gebe. Für die Gemeinde bedeute das — so wird gefolgert —, daß sie sich einerseits aus der Auseinandersetzung um Frieden und Abrüstung nicht heraushalten könne, wolle sie nicht in einem gesellschaftlichen Abseits leben; andererseits müßten jedoch in ihr die verschiedenen politischen Auffassungen ihren Platz haben und vertreten werden können. Genau in dieser Aufgabenbestimmung wird die Möglichkeit einer durchaus auch politischen Relevanz der Gemeinde erblickt: ein Forum zu sein, das die Friedensdiskussion nicht noch weiter polarisieren läßt, sondern im Streit um den Frieden um Verständigung bemüht ist.

Verständigungsbemühung als Fortschritt ...

Zweifellos stellt eine solche Vorgehensweise von Gemeinden insbesondere innerhalb des katholischen Raums einen beachtlichen und begrüßenswerten Fortschritt dar. Denn zum einen wird mit ihr der Vorstellung eine Absage erteilt, in ihren Gemeinden müßten die Katholiken

auf eine Einheitsmeinung im Sinne der geltenden Sicherheits- und Abschreckungsdoktrin eingeschworen werden. Immerhin war das gerade im deutschen Katholizismus lange Zeit gängige Praxis, und sie scheint sich teilweise bis heute hartnäckig zu halten. Zum anderen wird der gegenteiligen Tendenz gewehrt, die kirchlichen Gemeinden nunmehr aus den gesellschaftlichen und politischen Konflikten und Widersprüchen völlig herauszuhalten und sie in einen rein religiösen Raum — was auch immer das sei — anzusiedeln. Es ist übrigens längst nicht so, als seien diese Auffassungen bereits überwunden; im Gegenteil, sie finden im kirchlichen Raum weiterhin zum Teil einflußreiche Befürworter. Die offenere Haltung der Gemeinden in der Friedensdiskussion hat es darum keineswegs leicht, sich dagegen durchzusetzen.

... aber um jeden Preis?

Bedenken, die kirchliche Gemeinde im skizzierten Sinn als Forum der Verständigung zu konzipieren, werden jedoch auch von einer anderen Seite laut. Das Wettrüsten und insbesondere das atomare Vernichtungspotential hat für einige Christen, unter ihnen auch Katholiken, mittlerweile dermaßen bedrohliche Ausmaße angenommen, daß für sie eine gleichsam über den politischen Fronten stehende Haltung der Gemeinden nicht länger möglich ist. Für sie ist klar, daß Christen angesichts der augenblicklichen Situation, in der letztlich Leben und Tod auf dem Spiel stehen, sich eindeutig auf die Seite des Lebens zu schlagen haben. Von dieser Parteinahme dürfen sich nach ihrer Meinung auch die Gemeinden als ganze nicht dispensieren.

Für die Vertreter dieser Position ist es darum keine Frage, daß die kirchlichen Gemeinden mit anderen Gruppen in der Friedensbewegung zusammenarbeiten und Aktionsbündnisse eingehen können und sollen. Als Gemeinde Teil der Friedensbewegung zu werden und sich so zu verstehen, bedeutet für sie nicht, sie als beliebigen Bündnispartner vereinnahmen zu lassen. Vielmehr kommt es darauf an, daß Christen und Gemeinden ihren unverwechselbaren Beitrag in diese Bewegung einbringen — einen Beitrag, der natürlich, um von anderen akzeptiert zu werden, substantiell ausgewiesen und dadurch überzeugend sein muß. Damit ist die konkrete Friedensarbeit in der Gemeinde und durch sie angefragt. Bloße Deklarationen reichen nicht aus.

2. Die Friedensdiskussion als Anfrage an das Gemeindeverständnis

Vor allem die zuletzt skizzierte Position läßt deutlich werden, daß die Friedensfrage nicht bloß eine „von außen" an die Gemeinden herangetragene Herausforderung darstellt, der sie sich stellen können oder nicht, sondern

daß sie grundsätzlicher das Verständnis von Gemeinde tangiert. Wenn man diesen Zusammenhang betrachtet, ergeben sich mit Blick auf die gegenwärtige kirchliche Wirklichkeit gleichsam typische Reaktionsweisen von Gemeinden auf die Friedensdiskussion:

In individualistisch orientierter „Betreuungspastoral"

So ist es beispielsweise für eine individualistisch orientierte „Betreuungspastoral" charakteristisch, daß die Friedensthematik soweit wie möglich aus dem Leben der Gemeinde herausgehalten und es dem einzelnen überlassen wird, wie er über Frieden denkt. Gemäß dem vorherrschenden privatisierten und spiritualisierten Glaubensverständnis wird die Gemeinde allein für die Aufgaben für zuständig gehalten, die es mit der Erlangung des individuellen Heils zu tun haben. Daß sich hinter der beanspruchten Trennung von Glaube und Politik faktisch nicht selten eine umso engere Liaison mit einer bestimmten (partei-)politischen Auffassung verbirgt, sei hier nur am Rande vermerkt. Viel gravierender ist, daß dieses kein Zufall ist, sondern daß das durch ein Glaubensverständnis, das sehr stark auf Sicherheitsgarantien bedacht ist, begünstigt wird.

In einer „Angebotspastoral"

Das momentan vermehrt Zustimmung findende Konzept einer „Angebotspastoral" tendiert dazu, der Friedensthematik einen eher beiläufigen Stellenwert in der Gemeindearbeit einzuräumen. Sie wird zu einem „Angebot" neben anderen, das sich insbesondere an die „Zielgruppe" der politisch aufgeschlossenen Gemeindemitglieder wendet, um auch ihnen eine aktive Teilnahme am Gemeindeleben zu ermöglichen. Daß es dabei zu Auseinandersetzungen zwischen kontroversen Positionen in der Gemeinde kommen kann, wird in Kauf genommen. Die Einheit der Gemeinde darf allerdings dadurch nicht gefährdet werden. Sie gilt als der letztverbindliche Maßstab, dem alle Aktivitäten unterzuordnen sind. So berechtigt diese Maxime ist, so führt sie nicht selten dazu, daß in Gemeinden eine recht oberflächliche Harmonie anzutreffen ist, die Kontroversen erst gar nicht aufkommen läßt.

In einem basisgemeindlich orientierten Ansatz

Für einen basisgemeindlich orientierten Ansatz hinwiederum ist es keine Frage, daß Probleme, die die Menschen gegenwärtig stark bewegen, auch auf der Tagesordnung von Gemeinden stehen müssen, und zwar an vorrangiger Stelle, und daß sie sich in ihrem praktischen Engagement mit Gleichgesinnten solidarisieren. Daß das mit Unruhen in den eigenen Reihen verbunden ist, ist für sie kein Grund, an der prophetischen Verbindlichkeit einer am Evangelium orientierten Nachfolgepraxis Abstriche vorzunehmen.

Pastoral-theologisches Defizit in kirchlichen Dokumenten ...

Angesichts dieser momentan in der kirchlichen Wirklichkeit antreffbaren Vielfalt ist es schwer, eine verläßliche, d. h. sowohl theologisch begründete als auch pastoral realisierbare Orientierung zu finden. In diesem Punkt weisen selbst die meisten neueren kirchlichen Dokumente zur Friedensdiskussion ein bemerkenswertes Defizit auf. Zwar machen sie bewußt, daß — wie es z. B. im Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Der Beitrag der katholischen Kirche für Entwicklung und Frieden" heißt — „der Dienst am Frieden in der Welt — inmitten der Spannungen und Konflikte unserer Zeit — ... zu der einen Sendung der Kirche" gehört und daß die Kirche deswegen „durch Gebet und Handeln die ihr eigene Friedenskraft mobilisieren" muß. Aber der Ort der Gemeinde wird in diesem Zusammenhang nur wenig reflektiert. Das liegt sicherlich daran, daß in den meisten Dokumenten die ethische Fragestellung im Vordergrund steht. Im Vergleich zu den teilweise überraschend klaren Weisungen, die sie in diesem Bereich aussprechen, bleiben die pastoralen Konkretionen in der Regel blaß. Mehr als ein Appell an die Gemeinden, ihrerseits verstärkt einen Beitrag zur Schärfung des Friedensbewußtseins zu leisten, kommt gewöhnlich nicht vor [1].

... und die Ausnahmen

Eine andere Akzentuierung findet sich — jedenfalls ansatzweise — in den viel beachteten Stellungnahmen der reformierten Kirchen in den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland sowie in dem Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe [2]. Dort wird sehr viel intensiver darüber nachgedacht, welche Auswirkungen die Dynamik des Wettrüstens sowie der drohende atomare Holocaust bis in das Gemeindeleben selbst hinein zeitigen. Denn — davon gehen die genannten Dokumente aus — die Existenz der modernen Massenvernichtungsmittel greift viel tiefer in die gesamte heutige Lebenswelt ein, als gemeinhin bewußt ist. Sie muß — wie es in einem Dokument der niederländischen Reformierten Kir-

1 So fällt auch der letzte Abschnitt im Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden („Gerechtigkeit schafft Frieden", Bonn 1983), in dem es um „Impulse und Empfehlungen zur Friedensarbeit" geht, hinter die vorhergehenden, teilweise sehr bemerkenswerten Ausführungen zurück. Das hängt offensichtlich damit zusammen, daß im Raum der Kirche bislang kaum Erfahrungen mit einer auch politisch dimensionierten Friedensarbeit vorliegen.

2 Vgl. *H.-U. Kirchhoff* (Hg.), Kirche und Kernbewaffnung. Materialien für ein neues Gespräch über die christliche Friedensverantwortung. Als Handreichung vorgelegt von der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk, Neukirchen-Vluyn 1981; *ders.* (Hg.), Wort an die Gemeinden zur Kernbewaffnung. Brief, Erläuterungen, Bericht. Vorgelegt von der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk, Neukirchen-Vluyn 1982; Die Herausforderung des Friedens: Gottes Verheißung und unsere Antwort. 2. Entwurf des Hirtenbriefes der Konferenz der Katholischen Bischöfe der USA zu Krieg und Frieden, Frankfurt/M. 1982.

che heißt — als „Teil einer weitreichenden Krise" begriffen werden: „Was sich mit der Art unserer Bewaffnung in den internationalen Beziehungen manifestiert, finden wir in unserem persönlichen Leben wieder: in der Vereinsamung, in der Sucht nach Selbsterhaltung, in dem Auseinanderfallen der Gemeinschaft. Unsere Kultur ist gekennzeichnet durch einen ungeheuren Abfall vom Gehorsam gegenüber Gott und von der Liebe zum Nächsten. Wir sehen nämlich, wie die Orientierung an Selbsterhaltung die Lösung der wichtigsten Fragen blokkiert. Der Materialismus, im Zusammenhang mit unserem technischen Können, bestimmt das Erscheinungsbild unserer Kultur. Das Angesicht der Armen entschwindet aus unserem Blickfeld. Die Aussagekraft der biblischen Wirklichkeit wird auf die Privatsphäre reduziert. Hoffnung und Gehorsam werden voneinander getrennt. Das ungebrochene Vertrauen auf den fortwährenden Rüstungswettlauf ist nach unserer Überzeugung die bedrohlichste Erscheinungsform all dieser Phänomene" [3].

Die Christen und der Rüstungswettlauf

Dieses Zitat macht zugleich deutlich, wie sehr auch Kirche und Gemeinde in diese „sündige Situation" verstrickt sind. Es sind ja nicht zuletzt Christen, die das derzeitige Sicherheitssystem nicht nur tolerieren, sondern seine ständige Weiterentwicklung forcieren, die Sicherheit und Überlegenheit in der Stärke von Waffen suchen. Es ist nüchtern zu konstatieren: Kirche und Gemeinden sind Teil der „Sicherheitsgesellschaft" geworden und liefern dafür sogar noch die religiöse Legitimation [4]. Pathologische Verhaltensmuster in den Gemeinden sind Symptom dafür, wie sehr sie an den Zwängen und Gesetzmäßigkeiten teilhaben, die sich im Gefolge eines übersteigerten Sicherheitsstrebens einstellen [5]. Statt daß etwa die Angst- und Ohnmachtsgefühle, die immer mehr Menschen angesichts eines drohenden Schreckens, der in seinem Ausmaß für sie nicht übersehbar ist, empfinden, in den Gemeinden artikuliert werden können, werden sie dort gewöhnlich lediglich kompensiert oder gar verdrängt. Der genannte Synodenbeschluß nennt eine ganze Reihe von friedenshemmenden Einstellungen, Verhaltensweisen und Strukturen, wie sie in Kirche und Gemeinden angetroffen werden können: „etwa die fehlende

[3] Erläuterung zum Brief an die Gemeinden über die Kernwaffenrüstung, in: *H.-U. Kirchhoff* (Hg.), Wort an die Gemeinden zur Kernbewaffnung, a. a. O., 7—43, hier: 21 f.
[4] Vgl. Abrüstung und Sicherheit. Plattform der Pax Christi, Frankfurt/M. [3]1981, bes. 11 f.
[5] Vgl. ausführlicher Bensberger Kreis (Hg.), Frieden — für Katholiken eine Provokation? Ein Memorandum, Reinbek 1982, bes. 16 ff. 65 ff.

Bereitschaft, schuldhaftes Verhalten und dessen (geschichtliche) Ursachen aufzuarbeiten, geltende Leitvorstellungen kritisch zu überprüfen, Motive und Interessen von Andersdenkenden und von Gegnern zu berücksichtigen, für Benachteiligte Partei zu ergreifen, auch wenn dies herrschender Meinung zuwiderläuft; die Neigung, sich um einer — trügerischen — Sicherheit willen abzuschließen und einzukapseln; schließlich ganz allgemein eine gewisse Angst, einerseits eigene Auffassungen zu erarbeiten, zu begründen und zu vertreten, andererseits jedoch auch die offene und faire Auseinandersetzung in Kirche, Staat und Gesellschaft zu wagen sowie die dafür notwendigen Fähigkeiten zu entwickeln, einzuüben und zu stärken" (Gesamtausgabe I, 496).

Alle diese Verhaltensmuster begünstigen ein eigenartiges Sicherheitssyndrom, das der herrschenden Sicherheits- und Abschreckungsdoktrin sehr entgegenkommt; umgekehrt trägt diese ihrerseits dazu bei, solche Muster zu verstärken.

... eine Anfrage an die Gemeinden

Angesichts dieser Situation — so betonen die genannten Dokumente — stellt sich für die Gemeinden unweigerlich die Frage nach ihrem eigenen Selbstverständnis. Können sie, solange sie in die skizzierten Gesetzmäßigkeiten verstrickt sind, statt sie zu bekämpfen und zu überwinden, überhaupt Gemeinde sein? Können sie so ihrer Sendung gerecht werden, die in Jesus Christus geschehene Versöhnung der Menschheit mit Gott zu bekunden und dafür in der Art des Umgangs miteinander ein Zeichen zu sein? Oder verdoppeln sich in den meisten Gemeinden nicht nur jene Zwänge und jene Hoffnungslosigkeit, wie sie auch ansonsten vorherrschend geworden sind? Diese Fragen machen deutlich, daß spätestens in einer Situation, in der die Vernichtung der gesamten Schöpfung jederzeit Wirklichkeit werden kann, eine Gemeinde die Friedensfrage nicht bloß als politisches oder moralisches Problem neben anderen behandeln kann; sie hat vielmehr zutiefst theologische, d. h. den Glauben selbst tangierende Implikationen und damit zugleich pastorale Konsequenzen. Die in diesem Zusammenhang entscheidende Frage lautet, ob die Gemeinde einen Lebensraum bildet, der ebenfalls von dem erdrükkenden Horizont der drohenden Menschheitsvernichtung überwältigt wird, oder ob sie vom „Erwartungshorizont des Reiches Gottes" (E. Bloch) her wirklich neue Lebensmöglichkeiten eröffnet und realisiert.

Gemeinden als „Friedens-Laboratorien"

Wenn theologisch zu Recht darauf insistiert wird, daß der christliche Glaube nicht allein in der privaten In-

nerlichkeit realisiert werden kann, sondern daß die soziale Verwirklichung für ihn eine zentrale Dimension bildet, so hat das mit der Überzeugung zu tun, daß Gott seine Herrschaft des Friedens unter den Menschen errichten will und bereits jetzt erfahrbar werden lassen möchte. Vorab die Kirche und ihre Gemeinden sind dazu berufen, etwas von den neuen Möglichkeiten menschlichen Zusammenlebens sichtbar werden zu lassen[6]. „Christus ist unser Friede" — dieses Bekenntnis drückt eine Erfahrung aus, wie sie in der Gemeinde zu machen ist: einerseits entlastet zu sein von der Notwendigkeit, auf jeden Fall den Frieden selbst erzwingen zu müssen, wobei eigene Unzulänglichkeiten nicht eingestanden werden dürfen; andererseits diese Entlastung vor der eigenen Überforderung als Befreiung zu einem entschiedenen solidarischen Einsatz für immer mehr Frieden und Gerechtigkeit zu erleben. Gemeinden können gleichsam als „Friedens-Laboratorien" verstanden werden[7]: In ihnen können Formen eines versöhnenden und friedlichen Umgangs miteinander und mit anderen ausprobiert und eingeübt werden, die es in der ganzen Gesellschaft zu realisieren gilt. Umgekehrt bedeutet das, daß eine Gemeinde gerade aus ihren Erfahrungen der durch die Versöhnungstat Christi gestifteten Lebensmöglichkeiten heraus Widerspruch anmelden muß und Widerstand zu leisten hat gegen alles, was Leben vernichtet und ein solidarisches Er-leben in Frieden und Gerechtigkeit verhindert. Eindrucksvoll heißt es in dem bereits zitierten Dokument der niederländischen reformierten Kirche: „Wir bekennen, daß die Gemeinde aus dem Glauben an ihren Herrn Jesus Christus leben darf, der der Sieger ist, nicht durch die Anwendung von Gewalt oder Gegengewalt, sondern indem er das Kreuz des anderen trägt und an dessen Stelle leidet. Von ihm hören wir: ‚Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden' (Matth. 28, 12). Von diesem Glauben her wird die Gemeinde sich gegen die Mächte zur Wehr setzen, die das Drohen mit dem Tod

6 Vgl. hierzu auch die Ausführungen zur Bergpredigt im Hirtenwort der Deutschen Bischöfe, besonders in den Abschnitten 2.3, 2.4 und 4.1.

7 So R. *Friedli*, Frieden wagen, Freiburg/Schweiz 1981, 77. — Dazu sei aus dem Hirtenwort der Deutschen Bischöfe zitiert: „Um so mehr sehen wir uns aufgefordert, als Christen Verhaltensweisen und Lebensformen zu verwirklichen, die Gottes größere Gerechtigkeit schon hier und jetzt bezeugen ... Christliche Friedensarbeit umfaßt: Einstehen für das Reich Gottes, Bereitschaft zur Versöhnung, Protest und gewaltloser Widerstand gegen das Unrecht in den Grenzen des Rechts, bedeutet Feindesliebe, Opfer, Einsatz des eigenen Lebens. Wir müssen schon jetzt jene Ordnung des Friedens vorbereiten, die zu ihrem Schutz keiner Androhung von Gewalt bedarf, sondern auf wechselseitiges Vertrauen und Gerechtigkeit gegründet ist. Dazu ist Mut zum Umdenken und zur Umkehr nötig. Der Aufbau von Gewaltpotentialen und die Demonstration von Gewalt können als solche kein politisches Ziel von Christen sein" (4.4.1; vgl. auch 4.4.2).

immer weiter perfektionieren. Aus diesem Glauben an den gekreuzigten Herrn kann die Gemeinde es nicht hinnehmen, daß die Feindschaft in der Welt das letzte Wort behalten soll" [8].

3. Friedensarbeit der Gemeinde — Ansätze und Perspektiven

Diese theologische Rückbesinnung legt es nahe, unter den eingangs skizzierten Positionen dem basisgemeindlichen Ansatz, der die kirchliche Gemeinde in eine deutliche Nähe zur Friedensbewegung bringt, einen Vorzug einzuräumen. Das bedeutet aber nicht, daß die übrige kirchliche Realität, die davon bekanntlich noch weit entfernt ist, einfachhin abgeschrieben werden müßte. Im Gegenteil, auch und gerade die hiesige volkskirchliche Situation kann in diesem Zusammenhang durchaus als Chance gewertet werden. Ist sie doch ein spezifischer Ausdruck dafür, daß Kirche und Gemeinden unweigerlich Anteil haben „an den Lebensfragen, Konflikten und Polarisierungen der Gesellschaft, in der sie leben" [9]. Die Frage ist nur, wie diese Verstrickungen der innerkirchlichen Öffentlichkeit stärker bewußt gemacht und gemeinsame Lernprozesse eingeleitet werden können. Einige Erfahrungen dazu, wie sie in verschiedenen Gemeinden gewonnen worden sind, seien im folgenden als Anregungen weitergegeben. Sie sollen ein wenig konkretisieren, was es heißt, daß Gemeinde — um eine Formulierung von Th. Strohm aufzugreifen — „ein höchst dynamisches, um das rechte Verständnis und aktuelle Zeugnis ringendes Versöhnungsgeschehen" [10] ist.

3.1 Beginn der Friedensarbeit durch einzelne Gemeindemitglieder und Gruppen

Es ist nüchtern davon auszugehen, daß Friedensarbeit in der Gemeinde und durch sie angestoßen werden muß durch einzelne Gemeindemitglieder, die dieses als eine zentrale Angelegenheit ihres Glaubens zu begreifen gelernt haben. Die besten kirchenamtlichen Verlautbarungen — das haben die vergangenen Jahre gezeigt — fruchten nichts, wenn sie nicht in den Gemeinden wenigstens auf einzelne stoßen, die sich deren Anliegen zu eigen machen. Angesichts der massiven Widerstände und Lernblockaden, wie sie in der Regel in den Gemeinden anzutreffen sind, kann dieses Engagement allerdings nur durchgehalten werden, wenn es auf Dauer durch Grup-

8 Erläuterung (Anm. 3), 21.
9 Bensberger Kreis, a. a. O., 119.
10 *Th. Strohm*, Zu diesem Band, in: ThPr 18 (1983) 2 f, hier: 2. — Ausdrücklich sei auf dieses Heft verwiesen, das unter dem Thema steht: Friede ist der „Weg zum Frieden" — Dienst der Versöhnung als Auftrag der christlichen Gemeinde. Eine vollständige Dokumentation vorliegender Erfahrungsberichte von Friedensarbeit in Gemeinden ist nicht möglich; verwiesen sei etwa auf *M. Karnetzki*, Friedensarbeit in der Kirchengemeinde, in: Pastoraltheologie 70 (1981) 350—360; *H.-J. Benedict*, Eine Woche lang Überstunden für den Frieden: ebd., 360—367; *F. Kerstiens*, Friedensgebet, Ostermarsch und ein Austritt aus der KAB, in: Publik-Forum vom 22. 12. 1982; *M. Dammann*, Ökumenische Friedensarbeit in Haltern, in: *N. Mette* (Hg.), Wie wir Gemeinde wurden, München—Mainz 1982, 158—167.

pen getragen wird. Diese Gruppen sind notwendig, um sich zu vergewissern, daß man mit seiner Überzeugung nicht allein steht; sie sind der Ort, wo die Beteiligten ihre Einstellungen reflektieren und kritisch überprüfen können; sie sind der Kreis, von dem aus Initiativen in die Gemeinden hineingetragen und die für deren Realisierung erforderlichen Fähigkeiten erworben werden können. Entscheidend ist, daß diese Gruppen einen Lebensstil entwickeln, der beispielhaft vorwegnimmt, wozu die Gemeinde insgesamt berufen ist. Weiterhin ist es für diese Gruppen ein wichtiger Impuls, daß sie die Erfahrung machen können, nicht allein zu sein, sondern mit gleichgesinnten Gruppierungen innerhalb und außerhalb der Kirche in einem lebendigen Austausch zu stehen.

3.2 Erziehung und Bildung als vorrangige Aufgaben

Erziehung und Bildung zum Frieden stellen eine vorrangige Aufgabe innerhalb der Gemeinden dar. Darin stimmen fast alle Verlautbarungen und Diskussionspapiere aus dem innerkirchlichen Raum überein; die dort formulierten Richtziele und Anregungen brauchen hier nicht wiederholt zu werden [11]. Das Problem allerdings, das bei entsprechenden Realisierungsversuchen immer wieder begegnet, ist, wie die vorfindbaren massiven Lernblockaden aufgebrochen werden können, so daß wenigstens die Bereitschaft entsteht, sich der Friedensthematik zu stellen. So sehr es auch gilt, gerade im Raum der Kirche beispielsweise zur Enttabuisierung der Grundannahmen, auf denen die geltende Abschreckungsdoktrin aufruht, beizutragen, auf die damit verbundenen moralischen Probleme aufmerksam zu machen, sowie Alternativen zur Diskussion zu stellen, so muß beachtet werden, daß durch eine solche Diskussion nicht nur Verunsicherungen ausgelöst werden dürfen, sondern daß auf die berechtigten Sicherheitsbedürfnisse Rücksicht genommen werden muß. Es reicht darum nicht aus, bloß an die Glaubenskraft zu appellieren; es geht daneben um die Gewinnung von Kompetenz, um ein „informiertes Abrüstungsbewußtsein" [12]. Daß das möglich ist, haben inzwischen viele Bischöfe in eindrucksvoller Weise vorgemacht.

Momentan besteht kein Mangel mehr an Texten, die die Friedensproblematik in christlicher Sicht zur Diskussion stellen. Trotzdem gelingt es erfahrungsgemäß nur sehr

[11] Vgl. vor allem den Synodenbeschluß (Anm. 1), bes. 499 f; Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981, bes. 61—67; Bensberger Kreis, a. a. O., 36 ff. 115 ff; Gerechtigkeit schafft Frieden 5.2.

[12] Vgl. *H. Schierholz*, Statt einer Einleitung: Plädoyer für ein informiertes Abrüstungsbewußtsein, in: *ders.* (Hg.), Frieden — Abrüstung — Sicherheit, Reinbek 1981, 7—18.

schwer, sie in die innerkirchliche Öffentlichkeit hineinzutragen. Hierzu bedarf es eines Anstoßes, der überhaupt erst das Ausmaß des drohenden Schreckens sowie die Tatsache, daß jeder einzelne davon unmittelbar betroffen ist, bewußt werden läßt und Betroffenheit auslöst. Friedenswochen, an deren Vorbereitung und Gestaltung möglichst viele Gruppen beteiligt werden, haben sich in diesem Zusammenhang bewährt, weil sie eine Vielfalt von entsprechenden Lernformen ermöglichen [13]. Aber auch Einzelaktionen wie Friedensausstellungen, Buchausstellungen u.a.m. bilden für manche den ersten Schritt, um sich weiterhin mit der Thematik zu beschäftigen. Vorbildlich ist das Engagement holländischer Friedensgruppen, von Haustür zu Haustür zu gehen und Leute in die Friedensdiskussion zu verwickeln. Die Absicht, ihre Kirche zur atomwaffenfreien Zone zu erklären, hat in einer Gemeinde intensive Diskussions- und Bewußtseinsbildungsprozesse ausgelöst. Das sind Beispiele dafür, wie es gelingen kann, Menschen aus der Reserve zu locken und „hautnah" mit der Friedensproblematik zu konfrontieren.

3.3 Zeichenhaftes Handeln ...

Es ist wichtig, daß Handlungen und Aktionen auf Gemeindeebene, die den Lernprozeß in Sachen Frieden vorantreiben wollen, einen erkenntlich zeichenhaften Charakter haben. Das meint, daß sie niemandem eine Meinung aufzwingen wollen, sondern daß sie um Verständigung werben. Zeichenhaftes Handeln macht deutlich, daß keiner beanspruchen kann, er wisse mit letzter Verbindlichkeit, wie Frieden gemacht werden kann; sondern es verweist auf den Frieden, der von Gott kommt. Es versucht, in aktueller und situativer Konkretion etwas von diesem Frieden erfahrbar werden zu lassen, und möchte Freiräume eröffnen, die z. B. vor Sackgassen im politischen Bemühen um Friedensförderung und -sicherung bewahren, indem kreativ nach neuen Handlungsmöglichkeiten gesucht wird. Von der Praxis Jesu bezieht zeichenhaftes Handeln sowohl seinen Ansporn als auch seine Verbindlichkeit.

... in Aktion und Kontemplation

Für solches zeichenhaftes Handeln ist die gediegene Verbindung von Aktion und Kontemplation, von Politik und Mystik besonders charakteristisch. Zu denken ist etwa an die Schweigekreise, in denen viele einzelne sich zusammenschließen, um ihrer Betroffenheit über das fortdauernde Wettrüsten und seine Folgen öffentlich Ausdruck zu verleihen [14]. Das „Fasten für den Frieden"

[13] Vgl. *A. Battke*, Friedenswochen — Experimentierfelder politischen Handelns: ebd., 309—330.
[14] Vgl. *I. Illich*, Das Recht auf würdiges Schweigen, in: *M. Grone-*

greift auf eine traditionsreiche religiöse Praxis zurück: „Die Fastenaktion ... hat zunächst einmal eine geistliche Bedeutung für die Beteiligten. Sie versammeln sich, weil sie entsetzt sind über den Wahnsinn fortgesetzter atomarer Rüstung und weil sie zeigen wollen, daß sie gemeinsam nach einem anderen Weg suchen. Das Fasten ist ein Hilfsmittel bei der Besinnung; die Teilnehmer wollen sich aus dem Mitläufertum der expandierenden, militärisch gesicherten Industrie- und Konsumgesellschaft lösen. Es geht den Beteiligten um das Gewinnen einer neuen Identität und um das Aufbauen neuer Beziehungen ... Eine Fastenaktion soll zum Ausdruck bringen, daß man zunächst einmal sich selbst vorwirft, jahrzehntelang sich mit dem militärischen Drohsystem, der industriellen Expansion, dem Hunger in der Dritten Welt abgefunden zu haben, und daß es nun einer moralischen Anstrengung, der Bereitschaft zu persönlichem Risiko und Opfer, bedarf für einen Kurswechsel.“ [15] Wallfahrten und Friedenswanderungen sind Zeichen für die persönliche Bereitschaft, sich mit anderen gemeinsam auf den Weg zu machen. Wie einfach bisweilen sehr wirkungsvolle Zeichen gesetzt werden können, wird aus Kirchengemeinden der DDR berichtet, die im Anschluß an einen Probealarm die Kirchenglocken haben läuten lassen.

Friede als durchlaufende Perspektive

Über das bisher Gesagte hinaus muß daran erinnert werden, daß kirchlicher Lebensvollzug insgesamt zeichenhaftes Handeln ist. Es ist darum bewußt zu machen, wie den gemeindlichen Grundvollzügen Frieden als durchlaufende Perspektive innewohnt. An dem Sakrament der Versöhnung und der Eucharistiefeier läßt sich das besonders deutlich machen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die amerikanischen Bischöfe heben den Friedensgruß hervor, weil er zeichenhaft den Friedensbeitrag christlicher Gemeinden zum Ausdruck bringt, nämlich daß die derart Gegrüßten in einem Lebenszusammenhang aufgenommen sind, in dem sie unverletzbar sie selbst sein dürfen [16]. Doch wo keine entsprechenden Erfahrungen zugrundeliegen, drohen solche Gesten und Zeichen nur noch ritualisiert, ohne Alltagsbezug vollzogen zu werden. Sie lassen nicht mehr erkennen, daß in ihnen eine Neuorientierung aus der Versöhnung mit Gott angeboten und gefordert wird, die situationserhellend und

meyer — *R. Gronemeyer* (Hg.), Frieden vor Ort, Frankfurt 1982, 153—156.

15 *Th. Ebert*, Einüben des Widerstands, in: Mediatus 2 (1982), Nr. 11, 1.

16 Vgl. Die Herausforderung des Friedens, a. a. O., 69. Zur theologischen Interpretation vgl. *E. Jüngel*, Zum Wesen des Friedens, München 1983, bes. 49 ff.

-verändernd wirksam werden will [17]. Hier wird in besonderer Weise deutlich, wie die Friedensdiskussion das Selbstverständnis von Gemeinde und ihrer Lebensvollzüge tangiert.

3.4 Ein notwendiger Balanceakt

Friedensarbeit in der Gemeinde wird von den engagierten Gruppen häufig erlebt als „Balanceakt zwischen dem behutsamen Versuch, Vertrauen zu schaffen und zu erhalten, und auf der anderen Seite dem Versuch, die eigene Betroffenheit in ungeschminkter Einseitigkeit zu sagen und zu vertreten" [18]. In der Tat kommt es auf beides an: Bewußtseinsbildung für den Frieden wird erleichtert, wenn sie sich in einer Sphäre zwischenmenschlichen Vertrauens vollzieht; d. h. beispielsweise konkret, daß die Verfechter des Friedensanliegens wenigstens als Personen anerkannt werden, ohne daß unbedingt ihre Überzeugungen geteilt werden. Auf einer solchen Basis führen Konfrontationen, die nicht nur nicht zu vermeiden, sondern bewußt zu riskieren sind, nicht sofort zu massiven Abwehrhaltungen.

Dennoch werden Spannungen und Konflikte in einer Gemeinde unvermeidbar sein. Umso wichtiger ist es, ihnen nicht um des vermeintlichen Friedens willen auszuweichen, sondern mit ihnen so umgehen zu lernen, daß sie die Gemeinde auf ihrem Weg zum Frieden weiter voranbringen. Indem in einer Gemeinde um die Verbindlichkeit des ihr aufgetragenen Friedenszeugnisses gestritten werden kann, ohne daß dabei das Bemühen um Verständigung abgebrochen wird und Exkommunikationen (im Sinne des Ausschlusses aus diesem Verständigungsprozeß) vorgenommen werden, leistet sie einen höchst bedeutsamen Friedensbeitrag.

Daß ein solcher „Weg in die reife Christengemeinde" — wie die amerikanischen Bischöfe sagen — „anspruchsvoll" ist, ist kein Grund, sich nicht verstärkt um ihn zu bemühen. Denn hat eine Gemeinde, die ihrer Sendung treu bleiben will, überhaupt eine Alternative?

[17] Vgl. Bensberger Kreis, a. a. O., 120. — Es sei hier darauf verzichtet, eigens auf den zentralen Stellenwert des Gebets für christliche und gemeindliche Friedensarbeit einzugehen; dazu finden sich in den gen. Dokumenten zahlreiche bemerkenswerte Hinweise. Zum Zusammenhang von Friedensgebet und politischem Handeln vgl. auch *N. Mette*, Zum Friedenshandeln erziehen, in: *P. Eicher* (Hg.), Das Evangelium des Friedens, München 1982, 165—188, bes. 187 f.

[18] *J. Dietermann*, Frieden als Versöhnung oder als Störung?, in: ThPr 18 (1983) 90—96, hier: 95.

Ingo Broer

Die Juden im Johannesevangelium *

Ein beispielhafter und folgenreicher Konflikt

Die Friedensbotschaft nimmt zwar im Neuen Testament eine zentrale Stelle ein, noch viel häufiger ist hier aber von Konflikten die Rede. Als Beispiel für einen die Grundlagen des Christentums berührenden und besonders folgenreichen Konflikt bringen wir im folgenden eine Darstellung der Juden im Johannesevangelium. Der Autor stellt sich die Frage, wie der religiöse Antijudaismus, der die gesamte bisherige Kirchengeschichte durchzieht und der auch wesentlich zum rassischen Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts hingeführt hat, entstanden ist. Ausgehend von relativ harmlosen Meinungsverschiedenheiten zwischen der „Institution" der Pharisäer und dem freien Tora-Lehrer Jesus kam es zum Ausschluß der judenchristlichen Gemeinden aus dem Synagogenverband, was zu der heftigen johanneischen Polemik geführt hat. Diese Polemik gab aber den Ton für die künftigen Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Judentum an. Um das Verhältnis dieser beiden Religionen zueinander richtig zu beurteilen, um das Verständnis füreinander zu fördern und um ein friedliches Miteinander zu erreichen, müssen wir daher versuchen, die antijüdische Polemik im Neuen Testament besser zu verstehen und sie auf dem Hintergrund der gesamten Botschaft Jesu vom Frieden und der Feindesliebe her neu zu sehen. red

Die Diskussion um den Synodalbeschluß der Rheinischen Landeskirche „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" hat im deutschsprachigen Raum erhebliches Aufsehen erregt und einer breiteren christlichen Öffentlichkeit deutlich gemacht, daß das Verhältnis des Christentums zum Judentum theologisch durchaus kontrovers beurteilt wird [1].

Die Rückfrage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum wird gelegentlich in die Frage gekleidet, ob nicht der moderne Antisemitismus [2] nur eine Folge des im Neuen Testament und in der Alten Kirche bereits geübten Antijudaismus sei, weswegen es nützlich erscheint, sich hierüber gerade zu einer Zeit, in der das Thema Konflikt und Friede in aller Munde ist, Gedanken zu machen [3].

1. Stellungnahmen des Christentums der Antike zum Judentum

Der Antijudaismus ist zweifellos nicht in der Kirche entstanden, sondern war schon vorchristlich vorhanden, wie sich aus dem bekannten und schon in einer Tradition stehenden Tacitustext vom feindlichen Haß der Juden gegen alle Nichtjuden ergibt. Erstaunlich ist aber doch, daß sich in dem aus dem Schoß des Judentums entstandenen Christentum schon sehr bald antijudaistische Aussagen finden.

Drei Beispiele aus dem 2. Jahrhundert:

Didache

„Eure Fasttage sollen nicht mit denen der Heuchler zusammenfallen, denn sie fasten am 2. und am 5. Tag der Woche, ihr aber sollt am 4. Tag und am Rüsttage fasten. Auch sollt ihr nicht beten wie die Heuchler, vielmehr sollt ihr, wie der Herr in seinem Evangelium befohlen hat, folgendermaßen beten: Vater unser im Himmel ..." (Did 8, 1—3) [4].

* Weitgehend überarbeitete Fassung eines Vortrages gehalten auf Einladung der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Siegen und Bremen. — Der Beitrag ist *Wilhelm Pesch* zum 60. Geburtstag am 11. August 1983 gewidmet.

1 Der Synodalbeschluß ist abgedruckt in: *B. Klappert — H. Starck* (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode 1980, Neukirchen/Vluyn 1980, 264 ff; vgl. auch die Thesen dazu: ebd. 267 ff. — Kritische Stellungnahmen dazu: *E. Grässer*, Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche, in: Kontinuität und Einheit. Festschrift für F. Mußner, hg. *v. P. G. Müller — W. Stenger*, Freiburg 1981, 411 ff; *W. Schrage*, Ja und Nein — Bemerkungen eines Neutestamentlers zur Diskussion von Christen und Juden, in: EvTh 42 (1982) 126 ff. Vgl. auch noch *F. Mußner*, Traktat über die Juden, München 1979 (Lit.!)

2 Dieser Begriff sollte wegen seiner Ungenauigkeit besser vermieden werden (auch Araber sind Semiten), weswegen im folgenden der Begriff Antijudaismus/antijudaistisch gebraucht wird.

3 Vgl. hierzu neuestens *H. Conzelmann*, Heiden — Juden — Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit (BHT 62), Tübingen 1981.

4 Zitiert nach *K. H. Rengstorf — S. v. Kortz-*

Ist der Begriff „Heuchler" hier schon zum Synonym für „Jude" geworden, denn Montag und Donnerstag werden hier als die Fasttage der Juden genannt, so macht der Verfasser nicht nur durch seine rein äußerliche Absetzbewegung vom Judentum den jüdischen Ursprung des Christentums deutlich, sondern auch durch die Bezeichnung des Freitags als Rüsttag (auf den Sabbat).

Diognet

„Vollends dieses ihr bängliches Wesen um die Speisen, ihr Aberglaube wegen des Sabbats, ihr eingebildetes Getue mit der Beschneidung, ihr scheinheiliges Fasten und Beobachten des Neumonds, das brauchst du, lächerlich und jeder Berücksichtigung unwert, wie es ist, wohl nicht erst durch mich kennenzulernen. Widerspruch ist es, Widerspruch gegen göttliche Satzung ..." (Diognet 3—4) [5].

Justin der Märtyrer

„Denn die Beschneidung nach dem Fleisch, die von Abraham ist, wurde als Zeichen gegeben, daß ihr von anderen Völkern und von uns getrennt sein solltet und daß ihr allein leiden solltet, was ihr jetzt zu Recht leidet, und daß euer Land verwüstet und eure Städte mit Feuer verbrannt werden ..." (Dial 16) [6].

Verfolgung und Tod für die Juden

Viel schlimmer wurde diese antijüdische Haltung der Christen seit dem Aufstieg der christlichen Religion unter Konstantin dem Großen — so wird schon im Jahre 315 der Übertritt zum Judentum mit dem Tod durch Verbrennen bestraft [7].

Verbrennungen von Synagogen durch Christen sind aus dem 4. und 5. Jahrhundert häufig belegt [8] — und es handelte sich dabei nicht um Taten von irregeleiteten Einzelgängern, vielmehr erscheinen Bischöfe und Mönche dabei häufig als Anstifter oder aktive Teilnehmer. So verwundert es nicht, wenn Ambrosius von Mailand sagt, er würde nur zu gern auch selbst Synagogen verbrennen, damit „es keinen Ort mehr geben möge, an dem Christus verleugnet wird" [9], und wenn der Patriarch Cyrill v. Alexandrien zur Verwüstung der Synagogen, zur Vertreibung der Juden aus Alexandrien und zur Plünderung ihres Vermögens aufruft [10].

Johannes Chrysostomus formuliert in einer seiner 8 Predigten gegen die Juden:

„Ich weiß, daß sehr viele Gläubige eine gewisse Achtung für die Juden empfinden und ihre Zeremonien in Ehren halten. Ich sehe mich daher gezwungen, eine so verhängnisvolle Meinung von Grund auf auszurotten. Ich habe ja bereits erwähnt, daß die Synagoge nicht mehr wert ist als ein Theater. Hört, was der Prophet sagt, dem man als Prophet mehr Achtung schenken muß als den Juden: ‚Du hast die Stirne eines Buhlweibes und fühlst Dich nicht beschämt' (Jer 3,3). Wo aber, wenn nicht im Bordell, wird das Buhlweib entehrt? Daher ist die Synagoge nicht nur ein Theater, sondern auch ein Bordell; sie ist eine Räuberhöhle und ein Versteck für wilde Tiere ... Eine nicht einfach für Tiere, sondern für unreine Bestien. Bei dem Propheten Jeremias heißt es: ‚Ich habe mein Haus im Stich gelassen, ich habe mein Erbteil verstoßen' (Jer 12,7). Wenn also Gott sie verlassen hat, wieviel Hoffnung auf Erlösung bleibt ihnen dann? Sie sagen, daß auch sie Gott anbeten, aber das ist nicht wahr. Keiner, nicht einmal ein einziger Jude betet Gott an. Hat nicht der Sohn Gottes ihnen gesagt: ‚Ihr kennt weder mich noch den Vater, würdet ihr mich kennen, so würdet ihr auch den Vater kennen' (Joh 8,19)? Da sie den Vater verleugnet, den Sohn gekreuzigt und die Hilfe des Heiligen Geistes verweigert haben, wagt es wohl keiner zu behaupten, die Synagoge sei nicht das Heim der bösen Geister. Dort wird nicht Gott angebetet, sondern nur Götzendienst getrieben ..."

„Die Juden sind vom Dämon besessen, sind unreinen Geistern ausgeliefert ... Anstatt sie zu grüßen und sie eines Wortes zu würdigen, sollt ihr euch von ihnen abwenden wie von der Pest und von einer Seuche des Menschengeschlechtes" [11].

fleisch, Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Band 1, Stuttgart 1968, 55; vgl. auch *A. M. Ritter*, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch, Band 1: Alte Kirche, Neukirchen 1977, 11.

[5] Zitiert nach *R. Ruether*, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978, 141; griechischer und englischer Text in: Apostolic Fathers II, ed. *K. Lake* (The Loeb Classical Library 25), London—Cambridge 1965, 357.

[6] Zitiert nach *R. Ruether*, Nächstenliebe 139.

[7] Cod. Theod. 16,8,1; vgl. Art. Antisemitismus IV, in: TRE III 128 ff, hier 132, 11 ff.

[8] Vgl. Art. Antisemitismus IV, 132, 43 ff.

[9] Zitiert nach *R. Ruether*, Nächstenliebe 178.

[10] Socrates, Hist. Eccl. VII, 13—14; vgl. Art. Antisemitismus IV 133, 24 ff.

[11] Zitiert nach *W. Trilling*, Gegner Jesu — Widersacher der Gemeinde — Repräsentanten der ‚Welt', in: *H. Goldstein*, Gottesverächter und Menschenfeinde, Düsseldorf 1979, 190—210, 191 A. 5.

Aber die Erkenntnis, daß das Christentum schon sehr früh antijudaistische Aussagen übernommen hat, genügt für die christliche Trauerarbeit an diesem Punkte noch nicht, vielmehr müssen wir des weiteren verarbeiten, daß kirchliche Kreise den Antijudaismus gegen den Widerstand staatlicher Stellen, die die Juden zu schützen versuchten, mit dem Erfolg durchsetzten, daß der Staat mehr und mehr in seiner Schutzfunktion erlahmte (vgl. den berühmten Streit zwischen Bischof Ambrosius von Mailand und Kaiser Theodosius um den Wiederaufbau der von Christen zerstörten Synagoge in Kallinikon) [12].

Kein Alibi durch einige positive Stellungnahmen

Es hat freilich wenig Sinn, etwa um des Zweckes der Betroffenheit willen, andere, dem Judentum gewogenere Stellungnahmen aus der Frühzeit der Kirche zu unterschlagen. Es muß aber darauf geachtet werden, daß diese positiven Stellungnahmen nicht zum Alibi werden und die christliche Trauerarbeit verhindern. Denn für eine „Religion", die mit dem Anspruch auftritt, daß das Gebot der Feindesliebe ihr Spezificum ist, sollten die im folgenden genannten Belege ja gerade das Normale sein.

Aristides aus Athen (Anfang 2. Jh.)

„Sie ahmen Gott nach durch die Menschenliebe, welche sie haben, indem sie sich erbarmen über die Armen, die Gefangenen loskaufen und die Toten begraben und Dinge tun, die Gott angenehm und anderen Menschen nützlich sind" [13].

Justin der Märtyrer

„Wir aber hassen weder Euch noch diejenigen, welche euretwegen solche Behauptungen gegen uns ausgestreut haben; wir beten vielmehr, daß ihr euch alle wenigstens jetzt bekehret und bei Gott, dem wohlwollenden und erbarmungsreichen Vater aller, Barmherzigkeit findet" [14].

Syrische Didaskalie (3. Jh.)

„Weil also dieses Volk nicht gehorchte, hat er euch, ihr Brüder, die ihr aus den Heidenvölkern stammt, aufgenommen und hat eure Ohren für das Hören eures Herzens geöffnet ... Darum also betet und bittet für sie, besonders aber in den Tagen des Passah, damit sie durch eure Gebete der Vergebung würdig werden und sich unserem Herrn Jesus Christus zuwenden ... Darum sollt ihr auch um sie trauern am Sabbat des Passah ..." (21,53) „Denn, wenn sie euch hassen, so müssen wir sie doch Brüder nennen, denn es steht für uns im Jesaias also geschrieben: ‚Nennet Brüder diejenigen, die euch hassen und verachten, weil der Name des Herrn gepriesen wird' ..." (21,54) [15].

2. Antijudaismus im Neuen Testament?

Hat nun antijüdische Haltung von Christen schon eine so lange Tradition, so ist die Frage, ob sich solche Haltung gegen die Juden auch schon im Neuen Testament, bzw. in den Evangelien spiegelt, vielleicht nicht mehr ganz so überraschend, wie sie auf den ersten Blick wirkt. Wenn es noch einer weiteren Rechtfertigung dieser Frage bedarf, so kann man die Erklärung eines keineswegs als extrem geltenden katholischen Theologen heranziehen, der vor einiger Zeit erklärt hat, „daß die antijüdischen Tendenzen im Christentum nicht einfach peripher und zufällig, sondern ins Zentrum der Botschaft verwoben sind" und der deswegen fordert: „Wenn die Kirche sich von den in ihre Lehre eingebauten antijüdischen Tendenzen befreien will, so genügen einige Randkorrekturen nicht. Sie muß das Zentrum ihrer Verkündigung überprüfen" [16]. Noch massiver spricht der evangelische Theologe van der Osten-Sakken von dem „durch neutestamentlichen Antijudaismus geprägte(n) Bild vom Judentum in Theologie und Kirche" [17]. — So interessant es wäre, hier nun das ganze Neue Testament nach antijüdischen Belegen zu befragen, so beschränken wir uns aus Platzgründen auf das Johannesevangelium, von dem Antijudaismus sowohl behauptet als auch bestritten wird [18].

[12] Vgl. dazu Art. Antisemitismus 132 f; *R. Ruether*, Nächstenliebe 178 f; *K. H. Rengstorf — S. v. Kortzfleisch*, Kirche 91 ff.
[13] Aus: „Apologie des Christentums", zit. nach *K. H. Rengstorf — S. v. Kortzfleisch*, Kirche 138.
[14] Dialog mit dem Juden Trypho, 108, 3; vgl. auch 133, 6; 96, 3.
[15] Zitiert nach *K. H. Rengstorf — S. v. Kortzfleisch*, Kirche 70.
[16] So *G. Baum* in der Einleitung zu *R. Ruether*, Nächstenliebe 13 f.
[17] Im Nachwort zu *R. Ruether*, Nächstenliebe 246.
[18] Vgl. zum Antijudaismus im Johannesevangelium aus der deutschsprachigen Literatur nur: *J. Beutler*, Die ‚Juden' und der Tod Jesu im Johannesevangelium, in: *H. H. Henrix — M.*

2.1 Antijüdische Stellen im Johannesevangelium

Ist es für unser heutiges Verständnis schon schlimm genug, daß ein christlicher Autor den Juden das Wort in den Mund legt: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" (Mt 27, 25), so findet sich im Evangelium nach Johannes noch Schlimmeres, und deswegen ist es vor allem auch das Johannesevangelium gewesen, das zur Polemik gegen die Juden immer wieder herhalten mußte (vgl. nur oben das Zitat von Joh. Chrysostomus).

Was bedeutet „die Juden"?

In der Tat gibt es nun im Johannesevangelium eine ganze Reihe von Stellen, die auf einen erheblichen Abstand vom Judentum, ja auf Feindschaft gegenüber den Juden schließen lassen. Am auffälligsten ist, daß Johannes sehr häufig von „den Juden" spricht; während die Synoptiker noch die einzelnen jüdischen Gruppen unterscheiden, begegnen diese bei Johannes bis auf die Pharisäer nicht mehr und stattdessen wird von „den Juden" gesprochen. „Die Juden" murren über Jesus (6,41; 7,12), sie verfolgen ihn (5,16), sie wollen ihn töten (5,18; 7,17), ihn steinigen (8,59; 10,31,33; 11, 8), „die Juden" sind die Gegner Jesu im Prozeß, ihnen wird er überliefert (18,36), sie wollen lieber den Räuber Barabbas freigestellt bekommen als Jesus (18,39 f), sie bestehen gegenüber Pilatus auf der Erfüllung des Gesetzes: „Die Juden antworteten Pilatus: Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz muß er sterben." (19,7) „Die Juden" setzen Pilatus unter Druck: „Daraufhin wollte Pilatus ihn freilassen, aber die Juden schrieen: ‚Wenn du ihn freiläßt, bist du kein Freund des Kaisers' " (19,12). Das Verhör vor Pilatus gipfelt schließlich in der Szene Joh 19,13—16, in der Pilatus Jesus den Juden sozusagen gegen seinen Willen ausliefert.

Nach dem Johannesevangelium war es also Pilatus, der Jesus durch seinen Widerstand gegen die Juden retten wollte, der sich aber gegen die Juden nicht durchsetzen konnte. Nach dieser Szene verwundert es den Leser nicht mehr, daß im folgenden verschwimmt, wer eigentlich Jesus ans Kreuz schlägt — so, wie Johannes erzählt, müssen es eigentlich die Juden oder zumindest die Hohenpriester sein, denen Jesus übergeben wird und die ihn ans Kreuz schlagen. Erst lange nach der Kreuzigung ist von den (römischen) Soldaten wieder die Rede (Joh 19,23). — Der Höhepunkt johanneischer Polemik gegen die Juden ist damit freilich noch nicht erreicht; in 8,44 sagt Jesus zu den Juden: „Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mörder von Anfang an."

Aber: „Das Heil kommt von den Juden"

Diesen antijüdischen Stellen im Johannesevangelium stehen freilich einige andere gegenüber, die positiv von „den Juden" — auch hier wieder diese Pauschal-Aussage — sprechen. So wird mehrfach erwähnt, daß einige oder viele Juden zum Glauben an Jesus kommen. Und Johannes kann Jesus sogar das Wort in den Mund legen: „Das Heil kommt von den Juden" (Joh 4, 22). Da Jesus dieses Wort der Samaritanerin am Jakobsbrunnen in Sychar sagt, dürfte es durchaus im Sinne einer Anerkennung der besonderen heilsgeschichtlichen Stellung des Judentums von Johannes gemeint sein. Nur ist zu fragen, ob diese wenigen Aussagen die übergroße Mehrzahl der antijüdischen Aussagen im Johannesevangelium wirklich zu neutralisieren vermögen, denen im folgenden nachgegangen werden muß.

3. Vier Bemerkungen zu den antijüdischen Aussagen im Johannesevangelium

3.1 Mit damaligen Augen sehen

Wir dürfen diese antijüdischen Worte des Johannesevangeliums nicht einfach mit heutigen Augen sehen und interpretieren, sondern müssen zumindest den Versuch machen, sie mit damaligen Augen zu sehen, um zu erkennen, was der Verfasser des vierten Evangeliums mit diesen Aussagen eigentlich zum Ausdruck bringen wollte.

Stöhr, Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen, Aachen 1975, 75 ff (dort auch die wichtigste Literatur zum Thema).

3.2 Verbreitete innerjüdische Polemik

Fragt man aus diesem Grunde nach dem Hintergrund des Johannesevangeliums und seines Verfassers, so kommt man zu der erstaunlichen Erkenntnis, daß der Verfasser des Johannesevangeliums Jude gewesen sein muß. Darauf weist nicht nur seine Sprache hin, die auf eine aramäische bzw. hebräische Denkart verweist, sondern auch die Tatsache, daß er über viele Einzelheiten des Judentums und Palästinas überaus gut Bescheid weiß [19]. Die Polemik gegen das Judentum stammt also von einem Christen jüdischer Abstammung — was nun wiederum nichts entschuldigen soll, wohl aber einiges erklären kann. Denn das Judentum zur Zeit Jesu und danach war keinesfalls ein monolithischer Block wie etwa die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts, sondern ein lebendiger Glaube mit sehr vielen, durchaus unterschiedlichen Lehrmeinungen. Aus dem Umgang dieser unterschiedlichen Richtungen innerhalb des Judentums kann man sehr viel über die damaligen Sitten der Polemik lernen.

Aus innerjüdischer Polemik (Ende 1. Jh. v. Chr.)

„Und es werden verderbliche und gottlose Menschen über sie herrschen, welche lehren, sie seien gerecht. Und diese werden den Zorn ihrer Freunde erregen; sie sind betrügerische Leute, sich selbst zu Gefallen lebend, verstellt in ihrem ganzen Verhalten und zu jeder Tageszeit Liebhaber von Gastmählern, unersättliche Schlemmer ... Leute, die die Güter der Armen verzehren, wobei sie behaupten, sie täten das aus Barmherzigkeit ... Betrüger, die sich verstecken, um nicht erkannt zu werden; Gottlose, voll Frevel und Ungerechtigkeit vom Morgen bis zum Abend ..." (Ass. Mos. 7,3—7).

Ein Gebet aus Qumran

„Und die Priester sollen segnen alle Männer des Gottesloses, die vollkommen wandeln in allen seinen Wegen, und sprechen: Er segne dich mit allem Guten und behüte dich vor allem Bösen und erleuchte dein Herz mit Einsicht des Lebens und sei dir gnädig mit ewigem Wissen und er erhebe sein gnädiges Angesicht auf dich zu ewigem Frieden! Aber die Leviten sollen verfluchen alle Männer des Loses Belials (= das offizielle Judentum), anheben und sprechen: Verflucht seist du in allen gottlosen Werken deiner Schuld! Möge Gott dir Schrecken geben durch die Hand aller Rächer und dir Vernichtung nachsenden durch die Hand aller, die Vergeltung heimzahlen. Verflucht seiest du ohne Erbarmen entsprechend der Finsternis deiner Taten, und verdammt seist du in Finsternis ewigen Feuers. Gott sei dir nicht gnädig, wenn du ihn anrufst, und er vergebe nicht, deine Sünden zu sühnen. Er erhebe sein zorniges Angesicht zur Rache an dir, und kein Friede werde dir zuteil im Munde all derer, die an den Vätern festhalten. Und alle, die in den Bund eintreten, sollen nach denen, die segnen, und denen, die verfluchen, sprechen: Amen, Amen." (1 QS II 1 b—10 in der Übersetzung von E. Lohse).

Schon diese geringe Zahl von Beispielen für Polemik im Judentum dürfte deutlich gemacht haben, wie wenig man die antijüdischen Aussagen des Johannesevangeliums einfach mit heutigen Augen lesen und interpretieren darf.

3.3 Aus der Synagogengemeinschaft ausgestoßene juden-christliche Gemeinde

Die jüdische Verwurzelung des Verfassers des Johannesevangeliums läßt uns aber nicht nur die polemischen Sitten des Judentums näher in den Blick nehmen, sondern sie rät gerade wegen der starken antijüdischen Polemik auch dazu, das Verhältnis des Verfassers und seiner Gemeinde zum Judentum genauer zu betrachten. Hierzu sind einige Stellen des Johannesevangeliums wichtig, die vom Ausschluß der Jesusjünger aus der Synagogengemeinschaft und damit aus dem Judentum sprechen: 9,22; 12,42. Diese Stellen spiegeln einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Glauben an den johanneischen Christus und dem Judentum und weisen auf den Bruch zwischen johanneischer Gemeinde und dem Judentum hin. Da es sich bei diesen Stellen um Rückprojektionen des Verfassers des Evangeliums aus seiner Gegenwart in die Vergangenheit Jesu handeln dürfte, ist davon auszugehen, daß die johanneische Gemeinde aus dem Judentum hervorgegangen ist und noch immer in dessen Nachbarschaft lebt und auch noch immer unter dessen Maßnahmen gegen abtrünnige Juden, also zum Christentum

[19] Vgl. hierzu *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium I (HThK IV, 1), Freiburg—Basel—Wien ^{3}1972, 108 ff.

„übergetretene" Juden, leidet [20]. Wir haben es danach also bei der Gemeinde des Johannes mit einer juden-christlichen Gemeinde zu tun, die von den Juden aus ihrem religiösen Verband entfernt worden ist und die unter diesem Verhältnis zum Judentum noch leidet. Trifft diese Annahme zu, woran zu zweifeln kein Anlaß besteht, so wäre ein weiterer Grund für die Schärfe der Polemik erkennbar: Es handelt sich nämlich bei der Polemik des Johannesevangeliums gegen die Juden um eine Polemik unter feindlichen Brüdern, die sich immer durch eine besondere Schärfe auszeichnet, wie wir schon aus den erwähnten Beispielen innerjüdischer Polemik entnommen haben. Daß solche Polemik aber auch innerchristlich geläufig war und also auch im Johannesevangelium damit gerechnet werden darf, zeigen zwei Beispiele aus dem Neuen Testament:

Judas 4,8. 10—16. Die hier genannten Leute, die als Christen auftreten, an den Gemeinschaftsmählern teilnehmen, eine erfolgreiche Tätigkeit entfalten und in der Gemeinde offensichtlich geduldet werden [21] — diese Mitchristen werden hier in übler und formeller Polemik angegriffen.

In Phil 3,2 f spricht Paulus von Christen, die wie er Mission treiben, aber im Gegensatz zu ihm u.a. auch noch die Beschneidung aller Männer fordern — es handelt sich also um christliche Missionare, die aus dem Judentum stammen und stärker im jüdischen Denken verharren als Paulus [22] — diese nennt Paulus Hunde, was er sonst nie mehr in seinen Briefen tut. Mit diesem Ausdruck belegt das Judentum die gottlosen Heiden, das frühe Christentum bezieht ihn analog auf Ungetaufte und Ketzer [23].

Als Ergebnis dieses 3. Punktes wäre also festzuhalten: Die deutlich Polemik widerspiegelnden Judenaussagen im Johannesevangelium sind als Polemik unter feindlich eingestellten Brüdern anzusehen und von daher zu erklären — wobei alles erklären freilich nicht unbedingt alles verstehen, im Sinne von billigen, heißt.

3.4 Der Gegensatz zwischen Jesus und „der Welt"

Bei allem bislang Vorgetragenen haben wir die Tatsache noch nicht berücksichtigt, daß wir im Johannesevangelium eine ganz andere Welt vor uns haben als bei den Synoptikern. Die Streitgespräche, die Jesus nach den Synoptikern mit den Schriftgelehrten und Pharisäern führt, sind konkret und können als Zusammenfassungen wörtlicher Streitgespräche gelten, oder vorsichtiger: Daß Jesus mit den jüdischen Gesetzeslehrern um die richtige Auslegung des Gesetzes gestritten und dabei unorthodoxe Meinungen vorgetragen hat, wie die Synoptiker das darstellen, gilt bei den Exegeten als historisches Faktum. Hier wäre etwa an die Frage zu erinnern, ob es erlaubt ist, am Sabbat Kranke zu heilen oder Ähren zu pflücken: Mk 2,23—3,6.

Die johanneischen Streitgespräche wie das Johannesevangelium überhaupt atmen dagegen eine ganz andere „Luft". Die Auseinandersetzungen sind viel weniger konkret, und es wird im Prinzip auch kein Versuch vom johanneischen Jesus gemacht, seine Gegner zu überzeugen [24]. Vielmehr besteht zwischen Jesus und dem Volk nach Ausweis von Joh 8,21—29 von vornherein ein kaum überbrückbarer Gegensatz. „Wohin ich gehe, dorthin könnt ihr nicht gelangen. Ihr stammt von unten; ich stamme von oben; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt." — Das einzige Mittel, diese Distanz zwischen dem johanneischen Jesus und seinen Hörern zu überwinden, das einzige Mittel, nicht in den Sünden zu sterben, ist der Glaube an Jesus als den Offenbarer. „Ich habe euch gesagt: Ihr werdet in euren Sünden sterben: denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben." (8,24) Wir finden also im Johannes-

[20] Vgl. *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium in der heutigen Forschung, in: Theologie der Gegenwart 19 (1976) 65—71, 67 f, wobei man sich aber ständig erneut ins Bewußtsein rufen muß, daß es zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums das uns geläufige Gegenüber von Kirche und Synagoge noch nicht gab. Kirche und Synagoge waren zu dieser Zeit erst noch auf dem Wege, vollständig getrennte und selbständige Größen zu werden.

[21] Vgl. *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin—New York 1975, 591.

[22] Vgl. *J. Gnilka*, Der Philipperbrief (HThK X, 3), Freiburg—Basel—Wien 1968, 188 und A. 20.

[23] Vgl. ebd. 186.

[24] Vgl. *E. Grässer*, Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium, in: NTS 12 (1964/65) 74—90, 82; *J. Beutler*, Die ‚Juden' 82 ff.

evangelium einen deutlichen Gegensatz zwischen Jesus als dem Offenbarer und den übrigen Menschen als dem Kosmos, als der Welt; aber dieser Gegensatz ist nicht schlechthin unüberwindbar, vielmehr wird er gerade mit Hilfe des Glaubens an ihn, an Jesus als den Offenbarer, überwunden. Durch diesen Glauben wird man der bösen Welt entnommen, ist nun nicht mehr von dieser Welt, sondern steht zusammen mit Jesus dieser Welt gegenüber und wird mit Jesus zusammen von dieser Welt gehaßt. So kann der johanneische Jesus zu den Jüngern als Menschen, die diesen Weg zum Offenbarer gegangen und zum Glauben gekommen sind, sagen: Joh 15,18—20. Es versteht sich fast von selbst, daß der historische Jesus so nicht gesprochen hat und daß wir es hier mit der Übersetzung der christlichen Botschaft in einen anderen Kulturraum zu tun haben. Die Fragen des jüdischen Horizonts sind weitgehend versunken, und es geht bei all diesen Gesprächen immer um das Zeugnis von Jesus selbst als dem Gesandten Gottes. Dieses an sich schon interessante und überaus bedenkenswerte Phänomen der Übersetzung der christlichen Botschaft in eine andere Kultur hier zu bedenken ist an dieser Stelle nicht unsere Aufgabe; worauf es in unserem Zusammenhang ankommt, ist, daß die Welt, die dem Offenbarer gegenübersteht, ihn größtenteils ablehnt und, wie Johannes sagt, ihn haßt, im Johannesevangelium nicht als abstrakte Welt gesehen wird, sondern zum Teil mit den Juden identifiziert wird. D. h. die Rolle, die die Juden im Johannesevangelium spielen, ist zum großen Teil weder Wiedergabe von deren historischem Verhalten noch auch Wiedergabe von bei Juden möglichen Auseinandersetzungen/Diskussionen usw., sondern es handelt sich um die Übertragung bzw. Benutzung eines vorgegebenen religiösen Schemas auf Jesus, das diese Rolle der Juden mitbedingt: Das Johannesevangelium sagt das, was es zu sagen hat, in eine bestimmte religiöse Situation hinein, die stark dualistisch geprägt war, also von einem guten Gott und dessen Offenbarer und von einer bösen Welt ausgeht. Das Johannesevangelium sieht in Jesus den von Gott kommenden Offenbarer und sagt den Menschen dieses religiösen Horizonts: Der Offenbarer, von dem ihr redet, ist Jesus Christus, den wir kennen, den wir verkündigen usw. Aber die Übernahme dieser Offenbarergestalt aus der religiösen Umwelt des Johannesevangeliums und der Johannes-Gemeinde und ihre Übertragung auf Jesus führt dazu, daß auch die damit zusammenhängenden Vorstellungen über die Welt übernommen werden, und so kommt es, daß zwischen der oberen Licht- und Lebenswelt Gottes und der unteren Welt, die in Finsternis und Tod besteht, die Rede ist — d. h. die negative Sicht der Welt, die die negative Sicht der Juden mitbedingt, da die konkrete Welt Jesu nun einmal die jüdische war und weil Johannes die Begriffe Welt und Juden eng zusammenführt, ist sozusagen durch den religiösen Hintergrund, in den das Johannesevangelium hineinspricht, vorgegeben.

„Die Juden" als Beispiel für diesen Gegensatz ...

Wenn der johanneische Jesus zu „den Juden" sagt: „Ihr seid von unten, ich bin von oben. Ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. Ich habe euch nun gesagt, daß ihr in euren Sünden sterben werdet. Denn wenn ihr nicht zu dem Glauben kommt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben" (8,23 f), so richtet sich diese Aussage nicht, zumindest nicht primär gegen die Juden zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums oder gar zur Zeit Jesu, sondern sie bringt den scharfen Gegensatz zum Ausdruck, der zwischen Gott und Welt besteht und der durch den Offenbarer Jesus und den Glauben an ihn überwunden wird.

Damit haben wir deutlich gemacht, daß die zahlreichen für unsere Ohren antijüdisch klingenden Stellen im Johannesevangelium in verschiedenen Ursachen ihren Grund haben können: Zum einen in der religiösen Polemik, die sowohl bei Juden als auch bei Christen im 1. Jahrhundert nach Christus durchaus gepflegt wurde und zu der der Autor unseres Evangeliums sich angesichts der von den Juden seiner Zeit ausgehenden Pressionen auf seine Ge-

meinde ausreichend legitimiert sah, zum anderen aber von dem in der Umwelt der johanneischen Gemeinde lebendigen tiefen Gegensatz zwischen Gott und Welt, in den die Juden mit hineingenommen werden.

... verständlich, aber nicht berechtigt

Aber die Frage nach Bedingungen und Ursachen bestimmter Aussagen ist eine Sache, die Frage nach der Berechtigung dieser Aussagen und ihren Konsequenzen eine andere. D. h. daß die Gemeinde des Johannes in der Situation der Verfolgung und Trennung von der jüdischen Gemeinde Ressentiments gegen diese entwickelte, mag vielleicht verständlich sein, wie es ebenso notwendig war, daß diese Gemeinde die christliche Verkündigung in die in ihrer Welt geläufigen Begriffe von Gott und Welt, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge umsetzte — die Frage, die wir abschließend zu stellen haben, ist doch die, ob der dabei gewählte Weg, die Juden darzustellen, vor dem Evangelium der Liebe, das ja Johannes ansonsten besonders herausstellt, bestehen kann. Und hier wird man doch wohl fragen müssen, ob die bei Johannes vorliegende starke Annäherung von gottfeindlicher Welt und den Juden sachlich zwingend ist und ausschließlich auf das Konto der Johannes vorgegebenen Sicht von Gott und Welt zurückgeführt werden darf, oder ob die judenfeindlichen Aussagen auf einer freiwilligen Entscheidung des Verfassers des vierten Evangeliums beruhen. Man wird die Berechtigung des oben gegebenen Hinweises, daß die konkrete Welt, in die der mit Jesus identifizierte Offenbarer hinein wirkt, nun einmal die jüdische war, nicht gut bestreiten können, gleichwohl wird man auch zugeben müssen, daß eine so starke Annäherung von Juden und gottfeindlichem Kosmos wohl kaum allein auf eine Sachnotwendigkeit zurückgeführt werden kann.

Niemand als der Neutestamentler selbst ist stärker daran interessiert, das Neue Testament vom Antijudaismus zu entlasten, aber das darf niemals auf Kosten der Wahrheit gehen und die Wahrheit läßt uns hier nach meinem Urteil keinen Spielraum. Natürlich kann man zu Recht sagen, die Juden seien nur die nun einmal durch die jüdische Herkunft Jesu vorgegebenen natürlichen Repräsentanten des gottfeindlichen Kosmos und insofern beträfen die Aussagen des Johannesevangeliums über die Juden gar nicht die Juden als Juden, sondern allenfalls die Juden als Menschen, die Juden im Johannesevangelium stünden also für die Menschheit überhaupt[25] — in manchen Fällen wird man sicher so interpretieren dürfen, aber, wie mir scheinen will, nicht in allen. Zumindest muß nach dem sachlichen Grund gefragt werden, warum Johannes immer die Juden zu diesen Repräsentanten der gottfeindlichen Welt macht, warum er z. B. die Gottfeindlichkeit dieser Welt nicht dadurch zum Ausdruck bringen kann, daß eindeutig römische Soldaten Jesus ans Kreuz schlagen, statt alles nebelhaft erscheinen und so den Eindruck entstehen zu lassen, als wären es „die Juden", die Jesus ans Kreuz schlagen. Und die Vertreter der immer wieder auftauchenden These, mit den Juden sei von Johannes gar nicht das jüdische Volk, sondern nur dessen Obrigkeit, also die Oberpriester und Pharisäer gemeint, müssen sich doch auch einmal fragen, warum die Grenze zwischen Obrigkeit und Volk bei Johannes permanent verschwimmt.

Die Ursachen und Bedingungen zu verstehen, unter denen die antijudaistischen Töne des Johannesevangeliums entstanden sind, heißt nicht, sie auch zu rechtfertigen — eine Beurteilung der antijüdischen Äußerungen des Johannesevangeliums ohne Berücksichtigung der starken Spannungen zwischen der jüdischen Gemeinde und der Gemeinde des Johannes wäre ungerecht und ungeschichtlich — gleichwohl kann dieses gespannte Verhältnis weder *alles* erklären noch alles entschuldigen. Unser Evangelist hat sich unter dem Eindruck des sich der christlichen Mission verweigernden Judentums und den Verfolgungen der christlichen Gemeinde durch die Juden zu weit führen lassen.

Die Feindesliebe eines Leo Baeck

Daß man auch anders auf Verfolgung und unmenschliches Leid nicht gekannten Aus-

[25] So *E. Grässer*, a. a. O., 88.

maßes reagieren kann, möchte ich zum Abschluß mit einem Text von Leo Baeck aufzeigen [26]:

„Friede sei den Menschen, die bösen Willens sind, und ein Ende sei gesetzt aller Rache und allem Reden von Strafe und Züchtigung ... Aller Maßstäbe spotten die Greueltaten; sie stehen jenseits aller Grenzen menschlicher Fassungskraft, und der Blutzeugen sind gar viele ... Darum, o Gott, wäge nicht mit der Waage der Gerechtigkeit ihre Leiden, daß Du sie ihren Henkern zurechnest und von ihnen grauenvolle Rechenschaft forderst, sondern laß es anders gelten. Schreibe vielmehr den Henkern und Angebern und Verrätern und allen schlechten Menschen *zugut* und rechne ihnen all den Mut und die Seelenkraft der andern, ihr Sichbescheiden, ihre hochgesinnte Würde, ihr stilles Mühen bei alledem, die Hoffnung, die sich nicht besiegt gab, und das tapfere Lächeln, das die Tränen versiegen ließ, und alle Opfer, all die heiße Liebe ... alle die durchpflügten gequälten Herzen, die dennoch stark und immer vertrauensvoll blieben, angesichts des Todes und im Tode, ja auch die Stunden der tiefsten Schwäche ... All das, o mein Gott, soll zählen vor Dir für die Vergebung der Schuld als Lösegeld, zählen für eine Auferstehung der Gerechtigkeit — all das Gute soll zählen und nicht das Böse. Und für die Erinnerung unserer Feinde sollen wir nicht mehr ihre Opfer sein, nicht mehr ihr Alpdruck und Gespensterschreck, vielmehr ihre Hilfe, daß sie von der Raserei ablassen ... Nur das heischt man von ihnen — und daß wir, wenn nun alles vorbei ist, wieder als Menschen unter Menschen leben dürfen und wieder Friede werde auf dieser armen Erde über den Menschen guten Willens und daß Friede auch über die andern komme."

Kann man also auf Verfolgung auch anders reagieren als es der Autor des Johannesevangeliums tut — wobei wir die Unvergleichbarkeit der beiden Verfolgungen hier außer acht lassen —, so ist zu fragen, ob wir aus dem Festgestellten lernen können.

4. Die antijudaistischen Töne im Johannesevangelium und wir Christen heute

Das Johannesevangelium betont nachdrücklich das Liebesgebot: „Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: Wenn ihr einander liebt." (Joh 13,34) Unterstellen wir einmal, was nicht ganz unumstritten ist [27], daß hier nicht nur die Liebe zu den Mitchristen, sondern zu allen Menschen gefordert ist, so zeigt das unmittelbare Nebeneinander von Liebesgebot und Judenfeindschaft (Antijudaismus, Ablehnung des Judentums, oder wie immer wir es nennen wollen) in ein- und demselben Evangelium, daß die Forderung der Liebe, wie intensiv sie auch sei, Liebe nicht gewährt, Liebesforderung und Feindschaft können nicht nur bei Christen offensichtlich gut nebeneinander existieren. — Das ist ja zunächst einmal eine Binsenweisheit, muß aber doch in einem Evangelium und in einem Gemeindekreis, der so intensiv um ein zutreffendes, dem Christusereignis angemessenes Verständnis des Liebesgebotes ringt und in seinem Verständnis so weit geht, die Liebe zum Menschen als Bedingung der Möglichkeit von Gottes-Liebe zu begreifen (1 Joh 4,20), überraschen. Predigen — und wir dürfen unterstellen: auch praktizieren — des Liebesgebotes schützt also nicht vor dem Haß — Haß und Liebe sind in dem Kreis der johanneischen Gemeinden nebeneinander hergegangen, wie im übrigen nicht nur die Stellung des Johannesevangeliums zu den Juden, sondern auch das Verhalten des Diotrephes gegenüber den Wandermissionaren (vgl 3 Joh 9 f.) zu zeigen vermag.

Ohne das — ja erst einmal zur Kenntnis zu nehmende! — Ressentiment des Johannesevangeliums gegen die Juden sogleich moralisierend ausmünzen zu wollen, zeigt es uns doch, wie intensiv der Mensch in seine Ressentiments verstrickt ist und daß Ressentiments durch moralische Appelle kaum beseitigt werden können.

Überwindung der Ressentiments

Dieses Nebeneinander von Liebesforderung und Judenressentiment im Johannesevangelium führt, wenn das Christentum die

[26] Zitiert nach den „Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden", erarbeitet von dem Ausschuß ‚Christen und Juden' — von der Landessynode durch Beschluß entgegengenommen, in: *B. Klappert — H. Starck* (Hg.), a. a. O. 267.

[27] Vgl. *R. Schnackenburg*, Die Johannesbriefe (HThK XIII 3), Freiburg—Basel—Wien [2]1963, 117 ff und 121 A. 2.

Liebesforderung noch ernst nimmt, dazu, sich zumindest neben dem moralischen Appell zur Feindes- und Bruderliebe intensiv mit den Ursachen von Ressentiments, die im übrigen ja wohl Grundlage von Feindschaften sind, zu beschäftigen, da erst die Erkenntnis der Ursachen und Bedingungen von Ressentiments zu deren Überwindung instand setzt. Diese Forschung nach den Ursachen von Ressentiments wird dann auch Licht auf die nicht nur im Johannesevangelium, sondern auch bei uns vorhandenen Ressentiments gegenüber den Juden werfen und hoffentlich zum Abbau von jeglichem Ressentiment beitragen.

Die sich wandelnde Sicht neutestamentlicher Befunde muß auch Konsequenzen für die Praxis haben. Wurde früher vor allem an dem „unnötigen antisemitischen Ausrutscher“ [28] in 1 Thess 2,14—16 Anstoß genommen, dieser aber als durch die positiven Aussagen des Paulus in Röm 9—11 als kompensiert angesehen, so erscheint tieferer Reflexion solche Kompensation kaum nötig [29].

Beim Johannesevangelium ist in der Exegese nun der genau umgekehrte Vorgang zu beobachten: Wurden früher die antijüdischen Stellen eher auf die Juden als Typen der gottfeindlichen Welt bezogen und konnte so von einem Antijudaismus des Johannesevangeliums nicht die Rede sein, so gibt es heute Stimmen, die in bezug auf die Stellung des vierten Evangeliums zu den Juden ein Umdenken fordern, „nicht nur zur Abwehr von späteren Mißverständnissen und mißbräuchlicher Verwendung, sondern auch hinsichtlich seiner eigenen Konzeption und seiner Aussagen über ‚die Juden‘ “ [30].

Die volle Wahrheit verbreiten

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Neben der Notwendigkeit, den Schock selbst erst einmal zu verarbeiten, daß es im Evangelium Jesu Christi Ressentiments gegen „die Juden“ gibt, gilt es, die volle Wahrheit auch den sogenannten einfachen Gliedern des Volkes Gottes bekanntzumachen. Zu dieser vollen Wahrheit gehört durchaus auch die Tatsache, daß es zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums starke Spannungen zwischen Juden und Christen in der Umgebung der johanneischen Gemeinde gab, aber eben auch, daß u. a. auf Grund dieser Spannungen Urteile über die Juden gefällt werden, die mit der vom selben Evangelium geforderten Liebe nicht vereinbar sind.

Die Ursachen für diese negative Stellung zum Judentum sind vielfältig und genauerer Untersuchung bedürftig, zumal sie sich nicht auf das Johannesevangelium oder auch auf das Neue Testament beschränken, sondern sich auch auf den paganen Antijudaismus erstrecken müssen. — Was den Antijudaismus des Johannesevangeliums angeht, muß hier sicher auf den besonderen Charakter einer Feindschaft unter Brüdern, aber auch auf die Anfeindungen der johanneischen Gemeinde von seiten des jüdischen Pendants reflektiert werden — in jedem Falle aber gilt, daß die berühmt gewordene Titelfrage eines Buches „Judenhaß — Schuld der Christen?“ im Sinne einer Mitschuld beantwortet werden muß, weil, wie wir sahen, schon im Neuen Testament, in viel stärkerem Umfang aber in den darauffolgenden Jahrhunderten die dem Heidentum entsprungene antijüdische Haltung von den Christen übernommen worden ist.

So unvergleichliche Konsequenzen der Judenhaß nun in unserem Jahrhundert gefunden hat, so sehr ist er eben doch „nur“ Konsequenz eines Ressentiments und insofern Anlaß, die christliche Existenz mit den eigenen Vorurteilen immer wieder ins Gespräch zu bringen. Jedoch sind Vorurteile nicht auf die „private“ Existenz beschränkt, insofern wird es in gewissen Abständen nicht nur angemessen, sondern auch notwendig sein, sogenannte christliche Forderungen auf ihr Bestehen-Können vor dem Evangelium abzuklopfen.

[28] So *Cl. Thoma*, Verhängnis, Mißverständnis und Schuld beim frühen Eindringen der Judenfeindschaft in die christliche Botschaft, in: *H. Goldstein*, a. a. O. 20.

[29] Vgl. meinen Beitrag „‚Antisemitismus‘ und Judenpolemik im Neuen Testament. — Ein Beitrag zum besseren Verständnis von 1 Thess 2, 14—16“, in: Biblische Notizen 20 (1983).

[30] Vgl. *Trilling* a. O. 209. Vgl. auch das Dossier „Antisemitismus“ der Reihe „Gewissen und Freiheit“ Nr. 20, Bern 1983.

Die Christen und das Judentum

Ein Text der Pastoralkommission Österreichs

Einer der Grundkonflikte, die das Christentum von Anfang an belastet haben, war sein Verhältnis zum Judentum. Es stellt sich die Frage, wie ein zwei Jahrtausende währender Konflikt doch gelöst und ein friedliches Miteinander auf Dauer begründet werden kann. — Nach dem Urteil des jüdischen Wissenschafters Ehrlich (vgl. seinen nachfolgenden Kommentar) eignet sich der folgende Text mit seinen knappen, aber präzisen Aussagen besonders gut dafür, in Gemeinden und kirchlichen Gruppen das Verständnis für die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Juden und Christen zu vertiefen und aufgrund einer besseren Kenntnis der „Entzweiungsgeschichte" die Vorurteile abzubauen und den gemeinsamen Dienst an Gerechtigkeit und Frieden zu fördern. Wir hoffen daher, mit der Veröffentlichung dieses Textes den Seelsorgern und vielen interessierten Gemeindemitgliedern einen Dienst zu erweisen. Der Herausgeber — das Österreichische Pastoralinstitut — gibt auch seine Zustimmung für den teilweisen oder vollständigen Abdruck dieses Textes etwa in einem Pfarrblatt oder in einer Publikation einer Apostolatsbewegung. — Ausdrücklich wird noch darauf hingewiesen, daß die Österreichische Bischofskonferenz diesem Text der Pastoralkommission Österreichs im Jahr 1982 ihre Zustimmung gegeben hat.* *red*

Einleitung

Die „Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung ‚Nostra aetate'" (Erklärung über die Religionsfreiheit Nr. 4) von 1975 fordern, „daß die Christen danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen", und weisen darauf hin, daß „die notwendige Information über diese Fragen alle Ebenen der christlichen Lehre und Bildung betrifft".

Zur Motivation

Drei Gründe veranlassen uns Christen, uns immer wieder mit dem Judentum zu befassen.

1. Juden und Christen haben einen gemeinsamen Grund ihrer Hoffnung: den sich der Menschheit gnädig zuwendenden Gott Israels. Gemeinsam erwarten sie die volle Erfüllung ihrer Hoffnung: die endgültige Herrschaft Gottes. Juden und Christen sind zu gemeinsamem Zeugnis herausgefordert, daß Gott allen Völkern Leben und Zukunft schenken will. Um ein gemeinsames Zeugnis geben zu können, muß man einander aber kennen und achten.

2. Die bessere Kenntnis des Judentums und des gemeinsamen Erbes von Juden und Christen kann helfen, Leben, Werk und Botschaft Jesu von Nazareth, der „dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids" (Röm 1, 3), besser zu verstehen. Die Arbeiten christlicher Theologen zeigen, wie fruchtbar die Beschäftigung mit der jüdischen Tradition für unser christliches Glaubensverständnis sein kann. In ähnlicher Weise bemühen sich auch jüdische Theologen, in das christliche Glaubensverständnis einzudringen und es ihren Glaubensbrüdern zu vermitteln.

3. Trotz der leidvollen Erfahrungen der jüngsten Geschichte gibt es immer noch Antisemitismus bzw. Antijudaismus. Von diesen beiden Begriffen bezeichnet der erste, der im 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Rassenideologie entstand, heute verschiedene Spielarten der Judenfeindschaft, auch schon im Altertum und im Mittelalter; gegenwärtig nimmt der Antisemitismus besonders gern die Gestalt des Antizionismus an. Demgegenüber bezeichnet der Begriff Antijudaismus speziell die von christlicher Seite praktizierte Form der Judenfeindschaft, die sich auf manche neutestamentliche Aussagen beruft und auf Vorurteile stützt, die in der seitherigen Geschichte entstanden sind und die das Verhältnis von Judentum und Christentum immer wieder aufs schwerste be-

* Als Quellenhinweis möge bitte angegeben werden: Aus den Texten der Pastoralkommission Österreichs für Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen, herausgegeben vom Österreichischen Pastoralinstitut (A-1010 Wien, Stephansplatz 3).

lastet haben. Angesichts dieser durch 1900 Jahre hindurch währenden Entzweiungsgeschichte können die Kenntnis des gemeinsamen Erbes von Juden und Christen und die Einsicht in die Bedeutsamkeit des Glaubens des anderen für das eigene Glaubensverständnis dazu beitragen, die Vorurteile abzubauen und eine Geschichte in gegenseitiger Toleranz, Hochschätzung und geistig-geistlicher Befruchtung zu beginnen.

Was will dieser Text?

Der folgende Text will mit einigen Grundinformationen aus christlicher Sicht über die Christen und das Judentum einen Anstoß geben

— zu einer Besinnung auf das gemeinsame Erbe von Christen und Juden;
— zu einem besseren Verständnis der Entzweiungsgeschichte;
— zum Abbau von Antisemitismus bzw. Antijudaismus in Gesellschaft und Kirche;
— zur Förderung der Zusammenarbeit und des gemeinsamen Zeugnisses von Juden und Christen;
— zur Verhinderung von Haltungen und Handlungen, die sich weder auf den Gott Israels noch auf Jesus von Nazareth berufen können.

A. Das gemeinsame Erbe von Juden und Christen — aus christlicher Sicht

Um ein fruchtbares Gespräch zu führen, muß man sich zunächst auf das gemeinsame Erbe besinnen und dann auch darauf, was Juden und Christen einander heute zu sagen haben. Papst Johannes Paul II. sagt dazu: „Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel ... Eine zweite Dimension dieses Dialogs — die eigentliche und zentrale — ist die Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes." (Zit. in G. Biemer u. a., Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden, 221.)

1. Die Bibel

Wenn das Neue Testament von der „Schrift" oder den „Schriften" spricht, bezieht sich das auf die Tora (die fünf Bücher Mose) und auf die anderen heiligen Bücher. Diese Schriften bilden zusammen im wesentlichen den von den Christen „Altes Testament" genannten Teil der Heiligen Schrift und sind für Juden und Christen gemeinsame Glaubensquelle, auch wenn das Verständnis dessen, was Heilige Schrift bedeutet, sich teilweise unterscheidet. Gemeinsam ist insbesondere auch der Dekalog. — Jene Schriften, die im wesentlichen vom Leben und Wirken des Jesus von Nazareth, von seinem Tod und seiner Auferstehung berichten (Evangelium) und das Entstehen und Wachsen der christlichen Gemeinden begleiten (Briefe und andere Schriften), werden von den Christen „Neues Testament" genannt. Das Neue Testament bezieht sich immer wieder und grundsätzlich auf das Alte Testament und ist ohne dessen Kenntnis nicht verständlich.

2. Der Glaube an den einen Gott

In der Heiligen Schrift wird Gott als der Eine bezeugt: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger, einziger Gott! Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft" (Dtn 6, 4 f.). Er ist der Schöpfer der Welt, und der Mensch ist sein „Abbild". Er ist nicht nur der Gerechte, sondern auch der Gnädige und Barmherzige, der Vater der Seinen. In diesem Glauben sind Juden und Christen eins. — Die Christen verkünden den Gott Israels aber zudem allen Menschen als Vater Jesu Christi, der im Kreuzestod seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt hat. Durch die Auferweckung Jesu Christi sehen sie das Heil bereits endgültig verbürgt, das Gott in der Hoffnung Israels allen Menschen bereiten will.

3. Der Bund

Mit Abraham und den Ereignissen am Sinai ist Israel zum auserwählten Partner

Gottes geworden (Bundesvolk). Durch das Wirken der Propheten, die immer wieder Bundesverletzungen kritisiert haben, wurde der Bund verinnerlicht. Das Geheimnis der Treue Gottes zu seinem erwählten Volk und zu seinem Bund mit ihm (vgl. Röm 9—11) bildet die Grundlage für die einzigartige Geschichte dieses Volkes. — Dieser Bund fand nach christlichem Glauben durch Jesus Christus seine Erfüllung, indem Gott im Ereignis des Kreuzes den „neuen" und endgültigen Bund mit den Menschen geschlossen hat, der den alten Bund mit seinen Verheißungen erfüllt, wonach auch die Heiden zu Miterben der Verheißungen eingesetzt werden. In Jesus Christus hat Gott sich zu seinem Volk Israel hinzu ein neues Volk berufen, das aus Juden und Heiden besteht, die sich zu diesem Gott des Bundes bekennen. Durch die Aussendung des Heiligen Geistes hat Gott dies besiegelt.

4. Das Liebesgebot

Die Forderung der Nächstenliebe geht zurück auf verschiedene Texte im Alten Testament: „Du sollst ihn (den Fremdling, der bei euch lebt) lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremdlinge im Lande der Ägypter gewesen" (Lev 19, 34). Im Judentum wurde diese Forderung so formuliert: „Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht; das ist die ganze Tora, der Rest ist Auslegung" (Hillel; siehe Mt 7, 12). — Das Jesus-Wort Mk 12, 29—31 verbindet Gottes- und Nächstenliebe: „Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen ... (Dtn 6, 5); du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst!" (Lev 19, 18). Jesus fordert nach Joh 13, 34 seine Jünger auf, seinem Beispiel zu folgen und wie er bereit zu sein, im Gehorsam gegenüber Gott sein Leben hinzugeben.

5. Die Erwartung des Gottesreiches

Juden und Christen sind vereint in der gemeinsamen Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreiches, des Königtums Gottes, wenn Gott alles in allem sein wird, sein Wille in der ganzen Schöpfung und vor allem im Menschen verwirklicht wird. Gott will sein Volk zum Heil führen. Der Weg ist für alle die Umkehr, zu der auch die Propheten immer wieder aufgerufen haben. Diese Hoffnung verbindet sich mit der Sehnsucht nach einer gerechten Welt und nach einem umfassenden Frieden für die ganze Menschheit. — Nach christlicher Überzeugung ist mit Jesus von Nazareth die Zeit schon erfüllt, das Reich Gottes ragt in „diesen Äon" hinein. Nachfolge Jesu bedeutet, sich im Geiste Gottes für Gerechtigkeit und Frieden engagieren zu lassen.

6. Der Gottesdienst

Die Christen haben mit den Juden die Psalmen und zahlreiche andere alttestamentliche Gebete gemeinsam; auch das Vaterunser lebt ganz aus jüdischer Spiritualität (z. B. „dein Reich komme ..."). Viele christliche Gottesdienstformen gehen auf Gebetstraditionen der Synagoge zurück: angefangen von der Struktur der liturgischen Feier (z. B. des Stundengebetes der Kirche) bis hin zu verschiedenen hebräischen bzw. jüdischen Ausdrücken in unseren Gesang- und Gebetbüchern. Idee und Wirklichkeit des „Gedächtnisses" sind jüdischen Ursprungs; wie die Juden das Paschamahl feiern, so gedenken die Christen in der Eucharistiefeier des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Darüber hinaus hat sich eine reiche christliche Gebetstradition entwickelt.
Wenngleich gemeinsames Beten von Juden und Christen noch seine Schwierigkeiten hat, kann es sich jedenfalls auf eine breite gemeinsame Basis berufen.

Wenn im Vorausgehenden das gemeinsame Erbe betont wurde, so ist es für einen Dialog doch auch wichtig, die Unterschiede zu kennen.

Die wichtigsten Glaubensunterschiede von Juden und Christen

Die Glaubensunterschiede zwischen Juden und Christen gründen und konzentrieren sich im christlichen Glauben an Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes. Dies bedeutet

— für den *Gottesglauben:* Christen bekennen den einen und einzigen Gott Israels

als den dreifaltig-einen: Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist;
- für den *Erlösungsglauben:* Nach christlichem Verständnis ist der menschgewordene, gekreuzigte und auferweckte Sohn Gottes der Heilsmittler, während das Heil für jüdisches Verständnis nicht an einen Erlöser (außer Gott) — also auch nicht etwa an eine (stellvertretende) Sühne — gebunden ist;
- für die *Verwirklichung der gläubigen Existenz:* Der Christ sieht sich unter die Forderung der Nachfolge Christi gestellt, der Jude zur Nachahmung Gottes berufen, wie sie ihm die Tora ermöglicht;
- für die *Hoffnung auf Vollendung:* Nach christlichem Glauben hat mit dem Christusereignis die Endzeit bereits definitiv begonnen; allerdings ist das Heil noch nicht in Vollendung da, sodaß die Kirche sich in einem Zustand des „Schon — noch nicht", also in einem Zwischenzustand, befindet. Für den Juden ist dagegen das erwartete Heil, dessen sicheres Kommen ihm durch die Erwählung Abrahams und das grundlegende Geschehen von Exodus/Sinai verbürgt ist, insofern eine zukünftige Größe, als nach seinem Glaubensverständnis das endgültige Heil nicht von der innerweltlichen Verwirklichung zu trennen ist.

B. Die Entzweiungsgeschichte und ihre Überwindung

Obwohl das Neue Testament über die Juden viele positive Aussagen macht, hat es bis in die jüngste Vergangenheit oft Anlaß zu Mißverständnissen und zu falscher Einschätzung des Zusammenhangs von Christentum und Judentum gegeben. Der Abbau der Einseitigkeiten und Vorurteile muß also mit einem differenzierteren Verständnis der neutestamentlichen Aussagen über die Juden beginnen.

1. „Die Juden" im Neuen Testament

Jesus selbst war ein gesetzestreuer *Jude,* der sein eigenes Volk geliebt hat und der sich „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels gesandt" wußte (Mt 15, 24). Die Feindschaft gewisser führender mit den Römern zusammenarbeitender Kreise im damaligen Israel zu Jesus, die zur Verhaftung dieses Propheten des anbrechenden Gottesreiches und zu seiner Verurteilung als Messias-König durch den römischen Statthalter Pontius Pilatus führte, setzte sich nach der Darstellung neutestamentlicher Autoren in Auseinandersetzungen urkirchlicher Gemeinden und Missionare mit solchen Juden fort, die den Messias-Jesus-Glauben ablehnten. Die gelegentlich negativ erscheinende Darstellung der Juden und insbesondere der Pharisäer in den Evangelien ist darauf zurückzuführen. Die Spannung wurde freilich vor allem dadurch verschärft, daß Heiden in die christliche Gemeinschaft eintraten, ohne daß sie vorher in das Judentum aufgenommen worden wären.

Mit „Juden" meint das Johannesevangelium nicht die Juden im Gegensatz zu den Heiden, sondern es benützt den Ausdruck als Typos für den Ungläubigen, also für jeden, der Jesus und seine Botschaft vom Reich Gottes trotz Erkenntnis nicht annimmt; der Ausdruck gilt also für schuldhaft Ungläubige auch heute; das Johannesevangelium sollte in diesem Sinne auch interpretiert werden. Die eingangs angeführten Vatikanischen Richtlinien weisen dazu auf die Möglichkeit hin, statt dem mißverständlichen Ausdruck „die Juden" je nach Zusammenhang der einzelnen Textstellen „die Führer der Juden" oder „die Feinde Jesu" zu sagen. — Grundsätzlich ist zu beachten, daß Johannes nicht alle Juden in diesem negativen Sinne sieht, sondern die Juden auch als Bundesträger anerkennt: „Das Heil kommt von den Juden" (Joh 4, 22). Zudem ist festzustellen, daß gewisse Führer der Juden auch von der Mehrheit des jüdischen Volkes abgelehnt wurden.

In den Evangelien werden die *Pharisäer* (bzw. „die Schriftgelehrten und Pharisäer") häufig als die besonderen Gegner Jesu herausgestellt. Demnach entzündet sich die Gegnerschaft an Jesu ganz neuer Art zu lehren und die Menschen in seine Nachfolge hineinzurufen sowie an seiner Kritik

an der Gesetzesauslegung der Pharisäer und Schriftgelehrten, die den Menschen unnötige Lasten auferlegt hatten. Dabei haben wir jedoch zu bedenken: „Eine Untersuchung der Aussagen über die Pharisäer in den Evangelien und über die in ihnen verarbeiteten Traditionsschichten läßt eindeutig erkennen, daß die Pharisäer zunehmend als die speziellen Gegner Jesu herausgestellt wurden, und zwar im Zusammenhang des zum Teil harten und schwierigen Ablösungsprozesses, der nach Ostern die Kirche und Israel voneinander trennte" (Erklärung der deutschen Bischöfe ... S 23). Zudem hatte Jesus in seiner Lehre auch vieles Gemeinsame mit den Pharisäern, so das Doppelgebot der Liebe, die Sabbatheiligung, die Ablehnung der Ehescheidung, den Gedanken an die Auferstehung. Die Pharisäer waren Männer, denen es mit großem Ernst um die Sache Gottes und um eine treue Erfüllung des Gesetzes ging. Sie waren schon zur Zeit Jesu eine einflußreiche Gruppe; sie hatten aber insbesondere nach der Zerstörung des jüdischen Tempels entscheidenden Anteil an der weiteren jüdischen Geschichte.

Wenngleich in den Evangelien häufiger von den Auseinandersetzungen mit den Pharisäern die Rede ist, waren Jesu Hauptgegner die *Sadduzäer,* die im Synedrium das größte Gewicht hatten. Sie arbeiteten mit der römischen Besatzungsmacht zusammen, weil sie durch die Römer Frieden und Wohlstand gesichert sahen. Sie lieferten schließlich Jesus an den römischen Prokurator aus, da sie Angst vor einem politischen Aufstand und dessen Folgen hatten.

„Was sich bei seinem Leiden ereignet hat, kann man weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen" (Nostra aetate Nr. 4). Dieser Satz der Konzilserklärung ist eine notwendige Feststellung, da es im Laufe der Jahrhunderte immer wieder unter dem Vorwand, die Juden seien *die Schuldigen am Tode* Jesu, Ausschreitungen gegen sie gab. Man stützte sich dabei auf die Evangelienberichte, obwohl dort das Todesurteil gegen Jesus von Pilatus ausgesprochen wurde und von seiten der Juden in erster Linie Führer des Volkes (die Sadduzäer) beteiligt waren. Die Evangelien spielen darauf an, wie leicht eine Menge durch geschickte Führer manipuliert werden kann. Entscheidender ist, daß alle Schriften des Neuen Testaments die eigentliche Schuld an Leiden und Tod Jesu der Sünde zusprechen, in der alle Menschen verhaftet waren und sind.

2. Die Judenfeindschaft

Es ist ein erstaunliches Phänomen, daß Juden seit der ersten und besonders seit der zweiten Zerstörung Jerusalems sich auf die ganze Welt zerstreut haben und Juden geblieben sind. Die Aufnahme der Juden unter den verschiedenen Völkern gestaltete sich sehr unterschiedlich und reicht von gewissen Privilegien über rechtliche Gleichstellung bis zu starken Beschränkungen.

Der *Antijudaismus* hatte verschiedene Gründe: Schon die Heilige Schrift hält das bloße Dasein eines „erwählten Volkes" mit eigenem Religionsgesetz inmitten andersgläubiger Völker für eine gewisse Provokation (vgl. Est 3, 8), da die Juden mit ihrem Glauben die Religionsübung anderer kritisieren (Dan 14,3 ff.); den Juden wurde teilweise (wie auch der frühen Christenheit) „Humanitätsfeindlichkeit" vorgeworfen; verschiedentlich führte die Anhäufung beweglicher Habe zur Enteignung. Antijudaismus war in der Antike gelegentlich auch eine Reaktion gegen die Missionsbemühungen der Juden bei den Heiden (Proselytismus).

Für das Verhältnis der christlichen Kirchen zu den Juden wurde die Auffassung mancher Kirchenväter maßgeblich, der Bund sei von den Juden auf die Christen übergegangen, der „Neue" Bund habe den „Alten" abgelöst. Diese Meinung wurde insbesondere für die christliche Gesellschaftsordnung in Europa bestimmend, in der die Juden wegen ihres „Unglaubens" den Christen untertan sein sollten (wie Esau dem jüngeren Jakob).

Im frühen Mittelalter gab es zwar Gesetze zum Schutze der Juden, doch die Mehrzahl der Gesetze lief auf eine Zurückdrängung der Juden aus einem größeren Einflußbe-

reich hinaus. Verfolgungen, Zwangstaufen und Beraubung der wirtschaftlich meist besser situierten Juden (die das schmutzige Geldgeschäft zu besorgen hatten) kamen dann insbesondere in der Zeit der Kreuzzüge auf. Zugleich bemühte man sich, durch kirchliche Gesetze die Juden von den Christen zu unterscheiden und zu trennen, denn die „widerspenstigen und ungläubigen Juden" sollten auch im wirtschaftlichen und sozialen Bereich von ihrer „Verwerfung" Zeugnis ablegen.

Für die Reformation war die Stellung Luthers wichtig. Zunächst hat Luther die Juden aus seinem Verständnis des Evangeliums heraus als Brüder eingeladen. Auf Grund ihrer tragischen Geschichte, in der sie 1500 Jahre lang von den Christen abgelehnt worden waren, konnten die Juden dieser Hoffnung nicht entsprechen. Darum entstand in Luther eine Reaktion, die ihn im Alter zu einem aggressiven Gegner der Juden machte.

Besonders deutliche Beispiele für den religiösen Antijudaismus finden sich in den seit dem Mittelalter bis heute beliebten Passionsspielen, in denen „die Feinde Christi" durchwegs unsympathisch dargestellt werden (die Pharisäer z. B. als Heuchler und Intriganten); ähnlich negativ war auch die Darstellung der Juden auf gotischen Tafelbildern. Ausfluß des religiösen Antijudaismus waren auch die Ritualmord-Vorwürfe, die schon damals selbst von Päpsten und Fürsten als unbegründet zurückgewiesen, von der späteren Forschung (20. Jahrhundert) aber eindeutig als unwahr erkannt und als Versuch verstanden wurden, für verschiedene Katastrophen die Juden verantwortlich zu machen und von eigenem Versagen abzulenken.

Seitdem die Juden im Mittelalter aus den sogenannten „ehrlichen" Berufen in die Rollen der Geldverleiher und verachteten Wanderhändler verdrängt wurden, hielt sich der *wirtschaftlich-soziale Antijudaismus*. Der wirtschaftliche Erfolg der Juden, die Last der Zinsen, die Tatsache, von einem „Ungläubigen" wirtschaftlich abhängig zu sein, führten zu großen Antipathien. Zudem boten weltliche und kirchliche Machthaber immer wieder ein schlechtes Beispiel, da sie sich unrechtmäßig jüdische Vermögen aneigneten. So dürften wirtschaftliche Interessen noch häufiger für die Judenverfolgung ausschlaggebend gewesen sein als die religiösen Motive.

Die schlimmste und zugleich unsinnigste Form der Judenfeindschaft, nämlich der *rassisch-biologische Antisemitismus*, war dem 19. Jahrhundert und seine Umsetzung in den Holocaust der „Endlösung" dem 20. Jahrhundert vorbehalten. Der französische Graf Gobineau (1816—1882) schrieb der weißen Rasse schon rein biologisch schöpferische Begabung zu. Für Eugen Dühring (1833—1921) war die Schädlichkeit der Juden eine „physiologische" Frage, weswegen auch die Taufe nichts nütze. Houston Stewart Chamberlain (1855—1927) hielt die Juden für eine Rassenmischung, eine Bastardrasse und den Ausbund aller Verworfenheit.

Diese Theorien wurden durch Hitler und seine Propagandisten weitergeführt und mündeten in den größten Genozid der Weltgeschichte.

Dieser Antisemitismus wurde von der Kirche immer wieder verurteilt, doch war er gerade auch unter Christen verbreitet, was dazu beigetragen hat, daß Hitlers Rassenwahn von vielen nicht rechtzeitig erkannt und sein Einschreiten gegen die Juden von manchen sogar begrüßt wurde. Zur Zeit der „Endlösung" war dann allerdings das nationalsozialistische Gewaltregime so durchorganisiert und wurde jede Kritik mit KZ bedroht, daß kaum eine Möglichkeit bestand, das Unheil der Vergasung in Auschwitz-Birkenau und den anderen Vernichtungslagern im Osten zu verhindern. Einzelne Christen — Priester wie Laien — haben unter Lebensgefahr ihren jüdischen Brüdern und Schwestern geholfen oder ihnen zu helfen versucht; aber der Großteil der europäischen Juden mußte seinen Leidensweg gehen, und mit ihnen auch andere Minderheiten wie die Zigeuner. Daß auch große Gruppen von Kriegsgefangenen, Widerstandskämpfern und anderen Angehörigen der durch einige Jahre von der deutschen Wehrmacht besetzten Länder sowie viele politische Gegner des Nationalsozialismus in den Konzentrationsla-

gern ums Leben kamen, daß auch in anderen Zeiten und Ländern Judenverfolgungen, Genozide und Verbrechen gegen die Menschlichkeit geschehen sind und noch geschehen, nimmt diesen schrecklichen Ereignissen nichts von ihrer Ungeheuerlichkeit. Sie sollen wenigstens jetzt zum Umdenken und zur Umkehr führen.
Tatsächlich wirken aber bei einzelnen Menschen und Gruppen immer noch faschistische Ideen nach, und es kann gerade dort, wo es keine Kontakte mehr mit Juden gibt (weil nach dem Krieg keine oder nur kleine jüdische Bevölkerungsteile übriggeblieben sind) daraus umso leichter ein latenter Antisemitismus entstehen.

3. Die wichtigsten Richtungen innerhalb des heutigen Judentums

1. Das „orthodoxe Judentum", das sich selber lieber traditionelles Judentum nennt, da es in seiner Form der Religiosität die Fortsetzung des durch die Jahrtausende überlieferten Judentums sieht. Für die Orthodoxen gilt die Tora als vollkommene Offenbarung des göttlichen Willens für das jüdische Volk; aber auch die mündliche Tora (der Talmud), die rabbinische Lehre, hat für sie bindende Autorität. Nach außen hin zeichnen sich die Orthodoxen durch genaues Festhalten an der Tradition aus.
2. Das „Reformjudentum" oder liberales Judentum entstand zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland und breitete sich in der Folgezeit besonders in den angelsächsischen Ländern aus. Das Ziel dieser „liberalen" Richtung ist es, Kult und Einrichtungen des Judentums so der modernen Welt anzupassen, daß der wahre Kern des biblischen, prophetischen und mystischen Erbes Israels bewahrt, wieder in Geltung gebracht und allgemein zugänglich gemacht wird.
3. Das „konservative Judentum" entstand ebenfalls in Deutschland um die Mitte des 19. Jahrhunderts als eigene religiöse Strömung zwischen Reformjudentum und Orthodoxie. Ziel der Konservativen ist das Bewahren der Tradition, soweit sie mit modernen Erkenntnissen und Lebensumständen vereinbar ist, also die Annahme einer historisch bedingten Veränderlichkeit des Judentums bei voller Wahrung einer übergeschichtlichen Substanz.

Von diesen religiös unterschiedlichen Richtungen ist der *Zionismus* als eine nationale Befreiungsbewegung des Judentums zur Heimkehr der Juden in das Land Israel mit dem Mittelpunkt in Zion (= Jerusalem) zu unterscheiden. Die zionistische Weltbewegung entstand im 19. Jahrhundert und führte 1948 zur Gründung des Staates Israel.

4. Konkrete Aufgaben

In der Verkündigung, in Bibelkreisen, in pfarrlichen Gruppen, auf Veranstaltungen der Katholischen Erwachsenenbildung könnten etwa folgende Aufgaben aufgegriffen werden:
— Das gegenseitige Kennenlernen der religiösen Grundlagen von Juden und Christen; dafür steht eine reichhaltige Literatur zur Verfügung (siehe Anhang);
— Christen sollen sich bei der Bibelarbeit auch der Werke jüdischer Theologen (z. B. von Martin Buber) bedienen, da manches aus genuin jüdischer Sicht besser und tiefer verstanden werden kann; wenn z. B. in der Predigt Jesu das „Tun" eine zentrale Rolle spielt, so kann man auch von der jüdischen Tradition lernen, wie man sich konkret um die Verwirklichung der Weisung Gottes in der Welt bemühen kann;
— Christen sollen die Gründe für den Antijudaismus und andere religiöse, rassische und gesellschaftliche Vorurteile diskutieren und durch breite Aufklärungsarbeit an ihrem Abbau mitwirken; zugleich sollen sie Verständnis für die besonderen Werte des Judentums wecken;
— wo es möglich ist, die Begegnung mit jüdischen Gruppen suchen und gemeinsame Gottesdienste feiern, wofür aus dem gemeinsamen Erbe ausreichend Texte und Formen genommen werden können;
— eine bleibende Aufgabe für Christen und Juden ist der prophetische Protest gegen bestehendes Unrecht im wirtschaftlichen und sozialen Bereich sowie gegen alle ideologische Unterdrückung, gegen die Bedrohung der Freiheit und zugunsten der Menschenrechte;

— im besonderen sollen Christen und Juden gemeinsam für das eintreten, was mit „Shalom" gemeint ist: Friede, Freude, Freiheit, Versöhnung, Gemeinschaft, Wahrheit, Gerechtigkeit, Menschlichkeit;
— jüdische und christliche Theologen zu Vorträgen und Gesprächen einladen und mit ihnen einen Dialog über die Gemeinsamkeiten wie auch über die spezifischen Unterschiede im Glaubensverständnis, in Ethik, Liturgie und Frömmigkeit beginnen;
— bei der Neuschöpfung von Gebeten und Gesängen könnten von jüdischen Gebeten und religiösen Gesängen wertvolle Anregungen übernommen werden; so könnte z. B. die „Hausliturgie" vieles von der jüdischen Familienliturgie lernen;
— bei der Vorbereitung auf Pilgerfahrten in das Heilige Land oder bei Lichtbildervorträgen jeweils auch Informationen über das Judentum und über das gemeinsame Erbe geben.

Literatur:

Konkrete Anregungen sind u. a. den folgenden Büchern zu entnehmen:

David Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1968; *Clemens Thoma*, Kirche aus Juden und Heiden, Freiburg i. Br. 1970; *ders.*, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978; *Kurt Schubert*, Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, Wien 1973; *Franz Mussner*, Traktat über die Juden, München 1979; *Hedwig Wahle*, Das gemeinsame Erbe. Judentum und Christentum, Innsbruck 1980; Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. April 1980, erhältlich im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (D-5300 Bonn, Kaiserstraße 163); Die Katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945—1980, erhältlich bei: Deutsches Pax-Christi-Sekretariat, D-6000 Frankfurt a. M. 1, Windmühlstraße 2; *Günter Biemer u. a.* (Hrsg.), Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden, Düsseldorf 1981; *Johann Maier — Peter Schäfer*, Kleines Lexikon des Judentums, Stuttgart 1981; *Pnina Navè Levinson*, Du unser Vater — jüdische Gebete für Christen, Freiburg, 3. Auflage 1979.

Ernst Ludwig Ehrlich

Zum Text der Pastoralkommission Österreichs über „Die Christen und das Judentum"

Auf Einladung des Christlich-jüdischen Kontaktkreises u. a. hat der Schweizer Wissenschafter Ehrlich in einem Vortrag in Wien im Frühjahr 1983 den vorausgehenden Text der Pastoralkommission Österreichs aus jüdischer Sicht kommentiert. Seine Ausführungen sind für die Bildungsarbeit in den Gemeinden deshalb von besonderem Interesse, weil sie deutlich machen, worauf es unseren jüdischen Gesprächspartnern ankommt. Friede und Versöhnung verlangen, daß man die vorhandenen Gemeinsamkeiten deutlich sieht und davon ausgeht und daß man die Unterschiede mit Achtung vor der anderen Seite zur Kenntnis nimmt, ohne sie zu verwischen, und den anderen wie auch sich selbst besser zu verstehen lernt. *red*

Das Problem der Aneignung kirchlicher Texte

In den letzten dreißig Jahren sind zahlreiche Erklärungen über das Verhältnis von Christen und Juden veröffentlicht worden. Es sind mehr als fünfzig. Es wäre nachgerade langweilig, eine Aufzählung alles dessen bieten zu wollen, was es auf dem theologischen Markte auf diesem Gebiet gibt. Heute wollen wir uns über einen Text der Pastoralkommission Österreichs unterhalten und versuchen, das Besondere seines Inhalts herauszuarbeiten, um an ihm den Fortschritt in unseren Beziehungen aufzuzeigen. Bevor wir diese Aufgabe miteinander unternehmen, ist jedoch eine Anmerkung notwendig: Diese Texte über unser neues Verhältnis zueinander zeugen von einer Beschäftigung mit dem christlich-jüdischen Verhältnis. Das ist natürlich positiv zu werten und durchaus erfreulich. Anderseits hat uns aber die Erfahrung gelehrt, daß Erklärungen dieser Art bei ihrem Erscheinen in der kirchlichen Presse kurz behandelt, von den direkt Beteiligten erleichtert abgehakt werden. Die kirchlichen Autoritäten haben dann das Gefühl, sie hätten nun auch gegenüber diesem Thema ihre Pflicht getan, eine angemessene Leistung erbracht. Daran ist nichts Beklagenswertes, aber das eigentliche Problem besteht in der Wirkung, in der Aneignung solcher Texte. Und hier beginnen allmählich gewisse Zweifel aufzukommen, ob Papiere dieser Art wirklich die erreichen, die sie dringend notwendig hätten. Dazu kommt, daß die Dokumente, so seriös sie sind, immer auch manches *nicht*

enthalten, das man erst zwischen den Zeilen lesen muß, also aus ihnen indirekt zu erschließen hat. Und dabei fehlt es oft an Interpreten. Im übrigen sollte man sich keine Illusionen machen: der Kreis, der sich dem christlich-jüdischen Dialog widmet, ist bei Juden, Katholiken und Protestanten verhältnismäßig klein, und die Mehrzahl der Theologen hat ganz andere Prioritäten. Worum es hier nämlich geht, ist die Notwendigkeit, Exegese und systematische Theologie mit dem jüdischen Selbstverständnis zu verbinden. Diese Aufgabe erfordert weit mehr als nur eine freundliche Absicht gegenüber Juden und Judentum. Wenn es ein Desiderat auf diesem Gebiet wirklich gibt, so ist es dieses, daß mehr Menschen den christlich-jüdischen Dialog als ihre Priorität betrachten, und nicht nur als eine moralische Pflicht, weil man sich vor mehr als 40 Jahren seiner Juden entledigt hatte, so daß man jetzt die Aufgabe empfindet, ihrer wenigstens geistlich zu gedenken und einen gewissen christlichen Zusammenhang mit dem Judentum aufzuzeigen. Mir scheint, dies genüge nicht. Es braucht, um wirklich zum Kern des Dialoges zu kommen, schon ein persönliches Engagement, das sowohl die menschliche Seite einschließt als auch die fachliche, so daß man wenigstens weiß, worüber man spricht: über ein authentisches Judentum und über ein authentisches Christentum, ohne Synkretismus und ohne Verkürzungen auf beiden Seiten. Dazu gehört auch eine klare und saubere Terminologie ohne Anleihen aus fremden Bereichen. Das ist wichtig, weil sich unsere Terminologien nicht immer decken, so daß man die Worte jeweils genau befragen muß, um ihnen nicht einen Sinn zu unterschieben, den sie in der entsprechenden Glaubensgemeinschaft gar nicht haben.

Schließlich kann man natürlich fragen, und diese Frage ist legitim für jede Seite: Welchen Sinn hat ein solcher Dialog?

Antwort: 1. den andern besser kennen zu lernen, 2. sich selbst durch die Abgrenzung und durch das Gemeinsame besser zu verstehen, 3. ein neues menschliches Miteinander im für beide Wesentlichen zu ermöglichen, das es früher zwischen Christen und Juden schlechthin nur selten gegeben hat. Wenn früher jüdische und nichtjüdische Menschen zusammenkamen, haben sie sich allzu oft auf dem Boden eines gemeinsamen Nichts getroffen. Unsere leidvolle Vergangenheit hat uns bewiesen, daß diese Basis nicht tragfähig war. Auch auf diesem Hintergrund möchten wir das neue Dokument interpretieren, weil es uns in unserem Dialog tragfähigen Boden unter den Füßen geben soll, und vor allem konkrete Aussagen, die freilich erst anzueignen wären.

Zwei Gefahren

Wir haben als Juden und als Christen zwei verschiedenartige Gefahrensmöglichkeiten. Die Juden wittern in jedem ihnen sich freundlich nähernden Christen, besonders wenn es sich um Theologen handelt, einen verkappten Judenmissionar, der ihnen in Wirklichkeit ihre Identität rauben will. Diese Form jüdischer Paranoia hat ihre Wurzeln in einer jahrhundertealten Geschichte. Juden müssen erst lernen, daß inzwischen bei nicht wenigen Christen ein Wandel eingetreten ist.

Christen wiederum haben angesichts unseres Problems eine eigentümliche Schwierigkeit, und das gilt für Katholiken wie Protestanten in gleicher Weise. Sie pflegen einen scharfen Unterschied zwischen dem sogenannten theologischen Antijudaismus der Kirche und dem modernen biologischen Rassenantisemitismus des 20. Jahrhunderts mit seinen Folgen zu machen. Dieser Bruch zwischen diesen beiden Anti-Phänomenen erscheint uns unerlaubt zu sein, und wir werden zu zeigen haben, in welcher Weise der theologische Antijudaismus der Kirchen in der Form des Rassenantisemitismus der Nazis säkularisiert wurde und insofern einen Wegbereiter dieser Art mörderischer Judenfeindschaft darstellt. Keine Apologetik kann die Verbindung dieser beiden antijüdischen Verhaltensweisen oder Ideologien auseinanderreißen, wie dies oft versucht wird, sehr zum Schaden der Christenheit, weil sie auf diese Weise Verdrängungen vornimmt, die nicht zu ihrem eigenen Heil dienen. Das die Kirche zerstörende Gift wirkt auf diese Weise fort.

Es ist im übrigen erfreulich, daß unser Text bereits im Anfang auf diese verschiedenen Formen der Judenfeindschaft eingeht, ohne sie freilich, was notwendig ist, miteinander zu verbinden. Dem wird auch noch der Antizionismus hinzugefügt, der heute eine besondere Funktion hat: an die Stelle des früheren Antisemitismus zu treten, weil offener Antisemitismus nach Auschwitz vulgär geworden ist. Antizionismus ist der Versuch, die Rolle zu übernehmen, die früher die Judenfeindschaft hatte, wobei natürlich eine Kritik an einer israelischen Regierungspolitik noch kein Antizionismus ist. Ihn kann man eher dadurch definieren, daß man sagt, er bestreite dem Staat Israel das Recht auf Existenz. Im übrigen legen jene Kreise an die Israelis völlig andere Maßstäbe an als an jedes andere Volk.

Zur Einleitung des „PKÖ-Textes"

Die Autoren des vorliegenden Textes möchten helfen, Vorurteile abzubauen, eine Besinnung auf das gemeinsame Erbe herbeizuführen, ein besseres Verständnis der Entzweiungsgeschichte zu erreichen, dem Abbau von Antisemitismus bzw. Antijudaismus in Gesellschaft und Kirche zu dienen, die Zusammenarbeit zu fördern, wozu auch ein gemeinsames Zeugnis gehört, schließlich Haltungen und Handlungen verhindern, die sich weder auf Gott noch auf Jesus berufen können.
Dieser Wunschkatalog ist recht umfassend, und er enthält Beherzigenswertes. Abbau von Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft erscheint uns dabei die eigentliche Voraussetzung. Johannes Paul II. hat erkannt, daß hebräische Bibel und Neues Testament in einem Dialog miteinander stehen. Nimmt man den paulinischen Gedanken hinzu, den der Papst in seiner Mainzer Rede von 1980 ebenfalls erwähnt, daß niemand den Bund zwischen Gott und Israel je gekündigt hat, so müßte es eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein, daß Juden und Christen miteinander reden, denn die Juden verkörpern schließlich den einen Teil der Botschaft, der ebenfalls Wesen des christlichen Proprums ist. Das war allerdings in der Vergangenheit der große Anstoß: Die Juden hatten die hebräische Bibel, lebten in ihr, mit ihr und durch sie, und die Christen verleibten sich diesen Teil der Offenbarung ein, ohne sich darüber klarzuwerden, daß diese Juden weiterexistierten und ohne Verkürzung ihre jüdische Identität durchzuhalten versuchten. Daher sind die Beziehungen zwischen diesen beiden Religionen so kompliziert, weil beide auf gleichen Quellen basieren, auf sie pochen. Im Jahr des Lutherjubiläums darf daran erinnert werden, daß hier auch die eigentlichen Schwierigkeiten Luthers mit den Juden lagen: Beide haben die gleiche Schrift, die hebräische Bibel, und beide legen diese Quelle der Offenbarung anders aus, und pochen dabei auf einen eigenen Wahrheitsanspruch.

Zu A: Das gemeinsame Erbe von Juden und Christen

Für uns, das gilt für Juden wie für Christen, ist es jeweils ein Test für das Verstehen, ob der andere in dem, was über ihn gesagt wird, sich wiedererkennt. Das ist z. B. der Fall, wenn in unserem Text über den *jüdischen Gott* gesprochen wird, übrigens im Zusammenhang mit dem Bibeltext Dt 6,4 f, der als eine Art von Glaubensbekenntnis des Juden verstanden wird: „Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig."
Wenn ein Jude stirbt, legt man ihm diese Worte in den Mund. Es würde hier zu weit führen, einen Vortrag über den jüdischen Gottesbegriff zu halten. Eines sei aber festgehalten: Unser Dokument enthält den Gedanken vom gnädigen Gott, vom *Gott als Vater der Menschen.* Es war immer ein für uns schwer nachvollziehbares Vorurteil christlicher Theologen, daß sie nicht in der Lage waren zu erkennen, daß Juden keinen rachsüchtigen Gewitterjahwe vom Sinai anbeten, sondern den einen Gott, der der Vater aller Menschen ist. Diese Vatervorstellung Gottes sollte früher den Christen allein vorbehalten werden. Es ist erfreulich und wichtig, daß unser Text mit diesem Vorurteil aufräumt.

Entsprechend Röm 9—11 wird erkannt: *Gottes Bund mit Israel* bleibt, selbst wenn Christen glauben, dieser Bund habe in Jesus eine Erfüllung gefunden, wodurch auch die „Heiden Miterben" der Verheißungen geworden sind. Das ist ein gutes Beispiel christlicher Verkündigung, die einerseits den Juden ihre Heilsgüter bestehen läßt, anderseits aber das Eigene christlichen Glaubens einbringt. In ähnlicher Gesinnung wird auch über das *Liebesgebot* gehandelt, das sich im 3. Buch Mose Kap. 19,18 findet, und entsprechend von Jesus aufgenommen und verarbeitet wird. Das Liebesgebot der hebräischen Bibel wurde also ins Evangelium integriert und bildet die ethische Klammer von Judentum und Christentum. Nur wer in seiner eigenen Christologie schwach ist, hat es nötig, den ethischen Wert des Judentums zu bestreiten oder zu verkleinern.

Einen besonderen Fortschritt dieses Textes sehen wir in dem knappen Abschnitt über das *Gottesreich*, über die Hoffnung und Zukunft. Hier hat man es verstanden, einen Teil des jüdischen Selbstverständnisses mit christlichem Glauben zu vereinen, ohne das Eigene des andern in Frage zu stellen. Worum es uns beiden geht, ist die Hoffnung auf das Reich Gottes. „Diese Hoffnung verbindet sich mit der Sehnsucht nach einer gerechten Welt und nach einem umfassenden Frieden für die ganze Menschheit."

Eine jüdische Entsprechung: das Alenu-Gebet

Wenn wir sagen, in diesem Text erkennt sich auch der Jude wieder, so können wir dafür einen Beleg aus dem täglichen Gebetbuch heranziehen, denn authentischer vermag man das innere Leben eines jüdischen Menschen religiös nicht zu dokumentieren, als wenn man zeigt, was er täglich betet. Da heißt es im sogenannten Alenu-Gebet: „Darum hoffen wir auf Dich, Herr unser Gott, bald die Herrlichkeit Deiner Macht zu schauen, daß die Greuel von der Erde schwinden, die Götzen vertilgt werden, die Welt gegründet wird auf das Königreich des Allmächtigen, und alle Menschen Deinen Namen anrufen, daß sich Dir zuwenden alle Sünder der Erde. Es mögen erkennen und verstehen alle Erdenbewohner, daß sich vor Dir jedes Knie beugen, jede Zunge schwören soll. Vor Dir, Herr unser Gott, werden sie knien und sich niederwerfen und Dir Ehrfurcht entgegenbringen. Alle nehmen sie die Anerkennung Deines Reiches auf sich. Du regierst bald über sie für immer und ewig. Denn Dein ist das Reich, und in Ewigkeit regierst Du in Ehre ..." Bemerkenswert an diesem Text aus dem jüdischen Gebetbuch ist die Tatsache, daß hier mit keinem einzigen Wort von Israel gesprochen wird, sondern diese Zukunftshoffnung richtet sich an *alle* Menschen. Universeller kann man es nicht formulieren, wenn man von „allen Menschen" redet, von „allen Bewohnern des Erdballs". Die Zukunftshoffnung ist hier also national entschränkt.

Gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden

Der Inhalt dieses Gottesreiches ist die vollendete Gerechtigkeit und der vollendete Frieden. Diese Botschaft kehrt bei den Propheten in immer neuen Variationen wieder. Für Christen bedeutet Nachfolge Jesu, sich im Geiste Gottes für Gerechtigkeit und Frieden zu engagieren. In diesem Zusammenhang ist es ein schönes Zeichen von Gemeinsamkeit, wenn in diesen Tagen die amerikanische Bischofskonferenz sich in starken Worten gegen die Nuklearbedrohung der Menschen wendet und die Regierungen der beiden Supermächte auffordert, mit diesem irrsinnigen Wettrüsten aufzuhören, das unsere Welt in den Untergang führt. Fast zu gleicher Zeit hat der Synagogue Council of America, die Dachorganisation der drei religiösen jüdischen Richtungen in den USA, die amerikanische Regierung aufgefordert, sich moralisch gebunden für die Beseitigung der Bedrohung eines nuklearen Krieges zu erklären. Der Synagogue Council hat die Herren Reagan und Andropov ersucht, die totale Einstellung der Produktion von nuklearen Waffen vorzunehmen. In dieser Erklärung heißt es u. a.: „Wir alle sind Überlebende von Hitlers Holocaust, und wir haben einen besonderen Sinn für Verantwortung erfahren gegen das Treiben in einen nuklearen

Holocaust. Das nukleare Waffenrennen hat die Mittel von der Schlacht gegen Hunger, Krankheit und Leiden abgezogen. Wir müssen unsere Investitionen zur Steigerung der Lebensqualität benutzen und nicht für überflüssige Instrumente des Todes verschwenden. Es ist der Höhepunkt der Dummheit, immer tödlichere Waffen zu entwickeln in einer wirkungslosen Suche nach unechter Sicherheit. Es ist unsere heilige Pflicht, daß wir uns keine Vertrautheit mit der nuklearen Bedrohung erlauben. Das führt nur zu einer Indifferenz gegen die ständig wachsenden Gefahren eines nuklearen Krieges, der entweder absichtlich oder zufällig ausbrechen kann. *Einseitige* Abrüstung würde zu nuklearer Erpressung einladen oder zu einer Aggression. *Gegenseitiges* Einvernehmen bei beidseitiger Abrüstung und Pläne zur Verringerung stellen einen Schritt für die Aussicht auf Frieden dar. Die amerikanischen und sowjetischen Führer sollten viel kraftvoller für Abkommen arbeiten, welche dafür sorgen, die Verbreitung von Nuklearwaffen zum Stillstand zu bringen."

Sie mögen fragen, warum ich Ihnen hier im Zusammenhang mit einer Erklärung der katholischen Kirche Österreichs einen Text des Synagogue Council of America zitiere. Meine Assoziation dabei war der Satz aus dem katholischen Dokument: „Nachfolge Jesu bedeutet, sich im Geiste Gottes für Gerechtigkeit und Frieden engagieren zu lassen." Der Synagogue Council hat versucht, einer solchen Forderung im Geiste des Judentums nachzukommen. Auf diesem Gebiete könnte ein christlich-jüdischer Dialog eine ganz neue Dimension erhalten.

Gemeinsames in Gebet und Gottesdienst

Schließlich wird als Gemeinsames von Juden und Christen auch auf den Gottesdienst verwiesen, die Psalmen und viele Gebete der hebräischen Bibel, wobei besonders angemerkt wird, daß das Vaterunser „ganz aus jüdischer Spiritualität" lebt. Recht knapp wird in diesem Zusammenhang auf einen Teil des Festkalenders verwiesen: Pessach — das große Befreiungsfest des jüdischen Volkes, die Herausholung aus Ägypten, das Nachvollziehen von Gottes Treue mit dem Volke Israel, die von Gott bestätigte Treue zu seinem Bunde mit diesem Volk. Mit Pessach, mit dem Exodus, beginnt eigentlich erst die Geschichte des Volkes Israel, vorher waren es Heilsgeschehnisse mit Einzelnen, die sich von Gott ansprechen ließen und angesprochen wurden.

Dem entspricht im Christentum Ostern, als Fest der Auferstehung Jesu die entscheidende Heilstat für den christlichen Glauben. Ähnlich sind die Bezüge bei Pfingsten, der Ausgießung des Heiligen Geistes, und bei den Juden das Erinnern an jenes Ereignis, welches den geistigen Inhalt des Judentums bedeutet: Die Offenbarung am Sinai mit dem Dekalog, den Zehn Geboten, aus denen die Menschheit noch heute lebt, und ohne deren Beachtung sie nicht überleben wird.

Zu den wichtigsten Glaubensunterschieden

Das katholische Dokument hat seinen Sinn auch darin, die wichtigsten Glaubensunterschiede präzise und korrekt herauszuarbeiten. Das ist aus mehreren Gründen von Bedeutung: Man muß einem Synkretismus entgegenarbeiten, der für alle total sinnlos ist und der Authentizität des jeweiligen Partners nicht gerecht wird. Man möchte Christen an ihre eigene Lehre erinnern und schließlich, ohne Judenmission treiben zu wollen, den Juden auch darstellen, was eigentlich Inhalt christlichen Glaubens ist. Heute ist die Situation bei Christen und Juden recht ähnlich: Beide wissen über sich selbst leider nicht allzu viel, und oft fehlt eine Kenntnis von Wesentlichem.

Christen bekennen in der Dreifaltigkeit (Gott-Vater, Sohn und Heiliger Geist) einen für Juden schlechthin nicht nachzuvollziehenden Glauben. Christen sehen ferner im auferstandenen Christus den Heilsmittler. Das Judentum bedarf nicht des Glaubens an einen stellvertretenden Opfertod. Der Nachfolge Gottes, Imitatio Dei, im Judentum entspricht die Nachfolge Christi.

Christen glauben, mit Christi Tod und Auferstehung habe die Endzeit definitiv schon begonnen, allerdings ist das Heil noch nicht

in Vollendung da. Mit einer Art von vorweggenommener Erlösung vermögen die Juden nichts zu verbinden, sondern sie ist erst eine zukünftige Größe. Endgültiges Heil ist nicht von innerweltlicher Verwirklichung zu trennen. Diese Unterscheidungen in unserem Text dürften präzis und vor allem fair sein gegenüber beiden Religionen. Gerade eine solche knappe Gegenüberstellung erscheint uns für Laien nützlich.

Zu B: Die Entzweiungsgeschichte und ihre Überwindung

Wenn Sie meinen Ausführungen bisher gefolgt sind, und die Versuche verstanden haben, die tiefen inneren Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum zu begreifen sowie das Trennende, das sich teilweise erst aus dem gemeinsamen Ursprung verstehen läßt, so taucht die Frage auf, woher denn nun eigentlich die Jahrhunderte alten Konflikte kommen, die zu einer Feindschaft führten, wie sie ärger nicht gedacht werden kann. Es gab ja kaum ein Verbrechen, das man den Juden nicht in die Schuhe schob, wobei wir hier nur zwei erwähnen: Ritualmord und Hostienschändungen. Die Juden wurden solange gefoltert, bis man wenigstens bei einigen erzwungene Geständnisse bekam. Und selbst noch in der Reformation, das lehrt uns Luther, wird der Jude nicht als Partner anerkannt, sondern als Missionsobjekt begehrt. Luthers Haltung war in dieser Beziehung gradlinig; er war davon getrieben, die Juden zu Christus zu bringen. Einer von vielen Gründen, warum es zu dieser Auseinandersetzung kam, wird in unserem Text richtig angedeutet: Es sind gewisse Stellen im Neuen Testament selbst, die Anlaß zu Mißdeutungen gaben.

Zu 1: „Die Juden" im Neuen Testament

Es ging hier in Wirklichkeit um eine Art von Familienkonflikt, in dem die werdende Kirche sich gegen das Judentum profilieren mußte, und anderseits die Juden aus ihrem Verband ausschieden, was sich in der Urkirche an unjüdischem Geiste entwickelte. Der eigentliche Kampf jedoch ging um die Heiden, und hier stießen *Missionsbestrebungen von beiden Seiten* zusammen. Der entscheidende Ausgangspunkt für den Konflikt wird in unserem Text korrekt angegeben: „Die Spannung wurde freilich vor allem dadurch verschärft, daß Heiden in die christliche Gemeinschaft eintraten, ohne daß sie vorher in das Judentum aufgenommen worden wären". In diesen Zusammenhang gehört auch die Polemik gegen die Pharisäer. Diese werden im NT als Feinde Jesu dargestellt, nicht weil sie sich von ihm abgrenzten, sondern weil sie mit ihm viel gemeinsam hatten; mit den Sadduzäern gibt es diese Polemik gerade nicht, hier bestanden nur geringe Übereinstimmungen.

Der betreffende Abschnitt in unserem Text über die Pharisäer sollte gerade in Kreisen der Religionslehrer sorgfältig zur Kenntnis genommen werden, denn hier handelt es sich um ein schier unausrottbares Vorurteil. Im Grunde wäre das Problem viel harmloser, würde nicht das pharisäische Judentum für das integrale Judesein der Spätantike stehen. Hätte man es hier mit einem verqueren Seitenzweig zu tun, brauchte man sich darüber nicht zu ereifern. Das eigentliche Problem liegt darin, daß *das pharisäische Judentum als einzige jüdische Richtung* jener Zeit ziemlich nahtlos in das rabbinische Judentum der jüdischen Tradition, also von Mischna und Gemara, überging. Sadduzäer und Essener, oder was es damals noch an Richtungen gab, etwa auch die Zeloten, verschwanden nach der Tempelzerstörung des Jahres 70. Aber die Pharisäer bildeten die Urzelle der rabbinischen Tradition. Die perpetuierte Polemik gegen das pharisäische Judentum ist so sinnlos, und hat viel Schaden für unsere gegenseitigen Beziehungen angerichtet. Richtig heißt es in unserem Text: „Sie hatten ... insbesondere nach der Zerstörung des jüdischen Tempels entscheidenden Anteil an der weiteren jüdischen Geschichte."

Von Jesus trennte sie im Grunde nicht viel. Es waren viel weniger Lehren, die sie miteinander in Konflikt brachten, als das Verhältnis der *„Institution" Pharisäer* zum *„freien Toralehrer" Jesus,* der aus einer

ihm zugekommenen Vollmacht heraus die Tora frei auslegt. Im Einzelfall ist dann stets zu prüfen, ob wirklich grundlegende Unterschiede bestanden, oder ob diese nicht eher das Verhältnis der Juden zur werdenden Urgemeinde widerspiegeln. Daß Jesus mit einigen pharisäischen Lehrern Meinungsverschiedenheiten hatte, ist unbestritten; aber wenn man ein Blatt Talmud aufschlägt, so sind nicht selten die Kontroversen zwischen Rabbinen eher größer als die, die Jesus mit pharisäischen Lehrern hatte. Das Vorurteil gegen die Pharisäer ist leider bis heute noch nicht beseitigt, wenn man ihre Lehre auf eine *Gesetzes- und Tempeltheologie* reduziert, wie es z. B. unlängst wieder in der Katholischen Predigt in St. Ursula in Wien geschah. Als ob z. B. die pharisäische Ethik und Zukunftshoffnung keine Rolle gespielt hätten. Auf diese Weise erhält man nach wie vor ein verzerrtes Bild vom nachbiblischen Judentum sowie eine Frontstellung, die sich zwar für Predigt und Katechese eignet, weil man Gegensätze plastisch herausarbeiten kann; aber der Sache selbst wird man damit nicht gerecht.

Präzis und knapp ist die Schilderung der Sadduzäer in unserem Text: Sie waren eine priesterlich-aristokratische Partei, die mit den Römern zusammenarbeitete, die sich weigerte, die Tora wie die Pharisäer und Jesus der Zeit anzupassen, und die auf ihren Vorrechten beharrte. Daher lehnten sie auch den Glauben an die Auferstehung ab, weil dieser erst spät in der hebräischen Bibel verankert wurde. „Sie lieferten schließlich Jesus an den römischen Prokurator aus, da sie Angst vor einem politischen Aufstand hatten."

Es zeugt schon von einem Fortschritt im heutigen christlichen Denken, daß unser Dokument sich nur relativ kurz mit der *Passion Jesu* zu beschäftigen braucht. Hier ist durch die Konzilserklärung Nostra aetate ein Durchbruch erreicht worden, und im allgemeinen ist eine vorurteilslose Darstellung der Passionsgeschichte heute weiter verbreitet als früher. Im übrigen finden wir ja darüber selbst im Neuen Testament zwei völlig divergierende Auffassungen: eine in den Evangelien, in denen in einer historisierenden Darstellung fast zwei Generationen nach Jesu Tod Schuldzuteilungen an Volksgruppen vorgenommen werden, um auf diese Weise in der aktuellen Situation der Urgemeinde zu dienen, sowie wenige Jahre nach Jesu Tod bei Paulus, der von geschichtlichen Einzelheiten absieht und dem es nur um das zentrale theologische Ereignis geht: Jesu Tod als Heil für die Menschheit, sein Tod und seine Auferstehung. Man könnte sagen, in den Evangelien liege das Gewicht bei Karfreitag, bei Paulus liegt der zentrale Schwerpunkt bei Ostern, wenngleich das natürlich für die Evangelien so auch nicht stimmt. Es ist im übrigen ein interessanter Prozeß, wie im Laufe der Zeit immer mehr versucht worden ist, die Schuld am Tode Jesu den Juden zuzuschieben und gleichzeitig die Römer, also Pilatus, zu ent-schuldigen; hier zeigt sich auch eine wichtige zeitgeschichtliche Notwendigkeit: Christen mußten im römischen Reich leben, und hatten kein Interesse daran, Pilatus als den Mörder ihres Herrn darzustellen — Pilatus, den Repräsentanten Roms in Palästina.

Zu 2: Die Judenfeindschaft

Knapp wird die Judenfeindschaft während des Mittelalters abgehandelt. Besonders interessant in unserem Zusammenhang ist hier die Enterbungstheorie der *Kirchenväter,* welche die Kirche als das Neue Israel verstanden, also alle Verheißungen für Israel allein auf die Kirche übertrugen, die Juden also enterbten. Das ist z. B. auch der Grund, warum früher im christlich-jüdischen Verhältnis Röm 9—11 überhaupt keine positive Wirkung gehabt hat, obwohl der Apostel in diesem Abschnitt das Verhältnis zwischen Christen und Juden in einer ungemein souveränen Weise darlegt, und so beiden gerecht wird. Man kann nicht genug rühmen, was es für einen Mann wie Paulus bedeutet, der derart im Konflikt mit den Juden seiner Zeit stand, daß er dem Judentum gleichwohl seine volle Würde beließ. Diese theologische Haltung ist leider schon allzu früh in der Kirche für Christen unerträglich geworden. So wurde Israel schließlich enterbt. Das aber hatte nun auch ökonomisch und poli-

tisch Ungeheueres zur Folge. Juden konnten nur als Wucherer tätig sein, als Geldverleiher, andere Berufe waren ihnen meist versperrt. Sie wurden bis weit hinein in die Neuzeit aus der Gesellschaft ausgestoßen, sie bildeten eine diskriminierte Randgruppe. In diesem Zusammenhang wird in unserem Text für die Situation der Juden als Gruppe und als Menschen ein Schlüsselwort verwendet, das zunächst einen theologischen Sachverhalt darstellen sollte, sich dann aber rasch auf ihre soziale Situation auswirkte. Es ist das Wort „Verwerfung". Andere Worte in diesem Zusammenhang lauteten „widerspenstig", „ungläubig", etc.

Es ist durchaus im Sinne christlicher Ökumene, wenn unser Text auch auf *die Haltung Luthers* eingeht. Der eine Satz über Luther ist zwar im wesentlichen richtig, gibt aber nicht die volle Tragweite von Luthers Haltung wieder. Sicher hatte Luther die Juden eingeladen, sich zu seiner Form des Christentums zu bekennen; aber bereits von Anfang an, etwa im Kommentar zu einzelnen Psalmen oder vor allem im Kommentar zum Römerbrief, betrachtete Luther theologisch die Juden als „gottlos", weil sie meinen, sie könnten sich durch das „Gesetz" selbst erlösen, bedürften daher nicht der Gnade Christi (zu Röm 11,26). Es ist also ein Irrtum anzunehmen, es gäbe in Luthers theologischer Haltung zu den Juden einen Bruch. Von Anfang an gestand Luther den Juden theologisch gar nichts zu. Er blieb fest in der mittelalterlichen antijüdischen Enterbungs-Tradition verwurzelt. Er war allerdings der Meinung, die Bekehrung der Juden wäre unmöglich, wenn man nicht zugleich ihre soziale Stellung verbesserte; man müßte auch die Feindschaft einstellen. Als seine pädagogische Methode erfolglos blieb, also auch durch ihn keine Bekehrungserfolge aufzuweisen waren, verfiel er in den bekannten groben Stil rabiater Judenfeindschaft. Theologisch hatte sich bei ihm freilich nie etwas geändert. Seine angeblich projüdische Haltung zu Anfang war immer nur ein Mittel zum Zwecke möglicher Bekehrung. Das Aufrichtige an Luthers Haltung war, daß er über alle diese Vorgänge niemanden in Zweifel ließ, also jeweils durchaus präzise mitteilte, was er dachte und warum er so handelte, wie er handelte. Wir verfügen über einen Brief an den Judenvorsteher Josel von Rosheim aus dem Jahre 1537, wo es expressis verbis heißt: den Juden würde nur geholfen, „Ihr nehmt denn Euren Vetter und Herren, den lieben gekreuzigten Jesum mit uns Heiden an ... denn um des gekreuzigten Juden willen, den mir niemand nehmen soll, möchte ich Euch Juden allen gerne das Beste tun, ausgenommen, daß Ihr meine Gunst zu Eurer Verstockung gebrauchen sollt ..." Auch in Luthers Theologie bleiben die Juden also „verworfen und verstockt". Man beachte die Terminologie.

Unser Text spricht weiter von den *Passionsspielen,* in denen die Judenfeindschaft zum Ausdruck kommt, ferner von wirtschaftlicher Judenfeindschaft. Es stellt sich natürlich die Frage, in welcher Weise der Antijudaismus mit der wirtschaftlichen Judenfeindschaft zusammenhängt. Es gibt keinen Zweifel darüber, daß die Juden aus pseudo-theologischen Gründen aus der Gesellschaft ausgegliedert wurden und als Randgruppe eine Sonderexistenz führten, wobei ihnen vor allem nur das Zinsnehmen erlaubt wurde. Man ging dabei davon aus, daß es sich hier um eine notwendige ökonomische Funktion handelte, die aber Christen verboten war. Da die Juden als Nichtchristen verworfen waren, kam es auf eine Sünde mehr oder weniger ohnehin nicht an. Anderseits benötigte man sie jedoch als wirtschaftlichen Faktor, aber auch als Ausbeutungsobjekt. Bis weit hinein ins 18. Jahrhundert spielte das Judenregal bei den Landesfürsten und in den Städten eine große Rolle. Es war für sie alle eine wesentliche Einnahmequelle und ermöglichte die Rückkehr der Juden nach vorangegangener Vertreibung. Der wirtschaftlich-soziale Antijudaismus hatte jedoch den theologischen Antijudaismus als Voraussetzung.

Damit stehen wir nun an der Schwelle zu unserer Zeit. Es ist hier nun vom *rassisch-biologischen Antisemitismus* eines Gobineau, Eugen Dühring, Houston Stewart Chamberlain die Rede, bis hinein in die NS-Zeit. Es heißt wörtlich dazu: „Dieser

Antisemitismus wurde von der Kirche immer wieder verurteilt, doch war er gerade auch unter Christen verbreitet, was dazu beigetragen hat, daß Hitlers Rassenwahn von vielen nicht rechtzeitig erkannt und sein Einschreiten gegen die Juden von manchen sogar begrüßt wurde." Daran ist nichts falsch. Nur läßt sich der Rassenantisemitismus nicht vom pseudotheologischen Antijudaismus trennen, jener ist nämlich die säkularisierte Form der kirchlichen Judenfeindschaft, und seine Fortsetzung. Aus den theologisch „verworfenen" und „verstockten" Juden wurde dann die auszurottende minderwertige jüdische Rasse.

Erklärungen aus der NS-Zeit

In welcher Weise beide Formen der Judenfeindschaft von der deutschen Kirche, in diesem Fall der evangelischen, verbunden werden konnten, zeigt eine gemeinsame Erklärung der Landeskirchenführer von Hannover, Braunschweig und Kurhessen vom 23. Juni 1939: „Die nationalsozialistische Weltanschauung bekämpft mit aller Unerbittlichkeit den politischen und geistigen Einfluß der jüdischen *Rasse* auf unser völkisches Leben. Im Gehorsam gegen die göttliche Schöpfungsordnung bejaht die evangelische Kirche die Verantwortung für die Reinerhaltung unseres Volkstums. Darüber hinaus gibt es im Bereich des Glaubens keinen schärferen Gegensatz als den zwischen der Botschaft Jesu Christi und der jüdischen Religion der Gesetzlichkeit und der politischen Messiashoffnung." Das ist ein ungemein erhellender Text, denn hier wird der rassistische Judenhaß mit dem pseudo-theologischen harmonisch verbunden. Ähnliches läßt sich auch nach der Einführung des Judensternes zeigen. Damals erließen 7 evangelisch-lutherische Landeskirchen am 17. Dezember 1941 eine Erklärung, darin heißt es u. a.: „Als Glieder der deutschen Volksgemeinschaft stehen die unterzeichneten deutschen Evangelischen Landeskirchen und Kirchenleiter in der Front dieses historischen Abwehrkampfes, der u. a. die Reichspolizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden als die geborenen Welt- und Reichsfeinde notwendig gemacht hat, wie schon Dr. Martin Luther nach bitteren Erfahrungen die Forderung erhob, schärfste Maßnahmen gegen die Juden zu ergreifen und sie aus deutschen Landen auszuweisen. Von der Kreuzigung Christi bis zum heutigen Tage haben die Juden das Christentum bekämpft oder zur Erreichung ihrer eigennützigen Ziele mißbraucht oder verfälscht. Durch die christliche Taufe wird an der rassischen Eigenart eines Juden, seiner Volkszugehörigkeit und seinem biologischen Sein nichts geändert ..." Auf katholischer Seite findet man auch in Österreich längst noch vor der NS-Zeit ähnliche Äußerungen, etwa lapidar bei F. Zach[1]: „Wir sind Arier und wir sind Christen — darum müssen wir zurück zum christlich-arischen Ideal."

Man sollte sich daher hüten, Rassenantisemitismus vom Antijudaismus aus apologetischen Gründen zu trennen, wie das gerade in jüngster Zeit wieder geschehen ist.

Zu 3: Die wichtigsten Richtungen innerhalb des heutigen Judentums

In unserem Papier werden dann im folgenden die verschiedenen Richtungen im Judentum beschrieben: Das orthodoxe, das konservative und das Reformjudentum, die sich alle in ihrer heutigen Form im 19. Jahrhundert entwickelt haben, als es galt, das religiöse Erbe in die bürgerliche Gesellschaft einzubringen, in die die Juden nun allmählich aufgenommen wurden.

Zum Problem „Zionismus"

In diesem Abschnitt wird auch der Zionismus behandelt. Was darüber hier gesagt wird, darf wohl als etwas zu knapp bezeichnet werden: „Von diesen religiös unterschiedlichen Richtungen ist der Zionismus als eine nationale Befreiungsbewegung des Judentums zur Heimkehr der Juden in das Land Israel mit dem Mittelpunkt in Zion (Jerusalem) zu unterscheiden. Die zionistische Weltbewegung ent-

1 F. *Zach*, Auf der Wetterwarte der Zeit, 1919, 204 f. Im übrigen kann ich hier auf das wichtige Buch von Hermann Greive verweisen: Theologie und Ideologie, Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich, 1918—1935, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1969.

stand im 19. Jahrhundert und führte 1948 zur Gründung des Staates Israel."

Daran ist gewiß nichts falsch, nur wäre zu bemerken, daß man die politische, religiöse und historische Komponente des Zionismus schon deshalb nicht trennen kann, weil die Dimension des „Landes" und der Stadt Jerusalem in das religiöse Bewußtsein der Juden in 2 Jahrtausenden eingegangen ist. Theodor Herzl wäre zu Ende des 19. Jahrhunderts verlacht worden, wenn er nicht an etwas hätte anknüpfen können, das freilich in anderer Art immer im Bewußtsein des jüdischen Volkes vorhanden und sogar präsent war.

Im Jahre 1973 hatte sich eine bischöfliche Kommission des französischen Episkopats in folgender Weise zu diesem Problem geäußert. Mir scheint diese Formulierung recht adäquat zu sein: „Es ist heute schwieriger denn je, ein ausgewogenes theologisches Urteil über die Rückkehrbewegung des jüdischen Volkes in sein Land zu fällen. Angesichts dieser Ereignisse können wir als Christen in allererster Linie nicht vergessen, daß Gott dem Volke Israel einst ein Land gegeben hat, in welchem es berufen ist, sich zu versammeln ... Durch diese Rückkehr und ihre Folgen wurde die Gerechtigkeit einer harten Probe unterworfen. Es handelt sich, theologisch gesehen, um ein Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit. Über die legitime Vielfalt der politischen Stellungnahme hinweg, kann das Weltgewissen dem jüdischen Volk ... das Recht und die Mittel auf eine politische Existenz nicht versagen ..." Es ist im übrigen erstaunlich, welche Mühe der Vatikan auch heute noch hat, durch ein bloßes Anerkennen von Realitäten dem Staate Israel volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen [2].

All das bedeutet natürlich nicht, man könne heute mit der Bibel in der Hand moderne politische Grenzen ziehen. Diese müssen auf dem Verhandlungswege mit den Beteiligten ausgehandelt werden. Einen biblischen Rechtsanspruch gibt es auf ein von anderen bewohntes Land nicht. Ein gerechter Ausgleich legitimer Interessen kann daher nur im vollen Einvernehmen mit *allen* Beteiligten erzielt werden.

Zu 4: Konkrete Aufgaben

Das letzte Kapitel unseres Dokumentes hat die konkreten Aufgaben zum Inhalt. Diese folgen aus den vorangegangenen Darlegungen: Man soll sich kennenlernen, einander verstehen, nicht ohne Wissen übereinander reden. Aufklärung auf breiter Basis ist also notwendig. Man möge sich treffen, Juden und Christen sollen miteinander reden, und wo es möglich ist, auch miteinander beten. Ein gemeinsames Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit wird gefordert, theologische Vorträge und der Dialog sind anzustreben. Katholiken könnten sogar einen Schritt weitergehen und prüfen, was bei der Neuschöpfung von Gebeten und Gesängen in der Liturgie aus dem jüdischen Gottesdienst oder aus dem jüdischen Erbe übernommen werden kann. Möglichkeiten, sich über das Judentum zu informieren, bilden auch die Vorbereitungsarbeiten zu Reisen nach Israel sowie diese selbst.

Fassen wir zusammen:

Die Pastoralkommission hat unter Zustimmung der Österreichischen Bischofskonferenz einen Text vorgelegt, mit dem man arbeiten kann, der sehr viele positive Anregungen enthält, kaum vor einem der aktuellen Probleme ausweicht, und für die angeschnittenen Komplexe jeweils honorige Lösungen vorschlägt. Natürlich wird von den Autoren nicht vergessen, daß ein solches Dokument auf dem Hintergrund eines millionenfachen Mordes an Juden erfolgte.

Als ich das Manuskript zu diesem Vortrag schrieb, unterbrach ich für einen Augenblick, um am Fernsehen die Tagesschau anzusehen. Dabei kam ich zufällig dazu, den Schluß eines Filmes über Oskar Schindler zu sehen, jenes katholischen Menschen, der während der Zeit des Judenmordes wahrscheinlich am meisten Juden gerettet hat, die ein Einzelner vor dem Tode bewahren konnte. Im Film wurde auch sein katholisches Begräbnis in Jeru-

[2] Vgl. dazu auch *F. Mussner*, Traktat über die Juden, München 1979, 34.

salem gezeigt, und dabei auch ein frommer Jude, der mit anderen den Sarg mit dem großen Kreuz auf der Sargdecke trug. Nach der Beerdigung sagte dieser Jude: Sie mögen mich fragen, warum gerade ich einen Sarg mit einem Kreuz getragen habe. Der Mann, den wir hier zu Grabe trugen, war ein größerer Mensch als die meisten anderen, Juden oder Christen.
Hier hatte ein Jude erkannt, daß das Kreuz, für Christen und Juden gewiß ein Ärgernis auf jeweils verschiedene Weise, auch ein Zeichen mit Bedeutung sein kann, dann nämlich, wenn es Zeichen dafür ist, daß es einem Menschen gelungen ist, wenigstens ein wenig auf dem Wege weiterzukommen, den Juden Nachfolge Gottes nennen und Christen Nachfolge Christi.

Achim Battke

Gibt es eine „christliche" Friedensbotschaft?

Zahlreiche Christen engagieren sich in der Friedensbewegung und fühlen sich dazu von ihrem Glauben her gedrängt; immer stärker melden sich auch die Kirchenleitungen mit Stellungnahmen zu Wort, wie sie vor zehn oder fünf Jahren noch kaum möglich gewesen wären. Im folgenden geht der Autor — auf dem Hintergrund der Aktivitäten der Friedensbewegung und ihrer unterschiedlichen Beurteilung auch durch Christen — der Frage nach, ob es in der Friedensbotschaft etwas spezifisch Christliches gebe und wie es gefunden werden könne. Seine Antwort sind einige inhaltliche Grundzüge und der Hinweis auf die Bedeutung der Gemeinde und der Propheten. *red*

Wie lassen sich die Bausteine eines „Evangeliums" des Friedens finden, auf die wir uns trotz aller christlichen Gewaltverstrikkung und ohne diese zu verleugnen berufen können?
Es geht uns bei dieser Frage nicht um die Ebene der theologischen Begriffsbildung und Systematisierung, also nicht um einen Begriff oder eine Theologie des Friedens — vermutlich sind diese auch nur im Plural, in verschiedenen Annäherungen und Entwürfen möglich. Hier soll lediglich versucht werden, einige Grundlinien und Voraussetzungen der christlichen Friedensbotschaft zu klären.
Frieden ist in der Bibel kein Randthema. Wenn vom Bund Gottes mit Israel gesprochen wird, geht es um Frieden, Versöhnung und Gerechtigkeit sowohl zwischen Gott und Mensch als auch unter den Menschen. Der Exodus aus Ägypten ist der Versuch, mit Gottes Hilfe aus einer Situation der Unterdrückung und Not auszubrechen und irgendwo ein Land zu finden, wo man in Frieden leben kann. Die Gesetzgebung am Sinai und ihre Weiterführung durch die Jahrhunderte sind in dem Wissen begründet, daß Frieden nur auf dem Fundament der Gerechtigkeit, der Ordnung, in letzter Konsequenz der Liebe gedeihen kann. Dies versuchen auch die Propheten immer wieder dem Volk, insbesondere aber den Oberschichten und der politisch-religiösen Führung Israels einzuschärfen. Mit dem Verlust der staatlichen Souveränität und den leidvollen Erfahrungen der Vertreibung und des Exils gewinnt die Erkenntnis wieder an Boden, daß Frieden Geschenk Gottes ist, daß er nicht durch Macht- und Kriegspolitik gesichert werden kann, wohl aber der aktiven Mitarbeit der Menschen bedarf. Ohne Umkehr und Buße, ohne ständige Bemühung um Gerechtigkeit und Liebe kann er nicht wachsen. Die Hoffnung, daß Gott eingreifen wird, konkretisiert sich einerseits im Warten auf den Messias, der Gottes Reich als Friedensordnung herbeiführen wird, andererseits aber auch in der strengen Lebensführung der Frommen, die darauf vertrauen, daß Gott dann hilft, wenn wir ihn beständig suchen.
Jesus steht in diesen Traditionen. Er spricht vom Reich Gottes, das nahe ist. Er ruft zur persönlichen Umkehr. Er mahnt, das Gesetz zu achten und in der Liebe zu erfüllen. Jesu Botschaft fügt sich also durchaus in den religiösen und geschichtlichen Zusammenhang der alttestamentlichen und zeitgenössischen jüdischen Religion ein.

Kann dann aber überhaupt von einer spezifisch christlichen Friedensbotschaft gesprochen werden?

Das spezifisch Christliche kann erst in den Blick kommen, wenn wir uns wie die nachösterlichen ersten Christen auf Jesus als den von Gott Auferweckten, den uns gegenwärtigen Herrn und Bruder beziehen. Von ihm glauben wir, daß er „bei uns ist bis ans Ende der Tage", wenn und insoweit es uns gelingt, „im Geist" für ihn offen zu sein und Gott in unserem Leben und Handeln Raum zu lassen. In diesem theo-logisch, genauer trinitarisch konstituierten Kraftfeld blicken wir auf Jesus von Nazareth zurück. Dieser konkrete Mensch gilt uns als die entscheidende Offenbarung Gottes, als sein erkennbares Antlitz. Nicht ein Gesetz oder Gebot, nicht ein Weisheitssatz, aber auch kein Glaubensbekenntnis ist es, worin wir Gott und seinen Willen am besten erkennen und bewahren können. Wir sind vielmehr auf einen Menschen zurückverwiesen. Ihn müssen wir immer wieder in den häufig dunklen und widersprüchlichen Quellen aufzufinden suchen. Wir stehen dabei oft vor Rätseln und werden nie die Gestalt Jesu auf einen für uns stimmigen Begriff bringen, geschweige denn das Geheimnis ergründen können, auf das wir mit dem Wort Gott zielen.

Was bedeutet dies alles nun für die christliche Friedensbotschaft? Verliert sie nicht, wenn diese Voraussetzungen stimmen, jene Eindeutigkeit, ohne die sie fast unvermeidlich zur ideologischen Rechtfertigungsfloskel beliebigen Handelns wird? Wie groß diese Gefahr ist, zeigt ja nicht nur die Geschichte des christlichen Kulturkreises, sondern auch schon diejenige des alttestamentlichen jüdischen Volkes.

Nun ist unbestritten, daß Jesus von Nazareth in seinem Reden und Handeln deutliche Hinweise gegeben hat. Was Frieden ausmacht und wie wir zu ihm beitragen können, ergibt sich aus seiner Predigt vom Reich Gottes, aus seiner Betonung der Nächsten- und der Feindesliebe und vor allem aus seinem gewaltfreien Verhalten im Konflikt mit der römischen und jüdischen Obrigkeit in Jerusalem. Nur von diesem spezifischen Friedensengagement her kann sein Leben bis zur Hinrichtung am Kreuz verstanden werden. Und doch bleiben viele Fragen, die wir heute haben, offen — zum Teil einfach deshalb, weil sie damals nicht gestellt wurden. Zum Teil aber auch, weil sie in letzten, innerweltlich nicht aufhebbaren Gegensätzen wurzeln. Denn wie könnten etwa — um die wohl tiefste Polarität anzusprechen — die Aspekte der strafenden Gerechtigkeit und der sich erbarmenden Liebe in Gott auf einen Nenner gebracht werden?

Die Funktion der Gemeinde und die Notwendigkeit von Propheten

Müßte jeweils der Einzelne, völlig auf sich gestellt, herausfinden, was hinsichtlich des Evangeliums und in unserem Zusammenhang insbesondere hinsichtlich seiner Friedensbotschaft gilt und zu tun ist, wäre kaum ein Ausweg aus diesem Dilemma zu finden. Die Christen haben jedoch von Anfang an gewußt, daß Gottes Botschaft nur in der Gemeinde und im kirchlichen Horizont bewahrt und ausgelegt werden kann: im Hören aufeinander, im Beten und Handeln miteinander, in der Auseinandersetzung mit dem Glauben früherer Generationen, und indem die Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart ernstgenommen werden. Zwar darf sich auch die Gemeinschaft der Christen nie sicher fühlen, dem Willen Gottes ausreichend nahe gekommen zu sein. Denn auch ihr gilt der Ruf zur ständigen Umkehr und Buße. Immer bleibt das Evangelium größer als unser Verstehen. Täglich haben wir uns von ihm neu infragestellen und ermutigen zu lassen. Auch im Hören und Nachbuchstabieren der Friedensbotschaft sind wir stets nur unterwegs, nie am Ziel der Erkenntnis angekommen.

Angesichts dieser Eigenart des jüdisch-christlichen Glaubens wird auch die Notwendigkeit und die Funktion der Propheten deutlich. Da wir nie endgültig im Besitz der Wahrheit sind, da wir nie annehmen dürfen, gerade konkreten Zeitproblemen wirklich gerecht zu werden, sollen wir aufmerksam, wenn auch kritisch, mit offenen Ohren für diese „Stimmen Gottes"

leben. Dabei gehört es zur prophetischen Funktion, daß sie gerade nicht institutionalisiert ist. Folglich können wir nie von vorneherein wissen, auf wen wir zu hören haben und auf wen nicht. Wiederum nur in der Gemeinschaft mit den anderen, die auch von Gott her und auf ihn hin zu leben versuchen, können wir unterscheiden — und dies natürlich nie ein für allemal abschließend —, welchen Stimmen zu folgen ist und welche irreführen. Miteinander müssen wir sie hören und meditieren, vor allem aber auch über ihren Geltungsanspruch diskutieren. So können sie uns als Korrektiv und als Hilfe dienen, um der Wahrheit Gottes immer näher zu kommen.

Die Friedensbewegung als prophetischer Anruf

Am Ende dieses Gedankengangs läßt sich das Verhältnis von christlicher Friedensbotschaft und Friedensbewegung genauer bestimmen. Es handelt sich sicher nicht um Identität, folglich auch nicht darum, die Friedensbewegung als Stimme Gottes heiligzusprechen oder als prophetische Institution gegen kirchliche Traditionen und gesellschaftlichen Konsens absolut zu setzen. Es kann aber auch nicht das Gegenteil gelten, also die Vermutung, daß die Friedensbewegung nichts mit Gott zu tun habe und nur als von außen kommende Herausforderung zu begreifen sei. Wir sind vielmehr gut beraten, intensiv auf sie zu hören, weil ja nicht auszuschließen ist, daß uns durch sie ein entscheidender Ruf zur Umkehr erreicht. In ihr könnte uns eine Konkretisierung der christlichen Friedensbotschaft angeboten werden, die wir — zu unserem Heil! — nicht geringachten sollten *.

* Vgl. ausführlicher hierzu meinen Beitrag „Friedensbewegung und christliche Friedensbotschaft", in: Hinweise, Sonderheft zum 17. Welttag der Kommunikationsmittel 1983, hrsg. von der Zentralstelle Medien der deutschen Bischofskonferenz, 53 Bonn, Kaiserstr. 163.

Praxis

Norbert Greinacher

„Wehe denen, die sich auf Pferde verlassen . . .!"

Predigt über Jesaja 30, 1—5; 8—17; 31, 1

Als Jesaja um 700 v. Chr. die Macht- und Bündnispolitik der Führer Israels kritisierte, waren für ihn die beiden ausschlaggebenden Motive sein Glaube an Gott und seine nüchterne politische Analyse. Ähnlich sollen nach Greinacher auch wir Christen uns zugleich um eine Gesinnungs- und eine Verantwortungsethik bemühen. red

1. Geschichtliche Situation

Aus welcher Zeit stammt der Bericht aus Jesaja? Es war etwa um die Zeit 700 vor Christus. Der assyrische Großkönig Sanherib zog gegen die Israeliten und die judäischen Festungen. Da versuchte der jüdische König Hiskia einen Aufstand gegen Assyrien. Er sandte eine Gesandtschaft an den ägyptischen Pharao Schabako mit der Bitte um militärische Hilfe. Die Städte Phönikiens und die Städte der Philister hatten sich schon den Assyrern unterworfen, ebenfalls die Nachbarstämme Ammon, Moab und Gedom. Hilfe tat also not!

Man kann sich vorstellen, mit welcher Aufmerksamkeit, ja mit welcher Angst der Verlauf der Ereignisse von den Bewohnern Jerusalems verfolgt wurde. Von Ägypten erhofften sie sich Hilfe in ihrer großen Not.

Jesaja aber lehnte diese Hilfsmission nach Ägypten ab. Und in der Tat: Das ägyptische Heer rückte zwar gegen Assyrien vor, aber es wurde vernichtend geschlagen. Jerusalem und ganz Juda gerieten von Neuem unter die Herrschaft Assyriens.

Was waren aber nun die Gründe für Jesaja, diese Hilfsmission, diesen Ruf nach Aufrüstung zu verurteilen? Er hatte vor allem zwei Gründe: Zum einen war die Gesandtschaft ohne Mitwirkung eines Jahwe-Propheten, ohne ein Jahwe-Orakel

beschlossen worden; zum anderen aber war Jesaja auch ein nüchterner Politiker. Er wußte, was von ägyptischer Hilfe zu halten wäre. Denn der letzte König des Nordreiches von Israel hatte ebenfalls bei einer Erhebung gegen Assyrien im Jahre 724 auf ägyptische Hilfe gesetzt und gerade dadurch sein Land ins Unglück gestürzt. Er hatte sich mit Ägypten verbündet, wurde aber im Jahre 720 in einer Schlacht bei Raphia vernichtend geschlagen. Derselbe ägyptische Pharao Schabako ließ in den Jahren 710 und 711 die Philisterstädte, die sich gegen Assyrien erhoben hatten, kläglich im Stich und lieferte die Führer des Aufstandes an Assyrien aus.
Der Glaube des Jesaja an Jahwe also *und* seine nüchterne politische Analyse führten zu seiner Verurteilung der weiteren Aufrüstung von Judäa.

2. Unsere Situation

Eines haben die Situation von damals und unsere heutige Situation gemeinsam: Sie ist bedrohlich für unser Volk, so wie sie damals bedrohlich war für das jüdische Volk. Tatsächlich wurde ja gut hundert Jahre später der jüdische Staat vernichtet und ein Teil des Volkes in die babylonische Gefangenschaft geführt (587).
Aber es gibt doch einen großen Unterschied zwischen damals und heute. Damals ging es um die Existenz eines Volkes. Heute ist nicht mehr nur unser Leben, das Leben unseres Volkes, sondern heute ist die ganze Menschheit in tödlicher Gefahr. Carl Friedrich von Weizsäcker führte neulich aus, daß noch in den achtziger Jahren dieses Jahrhunderts eine reale Gefahr bestehe für einen atomaren Holocaust der gesamten Menschheit.

3. Was ist zu tun?

Im Prinzip handelt es sich um dasselbe wie zu der Zeit Jesaja: Einerseits haben wir unsere Situation möglichst nüchtern und möglichst realistisch zu analysieren. Angesichts der drohenden Gefahr, angesichts der uns überkommenden Angst dürfen wir gerade als Christen auf unseren Verstand nicht verzichten. Je mehr wir wissen über die atomare Aufrüstung, je besser wir informiert sind, desto besser ist es und desto mächtiger sind wir.
Wir haben uns um eine Verantwortungsethik zu bemühen, d. h. wir müssen möglichst klar und realistisch abzuschätzen versuchen, was sich aus unserem Tun, was sich aus unseren Aktionen, was sich auch aus der Politik unserer Regierungen an Konsequenzen für die nahe Zukunft ergibt. Wir müssen sozusagen spieltheoretisch vorgehen und klar und nüchtern überlegen: Wenn wir dies oder jenes tun oder wenn in der Politik dies oder jenes beschlossen wird, was geschieht dann?
Andererseits haben wir unbedingt die Gesinnungsethik miteinzubringen. Das heißt für uns Christen vor allem, daß sich aus unseren jüdisch-christlichen Traditionen eine ganze Reihe von Perspektiven ergeben, die unser Tun bestimmen sollen:
— Gerade aufgrund der Aussage des Jesaja muß sich der Christ darum mühen, ein Sicherheitsdenken, das nur auf dem Besitz von Waffen aufbaut, aufzugeben.
— Gerade für den Christen legt sich nahe, Empathie zu verwirklichen, d. h. zu versuchen, sich in die Situation des Kontrahenten hineinzufühlen, also z. B. zu bedenken, daß das russische Volk in diesem Jahrhundert zweimal vom Westen angegriffen wurde und entsetzliche Verluste hinnehmen mußte.
— Für den Christen legt es sich nahe, auch im politischen Bereich eine Vorgabe zu machen, nicht eine blinde und naive, aber eine schrittweise und kalkulierte, um der anderen Seite zu signalisieren, daß die eigene Friedensbereitschaft echt ist.
— Dem Christen ist es nicht erlaubt, weder im Verhältnis zu seinen Mitmenschen noch im Verhältnis von Völkern zueinander zu drohen, abzuschrecken, schon gar nicht mit atomaren Massenvernichtungsmitteln.
Dem Christen ist der Versuch auferlegt, den Unrechtszirkel zu durchbrechen: Wenn du Unrecht begehst, dann habe auch ich das Recht, Unrecht zu tun.

Schluß

Wir Christen bekennen und bezeugen einen Gott, der das Leben der Menschen will

und nicht ihre Vernichtung. Lukas 20, 38: „Er ist kein Gott von Toten, sondern von Lebenden". Dieses Bekenntnis ermutigt und verpflichtet den Christen, sich dem atomaren Holocaust mit all seinen Kräften zu widersetzen.

Franziska Wirtz-Königshausen

Friedensarbeit in der Gemeinde

Der folgende Bericht schildert die Erfahrungen in einem „Arbeitskreis Entwicklung und Frieden", der sich aus einem älteren „Arbeitskreis 3. Welt" entwickelt hat und nun versucht, trotz stark unterschiedlicher Meinungen zu den wichtigsten Fragen und Anliegen der heutigen Friedensdiskussion in der Gemeinde bewußtseinsbildend und aktivierend zu wirken. red

In unserer Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren [1], einer Kleinstadtgemeinde in Westfalen, mit einem hohen Anteil von Arbeitern und Angestellten und mittelständischen Selbständigen (hauptsächlich Geschäftsleute und Bauern), mit einem Lebensstil, den man wohl bürgerlich-kleinbürgerlich bezeichnen könnte, gab es lange Zeit einen „Arbeitskreis 3. Welt". Dieser hatte es sich zur Aufgabe gesetzt, anläßlich der großen Sammelaktionen Misereor, Adveniat, Missio in der Gemeinde ein Bewußtsein dafür zu wecken, daß wir Christen in der „1. Welt" uns nicht losgelöst sehen können von den Problemen der sogenannten „3. Welt"; daß über die Bereitschaft zu karitativer Einzelhilfe ein Bewußtsein für Solidarität und Mitverantwortung entsteht. Tatsächlich konnten die Spendenergebnisse und das Interesse an Fragen der „3. Welt" erheblich gesteigert werden. Bei all dem achteten die Mitglieder dieses Arbeitskreises darauf, daß die Aktionen nicht „politisiert" würden, um einen möglichst großen Teil der Gemeinde ansprechen zu können. So kamen politische Bewertungen und Informationen, insbesondere der Ost-West-Konflikt und gesellschaftlich-wirtschaftliche Hintergründe nur wenig konkret zur Sprache.

[1] Näheres dazu in dem Buch, das unser Pfarrer zusammen mit einer Gruppe von Gemeindemitgliedern geschrieben hat: *B. Honsel*, Der rote Punkt. Eine Gemeinde unterwegs, Düsseldorf 1983.

Die Entstehung des „Arbeitskreises Entwicklung und Frieden"

Vor zwei Jahren nun gab es eine Umstrukturierung dieses Arbeitskreises: neue Mitglieder kamen dazu (ich war eines von ihnen), die das Bedürfnis hatten, intensiver und umfassender über politische und wirtschaftliche Zusammenhänge zu sprechen und diese mit in die Gemeinde einzubringen. Ein neuer Name trug dem Rechnung: Arbeitskreis „Entwicklung und Frieden". Die Mitgliederzahl stieg innerhalb eines Jahres von 7 auf 20 Gemeindemitglieder: Ältere und Jüngere (die älteste ist 61, die jüngste 17), alteingesessene aktive Gemeindemitglieder und solche, die erst seit kurzem am Gemeindeleben teilnehmen (teilweise nur über diesen Arbeitskreis); vor allem aber Leute mit unterschiedlicher, teilweise gegensätzlicher politischer Ausrichtung. Es sind allerdings — trotz vieler Werbung — fast ausschließlich Schüler und Lehrer.

Hintergrundwissen für Sammelprojekte

Die Gruppe trifft sich nun alle zwei Wochen, im Unterschied zum Arbeitskreis „3. Welt", der nur dreimal im Jahr zur Vorbereitung der jeweiligen Sammelprojekte zusammentrat. Es gibt eine Kontinuität zur alten Gruppe insofern, als auch die neue Gruppe die Vorbereitung von Misereor, Adveniat- und Missio-Sonntag übernimmt; wir versuchen aber, uns selbst und der Gemeinde mehr politisches Hintergrundwissen zu vermitteln. So haben wir z. B. anläßlich eines Adveniat-Projektes in Guatemala ein Faltblatt über die Produktions- und Verkaufsbedingungen von Kaffee und die gesellschaftliche Situation der Kaffeebauern erstellt und beim Verkauf von Guatemala-Kaffee nach den Messen mitgewirkt. Als Kardinal Arns, Bischof Fragozo und Bischof Hypolito in Münster zu Besuch waren, ist jeweils ein größerer Teil unserer Gruppe dorthin gefahren. Adriano Hypolito kam auch zu den

Gottesdiensten und für einen gemeinsamen Abend in unsere Gemeinde nach Ibbenbüren. Insbesondere durch das Kennenlernen der Priester aus Brasilien wird hier immer deutlicher, daß christliches Handeln auch gesellschaftliches und politisches Handeln ist.

Unsere „Durststrecke"

Über die Akzentsetzung bei den 3. Welt-Projekten hinaus beschäftigen wir uns im Arbeitskreis intensiv mit der Friedensproblematik. Ein erster Einstieg war die gemeinsame Lektüre der päpstlichen Verlautbarungen zu Krieg und Frieden. Die Arbeit damit war aber mühsam, weil die Meinungen in der Gruppe sehr unterschiedlich waren und viele Jugendliche zudem auf Aktionen und stärkeres Hineinwirken in die Gemeinde drängten. In dieser ersten Phase waren alle sehr unsicher im Umgang miteinander. Wir ahnten bzw. vermuteten die verschiedenen politischen Einstellungen, mochten sie aber kaum richtig aussprechen, um das Klima in der Gruppe nicht zu sehr zu belasten. Zwischendurch stand wieder ein Misereor-Projekt an, das viel gemeinsame Organisation und Planung verlangte (Erstellung einer Plakatwand; Vorstellen des Projektes für die Gemeinde mit Hilfe von Dias etc.; Vorbereitung des Gottesdienstes). Die gemeinsame, oft handfeste Arbeit half uns, leichter miteinander umzugehen.

Gemeinsames Gebet für den Frieden

In einer ersten Zwischenbilanz beschlossen wir, uns deutlicher und regelmäßiger auf das zu besinnen, was uns verbindet: unseren gemeinsamen Glauben, aus dem heraus jeder von uns nach Wegen für den Frieden sucht. So entschieden wir, jedes Gruppentreffen mit einem gemeinsamen Gebet für den Frieden beginnen zu lassen. Das ist inzwischen gute Tradition geworden. Wir treffen uns jeweils eine Viertelstunde vor Beginn der Gruppenarbeit im Chorraum der Kirche. Die Vorbereitung für diese Viertelstunde Gebet, Meditation, Gesang wird abwechselnd von den einzelnen Mitgliedern übernommen. Um gemeinsam singen zu können, haben wir inzwischen ein Liederbuch mit Liedern zum Thema zusammengestellt.

Nach dem ersten halben Jahr „Durststrekke" ist das Klima in der Gruppe wesentlich entspannter geworden. Wir haben gelernt, offener miteinander umzugehen, auch klarer unsere politischen Überzeugungen zu äußern und andersartige Meinungen zunächst einmal anzuhören. Auf diesem Weg hat uns sicherlich geholfen, daß wir uns bei den Gruppensitzungen an den Umgangsformen der themenzentrierten Interaktion (nach R. Cohn) orientieren.

Veranstaltungen für die Gemeinde

Das hat uns ermutigt, uns auch öffentlich an die Gemeinde zu wenden. Eine erste Aktion war die Einladung zu einer Podiumsdiskussion über den Nato-Doppelbeschluß. Ein Mitglied des Pfarrgemeinderates trug seine Argumente für die Nachrüstung vor, ein Jugendlicher aus unserem Arbeitskreis begründete seine Ablehnung dieses Beschlusses. Zu dieser Podiumsdiskussion kamen ungefähr 50 Gemeindemitglieder. Nach einer klaren Stellungnahme der beiden Redner kam es zu einer lebhaften Diskussion, die sich erfreulicherweise ganz dem Stil der Redner anschloß: sehr gegensätzliche Meinungen wurden geäußert (und angehört!); jeder war aber sehr deutlich darum bemüht, sachliche Kritik nicht in Angriffe auf Personen einzukleiden.

Daß an diesem Abend irgendeiner der Teilnehmer seine Meinung geändert hat, ist unwahrscheinlich. Aber wir fanden es doch einen begrüßenswerten Fortschritt, daß viele hier aufmerksam die Argumente der Andersdenkenden angehört haben. 50 Menschen unserer Gemeinde haben erfahren (und waren teilweise selbst daran beteiligt), daß es überhaupt möglich ist, über so strittige brennende Probleme miteinander reden zu können; daß man die Meinung des Andersdenkenden durchaus kritisch in Frage stellen kann, ohne ihn aber deswegen verachten, lächerlich machen, angreifen zu müssen.

Drei Monate später hat der Arbeitskreis Entwicklung und Frieden anläßlich des Pfarrfestes zum 30jährigen Bestehen der

Gemeinde zu einer weiteren öffentlichen Veranstaltung eingeladen: „Glaube und Politik. Beispiel: Brasilien". Mit Hilfe ausgewählter Dias[2] wurde der Weg der Basiskirche in Sao Paolo vorgestellt. Anschließend gab es eine lange, offene Diskussion über die Frage der gesellschaftspolitischen Verantwortung der Christen.
Die Auswertung dieses Abends zeigte uns Verschiedenes: 1) Viele Teilnehmer waren sichtlich beeindruckt von der Arbeit der Basisgemeinden in Sao Paolo und erkannten zum erstenmal, wie viele Impulse von dort für uns eine Bereicherung und Hoffnung sein können. Schwierig wurde es allerdings bei der Frage nach der „Übersetzung", danach, wo es denn bei uns Strukturen der Unterdrückung, der Entfremdung, der Gefährdung von Leben gebe, die es zu verändern gilt. Da gab es doch wieder überwiegend eine Aufzählung von persönlichen, privaten Problemen, die nur ansatzweise im gesellschaftlichen Kontext gesehen wurden. — 2) Es waren eigentlich nur solche Gemeindemitglieder gekommen, die auch schon vorher ein Interesse an solchen Fragen hatten. Man sah zwar auch fremde Gesichter — aber das waren Leute aus anderen Pfarreien und (das war allerdings neu für uns) einige, die eine große Distanz zur Kirche haben, aber am Thema „Entwicklung und Frieden" sehr interessiert und auf der Suche nach Anschluß sind. Das gleiche Bild zeigte sich dann eine Woche später, als unser Arbeitskreis — immer noch im Rahmen der Pfarrwoche — einen Informationsstand aufgebaut hatte. Mit viel Arbeit einzelner war eine Wellblechhütte errichtet worden, in der Waren aus der „3. Welt" und Informationsmaterial angeboten wurden. (Von Pax Christi Material zur Friedensthematik; Informationen über den Ost-West- und den Nord-Südkonflikt; über Brasilien ...). Über acht Stunden lang betreuten die Mitglieder des Arbeitskreises abwechselnd den Stand. In der Umgebung von Spielbuden, Würstchenständen und Aktionsspielen fand er allerdings wenig Beachtung. Immerhin hat es einige gute Gespräche mit Einzelnen gegeben; auch ist erstaunlich viel Info-Material verkauft worden. Aber grundsätzlich bleibt doch die Frage, wie man es erreichen kann, daß Menschen dazu gebracht werden können, über gesellschaftliche, politische Fragen nachdenklich zu werden und sich öffentlich zu engagieren, die bisher diese Fragen immer nur dem Privatbereich und dem Kreis von Gleichgesinnten zugewiesen haben bzw. die von diesen Fragen noch gar nicht berührt worden sind.

[2] Es handelt sich um die von Paolo Freire und Mitarbeitern gestalteten Diaserien „Glaube und Politik", „Der Weg eines Volkes".

Gottesdienste zum Thema Entwicklung und Frieden

Bei Gesprächen über diese Aktionen kam in der Gruppe der Vorschlag, öfter im Jahr einen Gottesdienst zum Thema Entwicklung und Frieden zu gestalten. Vielleicht sind auf diese Weise mehr Menschen anzusprechen. — Das ist einer der Gedanken, mit denen wir nun in die Ferien gehen. Wir wollen die weitere Arbeit ab August mit einem gemeinsamen Wochenende beginnen.
Über die Frage, ob wir uns als Arbeitskreis der Gemeinde im Herbst an einer Sternwanderung verschiedener politischer Gruppen aus der Friedensbewegung für den Frieden beteiligen wollen, werden wir nach den Sommerferien beraten.

Frieden lernen ...

Soweit ein kurzer Überblick über die Anfänge unserer „Friedensarbeit". Der Hauptschwerpunkt unserer Arbeit bestand zunächst darin, ein „friedliches" Klima innerhalb der Gruppe zu schaffen, in der es Befürworter sowohl der Nachrüstung als auch der Abrüstung gibt. Bisher ist es gelungen, ein *persönlich* offeneres Klima wachsen zu lassen — und da haben wir über die Sachdiskussion hinaus viel Neues gelernt: haben gespürt, wie leicht verletzbar manche sind; wir sind vorsichtiger in der Formulierung geworden, haben aber auch Andersdenkende schätzen gelernt. Es ist schwerer geworden, mit Feindbildern leichthin umzugehen — ja (hier kann ich nur für mich sprechen) ich habe überhaupt erst bei mir wahrgenommen, wie stark ich selbst schon mit Bildern von politischer

Gegnerschaft und Grobklassifizierung belastet bin. So hat diese Arbeit mir persönlich wie auch anderen viel Gewinn gebracht. Der zweite Schwerpunkt des Kreises ist die Arbeit in und für die Gemeinde. Hier sind wir tatsächlich erst am Anfang.

Abschließende Bemerkungen

1) Der Arbeitskreis hätte sicherlich nicht so arbeiten können, wenn nicht der Pfarrer der Gemeinde ihn aktiv unterstützt hätte. Er hat von Anfang an die neue Entwicklung bejaht, hat im ersten Jahr an fast allen Sitzungen teilgenommen; hat das Thema in den Pfarrgemeinderat eingebracht und kontinuierlich alle Treffen und Veranstaltungen im Publikandum — teilweise mit persönlicher Erläuterung — angekündigt. Er hat also der Gemeinde gegenüber sehr deutlich um Verständnis und Unterstützung für diesen Arbeitskreis geworben (wobei es ja auch darum ging, das Neue bzw. „die Neuen" zu akzeptieren, die die konkrete Tagespolitik in das kirchliche Gemeindeleben einbringen wollten; teilweise mit politischen Überzeugungen, die von denen der meisten Gemeindemitglieder nicht unerheblich abwichen). — Bei all dem blieb aber immer deutlich, daß dies eine selbständige Initiative „von unten" war, die nicht erst von der Gemeindeleitung ins Leben gerufen wurde. Wahrscheinlich hat das auch dazu geführt, daß doch so viele Mitglieder der Gruppe die langen Durststrecken von Unsicherheit durchgestanden haben.

2) Das Bemühen um Integration in der Gruppe und in der Gemeinde ist sicherlich notwendig; es bleibt aber die Frage, ob es nicht manchmal lähmen kann. Noch haben wir keine wirklich heftigen Auseinandersetzungen gewagt, obwohl manchmal Konflikte greifbar in der Luft liegen.
Gewiß ist es unabdingbare Voraussetzung jeder Friedensarbeit, daß ich den Gesprächspartner, der andere Wege zum Frieden wählt, kennenlerne; daß ich die Welt mit seinen Augen sehen, daß ich seine Ängste und Bedenken verstehen lerne. Und er die meinen. Aber was ist, wenn die Zeit drängt? Wie ist es um das gegenseitige Verständnis bestellt, wenn einige von uns sich im Herbst an gewaltfreien Widerstandsaktionen gegen die Nachrüstung beteiligen, andere aber sich dadurch in ihrer Sicherheit gefährdet sehen?

3) Bei einigen Mitgliedern in der Gruppe ist deutlich der Wunsch spürbar, viel eindeutiger und einheitlicher auch öffentlich für einseitige Schritte der Abrüstung einzutreten und Wege der Friedenssicherung zu fordern, die denen der derzeitigen Bundesregierung entgegengesetzt sind. Ich bin unsicher, ob diese Gruppe den langen Atem hat, den Weg des größten gemeinsamen Kompromisses im Arbeitskreis noch lange Zeit weiterzugehen. Konkret: Könnte und sollte eine Gemeinde wie unsere — über den „Arbeitskreis Entwicklung und Frieden" hinaus — auch einseitig ausgerichtete pazifistische Gruppen noch integrieren, in denen die Meinungen gerade nicht ausgewogen kontrovers vertreten sind?

4) Der „Arbeitskreis Entwicklung und Frieden" repräsentiert nur einen Teil der Gemeinde; es bleibt die Frage, wie wir jene Menschen erreichen können, die nur schwer ansprechbar sind für gesellschaftliche und politische Fragen; die sich und ihr „Privat"-leben nicht in diesem größeren Bedingungsgefüge von sozialen und politischen und wirtschaftlichen Strukturen sehen. — Unser Arbeitskreis verfolgt hier eine Linie der „aktiven Präsenz" in der Gemeinde: alle Treffen, vor allem die Termine für das Gebet für den Frieden, werden öffentlich angekündigt; bei allen wichtigen Veranstaltungen der Gemeinde (z. B. Pfarrfest) bringen wir „unser" Thema ein. Viele von uns fragen sich aber, ob dieser Weg, bei dem man mit Jahren und Jahrzehnten einer allmählichen Entwicklung rechnen muß, angesichts der augenblicklichen Weltsituation noch angemessen ist. Andererseits sind öffentliche Aktionen, Flugblätter und Demonstrationen allein auch nicht in der Lage, Menschen umzustimmen.
Unsere Art, im „kleinen Alltag" über längere Zeit hinweg mit Menschen unserer Gemeinde das Gespräch aufzunehmen und uns darin zu üben, friedlich auch mit Andersdenkenden zu streiten, kann wohl in sich schon als Beitrag in der Bemühung um den Frieden verstanden werden.

Bücher

Friede durch Nächsten- und Feindesliebe

Johannes Horstmann (Hrsg.), Und wer ist mein Nächster? Reflektionen über Nächsten-, Bruder- und Feindesliebe, Katholische Akademie Schwerte 1982, 194 Seiten.

„Ist eine Menschenliebe ‚ohne sexuelle Ziele' mehr als ein mythologisches Phantom, mehr als eine trostspendende Sehnsucht?" Diese Frage, mit der der Gießener Psychoanalytiker H. E. Richter jüngst die Kritik S. Freuds am Gebot der Nächsten- und Feindesliebe in Erinnerung brachte [1], bejahen alle Autoren dieses Sammelwerkes. Allerdings ist man sich darüber im klaren, daß der Begriff „Nächstenliebe" in unserer Industriezivilisation meistens ebenso verschwommen wie bedeutungslos im Munde geführt wird. Die Defizite im Wissen um das, was Nächstenliebe meint, aufzuarbeiten machen sich die Aufsätze zur Aufgabe: Der Alttestamentler *L. Ruppert* versucht, den Inhalt des Begriffs im Leben der alttestamentlichen Israeliten zu ermitteln, indem er nach dessen lebensgestaltender Kraft in Israels Gesellschaft fragt. Dabei wird deutlich, wie sehr die alttestamentliche Ethik auch im Bereich der Feindesliebe an die neutestamentliche Höhe heranreicht (Ex 23, 4 f; Spr 25, 21 f), was christlicherseits immer noch ungenügend registriert wird. — Die neutestamentliche Untersuchung weist auf, daß das Gebot der Nächstenliebe nicht individualethisch eingegrenzt werden darf; dies ginge zu Lasten seiner sozialen Komponente, die deutlich „im Vordergrund" (41) steht, so *A. Sand.* Erst wenn Zeit- und Situationsbedingtheit der Forderung Jesu, den Nächsten und den Feind zu lieben, berücksichtigt werden und die eigene sittliche Entscheidung nicht mit dem Hinweis auf „das wichtigste Gebot" (Mt 22, 38) zu verhindern gesucht wird, kann die Verpflichtung, in jeder sich ergebenden Situation die Liebespflicht wahrzunehmen und zu realisieren, Macht über das menschliche Handeln gewinnen. Das geschieht solange nicht, solange Nächstenliebe einem spiritualistischen oder deterministischen Fehlverständnis aufsitzt, wonach der Nächste immer und grenzenlos sanftmütig behandelt werden bzw. man mit ihm nur nach einer bestimmten „Liebestechnik" umgehen soll. Leider bleibt *H. Rotters* Analyse der die Nächstenliebe verhindernden Fehlverständnisse an der Oberfläche und kommt der Aufweis der gesellschaftlichen Dimension von Nächsten- und Feindesliebe zu kurz. — Wie es damit heute aussieht, zeigt der Soziologe *E. Pankoke* auf. Umsichtig stellt er die Gesellschaftlichkeit und den Wandel „helfenden Handelns" (150) dar, vom in das Gemeinschaftsleben eingebundenen „Ethos des solidarischen Miteinander", das geordnet war durch eine ungebrochene Geltung tradierter „Sinn- und Vorbilder eines ‚guten Lebens' und eines ‚gerechten Handelns' " (151), bis zu dem heute allerorten antreffbaren professionellen Altruismus, den eine „ortlos und bezuglos werdende Hilfsbereitschaft" (159) auszeichnet und dank dessen es unmöglich geworden ist, im anderen den „Nächsten" zu erkennen. Diese Entwicklung weg vom personal-mitleidenden Mühen stürzt nicht nur den Adressaten, sondern auch den Absender helfender Impulse in Probleme: er fühlt sich ausgebrannt, überlastet und resigniert, vor allem dann, wenn er in einer Institution arbeitet, die notgedrungen anonymisiert „Nächstenliebe" praktiziert [2]. Einen Ausweg sieht Pankoke in der zunehmenden Vernetzung gesellschaftlicher Kleinstgruppen (beispielsweise der Kleinfamilie); erst hier ist es wieder möglich, „die spontane Solidarität, das Gebot ‚Liebe Deinen Nächsten' in unmittelbarer Lebensnähe zu praktizieren" (173). — „Dem Bemühen um die Verwirklichung der Gebote der Nächsten-, Bruder- und Feindeslie-

[1] *H. E. Richter,* Zur Psychologie des Friedens, Reinbek 1982, 127 ff.

[2] *W. Schmidbauer,* der der kritischen Altruismus-Forschung entscheidende Impulse vermittelt hat, spricht hier vom „Helfer-Syndrom": Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe, Reinbek 1979; Helfen als Beruf, Die Ware Nächstenliebe, Reinbek 1983.

be", so resümiert *J. Horstmann*, „muß eine Besinnung auf und eine Reflexion über die Liebe vorausgehen" (182). Es ist schade, daß die Mehrzahl der Autoren in ihre Überlegungen zu wenig die aktuelle Lebenswirklichkeit und die Bedingungen moderner Vergesellschaftung einbeziehen und die Befunde der kritischen Altruismus-Forschung ignorieren.

Michael Scheuermann, Frankfurt

Büchereinlauf

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

Biser Eugen, Nietzsche für Christen. Eine Herausforderung, Herderbücherei Band 1056, Verlag Herder Freiburg — Basel — Wien 1983, 160 Seiten, DM 7,90, öS 60,90.

Bucher Theodor, Dialogische Erziehung. Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn des Lebens, Verlag Paul Haupt, Bern — Stuttgart 1983, 168 Seiten, sFr 32,—, DM 38,—, öS 291,20.

Essmann Karl Richard, Mit Kindern Namenstage feiern. Kreativ arbeiten in Schule, Gemeinde und Familie; Band 2, Verlag Herder, Wien 1983, 114 Seiten, öS 138,—, DM 19,80.

Fautsch Hubert, Christus kam auch zu den Papuas. Der mühsame Weg eines Volkes aus der Steinzeit, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1983, 160 Seiten, DM 8,90, öS 68,60.

Guardini Romano, Vom Geist der Liturgie. Zur aktuellen Situation, Herderbücherei Band 1049, Herder Freiburg — Basel — Wien 1983, 160 Seiten, DM 6,90, öS 53,20.

Krahl Horst, Kinder-Gottesdienste, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1983, 104 Seiten, 12 Dias, DM 24,80, öS 191,—.

Kranemann Niels, „Herr, höre meine Stimme!" Gebete der lateinischen Kirche in Urtext und Übertragung, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983, 160 Seiten, DM 14,80, öS 114,—.

Kroeger Matthias, Themenzentrierte Seelsorge. Über die Kombination Klientzentrierter und Themenzentrierter Arbeit nach Carl R. Rogers und Ruth C. Cohn in Theologie und schulischer Gruppenarbeit, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1983, 3. erweiterte Auflage, 276 Seiten, DM 20,—, öS 152,—.

Lohfink Norbert, Der Geschmack der Hoffnung. Christsein und christliche Orden, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1983, 128 Seiten, DM 12,80, öS 98,60.

Martini Carlo M., Und sie gingen mit ihm. Der Weg des Christen nach dem Markusevangelium, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1983, 144 Seiten, DM 19,80, öS 152,50.

Racek Alfred, Philosophie der Grenze. Ein Entwurf, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1983, 172 Seiten, öS 198,—, DM 28,80.

Scanlan Michael — Cirner Randall J., . . . erlöse uns von dem Bösen. Der Befreiungsdienst in der Kirche, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1983, 120 Seiten, öS 118,—, DM 16,80.

Schlemmer Karl, Gemeinde am Sonntag. Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester, Lesejahr A, Verlag Herder, Freiburg 1983, 328 Seiten, DM 38,—, öS 292,60.

Schruers Paul, Macht die Liebe stark! Was heißt eigentlich Christ sein in dieser Welt? Herderbücherei Band 1027, Freiburg — Basel — Wien 1983, 128 Seiten, DM 6,90, öS 53,20. Veröffentlicht als Herder-Taschenbuch, Lizenzausgabe des im Verlag Neue Stadt, München erschienenen Werkes „Kleine Glaubensschule für junge Leute", Verlag Neue Stadt, München 1981.

Trilling Wolfgang, Mit Paulus im Gespräch. Das Lebenswerk des großen Völkerapostels — eine Hinführung, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1983, 176 Seiten, öS 178,—, DM 24,80.

Die Tugenden — jetzt. Leitlinien des Handelns, Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1983, 160 Seiten, DM 7,90, öS 60,90.

Ziegelbauer Max, Jugend, willst du noch katholisch sein? Wege zu einer neuen Identität, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1983, 176 Seiten, DM 14,80, öS 114,—.

Mitarbeiter dieses Heftes

Leo Karrer ist seit 1982 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz und seit Frühjahr 1983 Mitglied der Diakonia-Redaktion (als Nachfolger von Alois Müller).

Carlo Storch, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Religionswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt.

Kurt Waldheim, Dr. jur., war von 1972 bis 1981 Generalsekretär der UNO und ist derzeit Gastprofessor an der Georgetown University Washington D. C. und Vorsitzender des Aktionsrates ehemaliger Regierungschefs für internationale Zusammenarbeit (InterAction Council) mit Sitz in Wien.

Norbert Mette, Dr. theol., ist Privatdozent an der Universität Münster und z. Zt. mit der Vertretung einer Professur für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn beauftragt.

Ingo Broer ist Professor für Exegese des Neuen Testaments im Fachbereich Philosophie — Religionswissenschaften — Gesellschaftswissenschaften an der Universität-Gesamthochschule Siegen.

Die Pastoralkommission Österreichs ist ein offizielles Beratungsgremium der Österreichischen Bischofskonferenz.

Ernst Ludwig Ehrlich, Dr. phil., ist Direktor des europäischen B'nai B'rith (eines jüdischen Ordens) und Zentralsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz.

Achim Battke, Dr. rer. soc., Dipl. theol., ist Pastoralreferent in der Kath. Studentengemeinde Stuttgart; Mitglied des Präsidiums von Pax Christi, deutsche Sektion.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Franziska Wirtz-Königshausen ist Gymnasiallehrerin in Ibbenbüren.

Hinweis

Weitere Beiträge zum Thema „Konflikt und Friede" folgen in Heft 6/1983.

DIAKONIA-Schwerpunkte ab 1981

Heft 1/1981	Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (2. Teil)
Heft 2/1981	(Kirchen-)Musik — Lob Gottes und Freude der Menschen
Heft 4/1981	Weltverantwortung als pastorale Aufgabe
Heft 5/1981	Jugend und Kirche
Heft 1/1982	Entscheidung — Von der Mühsal menschlicher Freiheit
Heft 4/1982	Humane Pastoral und kirchliche Ordnung
Heft 6/1982	20 Jahre II. Vatikanum
Heft 1/1983	Miteinander glauben lernen in der Gemeinde
Heft 2/1983	Buße und Versöhnung
Heft 3/1983	Woran ich glaube

Leitartikel

Norbert Greinacher

Das Paradox der christlichen Hoffnung

Es ist zum Verzweifeln

Unsere Situation ist in vielerlei Hinsicht zum Verzweifeln. Die Fakten sind bekannt. Rund ein Fünftel der Menschen können ihre Grundbedürfnisse (Nahrung, Wohnung, Bildung, Kleidung, Gesundheit) nicht befriedigen, obwohl die Möglichkeiten dazu vorhanden sind. Rund 80 Millionen Menschen sterben jährlich an Hunger. Und dabei verschärft sich die Situation. Papst Johannes Paul II. hat am 28. 1. 1979 auf der dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla die Mechanismen beklagt, die „auf internationaler Ebene die Reichen immer noch reicher machen auf Kosten der Armen, die immer ärmer werden".

Hinzu kommen die wachsende Zahl der Verfolgten in Ost und West, die Gefolterten, die Verschwundenen.

Und es wächst die Gefahr eines atomaren Holocaust. Zu den 50.000 bis 60.000 atomaren Sprengköpfen, die bereits existieren, treten täglich neue hinzu. Selbst wenn man von der Unwahrscheinlichkeit eines bewußt herbeigeführten Krieges mit atomaren Massenvernichtungsmitteln ausgeht, wer garantiert, daß nicht aufgrund eines technischen Versehens, eines Fehlers im computergesteuerten Warnungssystem oder „durch menschliches Versagen" der atomare Holocaust Wirklichkeit wird?

Was ist mit der Erneuerung der Kirche?

Und die Kirche? Was ist aus den unzähligen Bemühungen, aus dem leidenschaftlichen Engagement von einzelnen christlichen Frauen und Männern, von Gruppen und Gemeinden, von kirchlichen Initiativen und Diözesankirchen geworden, die Kirche zu reformieren? Ist die Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil offener geworden, menschlicher, menschenfreundlicher? Ist die Luft in der Kirche frischer geworden, wie sich dies Papst Johannes XXIII. wünschte? Ist die Kirche „christischer" geworden (um den Ausdruck von Heinrich Böll aufzunehmen), d. h. hat sie sich rückbesonnen auf den Ursprung ihrer eigenen Geschichte?

Und unsere eigene Situation? Ist sie nicht — zwar im unterschiedlichen Maße, aber dennoch deutlich erkennbar — geprägt durch die Entfremdung, wie sie Karl Marx in seinen „Pariser Manuskripten" beschrieben hat, daß wir nämlich fremdgeworden sind der Natur gegenüber, den Mitmenschen gegenüber, unserer Arbeit gegenüber und uns selbst gegenüber?

Und bei all dem sollten wir die Toten nicht vergessen,

vor allem die „Besiegten", wie Walter Benjamin sagen würde, d. h. diejenigen, die sich vergebens abgemüht haben ein Leben lang und — zumindestens dem Augenschein nach — vergebens gestorben sind.

Angesichts einer solchen Situation, die hier nur skizzenhaft angedeutet wurde, ist es verständlich, wenn Walter Benjamin schreibt: „Selbstmord ist die Quintessenz der Moderne". Er hat dann auch am 27. 9. 1940 auf der Flucht vor den Nazis seinem Leben ein Ende gemacht, so wie viele andere vor ihm und nach ihm; in der Bundesrepublik Deutschland waren es im Jahre 1980 12.868 Menschen.

Falsche Vertröstung

Christen und christliche Prediger neigen in einer solchen Situation oft zu einer sogenannten „Tunnelpredigt": Sie zeichnen die Situation so düster wie in einem langen, dunklen Tunnel. Dann aber erscheint am Ende des Tunnels auf einmal das helle Licht in Gestalt der Vertröstung auf die kommende Welt. Gerade dies aber kann und darf nicht die christliche Antwort sein. Der Christ ist aufgerufen zu hoffen wider aller Hoffnung, wie Paulus es unter Bezugnahme auf Abraham beschreibt (Röm 4,18). Sarah und Abraham glaubten, daß sie trotz ihres hohen Alters *jetzt* ein Kind zeugen werden: Sie hofften wider alle Hoffnung.

Christliche Hoffnung ist keine apokalyptische Hoffnung, d. h. sie glaubt nicht nur an das Erscheinen Gottes am *Ende* der Geschichte. Christliche Hoffnung glaubt vielmehr ganz wesentlich an das Wirken Gottes *in der Geschichte*. Sicher: Es gehört zur christlichen Hoffnung dazu, auf die Vollendung dieser unserer Welt, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde zu hoffen. Aber christliche Hoffnung ist eben nicht rein eschatologisch, nicht rein zukünftig. Deshalb gilt es, die heutigen Spuren des Wirkens Gottes in der Geschichte zu sichern. Wenn Gott in der Geschichte wirkt, wenn er in der Geschichte des Volkes Israel gewirkt hat, wenn er sich uns in Jesus von Nazareth geoffenbart hat, wenn er im Leben eines Franziskus oder einer Katharina von Siena am Werke war, warum sollte er dann nicht auch heute wirken?

Die Spuren des Wirkens Gottes ...

Allerdings: Gott ist nicht nur am Werke in der Kirche. Gottes Wirken ist auch nicht einfachhin identisch mit einem bestimmten Menschen, mit einer bestimmten Institution, mit einem bestimmten Ereignis, mit einer bestimmten Erfahrung. Dies kann deshalb nicht sein, weil Gott immer größer ist als all unser Tun und Lassen und weil der Mensch und seine Geschichte zutiefst geprägt

sind von seiner Bedingtheit und Beschränktheit, eben von seiner Menschlichkeit. Bei der Sicherung von Spuren Gottes als Hoffnungszeichen wird man deshalb sehr vorsichtig und nüchtern vorzugehen haben. Man wird dazu der „Unterscheidung der Geister" bedürfen, wie Paulus sie schon seiner Gemeinde in Thessalonike anempfiehlt: „Alles prüfet, was gut ist, das behaltet" (1 Thess 5,21).

... auch heute vorhanden

Aber dennoch: Es gibt diese Spuren des Wirkens Gottes in der Geschichte auch heute; es gibt Hoffnungszeichen. Ich habe solche Spuren gesehen im Umgang mit Gruppen in der Friedensbewegung: wie sie Achtung vor dem Gewissen des Einzelnen haben und das Vetorecht eines Einzelnen respektieren; wie sie Rücksicht nehmen auf Minderheiten; wie sie hinhorchen auf die Überzeugung der anderen; wie sie sich um Gewaltfreiheit mühen; wie sie offen und ehrlich ihre Pläne diskutieren und auch dem Gegner mitteilen; überhaupt, wie sie umgehen mit ihren Gegnern.

Ich habe solche Spuren gesichert in einer Basisgemeinde in den Anden Perus, wo zwei Priester in einer Basisgemeinde solidarisch leben und kämpfen mit den Campesinos; wo sie unter fast unmenschlichen Bedingungen den Menschen ein Vertrauen zu sich selbst vermitteln; wo christliche Gemeinde lebt und wächst und Zeugnis gibt von ihrem Herrn.

Spuren der Hoffnung legen!

Aber es kommt nicht nur darauf an, die Spuren des Wirkens Gottes in der Geschichte heute zu sichern, es kommt auch darauf an, Spuren der Hoffnung zu legen. Gott wirkt in der Geschichte in aller Regel nicht direkt, sondern er wirkt durch Menschen: Gott braucht Menschen! Er will uns als seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter; er will uns als Zeugen der Hoffnung in dieser Welt. Durch unsere Menschenfreundlichkeit, durch unser Engagement, durch unser Verhalten und Reden will er gegenwärtig sein in unserer Zeit.

Hoffnung und Verzweiflung: Beides bleibt Wirklichkeit. Beides ist zutiefst menschlich. Beides wird unser Leben begleiten. Beides verdeutlicht sich für mich am klarsten in der Gestalt von Reinhold Schneider, vor allem in seinen Erfahrungen, die er in dem Buch „Winter in Wien" niedergeschrieben hat. Die ganze Macht der Verzweiflung senkte sich auf ihn. Und dennoch geht er immer wieder zur Dominikanerkirche. Und er schreibt nieder: „Der Zweifel ernährt den Glauben; der Glaube den Zweifel".

Hoffnung — eine erstaunliche Tugend

Christliche Hoffnung wird immer zusammen existieren mit Zweifeln, ja oft mit Verzweiflung. Und dennoch ist

Hoffnung möglich und sinnvoll. Allerdings: Sie ist ein schwieriges Geschäft. Wie läßt doch Charles Peguy Gott zu den Menschen sprechen: „Die Liebe, spricht Gott, die erstaunt mich nicht. Sie ist nicht weiter erstaunlich. Diese armen Geschöpfe leiden so sehr, daß sie wirklich ein Herz von Stein haben müßten, um nicht einander zu lieben. Und nicht ihre Brüder zu lieben. Um sich nicht das Brot vom Munde abzusparen, das tägliche Brot, und es armen Kindern zu geben, die des Weges kommen. Und mein Sohn hat sie mit solch einer Liebe geliebt ... Aber die Hoffnung, spricht Gott, die erstaunt mich. Selbst mich. Sie ist wirklich erstaunlich. Daß sie sehen, diese armen Kinder, wie alles geschieht, und glauben, morgen werde es besser gehen. Daß sie sehen, wie es heute geschieht, und glauben, morgen früh werde es besser gehen. Das ist erstaunlich und wahrlich das größte Wunder unserer Gnade."

Artikel

Fritz Wieninger

Die Musik im pastoralen Konzept Martin Luthers

Zum 500. Geburtstag des großen Reformators soll im folgenden ein besonderes Anliegen Luthers herausgegriffen werden: die Erneuerung der Kirchenmusik. Das pastorale Konzept Luthers könnte durchaus auch für unsere Zeit anregend sein, da es ihm gelungen ist, einerseits das Volk, insbesondere auch die Jugend, zum Singen zu bringen und andererseits die größten Musiker seiner Zeit für die Ausgestaltung einer volks- und liturgienahen Kirchenmusik zu gewinnen. Für die Praxis könnte man daraus lernen, auch heute möglichst gute Musiker zur Mitwirkung in der Kirche zu gewinnen, sich um gute Lieder und Musikstücke zu bemühen und mit deren Hilfe die biblische Botschaft vor allem auch für die Jugend ansprechender zu machen. red

Öffnung der Musik für das Volk

Martin Luther, dem Musikfreund und Musikkenner, kommt das unbestreitbare Verdienst zu, einen wesentlichen Beitrag zur Popularisierung und — wenn man so will — zur Demokratisierung der Musik geleistet zu haben, indem er die Musik dem einfachen Volk geöffnet und ihm gemäße Formen gefördert hat. Er leitete damit eine Entwicklung ein, die damals, im 16. Jahrhundert, etwas ganz Neues war. Zugleich hat er damit der refor-

matorischen Bewegung zu ihrer großen Massenwirkung und starken Gemeinschaftsbildung verholfen. Mit Verspätung hat auch die katholische Kirche die kirchenmusikalischen Anliegen Luthers aufgegriffen und — etwa mit den deutschen Messen von M. Haydn und F. Schubert — nachvollzogen.

Die pastorale Bedeutung der Musik

Luther erkannte schon früh die große pastorale Bedeutung, die der Musik insbesondere aufgrund ihrer emotionalen Ausdrucksfähigkeit innewohnt. Luther wünschte „... gesäng, damit unser Glaube gestärkt und die Leute zu rechter Andacht gereizt würden." Um der Jugend willen „... muß man lesen, singen, predigen, schreiben und dichten, und wo es hilfreich und förderlich dazu wäre, wollte ich lassen mit allen Glocken läuten und mit allen Orgeln pfeifen und alles klingen lassen, was klingen könnte ..." Gegenüber den „Radikalen" in seiner reformatorischen Bewegung verteidigt er immer wieder die Beibehaltung der Musik, besonders der mehrstimmigen Musik, was ihm diese Eiferer stets übelnahmen.

In der Vorrede zu einem Choralstimmbuch seines Freundes und Weggefährten, des Komponisten Johann Walter, schreibt er im Jahre 1524: „Ich bin nicht der Meinung, daß durchs Evangelium alle Künste sollten zu Boden geschlagen werden und vergehen, sondern ich wollt alle Künste, sonderlich die Musica, gerne sehen im Dienste des, der sie geben und geschaffen hat." Das ist fürwahr ein klares Plädoyer für die Einbeziehung der Musik in das kirchliche Leben der evangelischen Gemeinden.

Im Dienste des Wortes Gottes

Dabei war Luther von Anfang an bestrebt, diese seine geliebte Musik in den Dienst seiner liturgischen Vorstellungen zu stellen. Das Wort Gottes, das Wort des Evangeliums, d. h. also insbesondere die Predigt, wurde neben der Abendmahlfeier zum zentralen Punkt des evangelischen Gottesdienstes: „... daß es ja alles geschehe, daß das Wort ym Schwang gehe." Die Gemeinde sollte dabei nicht nur unbeteiligt als hörende, sondern als aktiv mitwirkende beteiligt sein. Es sollte ihr Raum für Gotteslob und Bekenntnis gegeben sein. Die Hinwendung zum Gebrauch der deutschen Muttersprache war dazu eine selbstverständliche Notwendigkeit. Die bestmögliche Form war das Lied, das einstimmige Kirchenlied in deutscher Muttersprache, mit mehreren Strophen, frei übersetzt aus dem Schatz der Psalmen, Hymnen oder anderer Gesänge.

Luther selbst hat sich der Frage der Bereitstellung von Liedtexten sehr intensiv angenommen. 39 solcher Liedtexte hat Martin Luther selbst geschrieben, deren meiste

mittlerweile zum klassischen Bestand deutschsprachiger Dichtung gehören, obgleich sie sicher nicht aus literarischem Impetus heraus aus seiner Feder geflossen waren, sondern als Gebrauchslyrik für den Gottesdienst geschrieben wurden. Nach seinem Grundsatz „... es muß beides, Text und Noten, Accent, Weise und Geberde aus rechter Muttersprache und Stimme kommen" wurden diese Texte von vielen Komponisten damals und seither immer wieder vertont. Damit wurde eine heute noch ungebrochene Liedtradition der evangelischen Kirche begründet. Wenn wir seinem Freund Johann Walter glauben dürfen, so hat Luther auch selbst Liedmelodien erfunden, so zum Beispiel die Melodie des Liedes „Jesaia, dem Propheten, dies geschah".

Das Konzept von der singenden Kirche

Mit Hilfe einer ersten Generation von evangelischen Komponisten und Kantoren — was damals immer identisch war — entwickelte Luther im Rahmen der von ihm angestrebten Neuordnung des Gottesdienstes eine didaktisch orientierte Zielvorstellung der Kirchenmusik. Dazu bedurfte es aber einer Neuorientierung im Musikverständnis wie auch einer teilweisen Veränderung der kirchenmusikalischen Infrastruktur. All dies war offensichtlich Martin Luther bewußt, und er handelte danach mit großer Zielstrebigkeit. Man sprach ja bisher von der Musik als der „musica reservata", also von der nur einem kleinen Kreis von Verständigen und im Sinne des Humanismus Gebildeten vorbehaltenen Musik. Martin Luther stellte dagegen das Konzept der singenden Kirche (ähnlich wie er durch seine Schriften, insbesondere mit seiner Bibelübersetzung, „dem Volk aufs Maul schauend", der deutschen Volkssprache zum Durchbruch verholfen hat). Das ist eine völlig veränderte Sichtweise der Musik, die weit vorausschauend ganz neue Perspektiven eröffnete.

Eine neue Entwicklung mit Breiten- und Langzeitwirkung

Im alsbald berühmten und weit verbreiteten „geystlichen Gesangk Buchleyn", dem ersten evangelischen Gesangbuch von 1524, wurden diese Lieder der ersten Stunde gesammelt. Der Verleger dieses Gesangbuches, Georg Rhaw, ehemaliger Thomaskantor zu Leipzig und Assessor der Universität, verließ 1520 Luthers wegen all' seine Ämter und eröffnete mit der Herausgabe dieses Buches einen Verlag samt Druckerei in Wittenberg. Er wurde, selbst Komponist, zu einer zentralen Figur der protestantischen Kirchenmusik. Die von ihm herausgebrachten Sammelwerke trugen vor allen Dingen dazu bei, daß die protestantischen Komponisten mit ihren von Luther inspirierten musikalischen Intentionen so große Verbrei-

tung gefunden haben. Die Möglichkeiten des neu aufgekommenen Notendruckes haben das Ihre dazugetan.

Luthers engster Weggefährte auf diesem Weg war sein Freund Johann Walter. Er wurde zum Berater Luthers in allen kirchenmusikalischen Fragen. Ihm, dem ausgebildeten sächsischen Hofkapellmeister und Komponisten, ist es auch in erster Linie zu verdanken, daß die mehrstimmige motettische Musik neben dem Kirchenlied in der evangelischen Kirche solche Bedeutung erlangte. So wurde er zum Stammvater jener großen Reihe von Kantoren und Komponisten, auf die die evangelische Kirche in Luthers Jubiläumsjahr zu Recht sehr stolz ist.

Merkwürdig in der Anschauung Luthers gegenüber der Kunst ist allerdings, daß — neben der Sprache — die Musik offensichtlich die einzige Kunst ist, die ihm etwas sagt, in ihm etwas zum Klingen bringt. Für Malerei, für die Architektur hatte er nichts übrig. Eine Kirche sollte für Luther ein Versammlungs- und Predigtraum, ein Zweckbau also, sein, sonst nichts [1].

Ausbildung von Kirchenmusikern

Die Motivierung und Umorientierung jener ersten Generation von Musikern war sicher sehr wichtig; es mußte aber auch an die Zukunft und an den Ausbau einer neuen Struktur gedacht werden. So wurde schon sehr früh ein Ausbildungsprogramm entwickelt, für das Johann Walter eigene Instrumentalstücke geschrieben hat, anhand derer der musikalische Satz gelehrt wurde. Martin Agricola etwa, der Kantor in Magdeburg, wurde so zum Begründer des Schulmusikwesens. Auch daraus läßt sich die Zielstrebigkeit von Luthers Musikkonzept ablesen.

Entwicklung neuer musikalischer Formen

Darüberhinaus mußten neue musikalische Formen entwickelt und vorhandene Formen den neuen gottesdienstlichen Ansprüchen angepaßt werden. Eine besonders typische Veränderung war folgende: Ausgehend von der Absicht Luthers, im Rahmen der neuen Gottesdienstordnung das einstimmige und mehrstimmige Lied in deutscher Muttersprache zu forcieren, schrieben die Komponisten aus der Generation Walters eine große Zahl von Liedsätzen in der damals üblichen Weise, d. h. als Tenor-

1 Die von Luther 1544 eingeweihte Schloßkapelle von Torgau, der erste evangelische Kirchenraum, sollte in ihrer Nüchternheit zum beispielgebenden Gründungsbau dieser Art werden. — Dazu hat sich übrigens ein einzigartiges musikalisches Dokument erhalten, nämlich eine groß angelegte siebenstimmige Motette von Johann Walter, die dieser zur Einweihung komponiert hat. Es ist nicht von ungefähr, daß man sich in dieser geschichtlichen Situation gerade der Musik, und gerade einer solch prächtig ausladenden Komposition bediente, um in einem Akt des erstarkten Selbstbewußtseins Martin Luther, Philipp Melanchthon und dem loyalen Kurfürsten Friedrich von Sachsen zu huldigen. Nicht nur die Festlichkeit des Anlasses, sondern auch das Bedürfnis nach Selbstdarstellung und der Jubel über das bis dahin Erreichte kommen in der Pracht dieser Komposition zum Ausdruck, die durch ihren Schwung und ihre rhythmische Bewegung den Eindruck eines festlichen Glockengeläutes macht.

lied. Der cantus firmus, also die eigentliche Liedmelodie fand sich im Tenor, während die anderen Stimmen das harmonische Gerüst abgaben und den cantus firmus umspielten. Dies entsprach nicht mehr der Intention Luthers sowohl von der Rolle der Kantorei als musikalischer Führer der Gemeinde, wie auch vom Gemeindegesang selbst. Der cantus firmus, die Liedmelodie, sollte aus guten Gründen nicht mehr im polyphonen Gespinst eines mehrstimmigen Satzes verborgen sein. Er sollte sichtbar, hörbar, nachvollziehbar sein. Es dauerte nicht lange, so tauchten Kompositionen auf, in denen entgegen allen Traditionen der cantus firmus in die erste Stimme, den Diskant, wanderte. Die neue Form des Kantionalsatzes war geboren, eine wesentlich schlichtere, jedoch einprägsame Satzart, Note unter Note unter Vermeidung aller Polyphonie und daher dem musikalisch ungebildeten einfachen Volk verständlich: „... also gesetzt, daß eine gantze christliche Gemein durchaus mitsingen kann ... die Componisten sonsten gewöhnlich den Choral im Tenor führen. Wann aber das thut, so ist der Choral unter anderen Stimmen unkenntlich. Dann der gemein Mann verstehet nicht, was es für ein Psalm ist und kan nicht mit singen. Darumb hab ich den Choral inn den Discant genommen, damit er ja kenntlich, und ein Leye mit singen könne." Deutlicher, wie 1586 der Komponist Lucas Osiander konnte man es nicht sagen, auch nicht, was die pastorale Aufgabenstellung der Kirchenmusik betrifft.

Dabei hatte man auch durchaus Sinn für ausladendere Festlichkeit. Daß bei Festtagen die Stadtpfeiffereien, die städtischen Bläserensembles mit Zinken, Pommern und Posaunen „zum starcken Gethön und zur Pracht" die Kantoreien verstärkt haben „... damit die Kantorei und Musica in der Kirchen desto stattlicher verrichtet würde ..." kann man in vielen Stadtpfeifferordnungen nachlesen.

Wechselgesang

Jene von Luther gewünschte musikalische Führungsrolle der Kantorei gegenüber der Gemeinde kam auch durch die sog. Alternatim-Praxis zum Ausdruck, bei der Kantorei und Gemeinde abwechselnd die Strophen eines Kirchenliedes mehrstimmig und einstimmig gesungen haben. So ist es auch erklärbar, daß von den bekanntesten evangelischen Kirchenliedern immer wieder Sätze unterschiedlichster Art von Bicinium bis zur satten Zwölfstimmigkeit geschrieben wurden und dies vom ersten Beginn der reformatorischen Bewegung an.

Diese Alternatimpraxis gab es übrigens auch zwischen

dem Gesang und der Orgel. Ein Bericht über einen Gottesdienst in Wittenberg 1536 bringt dies deutlich zum Ausdruck: „... Zuerst wurde auf der Orgel der Introitus gespielt, in den der Chor dazwischensang ... nach dem Introitus spielte die Orgel das Kyrie Eleison und Knaben sangen abwechselnd mit der Orgel ...". Auch instrumentale Einspielungen mit anderen Instrumenten dienten dieser Hinführung zum Gemeindelied: „... damit dass der Schulmeister oder Canto ... desto bequemer ... anstimmen und anfahen kondte." So zu lesen im Vorwort zu den Kirchenintraden von M. Altenburg (1620).

Mehrstimmige Vertonung von Bibeltexten

Bei aller Vorrangstellung des Kirchenliedes in beiden Ausprägungen entwickelte sich auch für die mehrstimmige motettische Figuralmusik in der evangelischen Kirchenmusik ein breites Betätigungsfeld, da auch sie als Transportmittel für Bibeltexte erkannt wurde. Doch gab es auch hierbei eine veränderte Sichtweise der Musik und eine daraus folgende Entwicklung einer anderen musikalischen Sprache. Nach der neuen Sicht der Dinge sollte die motettische Musik die Predigt fortsetzen und bekräftigen und die Kraft des Wortes offenbaren. Spruchmotetten nannte man jene meditative Vertonung von Bibelstellen. An dieser Art Musik war angesichts des Aufschwunges des evangelischen Musikwesens ein enormer Bedarf. Bei einer solch wortzugewandten Musikauffassung war es selbstverständlich, daß in dieser Musik die Unterordnung der Musik unter die Sprache, unter ihre Agogik, aber auch unter ihre dramatischen Inhalte und Gefühle besonders stark ausgeprägt war, das Sprechen der Musik, womit sich musikgeschichtlich eine erste Ausprägung der Musik des Frühbarock ergeben hat.

Der Rang der Musik neben der Theologie

Luther weist der Musik nach der Theologie „den nächsten locum" zu, ja er schreibt sogar an Johann Walter: „Wenn ich nicht Theologe wäre, so würde ich am liebsten Musiker geworden sein." „Die Musik, eine schöne herrliche Gabe Gottes", gehört zum menschlichen, gottgefälligen Leben, da die Gnade Gottes einen fröhlichen Glauben fordert. Im Satan hingegen und in seinem Reiche wohnt der „Geist der Traurigkeit". Dabei scheint Luther bei all seinen Äußerungen über die Musik immer nur an das vokale Musizieren zu denken, an das „Singen und Sagen" [2].

[2] Das musikalische Vorbild im Verhältnis von Musik und Sprache sah Luther in der Musik von Josquin Desprez: „... des alles composition frölich, willig, milde herausfleußt, ist nit zwungen und gnedigt (genötigt) per regulas ..." Er schätzte auch sehr Ludwig Sennfl und nannte ihn seinen „Lieblingskomponisten". Dieser widmete ihm in der Stunde der Bedrängnis eine Trostmotette. Luther lobte in einem Brief an ihn seine (katholischen) Dienstherrn: „... den bairischen Herzögen ... — obgleich sie mir gänzlich mißgünstig sind — ... vor anderen Lob und Ehre, weil sie die Musik so hegen und schätzen."

Hermann Steinkamp

Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft

Im folgenden Beitrag wird das Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften in vier beispielhaften Modellen in der Weise entwickelt, daß zugleich einige Perspektiven für die Frage nach dem Verhältnis von fachlicher und personaler (kommunikativer) Kompetenz des „Sozial-Arbeiters" in einem weiten Sinn, also des Pfarrers, Pastoralassistenten, Beraters, Pädagogen, Psychologen usw. aufgezeigt wird. Der Seelsorger kann daraus lernen, was ihm in den einzelnen Modellen an Hilfe aus den Humanwissenschaften geboten werden kann und wo deren Grenzen sind .* *red*

0.1 Die Auseinandersetzung ...

Seit Aufklärung und neuzeitliche Wissenschaft der Theologie das Monopol für die Erkenntnistheorie aus der Hand geschlagen und gleichsam als Waffe gegen sie gekehrt haben, gibt es eine Geschichte der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und den übrigen Wissenschaften, wie sie vorher als Frage der Beziehung der „artes liberales" zueinander so nicht bestand.

Die neuere Wissenschaftstheorie hat diese Frage gewöhnlich in der Argumentationsfigur der „Besonderheit" der Theologie unter den (vor allem empirischen) Wissenschaften thematisiert. Je mehr dabei die Theologie auf ihrem Sonderstatus als einer „Wissenschaft" bestand, die bestimmte normative Voraussetzungen („Offenbarung", „ewige Wahrheiten") nicht zur Disposition empirischer Erkenntnisbedingungen stellen könne, um so mehr provozierte sie die Antwort, dann sei sie dadurch eben nicht mehr als Wissenschaft zu bezeichnen.

... scheint zu Ende

Die Phase der Auseinandersetzung, die durch dieses Argumentations-Schema gekennzeichnet war, scheint zu Ende, seit der Menschheit und den Wissenschaftlern bewußt zu werden beginnt, daß die Wissenschaft nicht mehr nur fragen darf, was sie alles machen kann, sondern auch, was sie machen darf [1]. Der drohende atomare Holocaust verdankt ja seine Möglichkeit nicht nur dem immensen Fortschritt der Wissenschaft in unserem Jahrhundert, sondern ebenso jener Ausblendung des Faktors „Verantwortlichkeit", die offenbar mit dem Maß der Spezialisierung und Differenzierung der Wissenschaft zunimmt. Angesichts dieser Situation könnte der Theologie eine neue (alte) Funktion zuwachsen: etwas zu den „Inhalten" jener notwendigen Verantwortung beizutragen, ohne daß dadurch eine falsche Arbeitsteilung

* In etwas erweiterter Fassung wird der Beitrag auch erscheinen in: *N. Mette — H. Steinkamp*, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1984 (Patmos).

[1] *G. Picht*, Mut zur Utopie, München 1964, 103.

geschaffen würde: die Theologie kann nicht die Verantwortung für den Faktor „Verantwortung" übernehmen (und den anderen Wissenschaften allein die Verantwortung für den Faktor „Wissensproduktion" überlassen). Aber sie kann und muß in dieser Situation des gigantischen Anwachsens von Wissensbeständen jeglicher Art die alte Geschichte vom Turmbau zu Babel neu erzählen: Das Sprachengewirr unter den Wissenschaftlern hat dazu geführt, daß die meisten vor der Aufgabe der Verständigung resignieren. Ebenso scheint die Frage suspendiert, die der Mythos aufwirft: Was steckt eigentlich hinter dem menschlichen Antrieb, einen Turm zu bauen, der an „den Himmel rühren" soll?

0.2 Aus der Perspektive der „Praktischen Theologie"

Das Verhältnis der Theologie zu den Humanwissenschaften soll im folgenden aus der Perspektive der „Praktischen Theologie" bedacht werden. Das entspricht insofern dem gegenwärtigen Selbstverständnis von Theologie, als sie den geschichtlichen Prozeß der Differenzierung, d. h. Arbeitsteilung der Wissenschaft als Norm akzeptiert hat [2].

Das in vier Typen gegliederte Schema kann sowohl als geschichtliches Modell betrachtet werden, insofern es aufeinanderfolgende Phasen beschreibt, wie auch als idealtypisches Analyse-Schema, insofern die vier Phasen historisch nicht trennscharf zu unterscheiden sind, d. h. jede von ihnen auch heute noch „vorkommt".

1. Das „ancilla"-Paradigma

Dieses Modell des Verhältnisses der Theologie zu (den) anderen Wissenschaften wurzelt in einer jahrhundertealten Tradition und wurde insbesondere auf die Beziehung zur scholastischen Philosophie hin formuliert: diese sei die Magd der Theologie. — Das Paradigma existiert in der traditionellen „Erkenntnis"-Variante und in einer zeitgenössischen „Methoden"-Variante.

1.1 Die Erkenntnis-Variante

Aus einer Zeit, als sich die Theologie noch als eine Art Super-Wissenschaft begriff, d. h. ähnlich wie die Philosophie den Anspruch erhob, das „Ganze" der Wirklichkeit (und im Gegensatz zur Philosophie auch noch der über-natürlichen) als ihren Erkenntnisgegenstand zu haben, stammt die Vorstellung, alle Erkenntnisse anderer Wissenschaften müßten der Wahrheitssuche der Theologie nutzbar gemacht werden.

In diesem Modell verhalten sich Glaube und Offenbarung formal analog zu dem, was Habermas „Erkenntnis-

[2] Theologie begreift sich nicht mehr als „übergreifend" in dem Sinne, als könne sie die vorhandenen Wissensbestände anderer Wissenschaften integrieren (was nicht bedeutet: Verzicht auf die spezifische Funktion, das „Ganze" des Menschen, der Welt, der Geschichte, der Wirklichkeit „im Auge zu haben"). Wo eine systematische Sektion der Theologie — traditionell die sog. „Dogmatik" — einen solchen Anspruch aufrechterhält, diskreditiert sie sich selbst.

Interesse" nennt: als apriori, das zwar (möglicherweise) durch die nachfolgend gewonnene Erkenntnis modifizierbar erscheint, dieser gleichwohl ontologisch und zeitlich „vorgeordnet" ist. Alle Erkenntnisse der Humanwissenschaften werden aus der Interessens-Perspektive des Dogmas ausgewählt: das theologische Vorverständnis (über die „Wahrheit" eines Sachverhalts) entscheidet darüber, welche humanwissenschaftlichen Erkenntnisse nützlich, welche schädlich sind [3].

1.2 Die Methoden-Variante

Vor allem im Bereich der Praktischen Theologie findet sich eine durchaus zeitgenössische Variante des ancilla-Paradigmas in dem Sinne, daß sog. „Methoden" aus den Humanwissenschaften übernommen und für theologische bzw. kirchliche Zwecke „nutzbar gemacht" werden: von der Psychoanalyse über klient-zentrierte Gesprächsführung, TZI, Gruppendynamik bis hin zur Zen-Meditation.

Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, daß einzelne Methoden, z. B. TZI, eine niedrigere Rezeptions-Schwelle zu überwinden hatten als andere, wie z. B. verhaltenstherapeutische Modelle oder Encounter-Gruppen. Die Erklärung dafür liegt auf der Hand: je besser diese humanwissenschaftlichen Methoden mit kirchlichen Zielen und Werten vereinbar erscheinen, um so freudiger werden sie für kirchliche Zwecke verwendet. (So meint man z. B. bei TZI, über den Es-Pol Traditionsgehalte, kirchliche Dogmen, Werte usw. leichter vermitteln zu können.)

Auch bei vielen professionell arbeitenden Pastoralpsychologen (Eheberatern, Krankenhaus-Seelsorgern u. ä.) findet sich eine entsprechende Bewußtseinsform, daß sie für ihre pastoralen Zwecke „psychologische Methoden" verwenden: die Theologie, die Seelsorge, die kirchliche Aufgabe liefern die „Ziele", die Human- und Sozialwissenschaften die Methoden.

Für die Frage des Verhältnisses von Persönlichkeit und Fachkompetenz ergibt sich in diesem Modell folgerichtig: Die Theologie ist zuständig für den Faktor Persönlichkeit und versteht darunter in der Regel das sog. „christliche Menschenbild" oder jeweils zeitgemäße (und sehr unterschiedliche!) Ausprägungen einer biblischen Anthropologie.

2. Das „Fremdprophetie"-Paradigma

Dieses Paradigma verhält sich in gewisser Weise komplementär zum ancilla-Denkmodell: die Theologie rezipiert fasziniert ein ganzes Theoriegebäude, eine Handlungs-

[3] Vgl. *A. Exeler — N. Mette*, Pastoraltheologie, in: SKT 3, 92. — Eine subtile Variante dieser Denkfigur bringt *P. M. Zulehner* auf den Begriff der „Entscheidungshilfe": die Soziologie (z. B.) leiste der Pastoraltheologie eine „unersetzliche Entscheidungshilfe" (vgl. *P. M. Zulehner*, Soziologie und Pastoral, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. V, 532.)

methode, einen Wissensbestand aus einer anderen Wissenschaft samt den ihnen impliziten Werten, Grundannahmen, Menschenbildern. „Fremdprophetie" besagt, daß die Theologie in den Werten des fremden Wissensbestandes vergessene Bestandteile ihrer eigenen jüdisch-christlichen Tradition wiederentdeckt oder einfach auf Ideale stößt, die sie als Bereicherung, als „neue" Wahrheit, als „Offenbarung" sieht [4].

Neuentdeckung christlicher Grundhaltungen

Prophetie also im klassischen Sinn, nur daß sie von „außen", von „Fremden" kommt. Beispiele solcher Fremdprophetie sind etwa die Rezeption der Psychoanalyse in der evangelischen Pastoralpsychologie [5] oder der Einfluß der modernen Klinischen Psychologie auf die sog. Nordamerikanische Seelsorgebewegung (Pastoral counceling u. ä.). In der BRD bietet die Übernahme von Konzepten und Methoden der Humanistischen Psychologie, zumal durch die kirchlichen Beratungsdienste, ein anschauliches Beispiel [6]. Zumal die Seelsorge-Lehre, aber auch theologische Erwachsenenbildung, kirchliche Jugend- und Sozialarbeit entdecken in solchen Konzepten wichtige normative und spirituelle Gegenakzente zu einer jahrhundertelang einseitigen Kasuistik und moralisierenden kirchlichen Pädagogik, auf die die heutigen Menschen dankbar reagieren. Die sog. „Therapeuten-Variablen" (Empathie, bedingungsloses Akzeptieren, Selbstkongruenz) werden zu neuen Kardinaltugenden von Seelsorgern und kirchlichen Mitarbeitern, die darin originär christliche Grundhaltungen zu leben überzeugt sind; Theologen zögern nicht, im bedingungslosen Annehmen des Ratsuchenden ein Abbild der den Menschen unbedingt bejahenden Liebe Gottes zu entdecken.

Wo nicht prinzipieller Anti-Modernismus ohnehin zur Ablehnung alles Neuen führt, artikulieren aufgeschlossene Theologen nur sehr zaghafte kritische Anfragen, z. B. an den Optimismus des Rogers'schen Menschenbildes.

Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Theologie ob ihrer Begeisterung für die neuen „Heilslehren" ihre Identität und ihr kritisches Potential zu verlieren droht, wie dies neuerlich angesichts des Psycho-Booms, der Meditationsbewegungen und neo-religiösen Subkulturen offenkundig wird.

[4] Vgl. *J. Scharfenberg*, Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, in *E. Becher* (Hrsg.), Seelsorgeausbildung, 38.

[5] Durch die Schule O. Haendlers (Thilo, Scharfenberg, Stollberg, Winkler).

[6] Für manche ist nicht nur die Prophetie, sondern sind auch einzelne Propheten benennbar: C. Rogers, R. Cohn, F. Perls usw. Daß in anderen theologischen Teildisziplinen ähnliche Rezeptions-Mechanismen am Werk sind, etwa die prophetische Funktion von Marx, Benjamin, Habermas u. a. für die sog. politische Theologie, sei hier nur angemerkt, um zu zeigen, daß es sich keineswegs um ein ausschließlich praktisch-theologisches Rezeptions-Muster handelt.

Es dürfte bezeichnend sein, daß innerhalb dieses Paradigmas auch die „Fremd"-Norm bezüglich des Verhältnisses von fachlicher und kommunikativer Kompetenz einfach übernommen wird, wie sie sich in Maximen von der Art niederschlägt: „Der Therapeut ist seine beste Methode" oder auch im Konzept der Authentizität (als Basiskompetenz des groupworkers, Gruppendynamikers). In christlich-theologischer Sprache: Der Berater, Seelsorger, Sozialarbeiter, der seine Liebesfähigkeit entfaltet hat — jenseits von narzißtischen Störungen und Helfersyndrom —, entfaltet gerade auch darin berufliche Kompetenz.

Drei Zwischenfazits

An dieser Stelle legen sich drei Zwischenfazits nahe:

1) Kein zeitloses christliches Menschenbild

Es gibt nicht *das* zeitlose christliche Menschenbild, so daß die Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften von vornherein die Kompetenz für den Faktor „Persönlichkeit/Werte" reklamieren könnte.

2) Vertiefung christlicher Wahrheiten durch Fremdprophetie

In der Konfrontation mit den Fremdprophetien der Psychoanalyse, der Humanistischen Psychologie u. a. hat die Theologie in vertiefter Weise die „Wahrheit" des christlichen Liebesgebots und der Samariter-Idee entdeckt.

3) Praxis als Ort der Wahrheitserkenntnis

Die christliche Praxis (von Sozialarbeit, Seelsorge etc.) ist ein originärer theologischer Ort der Wahrheitserkenntnis (Orthopraxis). Auch daraus ergibt sich, daß das Verhältnis von Fachkompetenz und Persönlichkeit/Werten nie statisch gedacht werden kann.

3. Das Paradigma der konvergierenden Optionen

Dieses Modell der Interaktion zwischen Humanwissenschaften und Theologie trägt zwei wissenschaftstheoretischen Grundsätzen Rechnung — und ist eben daran kenntlich:

— daß jeder Erkenntnis- und Forschungsprozeß von Interessen bzw. Optionen geleitet ist (im Sinne der Habermas'schen Dialektik von Erkenntnis und Interesse);

— daß die abstrakte Redeweise, von den Humanwissenschaften und *der* Theologie zu sprechen, wenig Erkenntnisgewinn erbringt.

In der Konsequenz dieser Einsichten ergeben sich zwei weitere:

— daß sich die Wissenschaftler bei der Konstruktion interdisziplinärer Wissensbestände der beiderseitigen erkenntnisleitenden Interessen vergewissern;

— daß die Selektion des „fremden" Wissensbestandes auf der Basis gleicher, zumindest kompatibler (= konvergierender) Optionen erfolgt [7].

[7] Das setzt freilich nicht nur die Kenntnis und Aneignung von Wissensbeständen einer anderen Wissenschaftsdisziplin voraus, sondern die Kenntnis von deren innerer Struktur, d. h. der dort bestehenden

Beispiele solcher konvergierender Optionen lassen sich auf verschiedenen Ebenen finden. So zeichnet sich z. B. die Entwicklung einer interdisziplinären Handlungstheorie ab, für die seitens der Theologie die Arbeiten H. Peukerts einen wichtigen Beitrag leisten. Ein anderes Beispiel wäre ein erkenntnisleitendes Interesse, das sich um den Begriff und die Option für das Subjekt gruppiert, und zwar einer Option im nicht-subjektivistischen Sinne (die gerade auch die Subjekthaftigkeit, das Subjektsein von Kollektiven einschließt: Minderheiten, sog. „Klient-systeme", Gruppen, Gemeinden usw.). Andere Optionen wären „Befreiung", „Friede als Gerechtigkeit" u. ä.

Die gemeinsame Option erfüllt dabei verschiedene Funktionen: sie selektiert aus der potentiellen Komplexität sinnvoll Wissen; sie leitet zu gemeinsamen, d. h. interdisziplinären Suchbewegungen an, sie produziert vor allem problembezogenes und Problemlösungs-Wissen. — Am Beispiel der Option für das Subjekt-Sein der Menschen soll dies näher erläutert werden.

Zweifellos verdankt die Metz'sche Fundamentaltheologie viele Impulse der kritischen Theorie der Frankfurter Schule. Umgekehrt benötigt Habermas zur Konstruktion seiner Theorie kollektiver Identität ein wichtiges Element aus der Theologie bzw. Religionsgeschichte, nämlich das, was Metz „gefährliche Erinnerung" nennt, d. h. die erinnernde Aneignung von von Vergessenheit bedrohten Traditionen, wie sie in Religionsgemeinschaften aufbewahrt werden, als Garant für kollektive Subjekthaftigkeit und Identität [8].

Für die Praktische Theologie legt die Option für das Subjekt-Sein nicht nur bestimmte methodische Verfahren — etwa im Prozeß der Gemeindebildung — nahe wie Aktionsforschung, community self survey, Gruppendiskussion u. ä. [9], sie schließt auch andere als mit der Option unvereinbar aus, z. B. Planungs-Verfahren auf der Basis von Daten, wie sie die herkömmliche empirische Sozialforschung bereitstellt. — Ähnliches ließe sich an Hand-

Schulen, Denkrichtungen, wissenschaftstheoretischen und methodologischen Kontroversen etc. Nur dadurch kann überhaupt jene willkürliche Selektion „außertheologischen" Wissens vermieden werden, wie sie für das „ancilla-" und das „Fremdprophetie"-Modell kennzeichnend ist.

Dieser Typus interdisziplinärer Arbeit setzt in der Regel voraus, daß — sieht man einmal vom Idealmodus der Teamforschung ab — z. B. ein Theologe gleichzeitig eine humanwissenschaftliche Disziplin studiert hat. Soll jedoch aus dieser Zwei-Fächer-Kompetenz nicht gleichzeitig eine als Omnipotenzanspruch kaschierte Inkompetenz resultieren, ist beim heutigen Stand der Spezialisierung nur eine solche möglich, die aus beiden Fächern „Ausschnitte" kombiniert — und zwar auf der Basis „konvergierender Optionen".

8 Vgl. *J. Habermas*, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: *Ders.*, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 117—121.

9 Vgl. *G. Lämmermann*, Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? München 1981, 137 ff.

lungs-Grundformen wie Supervision oder Gemeindeberatung zeigen.

In der Konsequenz dieser Option liegt letztlich eine Praxis der Befreiung, wie sie in Basisgemeinden Lateinamerikas existiert und dort die „Theologie der Befreiung" inspiriert hat, die ihrerseits ein Modell für eine neuartige Verschränkung von theologischen und sozialwissenschaftlichen Wissensbeständen darstellt.

Für die Frage des Verhältnisses von „Persönlichkeit" und „Fachlichkeit" kommt hier eine neue Perspektive in den Blick:

— Was bedeutet die „Subjekt"-Option als Konsequenz für eine „christliche Persönlichkeit" (auch in Gegensatz und Ergänzung zum „liebesfähigen Menschen" im Modell 2)? — Jemanden, der leidenschaftlich am Subjekt-Sein seines jeweiligen Partners, Gegenübers, „Klienten", Ratsuchenden etc. interessiert ist.

— In bezug auf die Fachkompetenz eines solchen Mitarbeiters hätte es z. B. die Konsequenz der „Parteilichkeit" (vgl. Probleme „parteilicher Beratung" u. ä.).

4. Praktische Theologie als Human-/Sozialwissenschaft

Dieser 4. Typus existiert in der Gestalt einzelner Spezialdisziplinen der Praktischen Theologie wie Religions- und Pastoralpsychologie (bzw. -soziologie). Wie Modell 3 reagiert es auf Aporien der beiden ersten Paradigmata. Man könnte es auch als eine „praktische" Variante des Modells 3 verstehen, insofern die Selektion der innerhalb einer solchen wissenschaftlichen Teildisziplin ver- und erarbeiteten Wissensbestände über Optionen erfolgt: daß ein Pastoralpsychologe mit dem Instrumentarium der Psychoanalyse arbeitet, ist Folge einer solchen Option.

Dieser 4. Typus interdisziplinärer „Theologie" ist im Zuge der ständigen Differenzierung und Spezialisierung der Wissenschaften entstanden, im Grenzgebiet zwischen Theologie und Human-/Sozialwissenschaften, ähnlich neueren Forschungsgebieten wie z. B. Medizin-Soziologie, die die herkömmlichen Systemgrenzen der Universitätsdisziplinen sprengen [10].

Einzelne dieser Fächer (bzw. ihrer Fachvertreter) verstehen sich ausdrücklich als empirische Humanwissenschaften, so daß *eine* Antwort auf die allgemeine Frage nach dem gegenwärtigen Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften lautet: Es gibt Teildisziplinen der Praktischen Theologie, die sich als Humanwissenschaft verstehen [11].

[10] Daß solche „Grenzfächer" in der Theologie kein Novum sind und auch im Grenzgebiet zu anderen Wissenschaften entstanden (z. B. Kirchengeschichte — Geschichtswissenschaft; Kirchenrecht — Jurisprudenz etc.), kann hier nur erwähnt werden.

[11] Vgl. *K. Winkler*, Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und

Freilich lassen sich beim gegenwärtigen Entwicklungsstand wissenschaftstheoretischer Kriterien einige Bedingungen angeben, unter denen eine solche Zuschreibung allein zu rechtfertigen ist:

— Negativ ausgesagt: Wo eine Pastoralpsychologie einfachhin Erkenntnisse der Humanwissenschaften, hier der Psychologie, auf pastorale Handlungsfelder anwendet, ist sie damit noch nicht selbst Humanwissenschaft, sondern praktiziert das ancilla-Modell.

— Erst wenn sie etwa mit Hilfe der psychoanalytischen Narzißmus-Theorie bestimmte frühkindliche Prägungen des religiösen Bewußtseins untersucht und dabei gleichzeitig (mindestens der Möglichkeit nach) auch einen Beitrag zur Fortschreibung der Narzißmus-Theorie leistet, kann sie den genannten Anspruch erheben. Praktische Theologie ist also dadurch Humanwissenschaft, daß sie (zusammen mit anderen Humanwissenschaften) das empirische Phänomen des Religiösen untersucht, insofern dies ein zum Menschen gehörendes Grundphänomen ist. Pastoralpsychologie und -soziologie sind (erst) dann Human- bzw. Sozialwissenschaften, wenn sie sich zunächst als Religionspsychologie bzw. Religionssoziologie verstehen. Einen kritischen Religionsbegriff — der es z. B. erlaubt, eine frühkindliche „Gottesvergiftung" (T. Moser) zu diagnostizieren — gewinnt die Pastoralpsychologie dabei einerseits durch die Aneignung der allgemeinen religionspsychologischen Erkenntnisse, andererseits im Kontakt mit der systematischen Theologie, insofern diese ihrerseits die Ambivalenz des religiösen Faktors (etwa im Sinne K. Barths) thematisiert [12].

Bislang liegen erst wenige überzeugende Beispiele für solche Forschungsergebnisse bzw. neue interdisziplinär gewonnene Wissensbestände vor. So werden von E. Guhr vorliegende Beratungskonzepte unter dem Gesichtspunkt geprüft und weiterentwickelt, ob und in welchem Maße sie die „Ganzheit" des Menschen, sein „Ganz-" Heil-Sein-Wollen im menschlichen und religiösen Sinn im Auge haben [13]. — Die gleichzeitig von theologischen wie psychologischen Interessen geleitete Symbolforschung Scharfenbergs leistet genau jenen Beitrag zum humanwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt, bei dem der Theologe seine unverwechselbare Kompetenz einbringt [14].

Pastoraltheologie, in: *R. Riess*, Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974, 116 ff.

[12] Vgl. *H. E. Bahr*, Ohne Gewalt, ohne Tränen — Religion I, Religion II, in: *D. Sölle u. a.* (Hrsg.), Religionsgespräche, Neuwied 1975.

[13] *E. Guhr*, Personale Beratung, Göttingen 1981.

[14] Vgl. *H. Kämpfer — J. Scharfenberg*, Mit Symbolen leben, Olten — Freiburg 1980. — Als eine praktische Variante des hier zumindest als Leitvorstellung zugrundeliegenden originär theologisch-religiösen Beitrags zum humanwissenschaftlichen Fortschritt könnte man die

„Identität" — ein fächerübergreifendes Wort-Symbol

Bevor abschließend ein Fazit unserer Überlegungen gezogen werden soll, noch eine Überlegung zum Faktor „Persönlichkeit" im letzten (4.) Modell.

Eine Ziel-Kategorie, unter der in einigen Human- und Sozialwissenschaften seit geraumer Zeit Vorstellungen über „gelungene" Sozialisationsprozesse bedacht werden, heißt „Identität". Dabei stehen stärker psychologisch orientierte Denkmodelle nach Art des Entwicklungsstufen-Schemas E. Eriksons und soziologische Modelle, z. B. das derzeit meistdiskutierte der sog. „balancierenden Identität" (L. Krappmann), noch relativ unvermittelt nebeneinander. Immerhin zeichnet sich in der boomhaft anwachsenden Literatur zu diesem Thema eine Art impliziter Konsens darüber ab, unter der Chiffre „Identität" ein fächerübergreifendes Wort-Symbol zur Formulierung humaner Ziele gefunden zu haben.

Diesem Konsens schließen sich auch Theologen verschiedenster Teildisziplinen, zumal der Religionspädagogik, aber auch Religionssoziologen an. Unter letzteren hat F. X. Kaufmann mit seiner Empfehlung Aufmerksamkeit erregt, die Kirche solle ihre Pastoral im Schwerpunkt darauf ausrichten, den heutigen Menschen bei der schwierigen Aufgabe der Identitätsfindung zu helfen [15]. Daß Religion im Prozeß der Identitätsstiftung eine unverwechselbare Funktion im Sinne der „Sinn"-Vermittlung habe, ist ebenso evident wie die provozierende Frage des Religionssoziologen W. Fischer [16] vielen Theologen als Stachel im Fleisch sitzt, ob nicht mit dem gegenwärtigen Identitäts-Begriff das „Ende der Religion" gekommen sei: insofern Sinn nicht mehr als „objektiv" gegeben, sondern allenfalls über subjektive / inter-subjektive Aneignungsprozesse zu gewinnen sei, entfalle gerade die herkömmliche Funktion von Religion (als System von Sinn-Traditionen). Ob und wie Religion, zumal unter volkskirchlichen Bedingungen, in jenen notwendigen Prozessen individueller Identitätsfindung eine neue Funktion gewinnen kann, ist derzeit offen.

Daß zumal die kirchlichen Beratungsdienste und Bildungs-Einrichtungen diese Frage intensiv bedenken, scheint unabdingbar. Ob ein christlicher „Berater" sich gerade dadurch — „menschlich" und „fachlich" (!) — aus-

sog. „Initiatische Therapie" (nach Dürckheim/Hippius) nennen, die freilich unter therapie-theoretischen Aspekten noch wenig beschrieben ist. Ob man *Andriessens* Buch „Pastorale Supervision" (Mainz — München 1975) in diesem Zusammenhang nennt oder aber als klassisches Beispiel unter das ancilla-Modell subsumiert, dürfte eine interessante Streitfrage sein und gleichzeitig ein Testfall zur Validierung des hier präsentierten Analyse-Instruments.

15 Vgl. *F. X. Kaufmann*, Kirche begreifen, Freiburg 1979, 80, 156 f.

16 *W. Fischer*, Identität — die Aufhebung der Religion? in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 65 (1976) 141—161.

zeichnen sollte, daß er Identität und Sinn für sein Leben gefunden hat, zumindest erkennbar auf der Suche danach ist, wäre eine abschließende offene Frage der hier vorgetragenen Überlegungen.

5. Fazit (Thesen)

1) Theologie und Kirche haben nach dem bisher Erörterten kein Monopol für die Frage nach dem „menschlichen" Faktor, wo dieser etwa in Gegenüberstellung zur „Fachkompetenz" zu bestimmen und inhaltlich zu beschreiben wäre. Der begonnene partnerschaftliche Dialog mit den Humanwissenschaften hat eher die Theologie diesbezüglich inspiriert und bereichert als umgekehrt.

2) Wenn sich in diesem Dialog eine unverwechselbare Aufgabe der Theologie abzeichnet, so die, daß sie diese Frage offen hält und gegenüber jedem Versuch, den „menschlichen Faktor" für „erkannt" und „bekannt" zu halten, den eschatologischen Vorbehalt geltend macht, daß diese Frage auch erst mit dem „Ende der Zeit" beantwortet sein wird: Die Theologie hat diese Frage offenzuhalten unter Hinweis auf die theologischen „Wahrheiten" der Kreatürlichkeit, der Sündigkeit und des gleichwohl unbedingten Bejaht-Seins — und in alldem der Geheimnishaftigkeit und Unverfügbarkeit des Menschen als imago Dei.

3) Gleichwohl und gerade weil Theologie diese „Wahrheiten" in das interdisziplinäre Gespräch mit den anderen Wissenschaften einzubringen hat, sollte sie sich ihrerseits vor voreiliger inhaltlicher Festschreibung dessen, was „Menschlichkeit" ist, hüten. Sie hat allzuviel zeitbedingte Menschenbilder (Kreuzfahrer, Ketzer-Inquisitoren, Missions-Imperialisten u. ä.) geprägt und kann spätestens nach Auschwitz das bürgerlich-fromme Individuum nicht mehr „heiligsprechen".

Im übrigen sollte die Theologie aus ihren jüngsten Erfahrungen im Kontakt mit den anderen Wissenschaften eines gelernt haben: Sie ist nicht die Gralshüterin jener — als „Wahrheit" unaufgebbaren — Tradition der Propheten, und des Jesus von Nazareth, dessen Wirkungsgeschichte sie studiert und erforscht. Diese Funktion kann sie gelassen jener kosmischen Energie überlassen, die sie — sofern sie Theologie bleibt — gläubig stammelnd (und in jedem Falle fachlich unqualifiziert und un-wissenschaftlich) als den Heiligen Geist Gottes bekennt (der bekanntlich „weht, wo er will", z. B. auch in den Humanwissenschaften).

Luis Maldonado

Die Kirche auf der Suche nach ihrer Basis

Die spanische Kirche und Theologie eignen sich hervorragend als Mittlerin zwischen Lateinamerika und Europa. Maldonado beschreibt im folgenden Beitrag die basiskirchliche Bewegung und versucht dabei besonders herauszuarbeiten, was in Brasilien unter „Basis" verstanden wird und was die Basisgemeinden für unser Verständnis von Kirche bedeuten. Die ähnlichen und doch auch verschiedenen Erfahrungen der Kirche Spaniens mit ihren eigenen Basisgemeinden bieten auch für uns Anregungen. red

Die Kirche auf der Suche nach ihrer Basis — das ist ein Thema, das heute für die Kirche überall in der Welt von Bedeutung ist und deshalb auch die Theologie beschäftigen muß. Uns spanischen Theologen kommt in dieser Situation eine besondere Chance und eine besondere Verantwortung zu. Unser Land befindet sich nicht nur geographisch, sondern auch geistig und kulturell zwischen Europa und Lateinamerika, dem Ursprungsland der Basisbewegung der Kirche. Wir haben die Chance, diese ursprünglich lateinamerikanische Bewegung besser von innen heraus zu verstehen, und wir haben deshalb wohl auch die Verantwortung, in dieser Sache als Dolmetscher zwischen der Kirche der Dritten und der Kirche der Ersten Welt zu wirken, damit nicht mißverständliche Begriffe zu Mißtrauen führen und verhindern, daß diese neue Bewegung in die große und facettenreiche Geschichte des wandernden Gottesvolkes integriert werden kann.

I. Die Entwicklung zur Basiskirche in Lateinamerika

Das Ursprungsland der basiskirchlichen Bewegung ist Brasilien. In den sechziger Jahren hat sich dort, von Kardinal Rossi gefördert, in vielen Diözesen eine Bewegung entwickelt, die zunächst rein katechetische Ziele zu haben schien. In Gebieten, wo es nur wenige Priester gibt, entwickelte sich eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Glauben, die von Laien und Ordensfrauen getragen wurde, weil die Priester fehlten. Die evangelisierende Tätigkeit der Priester war ja in den weitläufigen Pfarreien Nordbrasiliens an die seltenen Besuche des Priesters in den verschiedenen Stationen gebunden und deshalb punktuell und wenig fruchtbar. Jetzt bildeten sich vor Ort kleine Gemeinschaften, die kontinuierlich miteinander über den Glauben sprachen und in ihrem gemeinsamen Alltag zeigten und lebten, was christlicher Glaube und was christliche Liebe ist. So entstand ein Milieu, in dem sich das christliche Leben entfalten konnte — die ersten Basisgemeinden.

Was bedeutet „Basis"?

„Basis" bedeutet in dieser Phase: Gemeinschaft, Zusammenleben, Austausch von Erfahrungen; Basis meint die Gruppe als Gegenpol zum Einzelnen, auch zum einzelnen Seelsorger. Dieses Verständnis von Basis hat sehr klar Leonardo Boff in seinem Buch „Eclesiogênese" (1977) beschrieben, ein Buch, das eine unerhörte Verbreitung gefunden hat [1].

Boff interpretiert die Basisgemeinschaften als Antwort der Kirche auf die Atomisierung des gesellschaftlichen Lebens in der heutigen Welt, als Reaktion auf die Anonymität, zu der der einzelne sich verurteilt sieht, als Versuch des Widerstandes gegen die Isolation, in die die moderne Gesellschaft den einzelnen Menschen stößt. So entstehen Gemeinschaften von Menschen, die sich kennen und gegenseitig anerkennen. Weil hier jedem die Möglichkeit geboten wird, sein persönliches Wort zu sagen und auf das Wort des anderen zu hören, kann jeder wirklich Person werden. Jeder wird aufgenommen, und jeder nimmt den andern ernst. Diese gegenseitige Liebe und Hilfe wird zur Achse kirchlichen Lebens. Achse oder Säule der Kirche ist nicht mehr wie bis dahin der Amtsträger, also die Spitze, sondern die Basis, die Gruppe, die Bruderschaft der vielen, die in echter Reziprozität das Evangelium zu leben versuchen. „Basis" betont deshalb die Gleichheit unter den Gliedern der Kirche, eine fundamentale Gleichheit, die aller hierarchischen Gliederung vorausliegt.

Aus dem Erlebnis dieser Gestalt kirchlichen Lebens entsteht der Enthusiasmus, die Freude und die Zuversicht, die für die Basisgemeinden Lateinamerikas charakteristisch sind. Die Erfahrung des interpersonalen Lebens erzeugt eine Atmosphäre, die dem Evangelium sehr nahe steht. Die Basis für die Kommunikation im Glauben besteht in der neuen Menschlichkeit, die sie in ihren Gruppen zu leben versuchen. Daraus erwachsen auch Liturgie, Katechese und caritatives Engagement. Die lateinamerikanischen Bischöfe formulierten in Medellin (1968): „Die christliche Basisgemeinde ist der erste innerste Kern der Kirche. Sie ist die anfängliche Zelle der kirchlichen Struktur und der Brennpunkt der Evangelisation" [2].

Gemeinsam den Hl. Geist erfahren

Nun fragt Boff in einem weiteren Schritt: Warum darf die kleine Gemeinschaft, die Gruppe, auch theologisch

1 Im Deutschen wurde dieses Werk unter dem Titel „Die Neuentdeckung der Kirche" herausgebracht. Diese Übersetzung ist aber irreführend. Es geht nicht um die Entdeckung, sondern um die Entstehung der Kirche in der Gegenwart. Es geht um eine Idee des großen französischen Theologen Yves Congar von der neuen Kirche, die jetzt entsteht, die jetzt geboren wird. — Vgl. auch *L. Boff*, La fe' en la periferia del mundo. El caminas de la Iglesia con los oprimidos, Santander 1981.

2 Pastoral de conjunto n. 10—11.

als Basis der Kirche angesehen werden? Er antwortet: Weil hier die wahre Quelle liegt, die ständig das Leben der Kirche entstehen läßt: der Heilige Geist. Basis der Kirche ist also der Geist Gottes, insofern er von den Gliedern der Kirche erfahren und mitgeteilt wird. Die Basisgemeinden helfen der Kirche also, sich von den Fundamenten ihres Wesens her zu verstehen, nämlich aus dem Glauben an die lebendige Gegenart des Auferstandenen und seines Geistes. „Die Früchte des Geistes aber sind Liebe, Friede, Freude, Geduld", sagt Paulus (Gal 5,22), d. h. jene menschlichen Werte, um die sich die Gemeinde als Milieu wahrer Menschlichkeit müht. Weil hier, an der Basis, die Wurzeln der Kirche liegen, ist die Basis zugleich die latente Kirche, aus der sich die formale Kirche mit ihren organisatorischen Strukturen erst entfaltet. In diesem Sinn ist jede menschliche Gruppe, in der vorbehaltlose Liebe waltet, eine Art „präexistenter Kirche", weil in ihr der Geist Gottes wirksam ist. Hier leben Gedanken aus der Theologie der Väterzeit auf wie die Vorstellung des Origenes, für den die Menschheit insgesamt schon in gewisser Weise Kirche ist. Auf der anderen Seite muß man an die These Karl Rahners vom anonymen Christentum denken: Es gibt in der Geschichte der Menschheit und in der gegenwärtigen Gesellschaft Phänomene, die ich als Christ nur als Werk des Geistes deuten kann, selbst wenn die Betroffenen selber sich nicht als Christen verstehen.

Theologie der Befreiung: „Basis" als Volk ...

Nun ist in den letzten Jahren innerhalb der sog. „Theologie der Befreiung" eine neue Interpretation der kirchlichen Basis aufgetaucht. „Basis der Kirche" meint hier das Volk, aber nicht in einem allgemeinen, globalen Sinn; das Volk sind vielmehr die Armen. Die Basiskirche wird so als Kirche des Volkes oder noch genauer als Kirche der Armen verstanden. Der entschiedenste Vertreter dieser Interpretation ist der spanische Jesuit J. Sobrino, der in Salvador lebt und lehrt. Basis ist für Sobrino das, was unten liegt. Die Basis ist das Untere, und unten sind die Armen. „Das Untere ist die Hölle, die Sphäre des Leidens, der Ort, zu dem die verachteten und ausgebeuteten ethnischen Gruppen und die beseitigten Kulturen absinken" [3].

... als Kirche der Armen

Die Kirche des Volkes als Kirche der Armen ist darum nicht einfach identisch mit der Kirche als Volk Gottes im Sinne des II. Vatikanischen Konzils. Gewiß war es

[3] So zitiert Sobrino in seinem Werk „Die Auferstehung der wahren Kirche. Die Armen als Ort theologischen Denkens über die Kirche (Locus theologicus der Ekklesiologie)" (1981) Gutierrez. — Vgl. G. *Gutierrez*, Teologia desde el Reverto de la historia, Lima 1977, 54.

ein gewaltiger Fortschritt im Denken über das Wesen der Kirche, daß das Konzil diesen biblischen Begriff wiederentdeckt und als Richtwert und Maßstab zur Lösung vieler aktueller Probleme der kirchlichen Entwicklung in Geltung gesetzt hat. So konnte das Konzil bereits aus diesem Begriff die fundamentale Gleichheit aller Christen und aller Ortskirchen untereinander ins Bewußtsein heben und eine einseitig pyramidale Auffassung der Kirche korrigieren. Die neuere lateinamerikanische Theologie kritisiert an diesem Verständnis auch lediglich die zu abstrakte und universalistische Optik. Weil in ihr die Armen nur inklusive und indirekt, aber nicht explizit und direkt ins Auge gefaßt werden, ist für sie der konziliare Begriff des Volkes Gottes noch zu wenig dem Evangelium gemäß oder hat doch mindestens praktisch zur Folge, daß die Armen allzu leicht übersehen und übersprungen werden.

Die Kirche der Armen ist auch nicht nur eine Kirche, die sich um die Armen kümmert, eine Kirche *für* die Armen, denn dabei würde vorausgesetzt, daß die Kirche schon unabhängig von den Armen besteht. Eine solche ethische Haltung des Mitleids würde nicht genügen, Kirche in ihrem eigenen Wesen als Kirche der Armen zu qualifizieren.

Erst recht nicht darf man die Kirche der Armen als einen Teil der Kirche ansehen, gewissermaßen jenen Teil der Kirche, den die Armen bilden — neben anderen Gruppen innerhalb der Kirche.

Alle diese Betrachtungsweisen — die abstrakt universalistische, die ethische und die „sektorielle" — sind unzureichend, weil sie der Bedeutung, die den Armen im Evangelium zugemessen wird, nicht gerecht werden. Denn im Evangelium sind die Armen diejenigen, zu denen sich Jesus in erster Linie gesandt weiß, und aus den Armen erschafft er die Gesamtheit der Kirche. In den Armen ist der Geist Jesu in einer unverwechselbaren Weise anwesend.

Wenn wir die Bibel ernstnehmen und nicht in falscher Weise aus ihrem gesellschaftlichen Kontext herauslösen, geht die Geschichte Gottes durch die Armen hindurch. Der Geist Jesu inkarniert sich in der Geschichte der Armen. „Die Einigung Gottes mit den Menschen, so wie sie in Jesus stattfindet, ist historisch die Einigung eines Gottes, der sich in einer Hinwendung zur Welt der Armen entäußert" [4]. Die Armen sind das inspirierende

[4] *I. Ellacuria*, La Iglesia de los pobres, Sacramento historico de liberacion, in: E. C. A. (1977) 717.

und artikulierende Zentrum der Kirche, aus dem sich auch die Richtung der Mission und die Organisationsstruktur der Kirche entwickelt. Darum darf die Kirche die Armen nicht nur als einen Teil von sich betrachten, sondern als den Kern oder eben — als ihre Basis. (Medellin sprach von den Basisgemeinden als dem Kern und der Zelle kirchlichen Lebens.)

Die Armen als Ort der Wahrheit

Dies hat nun auch weitreichende Konsequenzen für das Verstehen der christlichen Wahrheit und für alles, was wir als Theologie bezeichnen. Die Armen werden nämlich zu dem Ort, an dem man überhaupt erst verstehen kann, was die Wahrheit und die Praxis des Glaubens meint und was darum auch die Kirche konstituiert. Erst durch die Armen wird die christliche Praxis konkret, gewinnt sie ihre Richtung und ihren Sinn. Die Armen haben dabei ein entscheidendes Wort zu sagen. Warum?

Weil dasjenige, was im Christentum das Letzte und das Erste ist, nämlich die Liebe als Überwindung alles Bösen und seiner geschichtlichen Vermittlungen, eine unverzichtbare Konkretisierung erfährt. Die Armen sind ja die eigentlichen Opfer des Bösen und seiner geschichtlichen Vermittlungen. Sie erleiden wie niemand sonst — buchstäblich — an ihrem Leibe das Böse, die lebenszerstörenden Folgen menschlicher Schuld. Sie machen offenbar, daß die Sünde das ist, was tötet. Sie machen die Physiognomie des Todes sichtbar, der, wie Paulus sagt, aus der Sünde kommt. Darum sind sie auch die ersten Adressaten der Frohen Botschaft. Sie befinden sich in dem Zustand, der zu verstehen hilft, worum es in der Frohen Botschaft geht. Darum haben sie — mehr als andere und exemplarisch für alle — die besondere Disposition zum Glauben, von der die Geschichten des Evangeliums immer wieder erzählen. Sie besteht in einer besonderen Wahrnehmungsfähigkeit: nämlich in der Fähigkeit zu erfassen, daß die Frohe Botschaft ein Geschenk und die Erlösung eine Gnade ist — nicht das Produkt der eigenen Mittel und Möglichkeiten. Denn solche Mittel und Möglichkeiten besitzen die Armen ja nicht. Daraus darf man folgern: Wir werden um so empfänglicher für das Evangelium, je mehr wir mit den Armen solidarisch werden. Das Mitleben mit den Armen macht uns in einer einzigartigen Weise offen für den Glauben. Darum kann Jesus so ungeschützt und einseitig erklären, daß das Reich Gottes den Armen und nur ihnen gehört. Nach Joachim Jeremias ist der eigentliche Inhalt der Predigt Jesu ja nicht die Botschaft vom Reich Gottes, sondern daß das Reich den Armen gehört.

Nicht Reduktion, sondern Konkretion

Aber geschieht mit derlei Überlegungen nicht eine schwer erträgliche Reduktion der Ekklesiologie? Unseren Theologen geht es nicht um Reduktion, sondern um Konkretion. Eine Kirche, die aus der Solidarität mit den Armen entsteht, eine Kirche, die gegen die materielle Armut als Ausdruck der Sünde protestiert und ankämpft, setzt die Entäußerung Gottes fort, die mit der Menschwerdung begonnen hat. Die Teilnahme der Kirche an der Armut der Armen ist eine Gestalt der Nachfolge, der Entäußerung Christi in die Knechtsgestalt hinein (Phil 2). Erst eine solche Kirche inkarniert sich wirklich und kann in der Geschichte zum Ort der Offenbarung Gottes werden. Erst in ihr kann man den Christus wiedererkennen, der in den Armen, Gefangenen, Hungernden und Asylsuchenden präsent ist (Mt 25). Zu diesem Christus muß sich die Kirche gesellen, seine Gestalt muß sie annehmen, wenn sie Zeichen der Gegenwart Gottes in dieser Welt, Sakrament der Erlösung sein will.

Darum unterstreicht die neuere Theologie der Basisgemeinden die Analogie zwischen dem Sakrament und den Armen. Beide sind ein konkretes wirksames Zeichen der Präsenz Christi in der Welt. Und darum sind beide konstitutive Elemente der Kirche. Darum konnte schon Johannes Chrysostomus in einer seiner Predigten über den Römerbrief den Armen als „Sakrament Christi" bezeichnen. Dank der Armen wird die Frage nach Gott, nach dem Reich Gottes, die Suche nach Gerechtigkeit, der ethische Anspruch des Christentums lebendig und konkret wachgehalten. Darum macht diese Kirche der Armen den Vorschlag, die ganze Kirche soll an der Ohnmacht der Armen teilnehmen, sich zu den Füßen des gekreuzigten Gottes stellen, um von da aus die wahre christliche Hoffnung zu leben und die Praxis des Glaubens zu wagen.

II. Ein neues Verständnis von Kirche

An einer klassischen Formel der Kirchenlehre läßt sich exemplarisch aufzeigen, wie die überlieferte Lehre neu entdeckt und angeeignet werden kann. Wie interpretiert die Kirche der Armen die ekklesiologischen Wesensaussagen des Konzils von Konstantiopel (381), daß die Kirche einig, heilig, allumfassend (katholisch) und apostolisch sei?

Das Ringen um die Einheit

Die Einheit der Kirche ist ein Thema, das sich durch alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte als Problem und als Aufgabe, als Leidenserfahrung und als Glaubensbekenntnis durchzieht. Dabei ist alles organisatorische Ringen um die Einheit nur Ausdruck des Glaubens, daß Christus der eigentliche Grund der Einheit ist. Dieses

Bekenntnis bekommt in der Kirche der Armen eine neue Aktualität und Konkretion. Für dieses Bekenntnis gibt es nur einen Herrn, den gekreuzigten und auferstandenen Jesus, den Knecht Jahwes. Es gibt nur einen Gott, der das Leben der Menschen will. Er hört auf den Schrei der Unterdrückten und stirbt mit ihnen den Tod der Sünde in der Geschichte. Es gibt nur einen Geist, der durch die Propheten spricht und in der Schärfe des prophetischen Wortes alle Ungerechtigkeit denunziert. Die Erfahrung der lateinamerikanischen Kirchen hat nun gezeigt, daß diese fundamentale Einheit der Kirche um so leichter zurückgewonnen werden kann, je mehr die Kirche auf die Stimmen der Armen hört, je mehr die Armen wirklich in die Kirche eintreten dürfen, und zwar aktiv, als Subjekte des Glaubens und der Hoffnung. Denn seither hat man in diesen Kirchen Barrieren abbauen können, die lange Zeit bestanden und die Einheit der Kirche verdunkelt haben: die Barrieren zwischen Ungebildeten und Gebildeten, Priestern und Arbeitern, Hierarchie und Gläubigen. Diese Barrieren sind aber nicht durch Demokratisierung gefallen, sondern durch Solidarität. Im Geist wahrer Solidarität wird allen alles gemeinsam, auch z. B. das Wort der Verkündigung. Auch das einfache Volk partizipiert an der Deutung des biblischen Wortes, und zwar im katechetischen Gespräch ebenso selbstverständlich wie im Gebet und in der Liturgie. Vielleicht macht dies dort weniger Probleme als in Europa, weil ja auch alle — Bischöfe, Priester und arme Bauern — an jenem Zeugnis des Glaubens teilnehmen, das den eigentlichen Ernstfall darstellt: das Martyrium. Darum ist es kein Zufall, daß z. B. die Eucharistie, die zum Gedächtnis der Ermordeten gefeiert wird, Gläubige aus allen sozialen Schichten zusammenführt, während eine Gemeinde wohlsituierter Leute aus dem Mittelstand oder aus der Oberschicht sich schwer tut, die Armen für ihre liturgischen Feiern zu gewinnen — wie schon im Jakobusbrief nachzulesen ist.

Gemeinschaft von Volk und Bischof

Und selbstverständlich anerkennt die Kirche der Armen auch den Bischof als Diener der Einheit, ja sie ruft direkt nach ihm. In dem Sinn ist sie apostolisch. Sie weiß als Basiskirche, daß die Kirche nach dem Zeugnis des Paulus auf dem Fundament der Apostel beruht (Eph 2,20; 1 Kor 3,10; Offb 21,14). Aber diese Apostolizität wird nicht ohne, sondern im Zusammenhang mit dem ganzen Volk Gottes gesehen und entsprechend nicht zuerst als Recht, sondern als Verpflichtung auf das Volk begriffen, d. h. auch als Pflicht des Bischofs, auf die

Stimme des Volkes zu hören. So werden die Armen nicht nur von der Kirche evangelisiert, sondern evangelisieren selber die Kirche, d. h. helfen ihr, sich nach den Maßstäben des Evangeliums zu erneuern.

Heiligkeit als Hingabe

Eine Kirche, die sich in dieser Weise von den Armen evangelisieren läßt, gewinnt auch ein neues Verständnis ihrer Heiligkeit. Die Heiligkeit besteht in der Hingabe an die Erlösung der Welt. Diese Erlösung wird nicht weiterhin von oben herab, aus der Machtposition heraus versucht, durch jene Koalition mit den Mächtigen, die gerade die Frühgeschichte der Christianisierung Lateinamerikas so tief überschattet; sondern die Erlösung der Welt wird gesucht in der Weise des Knechts Jahwes, von unten, aus der Position der Ohnmacht heraus, solidarisch mit den Armen und mit der Sache der Armen, solidarisch mit ihrem Schicksal, ihrer Verfolgung, ihrem Martyrium. So kommen die Gläubigen nahe an die tiefste Dimension der Heiligkeit Jesu heran, nämlich an das Geheimnis seiner Ohnmacht und Entäußerung (Kenosis). Heilig ist die Kirche, wenn sie wirklich zu Jesus Christus bekehrt ist; und die Umkehr, die Metanoia besteht darin, sich dem wahren, lebendigmachenden Gott Jesu zuzuwenden.

Das verlangt auch den Bruch mit allen Götzen, die nicht lebendig machen, sondern töten. Die Physiognomie dieser Todesmacht ist allen vor Augen durch die Unterdrückung der Freiheit und Würde des Menschen. Deshalb ist die Bereitschaft, sich von dieser Ungerechtigkeit zu distanzieren, ein entscheidendes Kriterium dafür, ob sich ein einzelner Christ oder auch die Kirche als Ganze wirklich zu Christus bekehrt hat.

Katholisch durch die Zugehörigkeit der großen Mehrheiten

Schließlich erscheint in dieser Perspektive der Armen die Katholizität der Kirche in einem neuen Licht. Die Armen sind nämlich die großen Mehrheiten, nicht nur Lateinamerikas, sondern der Menschheit. Sie sind die breite Basis der Menschheitsfamilie. Solange diese Mehrheit der Menschen von einem menschenwürdigen Leben abgeschnitten bleibt, kann die Kirche nicht den Anspruch erheben, sichtbares Zeichen des allumfassenden Reiches Gottes zu sein. Das Reich als universale Befreiung wird darum von den Armen nicht als nahe, sondern als entfernt erlebt, und damit leisten die Armen der Lehre von der Kirche einen Dienst, indem sie sichtbar machen, welche Spannung zwischen der Verheißung und der historischen Wirklichkeit der Kirche besteht und wie wenig wir uns als Glaubende oder als Theologen mit dieser Spannung abfinden dürfen.

So wird deutlich, daß man das Volk und noch konkreter die Armen als den Ort entdeckt, an dem erst sichtbar wird, um was es im Evangelium und deshalb auch in der Sendung der Kirche überhaupt geht.

III. Erfahrungen und theologische Reflexion in Spanien

Für Spanien kann ich mich auf ein Dokument unserer Bischöfe stützen [5]. Es faßt die Ergebnisse einer Untersuchung zusammen, die in 1300 kleinen Gemeinschaften Spaniens (in 61 der 65 Diözesen Spaniens) durchgeführt worden ist. Daraus gewinnt man den Eindruck, daß die Entwicklung bei uns im Vergleich zu Lateinamerika eher eklektisch verlaufen ist. Unter „Basis" versteht man vorwiegend die kleine Gruppe als Raum für ein intensives gemeinschaftliches Leben. Die zweite Bedeutung von „Basis", nämlich als einer gesellschaftlichen Lage, als Zustand von Armut und sozialer Ungerechtigkeit und als kritisches Bewußtsein dieses Zustandes gegenüber der Gesellschaft und auch gegenüber der offiziellen Kirche, fehlt jedoch nicht.

Bemerkenswert ist, daß die Bischöfe nicht von Basisgemeinden, sondern von „kleinen Gemeinden" oder „kleinen christlichen Gemeinden" sprechen. Tatsächlich tritt bei uns der Begriff Basisgemeinde zurück gegenüber Bezeichnungen wie „katechumenale Gemeinde" (auch „neokatechumenale Gemeinde"), „charismatische Gruppe" (auch „Gruppen der charismatischen Erneuerung"), „apostolische Gruppe", „unabhängige Gemeinde" oder „christliche Volksgemeinde". So hat man sich auf den Begriff der „kleinen Gemeinde" als gemeinsamen Nenner geeinigt. Tatsächlich ist die begrenzte Mitgliederzahl ja auch das deutlichste Charakteristikum. Alle diese Gemeinden wollen kleine Gruppen sein, die die Kommunikation zwischen ihren Mitgliedern möglich machen und dadurch gegenseitige Hilfe im Glauben und apostolisches Zeugnis fördern. Aber viele dieser Gemeinden, vor allem die „christlichen Volksgemeinden", entwickeln auch einen scharfen kritischen Sinn und einen Geist der Solidarität mit den armen Schichten der Bevölkerung. Ihre Mitglieder sind häufig (aber nicht ausschließlich) Arbeiter, Bauern oder Menschen, die aus extrem bedürftigen Milieus kommen.

Als positive Werte würdigen die Bischöfe besonders die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder in diesen Gruppen, die Einsatzbereitschaft für den andern, die Mitverantwortung, die Kreativität und Einfachheit (ohne aufwendige Organisation), die Sensibilität für die Probleme

[5] „Servicio pastoral a los pequeñas comunidades cristianas Documento de la Comision Episcopa de Pastoral", Madrid 1982.

der Gesellschaft, den kritischen und prophetischen Geist, die gute Atmosphäre für die Reifung im Glauben, die gegenseitige Bestärkung in der Treue und Beständigkeit sowie die Weckung und Vertiefung des eigenen beruflichen Wirkens (auch bei den Priestern).

Als negative Aspekte werden Hyperkritizismus, Narzißmus, Gettogeist, Ungeduld sowie die Tendenzen zur Privatisierung und Reduktion des Glaubens und der Kontaktmangel gegenüber der Ortskirche (Pfarrei, Diözese, Bischof) angesprochen. Mit den Worten Papst Pauls VI. (Evangelii nuntiandi) wird vor Ideologisierung, politischer Polarisierung und systematischer Kontestation gewarnt.

Die Bischöfe verschweigen schließlich nicht, was sie selber für die Basis der Kirche in einem tieferen Sinn halten. Die „kleinen christlichen Gemeinden", sagen sie, sind aus der Basis der Kirche entstanden und selber ein Zeichen der Vitalität, mit der der Geist Gottes die Kirche ständig befruchtet. Die Basis der Kirche ist die tiefe und zugleich aktive Gegenwart des Geistes in den Gliedern der Kirche. Die Wurzeln der kleinen christlichen Gemeinden reichen bis in die apostolischen Zeiten der Urkirche hinab. Die Bischöfe insistieren also auf der apostolischen Kirche als der Basis allen kirchlichen Lebens in der Gegenwart und auf der Einigkeit des Herzens und des Sinnes, von der die Urgemeinde nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (Apg 3,32) lebte. In diesem Sinne unterstreichen sie: „Die kleinen Gemeinden können nur überleben, wenn sie in Communion mit der bischöflichen Ortskirche stehen. Die Bischofskirche ist der theologische Rahmen und Kontext der kleinen Gemeinde."

Es gibt also große Gemeinsamkeiten zwischen der basiskirchlichen Bewegung in Südamerika und in Spanien, doch sind auch die Unterschiede nicht zu übersehen. Insofern belegt dieser Vergleich nur eine Beobachtung, die man generell für das Leben der heutigen Kirche feststellen kann: Voran drängen nicht die Kirchen der Ersten, sondern die der Dritten Welt. Die notwendige Spannung, die damit entsteht, auszuhalten und ohne Mißbrauch des Machtgefälles zwischen den Kirchen der Ersten und der Dritten Welt zu einem guten Ende zu führen — darin wird eine der großen Herausforderungen für die Zukunft der Kirche bestehen.

Erwin Ringel

Konflikt und Friede im Lichte der Tiefenpsychologie

Der Autor versucht im folgenden zu zeigen, wie eine Einstellung entstehen kann, die in gleicher Weise zum Selbstmord wie zu Mord und Krieg führen kann: Es sind vor allem Mangel an Zuwendung und vielfältige „Verletzungen" in der Kindheit und Jugend, die verhindern, daß der Mensch sich selbst annehmen und sein Leben als wertvoll erfahren kann. Seelsorger und Erwachsenenbildner sollten die Eltern auf diese Gefahren hinweisen und sie ermutigen, die Kinder und Jugendlichen nicht mit Ersatzgütern abzufertigen, ihre Entwicklung und Selbständigkeit zu fördern, sie als Menschen und als Partner an- und ernstzunehmen. Sonst wächst die Zahl jener Menschen, die bereit sind, das eigene Leben und das anderer zu zerstören, weil sie im Leben keinen Sinn sehen. red

Meinem ersten umfangreichen wissenschaftlichen Werk habe ich den Titel „Der Selbstmord, Abschluß einer krankhaften psychischen Entwicklung" gegeben; er hat auch volle Gültigkeit für das Phänomen Krieg. Nicht nur ist der Krieg ebenfalls eine Art von Selbstmord, vielleicht sogar angesichts des „Fortschritts" der Vernichtungswaffen ein Selbstmord der gesamten Menschheit; es hat auch jeder Krieg eine lange Vorgeschichte insoferne, als er hervorgeht aus einem „Frieden", der kein echter, sondern ein „Scheinfriede", ein nur mehr „Noch-nicht-Krieg", auch „Kalter Krieg" genannt, ist. Wir dürfen nun nicht übersehen oder überhören, daß ein solcher „Vor-Krieg" heute massiv existiert, keineswegs nur in der Welt, wo sich mindestens zwei Blöcke, bis an die Zähne bewaffnet, gegenüberstehen, sondern durchaus auch in einem „neutralen" Land wie Österreich, wo z. B. verschiedene Skandale aus dem jeweils anderen politischen Lager mit höhnischer Schadenfreude, Verachtung, Haß und offener Feindseligkeit quittiert werden. — Wir müssen uns also fragen, wie ein solcher (Schein-)Friede entsteht.

Die Familie als Ursprung für Friedensgesinnung und Kriegsbereitschaft

Wenn mit Recht darauf hingewiesen wird, daß der Friede in der Familie beginnt, kann wohl auch gefolgert werden, daß auch die Bereitschaft zum Krieg in der Familie ihren Ursprung hat. Gerade die Tiefenpsychologie ist es, die für die Richtigkeit dieser These Beweis und Erklärung liefert. Wenn Eltern durch liebloses Verhalten Haßgefühle im Kinde erzeugen, zerstören sie damit die auf Liebe ausgerichtete gefühlsmäßige Einheit des Kindes, vergiften seine Seele, oft für alle Zeit. So werden häufig schon mit dem Lebensbeginn die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß ein Mensch für den Krieg anfällig und zu ihm bereit ist [1].

Was braucht ein Kind? Ein Kind braucht Wärme, Geborgenheit, Vertrauen, Aufrichtigkeit, Ermutigung, Dialog, Zeit und Geduld vor allem (die Liste ließe sich noch lange fortsetzen). Voraussetzung für all dies ist verantwortete Elternschaft nicht nur in der Familienplanung, sondern auch hinsichtlich der Tatsache, daß das Kind als neue eigenständige Existenz geplant sein muß und nicht bloß zur Befriedigung der elterlichen Wünsche. „Wenn ich kein Kind habe, dann habe ich nicht gelebt" ist ein (besonders bei Frauen) verständlicher, dennoch aber höchst gefährlicher Satz. Denn Kinder müssen mehr sein als die Beseitigung der inhaltlichen Leere ihrer Eltern, mehr als Problembringer, die von den un-

[1] *Anton Wildgans* schrieb am Anfang dieses Jahrhunderts: „Die Liebe zwischen Eltern und Kindern ist ebenso selten wie die Liebe zwischen Mann und Weib. Die Gebärden dieser beiden Arten von Liebe sind zwar alltäglich, aber deswegen um so verdächtiger. Vielfach herrscht geradezu Feindschaft zwischen Mann und Weib und Eltern und Kindern, und nur der Illusionist wird das leugnen und aus der Wirklichkeit zu lügen versuchen. Der Idealist wird diesen Sachverhalt anerkennen, der Realist nach den Mitteln suchen, hier Besserung zu schaffen. Die beiden Phänomene hängen innig zusammen: würden die Ehen aus anderen Gründen geschlossen als sie meist geschlossen werden, d. h. aus wirtschaftlichen Interessen, aus Bequemlichkeit, Feigheit, Phantasielosigkeit, Gedankenlosigkeit, Berechnung, ginge diesem Bunde, der auch noch etwas anderes ist, als die vom Staat gewünschte und begünstigte Grundlage seiner Existenz, eine genaue gegenseitige Prüfung aufgrund beiderseitiger Mündigkeit voraus, dann würden die Eltern an ihren Kindern nicht jene Überraschungen erleben, die zu spät kommen und sie über die Unrichtigkeit ihrer gegenseitigen Wahl aufklären könnten."

lösbaren anderen Problemen der Eltern ablenken, mehr als Menschen, in die man seine eigenen Ängste, Hoffnungen und andere Bestrebungen projizieren kann, mehr als eine Verlängerung der eigenen Existenz, sie müssen vielmehr als neue Menschen mit dem Recht auf ihr eigenes Schicksal respektiert werden.

Eine ehemalige Patientin, die in Japan ein malayisches Kind adoptiert hat, faßte die Bedeutung der Eltern für die Kinder mit folgenden Worten zusammen:

„Die Eltern sind für die Kinder Stellvertreter Gottes. Wenn sie sich richtig verhalten, so entwickeln sich die Kinder zu Ebenbildern Gottes, wie es von der Schöpfung geplant ist, wenn nicht, drohen sie zu zerbrechen und an der eigentlichen Menschwerdung vorbeizugehen."

Wir sagen so oft: meine Kindheit war märchenhaft, angeblich um auszudrücken, wie schön sie war. Aber haben wir dabei bedacht, daß unsere Sprache unter „Märchen" etwas versteht, was schlicht und einfach nicht wahr ist? Sind wir uns dieses Doppelsinnes bewußt? Alice Miller hat in ihrem neuesten Buch „Du sollst nicht merken" gezeigt, daß die Eltern das Kind nicht nur schädigen, sondern daß sie auch keine kindliche Unzufriedenheit über diesen Tatbestand dulden; sie wünschen, daß das Kind alles Negative vergißt, Angepaßtheit und Zufriedenheit an den Tag legt — wenn es auch „drinnen" ganz anders ausschaut, wie es Peter Turrini formuliert:

Wie lange noch
werde ich alles hinunterschlucken
und so tun
als sei nichts gewesen?
Wie lange noch
werde ich auf alle eingehen
und mich selbst
mit freundlicher Miene
vergessen?
Wie lange
müssen sie mich noch schlagen
bis dieses lächerliche Grinsen
aus meinem Gesicht fällt?
Wie lange noch
müssen sie mir ins Gesicht spucken
bis ich mein wahres
zeige?
Wie lange
kann ein Mensch
sich selbst nicht lieben?
Es ist so schwer
die Wahrheit zu sagen
wenn man gelernt hat
mit der Freundlichkeit
zu überleben.

Die Märchen — nur Erfindungen?

Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die griechische Sage: selbst Sigmund Freud kam nicht darum herum, zuzugeben, daß alle diese ungeheuerlichen Dinge, die er Schritt für Schritt aufgedeckt hat, schon in den griechischen Sagen enthalten waren. Sage bedeutet: es ist noch ein Schleier zwischen der endgültigen Erkenntnis und dem „Gesagten"; es bleibt noch eine Möglichkeit auszuweichen, nicht daran zu glauben, es handelt sich um eine „Vorgestalt" (Conrad) der Wahrheit, wir ahnen sie schon, aber wir versuchen gleichzeitig noch, sie aus der Wirklichkeit herauszuhalten. Ganz ähnlich ist es mit den Märchen: in vielen von ihnen ist eine tiefe Wahrheit verborgen, man muß sie nur entdecken. Wenn wir z. B. in „Hänsel und Gretel" Eltern erleben, die stets daran denken, wie sie ihre Kinder loswerden könnten und selbst auf die Weise, daß ihnen ein Leid zustößt, dann ist es sehr gut, sich in die Aussage zurückflüchten zu können, es handle sich nur um ein Märchen und solche Eltern gebe es „in Wirklichkeit" nicht.

Wenn die Eltern wüßten, wie oft die Freude über die Verbrennung der Hexe den Eltern gilt, weil die Eltern unbewußt von den Kindern als Hexen erlebt werden, dann wären sie wahrscheinlich sehr erschrocken. Vergessen wir doch nicht, daß für die Kinder das Ausleben der Aggression gegen die Eltern unmöglich, ja das bloße Empfinden derselben gewissensmäßig verboten ist. Daher werden sie ununterbrochen auf der Suche nach Ersatzfiguren sein, an denen man diese Aggression abreagieren kann.

Folgen einer Neurotisierung der kindlichen Seele

1. Reduziertes Selbstwertgefühl

Das neurotisierte Kind kann, wie zu den Eltern, auch zu sich selber keine positive

Beziehung gewinnen. Es entwickelt das, was Alfred Adler als Minderwertigkeitskomplex bezeichnet hat und unter diesem Namen ein allgemein bekannter Begriff geworden ist. Wer sich aber minderwertig fühlt, der hat das Bedürfnis, aus dieser Position herauszukommen, verbindet es also sehr oft mit einem geheimen „Macht- und Geltungsstreben", und gerade die, die sich am minderwertigsten fühlen, beginnen dann immer mehr — die Geschichte beweist es immer wieder —, sich der Gewalt zu verschreiben; ein Weg zu dem gleichen Ziel ist oft die Bereitschaft, willenlos in einem Kollektiv, in der Masse, unterzutauchen, wo dann alle zusammen sich stark genug fühlen, das wiederzugewinnen, was man verloren hat, nämlich die Achtung vor sich selber und das Gefühl, die Dinge mitgestalten zu können. Aus Ohnmacht zur Macht lautet dann die Devise, die sich freilich oft genug letztlich als Illusion erweist.

2. Frustration und Erbitterung

Ein neurotisches Kind ist ein zutiefst frustriertes Kind, ein Mensch, in dem sich im Unbewußten eine ungeheure, von Jahr zu Jahr wachsende Erbitterung zusammenballt, eine ohnmächtige Wut, die nach irgendeiner Gelegenheit Ausschau hält, bei der es erlaubt ist, Aggressionen abzureagieren, um sich entladen zu können. In den Träumen neurotisierter Menschen spielt dementsprechend regelmäßig die Gewalt eine entscheidende Rolle, und wenn man genau hinsieht, so ist in vielen von ihnen der Wunsch, es möge endlich Krieg werden, damit sie die Gewalt, die normalerweise verboten ist, ausüben dürfen. Bei dieser Gelegenheit müssen wir uns wohl endgültig darüber klar werden, daß der Begriff „Krieg" jenes verhängnisvolle Zauberwort darstellt, das unsere „normalen" Gewissensinhalte auf den Kopf stellt und mit einem Schlage aus allem sonst Verbotenen etwas Erlaubtes macht. Wir müssen aber weiters erkennen, daß dieser Krieg, wie jedes andere neurotische Symptom auch, nicht nur die Mitmenschen, die Nächsten wie die Fernsten, zerstört und vernichtet, sondern auch die eigene Person. Dies muß so sein, weil jede Aggression gegen die Eltern mit einem enormen Schuldgefühl verbunden ist, welches unausweichlich zu unbewußter Selbstbestrafungstendenz führt: der Mensch als sein eigener erbitterter und unbarmherziger Feind.

3. Sinnlosigkeit

Das Leben des Neurotikers ist ein armseliges Leben. Dies darf nicht abwertend verstanden werden, es ist vielmehr ein Leben am Leben vorbei, man entwickelt sich, aber man entwickelt sich falsch, Glück und Zufriedenheit haben keinen Platz in so einem Dasein. Durchaus einfühlbar kommt dem Neurotiker von Jahr zu Jahr der Sinn seines Lebens mehr abhanden; eine solche Existenz ist in seinen Augen nichts wert, und dementsprechend meint er, es wäre kein Schaden, wenn es ihn nicht mehr gäbe. Auch diese Struktur erzeugt eine Affinität des Neurotikers zum Kriege, denn für ihn hat der Tod alle seine Schrecken verloren, in tiefster Seele wünscht er sich das Zugrundegehen.

4. Eine gefährliche „heile Welt"

Es ist schon früher gezeigt worden, wie sehr die Eltern daran interessiert sind, daß das Kind alles verdrängt, was ihm von ihnen angetan worden ist. Dies bleibt auch später ihre Tendenz: darum spielen sie „heile Welt", sind gegen ehrliche und klärende Aussprachen, von denen Hölderlin schon dichtete: „Gut ist ein Gespräch, zu sagen des Herzens Meinung". Auf diese Weise bleibt die Verdrängung auf lange Zeit und Sicht ihre Devise, sich der Wahrheit zu stellen ihre größte Angst. Diese Tendenzen leisten nun wiederum einen entscheidenden Beitrag zur Weichenstellung zwischen Krieg und Frieden.

Der „statische Friede" — eine Vorstufe des Krieges

Es gibt einen sogenannten Frieden, der ist eine besonders schlimme Vorstufe des Krieges, nämlich jener, den Friedrich Heer als „statischen Frieden" bezeichnet. (Bisher hat man eher von „Seelenfrieden" gesprochen, der ein unerträglicher Zustand sein kann.)

„Statischer Friede im Menschen ist bereits ein Kirchhofsfriede, ein fauler Friede. Menschen, die sehr viel in sich ständig unterdrücken, verdrängen, leben als lineare Existenzen, früh erstarrt, verfestigt. Sie lassen sofort ihren eisernen Vorhang herunter, wenn ein anderer eine Wirklichkeit, eine Tatsache berührt, die in ihm nicht zur Sprache kommen soll. Es sind diese Menschen, die sich selbst *falsch* befrieden, indem sie alle Elemente der Unruhe, des Zweifels, all ihre Schwierigkeiten permanent unterdrücken, die als Eltern, Lehrer, Politiker, Kirchenmänner Friede nur als Ordnung machen verstehen können und in großer Angst davor zurückscheuen, Frieden, *lebendigen* Frieden in sich selbst, im Haushalt, in der Ökonomie ihrer Person als eine permanente Schwebelage, als *ein Leben in Konflikten* zu verstehen, in dem sich tagtäglich neue Gegner zu Wort melden können, die als unerlaubte Triebe, Leidenschaften, Versuchungen, etwa auch des Fleisches, natürlich auch des Geistes auszuscheiden sind." *Gegen* diesen statischen Frieden und *nicht für* den Krieg hat meiner festen Überzeugung nach Christus gepredigt, als er sagte: „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert." Wenn Posa zu Philipp die berühmten Worte spricht: „Sire, geben Sie Gedankenfreiheit", dann sollte doch dieser Satz zuerst einmal so aufgefaßt werden, daß jeder sich selber Gedankenfreiheit gewähren möge, indem er auch seine fragwürdigen, vielleicht sogar sehr fragwürdigen Gedanken zuläßt, ohne die es eine ehrliche Selbstkonfrontation nicht geben kann.

Freilich, wenn unsere christliche Erziehung sogar die sogenannte Gedankensünde verdammt, wenn sie nicht die Spur einer Dialektik zuläßt und immer nur Weiß und Schwarz, Gut und Böse unterscheidet, wenn sie (insbesondere) die (sexuellen) Triebe so unterdrückt, daß eine gefährliche Stauung eintritt, die dann beim geringsten Nachlassen des Widerstandes zur totalen Enthemmung zu führen droht — freilich, unter solchen Umständen wird mit allen Kräften jener Friede gefördert, der der Ruhe eines Kirchhofes entspricht und der auch im privaten Bereich der sicherste Vorbote der kommenden Katastrophe ist.

Die Unzufriedenheit der heutigen Jugend mit der ihnen überkommenen Welt

Es ist das Beste an unserer Jugend, daß sie mit der Welt, die wir ihr vorstellen, eine Welt der Technik, der Automatisierung, der Organisation, der Gefühllosigkeit, eine Welt des vergötzten Erfolges, eine farblose, kalte Welt der Sonnenfinsternis (Sedlmayr: „Verlust der Mitte" und „Tod des Lichtes"), eine Welt am Rande des Krieges, voll von jenen Kräften, die Fromm zu Recht als „zum Tode drängend" bezeichnet hat, daß sie mit dieser Welt nicht zufrieden ist; und daß sie in der überwiegenden Mehrzahl ihrem Protest nicht im Aussteigen, im Davonlaufen ins „magische Theater" (Hesse), in die Sucht, in verschiedene Gruppen, die sich abkapseln (Sekten, Terroristen), Ausdruck verleiht, sondern daß sie auch aktiv darüber nachdenkt, daran arbeitet, eine bessere Welt aufzubauen. Man kann immer sagen hören: „Soll man doch alle diese Menschen nach Moskau schicken, dort sollen sie dann weiter protestieren, aber doch nicht bei uns." Ich bestreite keinen Moment, daß es nötig wäre, in Moskau zu protestieren, aber auch bei uns ist dies nötig. Wir sollten daher diese Jugend nicht abwerten, abschieben, sondern ihre Kritik geduldig annehmen, wir sollen diese jungen Menschen nicht als „Illusionisten" abqualifizieren, sondern warten, ob nicht aus diesen Illusionen Wirklichkeit wird, und hoffen, daß eines Tages auch der Friede zu diesen „Illusionen" gehören wird.

Die Entstehung der Feindbilder

Je mehr wir unsere negativen Eigenschaften und Gefühle und Empfindungen (der „Schatten" im Sinne von C. G. Jung) verleugnen, desto mehr projizieren wir sie in andere hinein, erleben wir in anderen den Bösewicht, der wir eigentlich selber sind, den „Feind", den Unmenschen, der uns nach dem Leben trachtet und uns damit

die Berechtigung gibt, gegen die „Gefahr" zu rüsten und loszuschlagen, bevor er uns umbringt. So entsteht das Feindbild, von dem Manès Sperber vor kurzem mit Recht gesagt hat, daß es in einer Primitivisierung, einer Vereinfachung besteht, indem der Gegner auf eine Ebene erniedrigt wird, die uns paßt, er ist dann eben so, wie wir ihn sehen wollen. Lueger hat einmal den unschönen Satz geprägt *„Wer* ein Jud' ist, bestimme ich". Wir aber haben gesagt: *„Wie* der Jud' ist, bestimmen wir" und haben ihm einfach jene Eigenschaften zugeordnet, die unsere verbrecherischen Maßnahmen „berechtigt" erscheinen ließen. Und alle Versuche, eine Korrektur dieses Feindbildes zuzulassen, werden von gar nicht so wenigen bis zum heutigen Tage abgeblockt, die, wenn sie könnten, weiter nach dem Motto handeln würden: „Tut nichts, der Jude wird verbrannt." [2]

Die Außerkraftsetzung des Gewissens im Krieg

Der Begriff „Gewissen" spielt bei Krieg und Frieden eine entscheidende Rolle. Das Wort „Krieg" stellt alle unsere Gewissensinhalte auf den Kopf: mit einem Schlage ist nun der der Beste und Tapferste, der möglichst viele Menschen umbringt. Die Frage ist nun, wie lange sich Menschen auf diese Weise manipulieren lassen, wann sie aufhören werden, diese „Außerkraftsetzung" ihres Gewissens bedenkenlos zu akzeptieren und blind zu gehorchen? Es wird eine der lebenswichtigsten (im wahrsten Sinne des Wortes) Aufgabe der Zukunft sein, mit einer neuen Erziehung zu beginnen, die unsere Kinder kritisch mit der Frage konfrontiert, wann die Grenzen des Gehorsams erreicht sind. Ich weiß nur zu genau, daß es sehr schwer sein wird, das durchzusetzen: Wer (ob Person, ob Organisation) davon lebt, daß ihm andere gehorchen, wird ihnen nicht gern erklären, daß Gehorchen irgendwann eine Grenze haben kann. Gehorchen aber kommt von horchen, bedeutet also: „Horche zuerst, und dann überlege, und nur, wenn du das Gehörte nach tiefster Gewissensprüfung für richtig befindest, dann darfst du gehorchen" [3]. Wir kennen das Beispiel von Franz Jägerstätter. Er war — übrigens aufgrund eines Traumes, den der einfache Mann ganz richtig gedeutet hat — zu dem Schluß gekommen, daß es sich um einen verbrecherischen Krieg handelt und daß er in die Hölle käme, wenn er Hitler Gefolgschaft leistete. Der damalige Linzer Bischof hat versucht, ihm zu erklären, daß er ein „irriges Gewissen" habe, man sei in Wirklichkeit verpflichtet, der von Gott eingesetzten Obrigkeit zu gehorchen. Jägerstätter entgegnete dem Bischof: „Herr Bischof, nicht mein Gewissen ist irrig, sondern das Ihrige, ich weiß, daß mir meine Haltung das Leben kosten wird, aber besser das Leben zu verlieren, als mit einer Todsünde in die ewige Verdammnis zu kommen." Wird es in der Zukunft so viele Jägerstätters geben, daß sie sich durchsetzen können, auf daß unsere Jugend nicht wiederum für „dieses und jenes Wahnwort auf die Schlachtbank getrieben werden kann", wie es Wildgans so treffend formuliert hat? Mir ist bange bei der Beantwortung dieser Frage, wenn ich sehe, daß es kaum Ansätze zu einer Erziehung in diese Richtung gibt, daß wir aus der Hitlerzeit, auch auf diesem Gebiete, viel zu wenig gelernt haben; wenn ich registrieren muß, welchen oft fast schikanösen Schwierigkeiten sich jene Menschen ausgesetzt sehen, die statt Militär- einen sozial orientierten Zivildienst ableisten wollen.

[2] Ein anderes klassisches Beispiel, diesmal aus dem Jahre 1793, da schreibt der „Teutsche Patriot Heinrich Theodor Steller" zur möglichen Verbrüderung mit den Franzosen im Zeichen der französischen Revolution: „Es wäre nichts Sonderbareres in der Welt, als eine solche Verbrüderung. Unser Charakter ist offen, ehrlich und bieder, der Eurige ist versteckt, betrügerisch und falsch. Wir sind keusch, züchtig, gerecht, Ihr seid unkeusch, schamlos und ungerecht. Wir stehen des Morgens früh auf und essen im Schweiße unseres Angesichts unseren Bissen Brot, Ihr schlaft lange, frühstückt, wenn wir zu Mittag essen, und arbeitet, wenn Ihr anders nicht dazu gezwungen seid, äußerst ungern." So einfach ist diese Schwarz-Weiß-Malerei.

[3] Ich habe eine erschütternde Szene gelesen, die sich bei den Demonstrationen in Polen 1982 abgespielt hat. Da rief ein Demonstrant einem Soldaten zu: „Was tust du da? Du tust doch da etwas, was du nicht willst, du gehst gegen uns vor, du schießt auf uns entgegen deiner Überzeugung." Der Soldat antwortete: „Wenn du an meiner Stelle wärest, wenn du auch diese Uniform anhättest, müßtest du auch gehorchen."

Das Problem „notwendiger" Gewalt

Man würde meine Ausführungen mißverstehen, wenn man daraus den Schluß zöge, ich wollte sagen, es könne grundsätzlich überhaupt keinen Grund dafür geben, zur Waffe zu greifen. Johann Baptist Metz hat einmal gesagt: „Wenn man dich auf die linke Wange schlägt, dann kannst du, wenn du die Kraft aufbringst, auch die rechte hinhalten. Wenn man aber deinem Bruder auf die linke Wange schlägt, dann mußt du alles tun, damit er nicht auch auf die rechte Wange geschlagen wird." Damit ist eine Pflichtenkollision zwischen Gewaltverzicht und im alleräußersten Fall notwendiger (?!) Gewaltanwendung angedeutet, für die niemand eine Patentlösung anzubieten vermag. Es wäre bei aller Friedensbegeisterung unaufrichtig, an diesem Problem vorbeizugehen.

Als am 11. März 1938 unser Land seine Selbständigkeit verlor, habe ich zu beten begonnen, es möge Krieg kommen, weil es mir vollkommen klar war, daß Österreich nur dann wiedererstehen könne, wenn Hitler in einem Kriege besiegt wird. (An einen erfolgreichen Aufstand im Inneren glaubte ich nicht, zu intensiv war da der Terror, und es gab zu viele „Mitläufer".) Heute kann es wohl keinen Grund mehr geben, einen Krieg zu erflehen, denn ein Krieg in der Zukunft würde den Untergang der ganzen Menschheit bedeuten.

Ich bin inzwischen auch skeptisch gegenüber der Meinung vieler ernstzunehmender Menschen, die meinen, wir würden die lange Friedenszeit seit 1945 (zumindest was Weltkriege betrifft) dem „Gleichgewicht des Schreckens" verdanken. Die ganze Geschichte spricht dafür, daß ein andauerndes Wettrüsten schließlich doch in einen Krieg münden wird. Der Erzbischof von Seattle, Hunthausen, hat einmal gesagt, es wäre die Kreuzigung, wenn die Amerikaner zu Geiseln der Russen würden; aber es sei christlicher, sich kreuzigen zu lassen als anderen mit Zerstörung zu drohen.

Abschluß mit einem Appell

Freunde, entrüstet euch, im doppelten Sinn dieses Wortes! Legt die Waffen jeder Art nieder, vertraut, kommt aus euren Höhlen heraus, in die ihr euch eingeschlossen habt, lasset Verwundbarkeit zu und beginnt in Frieden zu leben, denn dies ist der Weg, der eigentlich dem Krieg seine Anziehungskraft entzieht! Lebt und seid offen, und wenn ich auf diese Weise an Hölderlin erinnere („Komm ins Offene, Freund"), so denke ich an die Liebe, die er als einzige Tochter Gottes bezeichnet hat! „Was ignoriert und geleugnet wird, müssen wir schaffen: Freundlichkeit, Würde, Vertrauen, Spontaneität, Anmut, Duft, Klang, Poesie, ungezwungenes Leben, was schnell, was zuerst verfliegt, wenn der friedlose Friede in Vorkrieg überzugehen droht, das eigentlich Menschliche, was uns bewegen kann, diesen Frieden zu verteidigen" (Chr. Wolf).

Joachim Garstecki

Lernen, den Willen Gottes tiefer zu verstehen

Zum Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Thema Frieden [1]

Der am 2. Januar 1983 in allen katholischen Gottesdiensten in der DDR verlesene gemeinsame Hirtenbrief der katholischen Bischöfe war deren erste gemeinsame offizielle Äußerung zur Friedensfrage seit dem II. Vatikanum. Wir bringen hier eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes und einige Bemerkungen, die den Stellenwert dieses Schreibens unterstreichen. red

Mit ihrem Hirtenbrief wollten die katholischen Bischöfe der DDR die Gelegenheit nutzen, sich den in letzter Zeit laut gewordenen Fragen nach dem Friedenszeugnis und Friedensdienst der katholischen Kirche in der DDR zu stellen.

I. Die Sachaussagen

Der Hirtenbrief geht einleitend auf „bedrängende Fragen der Erhaltung und Si-

[1] Dokumentiert in: Herder Korrespondenz 37 (1983) 119—121.

cherung des Friedens in der heutigen Zeit" ein. Die Bischöfe werten es als Hoffnungszeichen, daß parallel zur zunehmenden Angst vor einem möglichen Krieg auch der Wille zu einem aktiven Friedensdienst wachse. Das Friedensengagement erhalte gerade durch den christlichen Glauben einen starken Impuls.

Mit Blick auf die aktuelle Auseinandersetzung um den richtigen Friedensdienst wollen die Bischöfe den Standpunkt der katholischen Kirche verdeutlichen, vor allem aber „ermutigen, unbeirrt an der Überzeugung festzuhalten, daß Frieden möglich und der Einsatz für ihn sinnvoll ist".

Die grundsätzlichen Überlegungen zum christlichen Friedensdienst folgen der theologischen Aussage, „daß der Friede letztlich eine Gabe Gottes in Jesus Christus ist". Die Bischöfe sehen mit dieser Aussage die falsche Hoffnung abgewiesen, ein ewiges Friedensreich könne bereits auf Erden verwirklicht werden. Zugleich gebe gerade dieses Wissen „unserem Friedensengagement Festigkeit und Durchhaltekraft".

Eine Vertiefung dieses Ansatzes folgt unmittelbar unter Aufnahme des biblischen Schalom-Gedankens als „umfassende Versöhnung und Einheit der Menschen mit Gott". Dieser Friede wird zu einem im Oster-Ereignis verborgenen eschatologischen Zukunftsgut, dessen innergeschichtliche Auswirkungen durch die fortbestehende Macht der Sünde, die des Christen eingeschlossen, blockiert werden. Folgerichtig besteht der Beitrag des Menschen zu solchem Frieden im Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und in der gläubigen Annahme der Vergebung — „denn der Friede mit Gott ist die Voraussetzung für den Frieden unter den Menschen". Das Wissen um den Frieden als Heilsgabe Gottes führt den Christen in die Gewißheit von der gegenwärtigen Wirklichkeit des Friedens, die „jede Form von Resignation oder gar Angst verwehrt". Das befähigt die Kirche, den Frieden Gottes „selbst in Zeiten der Bedrohung des Weltfriedens als Frohbotschaft zu verkünden" [2].

[2] Vgl. dazu auch die Aussagen der Enzyklika Pacem in terris (1963) und die Botschaften Pauls VI. und Johannes Pauls II. an die Abrüstungskonferenzen der UNO 1978 und 1982.

In sechs Punkten werden dann einzelne Aspekte gegenwärtiger christlicher Friedensverantwortung angesprochen.

1. Die Bischöfe stellen sich hinter die Forderung des Papstes nach einer fortschreitenden *beiderseitigen und kontrollierbaren Abrüstung* beider Machtblöcke. Die „innere Logik des Wettrüstens, verstanden als Drang zur Überlegenheit über den möglichen Gegner", müsse aufgebrochen werden. Bemerkenswert ist die klare Absage bereits an „jede Kriegsplanung, die — mit welchen Waffen auch immer — auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete samt ihrer Bevölkerung gerichtet ist". Mit dieser Formulierung werden die entscheidenden Passagen des II. Vatikanums über den „totalen Krieg" (KuW 80) in zweifacher Richtung weitergeführt: einmal dahingehend, daß an die Stelle des Wortes „Kriegshandlung" hier das Wort „Kriegsplanung" tritt; zum anderen mit dem Hinweis, daß die unterschiedslos vernichtenden Wirkungen eines möglichen Krieges von allen heute existierenden Waffen und Waffenarten ausgehen können. Die Kriegsführung mit Massenvernichtungsmitteln verfällt einer eindeutigen moralischen Verurteilung. Aber auch die modernen konventionellen Waffen werden nun ausdrücklich einbezogen, weil sie durch ihre technische Perfektion dem Kriterium der Unterscheidung von Soldaten und Zivilisten nicht mehr standhalten.

2. Die moderne Waffentechnik führt auch die überkommene *Auffassung von „gerechten Kriegen" in eine Krise.* Die kirchliche Lehre vertrete zwar an sich keinen „absoluten Pazifismus". Zur Frage stehe aber heute, ob in einem mit Kernwaffen geführten Krieg die Kriterien der klassischen Lehre (gerechter Grund, angemessene Mittel) noch gelten könnten. „Gewinnt hier nicht das häufig belächelte Ideal der Gewaltlosigkeit, wie es uns Jesus Christus in der Bergpredigt verkündigt, eine bisher ungeahnte rationale Aussagekraft?" Als indirekte Antwort auf diese Frage bekunden die Bischöfe Verständnis für die Gewissensnot vieler, besonders junger Menschen, die zwischen legitimen Verteidigungsansprüchen des Staates und der Einsicht in

die Ausweglosigkeit einer Friedenssicherung, die auf militärische Überlegenheit setzt, hin- und hergerissen sind. In diesem Konflikt, für den es keine Patentlösungen gebe, soll sich das persönliche Gewissensurteil des einzelnen von den Aussagen der Heiligen Schrift und dem in der Kirche wirkenden Geist Gottes leiten lassen. „Dazu soll und will die Kirche auch hier bei uns Hilfe und Stützung geben, wobei sie selbst lernt, in dieser Hinsicht den Willen Gottes tiefer zu verstehen."

3. Zur Frage des Wehrdienstes wird begrüßt, daß auch das neue Wehrdienstgesetz die Möglichkeit eines *Wehrersatzdienstes* („Bausoldaten") anerkennt. Die Bischöfe wünschen, daß die Bausoldaten keine beruflichen Nachteile aus ihrer Entscheidung befürchten müssen und daß auch waffengedienten Reservisten die Möglichkeit des waffenlosen Reservistendienstes eingeräumt werde. (Dies ist einer der empfindlichsten Kontroverspunkte zwischen den evangelischen Kirchen in der DDR und der Regierung.) Zudem solle das Gespräch über mögliche andere Formen des Wehrersatzdienstes zugelassen werden. „Wir möchten denen, die aus religiösen Gründen den Wehrdienst mit der Waffe ablehnen, unsere Achtung zum Ausdruck bringen" [3]. Der Satz „Wir respektieren freilich auch die Überzeugung jener, die den Waffendienst in der Hoffnung ableisten, damit der Sache des Friedens in der Welt zu dienen", wirkt dagegen merklich distanzierter.

4. Zum *Wehrunterricht* [4] an den Schulen weisen die Bischöfe mit Sorge darauf hin, wie das Denken in militärischen Kategorien immer mehr zum Bestandteil der schulischen Erziehung und der Berufsausbildung wird.

Diese Erziehung hat vor allem problematische Auswirkungen für die Konflikt- und Friedensfähigkeit des einzelnen. Auch an Schulen und Ausbildungsstätten sollte die „Freiheit der Gewissensentscheidung im Blick auf die vormilitärische Ausbildung respektiert werden".

5. Das *Erziehungsrecht der Eltern* wird als Ausgangsmotiv zur Ermutigung jener Eltern herangezogen, die sich mit allen Kräften dafür einsetzen, daß ihre Kinder in der Gesinnung und der Bereitschaft zum Frieden, zur Gewaltfreiheit und zur Toleranz erzogen werden. Die pastorale und friedenspädagogische Leitidee kommt in dem Satz zum Ausdruck: „Wo Friedfertigkeit im Kleinen gedeiht, dürfen wir auch Hoffnung für den Frieden in der Welt haben."

6. Schließlich erinnern die Bischöfe an die weltüberwindende Macht des Gebetes. Die *Gebetsbitte um Frieden* sei „der grundlegende Friedensdienst der Christen". Die Bischöfe begrüßen das gemeinsame Friedensgebet aller Christen — „über die Grenzen der eigenen Kirche hinweg" — als ein „Friedenszeichen". Aus dem Friedensgebet folge über die Friedensgesinnung auch das Friedenshandeln.

Der Brief schließt mit einem Appell an die katholischen Christen, die „Werke des Friedens" nicht zu vernachlässigen. Der Friede erwächst wie eine Frucht aus bestimmten geistigen Grundhaltungen. Dabei wird insbesondere an die Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge erinnert.

II. Neue Akzente — neue Motive

Es ist uneingeschränkt zu begrüßen, daß mit diesem Brief eine offizielle Äußerung der katholischen Bischöfe in der DDR vorliegt, die auf die aktuelle Friedensdiskussion Bezug nimmt und auf die sich katholische Christen in der DDR berufen können. Die einzelnen Aussagen des Briefes und seine Gesamttendenz sind von einer großen Offenheit und Deutlichkeit. Es werden Positionen bezogen, die so in der Vergangenheit noch nicht zu hören waren.

Der Brief signalisiert ein verändertes Verhältnis zur Sache. Damit tritt die katholische Kirche in der DDR erstmals seit dem II. Vatikanum aus der Passivität eines Zuschauers in der christlichen Friedensdiskussion heraus und in die Rolle eines selbständigen Gesprächspartners ein. Die Ar-

[3] Synodenbeschluß „Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden" der Dresdner Pastoralsynode vom 1. 12. 1975. Dort wird die Wehrdienstfrage noch unter der Überschrift „Wahrhaftigkeit" behandelt: „Christen, die wehrpflichtig sind, sollen in Fragen des Wehrdienstes verantwortete Entscheidungen treffen" (Nr. 35).

[4] Im Text wird von „Wehrkundeunterricht" gesprochen.

gumentation ist von Betroffenheit angesichts der weltweiten und gesellschaftlichen Herausforderungen zum Frieden gekennzeichnet. Diese Betroffenheit eröffnet einen unbefangeneren Zugang zu den Problemen und setzt eigene Urteile frei. Die Friedensfrage wird nicht mehr apologetisch-defensiv, sondern engagiert-offensiv (als positive Aufgabe für die Christen und die Kirche als ganze) behandelt. Das macht die Kritik an bestimmten „Fehlentwicklungen" umso glaubwürdiger.

Bereits die Wortwahl bekundet eine neue Einstellung zum Thema Frieden. Die Bischöfe wollen zum Einsatz für den Frieden „ermutigen". Wendungen wie „Wille zu einem aktiven Friedensdienst", „unser(em) Friedensengagement", „christlicher Einsatz für den Frieden" wären noch vor wenigen Jahren einer unangemessenen und gefährlichen Friedenseuphorie bezichtigt worden.

Auffallend ist, daß die Bischöfe an keiner einzigen Stelle Bezug auf den Beschluß der Dresdner Pastoralsynode von 1975 „Dienst der Kirche für Versöhnung und Frieden" nehmen. Das ist einerseits schade, zumal hier die Möglichkeit bestanden hätte, bestimmte Aussagen des Briefes in eine sachliche und zeitliche Kontinuität mit den Äußerungen der Pastoralsynode zu stellen. Andererseits macht der Verzicht auf eine ausdrückliche Rezeption des Synodenbeschlusses auch die völlig veränderte Situation deutlich, in der die Bischöfe Anfang 1983 auf die Friedensfrage eingehen. War der Synodenbeschluß von 1975 noch das mühsam erkämpfte und in seiner Substanz schmale Zugeständnis an die Friedenssorge einiger weniger „Aktivisten", so ist der Hirtenbrief von 1983 unverkennbar eine Reaktion auf die breite emotionale und auch geistig-geistliche Beunruhigung der letzten zwei Jahre angesichts galoppierender Rüstung und wachsender Kriegsgefahr.

Drei Gründe werden die Bischöfe bewogen haben, auf die anstehenden Fragen jetzt mit einem eigenen Wort zu reagieren: ein starker Erwartungsdruck „von unten" [5]; die Sorge, gegenüber der Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR allzusehr „ins Abseits" zu geraten [6]; schließlich ist die deutliche Ermutigung des Papstes an die Bischöfe bei deren ad-limina Besuch in Rom Ende Oktober 1982 zu beachten, eine Antwort zu geben „auf die Fragen vor allem der jungen Menschen nach der Natur des Friedens, wie Christus ihn verkündet, gelebt und geschenkt hat, sowie nach den konkreten Wegen, wie wir uns in der heutigen Situation diesem Frieden nähern können" [7].

III. Schwerpunkte der Argumentation und ihr Hintergrund

1. Zu den theologischen Grundlagen

Eine theologische Begründung des christlichen Friedensdienstes muß versuchen, den Frieden als Heilsgabe Gottes mit dem Frieden als Aufgabe hier und jetzt in Beziehung zu setzen. Indem sie „das unterscheidend Christliche" zur Geltung bringt, gibt sie dem eigenen Friedenshandeln eine christliche Identität und damit „ein unzerstörbares Fundament". Sie muß aber von diesem Fundament aus auch zeigen können, daß und wie der Friede Gottes zum Einsatz für den Frieden der Welt befreit, anleitet und ermutigt. Die theologische Substanz der Argumentation wird aus der Verknüpfung zweier zentraler biblischer „Daten" gezogen: des alttestamentlichen Schalom-Gedankens und der neutestamentlichen Osterbotschaft. Diese Verbindung führt jedoch zu keiner echten Synthese beider Größen. Der inhaltlich beziehungsreiche und gefüllte Schalom-Ansatz wird für den folgenden Gedankengang nicht fruchtbar, weil er ganz der christologischen Aussage von „Jesu Ostersieg" geopfert wird. Gottes umfassender Schalom bleibt im Oster-Ereignis gleichsam verborgen und aufbewahrt. Er steht noch

[5] So gab es u. a. eine „Stellungnahme des Aktionskreises Halle (AKH) zum Friedenszeugnis der Kirche in der DDR", Juli 1982.

[6] Inzwischen liegen zwei Materialangebote aus der katholischen Kirche in der DDR vor: Versöhnung und Frieden. Handreichung Nr. 3 für den pastoralen Dienst, hg. von der Pastoralkonferenz der katholischen Kirche in der DDR, September 1982; Frieden hat Vorfahrt. Handreichung zum Weltfriedenstag 1983, erarbeitet von der Arbeitsgruppe „Justita et Pax" der katholischen Kirche in der DDR, Dezember 1982. Beide Materialien werden über die Seelsorgeämter angeboten.

[7] St. Hedwigsblatt, Berlin 29 (1982) Nr. 46.

unter dem „eschatologischen Vorbehalt", und dies um so mehr, als die Macht der Sünde sein geschichtliches Zur-Wirkung-Kommen immer wieder verhindert. Deshalb kann der Schalom in der praktischen Konsequenz auch nicht zum „Leitbild" christlichen Friedensdienstes in der Geschichte werden.

Diese theologische Argumentation „begründet" eher die Abstinenz des Christen gegenüber dem praktischen Friedensdienst als sein Engagement dafür. Lediglich in der gegenwärtigen Verkündigung der Kirche kommt die Zuversicht zum Ausdruck, daß das wahre Leben in Jesus Christus schon Wirklichkeit ist, also auch hier und jetzt gelebt werden kann.

Der theologische Ansatz des Hirtenbriefes bleibt damit hinter dem Reichtum des neutestamentlichen Friedenszeugnisses zurück[8]. Der zweite Teil des Briefes geht mit seinen Aussagen allerdings deutlich über die theologische Engführung des ersten Teils hinaus.

2. Abrüstungspolitische Implikationen

Obwohl die Bischöfe „kein politisches Konzept der Friedenssicherung" vorlegen können und wollen, nehmen sie in ihrem Eintreten für eine beiderseitige und kontrollierbare Abrüstung erstmals Bezug auf einige politische Aspekte der aktuellen Friedensdiskussion. Ihre knappe Kritik am „Rüstungswettlauf zwischen Ost und West" enthält Elemente, die über die Ebene einer allgemeinen moralischen Disqualifizierung hinausgehen und politische Urteile verarbeiten (Kritik am „Gleichgewicht des Schreckens" und am „Drang der Überlegenheit").

Mit dieser Kritik findet der Hirtenbrief Anschluß an die ökumenische Friedensdiskussion über die sicherheitspolitischen Grundlagen der Rüstung in Ost und West. Die Absage an die „innere Logik des Wettrüstens" erinnert bis in die Wortwahl hinein an die Formulierung der (evang.) Bundessynode in Halle, September 1982, wo von der „Absage an Geist und Logik der Abschreckung" gesprochen wurde.

Die eindeutige Verurteilung jeder Kriegsplanung weist auf einige neue Akzente in der Beurteilung der Situation hin. Bislang galt militärische Abschreckung mit atomaren Mitteln auch in der katholischen Kirche als vorläufig moralisch geduldete, wenn auch nie moralisch legitimierte „Sicherheitsstrategie", sofern und solange sicher sein konnte, daß diese Strategie der Kriegsverhütung dient und langfristig durch politische Schritte in Richtung Abrüstung ersetzt werden würde. Fallen diese Voraussetzungen weg und wird aus der Strategie der Kriegsverhütung eine — wenn auch nur bedingte — Strategie der Kriegsführung, so ist ein Punkt erreicht, von dem aus auch jede Form der Planung und Vorbereitung eines möglichen Krieges unter das moralische Verdikt fallen muß. Erst vor diesem Hintergrund werden die Aussagen zur Gewaltlosigkeit, zum Wehrdienst und zur Wehrerziehung in der DDR voll verständlich.

Die Absage an „jede Kriegsplanung" hat darüberhinaus spezifische Implikationen für die inner-katholische Friedensdiskussion auf Weltebene. Zunächst sind tendenzielle Übereinstimmungen mit Aussagen aus dem Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz zu erkennen. Hinzuweisen wäre auch darauf, daß die Position weiter Teile des organisierten Katholizismus in der BRD in der aktuellen Friedensdiskussion und speziell zur Frage der Mittelstreckenwaffen-Stationierung[9] durch die Argumentation des Hirtenbriefes einer indirekten Kritik ausgesetzt wird. — Schließlich haben die einschlägigen Aussagen des Briefes auch Bedeutung für die ökumenische friedensethische Diskussion, vor allem für die in den Kirchen heftig umstrittene Frage des „Nein ohne jedes Ja". Sie kommen in ihrer Tendenz der Forderung nach Ablehnung nicht nur des Einsatzes, sondern auch des Besitzes von Atomwaffen sehr nahe.

3. Ethische Konsequenzen

Unverzichtbar bleibt auch in der gegenwärtigen Lage der Rückgriff auf die Kri-

[8] Vgl. dazu jetzt den Hirtenbrief der Bischofskonferenz der BRD.

[9] Vgl. z. B. Zur aktuellen Friedensdiskussion. Eine Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 14. November 1981.

terien der Unterscheidung, die in der „Lehre vom gerechten Krieg" überliefert sind und mit denen die Bischöfe folgerichtig argumentieren: das Kriterium der gerechten Sache, der Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Unterscheidung von Kombattanten und Nicht-Kombattanten. Erst die Anwendung dieser Kriterien auf den Fall einer atomaren Auseinandersetzung erlaubt es, Krieg mit modernen Vernichtungswaffen eindeutig als unmoralisch, als Verbrechen zu denunzieren.

Von der Basis der „Interimsethik" her versuchen die Bischöfe eine weiterführende Argumentation zu entwickeln, die das traditionelle Gewaltmonopol des Staates extremen Einschränkungen unterwirft: „Wenn überhaupt, ist die Androhung von Gewalt nur dort zu rechtfertigen, wo diese überzeugend die Gerechtigkeit, die Freiheit und die Sicherheit eines Volkes gegenüber offensichtlicher Böswilligkeit verteidigt." Hinter diesen Formulierungen steht das Interesse der Gewalt-Minimierung, ohne das eine künftige Friedensethik nicht gedacht werden kann. Bringt man diese eher prinzipielle Aussage in Verbindung mit der vorangestellten Analyse des Wettrüstens, so wird die schmale Legitimationsbasis sichtbar, die militärische Rüstung und Verteidigung im Lichte friedensethischer Überlegungen unter den gegenwärtigen Bedingungen hat.

Wie groß die Schwierigkeit ist, einer solchen ethischen Erkenntnis „heute schon" einen öffentlichen und politisch relevanten Ausdruck zu geben, wird daran sichtbar, daß die Bischöfe die Konsequenzen ihrer Einsicht ganz auf die Ebene der persönlichen Gewissensentscheidung des einzelnen verlegen. Sie können dem einzelnen in seiner Gewissensnot allenfalls die Hilfe und Stützung der Kirche zusagen. — Ein gewandeltes Urteil in der Frage von Gewalt und Krieg kann aber Menschen verändern und damit langfristig auch festgeprägte Verhaltensmuster und Strukturen in Bewegung bringen. „Einige versuchen heute schon streng nach derjenigen Ethik zu leben, die eines Tages wird die herrschende sein müssen, und verweigern jede Beteiligung an der Vorbereitung auf den möglichen Krieg" (C. F. von Weizsäcker). Damit gewinnt das Handeln des einzelnen Zeichen-Charakter für eine Welt ohne Waffen — auch dort, wo es sich seiner „ungeahnte(n) rationale(n) Aussagekraft" noch gar nicht bewußtgeworden ist.

4. Ökumenische Perspektiven

Obwohl der Hirtenbrief in seinen Sachaussagen mehrfach Bezüge zu Positionen erkennen läßt, die in der aktuellen Friedensdiskussion auch von den evangelischen Kirchen in der DDR vertreten werden, fehlen im Text konkrete Hinweise auf das ökumenische Friedensgespräch [10]. Das Friedensgebet ist die einzige Stelle, an der eine Aussage über gemeinsames christliches Handeln für den Frieden gemacht wird. Versteht man das Gebet um den Frieden als Ausdruck innerster Konzentration des Dienstes für den Frieden in der Welt, so ist der Hinweis der Bischöfe, dieses Gebet in größtmöglicher christlicher Gemeinsamkeit zu verrichten, ein starker ökumenischer Impuls und ein „Friedenszeichen", das über die Zeit des gemeinsamen Betens hinausdrängt und sicher „nicht ohne Folgen für unser Handeln bleiben (wird)".

Der Hirtenbrief macht überdies deutlich, wie eng beieinander Einsichten und Urteile trotz unterschiedlicher Voraussetzungen heute schon liegen und wie nahe sich protestantische und katholische Friedensethik bereits in wesentlichen Punkten gekommen sind. Diese Entdeckung gehört zu den langfristig wirkenden ökumenischen Perspektiven des Hirtenbriefes — auch wenn sie sich vielleicht erst beim Blick durch die Hintertür zeigen. Es gibt also auch ohne die ökumenische Offerte an die evangelischen Nachbarn schon genug Gemeinsames. Man muß es nur entdecken, ins Gespräch bringen — und dann auch tun.

[10] Die Bischöfe wollten in ihrer ersten gemeinsamen Stellungnahme wohl die Sicht der katholischen Kirche unterstreichen, um damit auch dem Wunsch des Papstes zu entsprechen: „Hierüber sollte auch ein Gedankenaustausch mit den evangelischen Gemeinschaften versucht werden". Aus der zitierten Ansprache des Papstes, vgl. Anm. 7.

Vjekoslav Bajsić

Christliche Gemeinschaft — ohne Gruppenegoismus

Wie kann in einer „nach-christlichen" Gesellschaft die Botschaft des Evangeliums verkündet und eine christliche Gemeinschaft aufgebaut werden? Nach Bajsić nur auf Grund einer echten christlichen Liebe zu den Mitmenschen, einer Liebe, die sich von Vorurteilen gegenüber anderen Menschen, Gruppen, Volksgruppen, Konfessionen usw. zu befreien sucht und die sich immer neu an der Bergpredigt orientiert.
red

Es ist etwas Charakteristisches für das innere Leben der Kirche, daß während des II. Vatikanischen Konzils und in der darauffolgenden Zeit der Zug zur Gemeinschaft in der Kirche sehr stark zur Geltung kam. Obwohl sich die Dinge inzwischen bereits etwas gesetzt haben, ist das Suchen nach einer echten Gemeinschaft noch immer lebendig. — Ich möchte nicht auf die verschiedenen Formen dieser Versuche eingehen; sie sollten hier nur als Anzeichen eines Bedürfnisses erwähnt werden.

Diese Bemühungen sind nicht bloß als Inspirationen und nützliche Initiativen anzusehen, sondern sie zeigen sich, wenn man sie vom geschichtlichen Standpunkt her betrachtet, geradezu als Notwendigkeit des Augenblicks.

Wir leben in einer Situation des geschichtlichen Umbruchs in der Kirche, der durch die sehr veränderte Lage der Kirche in der Gesellschaft eingeleitet wurde. Damit sind auch die Beziehungen einzelner Gläubigen, die in dieser Welt, in ihren gesellschaftlichen Gestalten und Gruppen leben, zur Kirche, zu den Mitchristen und zu anderen Menschen in Umbruch geraten. Es handelt sich dabei nicht um etwas Absonderliches oder Unerwartetes, obwohl uns die Geschehnisse oft recht unvorbereitet finden, da sich diese Umbruchsituation bereits seit einigen Jahrhunderten mit eigener innerer Logik vorbereitete.

Worin besteht dieser Umbruch?

Es gibt zahlreiche soziologische und kulturelle Analysen, die nichts von ihrer Gültigkeit eingebüßt haben, auf die wir aber hier nicht eingehen können. Wir möchten eher von der Stellung des Gläubigen (oder des noch nicht Gläubigen) in der heutigen Gesellschaft ausgehen. Dieser sucht ja eine neue Gemeinschaft und Gemeinsamkeit in der Kirche.

Die entscheidende Veränderung — die für verschiedene Schichten und in verschiedenen Gegenden verschieden spät auftritt — geht von einem gesellschaftlichen Zustand, in dem es selbstverständlich war, ein Christ zu sein (in einer sehr weiten Bedeutung), über in einen anderen Zustand, wo dies nicht mehr selbstverständlich ist.

In einer Gesellschaft, in der es selbstverständlich war, zur Kirche zu gehören, geschah die Eingliederung in die Kirche einfach durch die allgemeine Sozialisation des Kindes in die Gesellschaft. Die Evangelisation wurde hauptsächlich von diesem gesellschaftlichen Mechanismus getragen. Heute funktionieren diese Automatismen, was die christliche Botschaft betrifft, in immer begrenzterem Ausmaß. Von den einzelnen Christen wird immer mehr an persönlicher Entscheidung und persönlicher Motivation verlangt.

In einer Gesellschaft, in der alle ihre Glieder als Christen zu gelten hatten, nahm die Kirche gerne eine staatsähnliche Form an; sogar ihre Vorstellungen vom Jenseits waren von diesem Bilde geprägt. Das Jenseits und die Kirche, die es auf Erden darstellt, traten vor dem Menschen als einfache Gegebenheiten auf, die von ihm zwar Entscheidungen bezüglich seines Lebens verlangten, aber von ihm als dem Mitglied dieser Gesellschaft nicht wählbar waren. So befand sich ein solcher Christ gegenüber der Kirche in der Lage eines Staatsbürgers gegenüber seinem Staat, dem er einfach durch die Geburt von vornherein angehört.

Wie der Staat um der eigenen Stabilität willen von seinen Untergebenen ein Minimum an Beobachtung eigener Gesetze verlangt, so tat es auch die Kirche. Solange die Menschen sich noch nominell zur Kir-

che bekannten, ihre Obrigkeiten achteten und jenes — oft äußerliche — Minimum an Pflichten beobachteten, war das Fortbestehen der Kirche als einer allgemeinen gesellschaftlichen Gegebenheit gesichert. Für einen solchen Bestand der Kirche war es von untergeordneter Bedeutung, wie sich ihre Mitglieder zueinander verhielten. Wie die Geschichte lehrt, führte man Kriege gegeneinander und unterdrückte sich gegenseitig, man lebte nach dem oder gegen das Evangelium, war über den Glauben gut oder schlecht unterrichtet; das alles war für das Heil des Einzelnen wichtig, aber solange man die Allgemeingültigkeit des gesellschaftlichen Anspruchs der Kirche nicht antastete, konnte sie der eigenen Dauer sicher sein. Man brauchte sich um einen besonderen Gemeinschaftsgeist unter den Gläubigen nicht zu bemühen.

Heute, da das Christentum nicht mehr eine gesellschaftliche Selbstverständlichkeit ist, da nicht alle Menschen in unseren Breiten Christen sind, und auch kaum ein gesellschaftlicher Zwang in dieser Hinsicht besteht, kann man ohne viel Schwierigkeiten einsehen, daß jenes Minimum an christlichem Verhalten und christlichen Vorstellungen viel zu wenig ist, um der Kirche den Bestand als einer Gemeinschaft zu sichern, geschweige denn als eine Kraft der Evangelisation zu wirken. Die Migration und Entwurzelung, die Beweglichkeit des Lebens, die Offenheit gegenüber allen Einflüssen bewirken, daß das Christentum als eine allgemeine „Landessitte" langsam verschwindet, zuletzt als Spuren kaum mehr verstandener Gebräuche und Kindheitserinnerungen. Die Großväter lebten (vielleicht als Bauern) noch in einer Welt des gemeinsamen christlichen Brauchtums, die durch die Tradition der Großfamilie und der örtlichen Gemeinschaft gesichert war. Die Väter, die in die wachsende Stadt auswanderten, haben oft keinen persönlichen Anschluß an den Priester mehr, obwohl sie dort, wo es ihnen am besten gefällt, noch eine Kirche besuchen. In einer heterogenen Umgebung können sie nicht mehr die selbstverständliche Atmosphäre des dörflichen Christentums erhalten. Ihre Söhne, die sich oft als geschulte Generation den Vätern überlegen fühlen, können mit den Formen des väterlichen Glaubens in ihrer Umgebung meist nichts anfangen, und wenn sie keinen persönlichen Zugang zum Glauben finden, werden sie indifferent, vielleicht mit einem sentimentalen Rest gegenüber gewissen Kindheitserlebnissen. Die Enkel, oft weit weg von den Wurzeln der Tradition, taufen ihre Kinder nicht mehr. — Es muß natürlich nicht immer so gehen, aber das ist der Trend. Der stetige Niedergang der geistlichen Berufe ist zugleich eine Folge und eine der Ursachen dieses Verlaufs.

Folgerungen

Die erste Folgerung aus dieser Meditation wäre der Schluß, daß eine Pastoral, die auf die Vorstellung der Kirche als eines Staates eingestellt war, heute unzulänglich ist; auch ist die Überzeugungskraft des „christlichen" Weltbildes, d. h. der Vorstellung von der kosmischen und metaphysischen Wirklichkeit, die eine Unterordnung unter die christlichen Lebensnormen logisch erzwingen würde, praktisch nicht mehr vorhanden. Die Wahrheiten über Gott, über Himmel und Hölle sind angesichts vieler anderer Meinungen über den Menschen und dessen Schicksal nicht von selbst fähig, die Zustimmung vieler zu erlangen. Es ist übrigens eine Frage, ob sich eine echt christliche Gemeinschaft auf solche Weise aufbauen läßt, da dies ja eine Situation wäre, wo sich der Mensch in einer schon gegebenen Wirklichkeit vorfindet, ob sie ihm paßt oder nicht, der er sich dann durch ein Minimum an Rollenspiel unterwirft, weil es ja anderes nicht gibt. Auf diese Weise wird dem Menschen kaum eine solide Motivation zu einem Leben mit den anderen Menschen vermittelt, das er als besser als alles andere erleben würde. Denn nur das kann ihn heute eher in diese bestimmte Gemeinschaft als in eine andere führen.

Christliche Liebe als Basis für eine christliche Gemeinschaft

Christliche Gemeinschaft kann also, wie es scheint, heute nur auf Grund einer echten

christlichen Liebe zu den Mitmenschen aufgebaut werden. Dazu sind jedoch die meisten Gläubigen bzw. jene, die sich so nennen, zu wenig informiert und erzogen. Und zwar deshalb, weil man es früher gar nicht für nötig hielt, gewisse Gebote Christi, die das christliche Mitsein regeln, genügend zu erklären und zu urgieren. Es gibt Gebote, wie sie besonders in der Bergpredigt verkündigt werden, die heute für eine wirkliche kirchliche Gemeinschaft konstitutiv sind, während sie früher vielleicht nur als höchste Vollkommenheitspraxis für den strebsamen Einzelnen angesehen wurden.

Es ist eine entscheidende Frage, warum eigentlich eine Gemeinschaft von Christen zusammenhält. Leider ist heute das christliche, evangelische Moment als Grundmotivation dieses Zusammenschlusses oft schon längst verschwunden. Der Christ lebt auch als Mitglied vieler anderer Gruppen, angefangen von der Familie, der Nachbarschaft bis zur Arbeitsgemeinschaft und der Nation. Diese letzte ist, besonders nach der französischen Revolution, als die wichtigste Kraft der Gemeinschaftsbildung hervorgetreten und ist auch heute noch eine der bedeutendsten Motivationen. Gerade ihr gegenüber zeigt sich oft die ganze Schwäche der christlichen Motivation für die Menschen. Sonst wäre es unbegreiflich, daß die Christen, in so vielen Kriegen von der nationalen Idee und den nationalen Interessen besessen, ruhig aufeinander schossen. Auch die heutige Lage der christlichen Fremdarbeiter, die sich um ihre nationalen Zentren sammeln oder sammeln müssen und von den einheimischen Christen eher als Fremde betrachtet werden, ist ein beredtes Zeugnis.

Zuwenig christliche Motivation in den verschiedenen Gruppen

So muß man leider feststellen, daß das Christentum oft höchstens ein charakteristisches Merkmal gewisser Gruppen und Gemeinschaften ist, die sich nach einem anderen, stärkeren Prinzip zusammenschließen.

Die Gruppen besitzen jedoch ihre natürliche Struktur und Logik. Die Gruppe ist ohne weiteres ein bonum commune des Menschen: Er versteht sich gut mit den anderen Gliedern der Gruppe; in der Gruppe findet er Schutz und Heimat. Oft geht auch seine Individualität mehr oder weniger in der Gruppe unter. Das Charakteristische der Gruppe ist, daß sie sich als allein im Recht betrachtet, daß man das Gruppenmitglied, „den Nächsten", liebt, mit ihm solidarisch ist, und das Mitglied der fremden, konkurrierenden Gruppe als den Fremden empfindet, ihm mit Antipathiegefühlen begegnet, ja ihn haßt. Es ist eine tragische Tatsache der christlichen Geschichte, daß man auch als Angehöriger einer christlichen Gruppe oft diesem natürlichen Automatismus anheimfiel und die anderen Menschen als Angehörige anderer christlicher oder unchristlicher Gruppen haßte, was gerade den fundamentalsten Prinzipien des Christentums entgegenlief. Es genügt hier, an die getrennten christlichen Kirchen zu denken.

Wie baut man eine christliche Gemeinschaft auf?

Aus alledem ist es klar, daß heutzutage, wenn es eine christliche Gemeinschaft aufzubauen gilt, diese Gemeinschaft praktisch ganz von neuem, von Grund auf gebaut werden muß, daß man sich nicht mehr mit einer Gemeinschaft begnügen kann, die, aus welchen Gründen immer, eine Gemeinschaft und dabei irgendwie noch „christlich" ist.

Die christliche Gemeinschaft ist keine natürliche Gruppe, in der unter anderem auch gewisse Elemente der christlichen Kultur oder der christlichen Weltanschauung den Zusammenschluß vermitteln, sondern eine Gruppe sui generis. Da sind zunächst die Einzelnen, die einzeln vor Gott stehen, die sich als Kinder des Vaters im Himmel betrachten, denn „er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5,45); die sich also in der Gruppe nicht aus dem natürlichen Bedürfnis, sondern als Verkünder und Erzeuger neuer Verhältnisse zu den Menschen und unter den Menschen befinden.

Die ganze Menschheit als die „Gruppe Gottes", unseres Vaters

Was Jesus in der Bergpredigt verlangt, ist der neue Mensch auch in seinen Mustern des täglichen Gruppenverhaltens. Die Christen als Kinder Gottes dürften eigentlich nur eine einzige Gruppe, die der Menschheit, anerkennen. Es gibt für den Christen kein „wir und die anderen" mehr, sondern nur das Bewußtsein, daß alle zu uns gehören. Das Gebot der Feindesliebe gilt ja nicht bloß für den individuellen Feind, was jede Gruppe im Interesse der eigenen Festigkeit billigen wird, sondern wohl auch für den Gruppenfeind, wie unmöglich sich das auch anhören mag.

Da sind wir an einer Stelle angelangt, wo es sehr deutlich wird, wie schwierig es ist, wirklich Christ zu sein, und welch große religiöse Reife dabei verlangt wird. Anderseits müßte es gerade heute mehr denn je klar sein, daß die Welt keinen anderen Ausweg aus ihren Problemen hat, als in dieser Richtung.

Der erlebte Wert des anderen Einzelmenschen in einer wirklich christlich motivierten und wirksamen Gemeinschaft über jede anderweitige Gruppenangehörigkeit hinaus könnte eine wesentliche Bereicherung des menschlichen Mitseins bedeuten, wenn man dem Menschen in eigener Offenheit erlaubt, sich zu öffnen und Vertrauen zum Mitmenschen zu fassen. Dann wäre aber eine solche Gemeinschaft auch eine fühlbare und sich selbst beweisende Verwirklichung dessen, was geglaubt wird, die Tatsache des Reiches Christi.

Das sind natürlich zunächst Wünsche, und das Ganze mag als eine Utopie klingen. Es kann sich jedoch nichts bewegen, wenn die Ziele verschwommen sind. — Eines der wichtigsten Ziele ist der Abbau des Gruppenegoismus, dem wir einige abschließende Gedanken widmen wollen.

Was kann man gegen Gruppenegoismus unternehmen?

Wenn man sich fragt, was man eigentlich gegen Gruppenegoismus — der ärger ist, als jeder individuelle Egoismus, denn dieser wird wenigstens verbal verpönt, jener aber von der Gruppe als Tugend gelobt — unternehmen kann, dann befindet man sich vor fast unüberwindbaren Schwierigkeiten. Denn wenn man einmal in einer Gruppe und ihrer Eigenart Zuflucht gefunden hat und sich mit der Gruppe identifiziert, dann ist man psychologisch fast nicht mehr imstande, diese eigene Haltung der Kritik zu unterziehen; man hat kein Ohr mehr zum Hören. Vom Christentum wird dann eventuell das ausgewählt, was sich als Bestätigung der eigenen Hingabe an die Gruppe und ihre Zwecke ergibt. Das Übrige, oft das Wichtigste, wird überhört oder nicht verstanden, wie die Apostel es mit den Worten Christi vom Himmelreich taten, die sie immer wieder im eigenen Sinne auffaßten, fast bis ans Ende. Noch die letzte Frage an Christus vor seiner Himmelfahrt betraf die Zeit, wann „das Reich für Israel wieder" aufgerichtet werde (Apg 1,6). Wenn man in einer Umgebung lebt, wo verschiedene kulturelle oder nationale Gruppen mit ihren geschichtlichen und gegenwärtigen Frustrationen und den überkompensierten Träumen von künftigen „Reichen" sich auseinanderleben, erfährt man diese Taubheit fast jeden Tag auf schmerzlichste Weise.

Mangel an „Gruppenaskese" und Selbstkritik

Das traditionelle Christentum besitzt eine Menge individueller Verhaltensregeln, eine individuelle Askese. Von einer „Gruppenaskese" hört man wenig, obwohl die Gruppe keine bloße Summe der Individuen ist. Die Kritik des konkreten Gruppenverhaltens ist eine recht problematische Sache, da man sich dadurch fast automatisch ausgeschlossen findet. Auch im Christentum ist die Verhaltenskritik dem Individuum gegenüber im Namen der Gruppe meist willkommen, die Kritik am Verhalten der Gemeinschaft wird meist als Verrat angesehen.

Es ist anderseits verständlich, daß es ungemein schwierig ist, eine wahrhaft christliche Gemeinschaft quer durch die vorhandenen Gruppen aufzubauen, die jeder Prüfung standhalten sollte, da es meist an der unmittelbaren Motivation zu solcher Ge-

meinschaft fehlt. Man weiß nicht, was man mit anderen Christen als Christen anfangen sollte. Das religiöse Leben wird als etwas zutiefst Privat-Persönliches angesehen, und zwar mit Recht; aber so eng kommuniziert man kaum mit jemandem. Man interessiert sich höchstens für die Rollenerfüllung. Der andere ist interessant als Glaubensgenosse, d. h. als Mitglied der Gruppe, nicht als gläubiger Mensch. Man kann natürlich auf die Gebote Christi hinweisen, aber da befindet man sich bereits in einem Kreis. Man ist nicht genügend motiviert, um sie gerade hier in ihrer Tragweite zu befolgen; es fehlt am klaren Gruppenkonsens, an dem man sich meist ausrichtet, der sie als dringend erscheinen ließe; die weltanschaulichen Argumente ziehen in der heutigen Situation nicht, und da es solche von Grund auf christliche Gemeinschaften recht selten gibt, so kann ihre Güte kaum jemand unmittelbar erfahren.

Der einzige Weg zu offener Kommunikation

Es müßte zunächst mit einer Aufklärung begonnen werden, d. h. daß man immer wieder unser Gruppenverhalten unter die Kritik des Evangeliums nimmt, in der Hoffnung, daß es doch jemand geben wird, der die Ohren zum Hören habe. Auch die Apostel haben mit diesen Problemen in der Urgemeinde zu tun gehabt, obwohl sie sie dann in „administrativer" Weise behandelt haben (Apg 6, 1—6).
Man müßte lernen — es sind hie und da gewisse Ansätze vorhanden —, daß der andere Mensch nicht erst dadurch zu jemandem wird, daß wir ihn mit einem Gruppenabzeichen belegen. Wir alle spielen unsere Rollen in der Gesellschaft, auch in der Kirche, und verbergen uns dahinter, da die Gesellschaft kein Interesse an Personen, sondern an Rollen hat. Das genügt scheinbar zur Entwicklung des täglichen Lebens, aber es läßt wichtige Teile des Menschen vereinsamt und ungenützt. So wird die innere Landschaft des Einzelnen oft vor ihm selbst verschüttet und verborgen, da er dafür keine Annahme bei den anderen findet. So wird auch das Verhältnis zu Gott meist als ein Rollenspiel aufgefaßt, was zu Verdrängungen und Verstellungen führt. Erst ein Durchbrechen der Rollen- und Etikettierungsschranken könnte diesen inneren Reichtum — und jeder hat ihn — befreien und dem Menschen die Kommunikation auf der ganzen Breite des eigenen Seins samt allen seinen Fragen ermöglichen. In diese Richtung zeigt das Evangelium, und es ist nicht umsonst, daß die engen Familienbeziehungen als Paradigma des künftigen Reiches herangezogen werden.
Es gibt natürlich echte Probleme der Gruppen, Stände und Nationen, aber sie müßten im christlichen Bereich mit christlichen Prinzipien gelöst oder zu lösen versucht werden, und man dürfte nicht die Probleme der kirchlichen Anhängerschaft durch Anlehnung an fremde Gruppenenergien oder durch den unbedenklichen Gebrauch des natürlichen Gruppenverhaltens zu lösen versuchen. Der Zweck der Kirche ist nicht in erster Linie, die Gruppen zu erhalten oder sich selbst als Gruppe zu behaupten und zu vermehren, sondern dem bedürftigen Menschen — und wer ist nicht irgendwie bedürftig? — das Heil zu bieten. Dafür müßte man aber lernen, ihm dort zu begegnen, wo er mehr ist als nur ein Teil einer Gruppeneinheit.

Ivo Fürer

Kirche in Europa

Die Kirche in Europa — das ist eigentlich die Kirche, die den Papst als Patriarchen des Abendlandes an der Spitze hat — muß sich als eine Kirche eigener Art und besonderer Aufgaben neben den Kirchen anderer Kontinente erst entwickeln. Man braucht nur an die Fragen des Tourismus und der Gastarbeiter zu denken, um deutlich zu machen, was eine „Kirche in Europa" auch für die Basis bedeutet. *red*

Bedeutung der Zusammenarbeit

Durch viele Jahrhunderte hindurch waren (römisch-katholische) „Weltkirche" und

„abendländische Kirche" praktisch identisch in der Ausdehnung. Sie bildeten einen einzigen Kulturraum. Im Zeitalter der entstehenden Nationalstaaten bekämpfte die katholische Kirche mit Erfolg ein Auseinanderfallen in Nationalkirchen. Heute werden die nationalen Grenzen immer durchlässiger, die Vermischung der Kulturen wächst, die politische Integration wird deutlicher. Im kirchlichen Bereich ist das nationale Bewußtsein in den letzten Jahren jedoch mehr gewachsen als das Bewußtsein, Kirche Europas zu sein.

Während in früheren Jahrhunderten die kirchliche Sicht der Welt und Menschen die Gesellschaft bestimmte, kamen insbesondere seit der Aufklärung neue Ideologien und Wertvorstellungen hinzu, die in Konkurrenz zu kirchlichen Vorstellungen traten. Die Kirche hat die Aufgabe, die Frohe Botschaft einer pluralistisch gewordenen Gesellschaft zu verkünden, und sie muß versuchen, ihren Beitrag in eine neue, die einzelnen Staaten übergreifende Kultur hinein zu leisten.

Wenn das Satellitenfernsehen in den nächsten Jahren in Europa entwickelt wird, werden viele, heute für die Meinungsmacher noch bestehende Grenzen mehr und mehr wegfallen. Die Kirche muß sich daher fragen, was sie von ihrem Verkündigungsauftrag auf kontinentaler Ebene einzubringen hat.

Europa ist ein zerrissener Kontinent an der Nahtstelle zwischen den großen Blökken im Osten und im Westen. Die Kirche, vor allem in ökumenischer Zusammenarbeit mit allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, ist Trägerin von Glaube und Hoffnung, welche alle Grenzen überschreiten. Es gibt keine gesellschaftliche Kraft in unserem Kontinent, welche von einer einheitlichen Grundlage aus Ähnliches zu Verständnis, Versöhnung und Frieden beitragen könnte. Die Kirchen können diese Aufgabe aber nur erfüllen, wenn sie die engen Grenzen überschreiten.

Bereiche der Zusammenarbeit

Die weltweit verfaßte katholische Kirche ist in der Lage, auf kontinentaler Ebene ihren Beitrag zu leisten. Während die abendländisch geprägte Universalkirche wirklich zur Weltkirche wird, hat das II. Vatikanische Konzil die Einsicht in die kollegiale Verantwortung der Bischöfe vertieft. Sie tragen gemeinsam Verantwortung für die Kirche in ihrem Land und für die Kirche in ihrem Kontinent. So sind neben den nationalen kontinentale Strukturen geschaffen worden. Diese Aufgabe nimmt in Europa vor allem der Rat Europäischer Bischofskonferenzen wahr.

Den Bischöfen kommt eine wichtige Aufgabe in Europa zu, aber nicht ihnen allein. Pfarreien, Verbände und Gruppierungen aller Art müssen sich dieser Aufgabe vermehrt bewußt werden und Kontakte über die Grenzen hinweg suchen. Das Gemeinsame muß in den Gliedern leben, soll es wirklich bestimmend sein.

Auf dem 5. Symposion der europäischen Bischöfe im Oktober 1982 wurden in den Empfehlungen einige Bereiche genannt, die für die kontinentale Zusammenarbeit besonders wertvoll erschienen [1]:

Säkularisierung

In den meisten Ländern Europas stellen wir eine fortschreitende Säkularisierung fest. Dies kann negativ Säkularismus oder die Einstellung bedeuten, daß das Evangelium der freien Emanzipation des Menschen entgegenstehe. Es kann aber auch positiv Ausdruck der im Evangelium grundgelegten und im II. Vatikanischen Konzil deutlicher formulierten Autonomie der irdischen Wirklichkeiten sein. Diese umfassenden Zusammenhänge besser zu erfassen dient auch der Arbeit in den Pfarreien. Denn im Hintergrund mancher Streitigkeiten steht im Grunde genommen das genannte Problem und eine gewisse Hilfslosigkeit, sich ihm zu stellen. Es kann auftreten im Gewand der Auseinandersetzungen zwischen Nostalgie und Zukunftsangst, zwischen der Betonung intellektueller oder emotioneller Elemente in der Liturgie, zwischen persönlicher Frömmigkeit und Politik. Je deutlicher man sieht, wie sich diese Er-

[1] Die Texte sind erschienen in: „Stimmen der Weltkirche" Nr. 16, hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, D-5300 Bonn 1.

fahrungen in verschiedenen Sprach- und Kulturkreisen zeigen, desto klarer wird das Grundproblem erkannt. Die aus den Entwicklungen anderer Länder gewonnene Einsicht, wie sehr gewisse Geschichtsepochen manches geformt haben, kann die eigene Erfahrung relativieren und damit eine wichtige Voraussetzung zu einem echten Dialog ergeben. Kontakte mit französischen Pfarreien können z. B. größere Zusammenhänge deutlich machen als Ergänzung zur entwickelten Organisation im deutschen Sprachraum und umgekehrt. Christentum zeigt sich in Ländern mit marxistisch-atheistischer Staatsideologie anders als in Ländern, die fast in der Freiheit versinken.

Migration — Gastarbeiter und Tourismus

Die Auswanderung ist meist eine Folge der Not im eigenen Land. Die Einwanderer werden oft weniger als Gäste denn als Konkurrenten betrachtet. Eine erste Aufgabe der Kirche des Gastlandes besteht darin, sich für gerechte Gesetze einzusetzen; eine andere Aufgabe liegt in der Herstellung menschlicher Kontakte, im Anbieten von Beheimatung in der Kirche. Dies setzt die Bereitschaft ansässiger und eingewanderter Bevölkerung voraus, einander zu sagen und voneinander zu hören, warum man verschieden empfindet. Begegnungen zwischen Ländern und Kulturen sollten innerhalb der eigenen Gemeinde möglich gemacht werden.
Ähnliches wäre von einem Tourismus zu sagen, der versucht, mit Menschen anderer Länder in Kontakt zu kommen — jenseits des abgeschlossenen Lebens im Hotel.

Krieg und Frieden

Die Frage der Produktion und Stationierung atomarer Sprengköpfe, das Problem, wie weit die Landesverteidigung durch bessere Möglichkeiten der Konfliktlösung ersetzt werden könnte, beschäftigen die Kirche in verschiedenen Ländern intensiv. Muß man beim Nachdenken über derart weitreichende Probleme, welche die internationale Ordnung betreffen, nicht notwendig über die eigenen Grenzen hinaus schauen? Wie empfinden es die Christen anderer Länder? Es gibt eine Solidarität in der Verteidigung von Werten. Völkerverbindendes Vertrauen setzt Kenntnis und Achtung vor den Menschen anderer Länder voraus. Die Kirche hat die Möglichkeit, auf gemeinsamer Grundlage solche Kontakte aufzubauen.
Es ist aber anderseits festzustellen, daß kirchliche Trennungen teilweise ähnlich verlaufen wie die gesellschaftlichen und politischen Fronten. Deutlich zeigt sich dies im Verhältnis von Ost und West — von Orthodoxie und westlichem Christentum.

Arbeit und Arbeitslosigkeit

Die wirtschaftliche Entwicklung wirft immer größere Fragen auf und ist Gegenstand vermehrter Sorge. In gesellschaftlichen Umschichtungsperioden besteht die Gefahr, daß zwischen den Ländern wie zwischen verschiedenen Schichten eines Landes jeder möglichst viel von dem kleiner werdenden Kuchen an sich reißen will; was der andere dabei verliert, möchte man übersehen. Eine kirchliche Aufgabe ist es, den Egoismus zu entlarven und sich für eine gerechte Entwicklung in der Verteilung einzusetzen. Wenn wir z. B. einfach vom Prozentsatz der Arbeitslosen in diesem oder jenem Land sprechen, ist es etwas anderes, als wenn wir Menschen in dieser Situation persönlich kennen und wenn wir wissen, wie und mit welchen Problemen sie leben. Aufgrund solcher Kontakte haben Christen leichter die Möglichkeit, sich von nationalem Egoismus zu befreien und sich ein gerechtes Urteil zu bilden.

Resignation

Mangelndes Selbstvertrauen und mangelndes Vertrauen auf die Lehre der Kirche wird in vielen Ländern als Hindernis eines glaubwürdigen Zeugnisses der Kirche betrachtet. Tatsächlich gibt es aber auch sehr viele mutige Zeugnisse tiefen Glaubens in Ländern mit verschiedenen Situationen, z. B. in sozialistischen Ländern oder in Ländern, in denen die Kirche mit sehr geringen Mitteln auskommen muß. Wer persönlich erfahren kann, wie sehr Christentum und Kirche in vielen Ländern gefürchtet werden, erkennt, wie falsch eine gewisse öffentliche Meinung ist, Christen-

tum und Kirche würden in Gegenwart und Zukunft immer weniger gefragt und eine geringere Rolle spielen. Tiefe und Kraft christlicher Botschaft werden ihm neu bewußt.

Dies sind einige Beispiele von Bereichen der Zusammenarbeit. Am Symposium der europäischen Bischöfe wurden weiter genannt: Geburtenregelung und Abtreibung, Ethik der Weitergabe des Lebens, Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, Euthanasie, Gewalttätigkeit, Menschenrechte [2]. Geeignete Grundlagen für Kontakte über die Grenzen hinweg können auch päpstliche Rundschreiben sein, wie z. B. Evangelii nuntiandi, Catechesi tradendae, Familiaris consortio als Ergebnisse der Bischofssynoden oder Laborem exercens.

Möglichkeiten kirchlicher Zusammenarbeit

Es gibt gesamteuropäische Treffen zu bestimmten Themen, zu welchen Bischöfe und nationale Verantwortliche oder Vertreter der Priesterräte, der Ordensoberen, der Nationalkomitees für das Laienapostolat oder andere Gruppierungen eingeladen werden. Seit 1961 trifft sich jedes zweite Jahr das europäische Kolloquium der Pfarreien abwechselnd in verschiedenen Ländern [3].
Daraus sind fruchtbare Kontakte unter Seelsorgern und Pfarreien entstanden.
Man kann Informationen über die Situation bestimmter Länder und das entsprechende kirchliche Leben sammeln und in geeigneter Weise in der Pfarrei verwerten. Der Fürbitt-Kalender des Weltrates der Kirchen regt beispielsweise dazu an.
Verhältnismäßig einfach sind direkte Kontakte unter Pfarreien angrenzender Länder. Leider sind die Sprachbarriere oder auch politische Gegebenheiten oft fast unüberschreitbar.
Manche Kontakte sind angeknüpft worden anläßlich von Katastrophen, wenn etwa eine Pfarrei die Patenschaft über eine andere übernahm und ihr materielle Hilfe zukommen ließ. Daraus kann eine echt kirchliche Communio entstehen.
Eine besondere kollegiale Verantwortung für die Weltkirche und die Kirche in Europa tragen die Bischöfe. Für sie bedeutet es oft einen großen Einsatz an Zeit und Kraft, gleichzeitig die Diözese zu leiten und Aufgaben in der Bischofskonferenz oder auf kontinentaler oder Weltebene zu übernehmen. Wenn die Gläubigen Interesse an der internationalen Tätigkeit ihres Bischofs zeigen, erleichtern sie ihm die zusätzliche Belastung und ermöglichen ihm, die Gemeinden an seinen Erfahrungen teilnehmen zu lassen.
Die Anwesenheit von Ausländern gibt vielen Pfarreien die Möglichkeit, Christen anderer Kulturkreise zu begegnen. Derartige Kontakte können erweitert werden, wenn z. B. ein Pfarrer aus Italien einen Besuch abstattet. Meistens bleibt er zusammen mit einem Pfarreiangehörigen am Rande der besuchten Pfarrei. Warum könnte man einen solchen Pfarrer nicht bitten, etwas über seine eigene Pfarrei zu erzählen? Vielleicht ließe sich sogar ein Gegenbesuch für den Pfarreirat oder eine sonstige Gruppe in Italien vereinbaren. Solche und andere Initiativen können Gemeinschaften verschiedener Sprachgebiete einander näher bringen.
Viele Verbände arbeiten mehr oder weniger eng auf europäischer oder Weltebene zusammen. Dies ermöglicht es, Begegnungen unter lokalen Sektionen einzelner Länder zu vermitteln.
Die internationale Struktur der Ordensgemeinschaften wird verhältnismäßig wenig für Kontakte unter Gemeinden fruchtbar gemacht. Provinziale verschiedener Länder treffen sich regelmäßig. Generalate verbinden die Gemeinschaften über die ganze Welt hinaus. Wäre es nicht möglich, diese Quellen zur Schaffung einer lebendigen Katholizität vermehrt zu nutzen? Sicher wären manche Ordensmitglieder zur Mitarbeit bereit, falls beim Weltklerus oder in Pfarreiräten ein entsprechendes Interesse vorhanden ist.
Die Erklärung der europäischen Bischofs-

[2] Weitere Anregungen sind enthalten in der Erklärung der Europäischen Bischofskonferenzen vom 28. September 1980 (deutscher Text, hrsg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn, „Stimmen der Weltkirche", Nr. 12).
[3] Vgl. dazu *W. Krzizanowski*, 20 Jahre „Colloquium europäischer Pfarrgemeinden" (CEP), in: Diakonia 13 (1982) 189—192.

konferenzen vom 28. September 1980 weist darauf hin, daß junge Menschen eine besondere Gabe haben, Werte anderer Kulturen offen entgegenzunehmen und weiterzutragen. Der heutigen Zeit angepaßte Wallfahrten sollten Kirchen und Völker einander näherbringen.
Von besonderer Bedeutung sind auch die ökumenischen Kontakte über die Grenzen hinweg. Spiritualität und Theologie der orientalischen Kirchen können sich für die Christen von Westeuropa sehr befruchtend auswirken.
Kontakte unter Pfarreien und Gruppen verschiedener Länder herzustellen und aufrecht zu erhalten erfordert besondere Anstrengung. Sie bewahren davor, daß man sich in der eigenen Enge verliert. Sie können einen wichtigen Beitrag dafür leisten, daß die Kirche ihre verbindende Aufgabe in Europa wahrnimmt und den Kontinent an die christlichen Werte erinnert, welche seine besten Kräfte geweckt haben. Am letzten Symposium der europäischen Bischöfe sagte Papst Johannes Paul II.: „Es wird auch von uns abhängen, ob Europa sich in seine kleinen zeitlichen Bestrebungen, seine Egoismen einschließt und der Angst und Bedeutungslosigkeit erliegt, weil es auf seine Berufung und seine Rolle in der Geschichte verzichtet, oder ob es in der Kultur des Lebens, der Liebe und der Hoffnung seine Seele wiederfindet."

Albert Biesinger — Helmut Gfrerer

„Miteinander glauben lernen" — ein griffiges Tagungsthema oder mehr?

Adolf Exeler (†) gewidmet

Über den 1. Katechetischen Kongreß, der zu Pfingsten 1983 in Freiburg im Breisgau durchgeführt wurde, berichten die offiziellen Dokumente (z. B. KatBl 108, 1983, 725 ff). Wir bieten im folgenden einen Erfahrungsbericht zweier Teilnehmer. Regens Gfrerer (1.) schildert einleitend, welch starkes Erlebnis dieses Gemeinsam-unterwegs-Sein für ihn und die ganze aus Salzburg angereiste Gruppe aus Studenten und Praktikern bedeutete; Prof. Biesinger skizziert dann die Grundtendenzen dieses Kongresses (2.—4.) und legt dar, welche Bedeutung ein Glauben-Lernen hat, das an den zentralen Themen des Christlichen ansetzt, das aber diese Themen auf die Ich-Ebene und auf die Wir-Ebene bezieht. In jeder Gemeinde sollte es eine Kristallisationsgruppe für Glaubensweitergabe geben. red

1. Persönliche Erfahrungen in Freiburg

Für einen großen Kongreß ein einprägsames Thema zu finden und ein ausdrucksstarkes Emblem, das ist wichtig. Wenn unter diesem Zeichen eine Atmosphäre entsteht, in der persönliche Betroffenheit und Erfahrung wachsen können, dann ist das noch wichtiger. Das habe ich in Freiburg erlebt. Davon möchte ich berichten.
„Geh mit uns auf unserm Weg ..." Lebendig klingt in mir das Kongreßlied von Ludger Edelkötter weiter: eine Melodie, die Atmosphäre schafft und ausdrückt; Menschen aus den verschiedensten Gegenden und Berufen, die plötzlich so etwas wie Weggemeinschaft entdecken; junge und alte Menschen, die sich die Hände geben; die Erfahrung, wie viele andere mit auf dem Weg sind, wie wir „miteinander glauben lernen"; bei all dem das bittend-zuversichtliche Vertrauen, daß der auferstandene Herr mit uns ist.
So sind wir in Freiburg miteinander ins Gespräch gekommen. Wildfremde Menschen haben einander in den Gesprächsgruppen ihr Vertrauen geschenkt: sich öffnen für den anderen; hinhören lernen aufeinander; das Leben und den Glauben zur Sprache bringen; keine Angst, ein Image oder eine Position zu verlieren; von sich selbst etwas hergeben — das waren Grunderfahrungen dieser Weggemeinschaft.
Von den Emmausjüngern heißt es, daß sie im Fragen und Suchen beschenkt wurden, daß sie den Herrn erkannten mitten in ihrem Leben — in Worten und Zeichen. In ähnlicher Weise haben Worte und Zeichen vielen die Freude am Glauben wieder gestärkt und geklärt. Ordensleute, Priester und Laien ermuntern einander trotz aller Unfertigkeiten und Unsicherheiten. — Kindergärtnerinnen und Universitätsprofesso-

ren, Jugendleiter und alte Pfarrer, Hausfrauen und Zentralstellenleiter, Enttäuschte und Zufriedene, Kritische und Vorsichtige kommen in ein offenes Gespräch. — Vor 2000 Leuten bittet ein Bischof seine Brüder und Schwestern um den Dienst der Korrektur für das kirchliche Leitungsamt. — Ein hart geprüfter Familienvater findet ohne Pathos für seine großen Leiderfahrungen eine Deutung aus dem Glauben. — Geübte und routinierte Professoren verschanzen sich nicht hinter ausgefeilten und abgesicherten Referaten. — Trotz Dauerregen und Kälte ein freundliches, sonniges „Klima".

Noch etwas ist für uns wichtig geworden: Wir sind in einer Gruppe von 25 Personen von Salzburg aus zum Katechetischen Kongreß gefahren. Wir haben viel miteinander geredet; wir haben am Abend über den vergangenen Tag reflektiert und unsere Erfahrungen ausgetauscht; wir haben vor allem miteinander gelebt, gesungen, gebetet, gestaunt. So sind wir uns in kurzer Zeit viel näher gekommen. Wir haben uns gefragt: Wäre das nicht ein ganz neues, vertieftes, mitreißendes Modell für Lernprozesse an unseren theologischen Fakultäten und ähnlichen Ausbildungseinrichtungen? Ist das Wegfahren von „daheim", von einem klar umschriebenen Lebensraum mit seinen Gesetzmäßigkeiten, nicht auch und gerade für den Bereich des Glaubens eine wichtige Voraussetzung, um Schritte in ein neues Licht zu finden?

Das in Freiburg Erlebte hat meine Augen auch geschärft für die zweite Dimension des Weges: Weggemeinschaft nicht nur in der „Breite", sondern auch in der „Länge". Viele haben ihre Lebens- und Glaubensgeschichte zu erzählen begonnen, und viele haben darüber nachzudenken angefangen — ich auch. Die Prägungen und die Siegel meines Lebens und Glaubens kamen neu ins Licht; Menschen und Ereignisse, die für meine heutige Lebensgestalt wichtig gewesen sind.

Warum sie trotz vieler persönlicher Zweifel und trotz bitterer Enttäuschungen in der Kirche bleibe, fragte sich eine junge Frau in meiner Gruppe. Ihre zaghafte Antwort: Der Glaube an den lebendigen Christus könne nicht verlöschen in ihrem Leben; und das heiße auch: ein Ja zum Vorher und Nachher ihres Lebens und zur Gemeinschaft der Kirche. Von ihr und anderen habe ich in Freiburg gelernt, wie trotz aller kritischen und enttäuschten Ansätze das Vertrauen zur Glaubens-Weggemeinschaft in ihrer „Länge" und „Breite" lebendig sein kann. Meine eigenen positiven Erfahrungen mit meinem Leben, mit meinem Glauben, mit der Kirche sind nicht selbstverständlich.

Theologie, Kirche und Glaube waren in Freiburg „geerdet". Professor Bitter meinte in seinem Einleitungsreferat, es müßten heute viele Späher ausgeschickt werden, um stückchenweise und ansatzhaft vom „verheißenen Land" erzählen zu können. Ich habe in Freiburg etwas davon gesehen. Deshalb war für mich „miteinander glauben lernen" mehr als nur ein Tagungsthema.

2. Elemente einer religionspädagogischen Würdigung des Kongresses

Daß glauben vom Hören kommt (K. Rahner), wurde über Jahrhunderte hinweg insofern mißverstanden und auch eingegrenzt, als die Glaubensbiographie der einzelnen zugunsten der verobjektivierten Zeugnisgabe vernachlässigt wurde. Wie die Frohe Botschaft in Menschen aber „anwest", wie sie in Menschen Fleisch geworden ist, bereichert die Weitergabe des Glaubens erheblich. Glauben hat Wirkung und in einzelnen Menschen eine Wirkungsgeschichte. Glauben weitergeben ist nicht wie die Weitergabe eines „Paketes", Glauben weitergeben bedeutet vielmehr die Weitergabe der in Menschen anwesenden Beziehung zu Gott.

Im Konzept des „Lebendigen Lernens" (nach R. C. Cohn) ist die Ich-Ebene ein zu der Themenebene und zur Wir-Ebene gleichwertiger Faktor. Glauben-Lernen wird nach diesem Lernansatz u. a. dadurch lebendig, daß die Frohe Botschaft im Ich des einzelnen angesiedelt wird, seine Biographie durchtränkt, bis in die psychosomatischen Zusammenhänge hinein wirksam wird. Hier wird zumindest tendenziell jene Hilfslosigkeit aufgesprengt, die von

vielen so empfunden wird: Die Frohe Botschaft ist nach wie vor gültig, jedoch es fehlt uns die Erfahrung, daß sie froh machend sei.

Die Ich- und Wir-Ebene wurde auf diesem Kongreß zum Ausgangspunkt für das Glauben-Lernen gemacht. Damit wurde ein altes Postulat realisiert, daß für Lernprozesse des Glaubens immer an den konkreten Vorausbedingungen — gesellschaftlichen und biographischen — angeknüpft werden muß. *Für sämtliche Lernfelder in Schule und Gemeinde ist nach meiner Erfahrung der Ansatz bei der biographischen Ebene fruchtbringend.*

Eine Erfahrung in einer kleinen Landgemeinde bei Freiburg im Breisgau: Ungefähr vierzig Eltern von Erstkommunionkindern waren zusammengekommen, um einen Vortrag zu hören über „Kommunion". Nachdem ich sie am Beginn des Abends freundlich darum gebeten hatte, sich selbst zu überlegen, an was sie sich im Rückblick auf die eigene Erstkommunion an wichtigen Erfahrungen erinnern können, kam es nach einer halben Stunde in Arbeitsgruppen zu einem interessanten Mosaik von Glaubenserfahrungen, die ich anschließend zur Grundlage meiner Ausführungen genommen habe. — Eine andere Situation: Ich bitte die Teilnehmer, sich in kleinen Gruppen mitzuteilen, was „Kommunion" für sie persönlich bedeutet hat bzw. bedeutet. Meine anfänglichen Bedenken, ob sich in dieser Gemeinde ein Abend so realisieren lasse, haben sich aufgrund des Echos, das ich über Dritte zusätzlich bekommen habe, völlig zerstreut. Menschen lassen sich heute sehr wohl auf diese existentielle Ebene ein, weil sie ihnen ein Mehr an Sinnerfahrung, an persönlichem Ernstgenommen-Werden und an Beziehungserfahrung ermöglicht.

In der von mir geleiteten Kleingruppe des Kongresses mit ca. zwanzig Teilnehmern entstand innerhalb von wenigen Minuten eine intensive Betroffenheit und Dialogbereitschaft. Eine wichtige Ursache dafür war die existentielle Formulierung des Themas, d. h. die Integration der Wir- und Ich-Ebene in das Thema, das ich zu Beginn auf folgendem Hintergrund formuliert hatte: In der Großgruppe mit ca. 130 Teilnehmerinnen und Teilnehmern (Leitung G. Biemer, A. Biesinger) wurden in Statements biographische Glaubenserfahrungen reflektiert vorgetragen, etwa: „Mein Glaube, wie er entstanden ist und was das mit Zuwendung ..., mit Begrenzung und Schuld ..., mit Arbeit ..., mit Herrschaft/Konflikt zu tun hat". Für die Kleingruppe lautete das Thema: „Mein Glaube, wie er entstanden ist und was das mit den vorhin gehörten Glaubenserfahrungen zu tun hat. Wo ich Parallelen oder Unterschiede zu meiner Glaubensbiographie sehe."

Im Prozeß dieser zweistündigen Gruppenarbeit wurden auch die „Störungen", zum Teil erhebliche Negativerfahrungen in der Glaubensentwicklung, offengelegt. Einige konnten bearbeitet werden, andere mußten aufgrund der kurzen Zeitspanne unbearbeitet bleiben. — Dies war in der Nachkritik eine der wichtigen Äußerungen: Es war in der Gruppe die Atmosphäre vorhanden, solche „Störungen" überhaupt mitzuteilen; wir haben nicht idealistisch an der Realität haarscharf vorbei gesprochen, sondern haben gerade bei diesen Störungen angesetzt. Glauben entsteht ja durch interpretierte oder zu interpretierende Lebenssituationen. Manche Lebenssituationen sind angesichts der Leid-Grenze „nur" kreuzestheologisch interpretierbar und bleiben als offene, schmerzliche Erfahrungen zurück. Andere Lebenssituationen wären bei entsprechender Lernkonzeption sehr wohl vom Glauben her froh machend interpretierbar, wenn dies nicht aufgrund starrer und unlebendiger Lernkonstellationen verhindert würde. Dies zeigt, daß die *Qualität des Glauben-Lernens* erheblich intensiver bedacht werden muß als es bisher geschah.

3. Möglichkeiten und Grenzen biographischer Glaubensweitergabe

Am Ende dieses Kongresses wurde die Frage diskutiert, ob diese Kongreßerfahrungen Signal für einen (weiteren) modischen Trend in der Religionspädagogik und Katechetik sind. Tatsächlich kann es sich bei dieser Form der subjektiv-existentiellen Weitergabe des Glaubens auch um den

Grenzbereich subjektivistischer, vom Gesamtglaubenskontext der Kirche abgelöster Weitergabe handeln. Gerade in (auch wirtschaftlichen) Krisenzeiten kann das Bedürfnis einzelner nach exaltierter, subjektivistisch verengter und ekstatischer Erfahrung wachsen. Aufgrund meiner jahrelangen Erfahrung in der Religionspädagogik und Katechetik bin ich jedoch überzeugt, daß es sich bei diesem biographischen Duktus um einen großen Fortschritt für die Weitergabe des Glaubens handelt, der längst fällig ist. Die Erfahrung ist ja schließlich schon alt, daß diejenigen Lehrer, die eine gelingende Verknüpfung der Frohen Botschaft mit den konkreten lebensweltlichen Erfahrungen der Schüler auf ihre existentiell betreffenden Knotenpunkte ihres Lebens hin initiieren konnten, erheblich weniger über mangelndes Interesse der Schüler und erheblich weniger Disziplinprobleme zu klagen hatten als andere. Festgehalten werden muß jedoch: Die Biographie des einzelnen muß in lebendiger Beziehung zu den großen Themen der christlichen Tradition gehalten werden, wenn sie nicht privatistisch und sektiererhaft verengt werden will.

Die These, daß bei den biographischen Erfahrungen der einzelnen anzusetzen sei, hat dort ihre Grenze, wo sie an den elementaren Themen des christlichen Sinnhorizontes vorbeigeht. Von daher gesehen wäre die These zu ergänzen: Glauben-Lernen muß an den elementaren Themen des Christlichen ansetzen, diese elementaren Themen aber so auf die Ich-Ebene und Wir-Ebene, also auf die Existenz und Koexistenz des Menschen hin auslegen, daß bereits in der Themenformulierung die biographisch-lebensweltliche Ebene mit berücksichtigt ist. Die christliche Botschaft ist ja immer schon so auf den Menschen zugesprochen, daß sie die Biographien der Menschen verändern, ja geradezu umkehren soll. Die solchermaßen anthropologisch gewendete Theologie wäre sehr wohl in der Lage, diese dringend notwendige Verbindung zwischen Thema, Ich und Wir zu schaffen.

Beachtet man die Grundregel der themenzentrierten Interaktion, dann wird es gerade nicht um die Reduzierung des Themas zugunsten einer nach allen Seiten hin offenen, auch thematisch offenen Gruppendynamik gehen. Es wird jedoch auch verhindert, daß Glauben-Lernen zum Begriffslernen verkommt, daß für Menschen der Eindruck entsteht, das habe mit ihrem Leben, mit ihrer Biographie, mit ihren Hoffnungen und Verzweiflungen ja doch nichts zu tun. Daß es beim Glauben-Lernen um den Erwerb von „Lebenswissen" gehen muß, ist eine ebenfalls schon theoretisch oft postulierte Feststellung. Meiner Einschätzung nach ist sie jedoch erst bei diesem Katechetischen Kongreß in breitem Maße angekommen.

Der Zusammenhang zwischen kognitiven und affektiv-existentiellen Lerndimensionen für das Glauben-Lernen ist mit diesem Kongreß keineswegs beantwortet, eher als motivierende Ausgangsfrage formuliert[1]. Würde man nämlich diesen Zusammenhang als *gegenseitige Erschließung von kognitiven und affektiven* Lerndimensionen beachten und praxisnahe weiter ausbauen, dann würde Glauben-Lernen eine andere Plausibilität und Schlagkraft bekommen. Die deprimierenden Verzweiflungserfahrungen, von denen viele Religionslehrer ab der Mitte ihres Lebens befallen sind, könnten *tatsächlich* nach und nach abgebaut werden, wenn sie sich zu einem solchen existentiellen Lernkonzept hin weiterbilden würden. Die in Theologenkreisen ja nicht mehr unbekannten Ausbildungskurse nach der themenzentrierten Interaktion sind hier meiner Erfahrung nach sehr gut geeignet, wenngleich es auch hier sehr auf die Auswahl des Trainers bzw. der Trainerin ankommt.

So ist dieser Kongreß auch eine grundlegende Anfrage an die theologische Ausbildung. Sehr wohl ist für die Theologischen Fakultäten die kognitive Ebene die zentrale, jedoch hat sich an einigen Forschungsprojekten die existentielle Auslegung der großen und elementaren Themen, etwa der Bibeltheologie oder der Systematischen Theologie, bewährt und die Arbeit in solchen Seminaren erheblich sti-

[1] Vgl. *A. Biesinger — W. Nonnhoff*, Religionsunterricht und Schülerpastoral, München 1982, 32—49.

muliert. In fächerübergreifenden Lehrveranstaltungen, auch in meines Erachtens dringlich notwendigen projektorientierten Lehrveranstaltungen wären hier erhebliche Fortschritte zu machen.

4. Wider Parzellierung der Glaubensweitergabe auch in der Gemeinde

Die Konsequenz aus diesem Kongreß für die Gemeinde wäre folgende: Einmal im Monat treffen sich alle, die mit der Glaubensweitergabe in der Gemeinde befaßt sind, zu einer großen Runde. Die Kindergärtnerin kommt ins Gespräch mit dem Grundschullehrer, die Studienrätin am Gymnasium setzt sich auseinander mit dem Jugendleiter, und der Pfarrer motiviert zur Reflexion der eigenen Glaubensbiographie, zum vorsichtigen, sensiblen Gespräch, von dem er selbst sich seinen Glauben stärken läßt und indem er die anderen stärkt.

Der Deutsche Katechetische Kongreß hatte die Parzellierung der Glaubensweitergabe insofern gelungen angegangen, als er Menschen aus allen Bereichen der Katechese und der religiösen Erziehung usw. zusammengeführt hat. Dadurch hat sich für alle dieselbe grundsätzliche Problematik ergeben: „Wie ist mein Glaube denn in mir selbst entstanden und was ist davon für mich so wichtig geworden, daß ich die Glaubensweitergabe sogar zu meinem Beruf gemacht habe, und was ist wichtig, wenn ich heute mit Euch zusammen überlege, wie wir den Glauben in unserer Gemeinde weitergeben können?"

Die zahlreichen Fachgruppen (Kindergarten und Hort, Sonderschule, Grundschule, Hauptschule, Realschule, Gymnasium, Reformierte Oberstufe, Berufsschule, Gesamtschule, Schule und Schulseelsorge, Beichte, Erstkommunion, Firmung, Ehe- und Familienkatechese, Taufe und Katechumenat, Glaubensgespräche mit Erwachsenen, Altenkatechese, kirchliche Jugendarbeit, Kinder- und Jugendliturgie, Gruppen in Gemeinden und Basisgemeinden, besondere Dienste der Caritas) zeigen die pikante Fülle der Handlungsfelder und auch der fast unbeschränkten Möglichkeiten der Glaubensweitergabe.

Das Anliegen wurde insofern gelungen eingelöst, daß nicht vorwiegend über die Glaubensweitergabe im Sinne eines abstrakten Prozesses verhandelt wurde. Vielmehr war der einzelne in diesen Fachgruppen auf sich selber zurückgeführt — und dieser Rückführungsprozeß gelang bei vielen so gut, daß es zu begeisterten Rückmeldungen kam.

Für ein Gemeindemodell läßt sich natürlich eine solche breite Fülle von „Fachgruppen" gar nicht realisieren. Jedoch ist der Versuch, daß sich die einzelnen Handlungsbereiche immer auf das Gesamte hin öffnen und sich *in den Dialog dauernd einlassen,* sicherlich eine gemeindenahe Konzeption.

Schon vor mehreren Jahren habe ich postuliert, daß in jeder Gemeinde ein Mensch sein sollte, der sich als Kristallisationspunkt für sämtliche in der Gemeinde für die Glaubensweitergabe Bereitwillige versteht. Es kann dies sinnvollerweise der Ortspfarrer sein, muß aber nicht unbedingt sein, keinesfalls darf er sich von einer solchen Gruppe ausschließen. Würde er es richtig verstehen und sensibel angehen, wäre damit ein hervorragendes „Verlebendigungspotential" für die Gemeinde gegeben.

Ich habe mir am Ende dieses Kongresses gedacht: Dieser Kongreß darf nicht ohne Konsequenzen vorbeiziehen. Er hat vieles von dem, was ich seit 10 Jahren für dringlich halte, endlich auf eine breitere Basis gestellt. Die Hoffnung, daß es in den Gemeinden zu einer „Glaubensweitergabe-Gruppe" kommt, will ich ausdrücklich im Kontext der Nachreflexion dieses Kongresses für mich festhalten. Selbstverständlich wird mancher Hauptverantwortliche in den Pfarrgemeinden sagen, schon wieder eine neue Aufgabe. Aber man kann auch zurück fragen: Wenn *diese Aufgabe* nicht eine der vornehmsten Aufgaben ist, nämlich daß sich alle mit dem Glaubenlernen Befaßten zu einer engen Glaubensgemeinschaft zusammenschließen, die lebendig ist und die vor allem auch die eigene Existenz aufgreift, dann weiß ich nicht, was wichtig ist [2].

[2] Dieser Beitrag ist Adolf Exeler (†), dem Initiator dieses Kongresses in Hochachtung gewidmet.

Emmanuel I. Ifesieh

Mühsame, aber notwendige Afrikanisierung

Zur liturgischen Erneuerung

Am 4. Dezember 1963 wurde als erster Text des II. Vatikanischen Konzils die „Konstitution über die heilige Liturgie" feierlich verabschiedet und promulgiert. Im folgenden Beitrag wird geschildert, welche Bedeutung diese Erneuerung für die afrikanische Kirche hatte: Trotz aller Schwierigkeiten war das Konzil ein entscheidender Anstoß, um die eigene Identität als afrikanische Kirche zu finden, zu leben und von da her auch einen Beitrag für die Gesamtkirche zu leisten. *red*

Vor rund 500 Jahren hatte der Kongo seine erste Berührung mit dem Christentum. Wie in anderen Teilen Afrikas war es ein ausgesprochen europäisches Christentum, das durch eifrige Missionare verbreitet wurde. Im Licht dieses Christentums galten nicht nur die Religionen Afrikas als Götzendienste, sondern auch die Kulturen Afrikas als heidnisch. Infolge der europäischen Bildung vieler christlicher Afrikaner und der Ausbildung gerade des höheren Klerus in Rom genießt die lateinische Liturgie bei vielen Menschen bis heute den Vorrang. Manche Gruppen sind sogar gegen die Verwendung der Landessprachen in der Liturgie, weil diese der Würde der Kirche nicht entsprächen. Es sind gerade solche Kreise gegen eine Adaptierung der Liturgie, die sonst die päpstliche Autorität durchaus betonen; die — vom Papst bestätigten — Aussagen des II. Vatikanums werden nur zögernd aufgenommen. Damit wird aber auch eine eigenständige theologische und liturgische Entwicklung in Afrika erschwert. Vor allem kommt es nicht zu einem Dialog zwischen dem Christentum und den alten afrikanischen Religionen. Demgegenüber wurden in manchen Teilen Afrikas die Erneuerungen vielleicht allzuschnell vorangetrieben. Dies führte in anderen Teilen wieder zu größerer Ängstlichkeit. So wird die Zaire-Messe in manchen Gegenden nur zögernd oder gar nicht akzeptiert, obwohl Paul VI. in Populorum progressio ausdrücklich zu einem afrikanischen Christentum ermutigt hat. Initiativen in dieser Richtung wären in erheblich höherem Ausmaß notwendig als bisher geschehen ist. Ohne Mut zu Experimenten und ohne entsprechende Initiativen gibt es keine Reife, kein mündiges afrikanisches Christentum. Jetzt ist der Zeitpunkt, der Kairos, für diese Einwurzelung in Afrika.

Es geht vor allem darum, die afrikanischen Kulturen und Religionen in das Christentum und in dessen Liturgie zu integrieren. Dies setzt aber einen Dialog zwischen den alten Religionen und dem Christentum voraus, wie ihn „Populorum progressio" meint, wenn es von einer „integralen Entwicklung" der Völker Afrikas spricht. Die Kirche Afrikas muß als Teil der Kirche Gottes gesehen werden; ihre Kinder müssen in jedem Zoll Afrikaner bleiben, mit aller Dankbarkeit ihrem Schöpfer gegenüber, der sie so erschaffen hat, und sich nicht dafür schämen; sie sollen ihr kulturelles Erbe pflegen, die Werte ihrer Tradition, die nicht im Widerspruch stehen zu den Gesetzen Gottes und vielen Werten des Christentums entsprechen. In diesem Sinn kann man ein guter Christ und ein guter „Traditionalist" sein, zumal in beiden Traditionen der Glaube an *einen* Gott und die Nächstenliebe die Hauptgebote sind. Das II. Vatikanische Konzil weist auf die Notwendigkeit hin, daß alle Nationen Gott auf *ihre Weise* verehren sollen.

Die Anpassung an die Bedürfnisse der örtlichen Kirchen geschah langsam auch in den Igbo-sprechenden Diözesen Nigerias. Längere Zeit hindurch wurden Reformversuche einzelner Pfarrer unterdrückt und für gefährlich erklärt; einige Pfarrer wurden sogar verurteilt. 1973 beschloß die Bischofskonferenz von Nigeria die Abfassung eines Ordo missae in verschiedenen nigerianischen Sprachen. Für alle Igbo-sprechenden Diözesen wurde eine Liturgiekommission errichtet. Das Meßbuch wurde zugleich in Igbo, Englisch und Latein veröffentlicht. 1981 wurden ein neues Rituale für die Sakramente und Auszüge

aus dem Pontificale (das für bischöfliche Zeremonien zuständig ist) beschlossen. Seit 1982 liegen die Texte der Karwoche in Übersetzung vor. Alle liturgischen Texte mußten außer von der Bischofskonferenz auch von Rom bestätigt werden — ein langwieriger Weg.

Besondere Probleme bietet die sakrale Musik. Die Gläubigen waren bisher an Orgel und Harmonium, an gregorianischen Gesang und an „europäische" Lieder gewöhnt. Einheimische Musik galt als ungeeignet. Die Aufnahme dieser Musik in die Liturgie bedeutete eine große Umstellung. Zwar haben geniale Musiker sich der Kirchenmusik angenommen und die Gläubigen überzeugt und mitgerissen. Die Qualität der Musik, die auf einheimischen Instrumenten gemacht und gesungen wird, spricht für sich. Diözesane Kirchenmusik-Kommissionen sorgen dafür, daß gute, neue Lieder geschaffen, von den Bischöfen genehmigt und im Volk verbreitet werden. Trotzdem fehlen Spötter nicht, die auf alle diese Bemühungen abfällig herabblicken und selbst lateinische Messen bevorzugen.

Die kulturelle Adaption betrifft auch andere Bereiche, die bisher als Aberglaube gegolten haben. So ist es jetzt möglich, die Menschen auf „heidnische" Namen zu taufen. Bisher mußten die Einheimischen ja auf fremde, ihnen meist völlig unverständliche Namen getauft werden. Jetzt können Igbo-Namen verwendet werden, die oft eine sehr tiefe, theozentrische Bedeutung haben. Damit wird dem Getauften schon durch den Namen seine Gottesbeziehung und seine Gotteskindschaft vermittelt, z. B. „Gott besitzt mich", „Gott gehört das Leben", „Gott führt mich", „Gott wacht", „Gott ist nahe". Diese Namen haben eine gewisse Ähnlichkeit mit den semitischen Namen.

Bei aller Notwendigkeit weiterer mutiger Schritte auf dem Weg der Erneuerung würde eine zu schnell und unkontrolliert durchgeführte Reform aber auch gewisse Gefahren mit sich bringen. Es könnten Elemente aufgenommen werden, die weder der eigentlichen afrikanischen Kultur noch den Werten des Christentums entsprechen, und es könnte die Gefahr eines Separatismus entstehen. Es muß daher auf Einheit mit der Gesamtkirche und christliche Authentizität geachtet werden.

Das große Verdienst des II. Vatikanischen Konzils ist es, zu erkennen und anzuerkennen, daß es auch für Afrika nicht nötig ist, seine Traditionen auf dem Weg zum Christentum über Bord zu werfen; daß zwischen dem kulturellen Erbe Afrikas und dem Christentum kein Widerspruch besteht; daß der Begriff der (afrikanischen) „Tradition" nicht mehr negativ besetzt ist, sondern die positiven Werte der Kulturen unserer Völker zum Ausdruck bringt.

Joseph Ernst Mayer

Priester „in Pension"?

Einer der bekanntesten Wiener Stadtpfarrer — der noch als Pensionist alljährlich mit jungen Menschen seine „Singwochen" hält und ihnen dabei auch jeden Tag einen Vortrag über ein zentrales Thema unseres Glaubens hält, wie er vor 30 Jahren uns Gymnasiasten z. B. in das Verständnis der Meßliturgie eingeführt hat — gibt im folgenden seinen pensionierten und aktiven Mitbrüdern einiges zu bedenken. red*

Die Bestimmung, daß Bischöfe mit Erreichung des 75. Lebensjahres um ihre Enthebung vom Amt einreichen müssen, hat Weiterungen gezogen. Schulkatecheten und Religionsprofessoren müssen nach staatlichem Recht mit 65 Jahren in Pension gehen. Aber bei den Pfarrern war es früher Ehrensache, bis zum Tod im Amt zu bleiben. Das hat zu manchen Mißständen geführt. Schließlich mußten Abgesandte des Bischofs mit Mühe dem untauglich gewordenen Pfarrer die Resignation

* Mit diesem Aufsatz verabschiedet sich der Verfasser von einer jahrzehntelangen Mitarbeit, besonders in der Vorform dieser Zeitschrift; sie hieß „Der Seelsorger". Darf ich den Wunsch anfügen, daß in dieser Zeitschrift auch weiterhin — gewiß sachlich, ja wissenschaftlich — von *der Praxis* der Kirche mit großem Erfolg die Rede sein möge, daß sich aber auch in ihr *der Praktiker* verstanden und gewürdigt fühlen möge. Die Diakonia ist für den Diakonos da. In diesem Sinne sei der Artikel verstanden. Mit allen guten Wünschen für die Zukunft.

abringen. Trotz des Priestermangels ist da die sich anbahnende neue Entwicklung besser: Der Pfarrer kann mit 75 Jahren ohne Demütigung, im Frieden und in Ehren sein Amt zurücklegen. Das Beispiel der Bischöfe legt ihm dies nahe. Damit wird der Priester aber nicht zum „Privatmann". Es gibt nur den Pfarrer in Pension, nicht aber den Priester in Pension! Dieser wird zum „freischaffenden Seelsorger" (wie es Erzbischof Josef Schoiswohl seit 15 Jahren vorlebt, nachdem er Ende 1968 als Bischof von Graz frei resigniert hat).

Ein Wort an uns Pensionisten

Das priesterliche Leben ist für uns Pensionisten nicht zu Ende. Wir können noch vieles tun, nicht nur abseitige Hobbys pflegen! Zunächst müssen wir uns selber Aufgaben setzen — zum erstenmal in unserem Leben können wir das in klösterlicher Freiheit tun! Endlich haben wir viel Zeit für Wesentliches. Das Breviergebet bekommt eine ganz neue, besondere Bedeutung. Da steigt aus unserem Studierzimmer unser einsames Gotteslob auf, eine geringe, aber köstliche Stimme der Weltkirche erhebt sich im unsichtbaren Tor zur Anbetung des immer geheimnisvoller werdenden, immer größer werdenden Herrn und Gottes. Nicht ganz so einfach ist es mit der Feier der heiligen Messe an Werktagen. Wir alten Priester haben die Konzelebration nicht gelernt und nicht geübt. Sie fällt uns nicht leicht. Stadtpfarren werden einen Pensionisten für die Abendmesse leichter integrieren. Oft, vielleicht zu oft, haben wir in unserem langen Leben binieren oder gar trinieren müssen; nun soll uns kein Lehrer des geistlichen Lebens verdenken, wenn wir gelegentlich pausieren und unsere Spiritualität auffüllen und gesunden lassen. Andererseits hat die Begegnung mit dem immer näherkommenden Herrn und das Eingehen in sein tödliches und heilendes Opfer gerade für uns alte Priester eine besondere und sehr konkrete Bedeutung.

Endlich haben wir Zeit zum Lesen. Kein Pensionist sage, das lohne sich nicht mehr, für wen solle er lesen? Das geistig Lebendig-bleiben ist nicht unwichtig für das ewige Leben. Von der Mitarbeit an der Bewältigung der geistigen Fragen unserer Zeit entbindet uns kein Pensionsdekret. Die Liebe zu den unsicheren, verängstigten und verzweifelten Mitmenschen unserer alten Tage verpflichtet uns. Ihre Fragen sind unsere Fragen. Wir können sie nicht an die Jüngeren delegieren und „für uns" leben. Intensiver und wissender könnten wir uns für die Kultur unserer Zeit, für Theater und Konzerte, für Museen und Ausstellungen interessieren. Auch dort blicken wir den Menschen unserer Tage ins Antlitz.

Meinen lieben alten Mitbrüdern möchte ich die Bemühung um ein harmonisches christliches und menschliches Leben vorschlagen. Alte Priester müssen nicht schrullig und käuzig, verbohrt, verstockt und stockkonservativ sein. Die biblische Begegnung mit der so lebendigen Persönlichkeit Jesu könnte uns vor jeder Verholzung und Verstockung bewahren. Nichts ist so notwendig wie unsere endliche und fortwährende Bekehrung.

Ein Wort an unsere im Amt befindlichen Mitbrüder

Nach diesem Wort an uns selbst noch ein Wort an die Pfarrer und Dechanten, die sich noch im Amt befinden. Ich möchte bitten, daß sie sich um die Pensionisten brüderlich kümmern und ihnen in ihrer Gemeinde ein wenig Heimat geben. Die Mithilfe der Pensionisten in der Seelsorge ist beim derzeitigen Priestermangel notwendiger denn je. Diese Altpfarrer waren jahrzehntelang gewohnt, jeden Sonntag mit einer Gemeinde Eucharistie zu feiern und das Wort Gottes zu verkünden. Man gebe ihnen, so lange sie dazu imstande sind, die Möglichkeit eines Sonntagsgottesdienstes mit der Gemeinde. Sie wären auch sonst noch zu manchem in der Seelsorge nütze. Ohne sie beschlagnahmen oder anstellen zu wollen, in aller Freiheit, lade man sie doch gelegentlich zu dem oder jenem ein. Man kümmere sich auch um ihre menschliche Betreuung. Man erschrickt über die unleidlichen Zustände, unter denen oft auch Priesterpensionisten hausen. Nur durch ihre Schuld?

Der alter Priester ist verletzlich. Er hat früher trotz Ordinariat und Pfarrgemeinderat in ziemlich freier Entscheidung gewirkt. Man hat manchmal scherzhaft gesagt, der Pfarrer sei der Papst in der Pfarre; nach seiner Pensionierung ist er „der Niemand". Er ist unselbständig geworden, er hat nichts zu sagen. Seine Erfahrungen sind nicht gefragt; eine neue Zeit, ein junger Pfarrer gehen achtlos über sie hinweg. Aber der Mensch ändert sich nicht nur, er bleibt auch der gleiche, sonst verlöre er seine Identität. Darum könnte der alte Pfarrer auch noch etwas beitragen zur Deutung der neuen Zeit. Der alte Pfarrer leidet viel, im Geheimen. Vieles, was er hören und sehen muß, kränkt ihn, bedrückt ihn, und er hat wenig Möglichkeit, es zu ändern. Die Selbstverleugnung, die Bescheidung, das Zurücktreten ins letzte Glied fallen ihm nicht leicht. Es bleiben ihm genug offene Rechnungen für den Himmel, sie müssen nicht durch absichtliche Frustration des Pensionisten vermehrt werden.
Wer diese schwierige Situation des Priesterpensionisten christlich bedenkt, wird sich gedrängt fühlen, ein wenig zu helfen, ein wenig Rücksicht zu nehmen, gelegentlich ein Wort der Anerkennung oder der Dankbarkeit zu sagen. Das Kreuz bleibt, aber darf man sich nicht auch wünschen, daß unter dem Kreuz zwei Menschen stehen wie Maria und Johannes?

Praxis

Paul Weß

Gottes Friede auf Erden

Eine Predigtserie für Advent und Weihnachten

Das Thema Friede ist immer häufiger auch Gegenstand von Predigten. Vielleicht lassen sich manche Gemeinden anregen, in der Weise, wie die Pfarre Wien/Machstraße es getan hat, eine ganze Predigtserie der theologischen Vertiefung der Friedensthematik zu widmen. Anregungen sollten im folgenden Beitrag ausreichend gegeben sein. *red*

Die Frage, wie die Menschen zu einem wirklichen Frieden finden und was wir als Kirche dazu beitragen können, bewegt immer mehr die Gemeinden. So bildete sich in der Pfarrgemeinde Machstraße im Arbeitsjahr 1980/81 ein eigener Arbeitskreis, der sich damit befaßte. Dabei stießen die verschiedenen Standpunkte hart aufeinander: Einige wenige meinten, daß das Problem durch bloße Utopien wie „Stellt euch vor, es ist Krieg, und keiner geht hin" zu lösen sei. Andere hielten die Anwendung von Gewalt in jeder Form für unchristlich. Wieder andere meinten, daß aus der Verantwortung für andere die Anwendung von Gewalt zur Verteidigung berechtigt sein könne. Trotz vieler Mühe konnte keine Übereinstimmung in dieser Frage erzielt werden außer in der Hinsicht, daß die meisten Menschen auf eine gewaltfreie Verteidigung weder geistig noch moralisch vorbereitet seien und daß deshalb in dieser Richtung viel größere Anstrengungen unternommen werden müssen.
Aber auch in der Gemeinde selbst gab es zu dieser Zeit Konflikte, die teilweise nicht sehr liebevoll ausgetragen wurden. Es ging dabei um die Notwendigkeit einer gemeinsamen geistigen Basis und einer ausdrücklichen Erklärung der Zugehörigkeit [1]. Dabei erfuhren wir unmittelbar, wie schwierig es ist, grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten friedlich auszutragen. Im Herbst 1982 befaßten sich 119 Erwachsene und 56 Kinder aus unserer Gemeinde einen ganzen Tag lang mit dem Thema „Christliche Friedenshoffnung in Gesinnung und Verantwortung" und zogen daraus die Konsequenzen für die verschiedenen Lebensbereiche. (Die Leitung hatte Helmut Renöckl, Linz.)

1 Vgl. *P. Weß*, Mit oder ohne Entscheidung? Erfahrungen auf dem Weg, eine Gemeinde zu werden, in: Diakonia 13 (1982) 118—125. Diese Auseinandersetzung führte zu dem Ergebnis, daß jetzt in der Gemeinde eine ausdrückliche Erklärung der Zugehörigkeit als notwendig angesehen wird.

Diese Bemühungen drängten nach einer weiteren — vor allem theologischen — Besinnung und Vertiefung. Eine gute Gelegenheit war die Advent- und Weihnachtszeit, in der in der Pfarre Machstraße immer eine thematische Predigtserie gehalten wird. Als Grundlage bei der Vorbereitung verwendeten wir die Bücher von Eugen Drewermann [2]. Dieser bietet folgenden Schlüssel zur Auslegung der Geschichte vom Sündenfall: Aus der Hinfälligkeit des Menschen, der von sich aus nicht sein muß, ergibt sich seine abgrundtiefe existentielle Angst, im Grund nicht wichtig zu sein. Diese führt notwendig zu der Versuchung, sich selbst seine Wichtigkeit zu verleihen, also die Stelle Gottes einzunehmen. Wenn diese Angst nicht durch das Vertrauen auf die zuvorkommende Liebe Gottes aufgewogen wird, kommt es zur Konkurrenz der Menschen (Brudermord) und Völker (Turmbau zu Babel).

Da die Geschichte die beste Methode ist, so schwierige Gedanken verständlich zu machen, wurde die Predigtserie nach dem Genesis-Bericht aufgebaut. Gleichzeitig wurde aber immer eine Stelle aus dem Neuen Testament gegenübergestellt, um die Überwindung der Angst und der Sünde sowie ihrer Folgen aufzuzeigen, die uns Jesus ermöglicht hat. Die Verteilung der einzelnen Abschnitte und Bibeltexte auf die Sonntage im Advent und das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens sowie auf die Weihnachtsmette wurde im Predigtkreis besprochen; einzelne Predigten wurden auch von dessen Mitgliedern übernommen. Auf Wunsch vieler Hörer wurde die folgende Zusammenfassung der Predigten verfaßt und zu Weihnachten ausgegeben.

[2] Vor allem auf sein dreibändiges Hauptwerk „Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer, und philosophischer Sicht" (Paderborn 1981). Hier sind psychologische, philosophische und theologische Gesichtspunkte zu einer umfassenden und tiefen Sicht der Frage nach dem Ursprung der Gewalt und ihrer Überwindung vereinigt. Dazu kommt noch eine Fülle von geschichtlichen, mythologischen Verweisen und Zitaten aus der Literatur, aus der der Prediger schöpfen kann. Es empfiehlt sich natürlich auch, die anderen einschlägigen Bücher von *E. Drewermann* heranzuziehen, vor allem: Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen, Regensburg 1982 (vgl. die Besprechung im vorliegenden Heft).

0. Einleitung

In einer Zeit, in der die Bedeutung des Friedens immer deutlicher erkannt wird, wollen wir uns auch als gläubige Menschen Gedanken über diese Frage machen und Wege zur Verwirklichung suchen. Daher haben wir uns in der Predigtserie für Advent und Weihnachten 1982 um eine theologische Grundlegung des Friedens bemüht. Diese muß zunächst die eigentliche Wurzel des Unfriedens aufdecken. Aus der Sicht des Glaubens liegt der Ursprung des Bösen in der Angst des Menschen, aus der dieser sein Leben sichern will und dadurch in Konflikt mit den anderen gerät. Im ersten Teil jeder Predigt befassen wir uns daher mit der Auslegung der biblischen Ur-Geschichte vom Sündenfall.

Diese Angst in uns Menschen, die mit unserer Geschöpflichkeit zusammenhängt, können wir nicht aus eigener Kraft, etwa durch unseren Mut, besiegen. Die Angst kann nur durch das Vertrauen aufgehoben werden, die Angst um unser Leben durch das Vertrauen auf Gott. Jesus konnte diese Angst in seinem unbedingten Glauben an Gott aushalten, ohne ihr zu verfallen. So konnte er auch seine Ohnmacht und sein Scheitern annehmen und auch seine Feinde lieben. Damit hat er uns den Weg zum wirklichen Frieden gebahnt, der in der Versöhnung der Menschen untereinander besteht.

Bei den einzelnen Gedankenschritten der Predigtserie stellen wir daher auch immer der Beschreibung des Bösen im Alten Testament einen Text aus dem Neuen Testament gegenüber, der deutlich macht, auf welchem Weg Gott uns den Frieden schenken will.

Wie schon der Prophet Jesaja verheißt, bilden diejenigen, die aus diesem Glauben leben, ein Reich des Friedens, das die Völker ermutigt, „Pflugscharen aus ihren Schwertern zu schmieden" (Jes 2,4).

1. Die menschliche Hinfälligkeit (1. Adventsonntag)

Lesungen: Gen 2,4b—7; Mk 10,13—16

Der Mensch ist das nicht-notwendige Wesen. Er ist total abhängig, hat sich nicht

selbst das Leben gegeben. Er ist gleichsam in das Nichts hineingehalten, dem Tod ausgesetzt.
Die Bibel bringt dies in ihrer Bildersprache zum Ausdruck, wenn sie davon spricht, daß Gott den Menschen „aus dem Staub der Erde" gebildet hat. Der Staub ist für uns alle ein Beispiel des Wertlosen, Überflüssigen. Er ist unscheinbar und wird einfach weggewischt. Gott ist es, der dem Menschen erst „den Lebensatem" gibt. Nur weil Gott, der Grund aller Wirklichkeit, den Menschen will, ist dieser wichtig. Nur in der Verbindung mit Gott können wir wirklich leben.
Mit ihrer Beschreibung der Erschaffung des Menschen will die Bibel keineswegs eine Naturgeschichte bringen, sondern nur eine Wesensaussage über den Menschen machen. Wir verdrängen diese unsere Hinfälligkeit oft und wollen sie nicht wahrhaben. Wir schämen uns unserer Blöße und Schwäche. Daher ist die Nacktheit in der Bibel ein Bild für diese Hinfälligkeit, die wir so schwer aushalten. Sie wird natürlich nicht nur als körperliche Nacktheit verstanden, sondern als Ausdruck unserer Bedürftigkeit überhaupt.
Jesus hat diese Ohnmacht des Menschen angenommen. Er hat sich ganz als Kind Gottes verstanden und uns aufgefordert, auch als Erwachsene vor Gott wie Kinder zu sein und das Reich Gottes so anzunehmen wie Kinder die Liebe ihrer Eltern.

2. Die Verheißung Gottes (2. Adventsonntag)

Lesungen: Gen 2,8—25; Lk 7,24—27
Jeder von uns hat schon einmal in einen Abgrund geblickt. Da überkommt einen leicht ein Schwindelgefühl. Man wird von der Bodenlosigkeit irgendwie angezogen und sucht Halt. Dieses Schwindelgefühl ist ein gutes Bild für die Angst, die in uns Menschen steckt, weil wir genau wissen, daß wir nicht sein müssen, sondern dem Nichts ausgesetzt sind. Diese Angst ist dem Menschen meistens nicht bewußt, außer wenn er in die Nähe des Todes kommt. Wir verdrängen sie und werden doch von ihr geprägt.
Die Erzählung vom Paradies in der Bibel soll nicht ausdrücken, daß der Mensch tatsächlich schon in einem solchen vollkommenen Zustand gelebt hat, sondern will sagen, daß Gott uns von Anfang an ein Leben in Fülle verheißen hat. Der Garten Eden ist ein Bild dafür. Er ist reichlich bewässert und voll von köstlichen Früchten. Der Mensch soll ihn bebauen und hüten (er soll also seine Umwelt nicht ausbeuten, sondern schützen). In der Mitte des Gartens steht der Baum des Lebens: ein Bild dafür, daß der Mensch auch das ewige Leben von Gott geschenkt erhalten soll. Daneben steht der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Mit „Erkenntnis von Gut und Böse" ist die Macht über das Gute und Böse gemeint, die nur Gott zusteht. Deshalb ist es dem Menschen verboten, von diesem Baum zu essen, sonst muß er sterben (weil der Mensch nur in Verbindung mit Gott leben kann). Gott gibt dem Menschen in diesem Paradies die Gemeinschaft, vor allem die Partnerschaft von Mann und Frau; ohne daß die Menschen sich voreinander schämen müssen, d. h. sie können ihre Schwäche („Blöße") einander eingestehen.
Jesus ist selbst in die Wüste gegangen und hat Johannes den Täufer als Vorbild hingestellt. Er hat also seine Angst ausgehalten. Die Kraft dazu gab ihm sein Vertrauen auf Gott. So hat er auch uns gelehrt: „Sorgt euch nicht (ängstlich) um euer Leben ... euer himmlischer Vater weiß, daß ihr das alles braucht."

3. Die Versuchung (8. Dezember)

Lesungen: Gen 3,1—6a; Lk 1,26—38
Vor einer Schlange haben die meisten Menschen Angst. Sie gilt als hinterlistig und heimtückisch, kann auch giftig sein und den Menschen töten. Man spricht davon, daß jemand „falsch wie eine Schlange" ist.
Der Verfasser des Berichtes vom Sündenfall in der Bibel nimmt daher die Schlange als Bild für die Versuchung, die in uns Menschen steckt. Diese kommt aus der Angst um unser begrenztes Leben. Wenn wir nicht von Gott abhängig, sondern selbst Gott wären, müßten wir diese Angst nicht

aushalten, sondern könnten ihr entkommen. Daher drängt uns unsere Angst dazu, nicht auf das von Gott verheißene Leben zu warten, sondern vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, selbst Gott werden zu wollen.
Genau diese Angst spricht die Schlange an und weckt das Mißtrauen des Menschen gegen Gott. Sie verdreht das Gebot, als ob Gott von keinem Baum des Gartens zu essen erlaubt hätte. Die Frau beruft sich auf das Verbot, das sie aber bereits nur mehr aus Angst vor der Strafe einhalten will. Als ihr die Schlange diese Angst nimmt, sie gleichsam vor Gott schützt und ihr verspricht, wie Gott zu werden, wird die Verführung unwiderstehlich.
Maria war von Anfang an von der Sünde frei, weil sie dieser Versuchung widerstanden hat. Sie wollte nicht wie Gott, sondern „die Magd des Herrn" sein. Sie ist das Gegenbild zu Eva, wie Jesus das Gegenbild zu Adam ist. So konnte sie Jesus den Weg bereiten, der die Macht der Sünde in der Welt gebrochen hat. Auch dieser wurde „in allem wie wir in Versuchung geführt" (Hebr. 4,15), hat aber nicht gesündigt. Dies will die Geschichte von der Versuchung Jesu (Mt 4,1—11) sagen.

4. Die Sünde (3. Adventsonntag)

Lesungen: Gen 3,6—24; Lk 6,20—22
Das Essen ist für den Menschen lebensnotwendig. Es wendet die Not, die er mit dem Leben hat, weil dieses von der Hinfälligkeit bedroht ist. Deshalb will der Mensch sich die Nahrung einverleiben, um sich am Leben zu erhalten. Wenn er Angst hat, ob er auch genug bekommt, neigt er dazu, „gierig" zu essen.
Daher nimmt der Verfasser der Geschichte vom Sündenfall das Essen als Bild für die Sünde: der Mensch ißt von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, um selbst Gott zu werden und keine Angst um sein Leben mehr haben zu müssen. Die Sünde eines Menschen ist auch für den anderen ansteckend („die Frau gab auch ihrem Mann"). — „Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren." Sie waren also nicht wie Gott geworden, sondern erst recht ihrer Hinfälligkeit und Blöße ausgeliefert. Sie wollen sich mit „Feigenblättern" schützen und verstecken sich vor Gott. Als Adam angesprochen wird, gesteht er seine Schuld nicht ein, sondern redet sich auf seine Frau aus. Dadurch bleibt er in der Sünde verhaftet.
Die Sünde hat furchtbare Folgen, die sich notwendig aus ihr ergeben. Die Harmonie der Menschen untereinander ist gestört („der Mann wird über die Frau herrschen"), ebenso die Beziehung zur Natur („unter Mühsal, im Schweiße deines Angesichts"). Der Mensch ist erst recht dem Tode verfallen und muß „zum Staub zurückkehren". Er kann nicht mehr in der Nähe Gottes bleiben.
Jesus hat uns vorgelebt und gelehrt, in welcher Haltung die Sünde überwunden werden kann. Indem wir unsere Armut vor Gott annehmen und unseren Hunger nach Leben aushalten in dem Vertrauen, daß Gott uns sättigen wird.

5. Der Brudermord (4. Adventsonntag)

Lesungen: Gen 4,1—16; Mt 5,21—24
Auch nach seiner Trennung von Gott weiß der Mensch im Grunde immer noch, daß er von Gott abhängig ist. Er will jetzt die Huld Gottes, die dieser ihm ohnehin schenken wollte, durch seine Opfer gewinnen. So wird auch ein Opfer der Anlaß für den ersten Brudermord. Die Angst um das eigene Lebensglück bewirkt den Geschwisterneid unter den Menschen, und dieser führt zur Rivalität und zur Gewalt. Jeder fühlt sich durch den anderen bedroht.
Kain empört sich darüber, daß Gott nicht auf sein Opfer schaut. Anstatt das Glück des Bruders zu bejahen, wird es ihm zur Versuchung. Er erschlägt seinen Bruder und antwortet trotzig auf die Frage Gottes: „Bin ich der Hüter meines Bruders?" Doch die gegenseitige Vernichtung der Menschen betrifft Gott. Er steht zu dem Ermordeten. Kain muß die Folgen seines Tuns tragen. Das schlechte Gewissen und die Angst vor der Strafe der anderen macht ihn rast- und ruhelos. Er ist vogelfrei. Aber Gott schützt ihn auch nochmals vor der Rache. Niemand darf ihn erschlagen. Kain

läßt sich „im Land Nod", d. h. wörtlich „im Land der Flucht", nieder. Die Menschen leben in der Angst voreinander auf der Flucht.
In der Bergpredigt lehrt uns Jesus, daß die Gewalt schon im Herzen beginnt. Wer auf seinen Bruder innerlich böse ist, sündigt bereits. Wir werden die Gewalt in der Welt nur überwinden können, wenn wir auch unsere Feinde lieben und uns mit ihnen versöhnen, sodaß die Menschen Brüder und Schwestern werden.

6. Krieg und Frieden (Weihnachtsmette)

Lesungen: Gen 11,1—9; Lk 2,1—14
Was in der Erzählung vom Brudermord grundgelegt ist, nimmt in der Geschichte vom Turmbau zu Babel kosmische Formen an. Die Menschen verfallen dem Wahn, miteinander „einen Turm mit einer Spitze bis zum Himmel" bauen zu können. Sie meinen, wenn schon nicht der einzelne, so kann doch die Gesellschaft die Probleme des Lebens lösen. Die Menschen glauben nicht an Gott, sondern an ihre technischen Möglichkeiten. Sie wollen den Himmel erobern.
Aber eben dieser kollektive Machthunger der Menschen führt zur Katastrophe. Die Menschen zerstreiten sich im Kampf um die Macht. Sie verlieren die gemeinsame Sprache, d. h. das Vertrauen zueinander. Wissenschaft und Technik dienen der Rüstung, anstatt der Behebung menschlicher Not. Riesige Heere und Waffenarsenale stehen einander feindlich gegenüber. Die Menschheit ist von der Selbstvernichtung bedroht, die Erde von der Verwüstung. Damit ist die Tragweite der Sünde in der Geschichte der Menschen deutlich geworden.
In diese Situation hinein sagt uns die Botschaft von der Geburt Jesu, daß es einen wirklichen Ausweg aus der Krise gibt: Wenn wir Menschen nicht selbst unser Leben mit Gewalt sichern wollen, sondern Gottes Liebe annehmen, wird der wahre Friede kommen. Freilich genügt es nicht, Weihnachten zu feiern, wenn Jesus nicht auch in uns geboren wird. Es liegt an jedem einzelnen, ob er diesen Ruf Gottes annimmt und sich mit den anderen zusammenschließt, die ebenfalls an Gott glauben. Diese können dann miteinander eine neue Gesellschaft von Brüdern und Schwestern bilden, die ohne Herrschaft und Gewalt miteinander leben und Werkzeug und Zeichen (Sakrament) für Gottes Frieden in der Welt sind.

Bernhard Honsel

Wenn Gott Mensch würde ...

Predigt zu Weihnachten

Man kann zu Weihnachten stehen wie man will, ablehnend, skeptisch, begeistert: niemand kommt um dieses Fest herum.
Es gibt kein anderes Fest bei uns in Deutschland, in Europa, in vielen Teilen der Welt, das die Menschen so bewegt. Kein anderes Fest zieht solche Kreise. Nicht nur das kirchliche Leben, nicht nur das Leben in den Familien ist davon betroffen, auch das geschäftliche und wirtschaftliche Leben wird durch Weihnachten beeinflußt.
Mir scheint, je mehr wir uns vom Ursprung dieses Festes entfernen, umso wichtiger werden Äußerlichkeiten.
Was ist der Ursprung? Was ist die Mitte? In der Kirche von St. Peter Ording steht ein kunstvoll geschnitzter, mittelalterlicher Altar.
Er zeigt Bilder aus dem Leben Jesu, unter anderem eine Darstellung der heiligen Nacht mit Stall und Krippe, mit Ochs und Esel. Im Vordergrund Maria und Josef. Sie schauen zur Krippe, aber die Krippe ist leer. Das Jesuskind fehlt.
Die Mitte des Bildes, auf die hin das ganze Kunstwerk ausgerichtet wurde, ist spurlos verschwunden, Weihnachten ohne Jesus — die Mitte ist leer.
Weihnachten ohne Jesus?
Vor 2000 Jahren wurde ein Kind geboren. Von diesem Kind heißt es: in ihm ist Gott Mensch geworden. Das ist die Mitte unseres Glaubens. — Aber: paßt diese Aussage noch in unsere aufgeklärte Zeit?
Jean Paul Sartre, der französische Philosoph und Existenzialist, ein kritischer Den-

ker unserer Tage, sagt: „Wenn Gott Mensch würde für mich, dann würde ich ihn lieben, ihn ganz allein. Dann wären Bande zwischen ihm und mir, und für das Danken reichten alle Wege meines Lebens nicht; ein Gott, der Mensch würde aus unserem liebenswerten, elenden Fleisch, ein Gott, der das Leid auf sich nähme, das ich heute leide. Ja, wenn Gott Mensch würde für mich, dann würde ich ihn lieben."

Sartre sagt, wenn Gott Mensch *würde*.

Wir Christen glauben, Gott *ist* Mensch geworden in Jesus von Nazareth, „in unserem liebenswerten, elenden Fleisch".

„Und das Wort ist Fleisch geworden. Es hat unter uns gewohnt." So drückt es Johannes im heutigen Evangelium aus. So beten wir es im Engel des Herrn.

Wenn die Bibel von Fleisch spricht, dann meint sie nicht den Körper im Gegensatz zum Geist. Wenn die Bibel von Fleisch spricht, dann meint sie den ganzen Menschen mit Fleisch und Blut, mit Leib und Seele.

Und so haben die Menschen Jesus erfahren: als Mensch unter Menschen, als Kind „in Windeln gewickelt", wie es in der Weihnachtsbotschaft geschrieben steht.

Und so hat er gelebt: einfach und schlicht, als Mensch unter Menschen, in unserem liebenswerten, elenden Fleisch.

Doch er hat *so* gelebt, daß Menschen von ihm sagten und sagen: In ihm ist Gottes Menschenfreundlichkeit, in ihm ist Gott Mensch geworden. — Das ist die Mitte dieses Festes, das Geheimnis der Weihnacht, das wir Menschen nicht mit dem Verstand erfassen können.

Ein Geheimnis erschließt sich dem, der mit dem Herzen versteht.

So ist es in der Begegnung von Mensch zu Mensch. So ist es auch in der Begegnung mit dem Herrn. Nur wer ihm mit dem Herzen begegnet, wird ihn erkennen, wird ihn lieben können. Hirten, schlichte einfache Menschen, waren die ersten, denen diese Botschaft verkündet wurde — die ersten, die diese Botschaft in ihr Herz aufnahmen und weitergaben.

Und doch, diese Botschaft gilt nicht nur den Hirten, sie gilt „allem Volk", auch uns, den Zeitgenossen Sartres. Diese Botschaft, sie wird uns heute, in dieser Stunde, neu zugesagt, jedem einzelnen. Die Frage ist, ob wir sie aufnehmen, ans Herz nehmen, das heißt nicht nur bedenken, sondern leben und weitergeben durch Wort und Tat.

Das Geheimnis der Weihnacht: Gott ist Mensch geworden in Jesus von Nazareth.

Das Geheimnis der Weihnacht heute 1983: Gott will Mensch werden in jedem von uns. Wie, das kann keiner für den Anderen sagen. Das muß jeder für sich suchen — versuchen — immer neu.

In St. Peter Ording hat jemand die Krippe gesehen.

Vielleicht hat ihm das Jesuskind so gefallen, daß er es einfach mitgenommen hat.

Wir haben die Weihnachtsbotschaft betrachtet. Was nehmen wir mit? Vielleicht dies: Gottes Liebe, Gottes Menschenfreundlichkeit ist uns erschienen.

Gottes Liebe, Gottes Menschenfreundlichkeit will heute in dieser Welt aufleuchten durch uns, durch mich.

Fürbitten zum 1. Weihnachtstag

P: Lasset uns beten für uns und für alle Menschen:

L: Daß wir das Wunder der Weihnacht tiefer begreifen
und das Licht sehen, das durch die Geburt Jesu Christi
in diese Welt gekommen ist ...
Darum lasset uns zum Herrn rufen!

Daß wir dieses Weihnachtsfest feiern in der Freude am Leben,
in der Hoffnung auf das Jahr 1984
und in der Liebe zu allen Menschen, für die wir da sind ...

Daß wir frei werden, unser Leben mit den Einsamen
und unsere Güter mit den Armen zu teilen —
wie der Herr,
damit endlich Frieden werde ...

Laßt uns auch beten für die aus unserer Stadt,
die gern hier unter uns wären,

aber aus Krankheit oder Alter zu Hause bleiben müssen:
daß auch sie die Botschaft der Freude erreicht ...

Laßt uns beten für alle Verstorbenen,
die in diesem Jahr von uns gegangen sind:
daß sie in Gott die Erfüllung ihrer Sehnsucht
und den Frieden finden ...

Bücher

Vom Krieg und vom Frieden

Eugen Drewermann, Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1982, 434 Seiten.

Wie in den anderen Büchern von E. Drewermann erweist sich auch in diesem die Zusammenschau von Theologie und Tiefenpsychologie als sehr fruchtbar. Denn schon der erste Rückblick in die Geschichte zeigt: „Der Krieg ist ein Problem, das nicht einer bestimmten Zeit, einem bestimmten Volk, einer bestimmten Kultur, einer bestimmten Gesellschafts- oder Wirtschaftsform angehört, er ist im wahrsten Sinne des Wortes ein menschheitliches Problem. *Der* Mensch ist kriegerisch; — *das* ist das Problem des Krieges und der menschlichen Geschichte. Wer den Krieg vermeiden will, darf daher nicht bei dem Studium bestimmter historischer und sozialer Verhältnisse stehenbleiben, er muß den Menschen studieren. Am Ende der Sackgasse angelangt, verwandelt sich die geschichtliche Tatsache permanenter Kriege mithin in ein psychologisches bzw. anthropologisches Problem" (45).
Eine Analyse der verschiedenen Gründe, die immer wieder zum Krieg führten und heute auf Grund der technischen Möglichkeiten die Gefahr einer Selbstzerstörung der Menschheit bewirken, ergibt folgende Fragestellung: „Wie ein Mensch, der die natürlichen Gegebenheiten des Daseins mit Bewußtsein erlebt und reflektiert, es vermeiden kann, an der Unendlichkeit seiner Angst um den Verstand gebracht zu werden, das ist die eigentliche Frage nach der Möglichkeit des Friedens, nach der Möglichkeit menschlichen Überlebens und nach der Möglichkeit der Existenz menschlicher Menschen. Das psychologische Problem des Menschen verwandelt sich damit in eine ethische und religiöse Aufgabe" (105 f).
Diese ethische Aufgabe führt aber notwendig in ein Dilemma. Denn „zur Ethik gehört es, neben der Lauterkeit der eigenen Motive auch die absehbaren Folgen des eigenen Handelns zu verantworten. Man kann es nicht guten Gewissens verantworten, Pazifist zu sein, wenn der eigene Friedenswille von einem aggressiven Gegner als ‚nützliche Idiotie' bereits von vornherein in das Kalkül seiner Pläne eingesetzt wird" (160). Daher gilt: „Der Krieg ist die Widerlegung der Ethik selbst; er ist das Symptom einer Problematik, bei deren Lösung die Ethik notwendig zu spät kommt" (172).
„Umso mehr stellt sich die drängende Frage, welche geistigen Überzeugungen, Werte und Inhalte den Menschen von innen her, ohne Not und ohne Zwang, freiwillig und in Einheit mit sich selbst dahin bestimmen können, seine Angst zu verlieren und die Ziele seines Handelns von dem Bestreben äußerer Herrschaft und Aneignung weg auf die innere geistige und kulturelle Differenzierung und Bereicherung seines Wesens zu verlegen. Eine solche Veränderung kann nur zutiefst religiöser Natur sein" (174). Auch und gerade das Christentum kann dazu seinen Beitrag leisten, wenn es sich selbst richtig versteht: „Die ‚Gebote' der Bergpredigt sind ... gerade keine Anweisungen zu einer Übermoral menschlichen Rechtverhaltens, sie beschreiben lediglich, welch eine Macht Gott in Menschen erlangen kann, die sich ihm anvertrauen und darüber die Angst mit ihren Sicherungsbedürfnissen nach Geld und Macht, Rechthaberei und mitleidloser Selbstdurchsetzung ein für allemal überwunden haben" (205). „Allein der Religion geht es nicht um die äußere Korrek-

tur, sondern um die innere Versöhnung des Menschen ..." (231).

Eine Analyse des konkreten Erscheinungsbildes des Christentums zeigt jedoch, daß es sich durch seine Anthropozentrik, seine Verstandeseinseitigkeit und seine patriarchalische Unterdrückung des Weiblichen weit von seinem Ursprung entfernt hat und von den anderen Religionen viel lernen könnte. Wenn Drewermann allerdings versucht, das Sakrament der Eucharistie als „Ritual der Versöhnung" darzustellen, so scheint doch eine religionsgeschichtliche und psychologische Vereinfachung des Sakraments der Eucharistie vorzuliegen. Dieses wird von folgendem Ursprung her verstanden: „*Historisch* gesehen ist die Vorstellung der christlichen Eucharistie von dem Gott, der auf die Erde kommt und sich töten läßt, um durch sein Fleisch und Blut zur Speise der Menschen zu werden, außerordentlich alt und beginnt mit Sicherheit schon in der Zeit der frühen Jäger" (290 f). Die psychologische Wirkung der Eucharistie bestehe daher darin: „Gerade auf dem Hintergrund der oralen Schuldgefühle möchte die Eucharistiefeier in ihrer oralen Symbolsprache das menschliche Dasein *von Grund auf,* vom Erleben der Nahrungsaufnahme her, von jeder Schuld *freisprechen* und aus der Angst erlösen, die es wider Willen immer tiefer in das Dilemma der aggressiven Triebregungen verstricken muß ... wenn der Mensch am tiefsten dadurch verwirrt und erschüttert wird, daß er töten muß, was er am meisten liebt, nun, so *erlauben wir* ihm doch von Gott her, zu töten, wovon er lebt" (309). Und: „Das Gottessen wird dann wortwörtlich zur *‚Eucharistie'*, zur *Danksagung* für das Geschenk des Daseins selbst" (313).

Hier erheben sich schwerwiegende theologische Bedenken: Wird hier nicht Jesus Christus monophysitisch mißverstanden, werden nicht in ihm Gott und Mensch vermischt? Wird hier nicht eine Vergöttlichung des Menschen angezielt, während es im Christentum darum geht, „die Menschwerdung des Menschen zu ermöglichen" (175)? Gerade im Vertrauen auf Gott kann der Mensch frei werden von dem Zwang, wie Gott sein zu müssen, und endlich Mensch sein. Liegt hier nicht ein dinghaftes und damit magisches Verständnis der Eucharistie vor, das heute schon überholt ist? Die tiefste Wurzel für diese Vereinfachungen dürfte darin liegen, daß das zugrundeliegende Sakramentenverständnis die Kirche bzw. die Gemeinde als Grundsakrament übersieht, in der die von Gott durch Jesus gestiftete Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander erfahrbar wird, bevor sie im Zeichen des Mahls in verdichteter Form gefeiert werden kann. Jesus selbst ist nicht Gott, der sich uns zu essen gibt, sondern ein Mensch, der die „Tragik Gottes" ausleidet, indem er auch sein Sterben gläubig annimmt und uns einlädt, wie er unsere Grenzen und unser Scheitern zu ertragen, ohne uns dagegen aufzubäumen, und so zum Frieden fähig zu werden. Eine Kirche, die aus Christen besteht, welche den Tod in der Taufe vorweggenommen haben (Röm 6), könnte Zeichen und Werkzeug des Friedens in der Welt sein. Wenn der Ansatz von Drewermann in die Richtung der biblischen Überlegungen von N. und G. Lohfink * weitergeführt würde, könnte er erst richtig seine ganze innere Kraft entfalten.

Paul Weß, Wien

Hermann Häring, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, Benziger Verlag Zürich—Köln—Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979, 340 Seiten.

Die zentrale Frage, die der Verfasser in die Mitte seiner philosophisch-theologischen Untersuchung stellt, ist die menschlich-existentielle Urfrage: Was ist das Böse? Jede Zeit hat versucht, diese Kardinalfrage der menschlichen Existenz auf ihre Weise, nach ihrem Weltbild zu lösen: die Antike, das Christentum in allen seinen Zeitaltern, das moderne Denken.

Der Dualismus des Orients zeigt ein gänzliches Unvermögen, das Phänomen des Bösen zu klären: er kann es sich nur als eine reale Substanz vorstellen, und identisch mit der Substanz des Leibes bzw. des

* Vgl. *N. Lohfink,* Kirchenträume: Reden gegen den Trend, Freiburg 1982; *G. Lohfink,* Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg 1982.

Stoffes. Im Manichäismus hat Augustinus diese Vorstellung zu überwinden versucht, indem er das Böse nicht in einer Substanz, sondern in einer Qualität, in einem Mangel an Sein, in einer Privation gesehen hat. Damit entsteht aber eine neue Grundschwierigkeit: Wie kann dieses Nichts, die Privatio eine derart ungeheure Macht — die Macht des Bösen — darstellen? Und wie kann Gott, der Allmächtige, der Allgütige, das Böse zulassen? Ist das eine Schwäche, oder eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Bösen? Das Böse ist eine moralische Qualität, sagt Augustinus. Es liegt in der bösen Willensentscheidung des Menschen. Dadurch rettet Augustinus die gerechte Güte Gottes. Im Kampf mit dem Pelagianismus entfaltet Augustinus seine Lehre über die Erbsünde, über das Wesen des Bösen und über die Willensfreiheit. Die Erbsünde und ihre Folgen verderben und vernichten die Willensfreiheit beinahe gänzlich. Nur die Gnade des Vermittlers Christus kann die Menschen retten. (Luther schließt sich ganz an die augustinische Interpretation der Erbsünde an.)

Nach Ansicht des Verfassers steht Augustinus mit seiner Erbsündenlehre in der gesamten kirchlichen Doktrin vereinzelt da. Die Frage der Erbsünde sei bis jetzt eigentlich offen. Das Tridentinum behandle diese Materie nur nebenbei; das Hauptinteresse der Canones 2—5 läge auf der allgemeinen Heilsnotwendigkeit der Taufe und auf der Erlösung durch Christus. Röm 5, 12—21 sei nach Ansicht der heutigen Exegese theologisch nicht relevant. Seiner Ansicht nach sollte die ganze Materie der Erbsündenfrage neu untersucht und neu formuliert werden. Auf die Notwendigkeit dieser Aufgabe aufmerksam zu machen, darin liegt die Bedeutung dieser Untersuchung. *Ladislav Hanus, Zips (CSSR)*

Carlo M. Martini, Damit ihr Frieden habt. Geistliches Leben nach dem Johannesevangelium, Verlag Herder Freiburg, 1982, 240 Seiten.

Auf Tonband gesprochen, aber dann von einem Mitbruder gründlich überarbeitet und hervorragend übersetzt, liegen hier Exerzitienvorträge vor, die sich vor allem mit dem Evangelium nach Johannes auseinandersetzen und diese biblischen Texte dann immer wieder mit den Exerzitien des heiligen Ignatius konfrontieren. Der Autor ist Jesuit und Bibliker, er war bereits mit 40 Jahren Rektor des Bibelinstituts, dann der Universität Gregoriana in Rom. Wie hier in fünfzehn Meditationen und sechs biblischen Ansprachen Exegese und Spiritualität sich verbinden, dürfte vorbildlich sein. Auch der seelsorgliche Impetus ist durchwegs spürbar. Es geht im Ganzen um geistliche Schriftlesung, mehr individuell als gesellschaftlich-sozial ausgerichtet. Das Buch verlangt die meditative Lektüre. Man muß sich Zeit nehmen dafür. Dann aber enthüllt es seine Schätze und lehrt den sorgsamen, umsichtigen, nie einfach apodiktischen Umgang mit Texten aus dem vierten Evangelium. Besonders die Behandlung der Ostertexte hat mich sehr beeindruckt. Nicht Information, sondern Erbauung steht bei Martini im Vordergrund, das aber im schönsten Sinn des Wortes. „Wir haben in diesen Geistlichen Übungen das Evangelium nach Johannes zu lesen versucht und sind dabei auf den einen oder anderen Aspekt gestoßen. Vielleicht haben wir den Eindruck gewonnen, daß es zu weit mehr verpflichtet, als wir gedacht hätten. Das Werk Jesu ist aber noch unendlich viel größer. Gott dank, begegnet uns der Herr mit immer neuen Überraschungen. Aus diesem großen Meer seines Mysteriums haben wir nur den Teil eines Teiles berührt" (194). Das Buch von Erzbischof Martini atmet Bescheidenheit, und das tut dem deutschsprachigen Leser, vorab dem Theologen, gut.

Josef Bommer, Luzern

Norbert Greinacher, Im Angesicht meiner Feinde. Mahl des Friedens, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982, 80 Seiten.

Auf Einladung des Projektausschusses Forum Abendmahl wurde Greinacher als katholischer Theologe eingeladen, auf dem 19. Deutschen Evangelischen Kirchentag 1981 in Hamburg zu sprechen (7). Das Thema der gewünschten Ansprache stammte

aus Psalm 23: „Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen ... Du deckst mir den Tisch im Angesicht meiner Feinde". Greinachers Überlegungen, die nun in stark erweiterter Form in Buchform vorliegen, umkreisen die Frage: „Wie können wir Christen in der Ersten Welt heute noch Abendmahl feiern, wenn Millionen von Menschen in der Dritten Welt gleichzeitig verhungern?" Es geht ihm also um die politische Dimension des Herrenmahles. „Herrenmahl als politische Wirklichkeit" heißt es da. Und: „Herrenmahl als Motivierung zum Handeln". Es ist von einer „Liturgie der Welt" die Rede, und dann werden in weiteren kurzen, leicht lesbaren Kapiteln Anregungen eingebracht, wie dem postulierten Anliegen in der konkreten Feier des eucharistischen Mahles Genüge geschehen könnte.

Gerade heute, wo der Ruf nach Frömmigkeit und Spiritualität unüberhörbar und zurecht deutlich erklingt, muß der Gefahr einer erneuten Individualisierung der liturgischen Vollzüge kraftvoll gesteuert werden. Manchem mag die Sprache Greinachers nicht passen, mit seinem Anliegen sollte man sich doch ehrlich und redlich auseinandersetzen. Wer unsere durchschnittliche Gottesdienstpraxis kennt, dem werden die folgenden Ausführungen des Autors zu denken geben: „Kennzeichnend für unsere heutige Gottesdienstpraxis ist nun das Übermaß an Redundanz und das weithinige Fehlen von Information. Die Gottesdienstpraxis ist oft zu einer Art neurotischem Wiederholungsritual geworden. Diese Bedeutungslosigkeit der gottesdienstlichen Praxis kann aber lebensgefährlich werden. Der Gottesdienst wird um seine Kraft gebracht: Er wird impotent." (55) Also doch wieder „politische Nachtgebete"? Warum denn eigentlich nicht? Oder nicht mehr?

Josef Bommer, Luzern

Heinrich Missalla, Für Volk und Vaterland. Die „Kirchliche Kriegshilfe" im Zweiten Weltkrieg, Athenäum Verlag, Königstein 1978, XXVI, 215 Seiten.

Während das Verhältnis von Kirche und Nationalsozialismus durch eine Fülle von Publikationen immer klarer wird, hat man erst vor wenigen Jahren begonnen, die Hintergründe aufzuarbeiten, die das Verhalten der katholischen Kirche wie der Katholiken zum Kriegsgeschehen betreffen. Missalla, dem es als erstem gestattet wurde, das Archiv des Katholischen Militärbischofsamtes in Bonn auszuwerten, hat sich vor allem auf ungedruckte Quellen aus dem Zentralarchiv des Deutschen Caritasverbandes gestützt, da er in den Mittelpunkt seiner Untersuchung die „Kirchliche Kriegshilfe" stellt, die eine Organisation des Caritasverbandes war. Diese Hilfe sollte die Arbeit des Feldbischofsamtes unterstützen und mußte daher die Gegebenheiten dieser Reichsbehörde achten. Der Autor stellt dies in Rechnung, so daß seine Arbeit von wohltuender Sachlichkeit geprägt ist. Denn gerade bei dieser kirchlichen Aufgabe überschnitten sich offizielle Kirchenpolitik, institutionalisierte Wehrmachtsseelsorge und Initiativen von Menschen, die sich als Gegner des Nationalsozialismus verstanden, als Katholiken jedoch zugleich auch „gute Deutsche" sein wollten. Die „Kirchliche Kriegshilfe" ist selbstverständlich nur ein Punkt der Frage Kirche und Weltkrieg, doch gelingt es Missalla, daran das ganze Dilemma kirchlicher Arbeit während des Krieges darzustellen. Man hätte sich vorstellen können, daß mehr Dokumente in dem Buch zugänglich gemacht worden wären, damit sich der Leser ein eigenes Urteil bilden kann. Zu hoffen bleibt, daß weitere Arbeiten zu diesem Fragenkreis folgen werden, vor allem zum Kriegsbeginn.

Klemens Richter, Münster

1) *Hubert Frankemölle,* Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 176 Seiten.

2) Umkehren zum Frieden. Ein Werkbuch zur Friedensarbeit in der Gemeinde für Erwachsenenbildung, Jugendarbeit und Gottesdienst, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1982, 88 Seiten.

3) *Peter Trummer* (Hrsg.), Gedanken des Friedens, Institut für Ökumenische Theo-

logie und Patrologie an der Universität Graz, Graz 1982, 241 Seiten.

1) Frankemölles Titel „Friede und Schwert" mag irreführen. Der Autor selbst stellt fest, daß Jesu scharfe Aussage „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert" nicht einen „Aufruf zum bewaffneten zelotischen Kampf gegen Rom impliziert, sondern in bildlicher Rede die Radikalität der Forderungen Jesu umschreibt".

Um diese Aussage verständlicher zu machen, beschreibt der Autor die politisch-militärisch-soziale Situation, in der sich Palästina um die Zeit des Wirkens von Jesus befunden hat. „Keine Generation blieb verschont von Dürren und Hungersnöten, Auseinandersetzungen — auch gewaltsamer Art — zwischen den religionspolitischen Gruppen (Sadduzäer, Pharisäer, Zeloten, Sikarier)"; „Keine Generation blieb verschont von Aufständen und kriegerischem Widerstand gegen die römische Macht", blutige Gegenreaktionen der Besatzer miteingeschlossen. „Ständige Verteuerungen und Ausbeutung" seien ebenso üblich gewesen wie Zwangsversteigerungen. Das Gleichnis Mk 12, 1—12 schildere „realistisch die revolutionäre Stimmung der galiläischen Bauern gegen die landfremden Großgrundbesitzer".

In diese heil-lose Welt hinein — ähnlich war es vielerorts — verkündet Jesus seinen Frieden. „Sie überwanden die Gewalt durch das Gute (Lk 6,29 f); sie liebten ihre Feinde (Lk 6,27 f)". Die ersten Christen, deren Erfahrungen ja in den Evangelien bereits mitreflektiert sind, verzichteten „nicht aus taktischen Gründen auf Widerstand gegen den Feind; sondern sie taten es aus innerer Überzeugung (Mt 5,44)". Jene, die wie Jesus (Lk 23,34) für ihre Verfolger und Mörder beten, haben „den Haß emotional und existentiell überwunden". Jesus (später auch die Jesusbewegung) hat die „Friedenssehnsucht seiner Zeit mit Rationalität verbunden, in dem er zelotische und apokalyptische, utopische Friedensvisionen auf jenes Maß zurückführte, das Menschen in der Begegnung mit Jesus Frieden mit sich selbst, mit der Umwelt und mit Gott erfahren ließ".

Die fundamentale Grundlage des Christentums sei, daß „Gott Heil und Frieden mit den Menschen durch den schändlichsten Tod am Kreuz stiftet". Der christliche Friede „ist somit nicht an den auferweckten Herrn gebunden, sondern bleibend an den auferweckten Gekreuzigten". Für diese Friedensinterpretation sei aber jenes Wortpaar von bleibender Bedeutung, das der Bibel gemäß die Zusage Gottes und die Antwort des Menschen als Indikativ und Imperativ umfaßt, nämlich Friede und Gerechtigkeit.

Diese Kernaussagen konkretisiert Frankemölle etwa am Problemkreis Jesus — Jüngerschaft — Kirche; Amtskritik im Matthäus-Evangelium; jüdisch-christliche Selbstbesinnung zu Mt 5,20; die unterschiedlichen, ja kontroversen Auffassungen von Gemeinde und die Verpflichtung der Christen zur Toleranz. Drei Hinweise des Autors seien noch kommentiert: 1) Frankemölle bezeichnet die Spannweite der 12 Apostel mit einem Vergleich; man müßte „sich vorstellen, daß sich in einer christlichen Gemeinde Mitglieder der rechtsradikalen NDP mit Terroristen der RAF solidarisieren". Da aber NDP und RAF in ihren autoritären Staatsvorstellungen und der Gewaltanwendung als Maxime politischen Einflusses auf weite Strecken hin ähnlich sind, wäre die Spannung zwischen Armen und Reichen, die zugleich Christen sind, wohl treffender (ähnlich dem sozialethischen Programm von Lukas). — 2) Frankemölle behauptet von Lukas, „nicht Anhänger eine Utopie eines universalen, ewigen Friedens" zu sein; andererseits beklagt er zu Recht, daß die Kirche später die radikale „Forderung Jesu nach jeglichem Verzicht auf Gewalt und nach ihrer Überwindung durch eine paradoxe Aktivität, Lk 6,29, 32 f" verwässert habe. Wäre aber Lukas ein Realpolitiker gewesen, hätte er die radikale Forderung Jesu auch abgeschwächter bringen können. — 3) In einem Kapitel beschäftigt sich Frankemölle mit den „Pharisäern als warnende und vorbildhafte Figuren". Bei Lukas gebe es einen doppelten, einen ambivalenten Pharisäerbegriff: Lk 5,17 zu Lk 13,31—35. Damit wird einer Gruppe von Juden, die von uns

Christen eigentlich immer nur als abschreckendes Beispiel behandelt wurde, mehr Gerechtigkeit zuteil.
In einer Schlußbemerkung konstatiert der Autor: „Der Staat kann sich wohl kaum nach dem Motto ‚Frieden schaffen ohne Waffen' halten", weil das ja etwas für Utopisten wäre, dem die Realität der Staaten und der Staatsmänner gegenüberständen, die dann eben ‚realistisch' entscheiden. Demgegenüber wäre wohl eine Andeutung wichtiger gewesen, wie denn, in Anlehnung an die jesuanische und urchristliche Tradition, die derzeitigen politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen Mißstände und Ungerechtigkeiten überwunden werden könnten; wenn er angedeutet hätte, was die jesuanische Herausforderung „Friede und Gerechtigkeit" für die heutigen Christen bedeuten könnten.
2) Im wesentlichen beinhaltet dieses Buch einige praktikable Anleitungen zum Umgang mit Bergpredigt bzw. Vorschläge für Gruppenarbeit mit Jugendlichen. Ergänzt werden dieses Vorschläge durch eine Bildmeditation und einen Gottesdienstvorschlag. Zum besseren Verständnis von gewaltlosem Widerstand hätten neben Gandhi und Martin Luther King auch europäische Beispiele angeführt werden sollen, z. B. Jägerstätter und die Widerstandsformen ganzer Völker in Europa. Gewaltfreie Formen von Verteidigung haben nur dann eine Chance auf Realisierung, wenn möglichst viele Menschen nachvollziehbare Erfahrungen machen. — Das Buch ist zudem keimfrei von Tagespolitik. Aber vielleicht bräuchte Erwachsenenarbeit wie Jugendarbeit im kirchlichen Bereich gerade heute eine Handreichung, wie denn angesichts drohender Nachrüstung und Nachnachrüstung, einem eminenten politischen Generationenkonflikt in diesen Fragen, der Problematik von Militärblöcken angesichts des Hungers in der Welt Christen in ihren Gemeinden sich im Geiste Jesu und doch konkret mit den großen Fragen unserer Zeit auseinandersetzen könnten.
3) Die 4 Autoren dieses Buches nähern sich von verschiedenen Ausgangspunkten her zentralen Problemen der aktuellen Auseinandersetzung um Ursachen von Gewalt, Konflikten und Konfliktlösungsmodellen, aber auch wesentlichen Verständnisfragen des biblischen Friedensverständnisses.
Nach *Waldschütz* entstehen die Grundübel physischer wie struktureller Gewalt durch die verbreitete Meinung, daß „ein Mehr an Sein am besten errungen wird durch ein Mehr an Haben = Verfügung über Seiendes, das dem eigenen Besitzstand erobernd, verführend, überredend, arbeitend eingegliedert werden kann", daß man mehr Sein für sich nur um den Preis des Weniger-Seins für die Anderen erkämpfen könne. Der Mensch scheine „wahrhaft prometheisch der Schöpfer seiner selbst zu sein". Nur der „Verzicht auf das Göttlich-Sein-Wollen", könne eine Umkehr einleiten. Es gehe nicht an, der Tradition die Verantwortung aufzuhalsen und sich selbst zu entlasten, denn irgendwann sei jeder von uns in die Tradition miteingestiegen, habe er durch eigene Entscheidungen an ihrer Gestaltung in der Gegenwart beigetragen". Zu dieser These ist allerdings anzumerken, daß die Gewichte von Macht, Einfluß, Besitz zu ungerecht verteilt sind, als daß jeder Mensch quasi *gleich* viel oder *gleich* wenig zur Überwindung von Unfrieden, von Unrecht beitragen könnte [1].
Wolkinger geht in seinem Beitrag „Durch Gewalt zum Frieden — oder kann Krieg den Frieden bringen?" insbesondere auf Gewaltausschließungsgründe historischer, biblischer und ethischer Natur und den möglichen Abbau von Gewalt ein. Gewalt und Krieg seien schon „von alters her keine unangefochtenen Mittel der Konfliktlösung gewesen" (Pindar, Aristophanes, Th. Hobbes u. a.).

1 Waldschütz plädiert dafür, Vertreter einer radikalen christlichen Friedensethik nicht als Schwärmer abzutun. Insbesondere im Hinblick auf die Bergpredigt gehe es nicht um die Frage, ob die Friedensbewegung politisch sei oder nichtpolitisch genannt werden könne; vielmehr sei entscheidend, „zu welchem Verhalten wir uns vom Beispiel Jesu in der Nachfolge inspirieren lassen, und danach werden wir gefragt werden".
Interessant wäre allerdings gewesen, hätte Waldschütz die Problematik der „Macher" in der Friedensbewegung nicht mit einer Fußnote abgetan; die Kritik an der Friedensbewegung bzw. auch die Probleme der Friedensbewegung hätten durchaus noch ergänzt werden können durch Aspekte wie Elitenbildung, Ausgewogenheit von Emotion und Rationalität, Gefahr einer Eurozentriertheit der Friedensbewegung usw.

Ob es tatsächlich schon allgemeine Ansicht ist, „daß Krieg grundsätzlich ein Armutszeugnis darstellt", muß wohl bezweifelt werden; man denke an den Falkland/Malvinas-Krieg oder an die vielfach propagierte These von der Unausweichlichkeit von kriegerischen Auseinandersetzungen. Wolkinger interpretiert die Bergpredigt als Aufruf zum „Handeln" das dem Feind den Wind aus den Segeln nimmt" also „Widerstand auf einer anderen, neuen Ebene leistet". Die Bergpredigt sei ein Zielgebot: Verheißung einerseits, maximale Anstrengung andererseits. Während die Urkirche noch den Christen das Schwert wegnahm und das Erlernen der Kriegskunst verbot, habe bereits die Synode von Arles (314) Wehrdienstverweigerer exkommuniziert. 100 Jahre später werden dann im römischen Reich überhaupt nur noch Christen zum Kriegsdienst zugelassen. (Über diese Pubertätskrise mit weitreichenden Folgen sollten wir auch heute öfters nachdenken [2].)

Niewiadomsky konstatiert, daß man beim Studium der Geschichte des Christentums zum Ergebnis kommen könne, daß von 2 verschiedenen Religionen die Rede sei. Beide meinten, sich guten Gewissens auf die Bibel berufen zu können. (Man vergleiche nur Mich 4,3 bzw. Jes 2,4 mit Joel 4,10. Oder den radikalen theologischen Schriftsteller Tertullian — der jede Anwendung von Gewalt ablehnt — mit der augustinischen Lehre vom gerechten Krieg, oder mit dem Paderborner Erzbischof Klein, der 1940 seine zum Militär eingerückten Priester und Theologiestudenten theologisch-ideologisch aufmöbelte „Vorwärts, im Namen des Herrn! Wer im Kriege pflichtgemäß die Waffen trägt, ist eingefügt in die Pläne des ewigen Weltregierens, ist ein Kind und Werkzeug der Vorsehung, ist ein Knecht des allmächtigen, allweisen und allgültigen Völkerlenkers." — Ambivalent war die Kirche auch in der einschätzung der Todesstrafe. Lactantius meint noch am Beginn des 4. Jh. daß Gott verboten habe, nach Räuberart zu töten; nach Augustinus ist die Todesstrafe notwendiger Bestandteil staatlicher Ordnung.

Im Zeitlauf der Geschichte hat die Gesellschaft die Gewalt kanalisiert. Mit dem Eintritt des Christentums in herrschaftspolitische Relevanz — eben mit der konstantinischen Wende — mußte es in Versuchung geraten, Krieg und Gewalt nicht zu überwinden, sondern im Gegenteil theologisch zu legitimieren und für sich zu verwenden. Niewiadomsky weist aber nach, daß ein neues Gottesverständnis und eine neue Gotteserfahrung (ethisches Bewußtsein, Bekehrung) schon bei Jesaia (30,15 f) und bei Jeremia (21,8 f) beginnen. Sie sehnen sich nach einem sich „offenbarenden Gott, der eine Völkergemeinschaft stiftet, in der kein Krieg mehr nötig ist". Schließlich verkündet Jesus einen Gott, „der sich in seiner zuvorkommenden Liebe *aller* erbarmt".

Trummer will in seinem Beitrag aufzeigen, daß die Problematik „der politischen Gewalt die jüdische Geschichte in der neutestamentlichen Zeit sehr einschneidend berührte, daß aber das Judentum auch bereits Erfahrungen im gewaltlosen Umgang mit solcher Gewalt hatte". Folgerichtig konnte bzw. mußte Jesus bei den jüdischen Erfahrungen von Gewalt und Gewaltlosigkeit anknüpfen. Daher sei es sehr wohl möglich, daß Jesu Jünger wie auch die Nachwelt „verstehen lernen konnten, was an christlicher Praxis in Fragen der Gewalt eigentlich gemeint sei". So verweigerten z. B. 6000 Pharisäer dem Großen Herodes den Eid auf den römischen Kaiser, der ja Palästina domestiziert hatte. Letztlich konnte „dieser gewaltlose Widerstand in seiner Gesamtheit auch von einem Herodes nicht" (und Herodes war ja bekanntermaßen brutal) gebrochen werden. Demgegenüber ist es jedem Katholiken erlaubt, einen Eid für den Staat zu schwören — Menschenrechte — Unterdrückung. Gewaltandrohung hin oder her.

[2] Im Zusammenhang mit der Lehre vom gerechten Krieg spürte *Wolkinger* auch einen Widerspruch des österreichischen Neutralitätsrechtes gegenüber der Haager Landkriegsordnung auf. Österreich hat sich im Jahre 1955 verpflichtet, die Neutralität „mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln aufrechtzuerhalten und zu verteidigen", während die Haager Landkriegsordnung aus 1907 in Artikel 2 festhält: „Die Kriegsführenden haben kein unbeschränktes Recht in der Wahl der Mittel zur Schädigung des Feindes". *Wolkinger* schränkt die Mittel, die etwa Österreich moralisch gerechtfertigt zum Schutze seiner Neutralität einsetzen dürfe, auf solche ein, „die als geeigneter Beitrag zur Verringerung von Gewalt und Unordnung" dienen könnten.

Allerdings setzte sich auch bei den Juden die Spirale der Gewalt immer mehr durch. Trotzdem ist die „jüdisch-jesuanische Gewaltlosigkeit nicht nur eine Theorie, sondern eine reale geschichtliche Möglichkeit und Wirklichkeit."

Der letzte Beitrag beschäftigt sich mit der Bergpredigt und ihrem geschichtlichen Hintergrund. Trummer meint, daß am „ehesten mit einem ursprünglichen Bestand von 3 Seligpreisungen" (Lk 6,20) zu rechnen sei. Das Matthäus-Evangelium ist mit großer Wahrscheinlichkeit erst nach dem Ersten jüdischen Aufstand niedergeschrieben worden; die Seligpreisungen der Bergpredigt sind daher als Trost und Verheißung für die verarmten, heimatlosen, leidenden, verfolgten Christen zu verstehen. Die Seligpreisungen könnten eigentlich nur dann verstanden werden, wenn ihre „Sinnhaftigkeit auch erkannt und erlebt werden kann"; z. B. beim „Verzicht auf Gewalt". Dazu sei es aber nötig, Verheißung eines „neuen Lebens erahnen" zu können. Inspiration aus dem Evangelium, Nachfolge Christi impliziert also die Herausforderung zur Gewaltlosigkeit. Die Gewaltlosigkeit ist keine neue Masche, sondern spätestens seit Jeremia und Jesaia ist das Ringen des Volkes Gottes um einen Weg zur endgültigen Überwindung von Unrecht und Gewalt auch schriftlich dokumentiert.

Franz Küberl, Graz

Mehr Verständnis für die Kinder

Josef Wiener — Helmut Erharter (Hg.), Kinderpastoral. Österreichische Pastoraltagung vom 28.—30. Dezember 1981, Verlag Herder, Wien 1982, 171 Seiten.

Das Buch bringt Referate, Erfahrungsberichte und Berichte der Arbeitskreise, gehalten bei der Österreichischen Pastoraltagung 1981 in Wien. Auf dem Buchumschlag steht das Wort „Kinder" in kräftigem Dunkelblau, das Wort „Pastoral" in blassem, umscheinbarem Weiß. Das ist symbolhaft. Dieser Eindruck verstärkt sich, je weiter man das Buch liest. Man erfährt viel über die Situation und über die Probleme des Kindes in unserer Zeit; im Verhältnis wenig über Pastoral. So kommt am Anfang der Anthropologe zu Wort, dann der Soziologe, der Bibliker, der Psychologe und zum Schluß Jan Nieuvenhuis mit einem erfrischenden Referat über „Perspektiven einer kinderfreundlichen Pastoral".

Die Frage, wie diese Fülle neuer Erkenntnisse in eine „kindgerechte" Pastoral umzusetzen ist, bleibt weitgehend ohne Antwort. Das ändert sich auch bei den weiteren Berichten nur wenig. Man erfährt Imponierendes aus den Problemzonen (Pionierleistungen für behinderte Kinder, Gastarbeiterkinder, soziale Randgruppen) über die „normale" Kinderarbeit, wie sie im Großteil unserer Pfarren geleistet wird, im Wesentlichen nichts Neues! Das ist nicht den Herausgebern des Buches anzulasten, auch nicht den Veranstaltern der Pastoraltagung. Diese können ja nur berichten bzw. eine Situation bewußtmachen, in der wir uns befinden. Und die ist so, daß das Umsetzen der Aussagen des Konzils und vieler neuer, weitgehend unumstrittener Erkenntnisse der Wissenschaften in eine erneuerte Kinderpastoral in weiten Teilen der kirchlichen Kinderarbeit trotz der vielen Anregungen z. B. auch in den Arbeitskreisberichten noch nicht geschehen ist. Diese Aussage wird im Buch nirgends ausdrücklich gemacht, sie drängt sich aber zwischen den Zeilen ständig auf. Das Buch ist eine Situationsbeschreibung. Es macht betroffen, nachdenklich, es weckt auch viel Hoffnung. Aber ein Buch über eine erneuerte Kinderpastoral ist es nicht — noch nicht. Ein solches Buch muß noch geschrieben werden — muß immer wieder geschrieben werden.

Hermann Hofer, Wien-Rodaun

Ein verständliches Glaubensbuch

Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme, 2 Bde., Verlag-Styria, Graz—Wien—Köln 1982, 1.000 Seiten.

Die deutsche Fassung der 1980 erschienen amerikanischen Originalausgabe des Werkes von McBrien liegt in zwei umfangreichen Bänden vor.

Band 1: Der 1. Teil befaßt sich mit Fragen der menschlichen Existenz, wobei in Unterabschnitten die Situation der modernen Welt, verschiedene Antworten auf diese Situation und schließlich eine theologische Anthropologie dargelegt werden. Der 2. Teil steht unter dem Thema Gott. Hier kommen Fragen nach dem Glauben und nach Offenbarung und Religion ebenso zur Sprache, wie solche des Gottesbildes und der Trinität. Der 3. Teil wendet sich der Christologie zu. Breiten Raum nimmt neben dem Problem „Der Christus des Neuen Testaments" vor allem die Geschichte der Christologie ein. Aber auch spezielle christologische Fragen (z. B. Die Sexualität Jesu) werden aufgegriffen.

Band 2: Im 4. Teil (Kirche) liegen die Schwerpunkte der Darstellung bei den verschiedenen Kirchenbildern (NT, II. Vatikanum) und den Sakramenten. In diesem Teil wird auch die Frage der Mariologie behandelt. Der 5. Teil (christliche Existenz) befaßt sich in der Hauptsache mit moraltheologischen Problemstellungen (z. B. Krieg, Rüstung, Homosexualität, Spiritualität). Doch auch die Eschatologie bekommt hier ihren Ort. Im Anhang des 2. Bandes findet sich ein kleines Begriffslexikon, das die zentralen Termini aus Theologie und Kirche noch einmal erklärt und das sich als Hilfe für den Leser verstanden wissen will.

Der Autor hat sein Werk nicht primär für Theologen, sondern für eine breitere Öffentlichkeit geschrieben (I, 9). In der Tat bemüht sich McBrien durchwegs um Verständlichkeit der Sprache und Klarheit der Gedankenführung. Wichtige theologische und kirchliche Sachverhalte werden im Text deutlich erklärt und im lexikalischen Teil systematisiert. Der größeren Übersichtlichkeit dienen auch die am Ende jedes Kapitels oder Sinnabschnittes eingefügten Thesen, die den vorausgehenden Gedanken kurz zusammenfassen.

In den beiden breit angelegten Bänden wird ein umfangreiches Material aufgearbeitet. Sehr viele Probleme und divergierende Positionen aus der Kirchengeschichte und -gegenwart werden — wenn auch häufig leider verkürzt — aufgezeigt, und somit wird ein differenziertes Bild des Christentums entwickelt. Allerdings treten als Kehrseite dieser Tendenz nach umfassender Darstellung auch Pauschalisierungen auf, die näherer Erläuterung bedurft hätten (z. B. die links-rechts-Schematisierung der Theologen, I, 396f).

Dem Anliegen des Autors, eine Brücke zwischen konservativen und progressiven Christen anzubieten (I, 9), wird das Werk nur mit Mühe gerecht. Es muß nämlich kritisiert werden, daß die Ausführungen — trotz gegenteiliger Ankündigung im Vorwort (I, 10) — fast durchwegs im phänomenologischen Beschreiben von Tatsachen steckenbleiben und eine Wertung oder gegenseitige Vermittlung der verschiedenen Positionen ausbleibt. Die Brücke zwischen Konservatismus und Progressismus in der Kirche besteht häufig lediglich im Suchen des größtmöglichen gemeinsamen Nenners zwischen den einzelnen Richtungen.

Die konsequente Bearbeitung von Themen, die den heutigen Christen interessieren (bes. Teil 5), und die Einarbeitung der neuesten (meist deutschsprachigen) Literatur machen das Werk von McBrien — trotz aller Mängel — zu einer reichhaltigen und gewinnbringenden Lektüre für eine breitere Leserschaft. *Manfred Böhm, Bamberg*

Wege in die Zukunft

Dolores Bauer (Hrsg.), Die Zeichen der Zeit erkennen. Konstruktive Gespräche über Wege in eine mögliche Zukunft, Verlag Herder, Wien 1983, 179 Seiten.

Dieses Buch enthält eine Reihe von Gesprächen, die verschiedene Fachleute miteinander über Existenzfragen der Zukunft geführt haben: Politik als „Fortschreibung des Bestehenden" ergibt noch keine Zukunft; die Angst der Kirche vor der Hoffnung (ein Gespräch der Diakonia-Redaktion); „Frieden ist Leben in Konflikten"; Sach-„Zwänge" der Wirtschaft, Ökologie und der „tägliche Krieg"; Erziehung; Menschenbild. Der Leser kann mit E. Eppler an wertkonservativen Einstellungen anknüpfen und mit K. Lorenz verneinen, daß Liebe, Treue, Freundschaft nichts anderes als Illusionen der rechten Gehirnhälfte wären.

Es gilt, Kathedralen des Friedens (D. Sölle) zu bauen. Die Kirche sollte sich mehr der Gegenwart stellen und den jungen Menschen, die aus der Kirche emigrieren, eine Heimat geben. Einzelne inhaltliche Überzeichnungen werden meist von Dialogpartnern korrigiert. — Der Prediger und Religionslehrer findet gründliche Informationen, vielfältige Anregungen und griffige Argumente, um Brücken zwischen Erwachsenen und der Jugend zu bauen.

Hans Högl, Wien

Büchereinlauf

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

Bärenz Reinhold, Die Kirche und die Zukunft des Christentums, Kösel-Verlag, München 1982, 96 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

Bahr Hans-Eckehard, Versöhnung und Widerstand, Religiöse und politische Spielregeln gewaltfreien Handelns, Christian Kaiser Verlag, München, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 140 Seiten, DM 15,80, S 120,10.

Boekholt Peter, Kinder- und Jugendgottesdienste. 13 Modelle mit einem Anhang zu rechtlich-pastoralen Aspekten, Reihe: Konkrete Liturgie, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983, 168 Seiten, DM 16,80, S 127,70.

Dexinger Ferdinand, Tod — Hoffnung — Jenseits, Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie, Ein Symposion, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1983, 208 Seiten, S 198,—, DM 28,80.

Erharter Helmut — Wiener Josef (Hg., im Auftrag des Österr. Pastoralinstituts), Vom Geist christlichen Lebens. Bergpredigt und Weltverantwortung, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1983, 136 Seiten, S 155,—, DM 21,80.

Feid Anatol, Achmed M. im Bahnhofsviertel, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 120 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

Frankemölle Hubert, Biblische Handlungsanweisungen, Beispiele pragmatischer Exegese, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 248 Seiten, DM 42,—, S 319,20.

Gordan Paulus (Hg., im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen 1982), Menschwerden — Menschsein, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer, Verlag Styria, Graz — Wien — Köln 1983, 456 Seiten, S 120,—, DM 16,80.

Hoffsümmer Willi, Kurzgeschichten 2, 222 Kurzgeschichten für Gottesdienst, Schule und Gruppe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 160 Seiten, DM 22,—, S 167,20.

Hoffsümmer Willi, Firmgeschichten, Hinführung zur Firmung für Jugendliche und Gruppenleiter, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 144 Seiten, DM 7,80, S 59,30.

Horstmann Johannes, Gewissen. Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes, Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 1983, 126 Seiten, DM 12,—, S 91,20.

Klein Wolfgang M., Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe. Ansätze zu einer Theologie des Sterbens, Disputationes theologicae Bd. 13, Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. — Bern — New York 1983, 502 Seiten, SFr 83,—, S 771,90.

Kotzula Stephan, Der Priesterrat. Ekklesiologische Prinzipien und kanonistische Verwirklichung (eine rechtstheologische Studie), St. Benno-Verlag, Leipzig 1983, 366 Seiten.

Lapide Pinchas — Rahner Karl, Heil von den Juden? Ein Gespräch, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 124 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

Lies Lothar, Ignatius von Loyola. Theologie — Struktur — Dynamik der Exerzitien, Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien 1983, 144 Seiten, S 178,—, DM 26,—.

Lo Bello Nino, Vatikan im Zwielicht. Die unheiligen Geschäfte des Kirchenstaates, Econ Verlag GmbH, Düsseldorf — Wien 1983, 288 Seiten, DM 38,—, S 288,80, SFr 35,—.

Pröpper Thomas, Gottes Ja — unsere Freiheit, Theologische Betrachtungen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 184 Seiten, DM 19,80, S 150,50.

Reikerstorfer Johann, Gesetz und Freiheit, Verlag Herder, Wien — Freiburg — Basel 1983, 152 Seiten, S 150,—, DM 22,—.

Richter Klemens, Was bedeutet die Liturgie für mein Leben? Zu Fragen aus der Gemeinde von heute, Verlag Herder, Freiburg — Basel Wien 1983, 128 Seiten, DM 14,80, S 112,50.

Ruppert Rudolf, Miteinander feiern. Familienmessen, Don Bosco Verlag, München 1983, 176 Seiten, DM 28,—, S 212,80.

Schibilsky Michael, Alltagswelt und Sonntagskirche. Sozialethisch orientierte Gemeindearbeit im Industriegebiet, Chr. Kaiser Verlag, München, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 208 Seiten, DM 25,—, S 190,—.

Stadler Hubert, Päpste und Konzilien. Kirchengeschichte und Weltgeschichte. Personen — Ereignisse — Begriffe, Hermes Handlexikon, Econ Taschenbuch Verlag, Düsseldorf 1983, 384 Seiten, DM 26,80, S 203,70.

Twer Karl-Joachim, Hingehen. Sterbende begleiten, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 24 Seiten, DM 7,80, S 59,30.

Zulehner Paul M., Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Gemeinde, Kösel Verlag, München 1983, 214 Seiten, DM 24,80, S 188,50.

Mitarbeiter dieses Heftes

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Fritz Wieninger ist Direktor des Verlages Herder in Wien und Obmann sowie musikalischer Berater des „Wiener Motettenchores".

Hermann Steinkamp ist Professor für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik an der Universität Münster.

Luis Maldonado ist Professor für Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft an der Universität Salamanca/Spanien.

Erwin Ringel ist Vorstand des Instituts für Medizinische Psychologie an der Universität Wien.

Joachim Garstecki ist Referent für Friedensfragen in der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR in Berlin.

Vjekoslav Bajsić ist Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät in Zagreb.

Ivo Fürer, Dr. theol., ist Bischofsvikar in St. Gallen/Schweiz und Sekretär des CCEE (Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae).

Albert Biesinger ist Professor für Katechetik an der theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Helmut Gfrerer ist Vizeregens am erzbischöflichen Priesterseminar der Diözesen Salzburg und Gurk-Klagenfurt.

Emmanuel I. Ifesieh, Dr. theol., ist Dozent für Afrikanische und Traditionelle Religion sowie Anthropologie an der Universität von Nigeria, Nsukka.

Joseph Ernst Mayer ist pensionierter Stadtpfarrer in Wien.

Paul Weß, Dr. theol., ist Pfarrer in Wien-Machstraße.

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren.