N11< 29218896 021

UB Tübingen

592

ISSN 0341-9592

Diakonia

ternationale Zeitschrift für die Praxis der Kirch

15
1984

Das Recht der Christen auf Seelsorge

ohne T.

Leo Karrer
„Damit sie das Leben haben . . .“ (Joh 10,10)

Heinz-Manfred Schulz
Seelsorge nur an den „Laien“?

Rolf Zerfaß
Gemeinde als Ort der Hoffnung

Norbert Mette
Agonie der Seelsorge?

Johann Werner Mödlhammer
Luther aus römisch-katholischer Sicht

Martina Kuhnke-Blasberg
Basisgemeinden in der Bundesrepublik

41
H14

14. FEB. 1984

Grünewald/Herder 15. Jahrgang Heft 1 Januar 1984

ZA 21702

DIAKONIA

ISSN 0341-9592

(früher Diakonia/Der Seelsorger)
Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Fünfzehnter Jahrgang Januar 1984 Heft 1

Medieninhaber und Herausgeber für Österreich: Verlag Herder, Wien; für die Bundesrepublik Deutschland: Matthias-Grünewald-Verlag GmbH., Mainz

Redaktion Günter Biemer, Helmut Erharter, Norbert Greinacher, Marie-Louise Gubler, Bernhard Honsel, Leo Karrer, Heinz Schuster, Wilhelm Zauner

Chefredakteur Helmut Erharter

Unter Mitwirkung von Josef Bommer, Maria Bühler, Marita Estor, Franz Georg Friemel, Maria Kassel, Ferdinand Kerstiens, Norbert Mette, Alois Müller, Peter F. Schmid, Ferenc Tomka, Erika Weinzierl, Paul Weß, Rolf Zerfaß

INHALT

Leitartikel

Bernhard Honsel, Was heißt: das Recht der Christen auf Seelsorge? 1

Artikel

Leo Karrer, „Damit sie das Leben haben . . .“ (Joh 10, 10). Das Recht der Gemeinde auf Seelsorge: Versäumnisse und Perspektiven 7

Bruno Primetshofer, Das Recht auf Wort und Sakrament. Ein Grundrecht und seine Verwirklichung 20

Heinz-Manfred Schulz, Seelsorge nur an den „Laien“? Kleine Schritte zur „Gemeinde als Seelsorger“ 26

Rolf Zerfaß, Gemeinde als Ort der Hoffnung 32

Reinhard Pfau, Zur Personal-Situation in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 41

Norbert Mette, Agonie der Seelsorge? Zur Situation der Pastoral im Bistum Münster 45

Knut Walf, Kirchenrecht für die Seelsorge? Ein Tagungsbericht 53

Johann Werner Mödlhammer, Luther aus römisch-katholischer Sicht 55

Praxis

Martina Kuhnke-Blasberg, Basisgemeinden in der Bundesrepublik – Ein reflektierter Erfahrungsbericht 61

Bücher

mit Werken von *P. Weß, G. Greshake, J. Horstmann, St. Clark, W. Oberröder, G. Hensel – M. Limbeck, W. Wessel – R. Kellerhoff, H.-M. Schulz, A. Feige, R. Bärenz* 66

Büchereinlauf 71

Mitarbeiter dieses Heftes; Schwerpunkte ab 1981 72

Anschrift der Redaktion Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel, (0 22 2) 53 25 61/751 und 752 DW

© Verlag Herder, Wien, für *Österreich*
© Matthias-Grünewald-Verlag GmbH., Mainz, für *Bundesrepublik Deutschland*

DIAKONIA erscheint zweimonatlich

Einzelheft DM 13,50, sfr 12,60, S 74,–, Jahresabonnement DM 75,–, sfr 69,–, S 426,–, Studentenabonnement DM 62,40, sfr 58,–, S 366,–, Probeabonnement (3 Hefte) DM 28,20, sfr 25,50, S 162,–, 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-Straße 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH., D-65 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a, für Österreich beim Verlag Herder, A-1011 Wien, Postfach 248, für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages beim Benziger-Verlag, CH-8840 Einsiedeln. Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende.

Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, 5020 Salzburg.

15. Jahrgang Diakonia 1984

AUTORENVERZEICHNIS

Ahlbrecht-Meditz Erika, Ein Junge weint nicht – oder? Vermischtes zum Thema Erziehung zur Partnerschaft 2/132
Bachl Gottfried, Weder Mann noch Frau .. 2/104
Beil Alfons, „Liebe Brüder und Schwestern!" (Leserbrief) 6/425
Berief Maria, Hoffnung in Christus – Quelle des Lebens. Ökumenische Predigt zum Weltgebetstag der Frauen 5/341
Biemer Günter, Der „rezipierte Glaube" als Gradmesser der Glaubensvermittlung. Analyse der Enquete „Woran ich glaube" 3/169
— Zwischen Mores und Moral 4/217
— Wie ich jüdische Liturgie erlebte 5/346
Bravo Giacomo, Die sexuelle Dimension in der christlichen Sicht des Menschen. Biblische Überlegungen in religionspädagogischer Absicht 4/229
Bußmann Magdalene, Anmerkungen zur Stellung von Frau und Mann in Theologie- und Kirchengeschichte 2/100
Casper Bernhard, Alltagserfahrung und Glaubenserfahrung 5/292
Degasperi Ernst, Der Hakenkreuzweg des Herrn 2/137
Dudek Michael, „Die Frage nach Gott" – ein Beitrag zur theologischen Erwachsenenbildung heute 3/205
Erharter Helmut, „Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft" 2/73
Erharter Helmut – Zauner Wilhelm, Dank an Karl Rahner 4/276
Erlemann Edmund, Arbeit und Geld teilen. Der „Volksverein Mönchengladbach" gemeinnützige Gesellschaft gegen Arbeitslosigkeit mbH 6/413
Fiedler Peter, „Die Juden", „die Pharisäer" und „das (jüdische) Volk" in den Lesungen der Karwochen-Liturgie 2/135
Figl Johann, Neuzeit und Christentum. Zum Dialog zwischen religiös indifferenten und gläubigen Menschen 5/312
Frankemölle Hubert, Die Bibel und der heutige Leser. Zur neuen Übersetzung „Die Bibel in heutigem Deutsch" – Würdigung und Kritik 2/119
Fritz Georg, Moraltheologische und sexualpädagogische Überlegungen zur Jugendsexualität. Zu einer empirischen Studie über das Sexualverhalten der 14- bis 18jährigen in Österreich 4/251
Fuchs Gotthard, Sinnfalle und Gottesfrage. Fundamentaltheologische Bemerkungen in praktischer Absicht 5/303
Fuchs Ottmar, Zur Spiritualität der Laientheologen im pastoralen Dienst. Im Zusammenhang mit dem theologischen Ort sowie der kirchlichen und gesellschaftlichen Stellung 3/150
Funke Dieter, Religion als Ritual? Praktisch-theologische Anmerkungen zur Bedeutung der Symbole und zur Religionskritik A. Lorenzers im „Konzil der Buchhalter" 3/176
Greim Oswald – Simon Bernhard, Kurse für Arbeitslose 6/416
Greim Oswald – Öhmt Wolfgang, Aus der Tätigkeit der Katholischen Betriebsseelsorge Nürnberg 6/419
Greinacher Norbert, Ist Arbeit für den Menschen wesensnotwendig? 6/361
Gubler Marie-Louise, Im pastoralen Dienst ohne Weihe 3/145
Henning Rudolf, „Tote" Arbeit gegen „lebendige" Arbeit? Notizen zu Stand-Punkten der katholischen Soziallehre .. 6/381
Herbstrith Waltraud, Ehelosigkeit und Sexualität 4/245
Högl Hans, Zur Rollenfixierung weiblicher und männlicher Pastoralassistenten 3/202
Hollenweger Walter J., Ave Maria. Mariologie bei den Reformatoren 3/189
Honsel Bernhard, Was heißt: das Recht der Christen auf Seelsorge? 1/1
— Ich arbeite – ich lebe – ich suche nach Sinn. Ein Bußgottesdienst 6/407
Inhoffen Peter, Ehe als Ort des Erlösungsgeschehens. Identitätssuche statt autonomer Selbstverwirklichung 4/262
Janzing Anton, Junge Menschen erwarten Orientierungshilfen 4/278
Karrer Leo, „Damit sie das Leben haben . . ." (Joh 10, 10). Das Recht der Gemeinde auf Seelsorge: Versäumnisse und Perspektiven 1/7
— Ostern – Aufbruch in Hoffnung 2/139
— Kriterien für die Einbeziehung von Laien in den pastoralen Dienst der Kirche 3/158
Kassel Maria, Weibliche Aspekte im lukanischen Kindheitsevangelium 6/391
Kirchschläger Walter, Verheiratet im kirchlichen Dienst. Bibeltheologische Rückfrage 4/269
Krämer Werner, Zur Diskussion um die Neubewertung der Arbeit 6/364
Kuhnke-Blasberg Martina, Basisgemeinden in der Bundesrepublik – Ein reflektierter Erfahrungsbericht 1/61
Lauter Hermann-Josef, Leserbrief zur Enquete „Woran ich glaube" 3/209
Levinson Pnina Navè, Die religiöse Mündigkeit im Judentum 5/343
Liegener Hans-Georg, Jugend ohne Normen? Eine Untersuchung zum Verhältnis katholischer Jugendlicher zur Sexualität 4/259
Loewit Kurt, Menschliche Geschlechtlichkeit. Versuch einer Sinndeutung aus der körpersprachlichen Botschaft des Sexualverhaltens 4/221
Mette Norbert, Agonie der Seelsorge? Zur Situation der Pastoral im Bistum Münster 1/45
Mödlhammer Johann Werner, Luther aus römisch-katholischer Sicht 1/55
Müller Alois, Hilft Marienfrömmigkeit der Frau? 2/90
Nyiri Thomas, Im Zeichen des „realen Dialogs" 5/321
Öhmt Wolfgang – Greim Oswald, Aus der Tätigkeit der Katholischen Betriebsseelsorge Nürnberg 6/419
Österreichisches Pastoralinstitut – Arbeitskreis „Frau", Auszug – Standhalten – Zukunft. Ein Wortgottesdienst zum Thema „Frausein heute" 6/398
Parvey Constance, Frauen bei der Sechsten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 2/112

Perko Franz, Der Glaube in der Wissenschaft als Dialogthema. Internationales Symposium „Wissenschaft und Glaube", Ljubljana (Jugoslawien), vom 10. bis 12. Mai 1984 ..... 5/323
Pfau Reinhard, Zur Personal-Situation in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1/41
Pree Helmuth, Mann und Frau im neuen Kirchenrecht 2/107
Prieler Gerhard, Von Beruf Jugendleiter. Meine Erfahrungen in einem Jugendzentrum 3/197
— Haben Jugendzentren noch Zukunft?.. 5/333
Primetshofer Bruno, Das Recht auf Wort und Sakrament. Ein Grundrecht und seine Verwirklichung 1/20
Rademacher Richard, Leserbrief zur Enquete „Woran ich glaube" 3/210
Rinser Luise, Entstehung eines Buches.... 2/116
Schelkle Karl Hermann, „Denn wie das Weib aus dem Mann ist, so auch der Mann aus dem Weib" (1 Kor 11, 12). Zur Gleichberechtigung der Frau im Neuen Testament 2/85
Scheller Gitta, Familie und Arbeitslosigkeit: ein Literaturbericht 6/421
Scheuermann Michael, „Ich lade euch ein, weil ihr meine Freunde seid!" Hochzeitsansprache an Fernstehende (zu Mt 22, 1–10) 5/352
— Ohne Wut im Bauch, aber enttäuscht. Ein Abend mit aus der Kirche Ausgetretenen 5/353
Schindl Othmar, Der Priester als Seelsorger in einer Arbeiterpfarre 6/402
Schriffl Helmut, Unterwegs zu pfarrlichen Leitungsteams. Als Diakon in einer Gemeinde ohne Priester am Ort 3/193
Schulz Heinz-Manfred, Seelsorge nur an den „Laien"? Kleine Schritte zur „Gemeinde als Seelsorger" 1/26
Schuster Heinz, Reden und Leben mit Ungläubigen 5/289
Simon Bernhard – Greim Oswald, Kurse für Arbeitslose 6/416
Spescha Plasch, Moraltheologische Notizen zu einer identitätsstiftenden Sexualethik 4/237
Stoeckle Bernhard, Die Arbeit der Mönche. Gedanken zum Arbeitsethos der „regula Benedicti" 6/373
Süssmuth Rita, Geistige Erneuerung durch Rückkehr zum Weiblichen?..... 2/78
Tomka Miklos, Wie das Lebenszeugnis von Gläubigen auf Ungläubige wirkt. Erfahrungen in einem sozialistischen Land (Ungarn) 5/329
Ulich Eberhard, Arbeit in der Zukunft – Szenario 21 ..... 6/388
Verhoeven Gerd, Neue Wege der Firmvorbereitung 5/348
Vinzent Markus, Laientheologen als „Arbeiter-Seelsorger"? 3/199
Voß Reinhard, Für eine Ethik des Teilens.. 6/410
Walf Knut, Kirchenrecht für die Seelsorge? Ein Tagungsbericht 1/53
Weß Paul, Der Seelsorger als Theologe.... 3/184
Zauner Wilhelm – Erharter Helmut, Dank an Karl Rahner 4/276
Zerfaß Rolf, Gemeinde als Ort der Hoffnung 1/32

SACHVERZEICHNIS

Alltag, Alltagserfahrung
— Alltagserfahrung und Glaubenserfahrung 5/292
Arbeit, Arbeitslose, Arbeitslosigkeit
Schwerpunkt Heft 6 (Wieviel Arbeit braucht der Mensch?)
— Ist Arbeit für den Menschen wesensnotwendig? 6/361
— Zur Diskussion um die Neubewertung der Arbeit 6/364
— Die Arbeit der Mönche. Gedanken zum Arbeitsethos der „regula Benedicti".... 6/373
— „Tote" Arbeit gegen „lebendige" Arbeit? Notizen zu Stand-Punkten der katholischen Soziallehre 6/381
— Arbeit in der Zukunft – Szenario 21.... 6/388
— Der Priester als Seelsorger in einer Arbeiterpfarre 6/402
— Ich arbeite – ich lebe – ich suche nach Sinn. Ein Bußgottesdienst 6/407
— Für eine Ethik des Teilens 6/410
— Arbeit und Geld teilen. Der „Volksverein Mönchengladbach" gemeinnützige Gesellschaft gegen Arbeitslosigkeit mbH.. 6/413
— Kurse für Arbeitslose 6/416
— Aus der Tätigkeit der Katholischen Betriebsseelsorge Nürnberg 6/419
— Familie und Arbeitslosigkeit 6/421
Basisgemeinden
— Basisgemeinden in der Bundesrepublik – Ein reflektierter Erfahrungsbericht.... 1/61
Betriebsseelsorge
— Aus der Tätigkeit der Katholischen Betriebsseelsorge Nürnberg 6/419
Bibel, Bibeltheologie
— Die Bibel und der heutige Leser. Zur neuen Übersetzung „Die Bibel in heutigem Deutsch" – Würdigung und Kritik 2/119
— Weibliche Aspekte im lukanischen Kindheitsevangelium 6/391
Christus, Christentum
— Neuzeit und Christentum. Zum Dialog zwischen religiös indifferenten und gläubigen Menschen 5/312
— Hoffnung in Christus – Quelle des Lebens. Ökumenische Predigt zum Weltgebetstag der Frauen 5/341
Diakon
— Unterwegs zu pfarrlichen Leitungsteams. Als Diakon in einer Gemeinde ohne Priester am Ort 3/193
Dialog
— Neuzeit und Christentum. Zum Dialog zwischen religiös indifferenten und gläubigen Menschen 5/312
— Im Zeichen des „realen Dialogs" 5/321
— Der Glaube in der Wissenschaft als Dialogthema 5/323
Dienst (siehe Pastoral, pastorale Dienste)
Schwerpunkt Heft 3 (Neue pastorale Dienste)
Ehe, Ehelosigkeit
— Ehelosigkeit und Sexualität 4/245
— Ehe als Ort des Erlösungsgeschehens. Identitätssuche statt autonomer Selbstverwirklichung 4/262
— Verheiratet im kirchlichen Dienst. Bibeltheologische Rückfrage 4/269
Erlösung
— Ehe als Ort des Erlösungsgeschehens. Identitätssuche statt autonomer Selbstverwirklichung 4/262

Erwachsenenbildung
— „Die Frage nach Gott" – ein Beitrag zur theologischen Erwachsenenbildung heute 3/205
Erziehung
— Ein Junge weint nicht – oder? Vermischtes zum Thema Erziehung zur Partnerschaft 2/132
Familie
— Familie und Arbeitslosigkeit: ein Literaturbericht 6/421
Fernstehende
— Ich lade euch ein, weil ihr meine Freunde seid!" Hochzeitsansprache an Fernstehende (zu Mt 22, 1–10)..... 5/352
Firmung, Firmvorbereitung
— Neue Wege der Firmvorbereitung..... 5/348
Frauen
Schwerpunkt Heft 2 („Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft") 2/73
— Geistige Erneuerung durch Rückkehr zum Weiblichen?..... 2/78
— „Denn wie das Weib aus dem Mann ist, so auch der Mann aus dem Weib" (1 Kor 11, 12). Zur Gleichberechtigung der Frau im Neuen Testament..... 2/85
— Hilft Marienfrömmigkeit der Frau?.... 2/90
— Anmerkungen zur Stellung von Frau und Mann in Theologie- und Kirchengeschichte 2/100
— Weder Mann noch Frau..... 2/104
— Mann und Frau im neuen Kirchenrecht 2/107
— Frauen bei der Sechsten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen..... 2/112
— Entstehung eines Buches..... 2/116
— Ein Junge weint nicht – oder? Vermischtes zum Thema Erziehung zur Partnerschaft 2/132
— Weibliche Aspekte im lukanischen Kindheitsevangelium 6/391
Gemeinde
— „Damit sie das Leben haben . . ." (Joh 10, 10). Das Recht der Gemeinde auf Seelsorge: Versäumnisse und Perspektiven.... 1/7
— Seelsorge nur an den „Laien"? Kleine Schritte zur „Gemeinde als Seelsorger" 1/26
— Gemeinde als Ort der Hoffnung..... 1/32
— Unterwegs zu pfarrlichen Leitungsteams. Als Diakon in einer Gemeinde ohne Priester am Ort..... 3/193
Geschlechtlichkeit, Sexualität
Schwerpunkt Heft 4 (Geschlechtlichkeit entfalten als Christ)
— Zwischen Mores und Moral..... 4/217
— Menschliche Geschlechtlichkeit. Versuch einer Sinndeutung aus der körpersprachlichen Botschaft des Sexualverhaltens 4/221
— Die sexuelle Dimension in der christlichen Sicht des Menschen. Biblische Überlegungen in religionspädagogischer Absicht 4/229
— Moraltheologische Notizen zu einer identitätsstiftenden Sexualethik..... 4/237
— Ehelosigkeit und Sexualität..... 4/245
— Moraltheologische und sexualpädagogische Überlegungen zur Jugendsexualität. Zu einer empirischen Studie über das Sexualverhalten der 14- bis 18jährigen in Österreich 4/251
— Jugend ohne Normen? Eine Untersuchung zum Verhältnis katholischer Jugendlicher zur Sexualität..... 4/259
— Ehe als Ort des Erlösungsgeschehens. Identitätssuche statt autonomer Selbstverwirklichung 4/262
— Junge Menschen erwarten Orientierungshilfen 4/278
Glaube, Gläubige, Glaubenserfahrung, Glaubensvermittlung
Schwerpunkt Heft 5 (Gläubige und Ungläubige im Dialog)
— Reden und Leben mit Ungläubigen.... 5/289
— Alltagserfahrung und Glaubenserfahrung 5/292
— Sinnfalle und Gottesfrage. Fundamentaltheologische Bemerkungen in praktischer Absicht..... 5/303
— Neuzeit und Christentum. Zum Dialog zwischen religiös indifferenten und gläubigen Menschen..... 5/312
— Im Zeichen des „realen Dialogs"..... 5/321
— Der Glaube in der Wissenschaft als Dialogthema 5/323
— Wie das Lebenszeugnis von Gläubigen auf Ungläubige wirkt. Erfahrungen in einem sozialistischen Land (Ungarn).... 5/329
— Der „rezipierte Glaube" als Gradmesser der Glaubensvermittlung. Analyse der Enquete „Woran ich glaube"..... 3/169
Gleichberechtigung (siehe auch Frau)
— „Denn wie das Weib aus dem Mann ist, so auch der Mann aus dem Weib" (1 Kor 11, 12). Zur Gleichberechtigung der Frau im Neuen Testament 2/85
Gott, Gottesfrage
— „Die Frage nach Gott" – ein Beitrag zur theologischen Erwachsenenbildung heute 3/205
— Sinnfalle und Gottesfrage. Fundamentaltheologische Bemerkungen in praktischer Absicht..... 5/303
Gottesdienst
— Auszug – Standhalten – Zukunft. Ein Wortgottesdienst zum Thema „Frausein heute"..... 6/398
— Ich arbeite – ich lebe – ich suche nach Sinn. Ein Bußgottesdienst..... 6/407
Hoffnung
— Gemeinde als Ort der Hoffnung..... 1/32
Identität
— Moraltheologische Notizen zu einer identitätsstiftenden Sexualethik..... 4/237
— Ehe als Ort des Erlösungsgeschehens. Identitätssuche statt autonomer Selbstverwirklichung 4/262
Juden, Judentum
— „Die Juden", „die Pharisäer" und „das (jüdische) Volk" in den Lesungen der Karwochen-Liturgie 2/135
— Die religiöse Mündigkeit im Judentum.. 5/343
— Wie ich jüdische Liturgie erlebte..... 5/346
Jugend, Jugendliche, Jugendleiter, Jugendzentrum
— Von Beruf Jugendleiter. Meine Erfahrungen in einem Jugendzentrum..... 3/197
— Moraltheologische und sexualpädagogische Überlegungen zur Jugendsexualität. Zu einer empirischen Studie über das Sexualverhalten der 14- bis 18jährigen in Österreich 4/251
— Jugend ohne Normen? Eine Untersuchung zum Verhältnis katholischer Jugendlicher zur Sexualität..... 4/259
— Junge Menschen erwarten Orientierungshilfen 4/278
— Haben Jugendzentren noch Zukunft?.. 5/333
Karwoche
— „Die Juden", „die Pharisäer" und „das (jüdische) Volk" in den Lesungen der Karwochen-Liturgie 2/135

— Der Hakenkreuzweg des Herrn 2/137
Kirchenaustritt
— Ohne Wut im Bauch, aber enttäuscht. Ein Abend mit aus der Kirche Ausgetretenen 5/353
Kirchenrecht
— Das Recht auf Wort und Sakrament. Ein Grundrecht und seine Verwirklichung.. 1/20
— Kirchenrecht für die Seelsorge? Ein Tagungsbericht 1/53
— Mann und Frau im neuen Kirchenrecht 2/107
Laien, Laientheologen (siehe auch Schwerpunkt Heft 3: Neue pastorale Dienste)
— Seelsorge nur an den „Laien"? Kleine Schritte zur „Gemeinde als Seelsorger.. 1/26
— Zur Spiritualität der Laientheologen im pastoralen Dienst..... 3/150
— Kriterien für die Einbeziehung von Laien in den pastoralen Dienst der Kirche.... 3/158
— Laientheologen als „Arbeiter-Seelsorger"? 3/199
Leitung, Leitungsteams
— Unterwegs zu pfarrlichen Leitungsteams. Als Diakon in einer Gemeinde ohne Priester am Ort..... 3/193
Liturgie
— Wie ich jüdische Liturgie erlebte..... 5/346
Luther Martin
— Luther aus römisch-katholischer Sicht.. 1/55
Männer (siehe Frauen)
Schwerpunkt Heft 2 („Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft")
Maria
— Hilft Marienfrömmigkeit der Frau? 2/90
— Entstehung eines Buches..... 2/116
— Ave Maria. Mariologie bei den Reformatoren..... 3/189
Mensch
— Menschliche Geschlechtlichkeit. Versuch einer Sinndeutung aus der körpersprachlichen Botschaft des Sexualverhaltens 4/221
— Die sexuelle Dimension in der christlichen Sicht des Menschen. Biblische Überlegungen in religionspädagogischer Absicht 4/229
Mönche
— Die Arbeit der Mönche. Gedanken zum Arbeitsethos der „regula Benedicti".... 6/373
Moral, Moraltheologie
— Zwischen Mores und Moral..... 4/217
Neuzeit
— Neuzeit und Christentum. Zum Dialog zwischen indifferenten und gläubigen Menschen 5/312
Norm
— Jugend ohne Normen? Eine Untersuchung zum Verhältnis katholischer Jugendlicher zur Sexualität..... 4/259
Ökumene
— Luther aus römisch-katholischer Sicht.. 1/55
— Frauen bei der Sechsten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen..... 2/112
— Ave Maria. Mariologie bei den Reformatoren 3/189
— Hoffnung in Christus – Quelle des Lebens. Ökumenische Predigt zum Weltgebetstag der Frauen..... 5/341
Ostern
— Ostern – Aufbruch in Hoffnung..... 2/139
Pastoral, Pastorale Dienste (siehe auch Laien)
Schwerpunkt Heft 3 (Neue pastorale Dienste)
— Im pastoralen Dienst ohne Weihe..... 3/145
— Zur Spiritualität der Laientheologen im pastoralen Dienst..... 3/150
— Kriterien für die Einbeziehung von Laien in den pastoralen Dienst der Kirche.... 3/158
— Unterwegs zu pfarrlichen Leitungsteams. Als Diakon in einer Gemeinde ohne Priester am Ort..... 3/193
— Von Beruf Jugendleiter. Meine Erfahrungen in einem Jugendzentrum.. 3/197
— Laientheologen als „Arbeiter-Seelsorger"? 3/199
— Zur Rollenfixierung weiblicher und männlicher Pastoralassistenten..... 3/202
Pfarre (siehe Gemeinde)
Predigt
— Ostern – Aufbruch in Hoffnung..... 2/139
— Hoffnung in Christus – Quelle des Lebens. Ökumenische Predigt zum Weltgebetstag der Frauen..... 5/341
Priester
— Der Priester als Seelsorger in einer Arbeiterpfarre 6/402
Rahner
— Dank an Karl Rahner..... 4/276
Religion
— Religion als Ritual? Praktisch-theologische Anmerkungen zur Bedeutung der Symbole 3/176
Seelsorge, Seelsorger (siehe auch Pastoral)
Schwerpunkt Heft 1 (Das Recht der Christen auf Seelsorge)
— Was heißt: das Recht der Christen auf Seelsorge? 1/1
— „Damit sie das Leben haben . . ." (Joh 10, 10). Das Recht der Gemeinde auf Seelsorge: Versäumnisse und Perspektiven 1/7
— Das Recht auf Wort und Sakrament. Ein Grundrecht und seine Verwirklichung.. 1/20
— Seelsorge nur an den „Laien"? Kleine Schritte zur „Gemeinde als Seelsorger" 1/26
— Gemeinde als Ort der Hoffnung..... 1/32
— Zur Personal-Situation in der Diözese Rottenburg-Stuttgart..... 1/41
— Agonie der Seelsorge? Zur Situation der Pastoral im Bistum Münster..... 1/45
— Kirchenrecht für die Seelsorge? Ein Tagungsbericht 1/53
— Der Seelsorger als Theologe..... 3/184
— Der Priester als Seelsorger in einer Arbeiterpfarre 6/402
Sexualität, Sexualverhalten (siehe Geschlechtlichkeit)
Soziallehre
— „Tote" Arbeit gegen „lebendige" Arbeit? Notizen zu Stand-Punkten der katholischen Soziallehre..... 6/381
Symbole
— Religion als Ritual? Praktisch-theologische Anmerkungen zur Bedeutung der Symbole 3/176
Theologe
— Der Seelsorger als Theologe..... 3/184
Ungläubige (siehe Glaube, Gläubige)
Schwerpunkt Heft 5 (Gläubige und Ungläubige im Dialog)
Weihe
— Im pastoralen Dienst ohne Weihe..... 3/145

Leitartikel

Bernhard Honsel

Was heißt: das Recht der Christen auf Seelsorge?

„Ius est christifidelibus ut ex spiritualibus Ecclesiae bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis, adiumenta a sacris Pastoribus accipiant", so lautet der can. 213 des neuen kirchlichen Gesetzbuches.

Dieser Kanon spricht den Christgläubigen das Recht zu, aus den geistlichen Gütern der Kirche, vor allem aus dem Wort Gottes und den Sakramenten, von den heiligen Hirten Hilfe zu empfangen.

Als Pfarrer frage ich mich, welche Anforderungen sich hinter diesem den Christen hier zugesprochenen Recht auf Seelsorge verbergen, welche Möglichkeiten wir in der Gemeinde haben, diesen Anforderungen zu entsprechen, und wo wir im Bemühen, das Recht zu verwirklichen, auf Grenzen treffen.

Erwartung und Erfüllung – damals und heute

Vor 30 Jahren wurde ich Kaplan in einer Landgemeinde von 3000 Katholiken. Der Pfarrer (50 Jahre alt, voll einsatzfähig) und ich kannten alle Gemeindemitglieder. Wir verkündeten das Wort Gottes im schulischen Religionsunterricht und in den Gottesdiensten, spendeten die Sakramente und ließen so die Gläubigen am Schatz der Kirche teilnehmen. Damit erfüllten wir im wesentlichen das, was die Gläubigen als ihren Anspruch an die Kirche, als ihr Recht anmeldeten, abgesehen von Menschen, die in einer besonderen Schwierigkeit waren. Der Anspruch der Gläubigen und die Wirklichkeit der Seelsorge stimmten weithin überein. Träger der Seelsorge waren allein die Priester.

Heute bin ich als Priester allein in einer Gemeinde mit 4300 Katholiken, und es werden in den nächsten Jahren noch etwa 1000 Katholiken zuziehen, da zwei Neubaugebiete zu unserer Pfarrei gehören. Ich habe keine Chance, alle kennenzulernen[1]. Ich verkündige auch heute das Wort Gottes in den Gottesdiensten und spende die Sakramente, doch damit entspreche ich nur zu einem gewissen Teil dem, was viele Gläubige heute als Anspruch, als ihr Recht in bezug auf Seelsorge empfinden. Recht der Christen auf Seelsorge – was heißt das heute?

Antwort auf die gewandelte Situation

Die Welt, in der wir leben, hat sich gewandelt. Die Ängste, Fragen und Hoffnungen der Menschen sind anders, sie sind vor allem vielfältiger geworden. Um auf diese veränderte seelsorgliche Situation zu antworten, hat die Kirche

[1] Vgl. dazu: Das neue kirchliche Gesetzbuch, can. 529: „Um das Amt des Hirten eifrig wahrzunehmen, sei der Pfarrer darum bemüht, die seiner Sorge anvertrauten Gläubigen zu kennen. Deshalb soll er die Familien besuchen, an den Sorgen und Ängsten der Gläubigen, vor allem an ihrer Trauer, Anteil nehmen . . ."

auf dem II. Vatikanischen Konzil Türen geöffnet, damit sie „Kirche in der Welt von heute" werden kann. Eine Folge davon ist: Die Einheitlichkeit in der Theologie und in der Seelsorge ist weithin geschwunden, die Seelsorge ist vielschichtig geworden. Die einen sehen in der heutigen Entwicklung eine Frucht des Geistes Gottes, der die Kirche neue Wege in die Zukunft führt. Andere beklagen diese Entwicklung; sie argwöhnen, nicht der Geist von Pfingsten, sondern der Geist von Babylon sei in die Kirche gefahren und habe sie verwirrt. Viele sind unsicher und suchen tastend neue Wege. Dabei ist nicht zu übersehen: Die Zahl der Menschen, die nicht mehr nach der Kirche fragen und von ihr nichts mehr erwarten, wird immer größer, und doch haben auch sie ein Recht auf Seelsorge.

Reflexionshilfe durch Pastoraltheologie

In dieser Situation erweist sich die Pastoraltheologie als hilfreich. Sie versucht das, was in der Praxis geschieht, wahrzunehmen und zu reflektieren; sie bietet Denkmodelle an, die dem Suchenden Orientierungshilfe geben können. Hermann Steinkamp[2] unterscheidet auf Grund langjähriger Untersuchungen drei idealtypische Erscheinungsweisen von Gemeinde (diese Beschreibung bedeutet keine Wertung, sondern sie ist der Versuch, die vielfältige Wirklichkeit verstehbar zu machen):

Drei „Idealtypen" von Gemeinde . . .

Typ A: Die Gemeinde als unterste kirchliche Verwaltungseinheit, die vom Klerus versorgt wird. Praktizieren, das heißt die Gnadenmittel der Kirche empfangen, etwas anderes zählt nicht. Nichtpraktizierende sind alle, die nicht regelmäßig an den Gnadenmitteln der Kirche teilnehmen. Hier steht der Klerus den Gläubigen gegenüber: Der Klerus ist aktiv, die Gläubigen bleiben – wenigstens innerhalb der Gemeinde – in der Konsumhaltung.

Typ B: Die lebendige, engagierte Gemeinde mit vielen aktiven Mitgliedern. Diese Gemeinde hat deutlich die innere Struktur von Typ A verändert. Sie ist in den letzten Jahrzehnten entstanden. Eines ihrer wesentlichen Merkmale ist, daß sie möglichst viele an der Aufgabe beteiligt, die sozialen und religiösen Bedürfnisse der Gemeinde zu befriedigen. Mittelpunkt ist aber auch hier der Klerus, der aktiviert, motiviert, koordiniert. Die „Aktiven" verstehen sich als Mitarbeiter des Pfarrers.

Typ C: Die Basisgemeinde. Basisgemeinden (das können auch Gruppen in Gemeinden sein) entstehen, „wenn die Betreuten sich ändern" (J. B. Metz). Ihr Kennzeichen: Die Mitglieder treffen sich aus eigener Initiative. Sie bedenken ihre Lebens- und Leidenserfahrung im Lichte des

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

2
ZA 1702

[2] In: N. Greinacher – N. Mette – K. Möhler, Gemeindepraxis, Mainz–München 1979, 77–89.

Evangeliums und fragen nach den Konsequenzen für sich und die Welt. Sie bestimmen selbst, was sie tun und wofür sie sich einsetzen, ohne auf Weisung durch den Klerus zu warten.

. . . gleichzeitig gegenwärtig

Auf einer Tagung unseres Pfarrgemeinderates haben wir unsere Gemeindestruktur auf diese Erscheinungsweisen hin untersucht. Wir stellten fest: Alle drei sind gleichzeitig gegenwärtig. Es gibt sie nicht in reiner Form, weder in einer Gruppe noch im einzelnen Menschen.

Dennoch empfinde ich diese Denkmodelle als hilfreich. Jeder Erscheinungsform entspricht eine typische Mentalität, aber auch eine jeweils andere Vorstellung von Seelsorge, die als Anspruch geäußert wird.

Gemeindeleitung als spirituelle Aufgabe . . .

Die unterschiedlichen Mentalitäten und Vorstellungen der einzelnen und der Gruppen in der Gemeinde können Spannungen verursachen und zu Konflikten führen. Das ist eine Herausforderung: Gemeindeleitung wird schwieriger. In der Koordinierung, im Aushalten der Spannungen und im fairen Austragen der Konflikte sehe ich eine Hauptaufgabe des Pfarrgemeinderates. Hier fühle ich aber auch mich als Gemeindeleiter besonders gefordert. Gemeindeleitung ist Dienst an der Einheit in der Vielfalt. Sie ist mehr als Koordinierung der Arbeit. Sie ist vor allem eine geistliche, eine spirituelle Aufgabe – sie *ist* Seelsorge. Wenn diese Aufgabe nicht wahrgenommen wird, besteht die Gefahr, daß die Gruppen nebeneinander leben oder – was noch schlimmer ist –, daß sie einander mit Mißtrauen begegnen oder sich sogar bekämpfen.

Wenn es hingegen gelingt, zum gegenseitigen Akzeptieren und Verstehen zu führen, kann die Vielfalt als Reichtum erfahren werden und noch mehr: So können Mitglieder der Gemeinde, auch verschiedener Mentalität, füreinander zu Zeugen des Glaubens und zu Trägern der Seelsorge werden. Das gilt für den Raum der Gemeinde und darüber hinaus: Eltern und Kinder, Lehrer und Schüler, Arbeitskollegen werden zu Gesprächspartnern in Lebens- und Glaubensfragen, können füreinander „Seelsorger" werden. So kann brüderliche Gemeinde entstehen, in der alle zusammen leben und zusammen arbeiten und gemeinsam Verantwortung in der Seelsorge übernehmen, in der aber auch neben dem *einen* Gemeindeleiter *viele* Gemeindemitglieder priesterlichen Dienst tun.

. . . gemeinsam mit vielen Charismen

In unserer Gemeinde und bei mir selbst hat sich das Bewußtsein deutlich wahrnehmbar gewandelt. Ich sehe mich nicht mehr vornehmlich als Priester den Laien gegenüber wie vor 30 Jahren nach meiner Priesterweihe (entsprechend Typ A). Heute kann ich in Anlehnung an Augustinus sagen: „Mit euch bin ich Christ. Für euch bin

ich Pfarrer." Die Wirklichkeit unserer Gemeinde finde ich am treffendsten in 1 Kor 12 beschrieben: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn . . . Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt . . . Alles bewirkt ein und derselbe Geist; einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will."

Der Priestermangel . . .

Seelsorger zu sein war zu allen Zeiten ein anspruchsvoller Beruf. Es bedurfte dazu immer besonderer Berufung und der Bereitschaft, sich ganz einzusetzen. Die heutige Situation jedoch wird verschärft durch die seit Jahren ständig abnehmende Zahl von Priestern. Heute schon haben in manchen Diözesen einige Gemeinden mit 6000 Mitgliedern nur einen Priester, oder ein Priester ist für drei bis vier kleinere Gemeinden zuständig. Die Statistik der Deutschen Bischofskonferenz rechnet damit, daß im Jahre 1987 30% weniger Priester in der Bundesrepublik Deutschland aktiv im Dienst sind als im Jahre 1978. „Das bedrängendste Problem des pastoralen Dienstes ist daher für die Gemeinden wie für die Bischöfe in naher Zukunft der starke Priestermangel. Priester können durch ehrenamtliche und hauptberufliche Kräfte zwar weitgehend entlastet, nicht aber durch sie ersetzt werden." – So Kardinal Höffner in einem Vorwort zum Ergebnis einer Umfrage im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz bei den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland[3].

. . . und seine positiven . . .

Der Priestermangel hat sich nicht nur negativ ausgewirkt. Viele Gemeinden sind sich ihrer eigenen Verantwortung erst bewußt geworden, als die Stelle des Pfarrers bzw. Kaplans nicht mehr besetzt werden konnte. Ich selbst habe erlebt, wie die Wegnahme des Kaplans bei uns den Prozeß des Nachdenkens verstärkt und zu der Einsicht geführt hat, daß die Laien aktive Träger der Seelsorge sein können. Auch die Anstellung theologisch qualifizierter Laien als hauptamtliche Seelsorger hat den Bewußtseinswandel gefördert. Das gilt besonders für kleine Gemeinden, in denen sie Hauptbezugspersonen für das gemeindliche Tun mit Ausnahme der Feier der Eucharistie und der Sakramentenspendung sind. Alle diese Mitarbeiter tragen viel dazu bei, daß die Gläubigen auch heute einigermaßen zu ihrem „Recht auf Seelsorge" kommen.

. . . und negativen Auswirkungen

Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß der wachsende Priestermangel erhebliche menschliche und theologische Probleme mit sich bringt:

– Auf weniger Priester kommt noch mehr und an-

[3] Pressedienst des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz.

spruchsvollere Arbeit zu. Die heutige komplexe Situation erfordert zudem eine ständige Neuorientierung, d. h. auch Zeit für Weiterbildung. Es besteht die Gefahr, daß viele sich schneller verbrauchen und die Freude am Leben und an ihrem Beruf verlieren.

– Immer mehr Gemeinden sind ohne pastores, ohne priesterliche Hirten. In vielen Gebieten ist schon heute kein Kaplan mehr. Da die Pfarrer in der Regel schon älter sind, fehlt die priesterliche Identifikationsperson für die Jugend, z. B. in der Gruppenarbeit, im Religionsunterricht und am Altar.

Mangel an eigentlicher Seelsorge

Die zu geringe Zahl der Priester wirkt sich nicht nur quantitativ aus, sondern sie bedeutet einen Mangel in bezug auf das Eigentliche in der Seelsorge. Maßstab für die Seelsorge ist der Umgang Jesu mit den Menschen. Das Neue Testament ist voller Begegnungsgeschichten. Durch die Begegnung mit Jesus erfuhren die Menschen, daß Gott sie liebt, wurde ihnen Heil zuteil. Jesus nahm sich Zeit für sie. Der für eine große oder für mehrere Pfarreien zuständige Pfarrer hat zu wenig Zeit für personale Begegnung. Darin und in dem dadurch bedingten Auseinanderfallen von seelsorglichem und liturgischem Wirken der Kirche sehe ich die schlimmste negative Auswirkung des Priestermangels. Die Menschen suchen bei bestimmten Anlässen des Lebens die Begegnung mit dem Priester. Das hat nichts mit Versorgungsmentalität zu tun, sondern damit, daß er in der Feier der Eucharistie der Vorsteher ist, die Bezugsperson. Wenn z. B. der Taufe, der Erstkommunion, der Trauung, der Beerdigung nicht eine Begegnung mit den Betroffenen vorausgegangen ist, wie soll dann sakramentales Tun personal gefüllt sein; wie soll da christliche Gemeinschaft erfahren werden?

Es vergeht keine Woche, wo ich nicht bei der Rückbesinnung feststelle, daß viele Erwartungen von Gemeindemitgliedern nach Aufnahme von Beziehungen von mir nicht erfüllt werden konnten. Ich besuchte z. B. vorgestern eine Familie, in welcher der Vater von drei jüngeren Kindern gestorben war. Als ich mich verabschiedete, sagte die Großmutter zu den Kindern: „Jetzt, wo euer Vater tot ist, wird der Pfarrer euch bestimmt öfter besuchen." Ich habe sofort abgewehrt und gesagt: „Das möchte ich wohl, doch das kann ich nicht. In jedem Monat sterben mehrere Gemeindemitglieder, deren Angehörige ich dann besuche. Mehr Zeit habe ich nicht." Ich empfinde die Tatsache, daß ich solchen Erwartungen nicht entsprechen kann, als eine der stärksten Belastungen meines Berufes. Ich erlebe die jetzige, strukturbedingte Situation, in der ein Priester allein für 4000, 5000, ja mehr als 6000

Katholiken zuständig ist, bei mir und bei anderen in vielfacher Hinsicht als eine Überforderung.

Feier der Eucharistie – nicht mehr so wichtig?

Zum Wesentlichen der Seelsorge gehört vor allem aber die Feier der Eucharistie. Für mich war die Feier der Eucharistie in kleiner und großer Gemeinschaft, Tag für Tag, ein Weg zu meiner Berufung zum Priester; bis heute ist sie für mich eine ständige Quelle geistlichen Lebens. Wenn ich die Geschichte der Kirche betrachte, die Zeugnisse der Heiligen und die offiziellen Dokumente, dann war bis in unsere Zeit hinein Eucharistie immer Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens. In protestantischen Kirchen wird sie es zunehmend wieder. In der katholischen Kirche erlebe ich nun, daß als Folge des Priestermangels die Feier der Eucharistie nicht mehr für so wichtig gehalten wird. Wie anders ist es zu verstehen, daß in vielen Gemeinden z. B. in der Bundesrepublik Deutschland heute schon mit Billigung der Bischöfe am Sonntag priesterlose Gottesdienste anstelle von Eucharistiefeiern stattfinden?[4] Viele Lebensvollzüge, die früher selbstverständlich mit der Eucharistie verbunden waren, müssen heute schon und werden in Zukunft noch stärker auf die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt verzichten müssen. Viele Gläubige empfinden aber, daß sie bei der Trauung, bei der Beerdigung und bei anderen Gelegenheiten ein Recht auf Eucharistie haben. Die jetzige Situation wird offensichtlich dem Anspruch vieler Christen, der im can. 213 als „Recht" definiert ist, nicht gerecht.

Wenn trotz allen Bemühens nicht genügend Menschen bereit sind, den Beruf des hauptamtlichen, zölibatären Priesters zu wählen, stellt sich die Frage, ob die Kirche nicht die Bedingungen ändern soll, damit das, was als Recht definiert ist, auch gewährt werden kann. In vielen Gemeinden sind genügend Gläubige, die sich in jahrelanger Mitarbeit bewährt haben, die alle menschlichen und theologischen Voraussetzungen erfüllen, um zu Priestern geweiht zu werden; diese wären auch dazu bereit. Der Wandel im Bewußtsein ist so weit fortgeschritten, daß viele Gemeinden sie akzeptieren würden.

Ich sehe auf Dauer das Recht aller Christgläubigen auf Seelsorge nur dann gewährleistet, wenn Laien und Priester – haupt- und ehrenamtliche Priester – entsprechend ihren Gnadengaben geben und nehmen und wenn die Kirche allen Gläubigen die Vollmachten gibt, die ihren Möglichkeiten und den Bedürfnissen der Gemeinde entsprechen.

[4] Vgl. dazu: CIC/1983, can. 528, 2: „Der Pfarrer trage Sorge dafür, daß die heiligste Eucharistie zum Mittelpunkt der pfarrlichen Gemeinschaft der Gläubigen wird."

Artikel

Leo Karrer „Damit sie das Leben haben . . .“ (Joh 10, 10)

Das Recht der Gemeinde auf Seelsorge: Versäumnisse und Perspektiven

Damit die Christen auch heute zu ihrem „Recht auf Seelsorge“ kommen, braucht es nicht nur genügend Priester, Diakone, Pastoralassistenten usw., sondern müssen vor allem auch die Pfarrgemeinden – gemeinsam mit den unersetzlich bleibenden hauptberuflichen Seelsorgern – sich darum bemühen, immer mehr zur lebendigen Gemeinde zu werden und ihrer eigenen, ursprünglichen seelsorglichen Aufgabe nachzukommen. Das II. Vatikanische Konzil hat das Selbstbewußtsein der Christen und der Gemeinden in diesem Sinn gestärkt. In den vergangenen Jahren und Jahrzehnten ist gemeindliches und kirchliches Leben in vielen neuen Formen emporgewachsen. Nun braucht es die Festigung durch neue Rahmenbedingungen, damit die Kirche weiterhin beiden Polen, dem Kirchesein aller Gläubigen und der Verantwortung der Amtsträger, gerecht werden kann.* *red*

Die grundlegende Sendung, die der Kirche aufgetragen und aufgelastet ist, hat in jahrhundertelangen Prozessen ihre Formen und Wege ausgebildet, die z. T. nun nicht mehr greifen und in einen Umbruch geraten sind. Obwohl dieses Faktum eine pastorale Binsenwahrheit darstellt, gibt es über die Gründe, Ursachen und die entsprechenden Konsequenzen unterschiedlichste und widersprüchlichste Meinungen; und es kommen sich Interessengegensätze in die Quere.

I. An Beispielen das Ganze erkennen

1. Wandel im Leitbild der Pfarrei: von der Territorialpfarrei zur Gemeinde

Das Wort „Gemeinde“ ist in der pastoraltheologischen Diskussion seit dem letzten Konzil und besonders durch die synodalen Vorgänge zu einem Schlüsselbegriff geworden. Hinter dem Wandel von der institutionell klar umschriebenen und pfarrerzentrierten Territorialpfarrei zur Pfarrei als *Gemeinde* verbergen sich viele gesellschaftliche Grundströmungen, so daß der relativ junge Begriffswandel in der katholischen Theologie seit Ende der 60er Jahre als Symptom eines vielschichtigen und in seinem Tiefgang nicht zu unterschätzenden Prozesses verstanden werden darf.

Solche Veränderungen erfahren viele Christen als Umbruch und in manchen Auswirkungen – je nach Standpunkt – als Zusammenbruch.

Krisenhafte Anzeichen . . .

Tatsächlich diagnostiziert man leichter die krisenhaften Anzeichen: Rückgang des Kirchenbesuches und des Sa-

* Unsere Redaktion hat sich mit diesen Problemen in verschiedenen Beiträgen befaßt. Es sei nur auf die Schwerpunkthefte „Miteinander glauben lernen in der Gemeinde“ (1/83), „Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter“ (6/80 und 1/81), „Laien im pastoralen Dienst“ (4/79) hingewiesen.

kramentenempfangs; Amtsniederlegungen von Priestern und ein trotz größter Anstrengungen noch bedrohlicher werdender Priestermangel; distanzierte Kirchlichkeit und ein Auseinanderklaffen von gesellschaftlichen Normen und den von der Kirche vertretenen Werten; das scheinbare Desinteresse der Jugend trotz der Phänomene wie Jugendsekten; in jüngster Zeit die zunehmende kritische Einstellung von Frauen zur Kirche . . . um nur einige sogenannte heiße Eisen zu nennen.

. . . und hoffnungsvolle Ansätze

Andererseits zeigen sich dem offenen Auge durchaus hoffnungsvolle Zeichen, wenn man an Gemeinden denkt, deren Bemühungen getragen sind von den Vorstellungen einer offenen, am Evangelium orientierten, ökumenischen, erfahrbaren und erlebnisfähigen, einer sozial engagierten und mitverantwortlichen Kirche.

2. Priester- und Seelsorgermangel

Für lebendige Pfarreien sind Priester und Seelsorger notwendig, nicht um die lebendige Vielfalt der Gemeinde gleichsam autokratisch zu verwalten, sondern um die Vielfalt zur Entfaltung und Einheit kommen zu lassen. Zwar weist die Erfahrung auf die Tatsache hin, daß der Abbau einer bevormundenden und religiösen Konsum fördernden Gemeindeführung viele Eigenkräfte und Initiativen der Laien aufbrechen und gleichsam zum Zuge kommen läßt[1]. Aber ebenso deutlich müssen langfristige Erfahrungen nachdenklich stimmen[2], nämlich, daß in Pfarreien, die über längere Jahre hinweg ohne Seelsorger gewesen sind, das Niveau der Kirchlichkeit in signifikanter Weise niedriger war als in vergleichbaren besetzten Pfarreien. Es stellt sich somit die Frage, wie die Kirche in ihrer personellen und pastoralen Planung der Bedeutung der seelsorgerlichen Dienste und der presbyteralen Gemeindeleitung gerecht zu werden beabsichtigt.

Neben dem Thema des Priestermangels[3] bzw. des Zölibats wird jedoch vergessen, daß in den deutschsprachigen Ländern auch mit dem Mangel an sogenannten Laien-Seelsorgern zu rechnen ist – und dies, obwohl es Zehntausende von Absolventen der Theologischen Kurse, der Fach- und Fachhochschulen sowie der Theologischen Fakultäten gibt[4].

[1] Vgl. zu diesem Anliegen: *A. Exeler – N. Mette* (Hrsg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978; *A. Exeler*, Dem Glauben neue Bahnen brechen, Freiburg 1982.

[2] Bestätigt durch die Pirker-Studie, vgl. dazu *P. M. Zulehner*, in: *F. Klostermann* (Hrsg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen, Düsseldorf 1977, 15–17.

[3] Differenzierter dazu: *L. Karrer*, Folgen des Priestermangels für Gemeinden und Seelsorger, in: Orientierung 43 (1979), 173–177; *P. M. Zulehner*, Priestermangel praktisch, München 1983.

[4] Das Thema der Laien im pastoralen Dienst wird in einer der nächsten Nummern von Diakonia eigens behandelt. Vgl. *G. Stachel*, Dreizehntausend Laien studieren Theologie – für dreitausend Stellen, in: Diakonia 14 (1983), 212–218.

Während sich bis Ende der 70er Jahre in den deutschsprachigen Ländern trotz der hohen Zahl an Theologie-Studierenden viel zu wenig Bewerber für die offenen Stellen im pastoral-kirchlichen Bereich meldeten, gibt es insbesondere in weiten Teilen der Bundesrepublik zur Zeit viel mehr Interessenten als Stellen. Obwohl man ihrer pastoral dringend bedürfte, werden in manchen Bistümern die ohnehin karg geplanten Kontingente verringert[5]. Es vermischen sich die Konturen eines echten Seelsorgermangels mit einem künstlich erzeugten Seelsorgermangel.

Kann aber das Recht der Gemeinden und der Christen auf Seelsorge auf dem Rücken der zahlenmäßig beschränkten amtlichen Seelsorger ausgetragen werden?

3. Die Seelsorger im Qualitätsdruck

In Seelsorgerkreisen konzentrieren sich die „Klagen" über den Beruf vor allem auf die vielfältigen objektiven und subjektiven Erfahrungen der Überforderung. Dabei ist nicht zu übersehen, daß manche Überforderung ihre Wurzel in der Selbstüberforderung hat. – Aber wenn man den durchschnittlichen Aufgabenkanon eines Pfarrers oder eines Laienseelsorgers bedenkt, wird offenkundig, in wie vielen äußerst unterschiedlichen Bereichen und Aufgabenfeldern mit differenzierten Anforderungsprofilen sie gleichzeitig ihren Mann bzw. ihre Frau stellen müssen.

Dazu kommen die spezifischen Belastungen zwischen den von der Kirche offiziell vertretenen Normen, die der Seelsorger sozusagen als Repräsentant dieser Institution vertreten soll – auch in der Erwartungshaltung von vielen Gläubigen –, und den dagegenstehenden Bedürfnissen und Einstellungen der Menschen (pastoraler Grundkonflikt). Eine solche Situation wird besonders für problembewußte Seelsorger zu einer Dauerbelastung.

II. Die Phase der pastoralen Ortsfindung

1. Bewegung und Sozialform

Das Christentum hat sich durch die missionarische Verkündigung als Bewegung ausgebreitet. Es war als Bewegung schon in Rom, bevor Petrus und Paulus dorthin gekommen sind. Aber diese Bewegung hat sich in der Sozialform Gemeinde strukturiert. Paulus hat nicht Einzelkämpfer ausgebildet, sondern Gemeinden gegründet.

Heute gibt es ein vielseitiges Spannungsnetz zwischen den historischen Ausgangsbedingungen des herkömmlichen Pfarreilebens und der „Utopie" der in die Zukunft weisenden Gemeinde- bzw. Kirchenvorstellungen. Dabei werden die Elemente und Anliegen einer Utopie zuerst in Bewegung geraten und Bewegung auslösen, bevor sie ihre stabilisierenden Rahmenbedingungen in angemesse-

[5] Vgl. Interview: Verpaßt die Kirche eine Chance? In: Herder Korrespondenz 37 (1983), 508–513.

nen Sozialformen finden und schaffen. In diesem Sinne ist in Zeiten des Umbruchs und Wandels zwischen der pastoralen Ortsfindung einer Bewegung und der nachfolgenden strukturellen Ortsbestimmung in der Kirchenordnung zu unterscheiden. Diese beiden Phasen erfolgen nicht gleichzeitig, was gerade auch Spannungen erzeugt. Damit erhalten wir für die pastorale Planung eine kurz- und mittelfristige Handlungsperspektive (pastorale Ortsfindung) und einen mittel- bzw. langfristigen Blickwinkel (Sozialform als institutionelle Anpassung an die Bewegung bzw. an die sich ansatzweise bewährende „Utopie"). Von daher ist ein Verständnis für das Reifen von Prozessen in der Kirche notwendig.

2. Seelsorge durch Gemeinde

Wenn die unübersehbare und widerspruchsvolle Vielfalt im kirchlichen und gemeindlichen Leben sowie in der praktisch-theologischen Diskussion nicht täuscht, so befinden wir uns immer noch im experimentierenden Suchstadium, in dem die Ansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Empfehlungen der Partikularsynoden zur Ekklesiologie vor Ort in die Tat umzusetzen und weiterzuführen sind. Das ist für die meisten engagierten Christen die gemeindliche Ebene: dort u. a. wird Ekklesiologie konkret und faß-bar.

Bekannt ist die Aussage der Würzburger Synode, wonach es um den „Übergang von Gemeinden, die sich pastoral versorgen lassen, zu Gemeinden, die ihr Leben in gemeinsamer Verantwortung und im gemeinsamen Dienst gestalten"[6], geht. Letztlich zielt dies auf das Subjektwerden der Gemeinde in ihren Gliedern. Es geht um die Verbindlichkeit der Gemeinde zur Seelsorge in ihren Mitgliedern.

Keine Verabschiedung der volkskirchlichen Pfarrei

Damit eng verbunden ist das Problemfeld zwischen „Volkskirche" und „Gemeindekirche". Wenn auch mit letzterer die berechtigten Anliegen einer Freiwilligkeitskirche und einer personalen Glaubensentschiedenheit betont werden, so muß man sich doch hüten, die sogenannte Volkskirche als bloße Nachwuchskirche mit großen Gesten zu verabschieden. Die Pfarrei als kirchliche Gemeinde in ihrer Vielschichtigkeit und Vitalität wird u. a. davon abhängen, ob es gelingt, volkskirchliche Anliegen und Formen wahrzunehmen, die dem heutigen Lebensgefühl entsprechen und von konkreten Erfahrungen der verschiedenen Generationen gedeckt sind. Wenn der christliche Glaube in das persönliche und gesellschaftliche Handeln der Christen geerdet sein soll, dann muß er sich auch in den menschlichen Lebensbedingungen ver-

[6] Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" 1.3.2.

ankern, sonst verdunstet er. Eine intellektualisierte und nach außen schnell elitär anmutende Gemeinde könnte entstehen, in der sich die Menschen nicht mehr aufgehoben und akzeptiert fühlen können und einem überreflektierten und perfektionierten religiösen Leistungsdruck ausgeliefert würden.

3. Pfarrei bzw. Gemeinde als „Gemeinschaft von Gemeinschaften"

Demgegenüber sind Ansätze weiterzuverfolgen, die die Pfarrei als „Gemeinschaft von Gemeinschaften" lebendig werden lassen und Gemeinde entscheidend von den Mitgliedern her gestalten. Sie sind vom Anliegen getragen, daß Gemeinde sich ereignet in überschaubaren und kommunikativen Formen der Gemeinschaftsbildung in den Bereichen der Verkündigung, des gottesdienstlichen und sakramentalen Lebens, der Diakonie und der verschiedenen pastoralen Aufgabenfelder, in denen die Menschen etwas von der befreienden Kraft des Evangeliums spüren können und sich der Phantasie des Herzens zum persönlichen und gesellschaftlichen Handeln auszusetzen wagen.

Problematische Zentralisierung

Von daher ist in der Phase der pastoralen Ortsfindung kritisch zu überlegen, ob z. B. eine zu spezialisierte Seelsorge, die Regionalisierung vieler ursprünglich in den Pfarreien beheimateter Seelsorgebereiche (Jugendseelsorge, „Administration", Krankenseelsorge . . .) oder die „Zusammenlegung" von Pfarreien aufgrund des Priestermangels der angesprochenen Zielsetzung von Gemeinde zu entsprechen vermögen. Zudem verhindern zentralisierte Formen des kirchlichen Lebens, daß die Seelsorger zu den Menschen ziehen; diese werden vielmehr gezwungen, zu den Seelsorgern oder pastoralen Zentren zu kommen. Die Anonymität wird erst recht nicht überwunden; und die einzelnen Menschen werden nur partiell („spezialisiert") und nicht ganzheitlich angesprochen und zur Mitarbeit eingeladen.

So notwendig die Kooperation auf überpfarrlicher Ebene ist, so hat Regionalisierung nur Sinn als subsidiäre Stabsfunktion für die in den Gemeinden vorhandenen Aktivitäten und Seelsorger, aber kaum als Strategie zur Verlebendigung und Missionierung lebensschwacher Pfarreien oder als Ersatz für die vor Ort fehlenden Seelsorger. Als Notlösung in einer priesterarmen Zeit kann sie leicht zur Bürokratie und zu aufreibender Verwaltungs- und Koordinationsarbeit verkrusten. In der Phase der pastoralen Ortsfindung käme es somit darauf an, in vielfältigen Versuchen und in konkurrierenden Modellen Gemeinden so zu gestalten, daß sie als Ort und Geschehen von „Seelsorge" personalen Glauben wecken und vertiefen und konkretisierte Hoffnung erleben lassen.

4. Wandel in der Seelsorger-Rolle

Mit dem neuen Kirchen- und Gemeindeverständnis ist fast notgedrungen auch die Rolle des Seelsorgers einem Wandel unterzogen worden. Die Form der Zusammenarbeit mit den Gremien und Gruppen, die das kirchliche Leben mittragen, die Kooperation mit den Schwerpunkt- bzw. Spezialseelsorgern, die uneingeübte Kollegialität mit neuen Seelsorgertypen wie Gemeinde- und Pastoralreferenten sowie Diakonen usw., die neuen Ausbildungskonzepte und das Zueinander der verschiedenen Dienste und ihre Verankerung in der Gemeinde bedürfen weiterer Schritte in Richtung veränderter Rahmenbedingungen institutioneller Art. Dabei sei stichworthaft an die Überforderung der Seelsorger und der Pfarrer erinnert, wenn sie große Mammutpfarreien oder mehrere Pfarreien „besorgen" müssen; wenn die in der Seelsorge tätigen Laien-Theologen an die Grenzen ihrer Kompetenzen (Sakramentensperre) geraten; wenn die Pfarreiräte nicht auch mitentscheiden können und sogar in ihrer Existenz vom Willen des Pfarrers abhängen. Für die Gemeinden und für die Seelsorge allgemein ist es bedenklich, wenn sich der Dienst des Priesters immer mehr auf die den Priestern allein vorbehaltenen Aufgaben: auf die Liturgie und auf die formelle Kompetenz der Gemeindeleitung konzentriert, aber die lebendigen Prozesse und Vorgänge in der Verkündigung und in der Seelsorge in die Hand der Laien zu liegen kommen. Von der „künstlichen" Kompetenzaufteilung ist der Zersplitterung, die der pastoralen Aufgabe in keiner Weise dienlich ist, Vorschub geleistet.
Die Entwicklung und das Bewußtsein sind soweit gediehen, daß es nicht nur bei der pastoralen Ortsfindung (die sich zutiefst immer ereignet), nicht nur bei tastenden Versuchen und bei folgenlosen Experimenten bleiben darf; sondern das, was sich daraus anzeigt, ruft gebieterisch nach Strukturen und Sozialformen, die dieser Entwicklung ihre Dienste leihen und der Bewegung Lebensrecht und Lebensräume im institutionellen Sinn schaffen.

III. Phase der strukturellen Ortsbestimmung

1. Der gebieterische Ruf nach erweiterten Rahmenbedingungen

Das frühere Bild von der Pfarrei mit dem für die Seelsorge alleinverantwortlichen Pfarrer vermag dem Bewußtseinswandel innerhalb der Kirche und den vielen kleinen Schritten in Richtung auf Mündigkeit und aktive Mitbeteiligung der Laien nicht mehr zu entsprechen. Vieles hat sich im Verlaufe der letzten Jahrzehnte zu entwickeln begonnen, was dem Kirchenrecht nicht einmal dem Namen nach bekannt ist. Die Frage ist somit die, wie in Zukunft die institutionellen Rahmenbedingungen gestaltet werden, die dem Anheben von Gemeindlichkeit (Gemeinschaft von Gemeinschaften) und der auch offiziell postulierten Mündigkeit der Christen als aktiven und die Seel-

sorge mittragenden Gemeindegliedern dienen. Es ist nach der strukturellen Ortsbestimmung bzw. Verankerung der in der Phase der pastoralen Ortsfindung gewachsenen Erfahrungen und gereiften Möglichkeiten gefragt.

Dies sei auch wieder an ausgewählten Beispielen verdeutlicht. Lebendige Gemeinde und ihre Dienste sind gerade in den feinsten Lebensvorgängen personal- und begegnungsintensiv. Sie leben von der Möglichkeit, daß sich Menschen aufeinander einlassen und sich gegenseitig erreichen können. Sollen möglichst viele Gemeindemitglieder Subjekt des aus dem Glauben motivierten und engagierten Gemeindevollzugs sein und soll das Hoffnungspotential des Glaubens in Wort und Tat im Alltag der Christen missionarisch wirksam werden, dann bedürfen sie des kompetenten Dienstes. Versiegt dieser Dienst, dann wird der Glaube mit der Zeit sprachlos und damit für das praktische Leben blind und wirkungslos. Die Pfarreien bleiben institutionell noch bestehen, aber das konkrete Gemeindeleben droht zu versteppen und zu versanden.

Von diesem Hintergrund her stellen sich nun die Probleme ein, wie z. B. das Ineinander von amtlicher Kompetenz und der Mitsprache und Mitverantwortung der Laien; Formen des neben-, halb- oder vollamtlichen Profils von Seelsorgeberufen und deren Ausbildung; die Sorge um die Aktualisierung und das Lebensrecht aller Dimensionen der kirchlichen und gemeindlichen Praxis, usw.

2. Konkrete Fragen unter Entscheidungsdruck

Auf *Gemeindeebene* ist Mitverantwortung der einzelnen Gruppen und des Pfarrei- bzw. Pfarrgemeinderates sowohl bei Sach- als auch bei Personalentscheidungen und die Verbindung dieser Mitsprache mit der spezifischen Verantwortung der Seelsorger bzw. des Pfarrers weiterzuentwickeln. Was ist z. B. zu tun, wenn einzelne Gruppen (oder dominante Personen in ihnen) sich zu sehr auf sich selbst zurückziehen und sich nicht auf die Gemeinde einstellen oder umgekehrt?

Auf *Bistumsebene* sind die Fragen nach der Kooperation mehrerer Gemeinden (Pfarr-Verbände, Dekanat), der Eingliederung von Spezialseelsorgern, der verschiedenen Räte, der Ausbildung und der Aufgabenprofile der Seelsorgertypen zu lösen.

Im Rahmen der *gesamtkirchlichen* Sicht kommt die Spannung zwischen Universalkirche und Ortskirche und damit auch die Frage nach Kollegialität und der „relativen" Selbständigkeit der jeweiligen Landes- bzw. Ortskirche ins Spiel. In dieser Hinsicht stehen bezüglich unseres

Themas die Fragen der Zulassungsbestimmungen zum Priestertum, die Amtsfähigkeit der Frau und die Verantwortung der Ortskirche in pastoralen Fragen in einer dezentralisierten Kirche an.

Selbstverständlich garantieren z. B. die Zulassung von Viri probati oder größere Eigenverantwortung der Teilkirche nicht automatisch eine bessere Qualität des gemeindlichen und kirchlichen Lebens. Die Probleme, die nach Entscheidungen rufen, liegen nicht auf der Ebene der Zielsetzung und der fundamentalen Sendung der Kirche, sondern doch auf der Ebene der Mittel und Wege zum unbestrittenen Ziel. Deshalb sind die Entscheidungen auch offener, als oft zugegeben wird. – Aber es wird problematisch, wenn durch gesamtkirchliche Entscheidungen das volle Lebensrecht der Gemeinden, die Berufsfreude von Seelsorgern, die Bereitschaft vieler zur Mitarbeit, die geistliche Lebendigkeit der Christen beeinträchtigt werden.

3. „Utopie" einer synodalen Kirchenstruktur

Langfristig ist der Frage nicht auszuweichen, wie denn nun das hohe Gut der Einheit mit dem hohen Gut der charismatischen Lebendigkeit in der pastoralen Vielfalt praktisch miteinander verbunden werden. Wie sind theologisch verantwortbare Wege möglich, die weder das Lebensrecht der Teilkirche monokratisch vereinnahmen noch die Dienste der kirchlichen Ämter demokratisch einebnen? Eine synodal verfaßte Kirche scheint diesem Anliegen am ehesten zu entsprechen. Dabei handelt es sich strukturell um die Zweipoligkeit einer doppelten Repräsentanz: jener von „oben" und jener von „unten". Praktisch bedeutet dies, die Kirche auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens so zu gestalten, daß die Verantwortung und die Anliegen der Gläubigen und die Verantwortung und die Verpflichtung der Dienstträger untrennbar aufeinander bezogen werden und kein Pol im anderen aufgeht. Es sind damit polare Gemeindemodelle und Diözesanstrukturen angesprochen, in denen z. B. der Pfarrer bzw. der Bischof und die Gemeinden bzw. das Bistum in ihrer jeweiligen unübertragbaren Verantwortung aufeinander angewiesen und verwiesen sind. Konkret heißt dies, daß weder gegen den Willen einer Gemeinde noch gegen die Verantwortung des Bischofs Sach- und Personalentscheidungen getroffen werden, was der Tendenz nach einvernehmlichere Lösungen urgiert. – Freilich werden damit viele Probleme nicht aus der Welt geschafft. Solche nur skizzenhaft angesprochenen Strukturen würden jedoch das Spannungsnetz behender und dynamischer aufgreifen, sind aber auch wieder komplizierter als einlinige Organisationsmodelle.

Sie sichern eher, daß nicht einfach Interessen und Machtfülle seitens des kirchlichen Amtes oder seitens einer zufälligen Basis-Mehrheit für die jeweils andere Seite vollendete Tatsachen schaffen und so oder so Besiegte zurücklassen.

IV. Doppelstrategie in einer Kirche im Entscheidungsstau

1. Gebremste Diskussion in der Versuchung zur Restauration

Durch die weltweite Entwicklung der gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse geraten die Entscheidungsträger der Kirche (Papst und Bischöfe) in den Sog und unter den Druck zwischen dem pastoral Notwendigen und dem theologisch Möglichen einerseits und dem gegenwärtigen Trend andererseits, nämlich nach einer Zeit der Verunsicherung in Formen und Formeln von gestern erneut sicheren Tritt zu fassen. Das erhöht die Spannung innerhalb der Kirche, die oft lautlose Entfremdung zwischen dem „höheren" und dem „niederen" Klerus, zwischen resignativen und aggressiven Formen des Rückzugs und die leidige Überbeschäftigung mit kircheninternen Problemen, die z. T. hausgemacht sind.

Jeder pastoral bekümmerte Christ wird verstehen, daß Entscheidungen, wie z. B. für die Viri probati, nicht einfach abrupt zu fällen sind. Das Problem liegt jedoch für viele Seelsorger und wache Christen darin, daß an entscheidender Stelle die Fragen gar nicht diskutiert werden. Die Tabuisierung, wonach solche Anliegen nicht einmal offen und in ehrlichem Ringen besprochen werden dürfen, vergiftet die Atmosphäre und fördert Lustlosigkeit. Vom Bewußtsein und vom Druck der pastoralen Situation her stauen sich die Entscheidungen, und man vermißt die problembewußte Vermittlung zwischen den Ebenen.

2. Kirchen-Räson ist noch kein Pastoralkonzept

In einem zentralistisch strukturierten System wird das konstitutive Moment des offiziellen kirchlichen Handelns primär von oben bestimmt; die hierarchischen Instanzen erhalten ein Übergewicht gegenüber dem Volk Gottes, gegenüber der theologisch möglichen Vielfalt der pastoralen Wege sowie gegenüber einer Mitsprache im kollegialen Sinn (Vatikanum II) und in synodalen Formen.

Aber die Sicherung der kirchlichen Zukunft liegt nicht in erster Linie in der Festigung ihrer hierarchischen Grundlagen, sondern im Prozeß und in der Offenheit für die Bewegungsdimension von Kirche und für ihre pneumatische Tiefe.

Eine Kirchenräson, die unmerklich Tendenzen zum Selbstzweck entwickelt, verliert die Kraft, dynamische Faktoren der pastoralen und gesellschaftlichen Wirklichkeit aufzugreifen, und sie schafft ein Klima der Opportunität vor Sachargumentation. Die Atmosphäre ist für offene und auch kontroverse Diskussionen in der Kirche

merklich frostiger geworden, vor allem im Vergleich zur synodalen und unmittelbar nachsynodalen Periode. Unscheinbare und unauffällige Vorgehensweisen im kleinen belegen vielfach diese Behauptung. Wenn z. B. ein Verlag in der BRD bezüglich eines Sammelbandes zum Thema der Seelsorge in priesterarmer Zeit erklärt, daß ein solches Buch „aufgrund der momentanen Situation der Kirche nicht publiziert" werden könne, obwohl das Thema wert sei, diskutiert zu werden, so ist m. E. allen Ernstes zu fragen: Wohin sind wir gekommen, und wohin soll gesteuert werden? In manchen Bistümern und auf weltkirchlicher Ebene wird im Zusammenhang unseres Themas einer Art von Kirchenräson Vorschub geleistet, in der der strukturelle Gehorsam zum pastoralen Ungehorsam zu werden droht und umgekehrt. – Es geschieht auf der pastoralen Ebene gar manches, was pastoral angemessen erscheint (ohne damit unverantwortliche Praktiken gutheißen zu wollen), aber gegen offizielle Normen und Richtlinien verstößt. Das Wort vom „vorauseilenden Gehorsam" ist dafür symptomatisch. Auf die Dauer wird es jedoch äußerst dringlich sein, diese Spannungsherde zu verringern, denn sie bewirken auf der Ebene des Ernstfalls von Seelsorge, in den Gemeinden, Verunsicherungen und Verdrossenheit; und sie schaffen Konflikte und „Abspaltungen im kleinen", die jedoch im praktischen Seelsorgealltag sehr viel Kraft absorbieren. Die einen berufen sich auf den Papst oder kirchliche Richtlinien und die anderen auf den pastoralen Notstand . . . , und schon rüstet man im großen und kleinen auch in der Kirche gegenseitig auf.

3. Theologisch ist mehr Raum für Entscheidungen freigegeben

Interessant wäre in diesem Zusammenhang zu untersuchen, *wie* theologisch argumentiert wird, wenn es um die einschlägig brisanten Themen wie Gemeindemodelle, Mitsprache von Laien und Amtsverständnis, Einheit und Vielfalt bzw. Kollegialität und Dezentralisierung, Zölibat und Viri probati geht. Theologie scheint häufig Interessenlegitimation zu bedeuten; auf der einen Seite werden aus Sorge um die herkömmliche Integrität des kirchlichen Amtes sozusagen „Mehrwerttheorien" vertreten, und auf seiten von Laientheologen wird abgewertet, was unerreichbar erscheint. Der Entscheidungsstau erzeugt einen künstlichen Markt der Literatur und Diskussionen, die wie Stellvertreterkriege für nicht getätigte oder verschobene Entscheidungen wirken.

Als Ergebnissicherung einer breit gefächerten biblischen und theologischen Diskussion darf man sagen, daß der Kirche ein viel größerer Spielraum geschenkt ist, ihre Kirchenordnung und Dienstämter zu gestalten und zu

strukturieren, als die augenblickliche Struktur dies erkennen läßt und als man dies sich offiziell zugesteht[7].

4. Die zwei Ebenen der „Doppelstrategie“

Die Unterscheidung zwischen der Phase der pastoralen Ortsfindung und derjenigen der strukturellen Ortsbestimmung sowie die unterschiedlichen Entscheidungskompetenzen auf orts- und gesamtkirchlicher Ebene lassen nach entsprechenden Vorgehensweisen fragen, die sowohl den Gesetzen des Wachsens als auch der Natur der kirchlichen Organisation Rechnung tragen. Wie ist zu erreichen, daß für das veränderte Bewußtsein der Christen und für die seit Jahrzehnten in Gang gesetzten Prozesse in der Kirche Raum und Zukunft geschaffen wird? Es ist nicht zu übersehen, daß die gesellschaftlichen Vorgänge und Emanzipationsströmungen tief in das Leben der Christen und in die Bewußtseinslage der Kirche Einfluß nehmen und prägend sind. Schon von diesem Hintergrund her wird z. B. die Stellung der Frau in der Kirche keine binnenkirchlich allein zu steuernde Frage mehr sein.

Mutige Schritte der Entscheidungsträger

Auf die Dauer wird es von konkreten und mutigen Schritten der Entscheidungsträger der Kirche abhängen, ob sie die Rahmenbedingungen für das, was sich im Leben der Kirche und der Gemeinden regt, weit und frei genug spannen. Sonst riskiert man über weite Strecken der seelsorglichen und gemeindlichen Praxis Praktiken, die offiziell nicht gestattet und deswegen der Tendenz nach auch verheimlicht werden. Die schon erwähnte Opportunität erhält eine weitere Variante: es wird zwar manches „übersehen“, aber es soll nicht laut darüber diskutiert werden. Es hängt somit im Einzelfall von der Person und vom Typ des Seelsorgers bzw. Pfarrers ab, wie weit man in einzelnen Gemeinden gehen kann, was sich vor allem bei einem Personalwechsel manifestiert. Es heilt nicht, solches zu verschweigen.

Die für pastorale Entscheidungen zuständigen Dienstträger sind für den Rahmen verantwortlich, daß christliches Engagement und missionarische Gemeinden sozusagen atmen, leben und wirksam werden können. Aber daß dieser Rahmen mit Leben und mit glaubwürdig praktizierter Hoffnung gefüllt wird, ist nicht die primäre Sorge der Verantwortlichen allein, sondern inneres Gebot des Glaubens bzw. die Verantwortung aller Christen, d. h. all jener, denen missionarische Kirche und Elemente einer einladenden Gemeinde am Herzen liegen und die bereit sind, sich selbst ins Spiel zu bringen.

[7] Vgl. *L. Karrer*, Laientheologen in der Seelsorge, in: Schweiz. Kirchenzeitung 149 (1981), 242f.; s. auch: *J. Blank*, Vom Urchristentum zur Kirche, München 1982.

Überall das Mögliche tun

Von daher bedeutet „Doppelstrategie", das schon Mögliche und Verkraftbare zu wagen und wenigstens einige Anliegen der „Utopie" in die eigene Tat umzusetzen und sich mit anderen der Belastung des Zeugnisses der Botschaft Jesu in die Welt hinein auszusetzen. Die menschlich überzeugende Qualität christlichen und kirchlichen Engagements baut Brücken, baut Ängste ab, weckt Vertrauen und überwindet Mißtrauen, weil der erste Schritt nicht vom Verhalten der anderen abhängig gemacht wird, sondern vom eigenen Mut. Das wäre der eine Aspekt der sogenannten Doppelstrategie. Der andere liegt darin, daß auf den verschiedenen Ebenen der kirchlichen Organisation (vor allem Bischofskonferenzen, Bischofssynoden) pastorale Entscheidungen angemahnt, gefordert und vorbereitet werden – gelegen oder ungelegen im Sinne von Opportunismus und Kirchenräson. Den nationalen Bischofskonferenzen und den Bistümern kommt hier eine heikle und schwerwiegende Scharnier- und Vermittlungsfunktion zu. Im Sinne synodaler Strukturen läge es gerade an ihnen, nicht nur Vollzugsbeamte einer Zentrale in der Provinz, aber auch nicht Briefträger einer wechselnden Basis-Mehrheit (oder ihrer Vertreter) bei der Zentrale zu sein. Vielmehr käme es darauf an, die konkreten Probleme der Ortskirchen in kollegialer Verbundenheit mit den Anliegen der Weltkirche und ihrem Erfahrungsschatz zu lösen.

Aber die gesamtkirchliche Ebene ist auch für die Teilkirche in dem Sinn verantwortlich, daß sie deren pastoralen Auftrag strukturell nicht einengt, denn immerhin ist im quantitativen Teil der Kirche qualitativ-theologisch die ganze Kirche präsent. So kann es durchaus seinen Sinn haben, wenn die Weltkirche auf manche ortskirchliche Entwicklung zögernd und kritisch reagiert. Das Neue muß sich zuerst bewähren und seine Fruchtbarkeit an den Tag legen, bevor es zur Empfehlung und zum Modell für andere Teilkirchen wird. Auch die Verschleppung der Frage nach verheirateten Priestern kann in einem größeren Zusammenhang providentiell den Sinn haben, daß die Gemeinden in ihren Gliedern aktiv werden und nicht in einigen hauptamtlichen Seelsorgern, die betreuerisch die Gemeinden „versorgen".

Doppelstrategie meint somit den Mut zur eigenen Tat mit der Bereitschaft, nicht zuerst von anderen die Einlösung der eigenen Anliegen und Forderungen zu erwarten, und Mut, „gelegen oder ungelegen", an die Entscheidungsinstanzen der Kirche die Diskussion pastoral notwendig erscheinender Entscheidungen heranzutragen. Wenn beide Ebenen im guten Sinn des Wortes miteinander ringen,

wird sich der pastoral fruchtbarere Weg zeigen; vor allem, wenn dieses Ringen bei allen Meinungsunterschieden von der Motivation getragen ist: „daß sie das Leben haben und es in Fülle haben".

V. Langer Atem und „Tugenden" von Langstreckenläufern sind gefordert

Es besteht die Gefahr, die jahrhundertelang gewachsenen „Mechanismen" in der Kirche und ihre erprobte Widerstandskraft zu unterschätzen, zumal die Entscheidungsträger, die Informationspolitik und die innerkirchliche Öffentlichkeit keiner (synodalen) Kontrolle unterliegen. Zudem ist es verführerisch, auf schnell erreichbare Nahziele fixiert zu sein und dabei zu übersehen, daß die Mündigkeit der Laien auch ein gar beschwerlicher Prozeß sein kann und daß es langen Atem braucht, um das mancherorts doch feststellbare Stimmungstief, die Ängste und Kirchenverdrossenheit sowie die Haltung, daß man doch nichts ausrichten könne, zu überwinden. Die Versuchungen, sich selbst vom Handeln zu dispensieren und sich davonzuschleichen oder sich von kurzatmigen Schnellerfolgen abhängig zu machen, sind zwar verständlich, aber dienen kaum jener Dimension von Kirche, die sie trotz ihrer Knechtsgestalt auch so wertvoll macht. Die Gefahr besteht m. E. darin, daß man dabei leicht übersieht, welche positiven und ermutigenden Ansätze es gibt, wie manche Amtsträger für Schritte zum Gespräch dankbar sind und solche unternehmen, und wie viele Mitchristen nach Formen und Wegen solidarischen Vorgehens suchen. Auch bei aller notwendigen Kritik an der Kirche bzw. an der Art und Weise, wie wir sie gestalten, ist nicht zu übersehen, daß heilende Schritte erst dann erfolgen, wenn man in die eigene Tat umsetzt, was man in der Kritik fordert. Sie bleibt intellektuell und folgenlos, wenn sie stets nur die anderen in Pflicht nimmt. Zudem ist faktisch im überschaubaren Rahmen oft viel mehr möglich, als man ausprobiert. Wir sind sozusagen auch haftbar für die nicht voll ausgeschöpften Freiheiten und Freiräume zum Handeln.

Perspektiven und Solidarität

Wichtig erscheint die Rechenschaft über das eigene Handeln und Verhalten von Zielen und Perspektiven her, auf die auch mittel- und langfristiges Handeln ausgerichtet wird. Ohne solche Perspektiven verlöre man die Kraft zu Reformen im großen und kleinen.

Des weiteren sind solidarische Formen des Vorgehens und Durchhaltens eine Voraussetzung, um nicht allzu ermüdet vorzeitig zu resignieren und die Optionen aus dem Auge zu verlieren.

Wohlüberlegte und kritisch reflektierte Perspektiven und Solidarität helfen zum langen Atem und geben Aussicht, sich in die Tugenden von Langstreckenläufern ein-

zuüben. Damit sind wir wieder beim Grundgesetz lebendiger Kirche: Bewegung in überschaubaren und kommunikativen Gemeinschaften, in denen der Glaube zum Sagen und zum Feiern drängt, zum missionarischen Handeln und zum Lang-Mut auch in einer als unwirtlich eingeschätzten Situation. Bei allem Ernst der Fragen und Herausforderungen wäre auch dem Humor Lebensrecht gewährt. In solchen Formen der Kirchenerfahrung, die wir selber mitzutragen bereit sind, würde auch konkret sichtbar, ob wir die kirchlichen Strukturen, die eigene Stärke und eigene Schwäche sowie die Perspektiven für das konkrete Handeln unter- oder überschätzt haben. Es würde sich auch erweisen, ob wir die Chance der solidarischen kleinen Schritte unterschätzt haben, weil wir uns mit zu großen Schritten überschätzt haben.
Vielleicht wird es dann auch ans Licht kommen, ob die Wege Gottes nochmals ganz anders verlaufen als all unser Bemühen und unser noch so gut gemeintes und auch notwendiges Planen und Überlegen. Ohne solchen praktischen Mut und ohne Offenheit gegenüber dem auch unser Handeln einem letzten Vorbehalt ausliefernden Geist Gottes schenkt sich nicht jene Zukunft, die wir erhoffen und die verdient, daß wir uns selber ins Spiel bringen. – Dies zeigt aber den Ernst der Herausforderung für all jene, die in der Kirche Entscheidungsvollmacht tragen: Auch sie dürfen sich nicht „distanziert" verhalten, denn sie stehen „entscheidend" im Prüfstand der pastoralen Verantwortung.

Bruno Primetshofer

Das Recht auf Wort und Sakrament

Ein Grundrecht und seine Verwirklichung

Wenn von einem „Recht" die Rede ist, stellt sich die Frage, was dieses Recht bedeutet, was sich daraus ergibt und was vielleicht nur fälschlicherweise davon abgeleitet wird. So scheint das Grundrecht auf Sakramente kein durchsetzbares Recht auf Amtsträger zu sein; wohl aber sei die Kirche verpflichtet, u. U. die Zugangsbedingungen zum Priesteramt zu ändern, um eine spürbare Verkürzung oder sogar Vereitelung dieses Grundrechts zu beseitigen. *red*

1. Grundrechte im neuen Codex Iuris Canonici

Der am 27. November 1983 in Kraft getretene Codex Iuris Canonici (= CIC/1983) enthält in seinem zweiten Buch mit dem Titel „Das Volk Gottes" einen eigenen Grundrechtskatalog. Damit ist ein langer Streit teils um die kirchenrechtliche Kodifizierung von Grundrechten an sich,

teils über die Frage zum Abschluß gekommen, wo und wie diese Grundrechte niedergelegt sein sollten. Im Zuge der Arbeiten am neuen Codex wurde auch das Projekt eines eigenen, von diesem Codex verschiedenen und formal als solches gekennzeichneten Verfassungsrechts (Lex Ecclesiae fundamentalis) diskutiert, und es wurden auch mehrere Entwürfe eines solchen Kirchlichen Grundgesetzes erstellt[1]. Neben einer Beschreibung des hierarchischen Aufbaues der Kirche sollte dieses Grundgesetz auch einen Katalog von Grundrechten enthalten. Mit der Promulgation des CIC/1983 am 25. Jänner 1983 ist auch die Entscheidung darüber gefallen, daß es (vorläufig) kein Kirchliches Grundgesetz geben wird; die in den Projekten zum Kirchlichen Grundgesetz enthaltenen Grundrechte sind in den Codex eingegangen[2].

Die Grundrechte sind im CIC/1983 teils als Rechte aller Gläubigen (cc. 208–223), teils als solche der Laien (cc. 224–231) ausformuliert. Das Recht auf „geistliche Güter" (darunter sind, wenngleich nicht ausdrücklich erwähnt, zweifellos in erster Linie die Sakramente zu verstehen) war in c. 682 des Codex von 1917 (= CIC/1917) einseitig als Recht der *Laien* zu finden[3]; nunmehr ist das Recht auf Wort und Sakrament als *allen Gläubigen* zustehendes Grundrecht kodifiziert, und es hat folgenden Wortlaut: „Die Gläubigen haben ein Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere aus dem Wort Gottes und den Sakramenten, Hilfe von den geistlichen Hirten zu erhalten." – Wenn hier von einem *allen Gläubigen* in gleicher Weise zustehenden Grundrecht gesprochen wird, so ist dies eine Folgerung aus der neuen Sichtweise des CIC/1983, der im Gegensatz zum CIC/1917 nicht zuerst das Kleriker und Laien Unterscheidende betont, sondern das allen Gemeinsame in den Vordergrund rückt. Unter allen Gläubigen herrscht zufolge c. 208 CIC/1983 eine fundamentale Gleichheit in bezug auf Würde und Tätigkeit, kraft der alle, je nach ihren Lebensumstän-

[1] Zu dem Ringen um die Formulierung eines Kirchlichen Grundgesetzes (Lex Ecclesiae Fundamentalis) vgl. *W. Aymans – H. Heinemann – K. Mörsdorf – R. A. Strigl*, Lex Ecclesiae Fundamentalis. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines kanonistischen Symposions in München 1971, in: Archiv für kath. Kirchenrecht 140 (1971) 407–506.

[2] Bemerkenswert ist allerdings, daß sich der CIC/1983 durchwegs, auch bei der Kodifizierung von Grundrechten, nicht der üblichen Reihenfolge „Rechte und Pflichten" bedient, sondern immer die Pflichten vor den Rechten anführt. Im Streit um die Reihenfolge hat sich in der CIC-Kommission offensichtlich die Meinung durchgesetzt, Rechte folgten erst aus Pflichten. Vgl. Communicationes 12 (1980) 78. Dazu *Komonchak*, Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht, in: Concilium 17 (1981) 563.

[3] CIC/1917 formulierte in c. 682 ein Grundrecht der Laien, allerdings mit einer gewissen „Obrigkeitslastigkeit", nämlich „ad normam ecclesiasticae disciplinae".

den und Aufgaben, am Aufbau des Leibes Christi Anteil nehmen[4].

2. Grundrechte und „einfachgesetzliche" Ausformulierung

Wenngleich die Grundrechte im CIC/1983 formal nicht als Verfassungsnormen gekennzeichnet sind und ihnen somit keine formalrechtlich höhere Wertigkeit gegenüber anderen Bestimmungen des CIC zukommt, kann doch die Frage gestellt werden, ob und wie sich Konsequenzen hinsichtlich der Durchsetzung der Grundrechte in den einzelnen Bestimmungen des CIC finden. Was das Grundrecht auf Wort und Sakrament angeht, ist zunächst einmal in einer grundsätzlichen Aussage über die Sakramente deren ekklesiale Dimension deutlich herausgestellt, wenn es nämlich heißt, daß die Sakramente einen höchst wichtigen Beitrag zur Begründung, Festigung und Sichtbarmachung der kirchlichen Gemeinschaft leisten (c. 840 CIC/1983). Damit wird deutlich, daß jedes Grundrecht, so auch das auf Wort und Sakrament, zunächst als *ekklesiales* Grundrecht auf volle communio in der Kirche gesehen werden muß[5]. Insofern auch das Grundrecht auf Wort und Sakrament als der Kirche vorgegebenes und zu ihrer Verwirklichung aufgetragenes Anrecht aller Gläubigen verstanden werden muß, ergibt sich von hier aus die (auch) den kirchlichen Gesetzgeber bindende Pflicht, alles zur Verwirklichung dieser communio in bestmöglicher Weise zu tun[6].

Beispiele für das Ernstnehmen des Grundrechts

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien im folgenden einige Beispiele angeführt, aus denen hervorgeht, daß die Kirche innerhalb ihrer bestehenden Strukturen das Grundrecht auf Sakramente durchaus ernst nimmt. Die Sakramente können den auf ihren Empfang entsprechend Vorbereiteten nicht grundlos verweigert werden, sondern nur im Rahmen bestehender rechtlicher Bestimmungen (c. 843). Soweit es sich dabei um strafrechtliche Normen handelt, gilt der Grundsatz „keine Strafe ohne (vorheriges) Gesetz" (c. 221 § 3)[7]. Wurde einem Priester

[4] C. 208 CIC/1983 lehnt sich in seiner Aussage offensichtlich an LG 32 an, allerdings mit einer nicht unbedeutenden Akzentverschiebung. Lautete nämlich die Konzilsaussage: „. . . vera tamen inter omnes viget aequalitas quoad dignitatem et actionem cunctis fidelibus communem circa aedificationem Corporis Christi", so hat c. 208 diese Aussage folgendermaßen umgeformt: „. . . vera viget quoad dignitatem et actionem aequalitas, qua cuncti, secundum propriam cuiusque condicionem et munus, ad aedificationem Corporis Christi cooperantur." Im Text des CIC/1983 wird also das Unterscheidende in der Tätigkeit wieder ganz deutlich hervorgehoben, während das Konzil die Gemeinsamkeit von *Würde und Tätigkeit* in den Mittelpunkt gestellt hatte. Vgl. dazu *Komonchak*, a. a. O. 562f.

[5] *P. Hinder*, Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche, in: Studia Friburgensia, Neue Folge 54, Kanonistische Abt., Freiburg/Schw. 1977, 228, 257.

[6] Mit Recht formuliert *Hinder*, a. a. O. 230, es sei Sache der Kirche, sich grundsätzlich „in favorem communionis" zu verhalten.

[7] Allerdings wird – und das erscheint zumindest wegen der Optik bedenklich – der Grundsatz „nulla poena sine lege" mit einer eigentümlich pastoral motivierten Begründung durchbrochen. Es heißt in c. 1399 CIC/1983,

strafweise die Vollmacht zur Spendung von Sakramenten und Sakramentalien entzogen, so wird dieses Verbot suspendiert, sooft die Sakramentenspendung zum Wohl der Gläubigen notwendig ist (c. 1335); gegenüber den in Todesgefahr befindlichen Gläubigen ist jede Sakramentenspendung, insbesondere die Spendung des Bußsakramentes, durch jeden Priester möglich (cc. 976, 1335).

Ökumenische Pastoral

Anzuführen sind hier auch die Bestimmungen über den Sakramentenempfang der Katholiken bei nichtkatholischen christlichen Amtsträgern bzw. die Sakramentenspendung an nichtkatholische Christen durch katholische Priester. Demnach können, sofern ein katholischer Amtsträger nicht erreichbar ist, Katholiken die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Amtsträgern erbitten, wenn in der betreffenden Kirche die genannten Sakramente gültig gespendet werden. Katholische Geistliche können ihrerseits die genannten Sakramente den Mitgliedern der getrennten Ostkirchen spenden, sooft diese darum bitten und in der rechten Verfassung sind. Das für die Ostkirchen Gesagte gilt auch für jene Kirchen, die nach dem Urteil des Heiligen Stuhls den getrennten Ostkirchen in bezug auf die Sakramente gleichgestellt sind. – In Todesgefahr oder bei einer anderen schwerwiegenden Notwendigkeit können diese Sakramente auch anderen Christen gespendet werden, die keine volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, wenn sie einen Amtsträger ihrer eigenen Kirche nicht aufsuchen können, von sich aus um die Sakramente bitten, in der rechten Verfassung sind und in bezug auf die Sakramente den Glauben der katholischen Kirche teilen (c. 844 §§ 2–4).

Das Problem der „Formpflicht"

In diesem Zusammenhang müßte man auch auf die Erleichterungen hinsichtlich der *Formpflicht bei der Eheschließung* eingehen. Zwar hält auch das derzeitige kanonische Recht, nicht zuletzt aus pastoralen Gründen[8], an der Formpflicht der Katholikenehe fest, d. h. die kirchliche Rechtsordnung betrachtet die Ehe des Katholiken,

daß auch ohne vorheriges Strafgesetz oder Strafgebot eine Bestrafung dann erfolgen könne, wenn die besondere Schwere der Gesetzesverletzung eine Strafe fordere und die Notwendigkeit bestehe, einem Ärgernis zuvorzukommen oder ein solches wiedergutzumachen.

[8] Deutlicher als das bisherige Kirchenrecht bringt der CIC/1983 die seelsorgliche Bedeutung von kirchlicher Ehevorbereitung und kirchlicher Trauung zum Ausdruck (cc. 1063–1072), wobei auch das Partikularrecht höchst wertvolle Beiträge im Zusammenhang mit der kirchlichen *Ehevorbereitung* leistet. Die Einführung der Formpflicht im gegenwärtigen Umfang auf dem Konzil von Trient (1563) war freilich in erster Linie als sozialer Ordnungsfaktor gedacht, da bis dahin sehr oft Zweifel über die Tatsache einer Eheschließung vorlagen. Ob angesichts heute völlig geänderter gesellschaftlicher Voraussetzungen (Einführung einer staatlichen Eheschließung) die Kirche an einer die *Gültigkeit* der Ehe betreffenden Formpflicht festhalten soll, bedarf wohl noch einer gründlichen Erörterung.

wenn sie nicht vor dem katholischen Geistlichen eingegangen wurde, als ungültig. Gleichwohl bietet das derzeitige kanonische Recht gegenüber dem CIC/1917 wesentlich mehr Möglichkeiten, eine gültige Ehe auch ohne Einhaltung der kanonischen Form zu schließen. Diese kirchenrechtlichen Erleichterungen sind insofern unter dem Blickwinkel des Grundrechts auf Sakramente zu sehen, als die Kirche, aufgrund einer im einzelnen freilich umstrittenen, aber dem kanonischen Gesetzgeber „vorgegebenen" theologischen Position, von der Untrennbarkeit von gültiger und sakramentaler Ehe von Getauften ausgeht (vgl. c. 1055 § 2 CIC/1983). Dieser Auffassung zufolge ist jede gültige Ehe unter Getauften eo ipso Sakrament, und die Gültigkeit der Ehe hängt wiederum u. a. von der Einhaltung der im positiven Kirchenrecht für die Katholiken ausformulierten kanonischen Formpflicht ab. Wer diese nicht beobachtet, kann keine gültige Ehe eingehen und ist damit vom Empfang des Sakraments der Ehe ausgeschlossen.

Der kirchliche Gesetzgeber befindet sich hier in einem Dilemma: einerseits meint er, auf die Formpflicht aus guten Gründen nicht ganz verzichten zu können, andererseits will er aber auch nicht ohne schwerwiegende Gründe das Sakrament der Ehe denen verweigern, die aus bestimmten Gründen die kirchliche Formpflicht nicht einhalten. Dieser Kompromiß hat im neuen Kirchenrecht zu Zugeständnissen insbesondere im Bereich der Formpflicht bei konfessionell gemischten Ehen geführt. Es ist aber darüber hinaus ein gerade auch unter dem Blickwinkel des Grundrechts auf Sakramente beachtlicher zusätzlicher Schritt getan worden, insofern als der aus der katholischen Kirche Ausgetretene nicht mehr formpflichtig ist. Selbst dem Kirchenglied, das sich von der communio distanziert hat, soll der Empfang des für die Ehe bedeutsamen Sakramentes ermöglicht werden (vgl. c. 1117).

3. Sprengung bestehender Strukturen?

Das Grundrecht auf Wort und Sakrament konzentriert sich in dem Recht auf Eucharistie, von der der neue CIC sagt, sie sei jenes erhabenste Sakrament, durch das ständig Kirche lebt und wächst. Die Eucharistie ist Höhepunkt und Quelle der gesamten Gottesverehrung und des christlichen Lebens (c. 897). Ein Grundrecht auf Sakramente, das – wie schon gesagt – ein Grundrecht auf communio bedeutet, impliziert daher selbstverständlich ein Recht auf jenes Sakrament, das diese communio in besonderer Weise bewirkt und ausdrückt.

Im Zusammenhang mit dem Recht auf Eucharistie scheint ein Weg nicht gangbar zu sein, der aus dem Grundrecht auf Sakramente ein durchsetzbares Recht

auf Amtsträger in dem Sinne ableiten will, daß in bestimmten Extremsituationen, wenn eine Gemeinde lange Zeit ohne Priester und damit ohne Eucharistie wäre, sie selbst aus ihrer Mitte einen berufen könnte, der ohne sakramentale Priesterweihe gültig die Eucharistiefeier vornehmen könnte[9]. Eine solche Deutung von Amt und Amtsgewalt ist offensichtlich im Selbstverständnis der katholischen Kirche nicht enthalten; die Kongregation für die Glaubenslehre hat ihr erst jüngst eine deutliche Absage erteilt[10].

Andererseits aber hieße es das Grundrecht auf Sakramente nicht ernst nehmen wollen, wenn daraus nicht auch eine Anfrage an den kirchlichen Gesetzgeber abzuleiten wäre, ob er nicht bestehende Strukturen, die zweifellos seinem ändernden Zugriff unterliegen, überprüfen müßte. Sofern durch Priestermangel die Gemeinden in ihrem Recht auf Sakramente, insbesondere auf Eucharistie, spürbar verkürzt werden, erhebt sich die Frage, ob nicht die Kirche das bestehende Auswahlprinzip, nämlich Verleihung des Priesteramtes nur an Ehelose, ändern könnte, ja sogar müßte. So sinnvoll der Zölibat nicht zuletzt wegen seiner grundsätzlichen Zeichenhaftigkeit auch ist, so kann die Koppelung des Priesteramtes mit dem Zölibat doch zu einer spürbaren Verkürzung, ja sogar Vereitelung des Grundrechts auf Sakramente führen[11]. Eine Kirche, die sich als eine Gemeinschaft von fundamental Gleichen versteht, müßte sich ganz ernsthaft die Frage nach der Wertigkeit ihrer Normen stellen. Wenn und insoweit ein von der Kirche selbst erkanntes und in ihrer eigenen Rechtsordnung enthaltenes Grundrecht ernsthaft gefährdet erscheint, muß sie alles in ihrer Macht Stehende tun, um diesem Grundrecht Anerkennung zu verschaffen, und dazu gehört zweifellos in erster Linie die Sorge um ausreichenden apostolischen Dienst an der Gemeinde[12].

[9] So formuliert *E. Schillebeeckx*, Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981), 200, es scheine „neutestamentlich einfach selbstverständlich", daß eine Gemeinde in extremen Notsituationen aus ihrer Mitte einen Amtsträger berufen könne.

[10] Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Fragen bezüglich des „Dieners der Eucharistie", in: L'Osservatore Romano, 9. Sept. 1983.

[11] *A. Gerken*, Theologie der Eucharistie, München 1973, 245: „Das in der römisch-katholischen Kirche geübte Auswahlprinzip (Ehelosigkeit und volle theologische Ausbildung) ist trotz seiner Affinität zum Amt situationsgebunden, also nicht notwendig mit der Übernahme des kirchlichen Amtes verbunden. Dies ist allgemein anerkannt. Dann darf dieses Auswahlprinzip aber nicht höher eingeschätzt werden als das Recht einer christlichen Gemeinde auf die Eucharistiefeier."

[12] *Hinder*, 247. – Mit Recht fragt Örsy: "Are our present laws such that the fundamental right of our people to celebrate the Eucharist is protected and sustained?" *L. Örsy*, The Fundamental Rights of Christians and the Exercise of the „Munus sanctificandi", in: Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht, Editions universitaires Fribourg/Suisse, 1981, 216.

Heinz-Manfred Schulz
Seelsorge nur *an* den „Laien"?

Die Chance der mündigen Gemeinden besteht nicht im Priestermangel, sondern darin, daß sie vom Geist Jesu geprägt werden und daß sich der Priester als ihr Wegbegleiter versteht. *red*

Kleine Schritte zur „Gemeinde als Seelsorger"

Nach dem Abschied vom „Hochwürden" wäre nun endlich auch der Abschied vom „Laien" fällig. Das Wort teilt das Volk Gottes immer noch – unberechtigterweise – in zwei Klassen, von denen die eine das Sagen, die andere das Hören hat, die eine das Sorgen und die andere das Versorgtwerden, die einen die Fachleute sind und die anderen eben unbedarft.

Um gleich Mißverständnissen vorzubeugen: Nicht das Priesteramt steht dabei zur Disposition. Es soll nur hereingeholt werden in die vielen Ämter und Charismen in der Gemeinde, die nach dem Korintherbrief gleichwichtig und vor Gott sicher auch gleichrangig sind.

Trennungslinie nicht zwischen Amt und Gemeinde

In der Zeit der ersten christlichen Gemeinden lag die Trennungslinie nicht zwischen Amt und Gemeindemitgliedern, sondern zwischen Gemeinde und Welt. Nicht der Amtsträger war „geistlich" und die übrigen weltlich. Die ganze Gemeinde war geistlich, d. h. vom Geist Jesu geprägt, und teilte dann ihre Dienste und Aufgaben auf. Die ganze Gemeinde hatte den Auftrag, die Liebe Gottes erfahrbar zu machen, um so „Seelsorger" zu sein. Dabei gab es also nicht eine abgestufte Spiritualität für Geistliche und „Laien". Alle waren sie als Jünger Jesu in die gleiche Nachfolge berufen. Erst später wurde daraus eine vollkommenere Berufung der „geistlichen" und eine unvollkommenere der „weltlichen" Gemeindemitglieder.

Das 2. Vatikanische Konzil hatte die Vorrangigkeit des Gottesvolkes vor seiner Differenzierung in Ämter und Charismen wieder betont. Damit löste es auch eine wachsende Verantwortung aller Glieder für das Ganze aus. Es wurde nicht mehr in Betreuer und Betreute, Seelsorger und Objekte der Seelsorge aufgeteilt. Hier war eine neue Basis gelegt für eine gelebte Geschwisterlichkeit in der Gemeinde, um damit die Gemeinde für ihre Aufgabe freizusetzen. Das warnende Wort Jesu an die Jünger ist zu beachten: „Ihr wißt, daß die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll euer Sklave sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele" (Mt 20, 23ff.).

Neue Klerikalisierung

Zur Zeit zeichnen sich in der Kirche leider wieder Ten-

denzen einer neuen Klerikalisierung von oben ab, trotz abnehmender Priesterzahlen.

Der Schwerpunkt wird wieder auf die Hierarchie gelegt, im neuen Kirchenrecht werden die Rechte der Amtsträger verstärkt betont. Papst Johannes Paul II. spricht davon, daß die „Laien" die Brücke von der Kirche zur Welt seien. Kirche ist demnach im Vollsinn nur der Klerus; die „Laien" sind es nur als Beauftragte durch den Klerus, als verlängerter Arm des Klerus. So wie die Aussagen vom Gottesvolk durch das Konzil Verantwortlichkeit bei allen Gliedern der Kirche weckten, so wird die neue Tendenz die Verantwortlichkeit aller in der Kirche wieder schwächen.

Jene, die geführt und betreut werden wollen, werden gerne wieder ihre Verantwortung abgeben. Jene aber, die mitverantwortlich sein wollen, werden in einer so geprägten Kirche keinen Platz dafür finden und an den Rand oder aus der Kirche heraus gedrängt werden. Es müßte uns doch sehr irritieren, wenn Menschen heute schon die Kirche verlassen, nicht weil sie nicht gläubig sind, sondern weil die Kirche ihnen nicht gläubig genug ist und zu wenig Raum für den Geist Jesu gibt. Es müßte uns unruhig machen, daß immer mehr Elemente wirklichen christlichen Lebens in verschiedenen Gruppen der Gesellschaft auftauchen, die aber in der Kirche nicht mehr ihre Verbündeten sehen.

Man kann nicht Verantwortlichkeit in der Kirche und für ihre Aufgaben fordern, ohne den Raum und das Klima zu schaffen, in dem diese Verantwortlichkeit wachsen kann. Ja es wirkt wie Hohn, ständig an das Engagement der Gemeindemitglieder zu appellieren – vor allem auch wegen der geringen Priesterzahlen –, aber den Raum der Verantwortlichkeit einzuschnüren.

Erfahrungen aus unserer Gemeinde

Wir haben auf dem Weg unserer Gemeinde erfahren, wie Gemeindemitglieder immer stärker aus der Rolle der Betreuung, der Versorgten, der Objekte der Seelsorge herauswuchsen und die Gemeinde mit ihren Aufgaben zunehmend mehr als ihre eigene Sache betrachteten. Wir erlebten, wie Gemeinde immer mehr vom Objekt einer Betreuung zum Subjekt ihres Handelns wurde.

Dazu ist es wichtig, daß die Gemeinde in all ihren Gliedern, aber auch von den beamteten Seelsorgern ernst genommen wird.

Priester haben oft Angst vor einem solchen partnerschaftlichen Umgang. Sie berufen sich demgegenüber auf ihr dreifaches Podest: die Weihe, die kirchenrechtliche Stellung und das Theologiestudium, das sie als Fachleute ausweist gegenüber den „Laien".

Da sie Kirche und Christsein nicht als gemeinsamen Prozeß erfahren haben, haben sie auch große Probleme, solch einen Prozeß in der Gemeinde einzuleiten und sich ihm auch selbst anzuvertrauen.

Die 3 Gaben (Weihe, kirchenrechtliche Stellung und Theologiestudium) als Besitz und Privilegien mißverstanden, wirken aber trennend in der Gemeinde, stoßen zurück, machen Gemeinde inaktiv. Nur wenn sie als Dienst der Gemeinde angeboten werden, damit sie ihre Aufgaben besser sehen und wahrnehmen kann, wirken sie gemeindebildend. Nur dann fördern sie die Verantwortlichkeit in der Gemeinde. Der Priester wird dann eher ein Wegbegleiter als ein „Leiter" der Gemeinde.

Wie Charismen in der Gemeinde wecken?

Oft wird die Frage gestellt: Wie kann man vorhandene Charismen in den Gemeinden wecken? Wie kann man neue Mitarbeiter finden und motivieren?

Aus meiner Erfahrung heraus muß ich solche Fragen immer enttäuschen. Es gibt keine Tips und Tricks, die das zuwege bringen können, wenn die grundsätzliche Auffassung von Kirche und Gemeinde nicht stimmt. Gemeindemitglieder können nicht aus dem Geist Jesu tätig werden, wenn sie nicht eine Gemeinde und eine Kirche erleben, die vom Geist Jesu geprägt ist. Eine obrigkeitlich verstandene Kirche braucht nur Untertanen und wird solche prägen. So hat Papst Johannes Paul II. denn auch kürzlich den Gehorsam als die wichtigste christliche Tugend dargestellt.

Nur eine Kirche, die communio wirklich als Leitbild hat, kann Christen formen. Nur eine solche Kirche kann Verantwortlichkeit in der Gemeinde wecken. Da ist vielleicht auch schon das Wort „Mitarbeiter" verräterisch. Ein Priester sucht Mitarbeiter in der Gemeinde, Mitarbeiter in der Seelsorge. Bischöfe rufen die „Laien" auf, die Priester in der Seelsorge zu entlasten. Geht das nicht noch von einem klerikalen Kirchenverständnis aus? Danach trifft den Priester die eigentliche Aufgabe, und nur weil er es nicht allein schafft, sucht er Helfer. In den urchristlichen Gemeinden verstanden sich alle als Missionare und Seelsorger, weil sie um ihren Auftrag als Gemeinde wußten. Nicht den Priester trifft der primäre Auftrag. Die Gemeinde ist der Ort, an dem die Verheißungen Jesu und seines Evangeliums erfahrbar werden sollen. Die Priester sind also umgekehrt nur Mitarbeiter der Gemeinde.

Nun kann man sicher nicht warten, bis eine solche Kirche, bis solche Gemeinden von selbst entstehen. Wir müssen sie auf den Weg bringen! Dazu sagt Johann Baptist Metz zu Recht: „Nur wenn die Betreuten sich ändern, werden sich auch die Betreuer ändern." Aber wir müssen

dabei um das dafür hinderliche Klima in der Kirche wissen und dürfen es nicht wegdiskutieren. Wir müssen eine sich obrigkeitlich mißverstehende Institution immer wieder versuchen, auf den Boden des Evangeliums zurückzuführen, auch wenn das manchmal frustrierend ist. Wir müssen aber vor allem in den Gemeinden ein Klima der Geschwisterlichkeit schaffen, was ein Dauerprogramm ist. Das aber ist notwendig, damit alle – und nicht nur der Priester allein – letztlich verantwortlich sind.

In unserer Gemeinde ging ein Zurücknehmen der Rolle des Priesters, eine Enttäuschung von Rollenerwartungen, die an ihn herangetragen werden, Hand in Hand mit einem Aufbau der Gemeinde. Ich weiß von einer anderen Gemeinde, in der erst nach dem Weggang des dortigen Priesterteams die Entdeckung der Gemeindeverantwortlichkeit begann. Aber auch als einzelne Priester können wir dieser Entdeckung im Wege stehen, wenn wir uns als Einzelkämpfer verstehen.

Ich mußte langsam lernen, daß ich nicht so wichtig war, wie es mir eine klerikale Erziehung gesagt hatte. Umso mehr begriff aber die Gemeinde ihre Wichtigkeit.

Ich mußte erst lernen, daß meine Aufgabe die einer Wegbegleitung war und nicht die eines „Kommandeurs", Wegbegleitung von Lebensprozessen und nicht Verordnung von Schablonen. Umso mehr kam die Gemeinde zur Erfahrung des Gottesvolkes unterwegs.

Ich mußte erst begreifen, daß ich Bruder unter Geschwistern war. Umso mehr konnte ich mittragen, wurde selbst getragen und konnte helfen, am Netz des Tragens und Getragenwerdens zu knüpfen, was letztlich Seelsorge oder Gemeinde ist.

Kleine Schritte zur Gemeinde als Seelsorger

Diese Erfahrung ist nicht allein einzupredigen und auch nicht durch Diskussionen über das Gemeinde- und Kirchenverständnis zu erreichen. Diese Erfahrung kann nur im Tun der Gemeinde gemacht werden.

Da lernten wir in kleinen Gruppen in den Wohnvierteln einander im Gespräch besser kennen, ließen uns stärker aufeinander ein und knüpften an diesem Netz vielfacher Beziehungen, auch gegenseitiger Hilfe.

Wir erfuhren, daß Glauben nicht nur eine private Sache ist, sondern begannen in Gruppen Glaubenserfahrungen untereinander auszutauschen. So wurde allen bewußt, daß jeder zum Glauben etwas Entscheidendes und Unersetzbares zu sagen hat, daß wir im Glauben alle „Fachleute" sind, daß wir nie eine „Verwaltung" des Glaubens den Theologen überlassen dürfen, daß wir auch hier Seelsorger füreinander sind.

Und es ist wichtig, daß die Amtsträger diese Glaubenser-

fahrungen in der Gemeinde ernst nehmen, daß die „lehrende" Kirche auch zur „hörenden" und die „hörende" auch zur „lehrenden" wird, daß man gemeinsam auf Gott hört.

Im gemeinsamen Hören auf das Evangelium, in kleinen Gruppen der Gemeinde wurde uns bewußt, daß die Bibel das Buch der Gemeinde ist. So wie die ersten Gemeinden ihren Glauben in der Nachfolge Jesu in dieses Buch aufgeschrieben haben, so werden wir in diese Nachfolge gerufen, wenn wir dieses Buch von unserem Leben her und auf unser Leben hin gemeinsam lesen. Dabei wurde uns besonders klar, daß wir – wie Jesus – uns vor allem um die Schwachen, um die Menschen am Rande zu sorgen haben.

Auch im persönlichen Umgang wurden so viele zu Seelsorgern für andere und darüber hinaus zu Menschensorgern.

In den Wohnviertelgesprächen beglückte es mich zu erfahren, wieviel Hoffnung Gemeindemitglieder bisweilen in ihrem Alltag ausstrahlen, wieviel Seelsorge sie ausüben! Gruppen der Gemeinde stellten bisweilen ihr Programm zurück, um sich über längere Zeit den Problemen eines einzelnen zu widmen. In den Gesprächen nach den Gottesdiensten am Wochenende wurde einzelnen geholfen, mit dem Anruf der Predigt ganz persönlich umzugehen und so die Anforderungen Jesu nicht als bedrückende Last, sondern als Chance zu begreifen, aber auch nicht zu resignieren, wenn die eigenen Kräfte zu klein sind. Es ist eine gegenseitige Hilfe, den Anruf Gottes in das persönliche Leben des einzelnen zu übersetzen.

Auch die Schuld als Versagen vor dem Anruf Gottes trägt sich gemeinsam leichter.

Wer Sorgen und Nöte hatte, fand zunehmend Ansprechpartner. Auch die Probleme mit Krankheit und Sterben blieben nicht als Tabu individualisiert, sondern wurden von anderen mitgetragen und auch im Gespräch der Gemeinde aufgegriffen. Wir versuchten auch verstärkt, Scheitern nicht als Makel zu sehen, sondern ein Klima zu schaffen, in dem das zugegeben werden kann. Man soll in einer Gemeinde keine Fassade voreinander brauchen.

In den Gesprächsangeboten der Gemeinde wurden Probleme solchen Scheiterns aufgegriffen, die Christen nach den Vorschriften der Kirche, dem „idealen" Leben eines Christen oder nach den Vorgaben bürgerlicher Norm gar nicht haben durften.

Zwar bleiben wir immer noch weit hinter dem Anspruch zurück, den Seelsorge von der Gemeinde fordert. Auch in den genannten Punkten lassen wir einander und Außen-

Kein Ersatz für Priester

stehende oft noch im Stich, aber wir sind auf dem Weg. Gemeinde als Seelsorger ersetzt aber nie und nimmer den Priester. Manchmal erscheint es in etwas euphorischen Aussagen so, als ob die Chance der mündigen Gemeinden und ihres verantwortlichen Engagements gerade im Priestermangel bestehe.

Das scheint mir eine Perversion! Die ersten christlichen Gemeinden waren nie ohne dieses Amt. Die Gemeinde braucht den Priester als Wegbegleiter, der mit ihr Rast am Weg hält, um am Evangelium Orientierung zu suchen und das Mahl der Stärkung zu feiern. Sie braucht das, um immer wieder zu feiern, was sie ist und doch auch erst werden soll: communio.

Wenn Priester die Gemeinde an ihrer Verantwortlichkeit hindern, dann nicht, weil sie Priester sind, sondern weil sie ihr Priesteramt obrigkeitlich mißverstehen.

Wir haben noch einen weiten Weg vor uns!

Rolf Zerfaß

Gemeinde als Ort der Hoffnung

Eine Gemeinde, die den einzelnen wahrnimmt, ermutigt, in seine Freiheit hinein freigibt, ist ein Ort, an dem sich Gottes Herrschaft durchsetzt und wo deshalb Hoffnung aufkommen kann. Solche Gemeinden müssen unsere Gemeinden werden, indem sie sich an der Aufmerksamkeit Jesu gegenüber den Menschen und an seinem Umgangsstil orientieren und indem sie gerade auch dann und dort zu einem Ort der Hoffnung werden, wo menschliche Wünsche und Pläne an ein Ende gekommen sind: in Situationen der Ratlosigkeit, der Schuld, des Leides und des Todes. Wenn man mit Zerfaß diese Schritte mitgeht, wird einem verständlich, warum er in den letzten Thesen gegen zu viel Institutionalisierung und gegen eine basisferne „Pastoralplanung" ankämpft. *red*

I. Die Fragestellung

Die Aufgabe, die dieses Thema uns stellt, besteht wohl darin, das große, leuchtende Wort „Hoffnung" zu erden, d. h. einen Ort anzugeben, wo man dieser Hoffnung in unserem Alltag, gewissermaßen als Fußgänger, begegnen kann. Das ist eine nüchterne Aufgabe, und darum möchte ich meinen Ausgangspunkt auch bei einer Begegnung nehmen, die mir in Erinnerung geblieben ist, weil die Szenerie so nüchtern, ja geradezu ärmlich war.

Nach einem Priesterkurs in Erfurt 1976 machte ich einen kurzen Besuch bei Bischof Aufderbeck. Als wir uns verabschiedeten, schenkte er mir ein Büchlein und schrieb als Widmung seinen Wappenspruch hinein: „In tribulatione et regno et patientia." Dieses Wort stammt vom Verfasser der Geheimen Offenbarung und lautet im Zusammenhang: Ich, Johannes, Euer Bruder und Gefährte in der Bedrängnis, in der Hoffnung auf das Reich und in der Geduld in Jesus (Offb 1, 9). Als ich durch die grauen Straßen von Erfurt zurückging, in bescheidene Schaufensterauslagen schaute, wußte ich auf einmal, was christliche Hoffnung meint: Solidarität in der Bedrängnis, in der Erwartung des Reiches Gottes und im Durchhalten in Jesu Namen. Ich bin der Überzeugung, daß es nicht nur in dieser Stelle aus der Geheimen Offenbarung einen Zusammenhang zwischen Hoffnung und Bedrängnis gibt. Er ist fundamental. Nirgends ist die Hoffnung nötiger als dort, wo wir in die Enge geraten, in die Atemnot einer Krise, weil wir uns keinen Rat mehr wissen, den Überblick verloren haben, nur noch wissen, daß es so wie bisher nicht weitergehen kann. Und deshalb weiß ich keinen Beruf, für den die Hoffnung wichtiger ist, als den Beruf dessen, der mit menschlichen Krisen umzugehen hat: als Erzieher, als Therapeut, als Berater, als Seelsorger. Denn seine erste Aufgabe ist, dem Dunkel gegenüberzutreten, der Orientierungslosigkeit des anderen standzuhalten, ohne selber in Panik zu geraten. Die eigentliche Herausforderung besteht darin, ob diese Berufe angesichts der verfahrenen Situationen, mit denen sie täglich konfrontiert sind, sich selber und dem andern eine Perspektive der Hoffnung offen halten können.

Das bringt mich hinsichtlich unseres Themas auf die Frage: Ist es im Grunde eine therapeutische Rolle, die wir unseren Gemeinden zuschreiben, wenn wir sie als Ort der Hoffnung zu begreifen suchen? Das ist ja eine ungewöhnliche Perspektive; wir sind weit mehr gewohnt, sie als Glaubensgemeinschaft (congregatio fidelium) oder als Gemeinschaft brüderlicher, geschwisterlicher Liebe zu verstehen. Anders ausgedrückt: Sind es die charakteristischen Bedrängnisse dieser 80er Jahre, die Ratlosigkeit und Trauer, die uns als einzelne und als Gesellschaft befallen haben, weshalb wir nach der Gemeinde als einem Ort der Hoffnung Ausschau halten, als einem Raum, in dem man aufatmen, die Kräfte sammeln, hoffen lernen kann, als einem Milieu, in dem Hoffnung gegen alle Hoffnung lebt?

II. Worauf hoffen wir?

Wir müssen Norbert Lohfink[1] danken, daß er diese Frage mit großer Präzision gestellt und beantwortet hat: als Christen, als Glaubende, hoffen wir nicht auf etwas, das es noch

[1] *N. Lohfink*, Der Geschmack der Hoffnung, Mainz 1983.

nicht gibt oder vielleicht irgendwann einmal gibt. Wir hoffen darauf, daß sich unter uns durchsetzt, was es bereits wirklich gibt: Gottes Herrschaft mitten unter uns (Lk 17, 21), den Geist Gottes, der schon ausgegossen ist in unsere Herzen (Röm, 5, 5), die Herrlichkeit Gottes, die uns aufgeleuchtet ist auf dem Antlitz Jesu Christi und die wir nun mit unverstelltem Angesicht widerspiegeln dürfen (2 Kor 3, 18–4, 6).

Um es noch einmal der Reihe nach zu entwickeln (und ohne eine Zwischenstufe zu überspringen): Christliche Hoffnung ist nicht irgendein vager Optimismus, der irgendwie damit rechnet: „Es wird schon recht werden." Angesichts unserer sterbenden Wälder und angesichts ganzer vom Hungertod bedrohter Kontinente, angesichts von 8 Millionen Dollar Rüstungsausgaben pro Minute ist es einfach zynisch zu sagen: Es wird schon recht werden.

Christliche Hoffnung ist auch nicht eine Hoffnung auf Erlösung jenseits der gespenstischen Szene, die wir unsere Welt nennen, sondern darin identisch mit der Hoffnung Israels, daß sie mit Gottes Treue zu dieser unserer Erde rechnet: daß sich auf ihr Gerechtigkeit und Friede küssen (Ps 85, 11). Wir hoffen nicht, daß unsere Welt (oder wenigstens die Kirche) in ein himmlisches Jerusalem entrückt wird, sondern daß das neue Jerusalem, die neue Stadt, die neue Gesellschaft auf unsere Erde herabsteigt (Offb 21, 11).

Christliche Hoffnung unterscheidet sich aber darin von der Hoffnung Israels, daß wir dies alles nicht für einen fernen Tag Jahwes erwarten, sondern für heute und jetzt, in der Kraft des Geistes, der daran ist, mitten unter uns das Angesicht der Erde zu erneuern – unendlich mühsam, vielfältig behindert durch menschlichen Starrsinn, gesellschaftliche Interessen, kirchliche Ängste.

III. Impulse

Ich möchte nun in vier Thesen einige Ansatzpunkte benennen, konkrete Bereiche, auf die wir aufmerksam werden müssen, wenn unsere Gemeinden Orte christlicher Hoffnung werden sollen. Und für jeden dieser Ansatzpunkte wollen wir auch die Gefahrenzone markieren, den Stil, das Gehabe, das die Hoffnung in unseren Gemeinden zu ersticken vermag. Denn zu unserem Leben als Christen gehört seit der Stunde unserer Taufe das Ja und das Nein, das Bekenntnis, wofür und wogegen wir sind. Den Geschmack der Hoffnung werden wir nur verkosten können um den Preis der Entschiedenheit, zu der uns Christus befreit hat.

1. Eine Gemeinde wird in dem Maß zu einem Ort der Hoffnung, als sie den einzelnen ernstnimmt, bei seinem Namen ruft, zu seiner Freiheit ermutigt.

Bei der Aufmerksamkeit für den einzelnen muß alles beginnen, und zwar aus einem doppelten Grund: erstens besteht die charakteristische Not des Menschen auch in der sogenannten freien Welt darin, daß er als einzelner austauschbar geworden ist, nichts gilt, genau um die Chance der Freiheit und Selbstverwirklichung betrogen wird, die ihm diese Gesellschaft verspricht. Diese Entfremdungserfahrung läßt ihn früher oder später am Sinn seiner Existenz zweifeln. Das ist die Grundfigur seiner Bedrängnis. Zweitens sind wir gerade als katholische Christen aufgrund unserer überlieferten Kirchenfrömmigkeit immer in der Gefahr, den einzelnen von vornherein dem Ganzen unterzuordnen, seine Freiheit sofort für das Wohl des Ganzen zu vereinnahmen und, wenn das nicht gelingt, als Egoismus zu verdächtigen. So sind wir geneigt, auch mit den biblischen Bildern vom „Leib" und vom „Haus" sogleich die Vorstellung zu verbinden, der einzelne sei ja nur ein „Glied" und nur ein „Stein", obwohl es Paulus, wenn er diese Bilder braucht, nicht um die Unterordnung des einzelnen unter das Ganze geht, sondern um die wechselseitige Bedeutung der Glieder füreinander und um die Erbauung dieses Hauses aus den Steinen auf dem Fundament und Grundstein, der Jesus Christus heißt.

Wenn wir daher von der Gemeinde als einem Ort der Hoffnung sprechen, dürfen wir nicht so tun, als sei es die Gemeinde, die hofft. Nicht die Gemeinde hofft, glaubt, leidet, sondern die einzelnen Christen in der Gemeinde glauben, hoffen, werden gerettet oder gehen verloren. Nur dem einzelnen, nicht der Gemeinde kommt der Würdetitel des Subjekts zu! Nur die einzelnen sind Ebenbild Gottes,

nicht die Gemeinde[2]. Wenn daher die einzelnen in der Gemeinde keine Hoffnung für sich entdecken können, ist auch die Gemeinde kein Ort der Hoffnung. Sie ist auch von Gott her nicht gedacht als ein Ort, an dem man hoffen sollte, sondern ein Ort, an dem man hoffen kann und zu hoffen lernt.

Das Beispiel Jesu

Auch Jesus hat ja Hoffnung nicht gefordert, sondern durch seine Art, die Gottesherrschaft anzukündigen, möglich gemacht. Er hat den Anbruch der Gottesherrschaft nicht abstrakt proklamiert, sondern sich den Leuten so aufmerksam zugewandt, daß sie erfahren konnten, was er unter dem Reich Gottes meint und daß es bereits hier und jetzt anbricht, so daß wir Hoffnung haben dürfen.

„Stell dich in die Mitte", sagt er zu dem Mann mit der verdorrten Hand, „denn du gehörst in die Mitte, an die Stelle, wo sonst die Tora ihren Platz hat im Sabbatgottesdienst. Denn um deinetwillen ist die Tora da. Damit du aufatmen kannst, dazu gibt es den Sabbat." So geht dem Gelähmten „die Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi" (2 Kor 4, 3) auf, der ihn vom Rand in die Mitte der Gemeinde holt (Mk 3, 1–6). In dieser Sache ist Jesus ganz entschieden: „Der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat" (Mk 2, 27). Darum können auch unsere Gemeinden nicht zu einem Ort der Hoffnung werden, wenn nicht klar ist, daß alles, was hier geschieht, für den Menschen da ist! Solange wir uns nur um eine Verlebendigung der Gemeinden mühen, weil wir eine erneuerte Kirche wollen, erfüllen wir noch nicht den Willen Gottes, denn der geht darauf, daß „den Armen die Frohe Botschaft verkündet wird, den Gefangenen die Freiheit, den Blinden das Augenlicht; daß die Gebrochenen in Freiheit entlassen und eine umfassende Amnestie im Namen Gottes ausgerufen wird" (Lk 4, 18, im Anschluß an Jes 61, 1). Darum ist erst eine Gemeinde, die den einzelnen wahrnimmt, ermutigt, in seine Freiheit hinein freigibt, ein Ort, an dem sich Gottes Herrschaft durchsetzt und wo deshalb Hoffnung aufkeimen kann. „Du hast mehr Möglichkeiten, als du ahnst, ganz zu schweigen von den ungeahnten Möglichkeiten Gottes mit dir!" Wenn jemandem, der auf die Gemeinde trifft, dieses Klima entgegenkommt, begegnet ihm die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, er verläßt sein Versteck wie Zachäus den Baum, beglückt darüber, wie Gott ihn sieht und welche unentdeckten Wachstumschancen er hat, welche Zukunft! Denn Wachsen heißt, sich seiner Möglichkeiten bewußt werden. Und darum heißt Hoffen: Gespanntsein auf das, was Gott mit mir vor hat: der Gott, der getreu ist und vollenden will, was er in uns begonnen hat.

Wenn wir freilich Freiheit sagen, müssen wir auch Freiheit meinen, d. h. Spontaneität, unfrisierte Gedanken, unterschiedliche Optionen, Umwege, auch Konflikte. Vor allem ist Freiheit nicht halbierbar. Wir können nicht die Frohbotschaft von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes proklamieren und sicherheitshalber auch ein gutes Quantum Gesetz und Angst und Einschüchterung; ein bißchen Vertrauen und vorsichtshalber eine gesunde Portion Mißtrauen, Kontrolle und Druck, ein bißchen Mitverantwortung aller, aber aus pastoraler Klugheit in allen entscheidenden Fragen alle Kompetenz bei denen, die schließlich die Verantwortung tragen; so können unsere Gemeinden niemals Orte der Hoffnung werden, so werden sie mit Sicherheit zu Orten eines tiefen, bösartigen Schmerzes, eines Ärgernisses und einer Enttäuschung, die mit der Hoffnung auch den Glauben tötet.

Enttäuschte Hoffnungen

Ich denke, an dieser Stelle stoßen wir auf eine erste Quelle enttäuschter Hoffnungen in unseren Gemeinden. Ich möchte schon lange einmal eine Befragung ehemaliger Pfarrgemeinderäte und Ehrenamtlicher durchführen, die zu ermitteln versucht, wie sie im Rückblick ihr Engagement von damals beurteilen[3]. Ich rechne mit manchen positiven Rückmeldungen, aber auch mit zwei negativen Antworten, die uns zu den-

[2] Damit soll nicht bestritten sein, daß die Gemeinde in dem Maß, als sie aus Beziehungen lebt, zu einem Abbild des dreifaltigen Gottes zu werden vermag; vgl. *P. Weß*, Ihr alle seid Geschwister, Mainz 1983, 62.

[3] Vgl. *R. Sanders – J. Voß*, Eine Umfrage unter Pfarrgemeinderäten in der Seelsorgeregion Ruhrgebiet-Ost, in: Diakonia 14 (1983), 287–290.

ken geben müssen. Mit der Enttäuschung darüber, nur gebraucht, aber als Person nicht wahrgenommen worden zu sein, nicht in dem, was man war und tat, sondern nur in dem, was noch hätte geschehen sollen. Dieser instrumentelle Mißbrauch von „Mitarbeitern" – ein Wort, das wir viel zu unbesehen aus der modernen Arbeitswelt in unsere Gemeinden übernommen haben – ist gegen die Substanz der Gemeinde: sie ist keine Arbeitsgemeinschaft, sondern eine Lebensgemeinschaft! Hier zählen nicht Output oder Umsatz – hier zählen Gesichter! Ich rechne zweitens mit einem gerüttelten Maß von Enttäuschung darüber, daß fast jede Initiative, jede einigermaßen originelle Idee bereits im Vorfeld als Betriebsstörung entlarvt und durch langatmige Debatten oder passiven Widerstand in die Knie gezwungen wurde. Wie viele Pfarrgemeinderäte haben nach einer Wahlperiode das Handtuch geworfen? Und wen wundert es, daß inzwischen, 10 oder 15 Jahre danach, die Gremien, die einmal als Orte der Animation und der Rückkoppelung von Basisinitiativen begonnen hatten, zu Einrichtungen verkommen sind, in denen vor allem aufgepaßt wird, daß nichts passiert? Und dann wundert man sich, wenn die Menschen in eine Gemeinde wechseln, in der sie sich ernstgenommen fühlen, und beschimpft solche Gemeinden als „Elitepfarreien".

Gemeinden können nicht zu einem Ort der Hoffnung werden, solange nur „Mitsorge" und „Mitdenken" erlaubt sind (eine delikate, verräterische Wortbildung aus dem kirchlichen Führungsjargon), statt miteinander denken und miteinander entscheiden, miteinander verantworten und sogar miteinander Fehler machen[4]!

Auch damit rechnet der liebe Gott. Denn er will seine Herrlichkeit in unserer Freiheit aufleuchten lassen, unserer Vitalität!

Irenäus von Lyon hat es in klassischer Kürze gesagt: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch" (Gloria dei vivens homo). Gott kommt darin zu seiner Ehre, daß wir lebendig werden, so wie wir zum Leben kommen dadurch, daß wir ihm begegnen (vita autem hominis visio dei). Das Seufzen der Kreatur (Röm 8, 22) ist die Mühsal des Geburtsvorganges, in dem solche Freiheit geboren wird: es meint die Wehen, in denen wir stecken. Wir sind die Frau, die in ihren Wehen schreit. Und jeden Tag gibt es unter uns auch das erleichterte Aufatmen, das Vergessen der Not „aus Freude, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist" (Joh 16, 21).

Unsere Gemeinden sind in dem Maß ein Ort der Hoffnung, als sie ein Ort der Menschwerdung sind.

2. Eine Gemeinde wird in dem Maß zu einem Ort der Hoffnung, als sie Gemeinde wird.

Mit dieser zweiten These wird nicht das Gegenteil von dem behauptet, was die erste sagt, sondern ein anderer Ansatzpunkt benannt, um zu demselben Ziel zu kommen. Die erste und die zweite These verhalten sich zueinander wie zwei Seiten einer Medaille; denn Menschwerdung kann keiner für sich allein in Szene setzen – Menschen können wir nur werden, wenn wir von anderen ins Menschsein hineingerufen und zur Menschwerdung befreit werden.

Eine Gemeinde wird in dem Maß zu einem Ort der Menschwerdung (und deshalb zu einem Ort, an dem sich der Wille Gottes durchsetzt und deshalb zu einem Ort der Hoffnung), als die Aufmerksamkeit Jesu, der Umgangsstil Jesu in ihr zu einer Leitlinie werden, an der sich alle zu orientieren versuchen. Die „Freiheit der Kinder Gottes" (Röm 8, 21) steht nicht in den Sternen, sondern sie wird hier unter uns gewagt, oder es gibt sie überhaupt nicht. Sie steht nicht in den Sternen, denn wo immer wir diese Freiheit wagen, d. h. wo immer wir uns in der Weise aufeinander einlassen, wie Jesus sich auf uns eingelassen hat, beginnt es in dieser Welt hell zu werden, weil wir „mitten in einer verdorbenen und verwirrten Generation leuchten wie die Sterne am Firmament" (Phil 2, 5; Dan 12). Dann wird eine Gemeinde zu etwas, was man nicht mehr übersehen kann – so wenig wie eine Stadt auf dem Berg und ein Licht auf dem Leuchter. Nicht der einzelne ist das Licht, sondern die Gemeinde, das Milieu, das neue Klima: „Ihr seid das Licht der Welt" (Mt 5, 14). Jesus spricht im Plural: „So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen" (Mt 5,

[4] Vgl. *P. Weß*, a. a. O. 115f.

16). Diese guten Werke kann man nämlich nicht allein tun, nur zusammen; und darin besteht das Wunder, daß Menschen sich zusammentun können, ohne sich zu beschädigen, sondern in der Weise, daß einer den andern zu seinen verborgenen Möglichkeiten befreit. Das hängt damit zusammen, daß nicht mehr einer über den andern herrscht, weil hier Gott herrscht, d. h. die Liebe herrscht. So kommt eine Gemeinde ins Gerede, so wird sie zu einem Ort der Hoffnung für die, die zu ihr gehören und für die draußen.

Ein neuer Umgangsstil

Und so müßte man ins Detail gehen und beschreiben, was sich ändert, wenn wir den Umgangsstil Jesu wagen: wie dann Männer und Frauen miteinander umgehen, wie sich das Verhältnis von Kindern und Erwachsenen, von Gesunden und Kranken, von Gemeindegliedern und Fremden ändert[5]. Es entwickelt sich eine neue Art, mit dem Eigentum umzugehen, und man entdeckt, daß man durch Teilen nicht ärmer wird, sondern reicher, weil einer allein durch seinen Gebrauch den Reichtum der Dinge gar nicht ausschöpfen kann. Es beginnt eine neue Art, die Welt zu verstehen und mit ihr umzugehen: im Gespräch miteinander wird man auf mehr Zusammenhänge aufmerksam, wird bewußter und selbstbewußter, politisch wacher und mutiger. Es entwickelt sich eine neue Art, mit dem Evangelium umzugehen: weil man so lebt, wie das Evangelium es nahelegt, entdeckt man überhaupt erst, wovon das Evangelium redet; und weil jeder lebendig wird und Lust am Leben bekommt, hat auch jeder etwas zum Evangelium zu sagen, alle sind Lehrer und alle sind Schüler – die Sprachlosigkeit, der Analphabetismus im Glauben kommt an ein Ende[6]. Es erwacht ein neues Selbstbewußtsein: die „Autonomie der Freiheit". Man ist auf einmal nicht mehr auf pastorale Mitteilungen und Handreichungen angewiesen. Man findet und verfolgt seine eigenen Themen und erkämpft notfalls auch, daß das Subsidiaritätsprinzip, das die Kirche der Gesellschaft so gut zu predigen versteht, auch in ihr selber zur Geltung kommt. Man legt einen gemeinsamen Weg im Glauben zurück und lernt die eigene Geschichte der Gemeinde als einen Weg aus der Knechtschaft in die Freiheit zu sehen. (In der Kirche Maria Königin in München/Baldham werden die biblischen Motive, die sich die Gemeinde im Lauf der Jahre erarbeitet, fortlaufend von einem Künstler an der Holzdecke angebracht.) Es entsteht schließlich eine neue Freiheit zu spielen, zu feiern, zu tanzen – auch in der Liturgie[7], und nicht nur in Afrika –, Gott zu preisen mitten im Feuerofen. Es gibt nicht mehr nur einen Kirchenchor, sondern viele Spielleute Gottes, die das neue Lied vom Leben singen, das Lied von der Auferstehung. Mit Zimbeln und Pauken und allem, was Odem hat! Und es wächst schließlich eine neue Verbindlichkeit füreinander, d. h. eine neue geschwisterliche Verantwortung, weil eine Gemeinde, in der sich Gottes Herrlichkeit offenbart, auch seine Treue und Verläßlichkeit zur Erfahrung bringt, indem wir uns aufeinander verlassen können: „Ich will euch Hoffnung und Zukunft geben" (Jer 29, 11).

Angst vor Bindung

Welches sind die Hauptgefahren an diesem Weg? Ich will nur eine (die wichtigste) nennen: die Angst, wir könnten unsere Freiheit verlieren, indem wir uns so konkret an eine Gemeinde binden. Natürlich werden tausend andere Möglichkeiten ausgeschlossen, sobald ich mich für eine entschieden habe, und deshalb erwacht die Angst, wir seien zu wenige, zu wenig profiliert, es dauerte zu lange und kostete zuviel Einsatz – kurz, mit diesen Leuten ginge es nicht.

Hier heißt es wachsam sein! Denn die Angst vor der Verbindlichkeit ist in Wahrheit die Angst, Basis zu bilden, unten zu sein! „Achtet auf euch, Brüder! Es gibt unter uns nicht viele, die nach den Maßstäben der Gesellschaft kompetent sind, einflußreich oder in gehobenen Kreisen verkehren, sondern das

[5] Vgl. die Anleitung, die ich zur Erarbeitung dieses Profils mit der Gemeinde bereitgestellt habe, in: *N. Mette* (Hrsg.), Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche, Düsseldorf 1982, 16–23.

[6] Vgl. dazu die Erfahrungen in Ibbenbüren, beschrieben in: *B. Honsel*, Der rote Punkt, Düsseldorf 1983, und bei *R. Zerfaß* (Hrsg.), Mit der Gemeinde predigen, Würzburg 1982, 51–53. – Aus Lateinamerika jetzt vor allem *C. Mesters*, Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben, 2 Bde., 1983.

[7] *Honsel*, a. a. O., 151–159.

Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, das Schwache, das Niedrige und Verachtete, um das zunichte zu machen, was etwas ist" (1 Kor 1, 26f.).

Wenn mich etwas an der lateinamerikanischen Basisbewegung fasziniert, so ist es die geradezu ehrfürchtige Liebe zum Volk, die unter denen aufgebrochen ist, die sich auf das Volk einzulassen begonnen haben – ohne pastorale Herablassung, vielmehr mit wachsender Neugier, Bereitschaft, von den Leuten zu lernen, wie sie leben, was sie denken, was sie erhoffen. Wenn christliche Hoffnung sich nicht nach etwas ausstreckt, was es überhaupt noch nicht gibt, sondern gespannt ist auf das, was sich hier und jetzt durchsetzen möchte, gibt es das unverbindliche Streunen nicht mehr, sondern dann ist, in der Nachfolge Jesu, die Inkarnation an der Reihe, die „Fleischwerdung"; dann heißt es sich einlassen auf das Hier und Jetzt, sich verbinden mit denen, die Gott mir über den Weg geschickt hat, daß sie meine Freunde und meine Geschwister werden. Es sind Menschen: Kinder (Janus Korzcak: Ein Kind wird nicht erst ein Mensch, es ist schon einer!), Familien (vielleicht ein wenig bieder, noch zu sehr auf den Vorgarten fixiert), Rentner (vielleicht ein bißchen redselig, aber auch pfiffig, tapfer, nüchtern geworden), Frauen, die nur deshalb reserviert sind, weil niemand außerhalb der engsten Familie sich bisher dafür interessierte, was ihnen durch den Kopf geht, wie sie urteilen, worauf sie hoffen. Wieviel Lebenserfahrung, wieviel Glaubenserfahrung, wieviel Mutterwitz, wieviel Aufmerksamkeit sind uns zugedacht, uns Hoffnung zu machen, wenn wir uns erst verbindlich aufeinander einlassen! Billiger sind Menschwerdung, Selbstfindung, Selbstverwirklichung nicht zu haben! „Ehe ist ein Weg nicht in die Breite, sondern in die Tiefe" (Walter Dirks). Gerade die schmerzliche Erfahrung der Grenzen enthält eine Wachstumschance, die nur dem zuteil werden kann, der nicht flieht, sondern der Grenze standhält. Darum werden Gemeinden in dem Maß zu einem Ort der Hoffnung, als sie Gemeinden werden, d. h. Räume, in denen Menschen sich in Gottes Namen konkret, wechselseitig und verbindlich aufeinander einlassen. Hier sind nicht Anmutungen gefragt, sondern Entscheidungen. Sind wir basisfähig? Sind wir basiswillig? Dann müssen wir dazu stehen, daß unser Gott ein Gott der kleinen Leute ist[8]. Im Hoffnungslied des Magnificats bekennen wir das in jeder Abendvesper. Der Blick christlicher Hoffnung ist nicht nach oben gerichtet, auf die Großen, auf das, was denen wohl an guten Worten für uns einfallen mag, sondern nach unten, wo es keimt und wächst. Das Senfkorn, die Ähre, der Weinstock, sie alle wachsen von unten nach oben. Die oben sind deshalb nicht abgeschrieben. Aber die Weise, wie eine christliche Gemeinde ihrer gedenkt, ist die Fürbitte. Sie setzt nicht ihre Hoffnung auf sie. Denn: „Die Glut kommt von unten", sagt ein Büchlein mit Gebeten aus den Gemeinden Lateinamerikas[9].
Wir werden nur basisfähig, wenn wir das, was in der Optik dieser Welt klein, unbedeutend, einflußlos und unwichtig ist, im Glauben als den Raum zu sehen lernen, in dem verborgen Gottes Herrschaft unter uns anbricht. Wenn wir basiskirchlich arbeiten wollen, müssen wir dazu stehen, daß unser Leben „mit Christus verborgen ist in Gott" (Kol 3, 3). Christliche Hoffnung entzündet sich an dem, was Gott im Verborgenen sieht (Mt 6, 4) und wirkt. „Was kein Auge gesehn und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen je in den Sinn gekommen ist, hat Gott denen bereitet, die ihn lieben" (1 Kor 2, 9), und zwar jetzt.

3. Eine Gemeinde wird in dem Maß zu einem Ort der Hoffnung, als sie angstfrei dem Offenen zu begegnen wagt, d. h. sich den wirklichen Aporien des Lebens stellt.

Die christliche Hoffnung hat zwei weltliche Schwestern: das Wünschen und das Planen. Wo immer wir von Hoffnung sprechen, sitzen sie mit im Boot, und es ist nur eine Frage der Zeit, wann sie auch einmal ans Ruder wollen. Vom Planen soll in der letzten These die Rede sein; hier geht es zunächst um die Wünsche.

[8] Vgl. *L. Maldonado*, Die Kirche auf der Suche nach ihrer Basis, in: Diakonia 14 (1983), 388–397.
[9] Die Glut kommt von unten. Texte einer Theologie aus der eigenen Erde (Brasilien), zusammengestellt von *H. Brandt*, Düsseldorf 1981.

Ich denke, es ist ganz normal und zu erwarten, daß in einer Gemeinde mit der Hoffnung die ganze weite Welt menschlicher Sehnsüchte und Wünsche erwacht, sind sie doch nur eine andere Seite unseres Hungers nach Leben, und wo das Lied vom Leben gesungen wird, wachen unsere Wünsche auf. Aber die wirklich befreiende Macht und die Menschenfreundlichkeit unseres Gottes kommt gerade darin zum Ausdruck, daß sie uns ermächtigt, mit dieser unten, in der Tiefe, an der Basis aufbrechenden Gewalt der Wünsche frei und reif umzugehen, d. h. zu unterscheiden zwischen wahren und künstlich aufgeschwatzten Bedürfnissen, zwischen infantilen Besitzansprüchen und reifen, interpersonal verantworteten Erwartungen, die wir aneinander haben können, zu unterscheiden zwischen dem Weihnachtsmann und dem lieben Gott.

Die Hoffnungen, die sich auf den Weihnachtsmann richten, gehen darauf, daß er genau das im Sack hat, was wir im voraus auf unseren Wunschzettel geschrieben haben. Die Hoffnung, die sich auf Gott richtet, geht darauf, daß er treu ist, was immer das Leben „im Sack hat". „Gott ist getreu; er wird nicht zulassen, daß ihr über eure Kräfte hinaus versucht werdet. Er wird euch in der Versuchung einen Ausweg schaffen, so daß ihr bestehen könnt" (1 Kor 10, 13).

Vom Aushalten . . .

Darum ist die Gemeinde nicht nur solange ein Ort der Hoffnung, als sich in ihr menschliche Grundbedürfnisse erfüllen, sondern gerade dann und dort, wo menschliche Wünsche und Pläne manifest an ein Ende gekommen sind: in den Situationen kompletter Ratlosigkeit, im Trümmerfeld schwerer persönlicher Schuld, in der verzweifelten Ohnmacht gegenüber dem Tod. Die Gemeinde als Ort der Hoffnung ist genau dann gefordert, wenn es zum Heulen ist, zum Davonlaufen. Und ihr erster und entscheidender Dienst besteht darin, nicht davonzulaufen, sondern dem Dunkel standzuhalten und so auch den, der in Panik geraten ist, dazu zu befreien, daß er dem Dunkel standhält. Wenn z. B. manche Gemeinden trotz ihrer manifest autoritären Struktur und weltfremden Sprache bis heute eine tiefe Resonanz im Volk haben, hängt dies ohne Zweifel mit der Solidarität zusammen, die sie den Leidenden, den Trauernden und den Schuldiggewordenen gewährt haben und gewähren. Und genau an dieser Stelle beobachte ich in sog. modernen Pfarreien ein Defizit, das mit Betriebsamkeit nicht zu kompensieren ist. Wo ist in unseren erneuerten Gottesdiensten Raum für die Klage? Sie ist aus unserer Liturgie und aus unseren Gemeinden ausgewandert – in die Lyrik, in den Folk-Song[10]. Welche Solidarität mit den Trauernden kam im alten Requiem, in der Melodie der Sequenz und in den schwarzen Trauergewändern zum Ausdruck! In Amerika hat man mir erzählt, daß nach der Ermordung Kennedys die gesamte Nation sich in diesen Melodien fand. Eine Gemeinde, in der die Klage keinen Raum mehr hat, ist auch kein Ort wirklicher Hoffnung mehr; ihre vorschnellen Osterlieder erwecken vielmehr den Verdacht, daß hier nur die kirchliche Variante gesellschaftlicher Todesverdrängung im Spiel ist. Was haben wir uns bisher einfallen lassen anstelle der alten Gebetswache im Totenhaus, anstelle des Rosenkranzes zwischen Tod und Beerdigung, anstelle des Brauchs, daß die Nachbarn den Sarg zum Grab tragen? Gemeinde kann nur ein Ort der Hoffnung sein, wenn wir einander genau in den eigentlichen Aporien des Lebens nicht aus dem Weg gehen, sondern beistehen „als Gefährten in der Bedrängnis, in der Hoffnung auf das Reich und in der Geduld in Jesus" (Offb 1, 9).

. . . in Ohnmachtserfahrungen

Dazu gehören auch die großen Ohnmachtserfahrungen unserer Gesellschaft. Wer immer sich mit der tödlichen Zirkelstruktur von Hochrüstung, Umweltzerstörung, Arbeitsmarktpolitik und Verelendung der Dritten Welt beschäftigt, kennt die Gefühle der Ohnmacht und Ratlosigkeit, die gefühlsmäßige und intellektuelle Lähmung, die uns angesichts dieser zentralen Überlebensfragen befallen: nicht einmal unser guter Wille zur Umkehr taugt mehr, weil jeder Vorschlag paralysiert wird durch die schädli-

[10] *O. Fuchs*, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, Düsseldorf 1982.

chen Folgen, die er in einem anderen Bereich des unüberschaubar gewordenen Gesamtsystems auslösen würde. Wie gehen unsere Gemeinden mit dieser Erfahrung um? Ich denke, der eigentliche Skandal besteht darin, daß diese Fragen in unseren Gemeinden überhaupt kein Thema sind, daß sie allenfalls als Aufhänger für die Sonntagspredigt verschlissen werden in der dümmlichen Annahme, man brauche nur so ein Reizwort zu nennen und schon würde das alte Evangelium aktuell und plausibel. Das ist aber nicht die Solidarität mit der „Angst und Trauer der Menschen von heute", wie sie das Konzil verstand. Über die Grünen zu witzeln und allenfalls jungen Leuten eine Antikriegsdemonstration einzuräumen, ist zu wenig für eine Gemeinde, die ein Ort der Hoffnung sein will, weil sie die elementaren Ängste überhaupt nicht an sich heranläßt, die viele sensible Zeitgenossen plagen und die sie im Rahmen der Gemeinde auch gar nicht mehr anzumelden wagen, weil sie wissen, wie taub und stumpf kirchliches Milieu für alles sein kann, was sich nicht in den traditionellen Formeln der religiösen Sprache als hoffähig ausweisen kann. Natürlich ist der einzelne Prediger überfordert, zu diesen Überlebensfragen der Menschheit etwas Vernünftiges, gar Weiterführendes zu sagen; aber wo steht geschrieben, daß uns nur die Fragen etwas angehen, zu denen wir etwas zu sagen haben? Gehen sie uns nicht vielmehr gerade dann an, wenn es uns die Sprache verschlägt? Können wir sie dann nicht wenigstens mit unseren Zeitgenossen ausleiden, in das Schweigen der Nacht des Gründonnerstags und der Heiligen Stunde hineinnehmen?

Unser Glaube an die Auferstehung Jesu und das ewige Leben dispensiert uns nicht vom Widerstand gegen den gesellschaftlich verordneten Tod. Denn Jesus hat den Tod nicht gesucht und gewollt, sondern in seinem Ringen um das, was wahres Leben genannt zu werden verdient, in Kauf genommen und erlitten. Jesus hat sich den Tod geholt beim Versuch, die Herrlichkeit Gottes unter uns sichtbar werden zu lassen – gegen den Geltungsanspruch jener gesellschaftlichen, religiösen und politischen Kräfte, die Gott nur brauchten, um ihr System zu stabilisieren. Darum ist Jesus keineswegs einem Justizirrtum zum Opfer gefallen – in dem Sinn, daß er für die falsche Sache gestorben wäre. Seine Gegner haben ihn genau verstanden. Es ging um die Frage, wer Gott ist, ob er in letzter Konsequenz ein Freund der Menschen und ein Liebhaber des Lebens ist (Weish 11, 21). Das ist der Grund, weshalb wir dem von Menschen über Menschen verhängten Tod im Namen Jesu Widerstand entgegensetzen müssen, auch mitten in der Finsternis und dem Todesschatten (Mt 4, 16), in denen wir uns vorfinden. Daß Jesus von Gott nicht im Stich gelassen, sondern aus dem Tod erweckt wurde (Apg 2, 21), ermutigt uns, in unser Dunkel hier und jetzt einzusteigen mit einer Hoffnung gegen alle Hoffnung (Röm 5, 2).

4. Eine Gemeinde wird in dem Maß zu einem Ort der Hoffnung, als sie lernt, im Heute Gottes zu leben.

Diese These geht paradoxerweise zusammen mit der eben reklamierten Verantwortung gegenüber unserer Zukunft. Denn nicht nur fahrlässiger Energieverschleiß und skrupelloser Konsum auf Kosten der Dritten Welt und der nächstfolgenden Generation haben selbstmörderische Züge; auch die Sorge um die Zukunft kann uns umbringen. Ein Ort der Hoffnung kann darum eine Gemeinde nur werden in dem Maß, als sie glaubt, was Johannes XXIII. – wahrhaftig einer der weitblickendsten und mutigsten Männer unseres Jahrhunderts – einmal geschrieben hat: „Der Herr wird denen entgegenkommen, die ihre Pflicht tun in Ruhe, Würde und Geduld, ohne sich den Kopf heiß zu machen über die Dinge, die morgen oder in Zukunft geschehen sollen." Aber unser Kopf schwirrt längst, lieber heiliger Johannes, werden wir sagen. Weil ihr nicht mehr mit dem Entgegenkommen des Herrn rechnet, wird er uns antworten. Ihr rechnet nicht mit dem Entgegenkommen Gottes in dem Sinn, daß er uns wohl will und in der Geschichte der Menschheit seine eigenen Überraschungen und Initiativen einzubringen vermag. Und ihr rechnet nicht mehr mit dem Entgegenkommen des Herrn im Sinne der Wiederkunft Christi, ihr rechnet nicht mehr mit dem Ende der Zeit, dem Abbruch eurer Geschichte.

Pastorale Planung als gefährliche Zauberformel

J. B. Metz[11] hat darauf aufmerksam gemacht, wieviel theologischer Scharfsinn darauf verwendet worden ist, zu rechtfertigen, warum Jesus nicht wiedergekommen ist und warum mit seiner Wiederkunft auch sobald nicht zu rechnen ist – statt daß wir als seine Jünger eine Praxis wagten, die in Wort und Tat seine Verheißungen einklagt und seine Wiederkunft erbittet. Wir sind, sagt Metz, behext vom Mythos des modernen Bewußtseins, das sich Zeit nur als unendliche Gerade vorstellen kann, in die wir unsere Fortschritte eintragen und von der her wir unsere ungeheueren Planungsmanöver rechtfertigen, statt im Wissen um das Ende der Zeit im Heute Gottes zu leben. Es gibt eine böse Zauberformel, mit der dieses säkularisierte, gottlose Zeitbewußtsein unsere Gemeinden behext und ihnen in praxi die christliche Hoffnung ausredet. Ich meine die pastorale Planung, die der Hoffnung längst das Ruder aus der Hand genommen hat. Bischofskonferenzen, Diözesanpastoralräte, Ordinariate planen wie verrückt, d. h. in der gänzlich unrealistischen und theologisch durch nichts zu rechtfertigenden Annahme, sie seien dazu da, für die Gemeinden zu denken, wie man sie mit Jahresthemen und Medienpaketen versorgen und möglichst lange ohne Priester über Wasser halten könne, damit nur ja niemand an der Basis selber auf den Gedanken kommt, sich darüber Gedanken zu machen, was hier und heute wirklich an der Reihe wäre. Dabei verknüpfen sich die alten kirchlichen Vorbereitungsphasen auf die großen Feste mit den neuen technokratischen Planungsallüren zu einem Netz, das jede Hoffnung erstickt: das Leben unserer Gemeinden gerät zu einem Nachvollzug dessen, was in den Terminkalendern der Hauptamtlichen vorprogrammiert ist. Der Heilige Geist hat nicht mehr die geringste Chance für einen Einfall, denn er findet uns vollauf damit beschäftigt, seinen nächsten programmierten Auftritt vorzubereiten.

Ich weiß natürlich, daß es aus einer hochkomplexen Gesellschaft wie der unseren keinen Weg zurück gibt in die bäuerliche Welt von Galiläa oder von Solentiname. Aber ich möchte doch angesichts des wachsenden kirchlichen Planungsapparats fragen dürfen, wie der mit der Sorglosigkeit zusammengeht, die nach der Bergpredigt zur Substanz der Nachfolge Jesu gehört. Ob Jesus nicht angesichts der ungeheueren kirchlichen Papierproduktion seufzen würde: Um all das sorgen sich die Heiden. Euer Vater im Himmel weiß, daß ihr das braucht. Sorgt euch darum zuerst um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit – und zwar hier und jetzt –, alles andere wird euch nachgeworfen (Mt 6, 33).

Um es nochmals auf eine ganz einfache Ebene im Gemeindeleben anzuwenden, wo sich m. E. in fataler Weise infantile Wünsche mit neuem pastoralem Planungsmanagement verbinden: Wir sind ständig dabei vorzubereiten, schüren Vorfreude, heizen Erwartungen an für den großen Tag, wenn das Christkind kommt, wenn der liebe Heiland kommt, wenn der Bischof kommt und wenn der Heilige Geist in besonderer Weise kommt (nachdem er schon einmal in besonderer Weise bei der Taufe gekommen ist). Und ist der große Tag vorbei, schütteln wir uns einmal kräftig und stürzen uns in die Vorbereitung mit der nächsten Gruppe auf den nächsten großen Tag. Erstkommunionkinder, Brautpaare wachsen so schnell nach, daß wir uns die geheime Hoffnungslosigkeit erst gar nicht einzugestehen brauchen, die uns ob dieses Treibens alle Jahre wieder den Rücken hinaufkriecht. Ist Jesus dazu gestorben, daß sich dieses kirchliche Karussell dreht? Ich kann es mir nicht vorstellen. Eine christliche Gemeinde, die ein Ort der Hoffnung sein will, darf nicht alle Jahre wieder Ostern vom Nullpunkt aus feiern, als sei voriges Jahr Ostern nicht gewesen, als sei sie an der Auferstehungsbotschaft des Vorjahres nicht gereift und gewachsen und habe nicht eine gemeinsame Geschichte seither zurückgelegt. Und sie darf auch nicht so tun, als sei Gottes Herrlichkeit erst demnächst wieder am Werk. Stirb nicht im Warteraum der Zukunft! Dieses Wort von H. Cox[12] gilt auch der christlichen Gemeinde: Stirb nicht im Warteraum der Zukunft! Deine Hoffnung geht

[11] *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Düsseldorf 1977, 149–158.

[12] *H. Cox*, Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Düsseldorf [2]1968.

nicht auf etwas, was es erst demnächst gibt, sondern auf das, was jetzt und hier zum Durchbruch kommen will: jetzt oder überhaupt nicht! Der Heilige Geist kommt nicht erst mit dem Bischof, sondern schon in dieser Firmrunde, in der wir miteinander über das Leben nachdenken; diese Stunde des Gesprächs ist nicht nur Vorbereitung, sondern schon die Sache selbst: Gemeinschaft des Glaubens, Erfahrung der Brüderlichkeit, wie sie der Geist stiftet. Wenn er sich jetzt nicht als schöpferisch und wirksam erweist, hat auch das Firmsakrament seinen Sinn verloren: es würde zu einem heiligen Zeichen für das, was es im Alltag nicht gibt. Wenn es darum den Geist gibt, der daran ist, das Angesicht der Erde zu erneuern, dann ist jetzt die Stunde des Geistes, die Stunde der Offenbarung seiner Herrlichkeit. Der Prozeß selbst ist das Ziel. Heute, wenn ihr meine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht (Ps 95, 7).

IV. Schlußbemerkung

Ich rechne damit, daß es noch andere Bereiche gemeindlichen Lebens gibt, die ebenso fruchtbare Ansatzpunkte dazu bieten, daß unsere Gemeinden Orte der Hoffnung werden. Ich denke etwa an den Zusammenhang von Hoffnung und Vergebung, von Hoffnungsspiritualität und einem neuen Mut zur Öffentlichkeit, wie ihn Norbert Lohfink beschrieben hat[13]. Für jeden dieser Ansatzpunkte ist aber charakteristisch, daß sie nicht in etwas Strukturellem oder Institutionellem wurzeln, sondern in einer anderen Weise, miteinander umzugehen, getragen von mehr Vertrauen zueinander, mehr Wohlwollen füreinander, mehr Mut füreinander. Und es geht nicht um neue Bereiche zusätzlich zu dem, was in der Gemeinde läuft, sondern um einen neuen, freieren, gelasseneren Umgang mit dem, was ohnehin die Mitte des Gemeindelebens ausmacht.
Man könnte das Wort des griechischen Lyrikers Joannes Ritsos „Jeder Mensch hat einen Himmel über seiner Wunde und einen kleinen gesetzwidrigen Frühlingszettel in seiner Tasche" als Zuspruch an unsere Gemeinden in Ephesus, in Wien, in Köln auslegen. Der „Frühlingszettel in deiner Tasche" ist das Neue Testament, die Frohe Botschaft davon, daß sich die Hoffnung Israels bereits erfüllt hat und in unserer Mitte verborgen durchsetzen will. Das ist mehr, als die Polizei erlaubt und der gesunde Menschenverstand für möglich hält. Aber bei Gott ist kein Ding unmöglich. „Der Gott, der sprach: Aus Finsternis werde Licht, hat in unseren Herzen ein Licht aufgehen lassen. So sind wir Erleuchtete durch die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi" (2 Kor 4, 3).

[13] *N. Lohfink*, Der Geschmack der Hoffnung, Düsseldorf 1983, 63–79.

Reinhard Pfau

Zur Personal-Situation in der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Die mit dem Priestermangel einerseits, der gezielten Förderung anderer hauptamtlicher Dienste und dem wachsenden Engagement vieler Christen in den Gemeinden anderseits gegebenen Probleme, Chancen und Ungereimtheiten werden hier am Beispiel einer Diözese vorgestellt. *red*

Es gibt in unserer Diözese Dekanate, in denen mittlerweile zwischen 25 und 50% der Pfarreien von Priestern geleitet werden, die aus dem Ausland stammen. Ist das die Antwort auf die Frage, wie bei uns die Gläubigen trotz Priestermangels mit den geistlichen Hilfen versorgt werden, auf die sie Anspruch haben? Wohl kaum.

Welche Antwort aber versucht die Diözese Rottenburg-Stuttgart zu geben, eine Diözese, die neben den üblichen Problemen auch noch einen überdurchschnittlichen Katholikenzuwachs seit dem 2. Weltkrieg (von 900.000 auf 2,1 Mill.) zu verkraften hatte[1], mit allen Begleiterscheinungen, die das hat (zahlreiche Kirchbauten und Neugründungen von Pfarreien, zahlenmäßige Vergrößerung vieler alter Pfarreien). Da auf der ande-

[1] Auf Bundesebene betrug der Zuwachs nur ca. 1/3; vgl. *J. Höffner*, Pastoral der Kirchenfremden, hrsg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, 8.

ren Seite die Entwicklung der Zahl der Priesterweihen auch nicht viel besser ausschaut als in anderen Diözesen und deshalb die für 1984 prognostizierte Zahl von ca. 300 Pfarreien (von insgesamt 1025) ohne Priester am Ort[2] ziemlich genau erreicht werden wird, sind die Fragen zweifellos drängend.

Natürlich wird wie überall vieles getan. Ich kann nur ein paar Punkte herausgreifen, von denen ich denke, daß sie für unsere Diözese ein Stück weit spezifisch sind.

1. Personelle Planung

Die Diözese Rottenburg-Stuttgart hat mittlerweile einen differenzierten Stellenplan für den hauptamtlichen pastoralen Dienst, der genau festlegt (wenn auch in der Praxis flexibel gehandhabt), wo, wie viele und welche Dienste (Priester, Diakone, Pastoralreferenten, Gemeindereferenten) auf mittlerer Sicht eingesetzt werden sollen. Der Plan versucht, die vorhandenen und zu erwartenden Kräfte so sinnvoll und gerecht wie möglich zu verteilen. Vorhandene Pfarreistrukturen werden dabei nicht angetastet. Auch wenn ein Priester zwei oder drei Pfarreien leitet, bleiben die einzelnen Pfarreien selbständig.

Auf die einzelnen Berufsgruppen hin stellt sich die Situation unterschiedlich dar. Bei den Priestern ist ein auffälliges Phänomen der erstaunlich *hohe Anteil ausländischer Priester* im Pfarrklerus. Er liegt etwas über 15%[3]. Ein bestimmter Anteil ausländischer Priester ist sicher eine sinnvolle Anpassung an die Realität, daß auch in unseren Gemeinden eine erhebliche Zahl ausländischer Mitchristen lebt. Einzelne Priester aus der 3. Welt in unseren Pfarreien können Symbol der Katholizität sein. Die hohe Gesamtzahl, verbunden damit, daß in den letzten Jahren manchmal die Zahl der Priester, die neu aus dem Ausland in die Pfarrseelsorge kamen, fast so hoch war wie die Zahl der diözesanen Priesterweihen, führt aber auch zu Fragen: Wie weit werden hier nur Lücken gestopft und Probleme übertüncht? Wird nur ein Versorgungssystem weitergerettet, anstatt daß notwendige Veränderungen in Angriff genommen werden? Wohin führt der Weg einer Kirche, die anscheinend zunehmend nicht mehr aus eigener Kraft in der Lage ist, ihren Auftrag wahrzunehmen? Die Missionsländer haben es als Überlebensproblem erkannt, daß sie aus eigener Kraft Kirche sind bzw. werden, daß sie mit eigenen Priestern und Laienmitarbeitern ihre Aufgaben bewältigen und so die Abhängigkeit von ausländischen Missionaren abbauen. Ich glaube nicht, daß der umgekehrte Weg bei uns sinnvoll und zukunftsweisend sein kann.

Ein zweites Problem ist, daß die konkrete Stellenbesetzung bei den Priestern zunehmend schwieriger wird. Der Stellenplan gibt zwar eine rechnerische Vorgabe, in welcher Pfarrei noch ein Priester sein soll. Pfarrer können aber nicht ohne weiteres versetzt werden. Man kann nicht einfach aus Dekanaten, die laut Plan noch „überbesetzt" sind, Pfarrer in andere Gebiete verschieben. Im Gegenteil mag mancher Pfarrer vor einem Wechsel zurückscheuen, wenn er weiß, daß er seine Pfarrei ohne Nachfolger hinterlassen würde. Das führt dazu, daß immer mehr nach Plan noch zu besetzende Pfarreien immer länger auf einen neuen Pfarrer warten müssen. Die Diözesanleitung versucht dem zu begegnen mit Appellen an Priester und Gemeinden und mit Regelungen zur Stellenbesetzung, die eine größere Flexibilität anzielen[4]. Dabei ist man sich klar, daß damit die grundlegenden Probleme nicht gelöst sind[5].

Erhebliche Hoffnungen macht man sich von der Mitarbeit der *Pastoralassistenten und*

[2] *J. Barth*, Eine Lebensfrage für viele Gemeinden; Prognose über die Zahl der aktiven Priester in der Diözese Rottenburg für die Jahre 1977–1984, in: Informationen, hrsg. v. Priesterrat und Diözesanrat Rottenburg-Stuttgart, Dez. 1976, S. 21ff.

[3] Die genaue Erfassung ist schwierig, weil die Gruppe sehr bunt zusammengesetzt ist, von deutschstämmigen Flüchtlingen und Aussiedlern aus osteuropäischen Ländern über Priester aus verschiedenen europäischen Ländern bis zu Priestern aus der Dritten Welt. Noch nicht mitgezählt sind die ca. 70 Ausländerseelsorger (bei rund 1000 aktiven Priestern in der Diözese insgesamt).

[4] Richtlinien zur Stellenbesetzung und Vakanz von Pfarreien, in: Informationen, März 1983, 13f. Den Priestern wird nahegelegt, spätestens nach 12–15 Jahren die Stelle zu wechseln. Diejenigen, die z. Zt. eine Pfarrei haben, die laut Plan nicht mehr besetzt werden soll, sollen nach Möglichkeit die Stelle wechseln. Bei der Stellensuche sollen die Priester offen sein für Pfarreien, in denen die Besetzung wegen langer Vakanz besonders dringend ist. Vikare erhalten ihre erste Pfarrstelle ebenfalls vor allem in solchen Pfarreien. Unbesetzte Pfarreien sollen auf der Ebene des Pfarrverbands besonders unterstützt werden.

[5] Ebd. 12.

-referenten, von denen es bei uns mittlerweile ca. 100 gibt (inkl. derer in Spezialaufgaben). Der Beruf des Pastoralreferenten wird in der Diözese Rottenburg-Stuttgart deutlich stärker gefördert als in vielen anderen Diözesen. Als einzige Diözese der Bundesrepublik hat Rottenburg-Stuttgart die Zahl der Neueinstellungen 1983 gegenüber der mittelfristigen Planung sogar erhöht (15 statt 12).

Die Pastoralreferenten auf Gemeindeebene werden in etwa entsprechend dem Modell des Rahmenstatuts eingesetzt, d. h. in großen Pfarreien, in Pfarrverbänden und mit Dekanatsaufträgen. Wo sie überpfarrliche Aufgaben haben, sind sie stets einer Pfarrei mit einigen Diensten besonders zugeordnet. Nur ganz wenige nehmen die Rolle einer „Bezugsperson" in einer unbesetzten Gemeinde wahr. Die Diözese möchte die Aufgabe der „Bezugsperson" nicht einer bestimmten Berufsgruppe reservieren, sondern setzt hier u. a. auch stark auf das ehrenamtliche Engagement.

Der Aufbau der Gruppe der *Diakone* ist ein weiterer Schritt zur Differenzierung der pastoralen Dienste und damit der Pastoral. Die Zahl der hauptberuflichen Diakone nimmt bei uns nur langsam zu[6], etwas stärker ist der Nachwuchs bei den nebenberuflichen Diakonen.

Der Beruf des *Gemeindereferenten* ist schon lange eingeführt, ihre Zahl ist seit Jahren in etwa konstant. Insofern sind sie nicht eine neue Antwort auf die besonderen Probleme der Gegenwart, obwohl sie natürlich gerade heute einen wesentlichen Beitrag zum seelsorglichen Auftrag der Kirche leisten.

2. *Ehrenamtliche Dienste*

Wie schon angedeutet, setzt die Diözese Rottenburg-Stuttgart in der Frage von Bezugspersonen in unbesetzten Gemeinden eher – wenn auch nicht ausschließlich – auf ehrenamtliche Mitarbeit. Allerdings fiel es der Diözese lange Zeit schwer, für diesen von der Synode geforderten Dienst[7] zu konkreten Aussagen und Festlegungen zu kommen. Die Schwierigkeiten beginnen bei der Bezeichnung „Bezugsperson"; dann ist vor allem die Frage ihrer Zuordnung bzw. Teilhabe an der Gemeindeleitung strittig und damit natürlich verbunden die konkrete Ausformung dieses Dienstes. So gab es und gibt es da und dort eine unterschiedliche Praxis, aber lange keine diözesane Konzeption. Erst unmittelbar vor Abschluß dieses Artikels hat der Diözesanrat einen Beschluß zur Situation in den unbesetzten Gemeinden gefaßt, der auch einige Aussagen zur „Bezugsperson" macht. Der Text liegt mir noch nicht vor, so daß ich zum Inhalt, geschweige denn zu seiner Wirkung in der Praxis noch keine Aussagen machen kann. Jedenfalls dürfte es gar nicht einfach sein, gerade wenn man auf ehrenamtliches Engagement setzt, die unterschiedlichen konkreten Situationen vor Ort mit einheitlichen diözesanen Regelungen sinnvoll zu erfassen, so daß positive Entwicklungen gefördert und nicht blockiert werden.

3. *Pastorale Konzepte*

Neben der Weiterentwicklung der pastoralen Dienste gibt es natürlich auch Entwicklungen in den pastoralen Leitvorstellungen. Ich möchte nur zwei Stichworte herausgreifen.

a) Prioritätensetzung in der Pastoral

In einem Hirtenwort „Leitlinien der Pastoral" hat Bischof Moser 1981 die Notwendigkeit einer Prioritätensetzung angesichts der gegenwärtigen Situation betont[8] (wir müssen „uns auf das Wesentliche besinnen und daraus resultierend Schwerpunkte setzen"). Unter der Grundlinie „Miteinander glauben, miteinander leben, miteinander Zeugnis geben" versucht er, dazu programmatische Kriterien an die Hand zu geben.

Daß Prioritätensetzung notwendig ist, darin besteht sicher Übereinstimmung. Die Schwierigkeit liegt in der Konkretion. Wenn Bischof Moser aus seinen Grundlinien einzelne Zielsetzungen und Dringlichkeiten

[6] In jüngster Zeit sind erstmals einige Theologen mit vollem theologischem Hochschulstudium dazugestoßen.

[7] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde", 2.5.3.

[8] Kirchliches Amtsblatt Rottenburg-Stuttgart 1981, 89–92.

entwickelt, steht am Ende wieder weitgehend das gesamte Feld pastoraler Aktivität da, nur mit erhöhter Dringlichkeit, weil Priorität. Der Bischof weiß wohl um diese Schwäche, wenn er schreibt: „Es geht mir nicht darum, festzulegen, was man alles tun soll bzw. weglassen kann, sondern Kriterien anzubieten, nach denen die konkreten Schwerpunkte gesetzt werden können." Es bleibt aber dabei, daß der einzelne selber sehen muß, ob und wie er zu Schwerpunkten kommt und vor allem, wie er mit den Anforderungen umgehen kann, von denen er sich überfordert fühlt[9].

b) Wortgottesdienste

Für die Gemeinden am greifbarsten wird das Problem des Priestermangels beim Sonntagsgottesdienst, bei der sonntäglichen Messe. 1977 stellte Bischof Moser in einem Hirtenbrief fest, daß „trotz unserer Bemühungen . . . am Sonntag nicht mehr überall eine Meßfeier stattfinden" kann. Statt den Gemeindegliedern immer weitere Fahrwege zuzumuten, trat der Bischof dafür ein, weiterhin jeden Sonntag Gottesdienst zu feiern, in diesem Fall eben als Wortgottesdienst mit oder ohne Kommunionspendung, wobei er der Form mit Kommunionspendung einen Vorrang gab. Als Leiter dieser Wortgottesdienste kommen hauptberufliche, aber auch ehrenamtliche Dienste in Frage. Seither werden regelmäßig Kurse für Wortgottesdienstleiter angeboten[10]. Von Anfang an kontrovers diskutiert, vor allem unter den Hauptamtlichen, ist die Frage, ob die Wortgottesdienste mit oder ohne Kommunionspendung gefeiert werden sollen. Ich kann diese Diskussion hier nicht aufgreifen[11].

4. Zusammenfassung

Ich habe einige Dinge beschrieben, die in der Diözese Rottenburg-Stuttgart getan werden, um eine lebendige Seelsorge auch in den gegenwärtigen Schwierigkeiten zu ermöglichen. Ich bin nicht darauf eingegangen, welches eigentlich die geistlichen Hilfen sein müßten, auf welche die Gläubigen ein Recht haben. Das wird wohl an anderer Stelle in diesem Heft diskutiert und wird eine Beurteilung dessen, was getan wird, entscheidend prägen. Ich möchte deshalb zusammenfassend nicht differenziert werten, sondern nur ein paar Beobachtungen noch festhalten.

Es geschieht viel in den Bereichen „ehrenamtliche Dienste" und auch „Entwicklung der hauptamtlichen Dienste". Die wertvolle Hilfe, die darin besteht, ist allgemein anerkannt. Das ändert nichts daran, daß die Belastung der Priester in den Aufgaben der Gemeindeleitung und der Spendung der Sakramente ständig weiter zunimmt.

In manchen Bereichen meine ich eine Spannung zu beobachten zwischen erklärten Zielen und tatsächlicher Praxis. Ich habe schon darauf hingewiesen bei der Frage der Prioritäten. Auf der einen Seite wird die Notwendigkeit von Prioritäten betont und anerkannt. Auf der anderen Seite habe ich den Eindruck, daß eher eine dauernde quantitative Ausdehnung der pastoralen Aktivität erfolgt. Auf der einen Seite wird alles möglichst weiter getan, was bisher schon war, auf der anderen Seite werden immer weitere neue Aktivitäten angefangen (und bloß ehrenamtlich läßt sich das auch nicht machen). Damit ist in keiner Weise bestritten, daß es sich meist um sehr gute Dinge handelt. Prioritäten setzen bedeutet aber auch, etwas zu lassen. Das aber erfolgt höchstens mit schlechtem Gewissen und unter dem Zwang des Zeitmangels, nicht aber bewußt und gezielt und kaum mit konkreter amtlicher Rückendeckung.

Eine weitere Spannung sehe ich in der „Personalpolitik". Auf der einen Seite wird die Abkehr vom Versorgungsdenken verkündet. Auf der anderen Seite scheinen mir aber manche Elemente der Stellenbesetzung – insbesondere der hohe Anteil ausländischer Priester, aber auch manche Versuche, die Stellenbesetzung bei Pfarrern zu erleichtern – eher als Ausfluß des Versorgungsprinzips.

Und noch ein solcher Widerspruch: Auf der

[9] Etwas konkreter wurde der Bischof in einem weiteren Schreiben an die Kirchengemeinderäte der Diözese 1983 (Kirchliches Amtsblatt 1983, 1ff.). Es werden dort vor allem einige Anregungen für die Situation gegeben, wenn ein Pfarrer mehrere Gemeinden zu leiten hat, vor allem in den Bereichen Organisation, Verwaltung. Wie weit das greift, kann ich noch nicht beurteilen.

[10] Genaue Zahlen darüber, in welchem Umfang inzwischen Wortgottesdienste gehalten werden, sind mir nicht bekannt.

[11] Vgl. dazu *A. Schilson*, Ein Schritt in die falsche Richtung, in: Diakonia 9 (1978) 62ff.

einen Seite wird in manchen Bereichen (z. B. Wortgottesdienst, Stellenbesetzung, Bezugsperson) erfreulich offen zugegeben, daß man in einer Notsituation ist, daß die vorgeschlagenen Hilfen keine Ideale, sondern Notlösungen sind. Auf der anderen Seite meine ich eine zunehmende Tabuisierung ernsthafter Veränderungen zu beobachten bzw. zu spüren, insbesondere eine Tabuisierung des Themas „Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt". Man spricht nicht mehr davon; wenn doch einer damit anfängt, wird schnell auf die doch viel wichtigeren Dinge verwiesen wie z. B. die – zweifellos vorhandene – erfreuliche Entwicklung im Bereich der ehrenamtlichen Dienste.

So bleibt die Frage offen, ob wirklich ein entschiedener Wille da ist, alles Notwendige und Menschenmögliche zu tun, oder ob doch eher die Haltung vorherrscht: Lassen wir's weiterlaufen, der liebe Gott wird's schon richten (was ja hoffentlich auch stimmt).

Norbert Mette

Agonie der Seelsorge?

Zur Situation der Pastoral im Bistum Münster*

Angesichts der heutigen pastoralen Situation sprechen manche von einer „Agonie der Seelsorge"; andere bestreiten dies und sprechen vielmehr von einer in hohem Ausmaß von den Gemeinden selbst mitgetragenen Seelsorge. Mette zeigt nun am Beispiel der Diözese Münster, wie sich die Probleme des Priestermangels, des Kirchenbesucherrückgangs und der finanziellen Engpässe darstellen. Er sieht in den geltenden pastoralen Konzepten und in der tatsächlichen Praxis manche Tendenzen einer Festschreibung einer „Versorgungskirche", aber doch auch wichtige Aspekte für eine zukunftsorientierte kirchliche Praxis. *red*

* Für den Druck geringfügig überarbeiteter Text der Antrittsvorlesung am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster am 21. Juni 1983.

I. Zur Krise der Seelsorge

Der seit Jahren von verschiedenen Seiten vorgetragenen Rede von der Krise der Seelsorge hat vor wenigen Monaten der Tübinger Theologe Hans Küng eine dramatisch formulierte Variante hinzugefügt, indem er prognostizierte: „. . . Wir stehen vor einem Zusammenbruch der Seelsorge!"[1] Er bezog sich dabei exemplarisch auf die pastorale Lage im Bistum Rottenburg-Stuttgart, die inzwischen nur noch mit Notmaßnahmen aufrecht erhalten werden könne. Ein Viertel der Gemeinden sei ohne Pfarrer am Ort; bald werde der Anteil ein Drittel betragen. Nach Küngs Meinung ist dieser verhängnisvollen Entwicklung nur Einhalt zu gebieten, wenn die seit langem fällige und von vielen Katholiken befürwortete Erneuerung kirchlicher Strukturen und Ämter verwirklicht werde.

Die von Küng vorgetragenen Fakten wurden vom betroffenen Bischof Georg Moser in seiner Antwort nicht beschönigt[2]. Die These vom „Zusammenbruch der Seelsorge" wollte er jedoch so, wie sie von Küng formuliert worden war, nicht gelten lassen; er stellte ihr eine andere entgegen: „Wir stehen tatsächlich vor einem Zusammenbruch – nämlich vor dem Zerbrechen einer bestimmten Form der Seelsorge, der der versorgten Pfarrei."[3] Diese werde zunehmend abgelöst von einer von der ganzen Gemeinde getragenen lebendigen und engagierten Pastoral.

Welche dieser beiden Einschätzungen trifft zu? Ist die viel beschworene Krise der Seelsorge nunmehr in den Zustand der Agonie getreten? Oder gibt es Anzeichen dafür, daß der Höhepunkt der Krise inzwischen überschritten ist und neue Formen der Seelsorge Platz greifen?

Wenn die Pastoraltheologie in ihrem Ursprung eine „Krisenwissenschaft" ist[4] – ver-

[1] *H. Küng*, Seelsorge vor dem Zusammenbruch, in: Publik-Forum vom 18. Februar 1983, 16–19, hier: 17; vgl. zum folgenden: *ders.*, Rückfall in den Klerikalismus? Ebd., vom 18. März 1983, 23–27.

[2] Vgl. *G. Moser*, Zusammenbruch oder Aufbruch? In: Publik-Forum vom 4. März 1983, 16–18.

[3] Ebd. 16. – Siehe dazu auch den vorausgehenden Beitrag von *R. Pfau*, Die Personal-Situation in der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

[4] Vgl. *A. Exeler – N. Mette*, Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts, in: *F. Klostermann – R. Zerfaß* (Hrsg.), Praktische Theologie heute, München – Mainz 1974, 65–80, bes. 67ff.

dankt sie doch ihre Einrichtung als Universitätsdisziplin durch Kaiserin Maria Theresia im Jahre 1774 dem Bestreben, in einer Situation, in der Theologie und Kirche sich aus verschiedenen Gründen in einer tiefgreifenden Krise befanden, eine zeitgerechte Pastoral zu ermöglichen –, dann ist ihr es als Aufgabe gewissermaßen in die Wiege gelegt, wo es erforderlich wird, einen Beitrag zur Krisenintervention bzw. -bewältigung zu leisten – wohlgemerkt nicht mit dem Ziel, dem pastoralen Handeln die ihm von seiner Sache her gebotene Widerständigkeit zu nehmen, sondern ihm Wege zur Lösung von „falschen" Krisen zu weisen, damit es dem Auslösen der „richtigen" Krise wenigstens nicht mehr im Wege steht[5].

II. Die Anzeichen einer krisenhaften Situation

Wenn von krisenhaften Entwicklungen innerhalb der Pastoral – ähnlich wie in der angeführten Kontroverse zwischen Küng und Moser – die Rede ist, dann sind damit offensichtlich Entwicklungen in der Kirche gemeint, die es allem Anschein nach unmöglich machen, die Seelsorge in ihren selbstverständlich gewordenen Formen einfach fortzusetzen, und die darum bei den Betroffenen Unsicherheit, wenn nicht Handlungsunfähigkeit auslösen.

Eine solche Einschätzung wird seit geraumer Zeit insbesondere an zwei Problembereichen festgemacht:

1. Die Zahl der zu Priestern geweihten Mitarbeiter in der Seelsorge wird geringer (sog. „Priestermangel");
2. die Zahl der Kirchenmitglieder, die sich den sog. „kirchlichen Verpflichtungen" entziehen, wird größer.

Als weiterer Punkt (3.) wird vermehrt aufgeführt, daß sich im Vergleich zu den bisherigen Gegebenheiten finanzielle Engpässe für die kirchliche Arbeit abzeichnen.

1. Die Situation im Bistum Münster

Im folgenden sollen einige Hinweise dazu gegeben werden, wie sich hinsichtlich dieser Punkte momentan die Situation im Bistum Münster darstellt:

„Priestermangel"

Zur Zeit sind 827 Welt- und Ordenspriester in den 687 Gemeinden des Bistums seelsorglich tätig; darunter befinden sich 174 Kapläne. Außerdem arbeiten noch viele von den 305 Ruhestandsgeistlichen als Kooperatoren in Gemeinden mit. Weitere 325 Priester sind in anderen Bereichen des Bistums tätig.

58 Pfarrgemeinden haben nicht mehr einen „eigenen" Pfarrer vor Ort; sie werden von Nachbarpfarreien aus betreut. Diese Zahl wird noch ansteigen. Denn einerseits beträgt für die nächsten fünf Jahre die prognostizierte Zahl der Neuzugänge an Priestern etwa 100. Die Zahl der Abgänge wird andererseits in demselben Zeitraum voraussichtlich 150 betragen. Legt man den jahrgangsmäßigen Altersaufbau für alle im Bistum Münster tätigen Priester zugrunde, wird es zu Beginn der neunziger Jahre zu erheblich größeren Einschnitten kommen. Anders formuliert: Der „Priestermangel" wird ab ca. 1990 sich erheblich stärker bemerkbar machen – rebus sic stantibus, wie man bei Prognosen der Vollständigkeit halber hinzufügen muß.

Rückgang beim Kirchenbesuch

Seit Jahren sind die Kirchenbesucherzahlen im Bistum Münster rückläufig[6]. 1980 betrug der prozentuale Anteil der Sonntagsgottesdienstbesucher an der Gesamtkatholikenzahl 33,4 Prozent, wobei starke regionale Streuungen zu beobachten sind. Bemerkenswert ist, daß in Bereichen, die bislang relativ konstante Zahlen aufwiesen, ebenfalls eine Rückläufigkeit einzusetzen scheint. Im Gegensatz zu den Kirchenbesucherzahlen sind bei der Inanspruchnahme der sog. kirchlichen Amtshandlungen – also Taufe, Trauung, Beerdigung usw. – keine nennenswerten prozentualen Einbrüche zu verzeichnen.

Aufschlußreich sind Hinweise von Seelsorgern und Gemeindemitgliedern, wenn sie aufgrund persönlicher Erfahrungen berichten – ich zitiere aus einem Artikel von Weihbischof Averkamp –, „wie gering die Glau-

[5] Vgl. *Y. Spiegel – R. Zerfaß*, Erste Schritte zur Bewältigung der Krise, in: Concilium 12 (1976), 260–268.

[6] Vgl. Ergebnisse der kirchlichen Statistik über das Jahr 1980 für das Bistum Münster, o. J.

benssubstanz bei vielen Erwachsenen ist, wie wenig junge Eltern die Aufgabe einer Ersteinführung ihrer Kinder in den Glauben wahrnehmen, wie schwer Interesse und Aufmerksamkeit für den Glauben überhaupt geweckt werden können, wie rasch jede mühsam aufgebaute Glaubenserfahrung bei Kindern und Jugendlichen anscheinend spurlos wieder verdunstet"[7]. Solche Beobachtungen können es als zweifelhaft erscheinen lassen, ob die herkömmliche Einschätzung des Münsterlandes beispielsweise als eines Gebietes mit solider kirchlicher Substanz ohne weiteres noch zutrifft. Zumindest in der jüngeren Generation zeichnen sich teilweise erhebliche Erosionsprozesse ab. Anders scheint es sich noch mit dem Oldenburger Raum zu verhalten. Gerade auf dem Hintergrund der traditionellen katholischen Praxis wird darüber hinaus dem in einigen Gebieten fast vollständigen Wegfall der herkömmlichen Beichtpraxis zu Recht eine Signalfunktion zugewiesen[8].

Finanzielle Engpässe

Neben den 678 Gemeinden gibt es im Bistum Münster eine Reihe weiterer Institutionen in kirchlicher Trägerschaft[9]: 86 Schulen, 761 Kindergärten, 84 Einrichtungen der Erwachsenenbildung und insgesamt 415 karitative Einrichtungen. Das alles kostet Geld.
Das Bistum ist Dienst- bzw. Arbeitgeber für zwischen 15.000 und 17.000 Personen[10]. Die Personalausgaben bilden mit 95,7 Millionen DM einen der größten Posten (etwa ¼) im diesjährigen Gesamthaushalt, der 365,5 Millionen DM umfaßt. Den größten Posten auf der Einnahmenseite macht das Kirchensteuervolumen mit ca. 310 Millionen DM aus.
Die Personalausgaben sowie Zuweisungen bzw. Zuschüsse für die laufenden kirchlichen Aufgabenerfüllungen sind in den vergangenen Jahren im Vergleich zum Kirchensteuerzuwachs erheblich schneller gestiegen. Im diesjährigen Haushaltsplan wird darum ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Ausgabenkürzungen und Haushaltsumstrukturierungen in nächster Zeit unvermeidlich sein werden.

2. Symptome einer „Agonie" oder Zeichen eines Neuansatzes?

Sind die Daten und Tendenzen in den drei hier aufgeführten Bereichen als Symptome einer Agonie zu werten?
Ohne Zweifel bedeutet die Tatsache, daß die krisenhaften Entwicklungen in den verschiedenen Bereichen zur *gleichen* Zeit auftreten, für sie eine zusätzliche Verschärfung. In einer Situation, in der die Pastoral vor zunehmend anspruchsvolleren Herausforderungen steht, mangelt es an den dafür erforderlichen Personen und möglicherweise sogar noch an Finanzen. Nicht zufällig breiten sich Mutlosigkeit und lähmende Resignation unter den pastoralen Mitarbeitern aus[11]. Bei allem Ernstnehmen der krisenhaften Entwicklungen darf man doch nicht übersehen, daß im Zusammenhang der aufgeführten Bereiche nicht nur negative Entwicklungen vonstatten gehen:

Ansteigen der Mitarbeit von Laien – neue kirchliche Dienste

In den letzten Jahren ist ein erheblicher Anstieg in der mitverantwortlichen und eigenständigen ehrenamtlichen Mitarbeit von Laien in der Seelsorge zu verzeichnen: Nach vorsichtigen Schätzungen dürften innerhalb der Diözese Münster zwischen 13.000 und 14.000 Laien in den nach dem Konzil bzw. nach der Synode geschaffenen Räten tätig sein. Die Gesamtzahl der ehrenamtlichen Mitarbeiter beträgt ein Vielfaches davon: Allein in der Caritas wird sie auf über 11.000 geschätzt. Ungezählt sind die Kommunionhelfer, die Leiter von Vorbereitungsgruppen für Erstkommunion, Buße und Firmung, die Jugendgruppenleiter, die „Laienhelfer" in den verschiedenen Beratungsdiensten usw. Der verstorbene Bischof Tenhumberg hat

[7] *L. Averkamp*, Überlegungen zum Pfarrgemeinderat und zum Pfarrverbandsrat, in: Unsere Seelsorge 31 (1981), Nr. 2, 3–5, hier: 4.
[8] Vgl. dazu auch *K. Baumgartner*, Krise – Umbruch – Erneuerung der Bußpraxis. Veränderungen im Verhalten der Gläubigen zwischen 1950 und 1982, in: Diakonia 14 (1983), 107–112.
[9] Davon sind nicht alle Einrichtungen in der Trägerschaft des Bistums Münster.
[10] Einen Großteil darunter bilden die Erzieher/-innen (ca. 4200) sowie Lehrer/-innen (ca. 2200). Der Haushaltsplan 1983 weist für das Bischöfliche Generalvikariat ein Stellen-Soll von 422,5 aus.
[11] Vgl. auch *P. M. Zulehner*, Helft den Menschen leben, Freiburg 1978, 5ff.

dies in seinem Fastenhirtenbrief 1979 als „Zeichen eines geistgewirkten Aufbruchs" gedeutet und dessen Bedeutung mit der Frage unterstrichen: „Gab es je eine Zeit in unserem Bistum, in der so viele Christen bewußt an der Verlebendigung der Gemeinde mitgearbeitet haben?"[12]

Hinzu kommt, daß das kirchliche Amt in diesem Bistum zumindest anfangsweise eine bemerkenswerte Ausdifferenzierung erfahren hat: Neben den Priestern arbeiten in der Gemeinde- und Pfarrverbandsseelsorge zur Zeit 233 pastorale Laienmitarbeiter (sogenannte „Pastoralreferenten"). Unter ihnen sind 8 Diakone; hinzu kommen noch 83 Diakone mit Zivilberuf.

Nüchtern muß gesagt werden, daß das Gewicht von Laienmitarbeitern von Ort zu Ort unterschiedlich ist. Nicht immer werden sie von den bisher in der Seelsorge allein verantwortlichen Priestern zustimmend akzeptiert. Auf der anderen Seite ist es vielfach Laien zu verdanken, daß wichtige Initiativen in der Pastoral ermöglicht worden sind. Insgesamt hat sich das kirchliche Leben im Bistum Münster von seiner vormaligen Klerikerzentriertheit ein beachtliches Stück fortbewegt.

Neben zunehmender Distanziertheit auch lebendige Neuaufbrüche

Unverkennbar ist, daß das Phänomen der kirchlichen Distanziertheit auch im Bereich der hiesigen Diözese zunimmt. Doch droht eine rein statistische Betrachtungsweise zu kurz zu greifen. Sie läßt übersehen, daß es in vielen Bereichen der Seelsorge auch innerhalb dieses Bistums zu lebendigen Neuaufbrüchen kirchlichen Lebens gekommen ist, die in ihren Auswirkungen noch gar nicht abzusehen sind. Man könnte eine beachtliche Zahl von Gemeinden nennen – von ihnen sind manche über die Grenzen des Bistums hinaus bekannt –, in denen die theologischen und kirchlichen Reformimpulse des Konzils und der Synode aufgegriffen worden sind und die sich momentan mitten in einem vielversprechenden Übergang von der volkskirchlichen Versorgungsstruktur zur engagierten Gemeinde befinden. Daneben gibt es eine Vielzahl von Initiativen verbandlicher oder spontaner Herkunft, die teils in, teils am Rande der offiziellen diözesanen Kirche neue Wege christlichen Handelns in ihrer gesellschaftlichen Umgebung zu gehen versuchen: von Jugendlichen initiierte Bewegungen im spirituellen Bereich; Selbsthilfegruppen im karitativen Bereich; Arbeitslosenprojekte; Dritte-Welt-Gruppen; Friedensgruppen; Stätten christlicher Gastfreundschaft, wie z. B. die Gastkirche in Recklinghausen.

[12] In: Kirchliches Amtsblatt Münster 1979, 39ff., hier: 40.

Infolge von finanziellen Engpässen Aktivierung von Selbsthilfe

Auch die sich abzeichnenden finanziellen Engpässe zeitigen nicht bloß negative Auswirkungen. Verstärkt wird vielen jetzt erst bewußt, wie teuer die Seelsorge ist. Darin liegt die Chance, daß vieles, was bislang allzu selbstverständlich hingenommen worden ist, in seiner faktischen und möglichen Bedeutung für die Seelsorge allererst wahrgenommen und geprüft wird. Es ist nicht auszuschließen, daß auf Zukunft hin verstärkt auch Selbsthilfen aktiviert werden.

3. Wann kann man wirklich von Krisen sprechen?

Es reicht nicht aus, den Eindruck einer sich krisenhaft verschärfenden Entwicklung in der Seelsorge lediglich dadurch zu mildern, daß ihm – zweifelsohne damit gegebene – Chancen und Neuaufbrüche gegenübergestellt werden. Vielmehr muß darüber hinaus die Selbstverständlichkeit, mit der manche Tendenzen als Krisen bezeichnet werden, kritisch auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft werden.

a) So möchte ich mich der von A. Exeler angesichts der Zahl der Theologiestudierenden aufgeworfenen Frage anschließen, „ob unsere Kirche noch das moralische Recht hat, über Priestermangel zu klagen"[13]. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß viele der momentan in der Seelsorge tätigen Priester bis an den Rand der Erschöpfung ihren

[13] *A. Exeler*, Situation und Aufgabe der Gemeinde und des Pfarrgemeinderates heute, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 34 (1982), 329–338, hier: 332f.

Dienst verrichten. Es scheint jedoch den verantwortlichen Stellen die Entschlossenheit zu fehlen, die mit der Einrichtung der neuen pastoralen Dienste gegebenen theologischen und pastoralen Implikationen gebührend zu würdigen[14]. Hier scheint man eher auf rigide Abgrenzung bedacht zu sein – mit auf Dauer nicht förderlichen Auswirkungen für die Pastoral.

b) Gravierend ist in der Tat die Loyalitätskrise, die sich im Gestus der Distanzierung vieler Mitglieder von ihrer Kirche äußert. Dabei darf nicht übersehen werden, daß viele von ihnen sich nicht zuletzt deswegen aus der kirchlichen Tradition herausgelöst haben und herauslösen, weil sie darin keinen plausiblen Zusammenhang mehr zu ihrem eigenen Leben erkennen können. Das bedeutet: „Nicht diese Menschen sind in einer Krise, sondern die Kirche, der sie die Loyalität aufkündigen."[15] Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an jene (allerdings wenigen) Menschen, die aufgrund persönlicher Erfahrungen mit diesem Bistum – etwa in seiner Funktion als Arbeitgeber – Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Kirche bekommen haben und emigriert sind.

c) Wie bereits angedeutet, können finanzielle Engpässe es erforderlich machen, zu prüfen, ob die zahlreichen Verpflichtungen, in die sich eine Diözese im Verlauf ihrer Geschichte eingelassen hat, heute noch notwendig und sinnvoll sind. Zudem stellt sich angesichts der armen Kirchen in anderen Teilen der Welt überhaupt die Frage, wann es berechtigt ist, von einer Finanzkrise zu sprechen.

III. Die maßgeblichen pastoralen Konzeptionen

Diese Überlegungen lassen es als erforderlich erscheinen, über die faktisch antreffbare Situation der Seelsorge in dieser Diözese hinaus nach den implizit oder explizit darin maßgeblichen pastoralen Konzeptionen zu fragen. Denn sie sind letztlich ausschlaggebend dafür, ob der weitere Krisenverlauf eher in Richtung Agonie oder auf Besserung oder Heilung zugehen wird. Im folgenden soll darum versucht werden, die Pastoralkonzepte, die meines Erachtens gegenwärtig wichtigen Einfluß auf die seelsorgliche Praxis nehmen, namhaft zu machen und ihre jeweiligen Chancen und Probleme herauszuarbeiten.

1. Betreuung der Volkskirche

Auf der Ebene der Diözese schlägt momentan viel stärker noch, als es in den Gemeinden der Fall ist, die traditionelle volkskirchliche Struktur durch. Vergegenwärtigt man sich nämlich, in welchen Bereichen der Diözese die katholische Kirche – in welcher Form auch immer – präsent ist, zeigt sich ihre nach wie vor starke öffentliche Stellung, die durch ihre Verflechtung in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen (Bildung, Wirtschaft, Soziales, Politik) unterstrichen wird. Diese volkskirchliche Struktur begünstigt ein bestimmtes pastorales Handlungskonzept, das hier „Versorgungs- und Betreuungspastoral" genannt werden soll. Ziel ist es, zu gewährleisten, daß möglichst alle Katholiken von der seelsorglichen Arbeit erreicht werden. Dem dient die weit verzweigte kirchliche Präsenz. Mit einem ausdifferenzierten „Angebot" wird der vermuteten „Nachfrage" der unterschiedlichen „Zielgruppen" Rechnung zu tragen versucht.

Dem Bistum kommt im Rahmen eines solchen Konzepts eine besondere Bedeutung zu: Es stellt zum einen die für das damit verbundene Handeln notwendigen räumlichen, organisatorischen und personellen Rahmenbedingungen und Voraussetzungen zur Verfügung. Zum anderen ist es zuständig für die Betreuung derjenigen Bereiche, die über das Vermögen der Gemeinden oder Verbände hinausgehen (z. B. die Unterhaltung einer kirchlichen Akademie).

Um alle diese Aufgaben zu erfüllen, bedient sich die Diözese einer entsprechend ausgebauten Verwaltung[16]. Zusätzlich ist das Bistum so strukturiert, daß das Netz kirchlichen

[14] Vgl. u. a. *K. Rahner*, Pastorale Dienste und Gemeindeleitung, in: *ders.*, Schriften 14, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 132–147.

[15] *Y. Spiegel – R. Zerfaß*, a. a. O., 265.

[16] Aufschlußreich hierzu ist der Synodenbeschluß „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland", in: *L. Bertsch* u. a. (Hrsg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1976, 679–726, hier: 701–704.

Handelns bis in die relevanten gesellschaftlichen Bereiche hinein (z. B. politische Repräsentanz) möglichst flächendeckend ausgespannt ist.

Es sei darauf verzichtet, dieses Konzept detaillierter zu charakterisieren. Wenn nunmehr einige fragwürdige Momente dieses Konzepts aufgezeigt werden sollen, geht es nicht darum, „Betreuung" als Dimension seelsorglichen Handelns völlig abzuqualifizieren. Auch wird es als selbstverständlich vorausgesetzt, daß in der Pastoral auf organisiertes Handeln nicht verzichtet werden kann.

– Aufgrund der teilweise nicht überschaubaren Verflechtungen der einzelnen Strukturen sowie nicht ausreichend geklärter Zuständigkeiten kommt es im Rahmen dieses Konzepts vielfach zu Leerlauf oder sogar dazu, daß sich verschiedene Stellen in ihrer Arbeit gegenseitig behindern.

– Es kommt weiterhin leicht zu Verselbständigungstendenzen innerhalb der Verwaltung, was leicht zu Entfremdungsphänomenen zwischen der Verwaltung und den an der „Basis" Tätigen führt.

– Außerdem droht eine bürokratische Mentalität tonangebend zu werden, die für die Eigenarten pastoralen Handelns – etwa für „situative Kreativität, religiöse Inspiration, spontan-expressive Darstellung"[17] – bisweilen nur schwerlich Verständnis aufbringt.

– Eine große Gefahr besteht darin, daß die Kirche zunehmend mit einem Teil von ihr, nämlich dem organisierten Sozialsystem, gleichgesetzt wird. Mit welchen verhängnisvollen ekklesiologischen Implikationen bis hin zum Verständnis des bischöflichen Amtes das verbunden ist, hat F.-X. Kaufmann ebenso deutlich aufgewiesen wie die Tatsache, daß dieses Konzept das Gegenteil dessen bewirkt, was es anzielt: Es löst nämlich bei denen, die „erreicht" werden sollen, in der Regel eher Distanzierungserfahrungen aus[18].

– Durch das „Betreuungs- und Versorgungskonzept" wird zusätzlich die Tendenz begünstigt, daß sich die Kirche – dem Ideal ihrer bisherigen öffentlichen Stellung anhängend – den vorherrschenden gesellschaftlichen Verhaltensmustern anpaßt, „verbürgerlicht", um mit J. B. Metz zu sprechen[19].

[17] *F. Hegner*, Planung – Verwaltung – Selbstbestimmung, in: *F. Böckle u. a.* (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 11, Freiburg 1981, 77–128, hier: 104.

[18] Vgl. *F.-X. Kaufmann*, Kirche begreifen, Freiburg 1979, 136ff., 180ff.

2. Förderung lebendiger Gemeinden

Das „Betreuungs- und Versorgungskonzept" trägt aber auch anderen Gründen der gegenwärtigen Situation der Kirche in der Gesellschaft nur bedingt Rechnung. Vor allem auf der Ebene der Gemeinden wird zunehmend die Erfahrung gemacht, daß die volkskirchlichen Strukturen zumindest nicht mehr so ungebrochen wie früher vorausgesetzt werden können.

Als Versuch, von diözesaner Ebene her auf die veränderte Lage zu reagieren, kann das Konzept des Pastoralplans verstanden werden, der Schwerpunkte der Heilssorge im Bistum Münster setzt und nach einem längeren Diskussionsprozeß am 14. September 1980 von Bischof Lettmann in Kraft gesetzt worden ist[20]. Dieser Plan steht unter dem Leitwort „Communio – Kirche ist Gemeinschaft" und formuliert als „Aufgabe und Ziel der Seelsorge, die von Christus gestiftete leibhaftige Communio mit Gott und den Menschen im Bistum Münster zu entdecken, zu leben und auszubreiten"[21].

In seinen Grundzügen ist dieser Plan offen angelegt: Er möchte zwar „eine Linie aufzeigen, die für die seelsorgliche Arbeit der nächsten Jahre bestimmend und prägend sein soll"[22]. Aber ausdrücklich wird hinzugefügt, daß diese Zielplanung „einladen, nicht zwingen"[23] will; „sie will das Eigenleben der Zellen des kirchlichen Lebens nicht stören, sondern durch freiwillige Einordnung in den Gesamtzusammenhang des Bistums bereichern und befruchten"[24].

Lebendige Gemeinden zu schaffen, in denen die Communio sichtbare Gestalt annimmt und die missionarisch ausstrahlen, ist eine

[19] Vgl. *J. B. Metz*, Jenseits bürgerlicher Religion, München – Mainz 1980.

[20] Vgl. Communio – Kirche ist Gemeinschaft. Schwerpunkte der Heilssorge im Bistum Münster, Münster 1980.

[21] Ebd., 21.

[22] Ebd., 3.

[23] Ebd., 4.

[24] Ebd.

der Stoßrichtungen dieses Plans. Dem Konzept der seelsorglichen „Versorgung" gibt er den Abschied[25].

Nüchtern wird davon ausgegangen, daß die dafür erforderliche „Veränderungsbereitschaft" sowohl in den einzelnen Gemeinden als auch in der Gesamtkirche noch nicht genügend vorhanden ist und darum geweckt werden muß, damit erstarrte Formen und verhärtete Strukturen zugunsten einer lebendigen und zukunftsgerichteten Entwicklung abgebaut werden können.

Die Communio des Gottesvolkes soll als „gegliederte Ganzheit" zur Geltung kommen können: Familien, Gruppen und Verbände, Orden und geistliche Gemeinschaften, den verschiedenen Ämtern und Diensten kommt in diesem Miteinander eine je unverzichtbare Bedeutung zu, die es in der Pastoral wahrzunehmen und zu entfalten gilt[26].

Aus diesem inhaltlichen Schwerpunkt wird ein struktureller Schwerpunkt abgeleitet[27]: Es ist eine vermehrte Zusammenarbeit und stärkere Differenzierung in der Seelsorge anzustreben. Konkret soll das in der Bildung von Pfarrverbänden realisiert werden. Sie sollen die für ihre jeweilige örtliche Situation erforderlichen pastoralen Konzepte planen. Zugleich sind die Pfarrverbände als Planungsebene für den Einsatz der pastoralen Dienste konzipiert. Durch die Kooperation der selbständig bleibenden Pfarrgemeinden im Pfarrverband sollen vor allem den Laienmitarbeitern eigenständige Arbeitsfelder übertragen werden.

3. Subsidiarität der Zentralstellen – Freiraum der Gemeinden

Bemerkenswert wird die sich aus diesem Konzept ergebende Aufgabe der verschiedenen Abteilungen, Gruppen und Referate des Bischöflichen Generalvikariates umrissen: Sie sollen ihre bisherige Funktion pastoraler Direktiven weitgehend verlieren und den Pfarrverbänden zur subsidiären Hilfe zur Verfügung stehen.

Welche tatsächlichen Auswirkungen dieser Pastoralplan in der seelsorglichen Praxis zeitigt, kann nicht generell gesagt werden. Zu unterschiedlich sind die Erfahrungen. Auch die Tatsache, daß sich inzwischen 423 Gemeinden zu 81 Pfarrverbänden zusammengeschlossen haben[28], ist nur bedingt aussagekräftig. Denn einige Pfarrverbände existieren nur auf dem Papier, während in anderen eine rege Zusammenarbeit der Gemeinden zustande gekommen ist.

Zu würdigen ist in jedem Fall, daß das Konzept dieses Pastoralplans den Gemeinden einen großen Freiraum für die Gestaltung ihrer pastoralen Arbeit einräumt. Damit wird das für die Seelsorge erforderliche situationsspezifische Handeln begünstigt. Außerdem läßt dieser Plan bewußt Reformversuche und Experimente in der pastoralen Praxis zu. Er postuliert sogar, daß die Seelsorge in der gegenwärtigen Situation den Mut haben muß, Neuland zu betreten und Handlungsformen zu erproben, ohne von vornherein zu wissen, zu welchem Ergebnis sie führen. Der Plan ist um die Schaffung kommunikativer und kooperativer Strukturen bemüht, die es ermöglichen, daß Erfahrungen untereinander ausgetauscht werden. Er vertritt das Ideal eines partnerschaftlichen Leitungsstils, von dem auch der Bischof und seine Mitarbeiter nicht ausgenommen werden. Man kann sagen: Vieles, was an pastoralen Neuaufbrüchen innerhalb dieses Bistums anzutreffen ist, wird durch den vorliegenden Pastoralplan begünstigt, wenn nicht ausdrücklich gefördert.

4. Kritische Anfragen

Gleichwohl sind an das Konzept, wie es sich im Pastoralplan niederschlägt, einige kritische Anfragen zu richten:

– Dieser Plan ist zwar nicht auf eine bestimmte Ekklesiologie verpflichtet. Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das vorgelegte Communio-Konzept dem Ideal einer Kirche huldigt, das die einseitigen theologischen Akzentsetzungen der Vergangenheit eher perpetuiert als korrigiert. Es herrschen ein individualistisches Heilsverständnis sowie eine stark sakramentalistisch geprägte Kirchenauffassung vor. Das kirchliche Amt wird in seiner heilsvermittlerischen Funktion hervorgehoben. Ins-

[25] Vgl. ebd., 7f.
[26] Vgl. ebd., 15–21.
[27] Vgl. ebd., 22–29.

[28] Laut letztem Schematismus.

gesamt wird dem, was J. B. Metz die „rein religiöse Gemeinde" genannt hat[29], der Vorzug eingeräumt.

– Mit diesen ekklesiologischen Tendenzen einher geht eine unverkennbare Option für eine „Pastoral der konzentrischen Kreise". Es überwiegt eine binnenkirchliche Orientierung pastoralen Handelns. Das konkrete Leben der Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft kommt in diesem Pastoralplan so gut wie nicht vor (Arbeitslosigkeit, Ausländerhaß, wachsende Verarmung, Zerstörung des Lebensraumes). Mit einem solchen pastoralen Konzept werden die von F.-X. Kaufmann kritisierten kirchlichen „Entropietendenzen" gefördert, d. h. ein Zurückziehen des Christlichen auf das explizit Kirchliche und dessen Identifizierung mit der kirchlichen Organisation, was die Chance dessen schwinden läßt, was noch als christlich zurechenbar ist[30].

Über den Pastoralplan hinaus ist zu fragen, ob die Voraussetzungen für seine konsequente Realisierung in genügendem Maße gegeben sind:

– Weisen die ansonsten im Bistum antreffbaren Strukturen jene Offenheit für Initiativen „von unten" auf, wie sie der Pastoralplan postuliert? Manche Verordnungen in der Vergangenheit haben eher den Eindruck erwekken lassen, die Bistumsleitung sei bemüht, alle Verantwortung auf sich zu ziehen. Zudem ist das ungeklärte Nebeneinander der verschiedenen Strukturen und Gremien einer Transparenz der Prozesse der Willensbildung und Entscheidungsfindung nicht förderlich. Solange diese nicht gegeben ist, kann dem Vorwurf einer „geheimen Kabinettspolitik"[31] kaum überzeugend begegnet werden.

– Der Pastoralplan setzt hinsichtlich Kommunikations- und Leitungsfähigkeit qualifizierte hauptamtliche Mitarbeiter in der Pastoral voraus. Ist genügend Vorsorge für entsprechende Schulungen einschließlich Supervision getroffen? Widerspricht es nicht den Intentionen dieses Plans, wenn weiterhin die Aus- und Weiterbildung für Priesteramtskandidaten bzw. Priester auf der einen und Pastoralreferenten u. a. auf der anderen Seite getrennt erfolgt?

[29] Vgl. *J. B. Metz*, a. a. O., bes. 65f.

[30] Vgl. *F.-X. Kaufmann*, a. a. O., 134 u. ö.; zur Kritik an diesem pastoralen Konzept vgl. auch *W. Steck*, Die Pastoral der konzentrischen Kreise, in: Pastoraltheologische Informationen, Folge 8/1979, 7–18.

[31] Vgl. *L. Karrer*, Erfahrungen für morgen, hekt. Manuskript, Münster 1978, 8f.; *F. Klostermann*, Gemeinde – Kirche der Zukunft, Bd. 1, Freiburg 1974, 130.

IV. Das Hauptproblem: einander widersprechende Konzepte

Es mangle in der Diözese Münster an einer pastoralen Konzeption, wurde mir in den letzten Wochen mehrfach von verschiedenen Personen, mit denen ich mich unterhalten habe, gesagt; und deswegen „krebse" die Seelsorge in manchen Bereichen nur so vor sich hin.

Nach meinen Beobachtungen kann ich diesen Eindruck nicht teilen. Es existieren in dieser Diözese sehr wohl pastorale Konzepte. Das Dilemma besteht nur darin, daß sie nicht nur nicht aufeinander abgestimmt sind, sondern sich in ihren Ansätzen widersprechen: auf der einen Seite das traditionelle Versorgungskonzept, gemäß dem Seelsorge „von oben" veranstaltet und verwaltet wird; auf der anderen Seite das Programm der lebendigen Gemeinde, das Kirche als Hoffnungsgemeinschaft inmitten unserer Lebenswelt zu realisieren versucht. Das erste Konzept ist versucht, angesichts der aufgezeigten krisenhaften Entwicklungen eine „Stabilisierung nach rückwärts" anzuzielen. Das andere Konzept setzt darauf, daß, indem in der Kirche möglichst viele Charismen zum Zuge kommen können und sich viele lebendige Formen des „Zusammenseins in seinem Namen" bilden, sie weiterhin glaubwürdig ihren Auftrag wird erfüllen können, wobei sich für die beschworenen Krisen vielleicht überraschende Lösungen auftun.

Wer für dieses zweite Konzept plädiert, wird kaum alsbald großartige Erfolge aufzuweisen haben. Dazu ist eine diözesane Kirche wie die hiesige zu tief in die Widersprüchlichkeiten ihrer eigenen Tradition sowie obendrein in die Widersprüchlichkeiten der gegenwärtigen Gesellschaft verstrickt. Pragmatische Gründe reichen jedoch nicht aus, einen theologisch für richtig befundenen und für die gegenwärtige Situation angemessenen Ansatz nicht forciert in Angriff zu nehmen. Demonstrieren uns nicht manche

Diözesen in der Dritten Welt, welche Bewegung von Kirche auszugehen vermag, wenn sie sich als lebendiges Beziehungsgeflecht einer Vielfalt von christlichen Gemeinschaftsformen realisiert?

Solche Entwicklungen auch hier und auch auf der Ebene der diözesanen Kirchen anzuregen und kritisch zu begleiten, scheint mir eine Aufgabe zu sein, der sich die Pastoraltheologie vielleicht mehr noch als bisher wird stellen müssen[32].

Knut Walf

Kirchenrecht für die Seelsorge?

Ein Tagungsbericht

Der folgende Bericht will zeigen, ob und in welcher Weise das Kirchenrecht und insbesondere der neue CIC Hilfestellung geben, daß den Gläubigen ihr Recht auf Seelsorge wirklich umfassend und konzilsgemäß eingeräumt wird.* *red*

Die Einladung

Am 4./5. November 1983 fand in der Katholischen Akademie in Bayern (München) eine Tagung statt, die sich dem neuen Codex Iuris Canonici (CIC) widmete und unter dem verheißungsvollen Titel „Das neue Kirchenrecht – eine Hilfe für Verkündigung und Seelsorge?" stand. Als Referenten waren ausschließlich Kanonisten eingeladen worden (zwei aus Bayern und je einer aus Polen und der Schweiz), während am abschließenden Podiumsgespräch neben drei Kirchenrechtlern auch ein Dogmatiker, ein Ziviljurist sowie der Redakteur einer katholischen Monatszeitschrift teilnahmen. Man konnte sich also schon vor Beginn fragen, inwieweit die Auswahl der Referenten und Podiumsteilnehmer die kundige Behandlung der praxisorientierten Themenstellung garantierte. Vermutlich hat diese Zusammenstellung der Referenten und Podiumsteilnehmer auch dazu beigetragen, daß sich für die Tagung nur etwa 70 Teilnehmer einschrieben; von diesen dürften nicht einmal die Hälfte Seelsorger gewesen sein.
Die Diskussionen nach den einzelnen Referaten zeigten denn auch, daß die Erwartungen der Leute im Sinne des Theorie-Praxis-Problems mit den Ausführungen der Referenten kollidierten. Die im übrigen – wissenschaftlich betrachtet – durchweg ausgezeichneten Referate dürften doch einem kanonistischen „Laien" streckenweise eine schwere Kost gewesen sein. Auch in den Diskussionen zeigte sich die fachliche Befangenheit, wenn Referenten im Fachjargon antworteten, so daß ähnliche Fragen mehrmals gestellt wurden.

Die Referate

Statt des im Programm angekündigten Themas „Braucht die Kirche ein Gesetzbuch?", das sicher manchen Teilnehmer angelockt hatte, behandelte dann der Warschauer Kanonist Sobański den „Theologischen Stellenwert des Rechts im Leben der Kirche". Dabei berührte er u. a. ein besonderes Problem, das der neue CIC hervorruft und auf das man später in den Diskussionen und während des Podiumsgespräches noch öfters zu sprechen kam, nämlich das der Annahme (Akzeptanz) des CIC durch die Kirchenangehörigen. Sobańskis weitere recht kritischen Anmerkungen zu den auf weiten Strecken von Ängstlichkeit geprägten Normen des CIC, der darum nicht „partizipationsfördernd" sei, wurden durch die Ausführungen seines Fribourger Kollegen Corecco ergänzt. Für Corecco kommt der CIC zu früh, da heute ein „in seinen Konturen noch unklares Kirchenmodell" bestehe. Er fragte, welchen Ort die Pneumatologie und das Charisma auch in einer verfassungsrechtlichen Ordnung der Kirche hätten. Die Ämter des Papstes und des Bischofskollegiums würden im neuen CIC „nicht aus einer verfassungsrechtlichen, sondern aus einer privatrechtlichen und per-

[32] Anfängliche Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie der diözesanen Kirche hofft der Verf. demnächst vorlegen zu können.

* Vgl. dazu das Schwerpunktheft „Humane Pastoral und kirchliche Ordnung", in: Diakonia 13 (1982), Heft 4, sowie *H. Heimerl*, Glattpoliert und festgeschraubt – Vom Entwurf zum neuen Codex Iuris Canonici: ebd. 14 (1983) 272ff.

sonalen Perspektive begriffen". Die „Bipolarität zwischen allgemeinem Priestertum und Amtspriestertum" werde nicht klar vom CIC erfaßt. Der Bamberger Kirchenrechtler Hierold gab einen Teilüberblick des neuen Verfassungsrechts im CIC. Dabei umschiffte er sensible Punkte und attackierte die jüngste Erklärung der Zeitschrift CONCILIUM zur Stellung des Ökumenischen Konzils im neuen CIC. Seine Formulierung, die Verfasser des CIC hätten sich am II. Vatikanischen Konzil orientiert und dies doch lediglich getreu abgeschrieben, tauchte in den folgenden Diskussionen und auch in Randbemerkungen der Referenten immer wieder auf und wurde bezweifelt oder gar kritisiert. Mit den heutigen Fragen der praktischen Seelsorge hatte am meisten von der Themenstellung her noch das Referat des Regensburger Kirchenrechtlers Kaiser über den „Verkündigungs- und Heiligungsdienst der Kirche im neuen Codex Iuris Canonici" zu tun. Praxisbezogen war dieses Referat dann auch nur streckenweise. Kaiser zielte wie seine Kollegen mehr auf kritische Punkte der Rechtssystematik und der hinter dem CIC stehenden Ekklesiologie. Sein Hinweis, der neue CIC scheine sich statt der Bewahrung der einen potestas sacra, wie sie das letzte Konzil lehrt, auf drei potestates zuzubewegen (potestas regiminis oder iurisdictionis, p. ordinis und eine facultas im Sinne der bisherigen missio canonica), wird der Kanonistik noch zu schaffen machen.

Die Diskussionen

In den Diskussionen nach den Referaten wurde bemängelt, daß die Referenten – möglicherweise aus Zeitgründen – wichtige Neuerungen des neuen Kirchenrechts unerwähnt ließen. Vielleicht aber unterließen sie auch manchen Hinweis, um ihr durchweg positives Gesamturteil des neuen CIC nicht selbst in Frage zu stellen. Solche Punkte der Kritik aus dem Publikum waren etwa Hinweise auf die neugeschaffene Form der Personalprälatur, die man als Maßanzug für das „Opus Dei" bezeichnen kann, die völlig ungenügende Regelung des Laisierungsverfahrens für Kleriker, das stille Verschwinden des Begriffs „missio canonica" (der neue CIC unterscheidet nun zwischen einer facultas für Kleriker und einem mandatum o. ä. für Laien), die Auflösung von Ehen seitens der Kirche auf Grund des sogenannten Glaubensprivilegs u. a.

Opposition meldete sich insbesondere bei den anwesenden Frauen, jungen wie alten, nicht hingegen bei den gleichfalls im Saale befindlichen Ordensfrauen. Die Frage der Frauen, wieviele Frauen denn bei den Arbeiten am neuen CIC beteiligt waren, konnte oder wollte niemand beantworten, obwohl Mitglieder der CIC-Reformkommission anwesend waren, die durchaus in der Lage gewesen wären, diese Frage kurz zu klären.

Der Regensburger Dogmatiker Beinert stellte die bohrende Frage nach dem intellektuellen Gehorsam, den der neue CIC selbst für Äußerungen der Bischöfe u. a. fordert (c. 752 in Verbindung mit der Strafandrohung von c. 1371). Das allgemeine Erschrecken im Saale, sicher bei denjenigen, für die dies eine neue Kunde war, wurde durch das anschließende reichliche Büffet mit Spezialitäten der bayerischen Küche, Bier und Frankenwein vermutlich rasch wieder gedämpft.

Ebenso wie bei der die Tagung beschließenden Podiumsdiskussion, die der Münchner Kanonist Schmitz mit einem Thesenpapier einleitete, ist auch nach den Referaten immer wieder auf den Abstand zwischen dem neuen CIC und dem Bewußtseinsstand der Gläubigen hingewiesen worden. Die Thesen von Schmitz, die streckenweise durchaus kritisch waren oder zumindest von ihm durch kritische Beifügungen ergänzt wurden, mündeten dann doch in eine positive Gesamtbeurteilung des neuen CIC. Dem schlossen sich auch fast alle anwesenden Kanonisten an.

Schmitz behauptete u. a., der neue CIC stelle eine brauchbare Hilfe für die Seelsorge dar, wenn der Seelsorger ihn nur gut lese und dementsprechend auch kenne. Dem Theologen Beinert schien dies hingegen nicht so plausibel. Seine Klage, er habe fürs bevorstehende Wochenende keine Predigt vorbereitet, da er davon ausgegangen sei, auf der Tagung genügend Brauchbares „für Verkündigung und Seelsorge" zu erfahren, nun aber sei dies nicht eingetroffen, fand im Saal viel heitere Zustimmung.

Außerordentlich scharf und konzis war die

Kritik des anwesenden Juristen, Prof. Zacher (München). Er wies u. a. darauf hin, daß der neue CIC der globalen Veränderung des Rechtsdenkens keinerlei Rechnung trage. Schockierend wirkte im Zusammenhang mit seiner Kritik am neuen CIC sein Hinweis auf die sowjetische Verfassung. Bei der Erarbeitung des CIC habe man von jeglicher Empirie abgesehen, so daß der neue CIC der heute allgemein üblichen Partizipation der Adressaten des Gesetzes keine Rechnung trage. Der neue CIC atme nichts von dem, was man heute vom Recht wisse.

Der Frankfurter Jesuit Sebott sieht den neuen CIC im Kontext der heutigen allgemeinen „Verrechtsung" der Gesellschaft (Reagan u. a.). Er plädierte im übrigen anstelle eines Codex oder doch zumindest zu dessen Ergänzung für eine Loseblattsammlung des kirchlichen Rechts, besonders auch des Teilkirchenrechts, wie es heute im zivilen Recht allgemein üblich ist.

Ein anderer Jesuit, P. Seibel, bedauerte wie bereits nach einem der Referate den großen Abstand zwischen dem CIC und den Leuten sowie die verstärkte Tendenz zum Zentralismus in der katholischen Kirche, die sich im neuen Kirchenrecht zeige.

Der gleichfalls zum Podiumsgespräch eingeladene Verfasser dieses Berichtes wies u. a. darauf hin, daß der neue CIC lediglich eine Richtung, möglicherweise die Hauptströmung in der heutigen Kirchenrechtswissenschaft repräsentiere. Auch der neue CIC stehe entgegen anderslautenden Kommentaren in der kontinentaleuropäischen Rechtstradition, wodurch er für Menschen in Teilkirchen anderer Kulturbereiche schwer oder überhaupt nicht verständlich sei. Der neue CIC scheine eher das juridische Resultat des I. denn des II. Vatikanischen Konzils zu sein. Er sei rechtssystematisch völlig unzulänglich gearbeitet und stehe in keiner Hinsicht auf dem Erkenntnisstand der neueren Theologie.

Zusammenfassung

Sieht man einmal von einigen Passagen im Referat von Kaiser über das Bußsakrament oder das neue Mischehenrecht ab sowie im Referat von Hierold über die Ratsgremien auf diözesaner und pfarrlicher Ebene, dann wurden die seelsorgsbezogenen Aspekte des neuen Kirchenrechts ausschließlich in den Diskussionen angesprochen, aber selbst dann allenfalls am Rande. Der Akademiedirektor, Dr. Henrich, beklagte dies zu Recht in seiner Ansprache während des Gottesdienstes. Referate, Diskussionen, Zusammenstellung des Teilnehmerkreises sowie der Ablauf der Tagung waren aber vielleicht doch signifikant und symptomatisch, also Zeichen dafür, daß das bisherige und auch das neue Kirchenrecht wenig oder nichts mit den Problemen der Seelsorge oder der Seelsorger zu tun haben. Das zunehmende Auseinandertriften von Theorie und Praxis im Bereich der Kirchenordnung nimmt für den Kenner immer bedrohlichere Formen an.

Johann Werner Mödlhammer

Luther aus römisch-katholischer Sicht

Am Festabend der evangelischen Diözese A. B. Wien und des evangelischen Bundes in Österreich am Martinstag 1983 in der evangelischen Gustav-Adolf-Kirche in Wien zum Gedenken an Luthers 500. Geburtstag wurde ein katholischer Theologe um einen Festvortrag gebeten. Die Ausführungen Mödlhammers sollten es vor allem auch uns katholischen Theologen und Seelsorgern erleichtern, von den Kernanliegen Luthers her an unserer weiteren Erneuerung zu arbeiten und uns mit den anderen Kirchen zu versöhnen.

red

Die evangelische Diözese Augsburgischen Bekenntnisses Wien und der Evangelische Bund in Österreich geben an diesem Festabend einem katholischen Wort Raum, nicht nur einem Grußwort, sondern auch einer Stellungnahme eines Theologen. Sie vertrauen auf die gewachsene Brüderlichkeit, in der sich herzliche Verbundenheit und redlicher Freimut nicht ausschließen, sondern zusammengehen. Umgekehrt scheint der

katholische Amtsträger nicht zu befürchten, daß ein ökumenisch gesinnter Theologe in seinem Wort über Luther die katholische Vergangenheit entehre.

Als Theologe hoffe ich zwar, auch im Licht und aus der Kraft des Hl. Geistes zu denken, aber Theologenwort ist nicht Bischofswort. Letzteres ist über Luther noch verhältnismäßig selten. Allerdings hat nunmehr vor wenigen Tagen Papst Johannes Paul II. von der „tiefe[n] Religiosität Luthers" gesprochen und ist für eine unvoreingenommene Forschung eingetreten[1].
Ich kann nicht für die katholische Theologie und Lutherforschung schlechthin sprechen. Dennoch ist meine bescheidene persönliche Erkenntnis und Reflexion in wesentlichen Belangen durch eine Reihe von Entdeckungen und Einsichten einer nicht durch Polemik, sondern durch ernsthaftes Bemühen um Verständnis charakterisierten katholischen Lutherforschung der letzten 50 Jahre abgedeckt und stimuliert.

Wie werden wir Luther gerecht?

Luther ist in das katholische Bewußtsein weithin unter dem Gesichtspunkt „Spaltung der Kirche" eingegangen. Auch in der Stellungnahme Kardinal Höffners bei der Luther-Gedenkfeier vor knapp zwei Wochen in Worms klang an, daß hier aus katholischer Sicht kritische Anfragen an Luther bleiben. Aber andererseits müßte allmählich katholisches Allgemeingut sein, was Papst Paul VI. und dann das II. Vatikanische Konzil gegen die Abwehrversuche einzelner Konzilsväter formulierte, daß Schuld auf *beiden* Seiten war, auch auf seiten der papsttreuen Kirche, ja historisch gesehen war hier wohl die Erstschuld. Wer kann sagen, was geschehen wäre, wenn sich Luthers Hoffnung erfüllt hätte, die er 1541 rückschauend so beschreibt: „Ich aber hoffete, der Bapst solte mich schutzen. Denn ich hatte meine Disputation also verwaret und gewapnet mit schrifft und Bepstlichen Dekreten das ich sicher war, der Bapst wurde den Detzel verdammen und mich segnen?"[2]

[1] Vgl. Kathpress, 7. November 1983, 4.
[2] *Martin Luther*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe = WA), Bd. 51, 543, 1–4.

Wie wir wissen, geschah das Gegenteil. Und dieses Gegenteil hatte nicht die Weite und die Echtheit des Katholischen, auf die es Anspruch erhob. Darin liegt die Tragik.
Es spricht vieles dafür, daß Luther es nicht nur redlich meint, sondern auch nach kirchlich anerkannten Kriterien sachlich als Katholik verantworten kann, wenn er 1518 aus Augsburg schreibt: „Ich will nicht zu einem Ketzer werden durch den Widerspruch der Meinung, durch welchen ich bin zu einem Christen worden."[3] Wie katholisch, römisch-katholisch, dieser sein Christsein verteidigende Luther dabei sein will, dokumentieren die Acta Augustana. Luthers theologischer Ansatz war auf Erneuerung aus der – bei Luther noch stärker existentiell gefärbten – paulinischen Rechtfertigungslehre programmiert, nicht auf Kirchenspaltung. Erst seine vorzeitige Verketzerung schuf die Bedingungen späterer Spaltung, bei der die Schuld dann freilich nicht auf einer Seite blieb. Doch überlassen wir die Schuldfrage lieber dem, der die Herzen kennt und das Verborgene sieht.
Suchen wir also einen anderen Ausgangspunkt der Rede über Luther als den des Zerbrechens der kirchlichen Einheit im Abendland – ein Zerbrechen, das in Luthers Naherwartung des Endes der Geschichte, nicht als bleibender Geschichtszustand vorstellbar war. Und tun wir es nicht nur aus Höflichkeit, sondern um der Wahrheit willen. Das theologisch erste Wort über Luther muß ein anderes sein.
Im selben Jahr 1524, in dem Augustin von Alfeld in dem ja bereits gebannten Luther das apokalyptische „siebenhäuptige thier" sieht[4], in eben diesem Jahr noch sendet Luthers langjähriger geistlicher Vorgesetzter, Förderer und Freund, Johann von Staupitz, einen Brief an Luther, der uns ein ganz anderes Stichwort an die Hand gibt:

Dank an Luther

Staupitz, der ehemalige Augustiner-General, zur Zeit der Abfassung seines Briefes aber Benediktiner-Abt von St. Peter in Salzburg (wo er auch begraben ist), schreibt:

[3] Vgl. WA Briefe, Bd. 1, 217, 60–62.
[4] Vgl. Corpus Catholicorum, Bd. 11, 25.

„Wir verdanken dir viel, Martin; du hast uns von den Schweineschoten zurückgeführt zu den Weidegründen des Lebens, zu den Worten des Heils."[5]

Staupitz' Person und seine Worte weisen auf die Möglichkeit einer von Luther maßgeblich inspirierten katholischen Reformation bzw. auf die Möglichkeit einer evangelischen Katholizität, die die sichtbare Einheit der Kirche nicht zerbricht. Nach Jahrhunderten der Schmähung Luthers, in denen ein Clemens Maria Hofbauer hier in Wien mit seiner positiven Beurteilung der Triebkräfte der Reformation eine Ausnahme war, dürfen und müssen wir katholischerseits heute wieder mit Staupitz sagen: Luther hat einen *Dienst verrichtet am Evangelium,* am Wort Gottes, an der christlichen Wahrheit, und zwar an ihrem Lebensnerv. Er hat Christus, die Mitte des Evangeliums, die verdunkelt war, zum Leuchten gebracht, hat in Theologie und Verkündigung den Herzschlag der Frohbotschaft erkennbar gemacht – und das war zu seiner Zeit unendlich wichtig und aktuell und ist es auch heute.

Leidenschaft für Christus – maßlose Polemik?

Erlauben Sie, daß ich als dritten Zugang zu Luther einen sehr persönlichen Ansatz der Rede über Luther einfüge bzw. davon ausgehe. Die Lektüre Luthers hat mir in den ersten Jahren der Beschäftigung mit ihm manches Wechselbad beschert: angezogen von Luthers großartiger Leidenschaft für Christus, abgestoßen von mitunter maßloser und einseitiger Polemik. Wie läßt sich beides vereinen? Es ist mir mehr und mehr aufgegangen, daß Luther ein Mensch ist, *dem Gott begegnet ist,* Gott in Christus, im gekreuzigten Christus; ein Mensch, der das bedingungslose Erbarmen Gottes in Christus in der Mitte seines Seins als Rettung aus der Verzweiflung vor dem unausweichlich negativen Richterspruch über einen auch in seinen besten Werken in sich selbst verkrümmten Menschen erfahren hat; ein Mensch, *den Gott befreit hat* vom Abgott und von sich selbst. Und was auch wichtig ist: Der *Theologe* Luther, der schriftkundige Luther, der vom Wort Gottes her argumentierende Luther ist kein anderer als dieser Mensch, dem Gott in der erbarmenden Liebe Christi begegnet ist und der aus dieser Begegnung frei wurde *von* allem, was nicht Gott ist, frei von seinen Werken, aber auch – prinzipiell jedenfalls – frei *für* alles, was Gott gesetzt hat.

So ist mir Luther allmählich größer geworden, nicht als religiöses oder affektives Genie, sondern als ein von *Gott* Angerufener, Gewendeter, Geführter. Seine Leidenschaft hat ihre Menschlichkeit in Licht und Schatten, aber sie ist letztlich nicht psychologisch auflösbar, sie gehört einem, der von *Gott* angenommen und frei gemacht wurde.

Er mag – aus katholischer Sicht – in manchem irren, im Kern trifft er die Wahrheit. Er zieht Folgerungen, die ich nicht mit ihm ziehe, die in anderem Kontext *von ihm selber* so nicht mehr gezogen werden, die theologisch, von der Schrift her, und spirituell problematisch sind, *aber der Punkt, von dem aus er das tut, ist Feuer, ist Leben, ist Geist,* ist nicht individualistische, sondern echte christliche Freiheit.

Noch etwas:

Dieser Luther hat viel gelitten. Er ist *ein aus tiefster Not Geretteter, dessen Rettung und Heilung nicht erkannt, sondern verketzert wurden.* Das reißt in Luther neue, nie geheilte Wunden auf. Jetzt wird er verletzlich, allergisch, mißtrauisch, sieht in der Kirche, deren Repräsentanten mit seinem Gewissensentscheid auch seinen Retter und Heiland zu verhöhnen scheinen, vieles anders, als es auch von ihm – gerade von ihm – hätte gesehen werden können. Jetzt wird die existentielle Wende der Errettung des Angefochtenen Dominante – nicht nur Mitte – theologischer Konstruktion. Die Ganzheit der Heilslehre ist von daher nicht in die theologische Ausgewogenheit der Sicht des Heilsmysteriums, sondern in die Konzentration auf die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders verfrachtet, die freilich das Herz des Evangeliums ist. Ich sehe es ähnlich wie der katholische Lutherforscher Peter Manns (mit dessen umfassender Lutherkenntnis ich mich freilich nicht vergleichen kann, ich bin in erster Linie systematischer Theologe). Manns sagte heuer in einem

[5] WA Briefe, Bd. 3, 264, 22–24.

Interview mit den Lutherischen Monatsheften: „Als evangelische Christen sollten Sie sehen, daß es die Möglichkeit gibt, daß man um der Wahrheit willen die Wahrheit so komprimiert, daß sie unverständlich wird, oder auch, daß einzelne Wahrheiten ausfallen. So ist es sicher im Fall Luthers gewesen."[6]

Ich möchte diesen dritten Abschnitt meines Referates mit einem Wort Luthers beschließen. Er ruft einmal aus: „Ich will durchaus nichts sehen, was diesem Christus vorgezogen wird. Er muß hier der Schatz sein, so groß, daß alles andere vor ihm schmutzig und gering wird . . . Denn was ist alles, was im Himmel und auf Erden ist, gegen den Sohn Gottes?"[7]

Rechtfertigung als Werk Gottes allein – nicht unkatholisch

Ich möchte in einem vierten Schritt eine in dem bisher Gesagten als Andeutung mitenthaltene Aussage vorbringen: Luthers existentieller Ansatz sowie seine theologische Konzentration auf die Rechtfertigung als Werk Gottes allein – freilich im Glauben zu ergreifen – hat die geschilderte Größe und Grenze, ist aber an sich ganz und gar *nicht Gegensatz zum katholischen* – römisch-katholischen – Glauben und Glaubensinhalt. Daß Luther daraus hinsichtlich des Kirchen- und Amtsverständnisses später Konsequenzen zieht, die den katholischen Glauben nicht im Ganzen abdecken oder ihm direkt widersprechen, hat aus der Sicht maßgeblicher Exponenten der heutigen katholischen Lutherforschung nicht theologisch zwingende Gründe, sondern eher geschichtlich kontingente, wie sie eben mit der polemischen Polarisierung der Kontrahenten gegeben waren. Von daher kommt die Anfrage: Werden mitunter historisch-*kontingente* Konsequenzen und Entwicklungen als *theologisch* zwingend hingestellt? Bei Luther selbst und auch heute? Und herrscht in der Auswahl von Aussagen Luthers mancherorts vielleicht ein gewisser Eklektizismus? Die Unvereinbarkeit katholischen und lutherischen Kirchenverständnisses ist von Luthers *Grundansatz* her m. E. nicht zu erweisen. Die Kirche als Heilssakrament, d. h. als Zeichen und Werkzeug des Heils in und unter Christus, ist eine Möglichkeit bei Luther, die nicht gegen die Gottunmittelbarkeit des Christen oder gegen Luthers Christozentrik ausgespielt werden darf. Mit Augustinus bekennt Luther in seiner Antwort an Cajetan: „Christus und die Kirche sind zwei in einem Fleisch."[8] Es ist diese These für eine Richtung antikatholisch oder antilutherisch fixierter Theologie keine frohe Botschaft, obwohl sie es sein könnte. Gerade von Luther her besteht eine überraschende Chance für ein gemeinsames Kirchenverständnis. Ob sie ergriffen wird? Als katholischer Theologe habe ich den Eindruck, daß diesbezüglich auf beiden Seiten mitunter Äußerungen fallen, die dem Stand der Forschung nicht entsprechen. Um so erfreulicher ist, daß die bisher erarbeiteten Konsensdokumente der von beiden Seiten offiziell eingesetzten, doch in ihren Aussagen der Rezeption durch die Kirchen unterstellten Gemeinsamen Römisch-katholischen / Evangelisch-lutherischen Kommission beiderseits verengte Interpretationen aufbrechen.

Was – als Detail dieser Problematik – Luthers Stellung zum Papst betrifft, möchte ich nur ein Wort aus Luthers Galaterbrief-Kommentar von 1531 bzw. 1535 und 1538 zitieren, das durch andere Äußerungen Luthers gewiß verkompliziert, aber nicht wegradiert wird. Er sagt: „Ich habe oft angeboten und biete noch heute an, daß ich gern die Gesetze des Papstes ertrage, wenn er sie nur in Freiheit gibt und auf sie nicht die Gewissen verpflichtet, so daß die Menschen glauben, sie würden bei Befolgung dieser Gesetze gerechtfertigt (iustificari!), bei Nichtbefolgung aber verdammt (damnari!)."[9]

Darf ich ein Zitat aus unserer Zeit anfügen. Da sagt jemand: „Wenn Luther heute per impossibile wiederkäme, so würde er sich über manches zu wundern haben.

Er würde sich vielleicht darüber wundern, daß der Papst und die Bischöfe noch immer vorhanden sind und daß kein ernsthafter

[6] Lutherische Monatshefte 22 (1983), 20.

[7] Galaterbrief-Kommentar von 1531, dt.: Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, hrsg. v. *H. Kleinknecht*, Göttingen 1980, 120; vgl. WA Bd. 40/I, 304, 10–14.

[8] „Christus et Ecclesia sunt duo in carne una", WA, Bd. 2, 12, 13.

[9] Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, 138; vgl. WA Bd. 40/I, 358, 17–19.

und unterrichteter Protestant mehr daran denkt, sie abschaffen zu wollen. Ganz gewiß aber würde er sich wundern, eine römische Kirche vorzufinden, die er nie angegriffen hätte, wie sie heute aussieht. Er würde sich davon unterrichten, daß es seit dem Konzil von Trient überhaupt keine schlechten Päpste mehr, wohl aber viele gute gegeben hat; er würde sich sogar sagen dürfen, daß er selbst diesen Wandel verursacht habe, was allen Reformkonzilien vorher nicht gelungen war ... Endlich würde er, abgeklärt durch unbefangene Erkenntnis und entnommen der fürchterlichen Spannung eines Kampfes auf Leben und Tod im wörtlichsten Sinne, auch zu der Einsicht bereit sein, daß die Lehrautorität des obersten Bischofs der Christenheit nichts anderes meint als die Autorität der christlichen Tradition, in der er selber gestanden hat wie jeder echte Ausleger der Schrift, und daß sie identisch ist mit dem Walten des Heiligen Geistes, den der Dritte Artikel unseres gemeinsamen Bekenntnisses anruft."

Wissen Sie, wer diese gewiß umstrittenen Äußerungen gemacht hat? Karl August Meissinger, ein hochqualifizierter evangelischer Lutherforscher, der sich selbst als kritischen Lutheraner einstufte; er tat es 1946 zum 400. Jahrestag des Todes Luthers[10]. Wie konnte Meissinger so reden? Ist er Verräter oder Geistgeführter? Ignorant war er sicher nicht.

Sind Luthers Anliegen katholischerseits genügend realisiert?

Heißt das – das ist mein fünfter Schritt –, daß die katholische Kirche nun mit Luther sozusagen in neuer Weise fertig ist, nämlich nicht negativ, sondern positiv, so daß Luthers Anliegen genügend realisiert ist?

Das behaupte ich nicht; vor allem nicht im Hinblick auf die Praxis, die freilich sehr große lokale Unterschiede aufweist.

Unter theologischem Aspekt läßt sich allerdings schwer leugnen, daß das II. Vatikanische Konzil wesentliche Anliegen Luthers positiv behandelt hat: die Herausstellung der einzigen Mittlerschaft Christi; die Bindung der Kirche und des Lehramtes an das Wort Gottes, es ist nicht *über* ihm, sondern dient ihm; die Tradition als nicht von der Schrift isolierbare Glaubensnorm; der Vorrang der geistlichen Dimension der Kirche vor der institutionellen; die Herausstellung des allgemeinen Priestertums und der Berufung *aller* Christen – nicht nur der Ordensleute – zur Vollkommenheit (was einem rechtverstandenen *simul iustus et peccator* nicht widerstreitet); die Beschreibung des kirchlichen Amtes vor allem als Dienst und die Verkündigung des Wortes Gottes als seinen ersten Auftrag; der Hinweis auf eine reformbedürftige und – in der Nachfolge des gekreuzigten Christus – „niedrige" Kirche; die Erkenntnis, daß die Heilskraft kirchlichen Handelns von Kirchen, die nicht in der sichtbaren katholischen Einheit stehen, nicht *primär* eine Frage des Verhältnisses zur katholischen Kirche, sondern des Verhältnisses zu Christus im Heiligen Geist ist (was für die Ökumene ein sehr wichtiger Punkt ist, der noch nicht allerorten recht erkannt ist)[11].

Wer Luthers Schriften kennt, weiß um die Bedeutung dieser Perspektiven für ihn.

Aber abgesehen davon, daß manches, was das Konzil da sagt, in der kirchlichen Praxis heller leuchten dürfte, gibt es vermutlich Unerledigtes. Persönlich sehe ich etwa eine Anfrage von Luther her, die – vielleicht wegen der individualistischen Fehlentwicklungen, die das zugrundeliegende Problem hervorgerufen hat – fast tabuisiert scheint: Wie geht die katholische Kirche um mit den im Gewissen Verwundeten – verwundet von der Last eines Gesetzes, das an sich gut, aber unter Umständen selber überfordert ist? Ist die Neigung, alles über einen allzu sachlich-objektiven Kamm zu scheren, mitunter nicht in Gefahr, mehr Widerspruch zum Evangelium als seine Sicherung zu sein?

Gemeinsam glauben, leiden, beten

Ich komme als letztes zu drei kurzen abschließenden Bemerkungen:

1. Luther gehört nicht mehr nur den evange-

[10] Vgl. Die Besinnung 1 (1946), 26f.

[11] Zur rechten Interpretation des Konzilsdekrets über den Ökumenismus ist in diesem Punkt die Kenntnis der sogenannten „Modi" notwendig, wie sie in den Konzilsakten dokumentiert sind; vgl. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Bd. II/3, Nr. 46.

lisch-lutherischen bzw. den reformatorischen Kirchen; er gehört heute in gewisser Weise *auch* den Katholiken. Kardinal Willebrands hat ihn schon 1970 als gemeinsamen Lehrer bezeichnet[12]. Das bedeutet für katholische wie evangelische Kirchen eine Krise und eine Chance der Ökumene. Es ergeht uns – ich greife damit ein Wort von Bischof Hemmerle auf – wie in einem Jakobskampf, wo jeder verwundet und gesegnet wird[13]. Übrigens, wenn ich das Wort Kirche auch für den katholischen Bereich im Plural gebraucht habe, so stelle ich damit nicht die notwendige sichtbare Einheit der katholischen Kirche mit dem Nachfolger Petri in Frage, aber es ist dies eben nach gut biblisch-patristischer Tradition zugleich eine Einheit von *Orts*kirchen, und es kann und soll die kirchliche Einheit gerade von den *Orts*kirchen her bereichert werden – es darf in diesen also etwas passieren, was Stimulans der Gesamtkirche ist. Die *Orts*kirchen müssen zunächst bereit sein, sich korrigieren und beschenken zu lassen.

2. Luther war ein zutiefst Verwundeter. Doch hat er auch katholischerseits Wunden gerissen.

Die nachfolgende Geschichte der Glaubenskämpfe hat dies noch vertieft. Die Kirchen tragen Wunden, deren Narben immer noch frisch scheinen. Es sind Wunden solcher Art, daß Menschen und menschliche Geschichte sie vielleicht vergessen, aber nicht heilen können. Es gibt Wunden, die wir – wie mein Mitarbeiter im Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie in Salzburg formuliert hat – nur „Gott hinhalten" können.

Wir haben das *Gegen*einander erlitten, Protestanten hier in Österreich, Katholiken z. B. in Skandinavien, unser Jahrhundert hat es aber gebracht, daß – etwa im Konzentrationslager – Katholiken und Protestanten *mit*einander litten. Reif für die Heilung werden wir sein, wenn wir *für*einander leiden.

3. Das Gebet um die volle kirchliche Einheit ist an diesem Abend unser Atem. Was ist das für eine Freude, daß wir den 500. Jahrestag der Geburt Luthers so feiern können! Wer hätte damit vor 400, vor 100, noch vor 50 Jahren rechnen können? Wahrhaft gepriesen sei Gott, der die Herzen bewegt und Einsicht geschenkt hat, die eine Weite öffnet und doch nicht Verleugnung unserer wahren Identität ist. Aber das Gebet um die volle Einheit sollte nicht nur heute unser Atem sein.

Diese Einheit der Kirchen ist ja, wie es das II. Vatikanische Konzil sieht, nicht schlechthin verlorengegangen, sondern – was schwer genug wiegt – sozusagen teilweise abgeschnürt. Wir haben vor Gott die Verantwortung, ihre völlige Wiederherstellung *unter Respektierung der verschiedenen Gnadengaben und Wege des Heiligen Geistes* zu fördern, damit sie wieder ganz werde. Aber dies wird kein menschliches Werk sein. Wir werden auch nie dessen würdig sein. Ich unterstelle keinem evangelischen Christen mehr menschliche Schwäche als mir selber. Gott allein kann es wenden. Gott allein kann es schenken. Das ist, meine ich, gut evangelisch-lutherisch, gut katholisch, gut orthodox. Der Glaube muß es ergreifen. Doch allein Gottes ist die Ehre: „Bettler sind wir, das ist wahr", wie Luther vor seinem Tod auf einen Zettel schrieb. Doch ist es auch wahr, daß wir – allein aus Gnade – unseres Gottes und Vaters Söhne und Töchter sind durch Christus im Heiligen Geist und so in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes untereinander zutiefst Brüder und Schwestern.

[12] Vgl. Lutherische Rundschau 20 (1970), 459.
[13] So im „Nürnberger Gespräch" am 9. Juli 1983 vom Bayerischen Rundfunk übertragen.

Praxis

Martina Kuhnke-Blasberg

Basisgemeinden in der Bundesrepublik – Ein reflektierter Erfahrungsbericht

Der vorliegende Beitrag will von Erfahrungen mit Basisgemeinden verschiedener Art, wie sie insbesondere in der bundesdeutschen „Initiative Kirche von unten" mitarbeiten, berichten und diese Erfahrungen systematisch reflektieren. Obwohl diese Gemeinden einen ganz anderen gesellschaftlichen Hintergrund haben als etwa die lateinamerikanischen Basisgemeinden der „Kirche der Armen", sind sowohl die freieren Personalgemeinden wie auch die territorial strukturierten Basisgemeinden meist von solcher Vitalität, daß von ihnen wichtige Anregungen für andere Gemeinden ausgehen. *red*

Seit einigen Jahren sind Basisgemeinden auch hierzulande zum Thema geworden. Ihre Bemühungen, neue Formen des Zusammenlebens von Christen in überschaubaren Gruppen zu versuchen, stoßen auf starke Resonanz. Dabei reichen die Reaktionen von Skepsis[1] und Verdächtigungen[2] bis hin zu euphorischer Zustimmung[3].

Um Chancen und Grenzen einer „Basiskirche" in der Bundesrepublik Deutschland realistisch einschätzen zu können, muß man die vorhandenen Gemeinden, ihre Zusammensetzung und die Schwerpunkte ihrer Arbeit systematisch in den Blick nehmen. Denn die zahlreichen Berichte über einzelne Gemeinden[4] vermitteln zwar ein anschauliches Bild von deren Leben, sie lassen aber Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Basisgemeinden kaum deutlich hervortreten.

Auf der anderen Seite stehen programmatische Entwürfe einer zukunftsträchtigen Kirche des Volkes, „die eine Basiskirche sein wird"[5]. Sind die heute vorhandenen Gemeinden tatsächlich Vorreiter dieser neuen Sozialform von Kirche oder „müssen wir auf andere warten"?

Bei der Vorbereitung des Gemeindetages während des Katholikentags von unten 1982 in Düsseldorf, an dem Basisgemeinden sich mit Themen, die ihnen besonders wichtig sind, vorstellen sollten, hatte die Autorin Gelegenheit, mehrere Gemeinden kennenzulernen und für einige Tage an ihrem Gemeindeleben teilzunehmen[6].

Eine Systematisierung, wie sie der folgende Überblick verschaffen will, ist notwendig verallgemeinernd und läßt möglicherweise Aspekte zu kurz kommen, die für das „Gesicht" einer bestimmten Gemeinde wichtig sein können. „*Die* bundesdeutsche Basisgemeinde" gibt es nicht. Wenn die Gefahr der etwas plakativen Beschreibung dennoch in Kauf genommen wird, so um des Zieles willen, das allzu verschwommene Bild von Basisgemeinden etwas klarer und anschaulicher werden zu lassen.

I. Was ist mit „Basisgemeinde" hierzulande gemeint?

Sicher nicht das, was uns als „Kirche der Armen" aus Lateinamerika entgegenkommt[7]. Eine Kirche der „kleinen Leute" gibt es in der Bundesrepublik nicht. Steht in Lateinamerika „Basis" gleichbedeutend mit gesellschaftlicher Basis[8], so wird dieselbe Vokabel im bundesdeutschen Zusammenhang[9] syn-

[1] Vgl. *C.-P. Klusmann*, Einfach nur imitieren? In: Publik-Forum 9 (1980), H. 16, 12f.

[2] Mitglieder von Basisgemeinden berichten, daß ihnen von verschiedenen Seiten immer wieder bestritten wird, sie seien kirchliche Gemeinden.

[3] Diese Tendenz durchzieht beispielsweise das dennoch sehr informative Buch von *N. Copray – H. Meesmann – Th. Seiterich* (Hrsg.), Die andere Kirche. Basisgemeinden in Europa, Düsseldorf 1982.

[4] Vgl. die ausführliche Serie „Gemeindekirche", die ab H. 11/1982 in Publik-Forum erschienen ist.

[5] Vgl. *J. B. Metz*, „Wenn die Betreuten sich ändern." Unterwegs zu einer Basiskirche, in: *ders.*, Jenseits bürgerlicher Religion, München – Mainz 1980, 111–125.

[6] Daneben bestehen seit Jahren Kontakte zu Mitgliedern von Basisgemeinden. Dennoch sind die hier reflektierten Erfahrungen selektiv.

[7] Vgl. *U. Jaekel – M. Krämer*, Katholikentag von unten: Wenn die Betreuten sich nicht wie Betreute benehmen, in: Diakonia 11 (1980), 332.

[8] *L. Boff*, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz [2]1980; *L. Maldonado*, Die Kirche auf der Suche nach ihrer Basis, in: Diakonia 14 (1983), 388–397.

[9] Dasselbe gilt für fast alle Länder Mitteleuropas. In Süditalien allerdings gehören die Mitglieder von Basisgemeinden „zum Bodensatz der Gesellschaft". Vgl. *Jaekel*, a. a. O., 332.

onym mit kirchlicher Basis verwendet. Diese kirchliche Basis umfaßt jene Kirchenglieder, die – als Laien oder Priester – im allgemeinen keine einflußreiche Position innerhalb der Kirche und ihrer Ämter einnehmen.

Verschiedene „Typen" von Gemeinden . . .

1. Ein erster Typ umfaßt „Politische Basisgemeinden" wie die in Frankfurt und Bonn. Ihre Mitglieder gehören durchwegs der Mittelschicht an, sind meist zwischen 20 und 35 Jahre jung und haben fast durchwegs eine akademische Ausbildung genossen. Häufig aus den Studentengemeinden am Ort kommend, siedeln sie sich politisch eher links an und beweisen zumindest Sympathie für die Ökologie- und Friedensbewegung, wenn ihr praktisches Engagement nicht weiter reicht. Viele Frauen arbeiten mit. Die wenigen Älteren in dieser Gruppe von Gemeinden stammen meist ebenfalls aus dem universitären Bereich, sind oftmals Theologen, Pfarrer in Studentengemeinden, Lehrende im Fach Theologie, Leute also, die in „natürlichem" Kontakt zu Jüngeren stehen und ihren politisch-theologischen Standort teilen.

2. Gemeinden wie das „Dessauerhaus" in Frankfurt und die „Projektgruppe für Konkrete Theologie" (PKT) in Heilbronn lassen sich unter dem Aspekt der „Lebenshilfe" zusammenfassen. Die Mitglieder dieser Gemeinden haben sich nicht sofort unter der Perspektive gefunden, Gemeinde bilden zu wollen, sondern waren eine überschaubare Zahl von Bekannten mit gemeinsamen Interessen an religiösen und politischen Fragen oder an intensiver Kinderarbeit[10]. Auch diese Basisgemeinden setzen sich aus Angehörigen der Mittelschicht zusammen. Ihre Mitglieder sind im Durchschnitt etwas älter als die Vertreter der ersten Gruppe von Basisgemeinden. Aber auch hier sind bestimmte Berufe stark vertreten, so etwa Lehrer. Theologen (u. a. Religionslehrer) arbeiten mit, was allerdings nicht heißt, daß sie in der Gemeinde eine bevorzugte Rolle, beispielsweise gegenüber den Hausfrauen, einnehmen. – Was für Gemeinden wie die Basisgemeinden Frankfurt und Bonn das politische Engagement darstellt, ist für die hier beschriebenen Gemeinden die gemeinsame Alltagsbewältigung. Der Alltag in allen seinen Dimensionen bestimmt das Gemeindeleben, so daß sich ein Spektrum an Gemeinsamkeiten ergibt, das vom Sprechen über persönliche Fragen, über Kindererziehung in der Gruppe, Spiel und Feier des Gemeindegottesdienstes bis hin zur Erledigung täglicher Anforderungen wie einkaufen, kochen usw. reichen kann. Diese Gemeinden schaffen Kontakte gegen die Vereinzelung und Anonymität, die für viele Alleinlebende und Kleinfamilien zum Schicksal geworden sind.

3. Die Personalgemeinden in Territorialgemeinden, wie die Christ-Königs-Gemeinde, Eschborn, die Franziskusgemeinde in Scharnhorst, die Gemeinde Heilig-Kreuz, Dortmund, und St. Ludwig in Ibbenbüren wollen „Lebensraum" eröffnen. Die Gemeindemitglieder sind altersmäßig gemischter, das Berufsspektrum ist hier breiter. Die Engagements der Personalgemeinden stellen sich weniger profiliert dar, umgreifen dafür aber ein breiteres Spektrum. Neben Gemeindeaktivitäten, wie sie wohl in jeder Ortsgemeinde anzutreffen sind, scheuen diese Gemeinden allerdings auch vor politischer Stellungnahme nicht zurück; in einer Pfarrgemeinderatssitzung haben der Gemeindekarneval und die Unterschriftenliste gegen den Bau der Startbahn West Platz[11].
Es gilt das Prinzip: „Nicht jeder muß alles mitmachen; aber was die Gemeinde tut, muß von allen mitgetragen werden." Die Initiative geht stark von der Gemeindeleitung aus, von Pfarrer und PGR; die Bereitschaft zur Mitarbeit ist groß. Dabei steht die Überzeugung der „Scharnhorster"[12]: „Jeder kann etwas, jeder hat sein persönliches Charisma zum Aufbau der Gemeinde" für alle Gemein-

[10] Die besondere Bedeutung der theologischen Reflexion hebt die Projektgruppe für Konkrete Theologie in ihrer Selbstdarstellung hervor. Vgl. *N. Arntz – M. Blasberg – N. Keller – U. Kuhnke* (Hrsg.), Für eine Kirche von unten. Zum Katholikentag Düsseldorf 1982, Herdecke 1982, 19. – Der Dessauerhausgemeinde sind die Kinder, die zur Gemeinde gehören, besonders wichtig. Vgl. *H. Meesmann*, Zwanglos – schon wegen der Kinder. Die Dessauerhausgemeinde in Frankfurt, in: Publik-Forum 11 (1981), H. 20, 34.

[11] Das Beispiel wurde mir von Mitgliedern der Christ-Königs-Gemeinde, Eschborn, berichtet.

[12] Vgl. *W. Wessel – R. Kellerhoff*, Faszination Gemeinde, Freiburg 1979, bes. 78–82, 106–111; *H. Hükking*, Gegen die Angst in Klein-Chicago. Die Franziskus-Gemeinde, in: Publik-Forum 11 (1982), H. 17/18, 26.

den dieses Typs. Ein besonderes Merkmal der Personalgemeinden ist ihre Gastfreundschaft. So lädt die Dortmunder Heilig-Kreuz-Gemeinde alle möglichen Gruppen und Initiativen in ihr Gemeindehaus; die Initiative Kirche von unten fühlt sich in der Christ-Königs-Gemeinde, Eschborn, fast zu Hause. – Lose Kontakte zur Gemeinde sind den Personalgemeinden willkommen. So besitzen sowohl die Eschborner als auch die Scharnhorster Gemeinde eine Gastwirtschaft als Treffpunkt auch für die, die sich auf intensivere Kontakte zur Gemeinde (noch) nicht einlassen möchten.

Allen Basisgemeinden ist ihre intensive Kontaktpflege untereinander und mit Gemeinden im Ausland gemeinsam. Die Personalgemeinden unterhalten dazu gute Beziehungen zu anderen Ortsgemeinden.

4. Beispielhaft für eine „charismatisch-spirituelle Ausrichtung" von Basisgemeinden steht die „Teestubengemeinde" Würzburg. Die jungen bis sehr jungen Mitglieder finden über eine bestimmte Form der Frömmigkeit zusammen. Der Gottesdienst, der bis zu zwei Stunden dauern kann, ist Mittelpunkt des Gemeindelebens, auch Gebet und Meditation nehmen einen hervorragenden Stellenwert ein. Die Gemeinde bietet für Jugendliche – von denen viele Probleme in Schule und Elternhaus haben – so etwas wie einen Zufluchtsort. Ansonsten läßt sich die Arbeit der Gemeinde als charismatisch ausgerichtete selbstorganisierte Jugendarbeit charakterisieren.

... auf Grund der Schwerpunkte ihrer Arbeit

Die unterschiedlichen Aspekte dieser vier Typen durchdringen sich natürlich: Jede Gemeinde feiert den Gottesdienst als Mitte ihres Gemeindelebens, jede Gemeinde anerkennt die politisch-soziale Dimension des Glaubens, jede Gemeinde versucht, ihren Glauben wirkkräftig an andere weiterzugeben, jede Gemeinde will für ihre Mitglieder (und darüber hinaus) Kontakte und Lebensraum schaffen ...

Die recht unterschiedliche Gewichtung der Grundfunktionen von Gemeinde aber ist den Mitgliedern der Basisgemeinden durchaus bewußt. Intensiv wird beispielsweise über den Stellenwert von Politik und Spiritualität nachgedacht. Und das nicht nur in der eigenen Gemeinde! Die regen Kontakte untereinander dienen unter anderem dazu, sich Fragen wie: „Was bedeutet euch die Feier der Eucharistie? Wie weit geht ihr in eurem Engagement für Frieden? ..." gegenseitig zu stellen.

II. Basisgemeinden zwischen Kontinuität und Fluktuation

Die entwickelten Grundtypen von Basisgemeinden unterscheiden sich nicht nur durch unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte, sondern auch durch ihre Organisationsform. So gibt es stabile, kleine Basisgemeinden und größere, mit differenzierten Strukturen und stärkerer Fluktuation der Mitglieder.

Eine kleine, stabile Gemeinde ist zum Beispiel die Projektgruppe für Konkrete Theologie. Die Mitglieder kennen sich nicht nur, sondern sind befreundet. Sie kennen die Lebensgeschichte der anderen und deren derzeitige Situation. Die Gemeinde stellt ein recht homogenes Gebilde mit persönlicher Atmosphäre dar. Die Kontakte mit anderen Gemeinden sollen Abkapselung verhindern. Dennoch bleibt die Gefahr einer starken Abgrenzung „nach außen"[13].

Anders stellt sich die Situation in einer Gemeinde wie der Basisgemeinde Frankfurt dar: Die Gemeinde besitzt eine Altardecke, auf der über 50 Namen von Gemeindemitgliedern stehen. Ständig kommen neue Namen hinzu, dennoch ist die Decke immer überholt. Die Gemeinde nimmt die Fluktuation in Kauf; wer zu ihr gehören will, gehört dazu, solange und in der Form, in der er dazugehören will. Dazu kommt eine durch das studentische Milieu bedingte Fluktuation. Die Größe der Gemeinde zwingt zu einer stärkeren Ausdifferenzierung in kleinere Gruppen und Arbeitskreise. Nicht mehr jeder kennt jeden anderen gleich gut. Aber die regelmäßigen Treffen im Gottesdienst und die 14täglich stattfindenden Gemeindesonntage sorgen dafür, daß die Basisgemeinde eine Gemeinde bleibt.

[13] Auf diese Gefahr verweist *H. Schilling*, Kritische Thesen zur „Gemeindekirche", in: Diakonia 6 (1975), 87f.

Die pluralistische offene Struktur hat ohne Frage eine Reihe von Vorteilen, birgt aber die Gefahr in sich, daß die Identitätsbildung der Gemeinde über einige wenige Mitglieder läuft, die kontinuierlich seit Jahren mitarbeiten.
Eine ausgewogene Spannung zwischen Kontinuität und Fluktuation weisen die Personalgemeinden auf. Feste Mitarbeiter und Strukturen über Gremien und Gruppen gewährleisten die Dauer der Arbeit, andererseits ist eine verkraftbare Fluktuation eingerechnet.

III. Die „Attraktivität" bundesdeutscher Basisgemeinden

Es ist nicht zu übersehen, daß die Basisgemeinden auf unterschiedlichen Ebenen eine besondere Hochschätzung genießen. Diejenigen von ihnen, die in der „Initiative Kirche von unten" mitarbeiten, können erleben, daß ihre Stimmen Gewicht haben.
In der kirchlichen Öffentlichkeit wird nicht selten von „Basisgemeindebewegung" gesprochen, wenn die Initiative gemeint ist, obwohl nur eine Minderheit ihrer fast 50 Gruppen Basisgemeinden sind. Gleichfalls großes Interesse erfahren die Gemeinden im „kritischen Katholizismus" überhaupt und in dessen Presse[14].
Gelegentlich erleben sie sogar Anerkennung von seiten der Bistumsleitung. So würdigte der frühere Bischof von Limburg, W. Kempf, sie als „Christen, die sich von ihrem Christsein mehr gefordert sehen, als sie in den Pfarrgemeinden an Verbindlichkeit, an Engagement antreffen".
Er billigt ihnen eine bedeutsame Funktion für die ganze Kirche in der Bundesrepublik zu, wenn er hervorhebt:
„Sie sollen auf eine neue Art den radikalen Anspruch des Evangeliums an ein mittelmäßiges oder introvertiertes Christentum wieder laut werden lassen."[15]

Wie erklärt sich diese allgemeine Hochschätzung?

Beim Gemeindetag des Katholikentags von unten konnte man – während sich die Basisgemeinden vorstellten – von zahlreichen Besuchern aus Pfarrgemeinden die Äußerung hören: „So sieht meine Wunschgemeinde aus." Die folgenden Erfahrungen mit bestimmten Qualitäten von Basisgemeinden machen also zugleich Aussagen über die Gemeindeerfahrungen vieler, für die die Basisgemeinden zum Hoffnungsträger im Blick auf offenere, engagiertere Gemeinden geworden sind.
In der Tat werben Offenheit und Toleranz für Andersdenkende für die Basisgemeinden.
Die Politikfreudigkeit gegen die politische Abstinenz[16] oder kritiklose Anhängerschaft einer bestimmten politischen Richtung macht für nicht wenige Christen die Basisgemeinden mit stark politischer Ausrichtung interessant.
Das Gefühl für den einzelnen, persönlich erwünscht, ernstgenommen und akzeptiert zu sein, die Erfahrung, über den eigenen Glauben mit anderen ins Gespräch zu kommen, einen Ort zu haben, wo man Wünsche, Hoffnungen, Enttäuschungen artikulieren darf, statt immer nur in seinen Kenntnissen oder in seiner beruflichen Funktion gefragt zu sein, müßte konstitutiv für Gemeinde überhaupt sein. Tatsächlich scheinen Mitglieder von Basisgemeinden solche Erfahrungen eher zu machen.
Der Wunsch, mitgestalten und mitmachen zu können – auch und gerade im liturgischen Bereich – läßt alle Basisgemeinden neue Gottesdienstformen suchen und ausüben.
Besonders politisch engagierte Christen erfahren sich in ihren Ortsgemeinden nicht selten als Minderheit, was die eigenen politisch-theologischen Überzeugungen angeht. Manche ziehen daraus die Konsequenz, in einer Basisgemeinde mit Gleichgesinnten zusammenzuarbeiten.
Das Selbstbewußtsein, mit dem Christen aus Basisgemeinden ihr Gemeindesein vertreten, wirkt dazu anziehend, vor allem, wenn

[14] Besonders Publik-Forum hat die Entwicklung der Basisgemeinden von Anfang an engagiert begleitet.
[15] Für euch und für alle. Brief des Bischofs von Limburg zur Fastenzeit 1981 an die Gemeinden des Bistums, besonders an ihre sogenannten Fernstehenden, Limburg 1981, 25, 27.

[16] Politische Abstinenz ist auch eine Option: für den Status quo und die „rein religiöse Gemeinde"; vgl. *Metz*, a. a. O., 123.

man es mit den Entschuldigungen vieler Mitglieder von Ortsgemeinden für die eigene, als bescheiden angesehene Arbeit vergleicht. Auch die – vermeintliche oder tatsächliche – Nähe zur Alternativkultur, zu den lateinamerikanischen Basisgemeinden und zur Theologie der Befreiung macht Basisgemeinden gerade für viele junge Christen interessant.

Dazu kommt bei nicht wenigen Mitgliedern von Basisgemeinden die Erfahrung kirchlicher Heimatlosigkeit vorher. Sie sehen in ihrer Basisgemeinde die Chance, nicht nur wieder in einer Gemeinde zu leben, sondern darüber hinaus ihr „Gesicht" mitbestimmen zu können. Die überschaubaren Strukturen einer Basisgemeinde erweisen sich dabei als hilfreich.

Wenn man sich noch einmal vergegenwärtigt, daß die Mitglieder von Basisgemeinden überwiegend der gebildeten Mittelschicht entstammen, so wird verständlich, weshalb Ortsgemeinden mit kleinbürgerlichen Zügen diese Christen in der Regel nicht erreichen. Allerdings sind „Doppelmitgliedschaften" sowohl in der Orts- wie in einer Basisgemeinde nicht selten.

Für die Basisgemeinden spricht weiterhin ihre Konfliktfähigkeit. Ein Beispiel dafür stellt die Auseinandersetzung in der Frankfurter Basisgemeinde um ihr Engagement „in Sachen Startbahn West" dar. Verschiedene Meinungen, unterschiedlich weitgehende Beteiligung an Aktionen werden toleriert. Abweichende Haltungen ziehen nicht sofort Sanktionen nach sich.

Die Frauen schließlich motiviert die Erfahrung, als gleichberechtigte Gemeindemitglieder anerkannt zu sein, sowohl was ihre Rolle bei der Feier der Liturgie angeht als auch als Mitglieder des Gemeindeleitungsteams. Priester in Basisgemeinden erleben es dagegen als wohltuend, wirklich Gemeinde*mitglied* sein zu dürfen[17].

An dieser Stelle muß einfach abgebrochen werden, ohne daß der Anspruch erhoben wird, alle Gründe erfaßt zu haben, die Menschen motivieren, ihr Christ-Sein in einer Basisgemeinde zu leben.

[17] Der Priester der Dessauerhausgemeinde wurde bisher noch nicht in die Gemeindeleitung gewählt und findet das gut so; vgl. *Meesmann*, a. a. O., 34.

IV. Grenzen von Basisgemeinden

Niemandem – am wenigsten den Basisgemeinden selbst – ist damit gedient, ihre Möglichkeiten zu überschätzen.

Zunächst ist festzustellen: Viele Aktivitäten von Basisgemeinden, viele der dort gemachten Erfahrungen von Gemeinschaft, Gemeindeerleben, Solidarität . . . unterscheiden sich nicht von Erfahrungen, die Christen anderswo in Ortsgemeinden machen. Auch in Basisgemeinden geschieht nicht nur Spektakuläres, auch dort gibt es – glücklicherweise – den Gemeindealltag, auch dort „wird nur mit Wasser gekocht".

Eine andere Form der Überschätzung betrifft die quantitative Ebene: Die Tatsache, daß gern von einer „Basisgemeindebewegung" gesprochen wird, verschleiert, daß zur Zeit bestenfalls von Ansätzen zu einer solchen Bewegung die Rede sein kann. Ein Beispiel für diese Art der Überschätzung scheint mir der Kommentar von Th. Seiterich zu einer Aktion beim Basisgemeindetreffen 1980 in Berlin zu sein: „Die Karte füllt sich mit roten Punkten. Sie zeigen an, wo in der Bundesrepublik Basisgemeinden bestehen oder in Gründung befindlich sind. Am Ende des ‚Katholikentages von unten' zieren rund 30 solcher roter Punkte die Landkarte des Koordinierungskreises. Seitdem kann man von einem entstehenden Kontaktnetz bundesdeutscher Basisgruppen und kirchlicher Basisgemeinden sprechen."[18]

Die Landkarte mit den roten Punkten kam zustande, indem jede Gruppe, die sich als Basisgemeinde versteht, eine Nadel aufsteckte. Aber: Nicht jede Kleingruppe von Freunden ist eine Gemeinde; nicht jede Gemeinde, die gerade anfängt, verspricht kontinuierliche Gemeindearbeit, wenigstens für einige Jahre; nicht jede Basisinitiative erfüllt die drei Grundfunktionen Liturgie – Kerygma – Diakonie, die Gemeinde erst konstituieren. Zwischen Basisgemeinde und Basisgruppe ist sauber zu differenzieren. Eine allzu beliebige Verwendung des Begriffs „Basisgemeinde" kann dazu führen, daß schließlich wieder der Gemeindestatus der Basisgemeinden zur Disposition gestellt wird.

[18] *Th. Seiterich*, Basisgemeinden, in: *Copray u. a.*, a. a. O., 136f.

Realistisch ist, davon auszugehen, daß es in der Bundesrepublik (zur Zeit) nur wenige Basisgemeinden gibt, aber eine ganze Zahl von Basisgruppen und -initiativen. Vor diesem Hintergrund erscheint es noch einmal erstaunlich, welche Bedeutung diese Gemeinden erlangt haben. Sie liegt nicht in der zahlenmäßigen Stärke der Basisgemeinden, sondern darin, daß sie augenfällig die Chancen zeigen, die sich eröffnen, wenn kirchliche „Gemeinden zu Subjekten ihres Wirkens werden"[19].

Damit sind zugleich Perspektiven für die Zukunft angedeutet. Wenn für die überragende Mehrheit der Christen ihre Ortsgemeinden „den selbstverständlichen Raum kirchlich-christlicher Praxis"[20] darstellen, so wird viel von einem bewußt gesuchten und geförderten Dialog zwischen Orts- und Basisgemeinden abhängen. Ein solcher gegenseitiger Austausch eröffnet für beide Partner Möglichkeiten: die Ortsgemeinden können das offene, engagierte, parteiliche Handeln und die freiheitliche Atmosphäre in Basisgemeinden als Anfrage und Ermutigung zugleich erfahren. Die Basisgemeinden werden lernen, daß nicht einfach Abschied genommen werden kann von den Christen, die sich in ihren Ortsgemeinden beheimatet fühlen.

V. Fazit

Die Chancen, die in den Basisgemeinden liegen, dürften deutlich geworden sein. Ebenso aber auch, daß niemandem damit gedient ist, das Wort „Basisgemeinde" zum Zauberwort zu erheben und zu meinen, alle Probleme, mit denen die bundesdeutsche Kirche – oder gar die Gesellschaft als Ganze – zu kämpfen hat, ließen sich lösen, gäbe es nur mehr Basisgemeinden.

Eine nüchterne und differenzierte Zusammenarbeit zwischen Basis- und Ortsgemeinden ist wünschenswert, wobei gerade den Ortsgemeinden, die sich zu Personalgemeinden entwickelt haben, eine wichtige Rolle für die Zukunft zukommt[21].

[19] *N. Mette,* Chancen einer Basiskirche in der Bundesrepublik Deutschland? In: *H. Frankemölle* (Hrsg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden, München – Mainz 1981, 34.
[20] Ebd., 33.
[21] Ein hoffnungsvolles Zeichen sind die Gemeinden, die sich regelmäßig beim Gemeindeforum (zuletzt in Linz, 1983) treffen.

Bücher

Priester und Gemeinde

Paul Weß, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 152 Seiten.

Weil er im herrschenden Priesterbild eine entscheidende Blockierung für die Entwicklung zur Mündigkeit in der Kirche sieht (110–126), zielt Weß mit diesem Buch auf eine neue Beschreibung und Begründung des priesterlichen Dienstes in der Gemeinde. Weder die Position Greshakes, der den Priester als Repräsentanten Christi im Gegenüber zur Gemeinde sieht (14–24, 110–114), noch die Schillebeeckx', der ihn primär als Repräsentanten und Leiter der Gemeinde begreift (25–30, 115–119), bewähren sich nämlich in der Erfahrung der Pfarre Wien-Machstraße, wo sich in einem nun 17 Jahre dauernden Prozeß auf dem pfarrlichen Territorium zwei Basisgemeinden von je 70 erwachsenen Mitgliedern (ohne die Kinder) herausgebildet haben, die von Laien geleitet werden, aber im Ortspfarrer, der ihnen als Mitglied angehört, ein strukturelles Verbindungsglied besitzen, das sie untereinander, mit der Pfarrei und mit dem Bistum verknüpft (97–110). Damit vertritt Weß (noch klarer als in seinen bisherigen Büchern) den Standpunkt, der Begriff „Gemeinde" sollte nicht gleichermaßen für die traditionellen Pfarreien und die Erfahrungsräume verbindlicher christlicher Brüderlichkeit verwendet werden, wenn er nicht seines spezifisch neutestamentlichen Profils verlustig gehen soll. Denn die Brüderlichkeit (im Sinn von Geschwisterlichkeit) ist – nach J. P. Audet und den Brüdern Lohfink – die entscheidende Grunderfahrung der frühen christlichen Gemeinden und als Kategorie ihrer Selbstauslegung weit wichtiger als etwa der Begriff des „Volkes Gottes" (56–62). Deshalb sind kleine geschwisterliche Gemeinden die Grundeinheit („Basisgröße"), aus der sich die Kirche aufbaut. Oder aus der großkirchlichen Perspektive betrachtet: Die elementarste Gliederung, die der Kirche ihre innere Struktur gibt, ist die Vielzahl und der ver-

bindliche Zusammenhang kleiner brüderlicher Gemeinden – nicht die Unterteilung in Klerus und Laien, die sich freilich bereits in der alten Kirche abzeichnet und historisch zum verhängnisvollen „Grundschisma" (Audet) der Kirche geworden ist, weil sie die elementare Gleichheit aller verdunkelt und die für die Kirche konstitutive Gemeindebildung eher blockiert als fördert (62–72).

Konsequent folgert Weß für die Theologie des priesterlichen Amtes: Wenn die in der Taufe begründete neue Geschwisterlichkeit aller unter dem Vater Jesu Christi (d. h. das „allgemeine Priestertum") die eigentliche Berufung darstellt, bildet sie auch die Grundlage des Amtspriestertums. Die kompromißlerische Position des II. Vatikanums (28) muß überwunden werden: „Das eine Priestertum der Kirche, an dem alle Gläubigen teilhaben, (ist) jedenfalls das Grundlegende und insofern das Höhere" (85, im Anschluß an K. Rahner). Das besondere Priestertum „stellt seinen Träger nicht über die Gemeinde, sondern läßt ihn zunächst einmal Bruder in einer solchen sein, setzt ihn aber zusätzlich und durch ihn die . . . Gemeinde in eine ausdrückliche Beziehung zur Gesamtkirche und durch sie zu Jesus Christus" (90).

Wer wissen will, was Amt als Dienst an der Einheit der Gemeinden wirklich meint (und nicht nur Dienen in gehobener Position, wie dies „die Heiden" außerhalb und in der Kirche schätzen), wie ein Priesterbild aussieht, das die narzißtische Aura klerikaler Erwählungsphantasien rigoros abgelegt hat und gerade durch die eigene existentiale Beheimatung in den Basisgemeinden der Pfarrei die Verantwortung des Pfarrers gegenüber dem ganzen Volk Gottes ernst zu nehmen vermag, der muß dieses mutige, entschiedene Buch lesen.

Als ein durchgehendes Verdienst dieses Buches sei auch die kritische Durchdringung des pastoralen Jargons herausgestellt. Für alle Begriffe, die eine soziale Realität bezeichnen (z. B. Familie, Autorität, Demokratie), gilt ja, daß sie viel unschärfer sind, als ihre Verwendung im Alltag ahnen läßt; jeder kann unter ihnen etwas anderes verstehen, und deshalb geben sie Anlaß zu endlosen Streitereien, wenn diese unterschiedlichen Verständnisse nicht diskutiert werden. So fordert Weß, eine christliche Gemeinde nicht als mystisches Kollektivsubjekt oder als vorgegebene metaphysische Klammer zu denken („integratives Modell"), sondern als ein personales Beziehungsgefüge, das erst durch die einzelnen Glieder und ihre wechselseitige, verbindliche Liebe entsteht („relationales Modell") und dann freilich auch einen Selbstwert darstellt und nicht nur ein Mittel zur Selbstverwirklichung der einzelnen (41–62, 131–134). Ebenso ist sein Titelbegriff „Geschwisterlichkeit" alles andere als ein Verkaufstitel; er greift Mitscherlichs Forderung nach einem neuen geschwisterlichen Paradigma sozialer Verantwortung in der vaterlosen Gesellschaft auf (91) und sieht sie in der neuen, von Jesus begründeten vaterlosen Gesellschaft (40) erfüllt. Schließlich ist im Begriff „Liebe" zu unterscheiden zwischen der Beziehung, die innerhalb der Gemeinde herrscht (Koinonia), und der gegenüber jedem bedürftigen Menschen (Diakonia), auch dem Fremden, dem Ungläubigen und sogar dem Feind.

Das Buch von Paul Weß ist im besten Sinn „Theologie vor Ort". Bleibt nur zu hoffen, daß die Theoretiker der Dogmatik und der Pastoral sich nicht zu fein dünken, sich vor Ort anzusehen, wie das aussieht und wie das geht, von dem sie reden und schreiben.

Rolf Zerfaß, Würzburg

Gisbert Greshake, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982, 206 Seiten.

Greshake gebührt das Verdienst, eine der wichtigsten Fragen der Theologie der Gegenwart mit Kompetenz und umfassender Berücksichtigung der damit zusammenhängenden Fragen aufgegriffen zu haben. Seine These, daß der Priester als Repräsentant Christi und Repräsentant der Kirche in einer trinitarischen Amtstheologie sein Selbstverständnis findet, hat nicht nur spekulativen Hintergrund, sondern hat pastorale und spirituelle Konsequenzen, die schließlich den zweiten Teil des Buches ergeben. – Ob die vorgelegten Gedanken in jeder Hinsicht tragen, ob sie nicht manches Mal zu sehr vom Vorverständnis mitgeprägt sind, das soll die nun folgende Diskussion und die weitere Ar-

beit erweisen. Die Frage nach dem Amt ist von so großer Bedeutung, besonders in pastoraler Hinsicht, daß die Fachleute die durch das Werk Greshakes gemachte Herausforderung annehmen und ihrerseits den Dialog aufnehmen sollten. Wenn dabei die Darlegungen von Greshake einen Anfang darstellen und noch nicht den Endpunkt der Diskussion – was anzunehmen ist –, dann ist das Werk zur rechten Zeit erschienen.

Josef Wiener, Linz

Gemeindemodelle – Gemeindeerfahrung

1. *Johannes Horstmann* (Hrsg.), Erfolgreiche – nicht-erfolgreiche Gemeinde. Zur Erfolgskontrolle pastoraler Tätigkeit, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1981 (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Schwerte), 116 Seiten.

2. *Stephen Clark,* Wenn nicht der Herr das Haus erbaut. Christliche Gemeinschaft – Kirchliche Erneuerung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1981, 168 Seiten. (Titel der amerikanischen Originalausgabe: Building Christian Communities.)

3. *Wolfgang Oberröder* (Hrsg.), Gemeinde konkret 1. Reflektierte Lebensvollzüge der Kirche, OSA-Verlag, Augsburg – Steppach 1980, 152 Seiten.

4. *Gerhard Hensel – Meinrad Limbeck,* Zu neuem Ansehen. Eine Gemeinde entdeckt Gnade, Religiöse Bildungsarbeit, Stuttgart 1981, 136 Seiten.

5. *Werenfried Wessel – Reinhard Kellerhoff,* Faszination Gemeinde. Erfahrungen, Besinnung, neue Impulse, Verlag Herder, Freiburg 1979, 120 Seiten mit 35 Abbildungen.

6. *Heinz-Manfred Schulz,* Ein Jahr in Gottes Werkstatt. Eine Gemeinde macht neue Erfahrungen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978, 148 Seiten; *ders.,* Wenn du mit meinen Augen siehst, Christliche Gemeinde und Minderheiten, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 152 Seiten.

1. In diesem Tagungsbericht liefert zunächst *H. Wieh* eine kurze und bündige Darstellung, wie Gemeinde im Sinn des II. Vatikanischen Konzils und der „Gemeinsamen Synode" zu verstehen ist. Er stellt die Frage an die Gemeinden: „Inwieweit wird durch die Gemeinde der Glaube zum Erlebnis, das den einzelnen stärkt und prägt?" (35). – *R. Pesch* stellt in seinem Referat: „ ‚Erfolgreiche' Gemeinde in bibeltheologischer Sicht" als die „Magna Charta" der christlichen Gemeinde die Bergpredigt Mt 5–7 heraus. „Die Versöhnung mit dem Bruder", die Heilung versehrten Umgangs zwischen den Geschlechtern, Mann und Frau, die freie Treue in der Ehe, die absolute Verläßlichkeit der Rede in einem Raum vorbehaltlosen Vertrauens, der Rache- und Gewaltverzicht, die Nächsten- und Feindesliebe – all das kennzeichnet das Anspruchsniveau der „societas perfecta" der „Söhne des himmlischen Vaters" (5, 45) und macht die Gemeinde „zur würzigen und orientierenden Kontrastgesellschaft Gottes in der Welt" (14). Letztlich aber ist „erfolgreiche Gemeinde" die Gemeinde als Erfolg Gottes (Apg). – Von seiner pastoralen Arbeit berichtet *W. Daut.* Inwiefern pastoraler Erfolg „gemessen" werden könne, untersucht *F. Klostermann,* während *K. Gabriel* die religionssoziologischen Kriterien dafür liefert (in selbstkritischer Bescheidenheit).

2. Das Anliegen des Autors ist ein „ganzheitlicher Zugang" zur Pastoral, dessen Ziel immer das Ganze (die Errichtung von Gemeinschaften zur Ermöglichung christlichen Lebens) und nicht nur die Planung und Durchführung von Veranstaltungen („aktivitätsorientierte Pastoral") oder die Reaktion auf jeweils auftretende Probleme ist („Problemorientierter Zugang zur Pastoral"). Letztlich geht es um die Schaffung von Basisgemeinschaften (im weiteren Sinn), in denen einzelne und kleinere Gruppen (und Bewegungen) Heimat und Stütze finden. „Solche Pastoralarbeit wird daher zuerst einen Kern von Menschen zusammenziehen, die sich wirklich für Christus entschieden haben und ihr Leben in Christus miteinander teilen möchten. Erst wenn sich die Gemeinschaft nach und nach entfaltet, werden auch Veranstaltungen und Organisationen dazukommen, aber nur solange dadurch die Entscheidung für Christus und die Gemeinschaft gefördert wird" (121). Wer allerdings (nach einem vielversprechenden Vorwort) in dem Buch zu erfahren hofft, *wie* solche christliche Lebensgemeinschaften zu bilden sind, wird ernüchtert: „Dieses Buch ist weder eine vollständi-

ge Beschreibung christlichen Gemeinschaftslebens noch ein Handbuch zur Bildung von Gemeinschaften" (64).

3. Es handelt sich hier um den ersten Band einer Reihe, die von einem Sozialteam – Sozialforschung/Pastoralplanung/Sozialarbeit herausgegeben wird. – Der Herausgeber handelt vom Grundauftrag der Kirche, inwiefern Seelsorge Kirche als Ort der Hoffnung sichtbar machen kann. „Insgesamt müßte Kirche deutlicher das Modell menschlichen Zusammenlebens sein. Hier sollte man anders umgehen als in der sonstigen Umgebung, nämlich im Geist Jesu Christi. Gemeint ist das, was man auch mit dem Stichwort ‚brüderliche Gemeinde' ausdrükken kann" (34). *Josef Eberle* liefert eine theologisch gut untermauerte Begründung und engagierte Darstellung des pastoralen Gesprächs. – Eine überzeugende Motivation für gemeindekatechetisches Bemühen besonders im Bereich der Kinder- und Jugendpastoral gibt *Raimund Schiffmann* und bietet auch ein konkretes Modell der Firmkatechese an. – Wie Religionsunterricht, Familie und Pfarrei auf die psychische und religiöse Entwicklung Jugendlicher reagieren sollen und wie die Rolle von Jugendleitern heute gesehen werden kann, sagen *Ludwig Hörmann* und *Franz Wiedemann* in weiteren Beiträgen. – Erwachsenenbildung als Lebenshilfe und die Bedeutung kirchlicher Bildungsarbeit für die Gemeinde zeigt schließlich *Ulrich Rindle* im letzten Abschnitt auf.

4. Im Zentrum dieses Buches steht ein bibeltheologisches Anliegen: was in den Erzählungen der Schrift Gnade bedeutet, aber auch, wie das heute in einer Gemeinde entdeckt und verwirklicht werden kann. In „vorbildlicher" Form, nämlich am Beispiel der Kirchengemeinde St. Peter in Koblenz, wird dargestellt, wie in Bibelabenden, Predigten und Gottesdiensten, aber auch in anderen Aktionen, Gnade, „Ansehen Gottes", erlebt werden kann. Ein Anstoß, nachzuahmen oder ähnliches in kreativer Weise zu versuchen.

5. Schon ein Bildvergleich offenbart die Spannungsbreite, in der die Gemeinde Dortmund-Scharnhorst lebt: vom ersten Bild, das die Wohnblocks der Satellitenstadt mit ihren abweisenden glatten Betonfassaden zeigt, zum Bild auf den Seiten 104/105 vom Mitarbeiterfest mit den etwa 280 (!) Mitarbeitern aus allen Altersschichten. In dieser Spannungsbreite stehen die Schilderungen von verschiedenen Formen der Kontaktaufnahme zu den „Distanzierten" über die Mitteilung von Glaubenserfahrung, Leben und Spiritualität in einer „informierten, kontaktfreudigen und engagierten Gemeinde" (37). Von Festen und Feiern, von Gruppen und (Arbeits-)Kreisen, von Hausbesuchen und Diensten, und immer wieder von lebendigen Gottesdiensten wird berichtet. „Man muß sich intensiv in die Menschen hineindenken und ihre Lebensbedingungen teilen: Man muß den Juden ein Jude werden, . . . den Fernstehenden ein Fernstehender (13). Im ganzen eine Fundgrube voll pastoraler Erfahrungen und Anregungen, die von einer offenen und einladenden, von einer faszinierenden Gemeinde ausgehen.

6. Die beiden Bücher werden in einem besprochen, weil sie einander ergänzen. Kann man in dem ersten, wie in einem ausführlichen Tagebuch, das Leben und „Funktionieren" der Pfarre Eschborn bei Frankfurt durch ein Arbeitsjahr verfolgen, findet man im zweiten das ehrliche Zugehen auf besondere Zielgruppen, wie physisch und psychisch Kranke, Geschiedene, Alleinstehende, Kinder und Jugendliche, Ausländer, Süchtige und Ausgestoßene. Die Berichte von einem überreichen Arbeitsjahr – sie gehen von der Sakramentenkatechese über Veranstaltungen mit Ausländern, einem Gemeindeforum mit befreundeten Pfarren mit einem brisanten Thema bis zum Jugendclub und illustrierten Kinderbuch – zeigen eine Gemeinde im Aufbruch, in der „Wandlung, Experiment, Zukunft und Risiko nicht als gefährliche Fremdworte empfunden werden". Im Buch über die Minderheiten, in dem weitgehend die Betroffenen selbst zu Wort kommen, werden aber auch deutlich die Grenzen sichtbar, an die man gerade auch in der aktiven Gemeinde stößt, werden viele Fragen aufgeworfen, die in der Kirche nicht befriedigend gelöst sind. Mögen da manche Formulierungen auch Anstoß erregen, sie können vor allem Denkanstöße und Anregung zu eigenem Tun sein.

Franz Sidl, St. Pölten

Stabile Kirchlichkeit

Andreas Feige, Erfahrungen mit Kirche, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1982, 620 Seiten.

Der Gesamttitel dieses Buches ist außergewöhnlich umfangreich, aber er gibt detaillierten Aufschluß über seinen Inhalt: „Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie und Theologie der Volkskirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland." Dieses Buch dokumentiert also ein Forschungsprojekt, das im Auftrag der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig unter Federführung des Soziologen A. Feige durchgeführt worden ist. Es sollten – so lautete der Forschungsauftrag – Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zu ihrer Kirche erhoben und untersucht sowie Schlußfolgerungen für ihre Kirchenmitgliedschaftserfahrung und -motivation gezogen werden. Daß eine so umfangreiche Dokumentation in einer kurzen Besprechung auch nicht annähernd so gewürdigt werden kann, wie sie es verdiente, versteht sich von selbst. Einige besonders bemerkenswerte Punkte seien wenigstens hervorgehoben:

1. Um die Beziehungen und Einstellungen der jungen Erwachsenen zur Kirche zu erheben, wurde ein komplexer, mehrdimensionaler methodischer Ansatz gewählt: eine Fragebogen-Umfrage, eine Werte-Messung sowie Gruppengespräche. Allein die Zusammenstellung der dabei erzielten Ergebnisse, die etwa die Hälfte des Buches ausmacht, liest sich keineswegs so trocken, wie man es möglicherweise von anderen Umfragen her gewohnt ist. Das liegt zum einen an den sehr differenziert gestellten Fragen, die ein detailliertes Meinungsbild haben gewinnen lassen. Zum anderen sind die wiedergegebenen Protokollauszüge aus den Gruppengesprächen mit jungen Erwachsenen über Christentum und Kirche nicht zuletzt wegen ihrer Lebendigkeit illustrativ und ergänzen wirkungsvoll das vorgelegte Zahlenmaterial sowie dessen Auswertung.

2. Der der Untersuchung zugrundegelegte theoretische Ansatz knüpft an dem gegenwärtigen Stand der religions- und kirchensoziologischen Diskussion an und führt diese weiter. Im Vordergrund steht die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Volkskirchenexistenz, und zwar wie sie sich näherhin in der Perspektive der Befragten darstellt. A. Feige kommt in seiner Auswertung zu dem Schluß, daß unter den jungen Erwachsenen eine erstaunliche Stabilität ihrer Kirchenmitgliedschaft zu verzeichnen ist. Nur verstehen sie unter Kirche zu einem großen Teil etwas anderes, als es mancher theologisch orientierten Vorstellung entspricht. Diese Diskrepanz sehr genau herausgearbeitet zu haben, ist ein wichtiges Verdienst dieser Studie.

3. Die sozialwissenschaftlichen Analysen werden von bekannten Theologen aus dem evangelischen Raum interpretiert und kommentiert. Diesen Beiträgen ist zu bescheinigen, daß sie sich jeweils mit einem Problemfeld, das sich im Verlauf der Untersuchung als wichtig herauskristallisiert hat, intensiv auseinandersetzen und dabei die sozialwissenschaftlichen Analysen als Anfrage an kirchliche Theorie und Praxis sehr ernst nehmen. Sie zeigen auf diese Weise, wie ertragreich eine Kooperation von Soziologie und Theologie für die kirchliche Praxis in der gegenwärtigen Gesellschaft sein kann. Die Mehrzahl der Autoren plädiert für eine auch theologisch begründete Annahme der volkskirchlichen Existenzbedingungen und kritisiert theologische Denkschulen, die glauben, leichtfertig darüber hinweggehen zu können.

Es reizt den Rezensenten, aus den verschiedenen Beiträgen dieses Buches ganze Passagen zu zitieren, um die theoretische und praktische Relevanz dieses Forschungsberichts für die pastorale Arbeit – nicht nur mit jungen Erwachsenen – zu unterstreichen. Doch muß es aus Platzgründen bei diesen Hinweisen bleiben. Soviel ist sicher: Wer es für wichtig hält, daß die Meinung der „normalen" und teilweise distanzierten Mitglieder zu ihrer Kirche und ihrem Handeln in der Gegenwart gehört und zur Kenntnis genommen wird, wird dieses Buch mit großem Gewinn studieren.

Norbert Mette, Münster

Reinhold Bärenz (Hrsg.), Die Kirche und die Zukunft des Christentums. Mit Beiträgen von Heinrich Fries, Franz Xaver Kaufmann und Rudolf Schnackenburg, Kösel-Verlag, München 1982, 95 Seiten.

Von den drei 1975 und 1982 an der Universität Bamberg gehaltenen Vorträgen soll hier lediglich der jüngste besprochen werden.

F. X. Kaufmann bietet „Soziologische Überlegungen zur Zukunft des Christentums". Er hat das Christentum in seiner Relation zum Individuum und zur Gesellschaft im Auge, und darin vor allem das Moment der Tradierbarkeit des Christentums. Er diagnostiziert das heutige Christentum auf „Entropie-Tendenz" (85f.): die Bedeutung von Religion schrumpft (weil ihr Gesellschaftsbezug ausfällt), und das Christentum wird zunehmend verkirchlicht, wodurch die Möglichkeiten religiöser Sozialisation auf die Organisation eingeschrumpft werden. Auf Zukunft hin sieht Kaufmann die Tradierbarkeit des Christentums in der Pluralität der Konfessionen, und zwar im Sinne, daß die Kirche als „große gesellschaftliche Dienstleistungsorganisation" in Erscheinung tritt (90). Chancen dafür bieten nach Kaufmann gerade auch gewisse Bruchstellen der Moderne wie Tradierschwäche heutiger Institutionen oder auch die Arbeits- und Konsummotivation heutiger Gesellschaft. – Aus der Sicht des Theologen ist dieser Beitrag lehrreich zur Einsichtnahme in die gesellschaftliche Verflochtenheit von Religion und Kirche. Und, sollte die Bruchstellen-These stimmen, so wäre für die Pastoral manches auf mehr Zweckmäßigkeit hin zu überdenken.

Joseph Ritz, Luzern

Büchereinlauf

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

Altepost Klaus (Hrsg.), Mit unseren Augen. Ein modernes Psalmenbrevier, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 103 Seiten, DM 16,—.

Alves Rubem A., Ich glaube an die Auferstehung des Leibes. Meditationen, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 79 Seiten, DM 14,—.

Ange Daniel, Die Heiligen des Jahres 2000. Deutsche Fassung von Michael Marsch, Verlag St. Peter, Salzburg ²1983, 144 Seiten, S 88,—, DM 12,80.

Baatz Ursula, Jitokku lacht den Mond an. Texte der Zen-Meister, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1983, 124 Seiten, S 75,—, DM 9,80.

Bartoszewski Wladyslaw, Herbst der Hoffnungen. Es lohnt sich, anständig zu sein. Mit einem Nachwort, hrsg. von R. Lehmann, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 144 Seiten, DM 15,80.

Bernt Dietmar, Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule. Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1983, 304 Seiten, DM 32,—.

Brandstaetter Roman, Die Bibel im Gepäck, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1983, 167 Seiten, DM 16,90.

Charpentier Etienne, Führer durch das Neue Testament. Anleitung zum Selbst- und Gruppenstudium, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 176 Seiten, DM 26,—.

Dietrich Wolfgang, Vom Mut, sanft zu sein. Variationen zur Dritten Seligpreisung, Reihe: Eschbacher Bücherei, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1983, 168 Seiten, DM 24,80.

Dirnbeck Josef (Hrsg.), Marienlob durch die Jahrhunderte, Herold Druck- und Verlagsgesellschaft, Wien – München 1983, 216 Seiten, S 248,—, DM 34,—.

Dreher-Richels Gisela, Spur im Sand, Texte für unterwegs, Verlag Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1983, 72 Seiten, DM 18,50.

Esser Hartmut (Hrsg.), Die fremden Mitbürger. Möglichkeiten und Grenzen der Integration von Ausländern, mit einem Dokumentenanhang. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Band 110, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 119 Seiten, DM 22,—.

Ganoczy Alexandre, Schöpfungslehre. Leitfaden Theologie, Band 10, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 167 Seiten, DM 18,—.

Görres Albert, Kennt die Religion den Menschen? Erfahrungen zwischen Psychologie und Glauben, R. Piper & Co. Verlag, München – Zürich 1983, 141 Seiten, DM 9,80.

Goldbrunner Josef, Bibelkurs I. Das Alte Testament. Besinnungen auf die Heilsgeschichte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 96 Seiten, DM 12,80.

Goldbrunner Josef, Bibelkurs II. Das Neue Testament. Besinnungen auf die Heilsgeschichte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 96 Seiten, DM 12,80.

Heimerl Hans – Pree Helmuth, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht, Verlag Springer, Wien – New York 1983, 301 Seiten, S 398,—, DM 57,—, US-$ 22,20.

Honecker Martin – Waldenfels Hans, Zu Gast beim Anderen. Evangelisch-katholischer Fremdenführer, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1983, 232 Seiten, S 198,—, DM 29,80.

Kleindienst Eugen, Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten, Echter Verlag, Würzburg 1982, 265 Seiten, DM 28,—.

König Franz – Rahner Karl (Hrsg.), Europa – Horizonte der Hoffnung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1983, 264 Seiten, S 280,—, DM 39,—.

Läpple Alfred, Außerbiblische Jesusgeschichten. Ein Plädoyer für die Apokryphen, Don Bosco Verlag, München 1983, 128 Seiten, DM 16,80.

Lehmann Karl, Signale der Zeit – Spuren des Heils, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 192 Seiten, DM 19,80.

Leitenberger Ilse, Ein Engel für Tobias. Pater Rafael Kalinowski, Patron der Vertriebenen und Emigranten, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1983, 112 Seiten, S 108,—, DM 14,80.

Loidl Franz, Geschichte des Erzbistums Wien, Herold Druck- und Verlagsgesellschaft, Wien – München 1983, 376 Seiten, S 380,—, DM 52,—.

Mayer Joseph Ernst, Wort aus Gottes Mund. Matthäus-Jahr, Lesejahr A, Herold Druck- und Verlagsgesellschaft, Wien – München 1983, 232 Seiten, S 198,—, DM 28,—.

Mette Norbert, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 543 Seiten, DM 38,—.

Péguy Charles, Das Mysterium der Hoffnung, Herold Druck- und Verlagsgesellschaft, Wien – München 1983, 168 Seiten, S 198,—, DM 28,—.

Pesch Otto Hermann, Frei sein aus Gnade, Theologische Anthropologie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 472 Seiten, DM 58,—.

Rau Renate und Hans Jürgen, Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich. Im Gespräch über Leib und Seele, Verlag Am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1983, 48 Seiten, DM 18,50.

Riebl Maria, Advent und Weihnachten. Gedanken von Tag zu Tag, Verlag Tyrolia, Innsbruck – Wien 1983, 152 Seiten, S 140,—, DM 19,80.

Riede Johannes, Gott erbarmt sich unser, Herderbücherei Band 1073, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 160 Seiten, DM 8,90.

Rombold Günter – Schwebel Horst, Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Eine Dokumentation mit 32 Farbbildern und 70 Schwarzweiß-Abbildungen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 160 Seiten, DM 49,80.

Ruf Norbert, Das Recht der Katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 448 Seiten, DM 38,—.

Satura Vladimir (Hrsg.), Damit die Liebe gelingt. Mit Beiträgen von Ulrich Beer und Heinz Schuster, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1983, 148 Seiten, S 140,—, DM 19,80.

Schaber Erich, Anker der Seele. Lebensphilosophie heute, Fährmann Verlag, Wien 1983, 128 Seiten, S 198,—, DM 28,—.

Scherer Alice (Hrsg.), Weihnachten entgegengehen. Geistlicher Begleiter für jeden Tag der Advents- und Weihnachtszeit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 112 Seiten, DM 12,50.

Schermann Rudolf, Die Guerilla Gottes. Lateinamerika zwischen Marx und Christus, Verlag Econ GmbH, Düsseldorf – Wien 1983, 320 Seiten, DM 28,—, sfr 25,90, S 212,80.

Schmitt Helmut, Menschen am Wege Jesu, Verlag Tyrolia, Innsbruck – Wien 1983, 96 Seiten, S 120,—.

Schultes Josef – Hammerstiel Robert, Der Baum des Lebens, Herold Druck- und Verlagsgesellschaft, Wien – München 1983, 108 Seiten, S 420,—, DM 57,—.

Sebott Reinhold, Das neue kirchliche Eherecht, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1983, 232 Seiten, DM 36,—.

Stock Klemens, Jesus – die Frohe Botschaft. Betrachtungen zum Markus-Evangelium, Verlag Tyrolia, Innsbruck – Wien 1983, 160 Seiten, S 168,—, DM 24,—.

Volken Laurenz, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum. Mit einem Geleitwort von Erich Zenger, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 263 Seiten, DM 19,80.

Walf Knut (Hrsg.), Stille Fluchten. Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins, Kösel Verlag, München 1983, 174 Seiten, DM 29,80.

Weber Günther, Wie wir Menschen leben 3. Ein Religionsbuch für das dritte Schuljahr, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 112 Seiten, DM 10,80.

Zeerleder Rudolf, Beim Baum verweilen. Grundlagen und Wege der Kontemplativen Physis – Konzentrativen Bewegungstherapie, Selbstverlag, Bern 1983, 224 Seiten, sfr 21,—.

Zink Jörg, Vielleicht ist es noch nicht zu spät. Biblische Reden, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1983, 187 Seiten, DM 12,80.

Zirker Leo, Die Bergpredigt. Das Wort Gottes neu hören. Erwachsenenbildung – Katechese – Jugendarbeit, Don Bosco Verlag, München 1983, 152 Seiten, DM 24,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren.

Leo Karrer ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz.

Bruno Primetshofer ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Heinz-Manfred Schulz ist Pfarrer in Eschborn.

Rolf Zerfaß ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg.

Reinhard Pfau, Dr. theol., ist Pastoralreferent in einer Kirchengemeinde in Tübingen; er war von 1977 bis 1983 Mitarbeiter im Personalreferat der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Norbert Mette, Dr. theol., ist Privatdozent an der Universität Münster und zur Zeit mit der Vertretung einer Professur für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn beauftragt.

Knut Walf ist Professor für Katholisches Kirchenrecht an der Universität Nijmegen/Holland.

Johann Werner Mödlhammer ist Professor für ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie an der Universität Salzburg.

Martina Kuhnke-Blasberg ist im Fachbereich Theologie der Universität Münster Mitarbeiterin des Seminars für Pastoraltheologie über „Basisgemeinden in der BRD".

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
Heft 5 und Heft 6/1983 Konflikt und Friede

Leitartikel

Helmut Erharter „Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft“

Im Sommer 1981 fand in der englischen Industrie- und Universitätsstadt Sheffield ein vom Weltrat der Kirchen veranstalteter zweiwöchiger Kongreß statt zum Thema: „Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft.“ Mit diesem Kongreß wurde eine mehrjährige ökumenische Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche abgeschlossen. Direktorin dieser Studie war eine Pastorin der Lutherischen Kirche in den USA. Bei den über 200 Delegierten aus den verschiedensten Mitgliedskirchen des Weltrates (dazu vier katholische Delegierte) waren die Frauen etwas in der Überzahl. In der Kongreßleitung wechselten sich Frauen und Männer ab. Bei der ganzen Veranstaltung wurde versucht, die neue Gemeinschaft von Frauen und Männern zu verwirklichen und nicht nur darüber nachzudenken und zu reden.

Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen möchte ich hier einige Gedanken zur Thematik dieses Schwerpunktheftes vorlegen.

1. Von der Schwierigkeit, das Thema abzugrenzen

Schon die Formulierung des Schwerpunktthemas bereitet Schwierigkeiten. Von einer Pastoralzeitschrift wird mit Recht erwartet, daß jedes Thema unter kirchlich-pastoralem Aspekt betrachtet wird. Zudem wächst die Erkenntnis, daß das Thema „Frau“ am besten zusammen mit dem Thema „Mann“ behandelt wird. Wenn man aber den Schwerpunkt dementsprechend setzt, dann besteht die Gefahr, daß das Thema Frau wieder zu kurz kommt, daß über dem gemeinsamen Anliegen das vernachlässigt wird, was immer vernachlässigt wurde. Es soll daher betont werden, daß es bei unserem Thema vieles zu sagen gibt, was zunächst nur die Frau bzw. die Frauen betrifft: angefangen von anthropologischen Aussagen, von der Rolle, die die Frau in den verschiedenen Kulturen und Gesellschaften, in Beruf und Familie, als Tochter, Mutter, Schwester, Gattin usw. auszufüllen hat, bis hin zu den Vorurteilen und Diskriminierungen, Benachteiligungen und Unterdrückungen, denen sie bis in die Gegenwart herein ausgesetzt ist; und zwar immer noch mehr als die Männer.

In Sheffield wurde zum Beispiel in Referaten und Diskussionsbeiträgen dargelegt, welche Gefahren Technisierung, kapitalistisches Wirtschaftssystem und westliche Zivilisation für die meisten Länder und Kulturen der Dritten Welt bedeuten; daß aber unter der Entfremdung

und Ausbeutung doch die Frauen ganz besonders zu leiden haben, bis hin zum Sextourismus aus Japan, den USA und Europa, der für zahllose Frauen Südostasiens eine neue Form der Sklaverei darstellt.

Es geht also darum, nicht vorschnell bestimmte Probleme und Aspekte auszublenden und allzu schnell einen gemeinsamen Nenner zu suchen. Hier müssen gerade wir Männer lernen, uns von den Frauen sagen zu lassen, welche Anliegen und Probleme sie belasten, welche Fragen sie sich und uns stellen, welche Einsichten sie uns vermitteln wollen, durch welche gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen und Bedingungen sie sich tatsächlich unterdrückt oder eingeengt erfahren, wo sie unter der „Herrschaft der Männer" leiden und wie wir Männer die uns durch jahrtausendealte patriarchalische Gesellschaftsstrukturen und durch nachhaltige Erziehungs- und Bildungseinflüsse übermittelte „Macht" immer noch aufrecht erhalten. Nur wenn uns dies alles deutlich bewußt bleibt, wenn Frauen und Männer gemeinsam darangehen, diese Ungleichheit und Benachteiligung der Frau aufzuarbeiten, können wir mit gutem Grund gemeinsam das Ziel einer neuen Gemeinschaft anstreben.

2. Das Ziel: eine neue Gemeinschaft von Frauen und Männern

Zunächst ist ein mögliches Mißverständnis von vornherein auszuräumen: Mit „neuer Gemeinschaft" sind nicht neue Formen eheähnlichen Zusammenlebens, christliche Kommunen, Hausgemeinschaften u. ä. gemeint. Die Suche nach solchen konkreten Formen *kann* Ausdruck des Bemühens um eine neue Gemeinschaft von Frauen und Männern sein. Das Anliegen, das mit diesem Ziel angestrebt werden soll, ist umfassender: Es geht um ein neues Miteinander von Mensch zu Mensch, von Frau und Mann, aber auch von Frau und Frau, von Männern untereinander, von Kindern und Erwachsenen, Lehrern und Schülern, Vorgesetzten und Untergebenen, Behinderten und Nichtbehinderten usw. Es geht darum, in allen Bereichen des Lebens und im täglichen Umgang miteinander den anderen als Menschen mit gleicher Würde ernst zu nehmen. Ein entscheidender Ort, wo dieser partnerschaftliche Umgang verwirklicht oder verfehlt werden kann, sind Ehe und Familie.

In Sheffield hat uns eine amerikanische Biblikerin in den täglichen „Bibelstudien" den Blick dafür geöffnet, wie deutlich diese Gleichheit von Mann und Frau vor Gott schon in den ersten Abschnitten der Genesis ausgedrückt wird.

Ich kann dieses Anliegen am besten mit einem Abschnitt aus den „Perspektiven unserer Hoffnung" des Österrei-

chischen Katholikentags[1] zum Ausdruck bringen: „Wir sind unterwegs zu einer neuen Sicht der *Gemeinschaft von Frauen und Männern.* ‚Gott schuf also den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie' (Gen 1, 27). Mann und Frau sind beide nach dem Bilde Gottes geschaffen: Daraus leitet sich für den Christen die gleiche Würde von Mann und Frau ab. Die Zuwendung Jesu allen Menschen gegenüber und insbesondere seine offene Haltung gegenüber der Frau bestätigen dies. Mit dem Apostel Paulus ist darum neu zu betonen: ‚Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus' (Gal 3, 28). Gott hat Männer und Frauen zu Propheten und Lehrern, zu Heiligen und Glaubenszeugen erwählt. Die Liebe Gottes zu den Menschen kann im Bild der Liebe eines Vaters, aber ebenso im Bild der Liebe einer Mutter ausgedrückt werden. Die Freude Mariens, kundgetan im Magnifikat (Lk 1, 46–55), ist die Freude jedes Menschen, der Gottes Fürsorge und Kraft erfährt.

Wir sind aufgerufen, diese Botschaft der Hoffnung zu leben und zu verkünden; die patriarchalischen Einflüsse zu überwinden und die Gemeinschaft von Frauen und Männern in Partnerschaft zu verwirklichen. Dazu gehört, daß jeder Mensch ja zu sich selbst und ja zum anderen sagt, daß jeder seine eigene Persönlichkeit entfaltet und die Entfaltung des anderen ermöglicht."

Trotz einer weitgehenden gesellschaftlichen und insbesondere rechtlichen Gleichstellung von Frauen und Männern haben auch in unseren Breiten weithin noch die Männer das Sagen: man denke an Parteivorsitzende, Chefredakteure von Zeitungen, Rektoren und Professoren, Dirigenten, (Top-)Manager usw. „Handelsakademiker als Abteilungsleiter – Handelsakademikerin als Sekretärin gesucht", so lautete vor einiger Zeit eine Anzeige in einer österreichischen Zeitung. Aber auch in der Familie hat der Mann noch häufig das entscheidende Wort zu sagen.

Daß es bei der Gleichheit von Frauen und Männern nicht um eine billige Gleichschalterei geht, ist wohl selbstverständlich. Jeder Mensch soll in sich die Kräfte und Eigenschaften entfalten und dem anderen bei der Entfaltung helfen, die zu wahrem Menschsein gehören: besonders auch jene Eigenschaften, die bisher eher den Frauen zugeschrieben wurden. Dabei braucht es keine Abwertung

[1] Vgl. Katholikentag '83, Seite 26. (Der Autor dieses Beitrages war Hauptredaktor dieser vom Katholikentagskomitee und der Österreichischen Bischofskonferenz beschlossenen „Perspektiven unserer Hoffnung".)

der Männer zu geben, da viele von ihnen – man denke nur an Franziskus, Mahatma Gandhi, Martin Luther King u. a. – gerade auch die angeblich „fraulichen" Eigenschaften und Tugenden beispielhaft gelebt haben und so zu Vorbildern für Männer und Frauen geworden sind.

3. Kirche und Frau – Frau und Kirche

Für unsere Fragestellung sind aber nicht die allgemeinen Probleme zum Thema Frau ausschlaggebend, sondern es geht uns in erster Linie um Fragen, wie die Kirche in ihren Theologen, Amtsträgern und lehramtlichen Äußerungen, in der Praxis ihrer Gemeinden die Frau sieht und wie es in ihr um die Verwirklichung der Gleichberechtigung von Mann und Frau steht. Hier wird mit Recht darauf hingewiesen, daß das kirchliche Leben in den Gemeinden und Gruppen und daß die religiöse Erziehung sehr maßgeblich von den Frauen mitgetragen werden; daß Frauen durch ihre ehrenamtliche wie berufliche Mitarbeit einen bedeutenden Teil der seelsorglichen Arbeit leisten und daß ihnen in den Gemeinden und in den Schulen immer mehr Aufgaben zuwachsen. Ohne die „Frau in der Seelsorge" wären viele unserer Gemeinden kaum lebensfähig. Dies gilt auch in dem Sinn, daß nach einem Auszug der Frauen aus der Kirche viele Gemeinden einen tödlichen Schrumpfungsprozeß durchmachen würden.

Dieser Gefahr, in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auch die Frau zu verlieren, wie sie im 19. Jahrhundert die Arbeiter verloren hat, kann die Kirche wohl nur begegnen, indem sie sich nachdrücklich für die Freiheit und Würde der Frau und überhaupt jedes Menschen einsetzt und indem sie sich um eine Überwindung der in der Gesellschaft und in ihr selbst noch vorhandenen Ungleichheiten, Diskriminierungen und Vorurteile bemüht.

Wenn wir hier noch ausdrücklich auf die Frage des kirchlichen Amtes für die Frau eingehen, so nicht aus der Überzeugung, dies sei das Hauptproblem; wohl aber ist die Frage, wie die Kirchen mit diesem Problem umgehen, ein entscheidendes Kriterium dafür, ob es ihnen mit der Gleichheit von Frauen und Männern vor Gott und den Menschen wirklich ernst ist. Dabei ist keine Kirche ausgenommen, wenngleich die Entwicklungen unterschiedlich rasch vor sich gegangen und verschieden weit gediehen sind – wie dies ähnlich ja auch im gesellschaftlichen Bereich geschehen ist. (Man denke an das Frauenwahlrecht, das in vielen Ländern erst lange nach dem allgemeinen Wahlrecht für die Männer eingeführt wurde.)

Wie Schelkle im nachfolgenden Beitrag zeigt, wurden in apostolischer Zeit kirchliche Ämter bis hin zum Amt des

Apostels auch von Frauen wahrgenommen[2]; durch Jahrhunderte hindurch hat es weibliche Diakone gegeben; es gibt heute keine ernsthaften theologischen Gründe mehr wenigstens gegen die Zulassung der Frauen zum Diakonat; Synoden verschiedener Länder haben Rom die Bitte um weibliche Diakone unterbreitet – trotzdem scheint in dieser Angelegenheit nichts weiterzugehen. Die Frage einer möglichen Zulassung der Frau zum Priesteramt wird kaum ernsthaft studiert.

Aber auch in den meisten evangelischen Kirchen wurden Frauen erst in unserem Jahrhundert zur Ordination zugelassen; in manchen dieser Kirchen können Pastorinnen erst seit wenigen Jahren eine eigene Pfarrstelle erwerben; eine evangelische Pastorin, die ein Bischofsamt bekleidet, gibt es im deutschsprachigen Raum bis heute nicht. Erst seit etwa zwei Jahren lehrt in Österreich eine Frau an der Evangelischen Theologischen Fakultät (in Wien); seit Jänner 1984 hat auch die Jesuiten-Fakultät in Innsbruck eine „Ordinaria" . . .

Das Unterwegssein zu einer „neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern" braucht also in der Gesellschaft wie in der Kirche noch sehr viel Geduld und gemeinsamen Einsatz von Frauen und Männern: Bei aller Klarheit der Zielsetzung, wie sie auch aus der Heiligen Schrift heraus begründet wird, gibt es verschiedenste Hemmnisse und Schwierigkeiten. Eine davon ist der Umstand, daß viele Frauen sich der Ungleichheiten nicht bewußt sind oder trotz erkannter Situation ihr Leben als Frau auch mit den gegebenen Ungleichheiten annehmen und leben, ohne an einer Änderung mitzuarbeiten. Eine andere Schwierigkeit sind die überzogenen Parolen mancher feministischer Gruppen, die bei andern Frauen und bei vielen Männern das Gegenteil von dem bewirken, was sie anstreben. Hier hilft wohl nur weiter, wenn wir trotz unterschiedlicher Meinungen miteinander ins Gespräch kommen und einander akzeptieren lernen und wenn wir Erziehungs-, Bildungs-, Gesprächs- und Informationsprozesse verschiedenster Art und auf verschiedensten Ebenen in Gang setzen. Männer und Frauen werden so immer besser verstehen lernen, daß es bei allen diesen Bemühungen um die Menschwerdung des Menschen – als Frau und als Mann – und um ein Leben in neuer menschlicher Gemeinschaft in Frieden und Freiheit geht.

[2] Vgl. auch G. *Lohfink*, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Diakonia 11 (1980), 385–400.

Artikel

Rita Süssmuth
Geistige Erneuerung durch Rückkehr zum Weiblichen?

Im folgenden Beitrag werden die vielfältigen Aspekte angesprochen, die beachtet werden wollen, wenn es zu einer wirklichen Befreiung der Frau – wie auch des Mannes – aus verengenden Rollenfixierungen, Selbstverständnissen und Strukturen in Gesellschaft und Kirche kommen soll. *red*

Fragen des Umdenkens – Anliegen vieler Frauen und Männer

Die in unserer Gesellschaft geführte Auseinandersetzung um die lebensnotwendige geistige und kulturelle Umkehr zu neuen Werten, Einstellungen und Verhaltensweisen, die zentrale Lebensbereiche wie Umwelt, Frieden, Arbeit und Freizeit umfaßt, ist in ihrem Kern weder ein generationenspezifisches noch ein schicht- oder geschlechtsspezifisches Phänomen. Zwar handelt es sich für bestimmte Fragen wie beispielsweise die postmateriellen Werte um eine Debatte unter Intellektuellen; aber es kann nicht übersehen werden, daß die Fragen des Umdenkens und die Entwicklung humanerer Lebensformen von Menschen unterschiedlichen Alters und Geschlechts diskutiert werden.

Zutreffend ist auch, daß gerade die Frauen entscheidenden Anteil haben an den Basisinitiativen der Umwelt-, Friedens- und Dritte-Welt-Bewegung. Aus diesem Engagement läßt sich nicht nur eine verstärkte Partizipation der Frau am öffentlichen Leben, sondern auch etwas über die Art der Beteiligung ablesen.

Was soll und kann eine „Feminisierung der Gesellschaft"?

In diesem Zusammenhang fällt ein weiterer Tatbestand auf: die Forderung nach einer Feminisierung der Gesellschaft (Garaudy), nach einer Rückkehr zum Weiblichen (Tournier). Mit dieser Forderung verbindet sich zum einen die Vorstellung nach Öffnung der Kultur gegenüber jenen Werten und Verhaltensweisen, die in den historisch entwickelten Formen zwischenmenschlichen Umgangs – gemeint sind die einseitige Ausrichtung auf Rationalität, Leistung, Fachlichkeit und Konkurrenz, die zu Aggressivität, Unterdrückung der Emotionalität und der personbezogenen Beziehungen geführt haben – vernachlässigt wurden. Gehofft wird auf Ausgleich der in der sogenannten männlichen Kultur verbreiteten Verhaltensmuster zweckrationalen Handelns durch mehr Intuition, Spontaneität und Emotionalität.

Gefahr einer Festschreibung des Frauenbildes . . .

Dabei ist jedoch nicht außer acht zu lassen, daß Rückkehr zur mütterlichen Gesellschaft durchaus die Gefahr in sich birgt, das traditionelle Rollenverständnis festzuschreiben und die Frauen auf ihre quasi „natürlichen" Eigenschaf-

ten – die bewahrende, umsorgende, schützende und liebend sich aufopfernde Mütterlichkeit – festzulegen und diese den Männern abzusprechen. Die Gefahr besteht weiters in verschärften Polarisierungen, in vorurteilsbehafteten Zuschreibungen von männlichen und weiblichen Werten, Normen, Einstellungen und Verhaltensweisen, die eher auf Unterscheidung, Abgrenzung und Gegeneinander als auf ein Miteinander ausgerichtet sind.

. . . und Chance in Richtung auf humanere Werte

Wird „weibliche Kultur" in erster Linie im Sinne des Symbols verwendet und ist damit die Erweiterung der Werte und Normen, der Abbau von Hierarchie, Konkurrenz, Zweckrationalität und Macht sowie die Förderung der Emotionalität und Spontaneität, der symmetrischen Kommunikation und die Ergänzung der funktions- und fachbezogenen um die personbezogene Beziehung gemeint, so birgt dieser Ansatz eine große Chance in sich.

Thesen zur Rolle der Kirche bei diesen Veränderungen

Fragen wir nach erfolgten und zu bewirkenden Veränderungen in Sichtweisen und Verständnis männlicher und weiblicher Rollen sowie nach der Bedeutung einer grundlegend veränderten Geschlechterbeziehung für die Theorie und Praxis kirchlichen Lebens, so kann die Antwort in diesem Kontext nur thesenhaft ausfallen. Will Kirche beitragen zu einer gleichwertigen und gleichgewichtigen Beteiligung des Mannes und der Frau und dabei dem Personsein des Menschen gerecht werden, so scheinen mir die nachfolgenden Momente von besonderer Wichtigkeit; soll es gelingen, beiden Geschlechtern gerecht zu werden und zu einer für Mann und Frau bereichernden Zusammenarbeit zu kommen, so gilt es:

1) den Rollenwandel beider Geschlechter zuzulassen und zu ermöglichen sowie Vorurteile in bezug auf Fähigkeiten, Verhalten und Rollen der Geschlechter abzubauen;

2) die Trennung der Lebensbereiche zu überwinden und die Beteiligung der Frauen am öffentlichen Leben und speziell an der Gestaltung des Leben in der Kirche zu fördern; die Qualität des Miteinander hängt entscheidend davon ab, in welchem Umfang Männer und Frauen die Chance haben, in gemeinsamen Lebens- und Arbeitszusammenhängen miteinander Erfahrungen zu machen;

3) die Beziehungen zu enthierarchisieren, indem die fach- und amtsbezogene Positions- und Kompetenzverteilung eingeschränkt wird zugunsten partnerschaftlicher und personbezogener Beziehungen;

4) die vernachlässigte Geschichte der Frauen in Theologie und Kirche verstärkt anzugehen und aufzuarbeiten, um auf diese Weise historisch nicht nur die Geschichte der Benachteiligung und Ausgrenzung, sondern auch die kul-

turellen, religiösen und theologischen Leistungen von Frauen und Männern bewußt zu machen;
5) die Geringschätzung der Frauen zu überwinden durch eine verstärkte Beteiligung an Gestaltungsaufgaben und Entscheidungsprozessen.

Hoffnungen und Ängste bei Mann und Frau durch Veränderungen

Veränderungen und Kontinuität im Zusammenleben von Mann und Frau drücken zugleich Hoffnungen und Ängste, positive und negative Erfahrungen und Vorstellungen aus.
Veränderungen im Umgang zwischen den Geschlechtern gehören zu jenem Bereich sozialen Wandels, der sich nach bisher verfügbaren historischen Einsichten langsamer, unstetiger und widersprüchlicher vollzieht als technologischer und wirtschaftlicher Strukturwandel. Die Beziehungen der Geschlechter sind gekennzeichnet durch heterogene Phänomene und Prozesse. In ihnen spiegelt sich beides: Tradition und Wandel, soziale Verwurzelung und gesellschaftlicher Umbruch. Veränderungen vollziehen sich nachhaltiger in der jungen Generation, wirken aber zurück auf die ältere. Die äußeren Lebensformen verändern sich rascher als die Wert- und Normorientierungen. Viele notwendig gewordene Anpassungsprozesse werden von den Menschen krisenhaft verarbeitet. Alte und neue Leitbilder der eigenen Geschlechtsrolle wie auch der Beziehungen treffen aufeinander, lösen Spannungen und Konflikte aus. Trotz grundlegender Veränderungen in den Beziehungen der Geschlechter stehen beide noch immer unter einem wenn auch gelockerten Rollendiktat, verbunden mit relativ fest umrissenen Zuschreibungen von Aufgaben, Einstellungen und Verhaltensweisen.

Vielfältige und widersprüchliche Umgangsformen

Die im Zusammenleben von Mann und Frau entwickelten Umgangsformen im privaten wie öffentlichen Bereich sind in ihren Erscheinungsformen vielfältig und widersprüchlich. Die Kontraste treffen auf engstem Raum aufeinander. Neben traditionellen, eher hierarchisierten Umgangsformen mit dominierenden Männern und sich unterordnenden Frauen entwickeln sich verstärkt partnerschaftliche Lebensstile mit eher gleichberechtigten und selbstbewußten Frauen und Männern, die sich in ihren gleichartigen und unterschiedlichen Kompetenzen wechselseitig respektieren und unterstützen.

Suche nach neuen Lebens- und Gemeinschaftsformen

Der gegenwärtige Prozeß erweist sich als Suche nach neuen Lebensformen, bei denen die Bedürfnisse des Individuums nach Selbstverwirklichung oder besser gesagt nach persönlicher Entfaltung ebenso berücksichtigt werden wie der Wunsch nach Geborgenheit und persönlicher Nähe in kleinen überschaubaren Lebensgemeinschaften.

Der Prozeß der geschlechtsspezifischen Rollenfixierung und Rollendifferenzierung ist gekennzeichnet von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit. Prognosen über zukünftige Formen des Zusammenlebens erweisen sich häufig als Fallen: sie gelten entweder nur für eine bestimmte Schicht oder werden von gegenläufigen Entwicklungen durchkreuzt. Strukturelle und konjunkturelle Krisen wie die aktuelle Arbeitsmarktkrise stellen Erreichtes in Frage. Insofern lassen sich gegenwärtige Tendenzen nicht gradlinig für die Zukunft fortschreiben. Männer und Frauen erleben diese Veränderungen in ihrer familiären Sozialisation, in ihrer schulischen und beruflichen Situation, in der Lebensplanung und der Gestaltung ihres häuslichen und außerhäuslichen Alltags.

Rollenwandel bei veränderten Lebensbedingungen und diversen „Brüchen" in der Gesellschaft

Der Rollenwandel, der gegenwärtig bei einem Teil der Frauen ausgeprägter in Erscheinung tritt als bei den Männern, erfolgt nicht losgelöst von grundlegend veränderten äußeren Lebensbedingungen sowie individuellen Neuorientierungen.

Der Durchbruch zu partnerschaftlichen Lebensformen wird erschwert durch die Brüche zwischen den im Recht, in Politik und Gesellschaft entwickelten neuen Leitbildern und dem Fortbestand überkommener Rollenerwartungen und Strukturen. Bildungschancen wurden erweitert, ohne die Chancen zur beruflichen Integration drastisch zu verbessern. Die Fixierung auf die Familienrolle wurde zurückgenommen, ohne die Frauen durch eine verstärkte Beteiligung des Mannes an den Familienaufgaben zu entlasten, ohne einem partnerschaftlichen Ehe- und Familienverständnis durch strukturelle Veränderungen in Arbeitswelt und Öffentlichkeit zu entsprechen.

Mehr Gemeinsamkeit von Mann und Frau in Familie, Beruf und Öffentlichkeit bleibt Programm, wenn es nicht gelingt, Lebens- und Arbeitsverhältnisse besser aufeinander abzustimmen. Die in Teilen der Gesellschaft diskutierte Familienrolle des Mannes krankt in der Umsetzung nicht nur am überlieferten Rollenbild des Mannes und der Frau, sondern an der Unentschiedenheit der Gesellschaft über Wünschbarkeit und Machbarkeit eines solchen Rollenwandels.

Eigeninitiative und Partnerschaft . . .

Frauen drängen verstärkt zu mehr Partnerschaft in den verschiedenen Lebensbereichen und Entscheidungssituationen. Sie sind zunehmend weniger abwartend und passiv, sondern entwickeln verstärkt Eigeninitiative und sind interessiert an Außenkontakten und Aufgaben außerhalb des privaten Bereichs. Der Mann ist in der Vorstellung vieler Frauen nicht mehr der geistig Überlegene,

sondern Partner, allerdings nach wie vor mit einer anderen Lebensplanung als die meisten Frauen.

. . . erst im Wachsen

Männer wie Frauen haben gelernt, daß vieles vorentschieden ist, daß Außenerwartungen erfüllt werden müssen. Sie haben nicht oder weniger gelernt, sich auf sich selbst zu verlassen, sich persönlich zu entscheiden, andere als die vertrauten und öffentlich akzeptierten Einstellungen und Verhaltensweisen zu praktizieren. Sie machen nur selten die Erfahrung, anders sein zu können, ohne diskriminiert zu werden. Neue Rollen und Lebensformen müssen und wollen gelernt sein: sie sind mit neuen Anforderungen, Schwierigkeiten, aber auch Chancen verbunden. Es könnte sich gerade als besondere Aufgabe der Kirche erweisen, Erweiterung von männlichem und weiblichem Personsein zu ermöglichen, zu erproben und zu fördern.

Gefährliche Trennung der Lebensbereiche

Erweiterung der Rollen setzt Erfahrungen in unterschiedlichen Lebensbereichen voraus. Gegenwärtig steht dieser Möglichkeit die noch immer bestehende Trennung der Lebensbereiche wie die ungleiche Bewertung der Frauen- und Männerarbeit entgegen. Bei der Bemühung um neue Lebensstile, um veränderte Beziehungen zwischen Mann und Frau werden beide Geschlechter weitgehend allein gelassen. Der Wandel in den Partnerschaftserwartungen und Partnerschaftsbeziehungen wird solange keine durchgreifenden Folgen haben, wie die Trennung der Lebensbereiche mit ihrer unterschiedlichen Bewertung und Rangfolge nicht überwunden werden kann. Die Konzentration und zeitweilige Reduktion des Mannes wie der Frau auf einen Lebensbereich – sei es auf den familiären oder den beruflichen – führt zu eingeschränkten Erfahrungen, Anforderungen und Verhaltensweisen. Im Beruf herrschen zweckrationale, sachbezogene Anforderungen mit geringer zeitlicher Flexibilität und geringer Chance zur Beachtung unmittelbarer personbezogener Beziehungen. In der Familie werden – abgesehen von den Haushalts- und Versorgungsaufgaben – primär personbezogene Fähigkeiten und Einstellungen erwartet, solche Verhaltensweisen, die sich nicht ohne weiteres auf den beruflichen und öffentlichen Lebensbereich übertragen lassen. Es fehlt bei Einschränkung auf einen Lebensbereich an situativ unterschiedlichen Anforderungen, an Teilhabe an unterschiedlichen Sach- und Personenbeziehungen.

Gleichberechtigte Beteiligung der Frauen . . .

Die Beteiligung der Frauen an Theorie und Praxis in allen Lebensbereichen und auf allen Ebenen – auch in der Kirche – ist somit eine unverzichtbare Bedingung, wenn Männer und Frauen wechselseitig ihre Kompetenzen,

ihre geschlechtsspezifische und stärker individuell verschiedene Art des Denkens, Erlebens, Mitteilens und Handelns in Erfahrung bringen wollen. Stereotype Vorstellungen verhärten sich in dem Maße, wie Männer und Frauen daran gehindert sind, ihre übereinstimmenden und unterschiedlichen Wahrnehmungen und Reaktionen, ihre realitätsabgehobenen und realitätsnahen Vorstellungen, ihre abstrakten und konkreten Denkweisen, ihren theoretischen und praktischen Zugang zu und Umgang mit Problemen zu erleben.

. . . ohne Vorurteile

Frauen werden nicht selten in ihren intellektuellen Fähigkeiten, ihrer körperlichen und seelischen Belastbarkeit, ihren organisatorischen Fähigkeiten und ihrem Durchsetzungsvermögen unterschätzt und Männer umgekehrt nicht selten überschätzt.

Mehr Rollenflexibilität für Männer und Frauen würde es ermöglichen, Erfahrungen und Kompetenzen in unterschiedlichen sozialen und sachlichen Bezügen zu entwikkeln und einzubringen.

Mehr Ganzheitlichkeit – Rationales *und* Emotionales

In diesem Sinne heißt Öffnung der Gesellschaft für Elemente „weiblicher" Kultur Einbeziehung der bisher privaten Lebensbereiche und der dort erwarteten Einstellungen und Verhaltensweisen, Öffnung für die spezifischen Erfahrungen und Verhaltensweisen von Frauen, Bereitschaft zu mehr Ganzheitlichkeit, Verzicht auf Verkürzung des Emotionalen zugunsten des Rationalen.

Es ist das große Verdienst der Frauenbewegung in Europa und Nordamerika, für die Überwindung überkommener Geschlechtsstereotype zu kämpfen, sich konsequent und radikal für die Gleichberechtigung der Frau in allen Lebensbereichen einzusetzen. Durch sie wurden die Frauen zur verstärkten Teilhabe am öffentlichen Bereich, zu mehr Unabhängigkeit, Selbstwertgefühl und öffentlicher Debatte über frauenspezifische Interessen und Fähigkeiten ermutigt.

Befreiung der Frau – nur durch totale Abgrenzung vom Mann . . .

Die radikalen Feministinnen sind überzeugt, daß die Selbstfindung und Befreiung der Frau nur über die totale Abgrenzung vom Mann, durch die Überwindung des Patriarchats erfolgen kann. Partnerschaft ist danach erst möglich, wenn die Emanzipation beider Geschlechter in getrennten Prozessen vollzogen ist. Insofern wendet sich die feministische Bewegung nicht nur gegen gesellschaftliche Strukturen, gegen frauenfeindliche gesellschaftliche Werte und Normen, sondern zugleich gegen die Herrschaftsansprüche der Männer, gegen Bevormundung, Ausgrenzung und Unterdrückung der Frauen durch die Männer.

Die in der Emanzipation angelegte Befreiung und Selbstfindung auf der Grundlage des Geschlechterkampfes birgt die große Gefahr eines langandauernden Prozesses polarisierter Beziehungen, in denen sich die wechselseitigen Vorurteile verschärfen, Aggressivität und Macht im Umgang miteinander verstärken. Der innerhalb der Frauenbewegung von einzelnen Frauen und Frauengruppen vertretene „Weiblichkeitsmythos" ist nur ein Beispiel dafür, wie leicht sich ein emanzipatorischer Kampf um Abbau von Vorurteilen gegen sich selbst wendet und in neue Geschlechtsstereotype einmündet.

. . . oder in gemeinsamem Suchen?

Von daher ist der Forderung nach mehr Gemeinsamkeit im Umgang zwischen Männern und Frauen der Vorzug zu geben. Aber wenn es ernsthaft angestrebt ist, die aktive Beteiligung der Frau im kirchlichen Bereich zu erhöhen, so setzt die Verwirklichung dieses Zieles nicht nur Veränderungen bei den Einstellungen, sondern auch bei den Strukturen voraus.

Abbau der Herrschaft von Fachmännern (und -frauen) . . .

Frauen haben in fast allen Berufsbereichen – so auch in Theologie und praktischer kirchlicher Tätigkeit – zuarbeitende Funktionen. Die Arbeit vieler, wenn nicht der meisten Frauen vollzieht sich unauffällig und unsichtbar, in der Regel eingebunden in starre hierarchische Strukturen. Dabei kommt den Frauen mehrheitlich die Rolle zu, in einer überwiegend männlichen Arbeitsgruppe eine Minderheit zu bilden und sich am Ende der hierarchisch geordneten Berufsposition zu befinden. Zu viele Frauen haben noch immer die Erwartung internalisiert, daß es ihre Aufgabe sei, sich zurückzuhalten oder gar zu schweigen, wenn der fachlich ausgewiesene männliche Kollege redet, sich damit abzufinden, daß die Argumente einer Frau vielfach zwar höflich angehört, aber im Entscheidungsprozeß nicht berücksichtigt werden. Es zählen Fachlichkeit, Berufsposition und Berufserfahrungen, aber nicht die im Lebenszusammenhang gewonnenen Einsichten und Argumente. Es zählt der Fachmann oder die Fachfrau, aber nur selten die Person mit ihren Beobachtungen, Reaktionen, Einschätzungen und Argumenten.

. . . zugunsten personaler Werte und Verhaltensweisen

Werden in diesem Zusammenhang Experte und Person gegeneinander ausgespielt, so hat das seinen Grund in der einseitigen Überbewertung der fachlichen und sachbezogenen Kompetenzen, in der geringen Bewertung des einzelnen mit seinen persönlichen Stärken und Schwächen, in der geringen Bereitschaft, Unterschiedliches in öffentlichen, aber auch in kirchlichen Situationen zuzulassen und mehr Ganzheitlichkeit in den Lebensäußerungen zu bejahen. Schwierigkeiten bereitet der Um-

gang mit traditionell nicht praktizierten Einstellungen und Verhaltensweisen, die Hineinnahme der eigenen Biographie bzw. der subjektiven Zugänge zu einem Problem, die gleichgewichtige Beachtung des Sachbezuges wie der Belange der Person mit ihren rationalen und emotionalen, ihren verbalen wie nonverbalen Reaktionsweisen.

Ganz Mensch – als Frau und als Mann

Erst in dem Maße, wie mehr Ganzheitlichkeit in den Lebensäußerungen der Menschen zugelassen und praktiziert wird, erweitert sich die Chance, den übereinstimmenden und unterschiedlichen Kompetenzen und Verhaltensweisen von Männern und Frauen gerecht zu werden, sich zu öffnen für eine Erweiterung der Persönlichkeitsentfaltung und der menschlichen Kultur. Es bedürfte dann keiner falsch verstandenen Feminisierung der Gesellschaft, wohl aber einer Humanisierung, bei der Weibliches und Männliches in unterschiedlichen Ausprägungen zur Geltung kommt.

Lit.: *R. Garaudy*, Der letzte Ausweg. Feminisierung der Gesellschaft, Freiburg 1982; *E. Noelle-Neumann*, Eine Generation später, Allensbach 1981; *H. Schenk*, Die feministische Herausforderung, Frankfurt 1980; *P. Tournier*, Rückkehr zum Weiblichen. Werden Frauen unsere Welt wieder weiblicher machen? Freiburg 1981.

Karl Hermann Schelkle

„Denn wie das Weib aus dem Mann ist, so auch der Mann aus dem Weib" (1 Kor 11, 12)

Zur Gleichberechtigung der Frau im Neuen Testament

Mann und Frau sind nach Schelkle nicht nur vor Gott gleichen Rechtes und gleicher Würde, sondern sie haben auch das gleiche Recht der prophetischen Rede, also der geisterfüllten Predigt und des liturgischen Gebetes in und vor der Gemeinde; Frauen haben als Apostel, Missionare und Diakoninnen gewirkt und in ihren Häusern Gemeinden gehabt. So fragt Schelkle abschließend: „Kann die Frau dann nicht auch das besondere Priesteramt in der Kirche sichtbar empfangen, darstellen und verwalten?" und er erinnert die Bischöfe, sich des notwendigen Dienstes der Frauen bewußt zu werden. *red*

Die Frau in der christlichen Gemeinde

In den Briefen des Apostels Paulus spricht am ausführlichsten der 1. Korintherbrief in den Kapiteln 7, 11 und 14 über die Frau in der christlichen Gemeinde. In den damaligen Schriften stoischer Philosophen stehen ideale Worte über die eheliche Gemeinschaft. In der Spätantike gab es, wie wohl bisweilen in Zeiten überreicher und überreifer Kultur, eine gewisse Ehemüdigkeit, der ein Kaiser Augustus durch die Ehe begünstigende Gesetze zu begegnen suchte. Dazu kamen (vielleicht gnostische) Bewegungen, die die Ehe als Leibgebundenheit abwerteten und Askese empfahlen. Sie bezeugen sich wohl in den

Pastoralbriefen als solche, „die verbieten zu heiraten“ (1 Tim 4, 3).

Das „Weibliche“ als Gefahr

Das gnostische „Ägypterevangelium“ sagt geradezu, daß Jesus gekommen sei, „die Werke des Weiblichen zu zerstören“. Wohl gegen solche Lehren bezeichnet 1 Tim 2, 15 das „Kindergebären als Heilswerk“. Andererseits war jedoch auch Sexualität außerhalb der Ehe weithin möglich oder üblich. So kamen im Brief der Korinther an Paulus (1 Kor 7, 1. 30; 16, 19) auch Ehefragen zu Wort. Die Auslegung vermutet bisweilen (so schon Origenes), 1 Kor 7, 1: „Es ist gut für den Menschen, kein Weib zu berühren“, sei nicht ein eigenes Wort des Paulus, sondern Zitat aus dem Brief der Korinther. Andere Korinther aber meinten, alle Schlechtigkeit, auch Unzucht, sei gleichgültig und berühre die Geistbegabung nicht (1 Kor 7, 12–20). Dagegen muß

Ehe und Ehelosigkeit

Paulus über die Ehe lehren, was ihm als Juden und als Rabbi und danach als Christen fraglos gültig ist. Die Ehe ist ja von Gott im Paradies gestiftet. Das ist eine so selbstverständliche Voraussetzung, daß sie nicht ausdrücklich festgestellt werden muß. Was Paulus ausspricht, scheint uns wohl bisweilen karg zu sein. Der Apostel wünscht, daß alle Menschen ehelos wären wie er (7, 6–8). Heiraten mag gut sein, nicht heiraten ist besser (7, 38). Paulus rät zur Ehelosigkeit auch wegen der als sehr nahe erwarteten Vollendung. Vor ihr verlangen alle Werte, auch die Ehe, kritische Entscheidung (7, 39f). Die Christenheit mußte erfahren, daß die Vollendung sich verzögern mag, und schon immer in Gericht und Gnade geschieht. Auch die klösterliche Gemeinschaft von Qumran, die sich als Gemeinde der letzten Zeiten wußte, lebte ehelos. Paulus sagt weiter, daß der Unverheiratete sich sorgt um das, was des Herrn ist, der Verheiratete um die Dinge der Welt (7, 31–34).

Zu diesen Sätzen sagt einer der ersten Ausleger der Paulusbriefe, Clemens von Alexandrien (Teppiche 3, 88, 2): „Ist es nicht auch dem Verheirateten möglich, gemeinsam mit der Gefährtin, die Sache des Herrn im Sinn zu haben?“ Das Neue Testament selbst hat die Strenge des Paulus gemildert, wenn es – der Wirklichkeit näher – wünscht (1 Tim 5, 14): „Ich will, daß jüngere Witwen heiraten.“

Das gleiche Recht zu predigen und zu beten

1 Korinther 11 schildert Paulus den Gottesdienst des Herrenmahles. Einleitend sagt er: „Ich will aber, daß ihr wißt, daß jeden Mannes Haupt Christus ist, das Haupt des Weibes der Mann, das Haupt des Christus aber Gott“ (11, 3). Paulus erläutert dies mit einer wohl schon jüdischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte (Gen 2), in der das Weib um des Mannes willen geschaffen ist (11, 9). Doch Paulus

hebt sich eigentlich selbst auf: „Jedoch ist im Herrn weder das Weib etwas ohne den Mann, noch der Mann ohne das Weib. Denn wie das Weib aus dem Mann ist, so auch der Mann aus dem Weib. Alles aber ist aus Gott" (11, 11f). Mann und Frau sind also vor Gott gleichen Rechtes und gleicher Würde (wie Gen 1, 24). Hinsichtlich der Ordnung des Herrenmahles ist es denn auch dem Apostel keine Frage, daß Mann und Frau das gleiche Recht der prophetischen Rede wie des Gebetes haben (11, 5). Die prophetische Rede ist die geisterfüllte Predigt; das Gebet ist nicht nur das persönliche Gebet – das wäre selbstverständlich –, sondern das liturgische Gebet in und vor der Gemeinde. So nimmt die ganze Gemeinde „das königliche Priestertum" (1 Petr 1, 9; Apk 1, 6) wahr.

Das „Schweige-Gebot" für die Frau – wohl eine spätere Einfügung

1 Kor 14, 34–36 lesen wir: „Die Frauen sollen vor der versammelten Kirche schweigen. Wollen sie etwas lernen, sollen sie zu Hause die Männer fragen". Zunehmend hält die Exegese dies für eine spätere Einfügung in den Text. Es muß überaus auffallen, daß dieses Schweigegebot in den ältesten Handschriften nicht an gleicher Stelle steht, sondern bald nach 14, 34, bald nach 14, 40 erscheint. Dies kann kaum anders erklärt werden, als daß das Wort zunächst als Nachtrag auf den Rand geschrieben und später da oder dort in den Text eingefügt wurde. Das Wort wäre auch kaum auszugleichen mit 11, 5, wo der Frau das Recht des Wortes in der Kirche zugesprochen wird. Genaue Prüfung meint überdies, im griechischen Text unpaulinische Wendungen zu erkennen. So ist es sehr wahrscheinlich, daß dieses Schweigegebot eingefügt wurde, als die Rechte der Frau in der Kirche sich minderten, wie dies sich dann ähnlich 1 Tim 2, 14 ausspricht.

„Haustafeln" nachpaulinisch, aber christlich interpretiert

Wenn 1 Kor 11, 3 zunächst sagt, „daß der Mann das Haupt des Weibes ist", so sprechen ähnlich auch die „Haustafeln" (Kol 3, 18–4, 1; Eph 5, 22–6, 9; 1 Tim 2, 8–15; Tit 2, 1–10; 1 Petr 2, 13–3, 12). Diese Texte sind, nach weithin übereinstimmendem Urteil der Exegese, wohl nachpaulinisch. Die Kataloge aber, die die Stände in festgefügter Folge mahnen, stammen aus profaner, älterer wie zeitgeschichtlicher Ethik. Sie erscheinen auch in Schriften der hellenistischen Synagoge und wurden von hier aus in neutestamentliche Briefe übernommen. Sie sind nicht ursprüngliche christliche Ethik. Sie wird aber christlich interpretiert und modifiziert; so Kol 3, 18f: „Ihr Frauen, seid untertan den Männern, wie es sich im Herrn geziemt. Ihr Männer, liebet eure Frauen und seid nicht bitter gegen sie." Ähnlich Eph 5, 21. 25–28: „Seid einander untertan in der Furcht Christi . . . Ihr Männer, liebet die Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie

hingegeben hat, um sie zu heiligen." Auch die anderen ntl. Haustafeln sind aus dem Glauben vertieft.

Nicht männlich noch weiblich . . .

Gal 3, 28 steht als schwerwiegendes Wort: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht ‚männlich noch weiblich' (Gen 1, 27); denn ihr seid alle einer in Christus." Das Wort scheint doch anderen Aussagen des Paulus, die bedeuten, daß der Mann das Haupt des Weibes ist, zu widersprechen. Was soll das Wort besagen? Die geschichtlich-kulturellen, sozialen und schöpfungsgemäßen Unterschiede bleiben ja doch offenkundig bestehen. Im einen geheimnisvollen Leib Christi freilich, und damit in der Gemeinschaft des Glaubens, sind sie ohne trennende Wirkung. Darin hat „die neue Schöpfung" (Gal 6, 15) begonnen. Dies gilt auch für Recht und Würde von Mann und Frau. Das Wort steht bei Paulus im Zusammenhang einer Aussage über die Taufe (3, 27): „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen." Die Exegese neigt daher zur Annahme, daß Paulus hier eine enthusiastische liturgische Preisung der Taufe zitiere (wie ja solche hymnischen Texte bisweilen erscheinen; Phil 2, 6–11; 1 Tim 3, 16). Das Wort eilte und eilt den Zeiten weit voraus. Die Sklaverei endigte erst nach Jahrhunderten. Israel und die Völker sind nicht eins in der Kirche. Ist die Gleichheit von Mann und Frau verwirklicht? Doch bleibt die große Kraft der Vision.

. . . als Beginn der „neuen Schöpfung"

Gegenseitige Heiligung von Mann und Frau

Wir müssen noch einmal zu 1 Kor 7 zurückkommen. Die Ehe eines Christen hatte ja wohl zunächst meist einen jüdischen oder heidnischen Partner. Doch nun sagt Paulus 7, 14: „Der ungläubige Mann ist geheiligt durch das (christliche) Weib, und das ungläubige Weib ist geheiligt durch den (christlichen) Bruder. Sonst wären ja eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig." Die Ehe heiligt die Gatten. Gilt dies von christlichen und nichtchristlichen Gatten, so wird es auch unter Christen gelten. Dies besagt auch 1 Thess 4, 4f: „Jeder von euch wisse, seine Frau in Heiligung und Ehrbarkeit sich zu erwerben." (Ist gesagt, daß der Gatte immer um die Frau werben soll?) In geheimnisvoller Weise ist auch Eph 5, 21–33 erklärt, daß die Liebe Christi zur Kirche das Vor-Bild der Gattenliebe sein möge, ja, daß die Liebe Christi zu seiner Kirche in der Liebe der Gatten wirklich wird. In solchen Texten ist davon die Rede, daß die Ehe, indem sie heiligt, „Sakrament" (= „Heiligung") ist. Paulus mag an alter und beständiger jüdischer Tradition teilhaben. Das alte jüdische Eherecht ist im Traktat „Qidduschin" (d. h. Heiligung) gesammelt. Und noch heute sagt im jüdischen Ritual der Bräutigam zur Braut bei Überreichung des Ringes: „Du sollst mir geheiligt sein."

Frauen als Amtsträger . . .

Endlich ist weiter darzustellen, was Paulus vom Amt der Frau in der Kirche sagt. Röm 16, 1–16 nennt und grüßt Paulus in einer langen Liste jene Christen, mit denen er in Rom persönlich bekannt und verbunden ist. Dabei erwähnt Paulus 12 Frauen mit Namen unter rühmender Anerkennung ihrer „Mühe", das heißt: in der Mission der Kirche. Paulus nennt zuerst (16, 1f) Phobe als „Diakon der Kirche in Kenchreae" (bei Korinth). Sie überbringt den Brief des Paulus von Korinth, wo Paulus verweilt, nach Rom. Sie war, so sagt der Apostel, Schutz und Hilfe für viele, auch für Paulus. Phobe war Diakon der Kirche, wie solche Phil 1, 1 nach den Bischöfen genannt sind. Die bei uns oft gebrauchte Übersetzung „Diakonisse" reicht nicht aus, da eine Diakonisse ausschließlich mit Aufgaben der Caritas betraut ist. Von Frauen als Diakonen berichten frühe kirchliche Schriften weiterhin. In der Ostkirche wurden etwa 500 Jahre lang Frauen wie Priester und Diakone durch Handauflegung, Gebet und Übergabe von Stola und Kelch als Mitglieder des Klerus ordiniert. Auch in der Kirche Roms wird heute diese Ordination von Frauen zu Diakoninnen angestrebt. Paulus dankt weiter (16, 3) dem judenchristlichen Ehepaar Priska und Aquilas, die mit ihm gewirkt haben, ja für ihn „den Hals hingehalten haben und denen alle Kirchen der Völker Dank schulden". Maria hat sich für die Kirche „gemüht" (16, 6). Andronikus und Junia, wohl ein Ehepaar, sind „ausgezeichnet unter den Aposteln" (16, 7). Gegrüßt werden Tryphäna und Tryphosa, dann die „geliebte Persis", die sich „viel abgemüht haben" (16, 12), weiter Julia sowie Nereus und seine Schwester (16, 15). Paulus dankt der Mutter des Rufus. „Sie ist auch meine Mutter geworden." Wir denken uns Paulus als ruhelosen Wanderer, der, überdies mit den Sorgen für alle Gemeinden belastet, immerzu deren Briefe empfängt und ihnen mit seinen langen Briefen antwortet. Aber auch Paulus schätzt die helfende Sorge der Frau. – Im Brief an die Gemeinde in Philippi (4, 2f) nennt Paulus die Frauen Euodia und Syntyche, „die mit den anderen Mitarbeitern sich um das Evangelium gemüht haben". Frauen wirkten hier wie Apostel im Dienst der christlichen Mission. So verstehen wir auch den Gruß im Brief an Philemon (1f): „An Philemon, unseren Geliebten und Mitarbeiter, und an die Schwester Apphia und die Gemeinde in ihrem Hause." Noch gab es keine Kirchengebäude, in denen eine Gemeinde sich versammeln konnte. So kamen die Christen je in privaten Häusern zusammen. Hier im Haus des Philemon trägt auch seine Gemahlin Apphia als „die Schwester" in Christus Sorge für den Gottesdienst und sicherlich auch für

. . . Mitglieder des Klerus

andere Aufgaben in der Gemeinde. Kol 4, 15 grüßt „die Nympha und die Gemeinde in ihrem Haus". Die Überlieferung freilich schrieb später: „den Nymphas und die Gemeinde in seinem Haus." Man wollte also einen Mann genannt wissen.

In den Pastoralbriefen endlich, die wohl gegen Ende der apostolischen Zeit von einem bedeutenden Schüler des Paulus und in dessen Geist geschrieben wurden, um aus der alten Überlieferung Ordnungen für neue Zeiten zu finden, haben Frauen (1 Tim 3, 11), insbesondere Witwen, Aufgaben der Hilfe, Sorge und Liebe in der Gemeinde zu erfüllen (1 Tim 5, 3–10; Tit 2, 3–5).

Jungfrau wie Mutter – Symbol für die Kirche

Die Frau hat teil am gemeinsamen Priestertum des Glaubens und der Kirche und übt es aus (1 Kor 11, 5). Die Frau stellt in symbolhafter Gestalt als Jungfrau und Braut (2 Kor 11, 2; Apk 22, 17) wie als glückliche, jubelnde Mutter (Gal 4, 26f) die Kirche dar. Kann die Frau dann nicht auch das besondere Priesteramt in der Kirche sichtbar empfangen, darstellen und verwalten? Sie kann in unserer Kirche die Taufe und das Ehesakrament spenden. Kann sie nicht auch andere Sakramente spenden?

Eine älteste Darstellung kirchlichen Amtes und Rechtes ist uns erhalten in der „Syrischen Didaskalie" (um 250). Dort ist dem Bischof gesagt: „Wie Christus von dienenden Frauen begleitet wurde (Lk 8, 2), so bedarfst du, o Bischof, des Dienstes der Frau in vielen Dingen." – Galt dies damals, so gilt es sicherlich auch heute.

Alois Müller
Hilft Marienfrömmigkeit der Frau?

Marienfrömmigkeit wird im folgenden als besondere Form der Heiligenverehrung verständlich gemacht, und es wird gezeigt, daß und warum Maria gerade auch für den heutigen Menschen, insbesondere für die Frau, ein Vorbild der Christusjüngerschaft sein kann und warum manche Vertreter einer feministischen Emanzipation mit Recht sich an die biblische Maria für ihr Verständnis von Frau halten. *red*

Daß die Frau von Jugendjahren an in Maria ihr großes Vorbild haben solle, will heute nicht mehr so recht ins Konzept passen. Es steht einiges dahinter, was Maria, und einiges, was die Frau betrifft. Es steht aber auch eine gewisse Verlegenheit in bezug auf Frömmigkeit selber und auf Heiligenverehrung im besonderen dahinter. Dabei muß in Erinnerung gerufen werden, daß Maria in der Geschichte der christlichen Tradition wesentlich als Thema

der Frömmigkeit und nicht der Lehre vorhanden war. Und die „Ver-lehrung" der Marienfrömmigkeit, etwa beim Erbsünde- und viel später beim Miterlösungsthema, war durchaus kein Vorteil. Mit dem Thema „Marienfrömmigkeit und Frau" ist darum ein allgemeines christliches, speziell katholisches Problem angesprochen, zugleich aber auch ein solches der heutigen Selbstdefinition der christlichen Frau oder des weiblichen Christen, der Frau als Christ. Die beiden Aspekte werden auch hier in ihrer gegenseitigen Durchdringung betrachtet, zuerst mehr formal, dann inhaltlich.

1. Was ist Heiligenverehrung?

Das Thema Heiligenverehrung hat von alters her einen legitimen Platz in der Theologie. Es sind verschiedene theologische Grundfragen darin involviert. Hier soll ein neues Licht darauf geworfen werden.

1.1 Glaube ist Praxis

Es wird heute eher mehr betont als früher: Christlicher Glaube ist nicht so sehr eine Theorie, sondern eher eine Praxis, ein Weg, ein Leben, ja, vor allem: ein Leben in Gemeinschaft, das Konzept einer neuen Menschheit. (Damit ist der Zielinhalt, nicht das Theologisch-Formale der Heilslehre ausgesagt.) Wenn dem so ist, dann müssen sich die Christen stärker um dieses Konzept und umeinander kümmern als um möglichst begriffskorrekte theoretische Aussagen. Die Kirche auf Erden aber hat sich selber schlecht verstanden ohne bewußt gelebte Gemeinschaft mit jenen in Gott Vollendeten, die nach einem Jesuswort leben, so wahr Gott ein Gott nicht von Toten, sondern von Lebendigen ist.

Da ist nun aber zu fragen, was empirisch mit „bewußt gelebter Gemeinschaft mit den Vollendeten" gemeint sein kann. Wir müssen zunächst ganz psychologisch hinweisen auf die Art und Weise, wie ein Mensch für andere Menschen „etwas bedeuten" kann, auch wenn er nicht leiblich gegenwärtig ist. Ein solcher kann, verschieden für einzelne oder für ganze Gruppen, eine „Faszination" ausüben, einen „Identifikationseffekt" bewirken. Ich fühle mich einem solchen Menschen verbunden, indem ich in ihm das sehe, was auch meine Vorstellungen, meine Ideale von irgend etwas oder vom menschlichen Dasein überhaupt sind. Es entsteht so ein Bild dieses Menschen in mir oder in einer Gruppe. Es ist zuerst Du-bezogen, es ist die „Ehre" des andern, den ich „hochhalte". Dann aber wird er mir zum Vorbild, zum Leitbild. Er ist, in einem engeren oder weiteren Bezirk, das Concretum einer Ethik, einer Lebensweisung, einer humanen Norm. Ich oder eine Gruppe kann schließlich auf diese Weise einem Menschen real „etwas verdanken", ohne daß man mit ihm Umgang hatte, wenn er nur „richtig verstanden"

wurde. Zu warnen ist einzig vor zweierlei: vor einer Abdankung des eigenen verantwortlichen Denkens und vor einer Absolutsetzung eines solchen Leitbildes.
Das also ist der psychologisch-empirische Ort von „Heiligenverehrung". Das Ganze ist nun aber noch auf Transzendenz hin zu verdeutlichen. In Heiligen ist der Geist Gottes siegreich am Werk gewesen. Sie sind – wenn auch partikulär – Maßstäbe des Geistes Gottes im Menschenleben. Gerade in einem heutigen Gottesverständnis dürfen wir sagen, daß solch beschriebener personaler Bezug zu Heiligen empirisches Gefäß oder „Sakrament" für Gottesbezug ist. Gott, Gottes Geist, Gottes Wille kann konkret erfahren und betrachtet werden in den Vollendeten, um deren Gnadengabe wir wissen. Der innere Umgang in Geist und Herz mit solchen Vollendeten ist, wenn er erleuchtet ist, ein Transzendenzbezug, und anthropologisch müßte eigentlich gefragt werden, ob er so weit zurücksteht hinter jenen Vollzügen, die im Ritus, im Denken und im Handeln stattfinden.

1.2 Was war und ist die populäre Marienfrömmigkeit?

Die Frage ist nur: War und ist mit der landesüblichen Marienfrömmigkeit wirklich eine *solche* Verehrung gemeint, oder war und ist populäre Marienfrömmigkeit etwas anderes? Ist sie etwa bisweilen, oft, zumeist wirkliche Substitution, wirkliches Surrogat der Gottesbeziehung hinsichtlich des Bittgebetes? Kommt man nicht zu den verschiedenen Lieben Frauen an den verschiedenen Wallfahrtsorten ganz einfach wie zu reichen und gütigen himmlischen Gnadenspenderinnen, um ihnen die Bitten und Wünsche vorzutragen, während man dem höchsten Herrn, ob er nun in Christus oder in Gott schlechthin konkretisiert sei, eine andere Rolle zuschreibt? Wir dürfen uns jedenfalls nicht einfach beruhigen über einem rein theoretisch möglichen guten Verständnis der Marienfrömmigkeit. Es braucht vielmehr bewußte Arbeit, um mit diesem richtigen Verständnis ein fragwürdiges Verständnis zu ersetzen oder aber mit ihm ein mangelndes „Verständnis" zu überwinden.

2. Inhalte der Marienfrömmigkeit

Marienfrömmigkeit ist ein innerer Umgang mit Maria im Denken, Nachdenken, Meditieren, in der inneren Zwiesprache, gestützt durch gelegentliche rituelle Äußerungen in Sprache, Musik, Kunst, Bewegung (Prozessionen, Wallfahrten), all das unter tunlicher Beteiligung der emotionalen Dimension. Marienfrömmigkeit reiht sich ein neben entsprechenden zentraleren Frömmigkeitsformen, welche sich auf Gott in den drei Personen richten, und neben solchen (periphereren), die sich auf andere vollendete Kreaturen richten. Wie steht uns dabei Maria vor Augen? Das ist die jetzige Frage. Es gilt die vorher ent-

wickelte Generalregel: Gemäß ihrem Charisma und unserer Kenntnis ihres transzendenzbezogenen Bildes ist sie für uns Maßstab des Geistes Gottes in unserem Leben, als solche, die vor dem Maßstab Christi bestanden hat.

2.1 Maria – „Maßstab für alles"?

Es ist unrealistisch, Maria zum „Maßstab für alles" zu machen, wie das Predigt- oder Betrachtungsreihen über Marias „Tugendfülle" suggerieren möchten. Die Schrift sagt uns in ihren transzendenzvermittelnden Aussagen über Maria Entscheidendes, aber Weniges. Es gibt gewissermaßen einen „Kanon" der biblischen Mariengestalt. Ihre entscheidende, tragende Vorbildhaftigkeit ist ihre Glaubenshaltung. Dem frommen Marienverehrer ist Maria transzendenzvermittelnd als jene Gestalt, die ganz aus ihrem glaubenden Hören und Eingehen auf Gott zu verstehen ist, die überhaupt ihre Identität hierin hat.

2.2 Bereitschaft zur Fruchtbarkeit für Gott

Der zweite Hauptzug ist sogleich folgend Marias Bereitschaft zur Fruchtbarkeit für Gott. Hier stoßen wir wohl annähernd an historische Erkenntnis: daß Maria eine Frau war, die irgend einmal dazu ja sagte, Messiasmutter zu sein, aufzugehen in der von Gott gestellten heilsgeschichtlichen Aufgabe. Marias Hören auf Gott bleibt nicht passiv, sondern bedeutet verantwortete, bereitwillige Übernahme eigener, eigenständiger, gegenüber Menschen sogar eigenwilliger Aktivität.

2.3 Die gelehrige Jüngerin ihres Sohnes

Und in dieser Bereitschaft wiederum wird Maria drittens gezeigt als eine, die lernt, Jüngerin ihres Sohnes zu sein. Als Lehrer seiner Mutter tritt Jesus auf vom Tempel bis zum Kreuz. Und nirgends wird Maria als ungelehrig gezeigt, nirgends als von Christus unabhängig, losgelöst, nicht auf ihn bezogen.

Diese drei Züge der biblischen Mariengestalt sind ein einziger: das Antlitz der vollkommenen Christusjüngerschaft, das Antlitz einer vollkommenen Jüngergemeinde, Kirche; der an Christus gewonnene Maßstab des Christseins. Da hinein können noch weitere theologische Züge gezeichnet werden, sofern sie biblisch begründbar sind, etwa Mitmenschlichkeit im helfenden Besuch bei Elisabeth, Parteinahme für die Bedrückten im Magnificat, Leidensbestimmung in der Simeonsprophezeiung und im Suchen des verlorenen Kindes. Mit solchen Zügen rundet sich nur das Bild des vollen Christusmaßstabes für den Christusjünger.

Hier pflegt sich ein rational-kritischer Einwand zu melden: Es gehe da um Projektionen. Mitmenschlichkeit etc. könne schon aufgrund abstrakter ethischer Überlegung als notwendige Christentugend erwiesen werden und brauche nicht eine exegetisch nie ganz lupenreine Exemplifizierung an Maria oder sonst einer biblischen Gestalt.

Das mag knapp zutreffen, wenn es sich um die reine Findung und Begründung einer abstrakten Norm handelt. Es trifft aber schwerlich zu für den existentiellen Vollzug. Da dürfte ein begründetes Vorbild in vielen Fällen motivierender sein. Und gerade in dieser Linie liegt ja die Marienverehrung.

3. Unterscheidungen

Wenn man nun solche Leitsätze über legitime Inhalte der Marienverehrung aufstellt, dann hat man sehr wohl Anlaß, die Frage auch umgekehrt zu stellen: Gibt es Inhalte von Marienfrömmigkeit, deren Legitimität und Nutzen man in Zweifel ziehen muß? Hier geht es teils um Zurechtrückungen, teils um Abgrenzungen und, was noch bedeutsamer ist, teils um theologische, teils um anthropologische Aspekte. Hier wird auch die Titelfrage endlich aktuell.

3.1 Maria, Vorbild der Jungfräulichkeit

Wir kommen nicht darum herum, offen zuzugeben, daß ein guter Teil des Rückgangs der Marienfrömmigkeit davon verursacht ist, daß auch bei vielen guten Christen die Einschätzung der menschlichen Sexualität nicht mehr jene ist, für deren Einschärfung man das Vorbild der jungfräulichen Gottesmutter herangezogen hat. Es geht jetzt nicht darum, die ganze Frage einer katholischen Sexualethik aufzurollen oder gar abzuhandeln. Aber wir müssen sehen, daß heute wie noch nie in der ganzen Christentumsgeschichte die Grundlagen gegeben sind für eine grundsätzlich positive Einschätzung der menschlichen Sexualität als ganzer. Das macht ethische Normierung des Sexualverhaltens nicht überflüssig, im Gegenteil. Aber das Gesamtkonzept sieht anders aus, je nachdem, ob Sexualität als positive Grundwirklichkeit mit gewissen Normen und Grenzen gesehen wird, oder als bedenkliche, verhängnisvolle Grundwirklichkeit mit bestimmten engen Legitimationspfaden, wie es nun einmal die Tradition von den einflußreichsten Kirchenvätern bis in die Scholastik gesehen hat (wobei Thomas dank seiner aristotelischen Philosophie wichtige Korrekturen beigebracht, den Grundansatz aber nicht überwunden hat).

Das Marienbild der Frauen- und Jungmädchenseelsorge hatte sich aber gerade an diesem negativen Sexualitätsverständnis orientiert. Maria wurde, spätestens seit Ambrosius, zu dem weiblichen Wesen erklärt, bei dem Sexualität überhaupt kein Erfahrungsinhalt war, und wurde so zum einleuchtenden Vorbild für ein Frauenbild, dessen Ideal die Jungfräulichkeit war, deren Ideal wiederum im Nichtvorhandensein irgendwelcher sexuellen Empfindung bestand. Dabei muß füglich betont werden, daß die biblischen Aussagen von Marias Jungfrauschaft direkt überhaupt keine sexualethische Sinnrichtung ha-

ben und also für eine solche Vorentscheidung nicht herangezogen werden können.

Der Weg zu Maria, der immerwährenden Jungfrau, muß also heute anderswo durchgehen als noch vor einer Generation. Dabei soll in gar keiner Weise bestritten werden, daß dieses alte Ideal des „Marienkindes" auch eine lange segensreiche Wirkung entfaltet hat. Aber für heute, zur Schaffung eines Leitbildes für die heutige Frau und Jungfrau, muß Maria gewissermaßen neu gezeichnet werden als Frau, deren Geschlechtlichkeit voll in ihre gottgegebene Berufung eingegangen ist. Die jungfräuliche Mutterschaft der Bibel, die jungfräuliche Ehe der kirchlichen Überlieferung, der Weg mit dem Sohn bis zum Platz unter den Jüngern der Pfingstversammlung: All das kann und sollte gesehen werden als Bild einer Frau als Person und Partnerin, Gefährtin, die sich, d. h. den Ruf Gottes an sie, ganz verwirklicht ohne Selbstentfremdung und ohne Selbstverschließung, kurz, als Annahme der Existenz aus der Transzendenz. Das allerdings ist auch die Schicksalsfrage der Frauen von heute, welche in dieses Bild die Annahme ihrer Sexualität und die Weise ihrer sexuellen Selbstverwirklichung zu integrieren haben.

3.2 Maria und der soziale Protest

Es wurde schon angetönt: Man hat heute Maria entdeckt als soziale Protestsängerin. Hier ist wenigstens ein biblischer Aufhänger vorhanden: das Magnificat. Auch ein historischer Schluß ist erlaubt: Maria gehörte zu den Kreisen der „Armen Jahwes", und diese erwarteten Gott und den Messias gewiß auch als Befreier aus der sozialen Unrechtsordnung. Wenn also Lukas, seiner Theologie gemäß, Marias messianische Erwartung in diese Perspektive stellt, dann dürfen wir das von ihm annehmen wie alle anderen theologischen Situierungen, die er mit der Mutter Jesu vornimmt. Wenn man den Evangelien und ihrem doch recht rüden Umgang mit Maria hinter die Kulissen schaut, dann scheint eine historische Maria von Nazareth aufzutauchen, die nichts weniger war als ein zierliches Figürchen, sondern der man durchaus sogar eine aktive Rolle in einer sozialprophetischen Bewegung zutrauen kann. (Nichts hindert uns übrigens, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Jesus seine Vorliebe für die Entrechteten der Gesellschaft – auch – bei seiner Mutter gelernt haben könnte.) Gerade Jesus ist es ja, der, nach heutiger Einsicht, einer solchen historischen Hypothese die theologische Legitimation gibt. Wenn also die Transzendenzdimension beachtet wird, ist es legitim, Maria auch als Leitbild zu sehen für die in Gott und Christus gegründete permanente Kritik menschlicher Macht- und Besitzstrukturen.

3.3 Maria und der Feminismus

Das Magnificat kann noch viel atemraubendere Perspektiven öffnen. Lukas ist unter anderem auch der Frauenevangelist. Er wertet die Frauen auf, indem er sie einbringt in die engere Begleitung Jesu (8, 1–3; 23, 49). Neben dem versagenden Priester Zacharias steht die Jungfrau Maria und besteht die Berufung durch Gott. Neben Simeon im Tempel steht die Prophetin Hanna. Die Redaktionsgeschichte der Evangelien hat uns gelehrt, auf solche Strukturfeinheiten zu achten, die eine Zeitlang als bloßer „geistlicher Schriftsinn" oder „Betrachtungspunkte" ein verachtetes Dasein fristeten. Des Lukas messianische Sozialkritik wird also auch das Thema Frau einbezogen haben. Dann aber könnte das Magnificat tatsächlich eine neue Lektüre erhalten:

„Er hat seinen Blick gerichtet auf die *Erniedrigung* seiner *Magd;* denn siehe, *von jetzt an* preisen alle Geschlechter mich selig . . .

Etwas Machtvolles hat sein Arm bewirkt: die ein überhebliches Herz haben, hat er auseinandergetrieben; *Machtinhaber hat er von ihrem Thron heruntergeholt und Niedrige erhöht . . .*"

Umsturz der männlichen Macht

Besingt hier Maria einen messianischen Umsturz der männlichen Macht über die Frau? Es ist nicht einmal redaktionsgeschichtlich, also historisch, ganz auszuschließen, daß dieser Gedanke bei Lukas mitspielt. Umso mehr ist theologisch zu sagen: Wo das Geschlechterverhältnis die Gestalt von Macht und Unterjochung hat, dort *ist* es von Christus ganz gewiß *umgestürzt,* und selbst eine sogenannte patriarchalisch strukturierte Kirche kam nicht darum herum, der Mutter an der Seite Jesu eine bevorzugte Rolle zuzuerkennen. Tatsächlich besagt selbst die Perspektive von Marias jungfräulicher Mutterschaft die selbständige Frau schlechthin, die menschliche Person, die durch ihr Stehen in Gott ihren vollkommenen Selbststand erlangt hat. Insofern der Feminismus also die Frau in sich selber definieren will und nicht nur in Abhängigkeit vom Mann, als Anhängsel des Mannes, insofern findet eine feministische Theologie im biblischen Marienbild eine Stütze.

Maria – das „Weibliche" in Gott?

Aber das feministische Anliegen geht ja weiter. *Gott* soll aus seiner männlichen Vereinseitigung befreit werden, soll auch weibliche Züge erhalten. Das hat nun zu dem bizarren Vorgang geführt, daß einige Autoren stracks aus Maria „das Weibliche in Gott" machen wollten, teils angeregt durch einen mißverstandenen C. G. Jung, welcher sagte, durch die Dogmatisation der Himmelfahrt Marias habe das *psychische Gottesbild* eine Vervollständigung erfahren.

Hier hört allerdings die theologische Gemütlichkeit auf.

Es ist der feministischen Theologie durchaus zuzustimmen, wenn sie die männliche Polarisierung Gottes bekämpft, die „weiblichen" Eigenschaften schlicht als menschliche postuliert und darum im anthropomorphen Reden von Gott das Weibliche *von Gott* aussagen will. Es kann abgewartet werden, ob das mit der Zeit sprachlich zu neuen Erscheinungen bei der Gottesrede führt (daß wir etwa beten: Gott, meine Mutter).

Aber das ist nicht ein Thema um Maria. Maria ist nicht „das Weibliche in Gott", sie ist „die Frau im Christusereignis", und als solche einfachhin „der Mensch im Christusereignis". Ich habe alle Reserven gegenüber einer Metaphysik der Geschlechter, in welcher dann Maria der Gipfel der metaphysischen Weiblichkeit, und das heißt der Geschöpflichkeit ist. Denn das führt nur wieder zur metaphysischen Vermännlichung Gottes und Vergöttlichung des Mannes.

Es braucht anthropologisch keine starre Polarisierung in männlich und weiblich. Es handelt sich da um eine relative phänomenologische Polarität, der die „Metaphysilierung" nicht gut bekommt. Denn jeder Mann ist auch weiblich und soll es bejahen, und jede Frau ist auch männlich und soll es bejahen. Metaphysik, wenn man will, ist der Unterschied Gott–Geschöpf. Zu seiner Darstellung ist der Unterschied Mann–Frau schwerlich geeignet, und noch unwahrscheinlicher ist es, daß er vom Schöpfer selber zu diesem Zwecke eingeführt wurde.

Als Exkurs zu diesem Gedankenfeld mögen die folgenden Überlegungen gelten. Angesichts des religions- und tiefenpsychologisch so komplexen Phänomens einer „Erscheinung" oder Vision hielte ich es nicht für die dümmste Lösung, wenn man manche Marienerscheinung als psychische Bewußtwerdung und Objektivierung sogenannter weiblicher Züge des Gottesbildes erklärte. Dann bekäme sogar der theologische Horror einen Sinn, daß die Erscheinung erklärt, es gelinge ihr nicht mehr lange, den strafenden Arm ihres Sohnes zurückzuhalten. Das wäre dann einfach der Ausdruck für die für uns unauflösbare Dialektik zwischen *Gottes* Gerechtigkeit und *Gottes* Barmherzigkeit. Trotzdem wäre nicht „Maria das Weibliche in Gott", sondern das Weibliche Gottes würde sich für einen Visionär in der Mariengestalt manifestieren. Das macht einen großen Unterschied für Gläubige, für welche Maria ein historischer Mensch ist, und für welche ein unendlicher Unterschied zwischen Geschöpf und Gott die Grundgegebenheit des Glaubens ist.

4. Zukunft der Marienfrömmigkeit

Heute mögliche Inhalte der Marienfrömmigkeit müssen auch in ein heute mögliches Glaubenskonzept gebracht

werden, um zu leben. Die traditionelle Marienfrömmigkeit war bestimmt durch ein rituell, emotional, introvertiert und theologisch vorkritisch geprägtes Christentum, das Formen der „Volksfrömmigkeit" bevorzugte. Es waren gerade diese Faktoren, welche sämtlich von der Wende betroffen wurden, welche sich im „Konzil" artikulierte. Für den Christen, der sich selber in diesem Sinn als „nachkonziliär" versteht, heißt das in unserem Zusammenhang etwa folgendes:

4.1 Theologisch begründete Frömmigkeit

Heutige Marienfrömmigkeit muß auskommen mit der heutigen Theologie. Diese ist, richtig verstanden, durchaus in der Lage, Marienverständnis und Marienfrömmigkeit positiv zu begründen (was hier nicht entwickelt wurde). Anderseits darf nichts von der rationalen Kritik dort, wo sie berechtigt ist, unterschlagen werden.

4.2 Emotional „stimmig"

Emotional und nichtemotional wechseln wohl verhältnismäßig kurzfristig in der Gestimmtheit der Epochen, kulturell wie religiös. Wir können da am wenigsten prophezeien, ob kommende Marienfrömmigkeit mehr oder weniger emotional sein werde als die von gestern oder als der gegenwärtige Augenblick in der Kirche. Sicher ist auch die heutige Gestimmtheit emotional, aber mit einer ganz anderen Tönung und Färbung als die traditionellen Produkte der Marienfrömmigkeit. Kein Wunder, daß das heutige Musical Ave Eva von Wilhelm Willms Amtsträger skandalisierte, die eher mit traditioneller als mit heutiger Emotionalität vertraut sind.

4.3 Zunehmend meditativ

Eine deutliche Verlagerung wird anzusagen sein vom Rituellen zum Meditativen und vom Introvertierten (Binnenkirchlichen) zum Praktisch-Ethisch-Weltlichen. Heiße Anrufungen Marias in großem rituellem Rahmen werden kaum mehr das Produkt heutiger Marienfrömmigkeit sein, wohl aber diverse, auch praktische Formen der Betrachtung von Marias Leben, und dann Inspiration bei Maria für christliches Wirken in Kirche und Welt.

4.4 Eine Sache des Volkes

Der Faktor der „Volksfrömmigkeit" bedarf noch besonderer Betrachtung. Wird „neue" Marienfrömmigkeit „das Volk" ergreifen, oder ist sie von vornherein nur für eine progressive, intellektuell-elitäre Minderheit gemacht? Strömt nicht das kirchentreue Volk nach wie vor zu den Wallfahrtsorten, trägt dort Maria bittend seine Sorgen vor und will von dem komplizierten neuen Zeugs nichts wissen? Dieses Phänomen gibt es sicher, aber wir müssen uns fragen, ob das nicht Menschen sind, die mit der ganzen Gegenwart nicht fertig werden, sich darin nicht mehr auskennen, sich nicht mehr zu helfen wissen. Und wenn das gar noch Menschen sind, die in dieser Hilflosigkeit wieder nach dem starken Mann rufen, nicht nur in der

Kirche, auch in der Gesellschaft, dann wissen wir, daß das nicht unsere Hoffnung ist.

Aber die Einteilung stimmt gar nicht: hier einfache reaktionäre Leute, dort fortschrittliche Gebildete; die Grenzlinien können ganz anders verlaufen. Das Leben kann sich sehr wohl beim einfachen Volk finden. Wenn man dieses Phänomen bei uns weniger antreffen sollte, dann müssen wir uns der großen Zukunftshoffnung der Kirche, der lateinamerikanischen Basisgemeinden, erinnern. In ihnen ist nicht nur praktisches Christentum, sondern auch kraftvolle Marienfrömmigkeit lebendig. Sie haben nicht unsere westeuropäischen Probleme. Für sie ist Maria die Frau aus dem Volk, die sie vergewissert, daß Gott auf ihrer Seite steht (vereinfacht gesagt). Die lateinamerikanische Basisbewegung und ihre Spiritualität kann von uns nicht einfach kopiert werden, so wenig wie wir das marianische Nationalbewußtsein der Pilger von Tschenstochau so ohne weiteres begreifen können. Wir müssen nach unseren eigenen Möglichkeiten Ausschau halten. Unerwartete Freunde scheinen uns schon zuzuwachsen in feministischen Kreisen. Einer neu verstandenen Marienfrömmigkeit wären vielleicht auch Ehepaarrunden geöffnet. Und damit sind eben, aber nicht isoliert, die Frauen angesprochen: Können sie in einer neuen Marienfrömmigkeit in den angedeuteten Umrissen eine Hilfe für ihren christlichen Existenzvollzug finden? Aber vor allem stelle ich noch die Frage, ob wir nicht gerade den Jungen eine neu verstandene Maria nahebringen können, gerade den kirchlich weniger integrierten Jungen. Denn die historische und die biblische Maria war ja gar kein bequemer Mensch und hielt den Weg der Gottesmagdschaft nicht für einen bequemen Weg. Es liegt viel in Maria, was einem suchenden jungen Menschen etwas geben kann, wenn man nicht an der traditionellen Verpackung hängt.

Nicht Selbstzweck

Aber eines muß immer gesehen werden: Wir sollen Marienfrömmigkeit nicht als Selbstzweck um jeden Preis an Mann und Frau bringen. Sondern entweder versteht sie sich von selbst für den, der im katholischen Glaubensuniversum lebt, und sucht sich ihre beste Gestalt. Oder sie ist erfahrbar als authentische Hilfe zur Gestaltung der gläubigen Existenz und wird deshalb ergriffen. Wenn sich das ereignet, dann ist Marienfrömmigkeit auch innerlich, theologisch gerechtfertigt*.

* Der Autor hat auf ausführliche Begründungen und Quellen- und Literaturhinweise verzichtet, die sich in seinem Buch finden: „Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive", Grünewald 1980.

Magdalene Bußmann

Anmerkungen zur Stellung von Frau und Mann in Theologie- und Kirchengeschichte

Der folgende Beitrag ist nach Aussage der Autorin aus einem feministischen Interesse an Theologie und Kirche geschrieben, auf der Suche nach einer auch frauenfreundlicheren Glaubensgemeinschaft. Dieses „Interesse" bildet den Gegenpol zur Tatsache, daß über die Stellung der Frau in der Kirche bis vor kurzem fast nur aus der Sicht des Mannes und aus seinem „Interesse" heraus geschrieben wurde. red

Persönliche Vorbemerkungen

Mit diesem Beitrag möchte ich versuchen, die nichtgeschriebene Geschichte der Frauen in der Kirche an einigen Stellen aufzuhellen. Auch die Kirchengeschichte erweist sich ja als eine weitgehend von wirkmächtigen Männern bestimmte, beherrschte Größe.

Diesen Beitrag schreibe ich aus einem feministischen Interesse an Theologie und Kirche – auf der Suche nach einer menschen- und damit frauenfreundlicheren Glaubensgemeinschaft, in der die Aussage von Gen 1, 27 glaubwürdig lebbar wird: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem (ihrem) Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er (sie) ihn; als Mann und Frau erschuf er (sie) sie."

1. Die verheißungsvollen Anfänge

Ich kann hier nicht ausführlich eingehen auf das Verhalten Jesu Frauen gegenüber und auf die „Frauenfrage" in den frühchristlichen Gemeinden[1]. Der biblische Befund zeigt: Jesus begegnet allen Menschen als gleichberechtigten Partnerinnen und Partnern; er schließt niemanden aus der Gemeinschaft mit sich und seinem Vater aus, im Gegenteil, er wendet sich in besonderem Maße Unterprivilegierten, Ausgestoßenen und damit auch den Frauen zu. „Jesus war der erste Mann, der die Androzentrik der antiken Welt durchbrochen hat" – so urteilt die Psychologin Hanna Wolff[2].

Die Selbstverständlichkeit, mit der Jesus – entgegen jüdischer Gepflogenheit – Frauen als gleichberechtigten Partnerinnen begegnete, hatte Konsequenzen für das Gemeindeleben der frühen Christen, denn es läßt sich – besonders aus den Paulusbriefen – aufweisen, daß Frauen in gleicher Weise an Aufbau und Leitung der Gemeinden, an Mission und Verkündigung beteiligt waren wie die Männer[3]. In den späteren neutestamentlichen Schriften schlägt sich der allmähliche Ausschluß der Frau von den meisten Ämtern und Funktionen in der Kirche nieder mit der theologischen Begründung, daß sich die Frau gemäß der 2. Genesis-Geschichte dem Manne unterzuordnen habe[4]. Allmählich bildete sich in der Kirche die bis heute wirkmächtige Hierarchie (als heilige Herrschaft von Männern) aus; der weitere Verlauf der Kirchengeschichte gestaltete sich nicht mehr als Emanzipationsgeschichte für die Frauen.

2. Die Wirkung philosophischer Dualismen

a) Patristik

Das christliche Dogma bildete sich aus in Auseinandersetzung mit religiösen und philosophischen Richtungen der heidnischen Umwelt, wobei in die christliche Lehre auch Elemente Eingang fanden, die gerade als nichtchristlich bekämpft wurden. Zu nennen sind hier an erster Stelle die Lehren des Neuplatonismus und der Gnosis. Die Denk-

[1] Vgl. dazu: *E. Moltmann-Wendel*, Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit, München 1977; *dies.* (Hg.), Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung, München 1974; *E. Gerstenberger – W. Schrage*, Frau und Mann. Biblische Konfrontationen, Stuttgart 1980.

[2] *H. Wolff*, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu aus tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart [4]1979, 80.

[3] Vgl. dazu: *E. Schüssler-Fiorenza*, Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung. Kritische Überlegungen zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte, in: *W. Schottroff – W. Stegemann* (Hg.), Traditionen der Befreiung, Bd. II: Frauen in der Bibel, München – Gelnhausen 1980, 60–90.

[4] Zu diesen Zusammenhängen: *R. Radford Ruether*, Die Frauenbewegung in historischer und theologischer Sicht, in: *E. Moltmann-Wendel* (Hg.), a. a. O., 162f; *F. Heiler*, Die Frau in den Religionen der Menschheit, Berlin 1977, 144ff; *J. Buri*, „Als Mann und Frau erschuf er sie". Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht, Zürich – Einsiedeln – Köln 1977; *M. Daly*, Kirche, Frau und Sexus, Olten – Freiburg 1970, 55–61.

weise dieser Systeme läßt sich – ein wenig vereinfachend – wie folgt umschreiben:
Zwei Schöpfungsprinzipien stehen sich in einem strikten Gegensatz gegenüber: das Gute und das Böse. Dem Guten wird Geist, Verstand, Licht, also das Nichtmaterielle, zugeordnet, dem Bösen dagegen Leidenschaften, Sexualität, Materie. Diese Welt, in der materielles Leben entsteht und vergeht, ist durch das böse Prinzip bestimmt, ebenso wie die Frau, da sie ja menschliches Leben gebiert. Das „Weib" gilt also als Vermittlerin des Bösen, es ist durch das schlechte Prinzip Materie in seinem Wesen bestimmt, es verkörpert also die Welt und deren Laster. Bekehrung bzw. Erlösung vom Prinzip des Bösen, der Materie, ist nur möglich durch Abkehr von der irdischen Welt und damit auch von der Frau. Diese muß versuchen, ihr Frau-Sein, ihre Sexualität immer mehr zu vergeistigen.
Obwohl die christlichen Theologen diesen Dualismus ablehnten, beeinflußte dieses Denken dennoch die Theologie: die Ansichten wurden „unter der Hand" übernommen und theologisch „überhöht" durch die biblische Erzählung vom Sündenfall.
Hier strapazierte man Gen 3, 6 für den Sündenfall Evas, der als Inbegriff weiblicher Verführungskünste galt: Die Frau, mit geringeren Verstandeskräften ausgestattet, unterliege den Betörungen des Teufels. Als Geschöpf, deren Haupttriebkräfte eben die Leidenschaften seien, sei sie sozusagen „vorherbestimmt" für sinnliche Verführungskünste.
Einer Aufwertung der Jungfrau ging eine immer intensivere Abwertung der Frau parallel. Es kam zu folgenden Parallelen, die sich nicht einmal in der himmlischen, geschweige denn in der irdischen Realität schneiden:

Mann – Christus – Erlösung
Frau – Eva – Sünde
Jungfrau – Maria – Heil

Die Anerkennung der Frau ist nur um den Preis der Geschlechtlichkeit zu haben: Maria als (entsexualisierte) Jungfrau stellt die Würde der Frau wieder her. Und das Marienbild wird fortan Leitbild dafür, wie Frauen gottwohlgefällig zu leben haben in der Kirche, ohne daß auch Frauen auf dieses von Männern festgelegte Marienbild als eigenständige Personen Einfluß nehmen konnten.
Dem frühen Christentum muß also ein allgemeiner Rückzug von der Frau samt einem Rückfall auf schon vom urchristlichen Leben und Denken fast überwundene Entwicklungsstufen bescheinigt werden: Die Auseinandersetzung der Kirchenmänner mit dem „Phänomen Frau" in der frühen Kirche endet mit einem Sieg kirchlich verordneter Geschlechtsfeindlichkeit, verbunden mit der – sowohl theologisch als auch gesellschaftlich-politisch bestätigten – Überlegenheit des Mannes in Kirche und Welt.

b) Scholastik

In der Hochscholastik finden wir bei Thomas von Aquin, Albertus Magnus und anderen Kirchenlehrern nicht nur die theologische Zementierung der Minderwertigkeit der Frau[5], sondern es wird auch deren seinsmäßige Zweitrangigkeit „bewiesen", indem man die menschliche Wirklichkeit mit dem philosophischen System des Aristoteles zu erklären sucht; die für die Patristik geltenden Urteile über die Frau werden noch verstärkt: Die „natürliche" Frau kann zum Teufel werden, die den Mann verführt. Eine Hochschätzung der Frau kann nur über den sich ausweitenden Madonnenkult erfolgen: Maria als Jungfrau ermöglicht die Erlösung, die Frau kann also zum lebenden Symbol des Heiles werden – aber wieder nur um den Preis ihrer Sexualität.
Maria als Urbild der Reinheit, Demut und hingebenden Liebe kann auch für den Mann – besonders für einen zölibatär lebenden – zum Vorbild werden.
Insgesamt kann man sagen: Für die Scholastik ist es selbstverständlich, daß der Mann der Maßstab ist, an dem die Frau gemessen wird, Menschsein wird mit „Mannsein" gleichgesetzt; ja, die Frau ist – hier wird Aristoteles nachgeredet – sogar ein „mißlungener Mann".

[5] Vgl. *J. Fuchs*, Die Sexualität des hl. Thomas von Aquin, Köln 1949, und den Aufsatz von *A. Mitterer*, Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart, in: ZKTh 57 (1933), 491ff. Man kann sich nur wundern über die in diesem Aufsatz zutage tretende Frauenfeindlichkeit des Thomas! – *L. Brandl*, Die Sexualität des heiligen Albertus Magnus, Regensburg 1955.

c) Ein ausgeklammertes Kapitel

Eines der dunkelsten und hoffnungslosesten Kapitel der christlichen Geschichte in bezug auf die Frauen war die Frauenverfolgung des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Darauf können wir hier aber nicht genauer eingehen[6].

3. Einige Hinweise zum kirchlichen Frauenbild der Neuzeit

a) Frauen als „potenzierte Lainnen" in einer Männerkirche

Eigentlich könnte mit den Anmerkungen zur Patristik und Scholastik ein Überblick über die Stellung der Frau und damit auch des Mannes in Theologie und Kirche beendet werden, denn – abgesehen von der feministischen Bewegung in der Kirche, die kritische und unbequeme Fragen stellt und in der Frauen versuchen, sich eigenständig mit Fragen des Glaubens und der Theologie auseinanderzusetzen – für Frauen als Kirchenmitglieder besteht das Mittelalter weitgehend fort. Viele Frauen und Männer haben sich ihren jeweiligen Status in einer Weise zu eigen gemacht, daß Anfragen an bestimmte kirchlich-rechtlich zementierte Positionen und Meinungen von Frauen und Männern z. T. als unchristlich und kirchenfeindlich empfunden werden.

Im Entwurf der Konstitution „Über die Kirche" des I. Vatikanums lesen wir z. B.: „Die Kirche Jesu Christi ist jedoch nicht eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, in der alle Gläubigen dieselben Rechte besäßen. Sie ist eine Gesellschaft von Ungleichen, und das nicht nur, weil unter den Gläubigen die einen Kleriker und die anderen Laien sind, sondern vor allem deshalb, weil es in der Kirche eine von Gott verliehene Vollmacht gibt, die den einen zum Heiligen, Lehren und Leiten gegeben ist, den anderen nicht."[7]

Dieses von männlich geprägten Werten der Macht, des Herrschens und des Führens geprägte Kirchenbild bietet keinen Lebensraum für eine eigenständige, gleichberechtigte Stellung und Aufgabe der Frau. Der Frau wird die Rolle der Schweigenden, Dienenden, Gehorchenden zugewiesen. Während der Mann grundsätzlich Aufstiegschancen hat, Kleriker werden und so der Hierarchie dieser „societas perfecta" angehören kann, ist die Frau auf das Laie-Sein beschränkt. Doch auch Männer leiden unter der ihnen zugewiesenen Rolle des Starken, Mächtigen, Führenden, darunter, daß für sie dienende, empfängliche, als „weiblich" geltende Werte tabu sind und daß sie in ihren menschlichen Lebensmöglichkeiten „halbiert" werden. Diese Rollenzuweisungen von typisch „männlich" und „weiblich" machten es vielen Frauen und Männern in unserer Kirche schwer, zu heilen, integrierten Personen heranzureifen.

Trotz alledem sind Frauen zahlenmäßig immer noch das stärkste Potential der Kirche.

4. „Zur Freiheit berufen?" (Gal 5, 13)

Kann dieser Aussage des Apostels Paulus auch für die Kirche von heute Geltung verschafft werden? Besonders durch das II. Vatikanum, das das „aggiornamento" als kirchliches Zukunftsprogramm proklamiert hatte, sind Hoffnungen auf innerkirchliche Reformen geweckt, und einiges ist ja auch im Bereich von Liturgie, Pastoral, theologischer Lehre erreicht worden. An grundsätzlichen dogmatischen Positionen, die eine gleichberechtigte, gleichwertige Stellung der Frau in der Kirche zuließen, ist bislang nicht gerüttelt worden. Hier spielt besonders die Frage des Amtes in der Kirche eine wichtige Rolle, denn über das kirchliche Amt wird die Macht ausgeübt, durch die strukturelle Reformen ermöglicht oder verhindert werden. Solange aber die Amtsinhaber in der Kirche fast ausschließlich Männer sind, wird es schwierig sein, die „Frauenfrage" auch im Sinne der Betroffenen partnerschaftlich zu diskutieren und nach einer theologisch verantwortbaren, pastoral angemessenen Lösung zu suchen.

[6] Die Literatur zum Hexenwahn ist kaum noch überschaubar. Ich erwähne lediglich: *G. Honegger* (Hg.), Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, Frankfurt 1978 (mit ausführlicher Bibliographie); *G. Becker – S. Bovenschen – H. Brackert u. a.*, Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, Frankfurt 1977; *H. E. Richter*, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek 1979, bes. 127ff.; *A. Droß*, Die erste Walpurgisnacht. Hexenverfolgung in Deutschland, Reinbek 1981.

[7] *J. Neuner – H. Roos*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1975, Nr. 394, 263f.

Allerdings können wir als hoffnungsvolles, positives Zeichen feststellen, daß für viele Bereiche in der Kirche eine Bewegung von der Basis, Unruhe und Engagement „von unten" aufzuweisen sind. Erwähnen möchte ich die sich immer stärker artikulierende Friedensbewegung, Gruppen, die sich engagiert gegen die zunehmende Zerstörung und Entmenschlichung der Erde wenden, und nicht zuletzt möchte ich erwähnen, daß auch die Frauen in der Kirche anfangen, die ihnen zugewiesenen Rollen, Aufgaben und Wesensbestimmungen in Frage zu stellen, sich nicht länger als „Gottes zweite Garnitur" von Männern bestimmen zu lassen.

Frauen wird in zunehmendem Maße bewußt, daß es nicht ihr vom Schöpfer gewolltes Los ist, als zweitrangige Geschöpfe zu gelten. Sie wollen zum Ausdruck bringen, daß sie ebenso wie die Männer unmittelbar Bild und Gleichnis Gottes sind, daß durch sie und in ihnen sozusagen die weiblichen Züge des Urbildes Gottes aufscheinen. Frauen versuchen heute verstärkt, als eigenständige Personen religiöse Erfahrungen zu machen und diese in nicht von Männern vorgegebenen Bildern und Symbolen, in einer nicht von Männern vorformulierten Sprache zu deuten und auszudrücken. Dies ist das Ziel einer „feministischen Theologie". Frauen wollen zum Ausdruck bringen, daß eine einseitig männlich geprägte Theologie und Kirche auch nur die Hälfte der menschlichen Möglichkeiten wirksam werden lassen kann. Menschsein bedeutet ja nicht allein „Mannsein", sondern bedeutet Mannsein und Frausein in partnerschaftlicher Bezogenheit. In jedem Menschen sind männliche und weibliche Qualitäten angelegt; um zu einer ganz menschlichen, integrierten Person heranreifen zu können, müssen wir jeweils auch die sog. „gegengeschlechtlichen" Eigenschaften in uns annehmen und entfalten. Die Frau darf nicht auf die sog. „weiblichen" Eigenschaften beschränkt und nicht länger als Zweitrangige, bloß Passive, Dienende, Empfangende beiseite gelassen werden.

Unsere „männlich" geprägte Kirche, unsere von Männern ausformulierte religiöse Sprache und deren Symbole könnten dadurch, daß die „weiblichen" Qualitäten und die eigenständige Sichtweise von Frauen gleichwertig in Theologie und Kirche eingebracht werden, gesamtmenschlichere und glaubwürdigere Züge bekommen. Der Theologie, den Glaubensworten, den kirchlichen Strukturen könnte so ihre Einseitigkeit genommen werden, sie würden weniger männlich, dafür aber persönlicher und menschlicher. Feministische Theologie zielt also auf Befreiung, auf erlöstes Dasein für Frauen und Männer[8]. In Theologie und Kirche sollte für alle – für Männer und Frauen gemeinsam – erlebbar werden, daß Gott in Jesus Christus alle ohne Unterschied zur Freiheit der Töchter und Söhne Gottes beruft.

Denn auch Männer sind dadurch betroffen und eingeengt in ihren Lebensmöglichkeiten, daß sie sich ausschließlich nach den Werten und Normen richten sollen, die als typisch männlich gelten: z. B. Rationalität, Machthaben, Hart- und Starksein. Andere Seinsweisen, wie empfangend, gefühlsbetont, weich, dienend werden als nur für Frauen wichtig ausgegeben, und so werden Männer und Frauen jeweils auf bestimmte Rollen und Verhaltensweisen eingegrenzt: weich = weiblich, stark = männlich.

Daß aber jeder Mensch erst dann zur heilen, ganzen Persönlichkeit wird, wenn er die „harten" und die „weichen" Qualitäten in sich annimmt und entfaltet, dieses Wissen wird erst langsam in einigen Bereichen von Theologie und Kirche anerkannt.

Die Kirche könnte auf diese Weise zum Symbol für Menschen werden, die glauben, daß sie trotz unserer Unheilssituation noch eine heil-machende, heil-schaffende Botschaft zu verkünden haben. Sie könnte zum Protestzeichen werden, indem sie sich gegen *alle* Formen von Unfreiheit und Unterdrückung – auch in den eigenen Reihen – wendet, zum Hoffnungszeichen, indem sie sich in bedingungsloser Liebe und Solidarität allen Menschen zuwendet.

Die Kirche wäre damit im wahrsten Wortsinne eine ökumenische Gemeinschaft, deren Anliegen es ist, das verheißene Reich Gottes für alle Menschen in Friede, Freiheit und Gerechtigkeit anzuzeigen.

[8] Eine der besten Einführungen in die feministische Theologie ist m. E. noch immer: *C. M. Halkes*, Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh 1980.

Gottfried Bachl

Weder Mann noch Frau

Wenn Alois Müller in seinem Beitrag über die Marienfrömmigkeit fordert, daß Maria gezeichnet werden muß als Frau, deren Geschlechtlichkeit voll in ihre gottgegebene Berufung eingegangen ist, so gilt ähnliches wohl für jede Frau und jeden Mann, die „um des Himmelreiches willen" auf die Ehe verzichten. Damit dies geschehen kann, muß die falsche, aber geschichtsmächtige Alternative: „übergeschlechtlicher, engelgleicher Mensch – sündig verfallenes Menschenpaar" überwunden und eine Kultur des Erotischen geschaffen werden, die jedem Menschen erlaubt, anderen Menschen als Frau oder als Mann zu begegnen. Der folgende Beitrag will dazu helfen, Fehlformen eines einstigen asketischen Lebensstiles zu erkennen und ihre Nachwirkungen zu durchschauen. *red*

Der Geschlechtsunterschied im Mythos

Das Unbehagen des Menschen an seiner Lage ist auch an der Differenz der Geschlechter entstanden. Frühe Mythen belegen es und enthalten zugleich den Versuch, dem Unterschied zu entkommen, wenigstens durch ein Wissen um seine Genesis. Die Erzählung vom Urmenschen[1], der Mann und Frau in einem, androgyn war, weiß von einem kugelförmigen, bisexuellen Wesen des Anfangs. Es hatte durch seine Konstruktion großes, gewaltiges Leben, ungemindert in seiner Einheit und Potenz. Physische Stärke und geistiges Vermögen zu *großen Gedanken* führten zur Versuchung, das Sein der Götter zu erobern, den Zugang zum Himmel zu erzwingen. Zeus hatte Mühe, eine Strafe zu finden, die das Menschengeschlecht am Leben erhielt und es zugleich entscheidend schwächte. Es durfte nicht vernichtet werden wegen des Opferdienstes an die Götter, es mußte aber entwaffnet werden, damit es keine Bedrohung der Himmlischen mehr sein konnte. Zeus schnitt das androgyne Wesen entzwei und hatte nun nichts mehr zu befürchten. Der Schnitt trennte zwar die Einheit, hob aber ihre Macht nicht auf. Denn: „Jeder von uns ist das eine Stück von einem Menschen, da wir ja, zerschnitten wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Also sucht nun immer jedes sein anderes Stück."[2] Der Gott hat den in den Himmel transzendierenden Menschen hinunter abgelenkt. Was einmal mit voller Kraft nach oben strebte, wurde in ein horizontal verlaufendes Interesse verwandelt: die Menschenteile suchen sich. „Hiervon ist nun dies die Ursache, daß unsere ursprüngliche Beschaffenheit diese war und wir ganz waren, und dies Verlangen eben und Trachten nach dem Ganzen heißt Liebe."[3] Der Eros ist ein Ergebnis der Hybris, Entfremdung der Einheit, rastlos seliges Suchen nach ihr, Abwehr des Strebens nach dem Leben der Götter und Strafe dafür. Die Existenz des Menschen als Frau und Mann ist sekundär und Verhängnis. Der Mythos legt freilich nahe, den Geschlechtsunterschied als so gegeben hinzunehmen und sich dem Eros hinzugeben, der alle Aufmerksamkeit auf sich zieht. Mann und Frau sind zwar nicht mehr der kraftvolle ganze Mensch des Anfangs, aber doch die realen Gestalten, die durch ihren Drang zueinander die verlorene Ganzheit darstellen müssen.

Die christlichen Theologen der Antike haben diese Geschichte gekannt und sie zuweilen auch mit einer gewissen Sympathie den christlichen Ideen angepaßt[4]. Sie haben jedoch, wo es um die fundamentale Empfindung gegenüber dem Dasein im Geschlecht ging, einen Gedanken entwickelt, der viel entschiedener als alle Mythen gegen die sexuelle Differenz gerichtet ist. Die asketische Bewegung im Christentum, die sich als Elite verstand, das Mönchtum also, dem viele Theologen angehörten oder doch ideell verbunden waren, wollte den Exodus aus dem Verhältnis der Geschlechter. Das hieß zuerst Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben, aus der Familie vor allem, jedenfalls radikaler Verzicht auf die erotische Beziehung. Der faktische Austritt wurde mit zunehmender theologischer Reflexion auch begründet als

[1] Vgl. Platon, Symposion 189e–193d.

[2] Ebd. 191d.

[3] Ebd. 192e.

[4] *Gregor von Nyssa*, Gespräch mit Makrina, § 18, 1: BKV 56, 326f.; *Johannes von Damaskus*, Darlegung des orthodoxen Glaubens II, 30: BKV 44, 109–111.

aktive, von der Gnade Gottes getragene Angleichung des Asketen an die materiefreie, geschlechtslose Seinsweise der Engel. Die Faszination, die von der Engel-Existenz ausging, ist schon in frühjüdischer Literatur belegt. Die essenische Gemeinde von Chirbet Qumran bildete mit der „Gemeinde der Himmelssöhne[5]" eine Gemeinschaft, schon in ihrer irdischen Zeit. Ausgesondert aus dem bundesbrüchigen Israel als der verbliebene heilige Rest, ausgetreten aus der Kommunikation mit den übrigen Menschen als den Kindern der Finsternis, sah sich die Sekte allein mit den Engeln verbunden, im Kult, aber auch im Heilswissen, das nur ihr geschenkt worden war. Hier ging es um den ungetrübten Vollzug der Bundestreue, die Reinheit des Verhältnisses zu Gott, aber nicht weniger um Überlegenheit und Freiheit in der gefährlichen Zeit dieser Welt.

Die Suche nach der besseren Gesellschaft der Engel . . .

Auch die christlichen Einsiedler suchten auf ihrem Weg aus der menschlichen Gesellschaft nach der besseren Gesellschaft der Engel. Für die radikale Form des frühen Mönchstums war das die Alternative zum Leben in der normalen Welt von Familie und Staat. Sehr konsequent kam die Bewegung auf den entscheidenden Punkt, klarer als die Qumran-Juden: die Differenz der Geschlechter, sozialisiert in den familiären Beziehungen. Das war die intensivste Form der Bindung an die hiesigen Verhältnisse, die Knechtschaft unter den Notwendigkeiten der Natur. Im begnadeten Verzicht emanzipierte sich die religiöse Elite aus den niederzwingenden Bedingungen und trat im aktiven Vorgriff auf die Seite der Geschöpfe, die in der Vorstellung keine Wesen der stofflichen Welt, also auch ohne Leib, ohne Geschlecht sein sollten, auf die Seite der freien Engel. Diese Idee verband die allein lebenden mit den gemeinsam wohnenden Mönchen. Ein Text aus den Schriften des Johannes Chrysostomus bringt das Interesse, das hier arbeitete, sehr klar heraus: „Sag mir, wodurch Elias, Elisäus und Johannes, diese wahren Liebhaber der Jungfräulichkeit, sich von den Engeln unterscheiden? Durch nichts als daß sie in der sterblichen Natur festgehalten werden. Wenn man das andere genau betrachtet, wird man sie in nichts geringer ausgestattet finden als jene (= die Engel) . . . Auf der Erde wohnen und dem Zwang der Natur unterworfen sein und doch zu jener Tugend aufsteigen können – siehe, welch eine männliche Kraft, welche Weisheit das ist!"[6] Daß die Jungfräulichkeit sie dazu gemacht hat, ist in Folgendem offenbar: hätten sie Frauen und Kinder gehabt, hätten sie nicht so heiter und ruhig die Wüste bewohnt, nicht das Haus verachtet und die anderen Einrichtungen des Lebens. Da sie nun von diesen Fesseln befreit sind, leben sie auf der Erde, als wären sie im Himmel. Sie brauchen keine Mauern, kein Dach, kein Bett, keinen Tisch, nichts dergleichen. Zum Obdach haben sie den Himmel, zum Bett die Erde, als Tisch die Wüste . . . Siehst du die Engel auf der Erde? Siehst du die Macht der Jungfräulichkeit? Diese (Wesen), die in Blut und Fleisch gehüllt sind, die auf Erden gehen, dem Zwang der sterblichen Natur unterworfen, macht die Jungfräulichkeit fähig, wie ohne Körper, wie schon im Himmel angelangt, wie schon der Unsterblichkeit teilhaftig, alle diese Dinge zu tun."[6]

. . . durch extreme Reduktion der fleischlichen Vollzüge

Es ist zwar nicht möglich, das Leben im Fleisch aufzulösen, um unvermittelt in die Geist-Existenz zu gelangen. Aber die extreme Reduktion der fleischlichen Vollzüge, des Essens, des Schlafens, der Kleidung und der Hygiene, vor allem aber der Sexualität versetzen den Asketen in einen Zustand, der schon in diesem Leben dem der Engel gleich ist. Chrysostomus hebt das Moment hervor, das in allen Texten über das christliche Mönchtum eine große Rolle spielt: die Freiheit. Der geschlechtliche Leib mit allen seinen Bedingungen, Verflechtungen, Bedürfnissen, Forderungen, ist nichts als Hindernis und Gefängnis. Er ist als vorläufige Nötigung

[5] 1 QH 3, 21–23; 1 QS 2, 3–9; vgl. *J. Maier – K. Schubert*, Die Qumran-Essener (UTB 224), München – Basel 1973, 57–63.

[6] Über die Jungfräulichkeit 79, 1–2, SC 125, 377ff. Vgl. auch *S. Frank*, Angelikos Bios, Münster 1964.

noch gehorsam geduldet – und das Geschlecht mit ihm. Aber er ist schon *wie nicht,* denn der eigentliche Mensch unter der Hülle aus Fleisch und Blut ist schon jenseits. Die sexuelle Differenz hält ihn nicht mehr, er hat sie faktisch in ihren Folgen und Möglichkeiten aufgehoben. Sie bedeutet nichts mehr, und, weder Mann noch Frau, bewegt sich der Engel-Mensch in vollkommener Freiheit. Der Vorgriff auf die vom Geschlecht befreite Existenz steht allerdings noch immer unter der Drohung, daß die verbliebene Rest-Natur ihre Wirklichkeit beweist. Die Attacken des sexuellen Triebes, die verlockende Anschauung der konkreten Frauen und Männer bringen die Erinnerung an das Überholte. Der Sexus ist da, das Ideal ist hoch über ihm, aber es hat ihn noch nicht auszumerzen vermocht. Es bedarf also der fortwährenden Abkehr von der Evidenz des Geschlechtes, vom Anblick der Frau und des Mannes. Die absolute Klausur soll helfen, die Bilder zu löschen. Daher die Anstrengung des Vergessens, in dem alles, was geschlechtliche Natur ist, versinken soll, aber auch die Wünsche nach der gnadenhaften endgültigen Befreiung von den Sexualorganen. Die Kirche hatte die buchstäbliche Auslegung des Wortes Jesu von der Eunuchie um des Himmelreiches willen (Mt 19, 12) verboten. Die Selbstkastration christlicher Asketen verstieß gegen die Ordnung der Schöpfung. Aber einem Willen, der auf das Ganze ging, mußte diese Lösung immerhin naheliegen. Konnte man nicht wenigstens davon träumen, daß Gott selbst tat, was Menschen verboten war, jene Organe aus dem Leib schnitt, welche Träger des Triebes waren?

Mußte man unter dem zweifachen Druck des Ideals und der Wirklichkeit nicht so träumen? Johannes Cassian berichtet von einem Abt, der nach langem Kampf die innere Keuschheit gewonnen hatte und nur noch eines erreichen wollte: seine Geschlechtsteile sollten sich nicht mehr bewegen, „daß er nicht einmal mehr von jener einfachen und natürlichen Regung weiter getroffen würde, die auch in Kleinkindern und Säuglingen geweckt wird . . . Als er auf seinem begonnenen Verlangen mit immerwährenden Bitten und Tränen unermüdlich bestand, kam in einem nächtlichen Gesicht ein Engel zu ihm, öffnete seinen Bauch, entfernte aus seinen Eingeweiden eine feurige Fleischdrüse und warf sie weg, fügte dann alle Innereien wieder an ihren Ort, wie sie gewesen waren."[7] So triumphal das Freiheitspathos bei Chrysostomus und anderen klingt, es bleibt an die dunkle Regung des Geschlechts gebunden, die sich immer wieder empören kann. Daher ist das Ideal des engelgleichen Lebens nur im Paradox eines Kampfes festgehalten, der ohne das göttliche Wunder der Kastration nicht siegreich bestanden werden kann.

Das ist gewiß Vergangenheit, und wir erinnern uns nicht daran, um Material für Vorwürfe oder Verspottungen gegenüber heute lebenden Christen zu haben. Es hilft aber verstehen, was bis heute den kirchlichen Menschen Schwierigkeiten macht, wenn sie erleben, daß sie Mann und Frau sind und diese Erfahrung mit ihrem Glauben in einen positiven Zusammenhang bringen möchten. Ideale, die mit dem Einsatz von Blut und Leben gesucht worden sind, verlieren nicht ihre Wirkung, wenn die historischen Bedingungen sich geändert haben. Das einmal geschehene Engagement hat Autorität gestiftet, die nun in vielen Kanälen durch die Tradition hin Wertungen und Realisationen bestimmt.

Das zu frühe „Aber"

Schon die christliche Askese der Antike tat sich schwer mit der Aussage, daß der Unterschied der Geschlechter in die Ordnung der *guten* Schöpfung Gottes gehört. Bis in die Traktate der hohen Scholastik rumorte die Frage, ob denn diese Differenz in der Vollendung des Reiches Gottes beibehalten werde, ob nicht alle als *vollkommener Mann* auferstehen werden[8]. Zwar verbieten es die Texte, die Ehe, das erotische Verhältnis für böse zu halten, es wie der Mythos als Verhängnis und Strafe zu betrachten. Es fehlt darum nicht an der formalen Beteuerung, Mann und Frau seien Bild Gottes, ihre Beziehung gut und gottgewollt. Das steht jedoch bis heute unter einem Vorbehalt. In allen Aussagen zum Thema erscheint das große *Aber*

[7] Collationes Patrum VII, 2: PL 49, 669–670; weitere Erzählungen dieser Art bei Palladius, Historia Lausiaca 24, 26, 29: BKV 5, 373–379.
[8] *Thomas von Aquino,* STh, Supplement q 81a 3.

zu früh. Es ist gut, aber es bedarf der Erlösung. Ehe sich die *Güte* umsetzen kann in Gestaltung und Erfahrung, wird sie schon übersprungen in das Eigentliche, das sie aufhebt. Gewiß, jeder naiven Lyrik über die geschlechtliche Lage des Menschen ist das Ideal vom engelgleichen Leben ein hartes Veto, wenigstens so weit realistisch, als es die Schwierigkeit bewußt macht, die sexuelle Differenz menschlich zu leben. Aber die Reaktion im Ideal verhindert gerade, daß eine Kultur des Erotischen entstehen kann, in der die reale Evidenz gesucht wird, daß die Schöpfung von Mann und Frau gut ist. Das Leiden am Unterschied läßt ihn als übel erscheinen und verleitet dazu, den leichteren Weg des Verzichtes zu wählen. Der Ausfall der Kultur ist durch nichts wettgemacht, gerade nicht durch die Bewunderung derer, die *alles verlassen* haben. Alle Versuche, sie doch noch zu gewinnen, müssen sich am Rande abspielen, werden neuerdings wenigstens halben Herzens geduldet und bedürfen noch immer eines großen apologetischen Aufwandes. Das Ideal hat sich nach außen gesetzt, in die Engelssphäre, es gehört aber *in die Differenz*. Dann erst wird der Mann wie die Frau Zeit haben, als Bild Gottes in der Welt zu erscheinen. Die im asketischen Radikalismus behauptete Alternative: himmlischer übergeschlechtlicher Mensch – sündig verfallenes Menschenpaar ist schlecht. In ihrem Entweder-Oder versinkt die Mitte, in der die konkrete Wirklichkeit zu finden, zu gestalten und zu leben wäre: der Mensch, der als Mann und Frau auf dem Spiele steht. Hier an die Wurzeln zu gehen, wäre die größere Anstrengung. Eine Spiritualität, die in allen Menschengestalten, vor allem in der Frau, den Engel sucht, versäumt es, der realen gebrechlichen Gestalt die Ehre zu geben, das Fleisch als das einzige Medium der Menschwerdung anzuerkennen.

Die Autorität eines einseitigen Ideals

Viele beklagen heute die Tatsache, daß die Kirche das Gehör derer verloren hat, denen sie ethische Weisungen geben will, besonders in sexuellen Belangen. Es fehlt nicht an Behauptungen, der Verfall der Moral sei von diesem Ungehorsam verursacht. Aber vielleicht läuft die Kausalität in umgekehrter Richtung. Das Ideal hat einmal die ganze Autorität an sich gezogen, alle Zuständigkeit beansprucht und dem Bereich der natürlichen Verhältnisse das Wort genommen. Es kann seither nur in einer Richtung gesprochen werden, und es wird nur imperativ gesprochen. Die Kompetenz, so scheint es, liegt ganz und gar bei denen, die der Askese verpflichtet sind. Sie verfügen über das Wissen, das allen hilft, auch über das Wissen, das andere aus Erfahrung gewinnen müssen. Es gibt eine Inflation der Befehle und Ermahnungen, die Aussageformen des *Soll* und des *Muß* übertrumpfen an Häufigkeit alle Sprachmuster, in denen ein geduldiges Suchen, Zeigen, Hinweisen, Erscheinenlassen am Werk sein könnte. So redet das Ideal auf eine Realität ein, die es verlassen hat und die ihm fremd und unheimlich geworden ist. In der Unwilligkeit, diesen üppigen, zudringlichen Monologen zuzuhören, die auch unter katholischen Christen weit verbreitet ist, verbirgt sich wohl die Weigerung, das als helfende Weisheit anzuerkennen, meldet sich die Option für einen Tausch der Erfahrungen, für die Gegenseitigkeit der Kompetenz, für ein sparsames, langsames Reden zur Sache, nicht zuletzt die Vermutung, das Ideal habe die Wirklichkeit ärmer erscheinen lassen, als sie ist.

Helmuth Pree

Mann und Frau im neuen Kirchenrecht

Mit dem langen Abschnitt „Beseitigte Benachteiligungen der Frau" mag der folgende Beitrag ein Zeichen der Ermutigung sein, daß etwas weitergeht, daß Konzil und Codexreform doch in vielen Punkten einen Fortschritt gebracht haben. Stärker ins Gewicht fallen allerdings auch hier die verschiedenen Ungleichbehandlungen von Frau und Mann. Darüber Bescheid zu wissen, dürfte auch für den Seelsorger und seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Gemeinden wichtig sein. *red*

I. Vorbemerkung

Die Tatsache der rechtlichen Schlechterstellung der Frau hat im kanonischen Recht bekanntlich eine uralte Tradition, für die manche Aussagen des Apostels Paulus, die Auffassung der Kirchenväter über die Frauen und Vorschriften des antiken römischen Rechts (besonders der Ausschluß der Frau von öffentlichen Ämtern) Pate standen. Grundsätzlich handelt es sich dabei um eine Schlechterstellung allein um des Geschlechtes willen, die u. a. darin gipfelte, daß die Frauen als ein ethisch minderwertiges Wesen betrachtet wurden, als jene Kategorie von Mensch, durch die das Böse in die Welt gekommen ist, und daß der Frau die Gottebenbildlichkeit abgesprochen wurde[1]. In allen Fragen außer der nach der Zulassung der Frau zur Priester- bzw. Bischofsweihe bleibt letztlich keine andere Rechtfertigung als die Berufung auf diese theologisch nicht haltbare Tradition[2]. Lediglich in der Frage der Zulassung von Frauen zur Priester- und Bischofsweihe versucht das offizielle kirchliche Lehramt[3], auch theologische Gründe vorzubringen. Die Glaubenskongregation räumt zwar ein, daß es sich dabei nicht um absolut zwingende theologische Beweise handelt, sie hält aber die Kirche unter Berufung auf die Tradition, aus Treue zum Vorbild der Handlungsweise Christi und der Apostel sowie die bleibende Bedeutung dieser Praxis nicht für berechtigt, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Dabei spielt die Vorstellung eine Rolle, daß der Priester Christus als Bräutigam der Kirche zu repräsentieren habe. Der Priester müsse ein Mann sein, weil Jesus Christus ein Mann war und bleibt und der Priester das Opfer des Neuen Bundes darbringt als „imago . . . ac signum ipsius Christi"[4]. Hier ist nicht der Ort, diesen theologischen Fragen nachzugehen. Nur ein Argument ist hier aufzugreifen, da es die rechtliche Sphäre unmittelbar tangiert: Die Glaubenskongregation lehnt es ab, den Zugang der Frau zum Priestertum aus der Gleichheit der Rechte der menschlichen Person abzuleiten[5], und dies mit dem Hinweis darauf, daß aufgrund der Taufe überhaupt niemand irgendein Recht auf Verleihung eines öffentlichen Amtes in der Kirche habe. In Wahrheit beweist diese Argumentation für die gegenständliche Frage nichts. Denn es geht überhaupt nicht darum, ob jemand ein subjektives Recht auf Übertragung eines Amtes hat (es ist völlig unumstritten, daß niemand, auch nicht ein Mann, das Recht auf Empfang einer Weihe hat), sondern es geht darum, ob für getaufte Männer und Frauen die *gleiche rechtliche Zugänglichkeit* zum Priestertum gegeben ist oder nicht.

Die Erklärung der Glaubenskongregation hat die Frage der Zulassung der Frau zum Diakonat bewußt ausgeklammert. Daß es historisch das Diakonat der Frau als echte Weihestufe gegeben hat, sei hier nur am Rande vermerkt[6].

Das II. Vatikanische Konzil richtet in programmatischer Weise die Forderung an Staat und Gesellschaft, daß es Sache aller ist, die je eigene und notwendige Teilnahme der Frau am kulturellen Leben anzuerkennen und zu fördern (GS 60); daß weiters jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechtes oder der Rasse überwunden und beseitigt werden muß, „da sie dem Plan Gottes widerspricht" (GS 29). Und im Hinblick auf die Kirche selbst sagt LG 32: „Es gibt also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht, denn ‚es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus'" (Gal 3, 28 griech.; vgl. Kol. 3, 11)[7]. Daß

[1] *I. Raming*, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von can. 968 § 1 des Codex Iuris Canonici, Köln – Wien 1973; *dies.*, Von der Freiheit des Evangeliums zur versteinerten Männerkirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Männerherrschaft in der Kirche, in: Concilium 16 (1980) 230–235.

[2] Vgl. die Instruktion der Sakramentenkongregation „Liturgicae Instaurationes" Nr. 7, in: AAS 62 (1970) 700; MP „Ministeria Quaedam" VII: AAS 64 (1972) 533.

[3] Erklärung der Glaubenskongregation „Inter Insigniores", in: AAS 69 (1977) 98–116.

[4] Ebd. 113.

[5] Ebd. 114.

[6] Vgl. *H. Müller*, Zur rechtlichen Stellung der Frau in der Kirche, in: ThPQ 126 (1978) 341.

[7] *R. Puza*, Zur Stellung der Frau im alten und neuen Kirchenrecht, in: ThQ 163 (1983) 109ff.

trotz vielseitig erhobener Forderungen nach rechtlicher Gleichstellung der Frau in der Kirche das Problem dennoch virulent ist, beweist u. a. folgender Fall: Im Dezember 1969 wurde die Ernennung einer Frau als Beraterin bei der Botschaft der BRD beim Hl. Stuhl durch das Staatssekretariat abgelehnt mit der Erklärung: „Die Tradition verlangt, daß die beim Vatikan akkreditierten diplomatischen Vertreter männlichen Geschlechts sind."[8] Dieses Beispiel veranschaulicht, daß das Problem heute noch keineswegs auf die Frage nach der Zulassung der Frau zum Priestertum beschränkt und konzentriert ist.

Was nun die Revision des kirchlichen Gesetzbuches anlangt, so ist vorab festzuhalten, daß weder als Mitglied der Kodexreformkommission noch als Beraterin eine Frau beteiligt war. Dennoch hat der CIC 1983 sehr viele der im alten Gesetzbuch bestehenden rechtlichen Diskriminierungen der Frau beseitigt. Nicht zuletzt die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD hat an den Papst das Votum gerichtet, „dafür zu sorgen, daß alle Bestimmungen des Kirchenrechts der Würde und der Rechtsgleichheit der Frau entsprechen"[9].

II. Beseitigte Benachteiligungen der Frau

1. Allgemeine Normen

Die Frau folgt nicht mehr notwendig dem Stand des Mannes (can. 1112 CIC/1917); solange sie nicht rechtmäßig von ihrem Mann getrennt ist oder ein anderer gerechter Grund vorliegt, soll sie mit ihrem Mann zwar einen gemeinsamen Wohnsitz oder Nebenwohnsitz haben (was sich aus den Rechtswirkungen der Ehe, can. 1135, ergibt); d. h. nunmehr kann sie aus jedem gerechten Grund einen eigenen Haupt- oder Nebenwohnsitz im Unterschied zum früheren Recht (can. 93 CIC/1917) begründen (can. 104).

Der Mann kann zum Ritus der Frau übertreten wie auch umgekehrt die Frau zum Ritus des Mannes (can. 1112 § 1, 2°).

Die elterliche Gewalt heißt nun nicht mehr „patria potestas" (can. 98 § 2).

Für den Geburtsort ist der Wohnort der Eltern maßgebend; ist dieser unterschiedlich, sogar der der Mutter (can. 101 § 1).

2. Kirchliches Verfassungsrecht

Während can. 133 CIC/1917 genaue Vorsichtsmaßregeln für die Kleriker im Umgang mit Frauen, und zwar nur Frauen gegenüber, festlegte, bestimmt can. 277 § 2 nunmehr, daß zur Sicherung der Zölibatspflicht Kleriker die gebotene Klugheit walten lassen sollen im Umgang mit solchen Personen, mit denen dieser die Erfüllung der Enthaltsamkeitspflicht in Zweifel ziehen oder bei den Gläubigen Ärgernis hervorrufen könnte. Der kluge Umgang wird hier nicht mehr nur Frauen gegenüber angeraten.

Das kirchliche Vereinigungsrecht enthält keine diskriminierenden Bestimmungen mehr über Frauen, wie dies can. 709 CIC/1917 tat, demzufolge in Bruderschaften Frauen das Vollmitgliedschaftsrecht verwehrt war. Ihr Mitgliedschaftsrecht war auf die Teilhabe an den geistlichen Früchten beschränkt. Alle übrigen aus der Bruderschaftszugehörigkeit erfließenden Rechte standen nur Männern zu.

Die meisten Sonderbestimmungen für Ordensfrauen, besonders über die Pflicht zur Rechnungslegung, die Mitgift und die Beichtväter sind weggefallen. An die Stelle der bisher weitgehend vorgesehenen rechtlichen Abhängigkeiten von Nonnengemeinschaften bzw. -klöstern von einem männlichen Regularoberen (vgl. can. 500 § 2 CIC/1917) setzt can. 614 nunmehr die Bestimmung, derzufolge Nonnenklöster, die einem Institut von Männern angeschlossen sind, ihre eigene Lebensweise und Leitung nach den Konstitutionen beibehalten. Gegenseitige Rechte und Pflichten sollen so bestimmt sein, daß aus dem Zusammenschluß geistlicher Nutzen entstehen kann.

3. Sakramente, Gottesdienst

Can. 813 § 2 CIC/1917 ließ weibliche Personen nicht als Altardiener bei der Feier der Messe zu, außer es wäre in Ermangelung einer männlichen Person ein gerechter Grund vorgelegen. Aber auch dann war der Frau der Zutritt zum Altar verwehrt, und sie durf-

[8] *D. Singles*, Die Kirche und die Frau: Zum Fortbestehen einer Diskriminierung, in: Concilium 15 (1979) 664.

[9] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg–Basel–Wien 1976, I 633. Vgl. ebd. 611f.

te nur von ferne antworten. Diese Norm findet sich nun nicht mehr.

Laien ohne Unterschied des Geschlechts können auf Zeit bestellt werden, um in der Liturgie als Lektoren zu fungieren. Auch dürfen sie die Aufgaben eines Kommentators, Vorsängers und manche andere Funktionen erfüllen (can. 230 § 2). Bei Mangel an Klerikern oder an dauernd bestellten Lektoren und Akolythen können sie auch aushilfsweise den Dienst der Verkündigung ausüben, liturgische Gebete leiten, die Taufe spenden und die hl. Kommunion austeilen (can. 230 § 3).

Für die Taufspendung in Sonderfällen kannte can. 742 § 2 CIC/1917 einen Vorrang des Mannes vor der Frau, außer Gründe der Scham oder die bessere Kenntnis des Taufritus durch die Frau hätten diese vorzugswürdiger erscheinen lassen. Can. 861 § 2 sieht nunmehr für den Sonderfall die Taufspendung durch den Katecheten oder eine andere vom Ortsordinarius dazu bestimmte Person und notfalls durch jeden Menschen mit der rechten Intention vor.

Can. 910 § 1 CIC/1917 verlangte, daß das Bußsakrament Frauen – außer im Falle von Krankheit oder in einer Notlage – nur in einem Beichtstuhl gespendet werden darf, der offen zugänglich und sichtbar ist und in einer Kirche oder in einer für Frauen bestimmten Kapelle steht; Männerbeichten konnten auch in Privathäusern gehört werden. Diese Verschiedenbehandlung wurde aufgegeben (can. 964).

Ersatzlos beseitigt wurde can. 1264 § 2 CIC/1917, demzufolge weibliche Religiosen, denen es aufgrund ihrer Konstitutionen oder der liturgischen Bestimmungen mit Erlaubnis des Ortsordinarius gestattet war, in ihrer Kirche oder Kapelle zu singen, dies von einem vom Volk aus nicht eingesehenen Platz tun mußten.

In der Ehe sind Mann und Frau gleichgestellt, und zwar nicht mehr nur, wie in can. 1111 CIC/1917, hinsichtlich der ehelichen Akte, sondern hinsichtlich alles dessen, was zur umfassenden ehelichen Lebensgemeinschaft gehört (can. 1135).

4. Vermögensrecht

Im Vermögensrecht wurde die Exklusivität zugunsten der Männer gem. can. 1520 § 1 und 1521 § 1 CIC/1917 (Zugehörigkeit zum diözesanen Vermögensrat; vom Ortsoberhirten bestellte Verwalter des Vermögens einer Kirche oder Anstalt, die weder von Rechts wegen noch aufgrund der Stiftungsurkunde eigene Verwalter haben) beseitigt. Vgl. nunmehr can. 1279 f.

5. Prozeßrecht

Die für Mann und Frau unterschiedlichen und relativ detaillierten Vorschriften des can. 1979 CIC/1917 betreffend die „inspectio corporalis" im Rahmen des Eheverfahrens sind nun weggelassen. Vgl. can. 1680.

Im Unterschied zu can. 1574 und 1589 § 1 CIC/1917 können nunmehr auch Frauen kirchliche Richter (can. 1421 § 2) und Ehebandverteidiger (can. 1432) werden. Was die Richter betrifft, so ist die neue Regelung als Fortschritt zu bezeichnen noch im Verhältnis zum Schema 1980, welches in can. 1373 § 2 von „*viri* laici" gesprochen hatte.

III. Unterschiedliche Rechtsstellung von Mann und Frau im CIC 1983

1. Das Prinzip der Rechtsgleichheit

Eine Verschiedenheit zwischen Mann und Frau in bezug auf die Rechte und die Befugnis zur Rechtausübung ist im neuen Gesetzbuch nirgends als rechtliches Prinzip festgelegt. Vielmehr statuieren die can. 204 und 208 unter allen Christgläubigen aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus „wahre Gleichheit hinsichtlich ihrer Würde und ihres Handelns, kraft derer sie an der Auferbauung des Leibes Christi mitarbeiten, jeder nach seiner Lage und seinen Befugnissen". Nimmt man die generelle Schranke für die kirchlichen Grundrechte nach can. 223 § 1 und 2 dazu (danach steht es der kirchlichen Autorität zu, mit Rücksicht auf das Gemeinwohl die Rechtsausübung der Gläubigen zu „moderieren"), so zeigt sich, daß der CIC 1983 trotz programmatischer Erklärung der fundamentalen Gleichheit aller Getauften doch einen einschneidenden und diese relativierenden Gesetzesvorbehalt statuiert, der eine Verschiedenbehandlung im Recht durchaus ermöglicht. Nur insofern zwischen Klerikern und Laien eine prinzipielle Unterschiedlich-

keit herrscht und insoweit Frauen grundsätzlich der Zugang zum Klerikat versagt ist, besteht ein prinzipieller Unterschied in den Rechten zwischen Mann und Frau.

Allerdings ergibt sich aus dem Grundrecht der Gleichheit aller Christgläubigen, daß die Frau überall dort gleiche Rechte mit dem Mann hat, wo nicht ausdrücklich anderes gesagt ist. Zudem sind Einschränkungen des Grundrechts eng auszulegen. Diese Auffassung läßt sich auch aus den Texten des II. Vatikanischen Konzils, die legitimerweise als Interpretationshilfe des neuen Rechts herangezogen werden, untermauern. Diese Dokumente gehören nämlich zur kirchlichen Tradition (can. 6 § 2), sind Entstehungsumstände des neuen CIC und außerdem in der Promulgationskonstitution erklärte mens legislatoris, die gem. can. 17 zu beachten ist[10].

Von grundsätzlicher Bedeutung ist auch die Neufassung des Begriffs des Kirchenamtes (can. 145 § 1)[11], derzufolge Laien, und damit auch Frauen, davon nicht prinzipiell ausgeschlossen sind.

2. Die konkrete Ausgestaltung

a) Ausschluß von der Weihe

Can. 1024 (wörtlich gleichlautend mit can. 968 § 1, 1. Satz CIC/1917) bestimmt lapidar: „Die Weihe empfängt gültigerweise nur der getaufte Mann."

Diese Norm versteht sich nicht als dogmatischer Satz, zumal theologisch zu differenzieren ist und auch differenziert wird nach den verschiedenen Weihestufen[12]. Can. 1024 beansprucht zwar für alle Weihestufen Geltung, jedoch für die theologische Möglichkeit der Zulassung von Frauen zum Diakonat bestehen offenkundig auch nach Auffassung des Lehramtes nicht dieselben Voraussetzungen bzw. Überlegungen wie für die Zulassung zur Priester- und Bischofsweihe. „Inter Insigniores" verzichtet jedenfalls bewußt auf eine Aussage über die Möglichkeit der Zulassung von Frauen zum Diakonat[13]. Can. 1024 ist daher auch keinesfalls zur Gänze eine Bestimmung des ius divinum. Dies ergibt sich auch daraus, daß sie früher auch für die niederen Weihen galt, welche sicher nicht iuris divini waren.

Aus der Unfähigkeit der Frau zum gültigen Weiheempfang folgt zwingend die Unfähigkeit zur Erlangung solcher Kirchenämter, die Klerikern vorbehalten sind: So etwa das Amt des Papstes[14]; das Amt des Diözesanbischofs (can. 375) und dessen Stellvertreter: General- und Bischofsvikar (can. 478 § 1), Gerichtsvikar (Offizial, can. 1420 § 4); das Amt des Pfarrers (can. 521 § 1).

Für die weitere Diskussion um die Zulassung der Frau zu den Weihen wird auch zu bedenken sein, daß der neue CIC im Unterschied zu can. 108 § 3 CIC/1917 keine Aussage darüber trifft, inwieweit die Weihehierarchie „ex divina institutione" besteht.

b) Sonstige Ungleichbehandlungen

Wenn nur ein Elternteil der lateinischen Kirche angehört, wird ihr Kind durch die Taufe nur dann der lateinischen Kirche zugeführt, wenn sich die Eltern darauf einigen. Bei Nichteinigung wird das Kind durch die Taufe dem Ritus des Vaters zugeführt (can. 111 § 1)[15].

Nur *männliche* Laien können mit den Dienstämtern des Lektors und des Akolythen auf Dauer durch einen liturgischen Akt betraut werden; sie müssen dazu nach den von der Bischofskonferenz zu erlassenden Normen geeignet sein (can. 230 § 1).

mung geistlicher Befugnisse." Vgl. can. 129 § 2, demzufolge Laien an der Ausübung der kirchlichen Leitungsvollmacht nach Maßgabe des Rechts mitwirken können.

[12] *R. Puza*, a. a. O., 118–121.

[13] Vgl. *H. Müller*, § 69. Die Ordination, in: *J. Listl – H. Müller – H. Schmitz* (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 724, der darauf hinweist, daß das an den Papst gerichtete Votum der Gemeinsamen Synode des Inhalts, „die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen" (offizielle Gesamtausgabe 634), ohne Antwort und ohne Auswirkung auf das neue Gesetzbuch blieb.

[14] Der Jurisdiktionsprimat ist zwar nach unangefochtener kanonistischer Tradition auch Laien zugänglich, allein das geltende Papstwahlrecht (Apostolische Konstitution „Romani Pontifici eligendo" vom 31. Oktober 1975, in: AAS 67, 1975, 609–465) sieht für den Fall, daß ein Nichtbischof zum Papst gewählt würde, vor, daß er auf der Stelle die Bischofsweihe erhalten müßte („statim ordinetur episcopus").

[15] *M. Kaiser*, § 16. Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, in: *J. Listl – H. Müller – H. Schmitz* (Anm. 13) 180.

Can. 767 § 1 behält die eigentliche Homilie den Priestern und Diakonen vor.
Das Ehehindernis des mangelnden Alters gilt für Mann und Frau verschieden: Für ihn ist die Vollendung des 16., für sie die Vollendung des 14. Lebensjahres vorgeschrieben (can. 1083 § 1). An dieser Bestimmung ist nicht zuletzt deshalb Kritik anzumelden, da sie allzu einseitig auf die biologische Reife abstellt. Der Akzentuierung des personalen und gesamtmenschlichen Verständnisses der Ehe des CIC 1983 wird sie daher kaum gerecht[16].
Es besteht nur das Hindernis des Frauenraubes, nicht auch das des Männerraubes (can. 1089).
Gemäß can. 667 § 3 sind Nonnen in kontemplativen Klöstern zur sog. päpstlichen Klausur verpflichtet.
Zur Errichtung eines *Nonnen*klosters ist immer die Erlaubnis des Hl. Stuhles erforderlich (can. 609 § 2). Auch für die Aufhebung rechtlich selbständiger Niederlassungen von Nonnen ist der Hl. Stuhl zuständig (can. 616 § 4). Im übrigen obliegt dies der ordensinternen Autorität, soweit es sich nicht um die Aufhebung des einzigen Hauses des betreffenden Instituts handelt (can. 616 § 2).

IV. Schlußbemerkung

Eine voll befriedigende Regelung der Rechtsstellung der Frau im Kirchenrecht wird erst dann möglich sein, wenn die entscheidende Grundfrage nach der fundamentalen Gleichheit aller Menschen vor Gott aufgrund ihrer Personwürde (Gottebenbildlichkeit) erkannt, ernst genommen, theologisch begründet und in die Tat umgesetzt wird. Es sei nochmals daran erinnert, daß die zitierte Erklärung der Glaubenskongregation genau dieses Kernproblem nicht beantwortet[17]. Es ist nicht nur eine Frage der Konvenienz und Opportunität, sondern des Menschenbildes und der Gerechtigkeit[18]. Ihre Aufarbeitung ist deshalb nicht auf die historische und soziologische Seite beschränkt, sondern zutiefst ein ekklesiologisches Problem[19], das mit der *Einheit der Kirche* zu tun hat (vgl. Gal 3, 28; Kol 3, 11). Muß nicht die Kirche alle ihr geschenkten Gaben, Kräfte und Charismen einsetzen? Schließlich darf die ökumenische Dimension der Frage nicht vergessen werden.

[16] Vgl. *H. Müller* (Anm. 6) 346f.
[17] AAS 69 (1977) 113. Aufschlußreich ist diesbezüglich die Textgeschichte einer Passage von „De iustitia in mundo" (Dokument der Bischofsynode 1971). Hieß es dort zunächst, „daß die Frauen im gesellschaftlichen Leben und in der Kirche einen Anteil an Verantwortung und Beteiligung bekommen, die *denen der Männer gleich* sind", so wurde die letzte Passage gestrichen und folgendermaßen umgeändert: „Wir dringen . . . darauf, daß die Frauen *den ihnen gebührenden Anteil* an Verantwortung und Beteiligung bekommen." Siehe *M. Agudelo*, Die Aufgabe der Kirche bei der Emanzipation der Frau, in: Concilium 16 (1980) 302.

[18] *I. Raming*, Ausschluß der Frau (Anm. 1) 222–232.
[19] *R. Metz*, Le statut des laïcs, et celui des femmes en particulier, dans l'Eglise aujourd'hui, in: Studia Canonica 12 (1978) 125–144.

Constance Parvey

Frauen bei der Sechsten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen

Die Direktorin der ökumenischen Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche (vgl. dazu den Leitartikel dieses Heftes) schildert im folgenden, welche „Erfolge" diese Studie des Weltrates der Kirchen auf der Sechsten Vollversammlung vom 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver hatte, und wie sich die Stellung der Frau langsam verbessert – obwohl auch hier noch viele Fragen und Wünsche offen sind.* red

Frauen als Rednerinnen, Leiterinnen von Gottesdiensten und im Präsidium

Frauen waren auf der Sechsten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Vancouver (Kanada) der Zahl nach gut vertreten. 248 Delegierte (29 Prozent) waren Frauen – die „kritische Masse", die ihnen eine Darlegung ihrer Anliegen und eine Einflußnahme ermöglichte. Als weibliche und männliche Teilnehmer am Ende der ersten Woche nach Rednern gefragt wurden, die einen besonders starken Eindruck auf sie ge-

* Dieser Bericht wurde zunächst veröffentlicht in: Lutherische Welt-Information vom 18. August 1983 (Nr. 34/83). Vgl. dazu auch den Beitrag von *Ilse Beyer*, Nairobi 1975 – „. . . den Prozeß in Gang halten", in: Diakonia 7 (1976), 111–115.

macht hatten, waren stets eine oder gar mehrere Frauen darunter.

Darlene Keju-Johanson, eine junge Frau von den Marshallinseln, gewann die Herzen aller Zuhörer, als sie in einfachen, aber deutlichen Worten beschrieb, welche Auswirkungen die auf den Marshallinseln Bikini und Eniwetak vorgenommenen sechzig Atombombenversuche auf die Bevölkerung haben: Krebs, Tumore, Mißgeburten („Quallenbabys"). Dabei wurde besonders deutlich, wie sehr Gerechtigkeit und Frieden zusammengehören, denn dort brachte die militärische Erprobung von Atomwaffen Ungerechtigkeit mit sich. Darlene sagte wörtlich: „Im Juni haben die USA in Kwajalein die erste MX-Rakete erprobt; etliche weitere Tests, darunter der Minuteman und der Trident, sind geplant. Die USA behaupten, sie seien auf unseren Inseln, um uns zu schützen; doch darauf können wir nur erwidern: Schützen vor wem? Wir haben keine Feinde. Es wird Sie interessieren, daß es in der Sprache der Marshallinseln überhaupt kein Wort für Feind gibt." Am Schluß ihrer Ausführungen spendeten die Zuhörer ihr stehend herzlichen Beifall.

Für fast alle zählte Pauline Webbs Predigt im Eröffnungsgottesdienst der Vollversammlung zu den Höhepunkten. Die britische Methodistin und ehemalige Vorsitzende des Zentralausschusses des Weltrates der Kirchen, die jetzt bei der British Broadcasting Corporation in London tätig ist, trug persönliche Überlegungen zur Tätigkeit des Weltrates vor. Sie erwähnte dabei insbesondere zwei Programme, die das Leben von Tausenden von Menschen auf der ganzen Welt verändert hätten: zwischen der Vierten Vollversammlung in Uppsala 1968 und der Fünften Vollversammlung 1975 in Nairobi (Kenia) das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und zwischen der Fünften Vollversammlung und der Sechsten in Vancouver die Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche.

Für andere war Dorothee Sölles Aufruf zu unilateraler Abrüstung von zentraler Bedeutung. Vor 500 Frauen erklärte diese, Frauen wüßten aus ihrer Ehe, daß „Bilateralismus" nicht funktioniere. „Echte Konfliktlösung geschieht nur, wenn einer ein bißchen weitergeht, etwas aufgibt oder einen Schritt allein nach vorn tut . . .", führte sie aus. „Wohin kämen wir, wenn Gott auf bilateralen Abkommen bestünde, bevor er handelte?" fragte sie. Zahlreiche Frauen leisteten einen hervorragenden Beitrag, darunter auch Domitila Barrios, die Frau eines bolivianischen Kupferbergarbeiters, und Helen Caldicott, Ärztin und Leiterin der Bewegung Ärzte für den Frieden. Domitila sprach vom Hunger der Frauen und Kinder und Familien von Bergleuten, von der Veranstaltung eines 21tägigen Hungerstreiks zu Weihnachten 1977 und der internationalen Rauschgiftmafia, die mit ihrer Finanzkraft und Militärmacht das Land zu destabilisieren droht.

In den meisten Themengruppen der ersten Woche der Vollversammlung und den Fachgruppen der zweiten Woche äußerten sich Frauen freimütig. Zu Beginn der Vollversammlung wurde das neue Präsidium gewählt, dem jetzt sieben Personen angehören, darunter drei Frauen: Dr. Marga Bührig aus der Schweiz, Nita Barrow aus Barbados und Lois Wilson von der Vereinigten Kirche von Kanada. Frauen hatten aber nicht nur an den Sitzungen als Diskussionsteilnehmer und Vorsitzende maßgeblich Anteil, sondern auch an den Gottesdiensten. Zwei ordinierte Frauen – eine Reformierte und eine Lutheranerin – leiteten gemeinsam mit dem Erzbischof von Canterbury, Robert Runcie, am zweiten Sonntag der Vollversammlung den Gottesdienst gemäß der Lima-Liturgie. Außerdem wirkten Hunderte von Frauen aus Kanada und den USA am Besucherprogramm mit. Sie verfolgten die Vollversammlung über Kabelfernsehen und hörten Vorträge von Delegierten und Sondergästen. Ferner wurden zwei Programme für Studenten veranstaltet, deren Teilnehmer zu rund vierzig Prozent Frauen waren. Auch im Pressekorps waren die Frauen gut vertreten.

Ununterbrochene Frauenprogramme

Besonders zu erwähnen ist „The Well/La Source", ein im Lutherischen Campus-Zentrum gelegener Versammlungsort für Frauen, in dem alle Tage ununterbrochen Programme über Frauenfragen stattfanden, an

denen Delegierte als Redner und zahlreiche geladene Gäste teilnahmen. Rund 300 Frauen versammelten sich zu jeder Veranstaltung dort, auch einige Männer nahmen ziemlich regelmäßig an dem Programm teil. Manche meinten, „The Well" werde zur Einrichtung vieler Institutionen dieser Art auf der ganzen Welt anregen. Sie hatte Modellcharakter, wobei die Vollversammlung Frauen in den Kirchen die Gelegenheit bot zusammenzukommen, miteinander bekannt zu werden und die Probleme des anderen eingehender kennenzulernen und ihre Anliegen auf ihre eigene Weise vorzubringen. Die Programme erstreckten sich von Themen wie Frauen und Gewalt, feministische Theologie, Menschenrechte, jüdische Feministinnen, Ureinwohnerinnen bis zu Vorträgen über die Spiritualität und den Lebensstil orthodoxer Nonnen in Rumänien und der Sowjetunion.

Viele äußerten die Auffassung, die Programme in „The Well" und das Besucherprogramm hätten Frauen so viele Gelegenheiten geboten, ihre Anliegen vorzubringen, daß die weiblichen Delegierten nicht mehr die Energie besessen hätten, diese auch im Plenum vorzutragen und dort kritische Fragen zu stellen. Das traf sicher auf die Frage der Ordination von Frauen zu. Vor allem in „The Well" wurde die Ordination von Frauen von orthodoxen, römisch-katholischen, anglikanischen und protestantischen Frauen erörtert. Ihre Positionen waren eindeutig. Für viele protestantische Frauen geht es dabei in erster Linie um Gerechtigkeit gegenüber den Frauen. Für die Orthodoxen steht die Kirche im Mittelpunkt, in der die Frauen eine Rolle zu spielen haben, die Ordination jedoch kein angestrebtes Ziel sei. Viele meinten, die Ordination lasse sich nicht hinauszögern, bis alle Kirchen in dieser Frage zu einer Übereinstimmung gelangten. Es wurde deutlich, daß die Anliegen einer Kirche nicht unbedingt auch Anliegen anderer Kirchen sind. Frauen, die in „The Well" sprachen, ließen „ökumenische Gründe" als Rechtfertigung für eine Hinauszögerung nicht gelten. Bärbel von Wartenberg von der Untereinheit „Die Frau in Kirche und Gesellschaft" beim Weltrat der Kirchen meinte, die Frage der Ordination von Frauen sollte den Orthodoxen nicht aufgedrängt werden. Die orthodoxen Kirchen hätten andere Erfahrungen, sagt sie, und bei ihnen gehe es zur Zeit eher darum, Frauen andere Führungsaufgaben in der Kirche zu übertragen.

*Der „Sheffield-Report" über Frauen und Männer***

Die Aussagen der Studie über Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche wurden unterstrichen, und man empfahl eine Weiterführung in verschiedener Form. Bei den vor der Vollversammlung abgehaltenen Jugend- und Frauenkonferenzen wurde diese Studie als höchst wichtiges Programm des Weltrates hervorgehoben, das weiterzuführen sei. Auch im Bericht des Vorsitzenden, Erzbischof Ted Scotts aus Kanada, fand sie Erwähnung, allerdings nicht ausführlich. Bei der Erörterung seines Berichtes im Plenum wurde sie jedoch neben der Bostoner Konferenz über „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" und der Melbourner Konferenz über Mission und Evangelisation als eines der bedeutendsten internationalen Ereignisse zwischen Nairobi und Vancouver bezeichnet.

In fast allen der acht Diskussionsgruppen kam die Gemeinschaftsstudie irgendwie zur Sprache, da es bei den Themen immer auch um in der Studie angesprochene Aspekte ging. Besonderes Interesse fand sie natürlich in der Diskussionsgruppe „In Richtung auf mehr Partizipation", da dort Frauenanliegen – auch in Zusammenhang mit der künftigen Tätigkeit der Untereinheit „Die Frau in Kirche und Gesellschaft" – einen besonders wichtigen Platz einnahmen. Man rechnete nicht damit, daß sie in dem Arbeitspapier „Für Gerechtigkeit und Menschenrechte kämpfen" an so hervorragender Stelle stehen würde; aber dieses enthielt einen ganzen Abschnitt mit der Bezeichnung „Das Gewebe der Unterdrückung", einem von der internationalen Konsultation in Sheffield über die Gemeinschaftsstudie stammenden Ausdruck, wo Rassismus, Sexismus und Klas-

** Vgl. The Community of Women and Men in the Church – The Sheffield-Report, hg. von *Constance F. Parvey*, mit einem Vorwort von *William H. Lazareth* und *Bärbel von Wartenberg*, verlegt vom Weltrat der Kirchen in Genf 1983, 201 Seiten.

sendenken begrifflich als „Gewebe der Unterdrückung" gesehen wurde. Diese Sicht war vom Arbeitspapier übernommen worden. Als Beispiele wurden die Auswirkungen des Militarismus, des Fremdenverkehrs und der wirtschaftlichen Unordnung auf das Leben von Frauen und Kindern angeführt. Besonders herausgestellt wurde die wachsende „Prostitutionsindustrie", die Frauen ihrer Menschenwürde beraubt und ihnen die Kraft, Energie und Hoffnung nimmt, selbst einmal ihr Leben in die eigene Hand zu nehmen. Die Verbindung von legalisierter Apartheid und Sexismus – wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt – bringt eine besonders extreme Situation der Ausbeutung von jungen schwarzen Frauen durch weiße Männer im südlichen Afrika mit sich, die das Geld haben, diese „Dienste" zu bezahlen. Vielleicht subtiler, doch nicht weniger real sind die Auswirkungen von Rassismus und Sexismus auf Beziehungen zwischen farbigen und weißen Frauen im Westen. Hier bleibt noch viel zu tun, um verschiedene Formen von Rassismus in der Frauenbewegung selbst zu beseitigen.

Im Bericht über das Thema „Schritte auf dem Weg zur Einheit" wurde die Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche in der Schlußfassung nicht erwähnt. Darauf machte Dr. Margaret Sonnenday, eine Methodistin aus den Vereinigten Staaten, aufmerksam, woraufhin ein Absatz über die Rolle der Studie bei der künftigen Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung eingefügt wurde.

Das wichtigste Dokument bezüglich der Zukunft der Gemeinschaftsstudie kam jedoch vom Ausschuß für Programmrichtlinien, dessen Aufgabe es war, die Tagesordnung für die Kerngruppen aufzustellen, Beratungsgruppen, die mit allen Untereinheiten des Weltrates der Kirchen arbeiten und mit der Unterbreitung konkreter Vorschläge für die Tätigkeit des Weltrates in der Zeit nach Vancouver beauftragt sind.

In diesem Dokument wird die Gemeinschaftsstudie an drei Punkten erwähnt: 1. In dem Abschnitt, in dem der Weltrat der Kirchen ersucht wird, Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß wechselseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und die Integrität der ganzen Schöpfung einzuspannen, wobei die Gemeinschaftsstudie als eine der wichtigsten Quellen bezeichnet wird. 2. Im Abschnitt über Anliegen und Perspektiven der Frauen ruft es zu einer Studie auf, in der die Arbeitsmethode der Gemeinschaftsstudie dazu verwendet wird, „eine systematische und situationsbezogene Studie der gesellschaftlichen, religiösen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Ursachen und Auswirkungen des Sexismus vorzunehmen". Als Themen werden erwähnt: Frauen und Arbeit, Frauen in Armut, Gewalt gegen Frauen, Sextourismus und Frauen als Initiatoren und Teilnehmer an sozialem Wandel. 3. Im Abschnitt „Ökumenisches Lernen" wird zu einer Studie über die theologische Ausbildung von Nichttheologen mit Erstellung von Material für Gottesdienste und Bibelstudien aufgerufen, bei der die Arbeitsmethode der Gemeinschaftsstudie als Vorbild dienen soll.

In den Abschnitten über Glauben und Kirchenverfassung, wo sie in der Zeit zwischen Nairobi und Vancouver beheimatet war, fand sie keine Erwähnung. Im Protokoll der Lima-Tagung von Glauben und Kirchenverfassung vom Jänner 1982 ist jedoch verzeichnet, welche weiteren Schritte in der Studie über „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" und der Studie „Auf dem Wege zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" zu tun sind.

Was läßt sich zusammenfassend über den Verlauf der Vollversammlung sagen? Frauen haben sich auf jeder Stufe der Programme und Gottesdienste der Vollversammlung voll beteiligt. Schwieriger wurde es für sie jedoch an den letzten Tagen der Vollversammlung, als es um Grundsatzentscheidungen ging. Zwar äußerten sich Frauen zu allen Themen dieser Weltkonferenz, doch fehlte es manchen an Wissen über Verfahrensfragen und an klaren Vorstellungen, als Grundsatzentscheidungen für die künftige Arbeit zu treffen waren. Wie die Jugend waren auch die Frauen überall anwesend, aber über ihre Strategien und Ziele konnten sie sich nicht einigen, weil sie nicht genügend „Herrschaftswissen" hatten. Frauen waren deshalb im ersten Teil der Vollversammlung

freimütiger, im zweiten Teil jedoch auch unklarer. Auf der vor der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen abgehaltenen Frauenkonferenz äußerten sich Frauen weitaus entschlossener dazu, wie ihre Anliegen auf der Vollversammlung zu behandeln seien. Sobald die Konferenz begann, war die „Gemeinschaft" verstreut, und einiges von ihrer Wirkungskraft war verloren.

Dem neuen Zentralausschuß gehören 26,2 Prozent Frauen an, 38 von 145 Mitgliedern dieses zwischen Vollversammlungen höchsten Beschlußfassungsgremiums des Weltrates der Kirchen. Ferner wurden siebzehn Kerngruppen gebildet, die den von der Vollversammlung unterbreiteten Empfehlungen konkrete Gestalt geben und ihre Verwirklichung überwachen sollen. Die durchschnittliche Kerngruppe besteht aus sechs Personen, von denen zwei Frauen sind. Die größte ist die Kerngruppe „Generalsekretariat" mit 21 Mitgliedern, darunter fünf Frauen, und die zweitgrößte „Glauben und Kirchenverfassung" mit neun Mitgliedern, darunter zwei Frauen. Erheblich zugenommen hat der Anteil von orthodoxen Frauen; vier sind in Kerngruppen, zwei im Generalsekretariat, eine in der Untereinheit „Die Frau in Kirche und Gesellschaft" und eine in „Erneuerung und Gemeindeleben" tätig. Da auch dem Zentralausschuß drei orthodoxe Frauen angehören, bedeutet das auf jeden Fall einen Fortschritt in bezug auf die Mitwirkung der (in Frauenfragen zurückhaltenden) Orthodoxen auf dieser weltweiten ökumenischen Ebene. Die in Nairobi begonnenen Bemühungen um eine erneuerte Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche haben somit – wenigstens was die zahlenmäßige Mitwirkung von Frauen angeht – in Vancouver zu Erfolgen geführt.

Wir werden sehen, was diese verstärkte Mitwirkung von Frauen für die Programme des Weltrates der Kirchen insgesamt und insbesondere für die Tätigkeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Zukunft bedeuten wird, die dem Programm in der Zeit nach Nairobi (1975) die erste Anregung und Ausrichtung gegeben hat. Themen wie Frauen und Gerechtigkeit werden sicherlich im Vordergrund stehen; ob Frauen auch zu Fragen der Kirche, ihrer Autorität, ihres Amtes und ihrer Bekenntnisse gehört werden, bleibt abzuwarten. Für viele bleibt die Frage offen, ob die Mitwirkung der Frauen in Vancouver eine inhaltliche Akzentuierung von Frauenanliegen in der Kirche oder lediglich eine personelle Verstärkung bedeutete. Diese Frage wird wohl noch einige Zeit erörtert werden.

Für die an der Vollversammlung teilnehmenden Frauen und Männer wird ein Eindruck bestehen bleiben; noch an keiner Vollversammlung nahmen so viele Frauen teil. Nie zuvor haben so viele Frauen auf dieser Ebene des kirchlichen Lebens an Dialog und Entscheidungsbildung mitgewirkt. Manche Frauen und Männer waren nicht gut vorbereitet; andere waren dadurch sehr im Hintertreffen, daß die benutzten Sprachen nicht ihre Muttersprache waren oder daß ihre Rollstühle keine Treppen nehmen konnten. Alle werden jedoch etwas von der „Vision" erfahren haben, die Philip Potter in seinem Bericht schilderte – von der Kirche als „lebendige, dynamische Steine, die in ein ständig wachsendes, für alle bewohnbares Haus eingefügt werden".

Luise Rinser

Entstehung eines Buches

Nach Erscheinen des Romans „Mirjam" im Herbst 1983 luden wir die Autorin ein, für unsere Leser die Quintessenz dieses ganz zu unserem Schwerpunkt passenden Buches zusammenzufassen: mit einer Szene, aus der das Anliegen des ganzen Romans deutlich wird, mit einer Predigt dieses mit Mirjam befreundeten Jesus über die Frau oder mit einer Predigt der Mirjam über Jesus. Frau Rinser wählte nun die Form, wie sich in ihr selbst in einem zwanzigjährigen Entwicklungsprozeß, in Teilnahme an der Diskussion zum Thema Emanzipation von Frau und Mann und in der Reflexion ihres Glaubens die Gestalten der verschiedenen Marias des Neuen Testaments zur Romangestalt der Mirjam verdichtet haben und wie diese zu Jesus stand. *red*

Vor zwanzig Jahren schenkte mir ein Freund ein höchst rares Buch: „Die Liebe der Maria Magdalena" von einem anonymen Autor, aus dem Russischen übersetzt von R. M. Rilke. Ein lyrisch-mystisches Buch. Es kam just in meine „katholische Periode". Dennoch, weil es zu „rilkisch" war, bewirkte es in mir nichts. So meinte ich. Tatsächlich aber hatte sich die Gestalt der Maria Magdalena in mir unausrottbar eingenistet. Die Frau, die einen ganz außergewöhnlichen Mann liebt, der als politischer Verbrecher, als Revolutionär, hingerichtet wird: das war ein Stoff, *der* Stoff für mich. Er tauchte alle paar Jahre auf, wurde erwogen und wieder beiseite gelegt. Ich bekam ihn nicht in den Griff. Noch nicht.

Ab 1968 mischte ich mich in die Frauen-Bewegung mit meinem Buch „Unterentwickeltes Land Frau", erschienen 1970. (Nach 13 Jahren höchst aktuell!) Meine Frage: woher kommt es, daß die Frau in Gesellschaft und Kirche (der katholischen vor allem) als zweit- oder drittrangiges Geschöpf betrachtet und behandelt wird? Hat nicht der Jesus der Evangelien die Frau aufgewertet, hat er ihr nicht den selben Rang zuerkannt wie dem Mann? Hat er nicht Jüngerinnen um sich gehabt? Hat er nicht Frauen seine wichtigsten Botschaften anvertraut: der Samariterin am Jakobsbrunnen die Botschaft von einer Zukunft, in der man den Höchsten nicht im Tempel anbetet, sondern im Geist und in der Wahrheit, also die Botschaft von der strukturlosen lebendigen christlichen Bewegung? Und hat er nicht die Botschaft von der „Auferstehung" einer Frau zur Verkündigung übergeben, so ausdrücklich, daß keine noch so patriarchalische Exegese und Kirchenpraxis an diesem Faktum je zu rütteln wagte? Ein Lehrauftrag höchster Ordnung an eine Frau namens „Maria Magdalena". Und dann, seit Paulus: Mulier tacet in ecclesia. Ein Satz, der meint, was er sagt: Die Frau hat nichts zu sagen in der Kirche.

Damals dachte ich nicht mehr daran, daß dies ein Thema und ein Stoff für einen Roman sei; es war mir einer für Polemiken, und so, als Polemik, bohrte er in mir weiter.

Dann gab es in „Publik-Forum" jene in der sex-betonten Zeit verständliche, aber doch absurde und un-spirituelle Polemik um die Frage des Geschlechtsverkehrs Jesu. Ich mischte mich ein: Jesus war ebenso Mann wie er Frau war, das heißt, Animus und Anima waren in einer Person eins geworden; so fehlte jene leib-seelische Bedürftigkeit, die zum Beischlaf drängt. Damals tauchte mir wieder der Magdalena-Stoff auf: Wie war das mit dieser Frau und ihrem Rabbi? Eine sinnliche, leidenschaftliche Jüdin, eine nicht verheiratete und schon emanzipierte Frau (sie verließ alles, um einem herumziehenden Rabbi zu folgen bis zu seiner Hinrichtung), sie sollte ihren Meister und Freund nicht geliebt, das heißt begehrt haben? Und er? Wie hat er ihrer Liebe widerstanden, wie hat er sie transformiert? Was für eine Art von Beziehung war da möglich inmitten der jüdischen Welt? Ein Rabbi und eine Hure? Wo steht, sie sei eine Hure gewesen? Nirgendwo. Eine Sünderin, ja, aber was war das damals? Eine Frau, die eine der 600 Vorschriften verletzt hatte.

Jetzt war der Stoff schon in Greifweite gerückt, und eines Tages begann ich zu schreiben. Der Anfang war geschrieben, als ich in Tübingen bei der Gründungssitzung des Arbeitskreises „Die Frau zur Zeit Jesu" (unter Hans Küng) teilnahm; ich las die ersten Seiten vor; sie waren viel witziger und schärfer, als sie es jetzt sind, aber eben auch viel oberflächlicher. Ich warf sie damals weg und begann von neuem. Das erste Kapitel war fertig, als ich in die USA eingeladen wurde, um dort, außer Vorlesungen an Universitäten, auch an einer Tagung für „Feministische Germanistik" teilzunehmen. Ich las dieses erste Kapitel, und es gab eine nächtliche leidenschaftliche Diskussion. Die begeisterte Zustimmung herrschte entschieden vor. Aber eben das machte mich unsicher. Ging das, was ich geschrieben hatte, so glatt ein, dann stimmte etwas nicht. Ein feministisch aggressives Buch sollte mir das nicht werden. Das war nicht tief genug, das wurde der Gestalt dieses Jesus nicht gerecht, der doch der Mensch gewordene, *kosmische Christus* ist, aber eben Mensch in seiner Zeit, einer Aufbruchszeit. Aber wie denn sonst? Da kam der entscheidende Anstoß, aber von unerwarteter Seite: Bei einer Einladung in Boston lernte ich einen evangelischen Exegeten kennen, dessen besonderes Arbeitsgebiet die soziale und politische Lage Palästi-

nas zur Zeit Jesu war. Er gab mir seine Aufsätze über die Bauernaufstände. Heureka! *Das* war's, was ich brauchte: Jene Zeit, jene konkrete Not, in der bewaffnete palästinensische Widerstandsgruppen gegen die römischen Kolonialherren und deren jüdische Kollaborateure (Klerus und Adel) um die Befreiung ihres kleinen, schwachen, unterdrückten Landes kämpften. Simon (Petrus) mit dem „Schwert", mit dem er einem „Häscher" das Ohr abschlug. Das Schwert war ein Dolch. Nicht nur Simon trug ihn. Warum sollte nur er ihn tragen? Die Jünger Jesu als Zeloten und Sicarier. Und die Sache mit Judas: war der ein mieser Verräter? Nein: das war ein Zelot, der in Jesus den geborenen Anführer im Befreiungskampf sah, und der aus bitterster Enttäuschung den ans Messer lieferte, der diese Rolle nicht spielen wollte und konnte.

Und nun diese Maria Magdalena: wer war sie, und was war sie ihrem Rabbi? Und welche der Frauen, die im Evangelium als „Maria" erscheinen, war sie denn? Die mit dem Salböl, die Sünderin, oder die sanfte Marie in Bethanien, oder die leidenschaftlich tapfere unterm Kreuz und am Grab? Laß die Exegeten darum streiten. Für mich war es eine einzige. Eine archetypische Figur: die groß Liebende, die geistige Gefährtin eines Göttlichen. Eine große Frau auf jeden Fall. Eine Hure? Nein. Zu der hat sie erst die mittelalterliche, vor allem die barocke Malerei gemacht. Und hat da nicht wiederum eine archetypische Figur Pate gestanden: das Hohe Paar, das wir nicht nur aus der Apostelgeschichte als Simon und seine Gefährtin, die Prostituierte, kennen, sondern aus den Mythologien andrer Völker? „Der Gott und die Bajadere" heißt ein Goethe-Gedicht. Der Göttliche und die Irdische. Der Reinste und die Unreinste. Geist und Materie.

Da hatte ich schließlich alle Fäden in der Hand, und ich wob daraus eine Fassung nach der andern. Mein Papierkorb füllte sich mit Versuchen. Vier Fassungen wurden beendet, die fünfte lieferte ich beim Verlag ab und bat, man möge sie dem Judaisten an der Frankfurter Universität, Professor Grözinger, geben, damit er mir korrigiere, was (trotz meiner vielen judaistischen Vorstudien) vielleicht nicht ganz stimme. Er las das Buch, und als ich ihn nach einigen Wochen wieder traf, sagte er: „Ja, schön. Interessant." Aber? „Aber: es ist ein christliches Buch." Na und? Bin ich nicht Christin? „Sie haben das Recht, den Stoff so zu sehen; aber Ihr Buch ist zu nah am Johannes-Evangelium."

Richtig: Jene Menschen waren keine Christen, sondern Juden, die sich mühsam herantasteten an den Kern der Lehre dieses Rabbi Jesus, vielmehr Jeschua (ich gab allen Personen ihre originalen Namen: aramäische oder griechische oder hebräische oder römische). Wie geschah denn dieses Lehren und dieses Aufnehmen der Lehre? Was ich mit dem Verstand denke, das wurde mir im Roman ganz von selbst zum Dialog zwischen dem griechisch gebildeten Johannes und der gescheiten Mirjam aus Magdala, jener Stadt nahe der Grenze der Dekapolis, der griechischen Provinz, aus der gewiß einiges aus der griechischen und der iranischen Kultur ins Jüdische einsickerte, vor allem das Mythologische. Anhand dieser Mythen konnten sich die beiden Meisterschüler des Rabbis herantasten an solch absurde Sätze wie jenen vom „Essen des Fleisches" und „Trinken des Blutes" des Meisters. (Dies als eines von vielen Beispielen.) So setzte ich mich denn wiederum hin und schrieb die sechste Fassung. Und sie blieb. Schriebe ich das Buch noch einmal, würde ich es als Ganzes nicht anders schreiben können, aber an einigen Stellen mich kühner vom Johannes-Evangelium lösen. Daß die Möglichkeit zu dieser Kühnheit im Stoff und in der Autorin liegt, hat der klügste meiner Kritiker, Karl-Josef Kuschel, gespürt. Aber, um mit Pontius Pilatus zu reden: scripsi. Was geschrieben ist, bleibt geschrieben.

Anzumerken ist noch, daß ich seit dem Erscheinen im Herbst 1983 viele Leserbriefe bekomme, in denen in Variationen steht: Jetzt erst beginne ich, diesen Jeschua, diesen Jesus, zu verstehen und zu lieben. Das ist immerhin etwas, wiewohl nicht von mir angepeilt. Was ich wollte, war lediglich: einen guten Roman schreiben. Kunst, nicht Theologie ist's, was für mich zählt.

Hubert Frankemölle

Die Bibel und der heutige Leser

Zur neuen Übersetzung „Die Bibel in heutigem Deutsch" – Würdigung und Kritik[1]

Die Frage, wie man den heutigen Menschen – vor allem auch jenen, die von ihrem „Recht auf Wort und Sakrament" kaum Gebrauch machen – die Hl. Schrift nahebringen kann, ist eine Grundfrage der Kirchen. Ein besonderer Aspekt ist dabei die Frage der Übersetzung. Am Beispiel der neuen ökumenischen Bibelübersetzung werden im folgenden jene Probleme angesprochen, über die auch der Nicht-Exeget, also der Seelsorger, der praktische Theologe und jeder interessierte Gläubige informiert sein soll. Auch wem die Probleme der Übersetzungswissenschaft gleichgültig sind, der sollte sich mit dem Text und seiner Geschichte (3.3) befassen, um bei der Verwendung und Auslegung verschiedener Bibelzitate und -perikopen dem Text und den heutigen Menschen möglichst gut zu entsprechen. *red*

Übersetzungen der Bibel in deutscher Sprache gibt es – so sollte man meinen – mehr als genug[2]. Das Jahrbuch 1976 des Evangelischen Bibelwerks zählt seit 1900 44 Übersetzungen des Neuen Testaments und 20 des Alten Testaments. Darunter befinden sich die schon weitaus ältere Lutherbibel und die Zürcher Bibel auf evangelischer und die nach 17jähriger Arbeit 1979 herausgegebene sogenannte Einheitsübersetzung auf katholischer Seite (wobei das Neue Testament und die Psalmen im Auftrag der Bischöfe der katholischen und der evangelischen Kirche erarbeitet wurden). Warum noch eine weitere neue Übersetzung, diesmal im Auftrag und in Verantwortung aller deutschsprachigen evangelischen und katholischen Bibelwerke herausgegeben? An wen richtet sich diese Übersetzung, für wen ist sie gemacht? Vom Leser-Kreis her nämlich begründet sich die Vielfalt der Übersetzungen, je nachdem ob sie wissenschaftlich exakt, möglichst wortwörtlich oder freier, im Stil archaisierend oder mehr in gegenwärtigem Deutsch, historisch distanziert oder konfessionell geprägt sind, für den liturgischen Gebrauch im Gottesdienst oder für die private Schriftlesung vorgesehen sind usw. Worin liegen die spezifischen Kennzeichen der neuen Übersetzung des Evangeliums des Alten und des Neuen Bundes?

1. Das Projekt

Während seit 1971 vom „Neuen Testament in heutigem Deutsch" bereits über 2 Millionen Exemplare verbreitet worden waren, erschien zu Pfingsten 1982 die 1404 Seiten starke Gesamtausgabe unter dem Titel „Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments" (im folgenden abgekürzt: GN). Damit liegt die erste ökumenisch erarbeitete vollständige Bibel in Deutsch vor, aus dem jeweiligen Urtext übersetzt im Auftrag aller deutschsprachigen evangelischen Bibelgesellschaften und katholischen Bibelwerke in Österreich, in der Schweiz, in der Bundesrepublik Deutschland und in der DDR. Allein dieses Faktum ist ein Meilenstein in den ökumenischen Beziehungen! Die Übersetzung enthält auch die elf deuterokanonischen Schriften bzw. Apokryphen, die für die katholische und die orthodoxe Kirche vollwertiger Bestandteil des Alten Testaments sind, und hier sachlich zutreffend die leichter verständliche Bezeichnung „Spätschriften des Alten Testaments" tragen. In Werbeprospekten wird darauf hingewiesen, daß diese Übersetzung beim Leser keine Kenntnis kirchlich geprägter Begriffe voraussetzt und daß für die Übersetzung ganz bewußt die Umgangssprache gewählt wurde (daher: „in heutigem Deutsch"). Für alle, denen die Sprache der kirchlichen Überlieferung fremd ist, liegt hier also eine Übersetzung vor, die dank Dünndruckpapier erstaunlich

[1] Im Grundbestand wurde der Text als Referat auf der 3. Vollversammlung der Deutschen Bibelgesellschaft am 18. Mai 1983 in Meinerzhagen/Valbert vorgetragen; der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. – Zum eigenen handlungsorientierten und pragmatischen Textverständnis vgl. *H. Frankemölle*, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983.

[2] Vgl. dazu *S. Meurer* (Hrsg.), Eine Bibel – viele Übersetzungen. Not oder Notwendigkeit? Stuttgart 1982; *R. Steiner*, Neue Bibelübersetzungen, Neukirchen 1975.

schmal und dazu preiswert ist (Paperback DM 13,80). Das erste Einlesen in das Wort Gottes wird erleichtert durch zahlreiche Untertitel und vor allem durch gute und verständliche Sacherklärungen im Anhang zum NT (302–335); auf diese wird im Text jeweils durch Sternchen verwiesen. Zeittafel, Landkarten mit einem Ortsregister zu den Landkarten, Stichwortverzeichnis tragender Begriffe runden diesen buchtechnisch gelungenen Band, dessen Drucktypen eigens für diese Ausgabe entwickelt wurden, ab.

Religionspädagogisch ist „Die Bibel in heutigem Deutsch" außerordentlich wertvoll, da sie bewußt auf sakrale und theologisch festgeprägte Sprache verzichtet, da sie gerade Leser erreichen will, die nicht mit der traditionellen kirchlichen Sprache vertraut sind. Dies dürfte die Mehrzahl aller Schüler (und Erwachsenen) heute sein. Der Leser und sein Sprachverständnis sind didaktisches Prinzip (in gleichzeitiger Treue zum Urtext!). Wie läßt sich das durchhalten? Die Konsequenz aus diesem doppelten Ansatz lautet: Auflösung von langen Sätzen, eingängiges Deutsch (aber keine platte Alltagssprache), Verständlichkeit, Verzicht auf uns unbekannte metrische Formen etwa bei den prophetischen Büchern, während im Buch Ijob die Verse metrisch übersetzt werden (der gelungene Versuch hier macht den Verzicht dort unverständlich), Umschreibung von theologischen Fachbegriffen (wie Glaube, Gerechtigkeit, Gnade, Erlösung) usw.

Das Problem, die Bibel übersetzen zu müssen, ist so alt wie die Bibel selbst; problematisch sind auch seit je die Prinzipien des Übersetzens. Soll man Wort für Wort übersetzen, Satzbau und Wortwahl des Urtextes nachahmen oder von der eigenen profanen Sprache ausgehend stärker glossierend und paraphrasierend? Bereits Jehuda bar Ilai, ein Schüler Rabbi Akibas, lehnt im 2. Jh. n. Chr. beide Möglichkeiten als Alternative ab: „Wer die Heilige Schrift wörtlich übersetzt, lügt; wer sie glossiert, lästert Gott." Während die traditionellen deutschen Übersetzungen bis hin zur Einheitsübersetzung in der Regel dem wortwörtlichen Prinzip entsprechen, es daneben seit einigen Jahren einige sprachlich durchaus ansprechende freie „Übersetzungen" gibt (Karrer, Zink u. a.), beansprucht die GN, sowohl urtextgetreu als auch allgemein- und leichtverständlich zu sein.

Vor allem der Verzicht auf bestimmte, durch theologische Tradition und kirchliche Sprache geprägte Begriffe wie auch die bewußte Anwendung von heute gängigem Deutsch hat nicht nur Zustimmung, sondern auch z. T. massive Kritik hervorgerufen. So nennt der evangelische Dekan K. Hennig im Informationsdienst der Evangelischen Allianz Nr. 37/82 die Übertragung „in sehr vielen und oft entscheidenden Fällen nicht urtextgetreu". Nach ihm sind entscheidende biblische Begriffe (siehe oben sowie Versöhnung, Friede, Bruder, Welt, Bund, Geist, Freiheit u. a.) in der Übertragung „sachlich verändert, unzulässig verengt oder so umschrieben worden, daß die meist komplexe Fülle ihrer Aussage nicht mehr gegeben ist". „Die sprachschöpferische Tätigkeit . . . schlägt an zahlreichen Stellen um in textschöpferische Erfindungskraft." Da und dort sei eine „auffallende Verflachung der biblischen Sprache" festzustellen usw.[3] Die Deutsche Bibelgesellschaft reagierte auf diese Kritik im Dezember 1982 mit einer 19seitigen Richtigstellung, die vor allem darin gipfelt, daß der Kritiker die Zielsetzung dieser Bibelausgabe nicht beachtet habe.

Der Vorwurf, aus der Kirchentradition herauszugehen, wirkt theologisch ebenso schwer wie sprachlich der Vorwurf, keine Übersetzung, sondern paraphrasierende Interpretationen zu liefern. Ist die hier vorgelegte Übersetzung verläßlich, welche Kriterien sprachwissenschaftlicher Art gibt sie an? Die Intention, sich an Leser zu wenden, die nicht mit der traditionellen, kirchlichen und religiösen Sprache vertraut sind, das Bemühen, gerade diesem Leserkreis die Bibel in einer Sprache zugänglich zu machen, die er ohne Schwierigkeiten verstehen kann, ist grundsätzlich positiv zu würdigen, aber ist die Intention auch durchführbar und prakti-

[3] Vgl. auch die kritischen Anmerkungen von *R. Schostack* unter dem Titel „Wort ohne Kraft" in der FAZ vom 31. März 1983, wonach es sich bei der GN um einen an den „Zeitgeschmack anbiedernden Text" handelt, der „kein Gran mehr an Verständlichkeit" bietet. Den evangelischen Kirchen wird dringend nahegelegt, weiterhin nur die Luther-Übersetzung zu benutzen; vgl. auch FAZ vom 14. Juni 1982.

kabel? Bis zu welcher sprachlichen Grenze? Können alle theologischen Standardbegriffe (Glaube, Versöhnung, Welt, segnen . . .) durch eine untheologische und unkirchliche Sprache ersetzt werden?
Hier brechen Fragen auf, die in der Religionspädagogik in der Konzeption des problemorientierten Religionsunterrichtes und in der Didaktik der Korrelation seit Jahren diskutiert werden, wenn auch unter anderen Begriffen und unter anderer Perspektive. Gerade unter diesen Aspekten dürfte es für theologische Praktiker (Religionslehrer, Geistliche u. a.) interessant sein, das Anliegen und die Grenzen der Übersetzungs-Theorie, die der GN zugrunde liegt, zu reflektieren. Dieses Prinzip der „dynamischen Gleichwertigkeit", d. h. den im Urtext gemeinten Sinn für jedermann heute ohne zusätzliche Erklärungen und Anmerkungen verständlich zu machen, ist auf der Basis der Erkenntnisse der englischen Sprachwissenschafter E. A. Nida und Ch. Taber in englischen und spanischen Bibelübersetzungen erprobt. Es ist hier nicht der Ort, diese Theorie ausführlich darzustellen (dazu sei auf die lesenswerte Übersetzung des Buches – angereichert mit vielen Textbeispielen aus deutschen Bibelübersetzungen – hingewiesen[4]), jedoch muß diese Theorie bei aller Würdigung der GN und vor allem bei aller Kritik an der GN vorausgesetzt werden, da mit der Übersetzungstheorie selbstverständlich die Art der Übersetzung steht und fällt, grundsätzlich angenommen oder abgelehnt wird, ja sogar werden muß. Sofern ein Kritiker den ihm von Jugend auf bekannten Luther-Text (als Vorlage von Tauf- und Konfirmationssprüchen bis heute beliebt) als Maßstab nimmt, kann das Urteil über die GN natürlich nur negativ sein. Doch zeigen gerade die verschiedenen Revisionen der Luther-Übersetzung deutlich die Probleme eines Textes, der aus dem 16. Jh. stammt. Auch die deutsche Sprache ist bekanntlich keine tote, sondern lebendige Sprache und befindet sich ständig in einem Sprachwandel.
Mit diesen Hinweisen befindet man sich bereits mitten in der Grundlagenproblematik, um die es primär in diesem Aufsatz gehen soll. Lediglich zwei Textbeispiele sollen am Ende exemplarisch in einer Synopse mit dem Text der Einheitsübersetzung zeigen, wie die Übersetzer der GN das Merkmal „leichte Verständlichkeit" mit dem zweiten Merkmal „Treue gegenüber dem biblischen Text" verbinden.

[4] *E. A. Nida – Chr. Taber,* Theorie und Praxis des Übersetzens unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung, [o. O.] 1969.

2. Prinzipien der Verständigung bei der Kritik an der GN

2.1 Für ein Gespräch zwischen Befürwortern und Kritikern der GN ist es – wie bei jeder Kommunikation – von grundsätzlicher Bedeutung, daß man nicht aneinander vorbeiredet, konkret gesprochen, nicht Maßstäbe als kritische Sonde anlegt, die in ihrer Berechtigung selbst ebenfalls durchaus „fragwürdig" sind. Dies gilt z. B. für die Vertrautheit mit bestimmten Begriffen, festen Wendungen und ganzen Sätzen aufgrund verbreiteter (auf einzelne Kirchen beschränkter!) Übersetzungen. Kann der Luther-Text, kann die Einheitsübersetzung Maßstab für die GN sein? Sie dürfen es sicherlich nicht. Der jeweilige Urtext ist einziger Maßstab, an dem *alle* Übersetzungen sich messen lassen müssen.

2.2 Grundsätzlich sollte man im Interesse der Sache – um die es sicherlich allen Beteiligten geht – nicht sprachwissenschaftliche Probleme zu theologischen Problemen machen, die dann sogar mit dem Etikett „Kirchlichkeit" – „Nichtkirchlichkeit" versehen werden könnten. Eine Konzentration auf das eigentliche Sachproblem ist notwendig. Dieses ist sprachlicher Natur, impliziert aber ipso facto theologische Probleme, die nun einmal sprachlicher Natur sind. Kritik und Klärungen müssen jedoch im grundsätzlichen, d. h. im sprachlichen Bereich stattfinden, sonst greifen sie nicht. Mit den abgeleiteten theologischen Aspekten läßt sich zwar streiten, eventuell sogar jemand verketzern, aber nicht ernsthaft das Grundproblem stellen, geschweige denn lösen.

3. Die Übersetzungstheorie – Anliegen und Grenzen

Herausgeber und Übersetzer der GN gehen ausdrücklich von einer bestimmten Überset-

zungstheorie aus (vgl. Nachwort S. 299 mit Hinweis auf E. A. Nida und Ch. Taber, deren Grundprinzip der „dynamischen Äquivalenz/Gleichwertigkeit" bei der Übertragung der historisch vorgegebenen Bibeltexte aus einer fremden Kulturepoche in eine moderne Sprache ebd. kurz angesprochen wird). Bei dieser Theorie geht es nicht um eine Wort-für-Wort-Übertragung, sondern um den Versuch, die damals mit dem Text geführte Kommunikation so zu „übersetzen", daß ein Leser heute sie unter den sprachlichen Voraussetzungen unserer Zeit ohne Erklärungen sachlich so versteht, daß er sie nicht nur nachvollziehen kann, sondern er auch in eine „gleichwertige" Kommunikation mit dem Wort Gottes eintreten kann. Die Übersetzungs-Theorie zielt also letztlich auf ein streng und grundlegend wichtiges theologisches Anliegen! Auf eine Erkenntnis dieser Theorie sei deutlich hingewiesen. Sie impliziert einen grundsätzlichen Perspektivenwechsel beim Übersetzen. Waren cum grano salis bislang alle Übersetzungen *autororientiert* – im Bemühen darum, der Sprache des Autors und seiner theologischen Konzeption möglichst in einer Wort-für-Wort-Übersetzung gerecht zu werden, so ist die angesprochene Theorie *adressatenbezogen* und *rezeptionsorientiert*, ihr geht es um die Übermittlung des in einer vergangenen Kommunikation übermittelten Sinnes an neue Adressaten heute. Die „Empfängersprachen" (Nida-Taber, Theorie 3) bestimmen dabei zwar nicht den vergangenen Sinn, wohl aber den Zielpunkt des Übersetzens, da der Text beim Leser ja eine neue Kommunikation *heute* initiieren soll. Das, was intendiert ist, hat – so scheint mir – Paul Valéry (1871–1945) mit einem Aphorismus pointiert wie folgt umschrieben: „Ich weiß nicht, was die ‚historische Wahrheit' ist. Alles, was nicht mehr ist, ist falsch."

Dieser rezeptionsorientierte Ansatz sollte ohne jedes Wenn und Aber von jedem, dem an der Zukunft der Bibel und der Kirche(n) gelegen ist, begrüßt werden können. Schließlich geht es um das kerygmatische Grundproblem, daß das Evangelium des Alten und Neuen Bundes das bleibt, was es vom Begriff her sein will: frohmachende, beglückende und befreiende Botschaft vom Handeln Gottes in der Geschichte Israels, in der Geschichte der Welt/Kosmos dort und vom Handeln Gottes in Jesus von Nazareth und in der Geschichte der Jesusbewegung hier. Diese Botschaft gilt nicht nur im historischen Damals, sondern je neu auch heute und in Zukunft.

Nach Röm 10, 17 kommt „der Glaube vom Hören", wirkliches Hören setzt aber glaubendes Verstehen voraus. Glaubendes Verstehen meint dabei – sehr undifferenziert gesprochen – die Sinnerfassung eines theologischen Problems in den Vorstellungen der eigenen Sprache, auch wenn die theologische Sachproblematik in einer fremden Sprache oder in veralteten Vorstellungen der eigenen Sprache verbalisiert wurde. Übersetzungen sind ja nicht nur zwischen verschiedenen Sprachen, sondern ebenso zwischen den Epochen einer Sprache, ja sogar zwischen den Generationen einer Sprachengruppe notwendig. Die häufig unterstellte Gleichzeitigkeit der Zeitgenossen ist auch unter sprachlichen Aspekten in der Regel eine Fiktion.

Kennzeichnend für die der GN zugrundeliegende Übersetzungstheorie ist die These, daß die autororientierte und rezeptionsorientierte Übersetzerperspektive zu verbinden ist. Ausgangssprache/biblischer Urtext und Zielsprache/heutiges Deutsch sind die beiden gleichgewichtigen (?) und unaufgebbaren Pole beim Prinzip der dynamischen Äquivalenz. Daraus ergeben sich Probleme.

3.1 Die Nüchternheit der Linguisten

Es ist nämlich zu sehen, daß diese Theorie eine idealtypische Konstruktion ist und eher als Postulat denn als Methodik verstanden werden kann. Zur Äquivalenzproblematik heißt es etwa in dem Artikel „Übersetzen" im „Handbuch der Linguistik" von Stammerjohann[5]: „Bei der Lektüre der einschlägigen Literatur fallen immer wieder zwei sich gegenseitig bedingende Tatsachen auf: erstens, daß es in der Übersetzungswissenschaft bisher keine verbindliche, terminologisch vereinheitlichte Bestimmung des Äquivalenzbegriffs gibt, und zweitens, daß es der Übersetzungswissenschaft bisher nicht gelungen ist, objektive, meßbare, allen Falsifizierungsversuchen standhaltende

[5] *H. Stammerjohann* (Hrsg.), Handbuch der Linguistik. Allgemeine und angewandte Sprachwissenschaft, München 1975, 515–537, ebd. 530f.

Äquivalenzkriterien zu entwickeln . . . Jeder Übersetzer und erst recht jeder Übersetzungskritiker weiß aus eigener Erfahrung, daß ein Urteil über eine Übersetzung aus mehr oder minder allgemein gehaltenen, intuitionsgesteuerten Teilaussagen besteht, die sich nur in begrenztem Umfang zu einem methodisch stringenten und kohärenten Beschreibungs- und Erklärungszusammenhang verbinden lassen. Die Bestimmung des Äquivalenzgrades einer Übersetzung, umgekehrt ausgedrückt: die Bestimmung des Abweichungsgrades einer Übersetzung von einer nicht exakt angebbaren idealen Qualitätsnorm ist also weitgehend in das Ermessen des Übersetzungskritikers gestellt, dessen Aufgabe, sofern man diese in streng wissenschaftlichem Sinn definiert und nicht vorwissenschaftlich versteht, mit zunehmendem inhaltlichen, stilistischen und verstehenspsychologischen Schwierigkeitsgrad der zu beurteilenden Übersetzung proportional erschwert wird und sich in extremen Fällen als unlösbar erweisen kann."

Man kann hinzufügen, daß diese Schwierigkeit proportional auch dann zunimmt, „je größer der typologische Abstand zwischen Ausgangssprache und Zielsprache ist"[6]. Diesen Abstand zwischen dem unterschiedlichen biblischen Urtext und dem heutigen Deutsch dürfte kein Bibeltheologe und kein Übersetzer heute in Frage stellen.

Was die Problematik der Äquivalenz zwischen Urtext und übersetztem Text angeht, ist auch auf Th. Lewandowski, Linguistisches Wörterbuch, Art.: Übersetzung, hinzuweisen. Mit W. Quine betont der Verfasser, daß jeder Übersetzung eine gewisse Unbestimmtheit inhärent ist, ebenso mit W. Wilss, daß der Begriff der Übersetzungsäquivalenz zwischen Ausgangssprache und Zielsprache eine Vielzahl kontradiktorischer Meinungsäußerungen und eine ganze Reihe von Definitionsversuchen ausgelöst hat. Die Einsicht lautet mit Wilss: „Insgesamt sehe die Übersetzungswissenschaft sich bei der Ermittlung expliziter Äquivalenzkriterien vor enorme Schwierigkeiten gestellt."[7] Abschließend formuliert der Verfasser im Hinblick auf das Standardwerk von W. Koller, Einführung in die Übersetzungswissenschaft, 1979: „Der Begriff der Äquivalenz postuliert zunächst nur eine Beziehung zwischen dem ausgangssprachlichen und dem zielsprachigen Text, die hinsichtlich ihres Inhalts bzw. ihrer Art und Weise noch zu bestimmen ist." Auch wenn der Übersetzer mit Koller verschiedene Bezugspunkte beim Übersetzen beachtet, bleibt zu sehen: „Eine Ü[bersetzung] kann nicht alle Werte des Ausgangstextes global und unterschiedslos erhalten. Bei seiner Wahl muß der Übersetzer eine durch Textanalyse begründete Hierarchie der zu erhaltenden Werte befolgen."[8]

3.2 Der Anspruch der GN

Bedenkt man diese nüchternen Stimmen zur Problematik der Übersetzungsäquivalenz, dann ist die vorgegebene Sicherheit, mit der in Werbeprospekten, aber auch in der offiziellen Einführung „Zielsetzung und Übersetzungsgrundsätze" geworben wird, zumindest etwas erstaunlich[9]. Auf S. 2 der Zielsetzung wird nicht nur postuliert, daß die GN „als erste und einzige deutsche Bibelübersetzung auf der methodischen Grundlage einer Theorie des Übersetzens vorgeht, die den gesamten Übersetzungsvorgang in allen seinen Teilschritten umfaßt", dies wird auch noch wie folgt wissenschaftlich qualifiziert: „Was von anderen Übersetzern mehr oder weniger gefühlsmäßig vollzogen wird, geschieht hier bewußt und methodisch kontrolliert." Man hat den Eindruck, daß dieser Satz aus dem Bewußtsein formuliert wurde, als besäße man den Stein der Weisen, wobei aber die geschichtliche Bedingtheit der eigenen Übersetzungstheorie (die ja auch für ewige Zeiten nicht gültig sein dürfte) und die geschichtlich bedingte Sinnhaftigkeit früherer Theorien verschwiegen und die Sicherheit einer wirklich wissenschaftlich-methodisch durchgeführten Kontrolle zu plakativ formuliert ist. Bei den drei „deutlich voneinander unterschiedenen Schritten" beim Übersetzungsvorgang (Analyse, Übertragung, Neuaufbau), denen auch Vertreter anderer Übersetzungstheorien werden zustimmen können, liegt die Gefahr weniger in der eventuellen Veranlassung zu einem allzu mechanischen Verständnis von Übersetzung (so als wären diese Schritte ein Leichtes, wenn man sie nur beherrscht), als vielmehr darin, daß mit zu vielen nicht genannten Unbekannten gearbeitet wird. Zu diesen Unbe-

[6] *Stammerjohann*, a. a. O. 66f. (Art. Bibelübersetzung).

[7] *Th. Lewandowski*, Linguistisches Wörterbuch 3, Heidelberg ^{3}1980, 1020–1023 (Art. Übersetzung), ebd. 1022.

[8] Ebd.

[9] Vgl. auch *R. Kassühlke*, Übersetzen – das Unmögliche möglich machen, in: *Meurer*, a. a. O. 19–62, ebd. 20: „Der vorliegende Aufsatz versucht, die als gesichert geltenden Ergebnisse der Wissenschaft allgemeinverständlich darzustellen." *A. Steiner*, Welche Bibel kaufen? in: Bibel und Kirche (1978) 131–137, ebd. 133, 136f.

kannten gehört vor allem der historisch vorgegebene Text mit seinem Sinnpotential, mit seinen Unbestimmtheits- bzw. Leerstellen (W. Iser)[10]. Wird durch die Werbung für die GN nicht zumindest der Verdacht genährt, daß die Theorie der dynamischen Gleichwertigkeit aufgrund der Neuheit ihres Ansatzes die alte Frage der historisch-kritischen Exegese, wie denn der biblische Text in seiner Situation zu verstehen sei, ad acta gelegt hat, sie jedenfalls nicht als allzu schwierig betrachtet und darum nicht problematisiert, obwohl es gerade um eine semantisch zutreffende Transponierung einer Sinngestalt von einer Sprache in eine andere geht? Konkret gefragt: Setzt die Anwendung der Übersetzungstheorie nicht stillschweigend die Übereinstimmung des historisch Gemeinten voraus?

Diese Schwierigkeit wird noch dadurch erhöht, daß in der vorausgesetzten Texttheorie der Text mit Recht nicht isoliert von Geschichte gesehen wird, sondern als ein Teil von Geschichte, konkret von einer zunächst einmaligen Kommunikation und Interaktion zwischen einem bestimmten Verfasser und seinen Adressaten (Hörer/Leser) zu einer ganz bestimmten Zeit unter bestimmten Umständen. Bereits durch die Aufnahme des Textes in eine Textsammlung (Kanon des AT bzw. NT) gelangt der Text an neue Leser in anderem Lebenskontext, so daß wir Leser im 20. Jh. wohl in einer anderen, aber nicht grundsätzlich neuen Lesesituation stehen.

3.3 Folgerungen und Beispiele

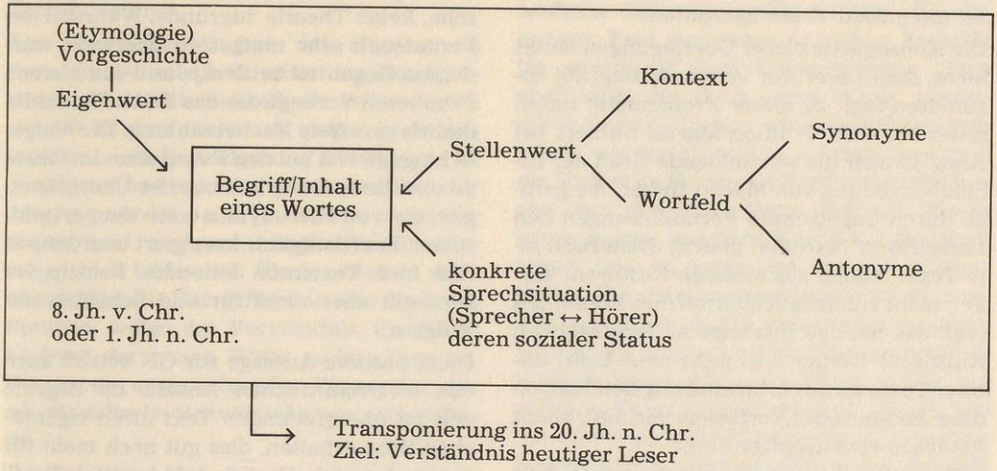
Daß z. B. die Adressaten auf Paulus als Briefschreiber eingewirkt haben, läßt sich an 1 Kor und Gal deutlich zeigen; aber auch bei den Evangelien ist der Text Element des kommunikativen Handelns zwischen Autor (Evangelist) und Adressat (Gemeinde). Eine methodisch gesicherte, genauere Bestimmung der vorliegenden gegenseitigen Abhängigkeit/Interdependenz erweist sich jedoch als äußerst schwierig[11], da wir vor allem zu wenig von den jeweiligen Adressaten der biblischen Texte wissen. Außerdem wissen wir nicht, was der Autor den Adressaten eventuell sonst noch gesagt oder geschrieben hat. Nur die biblischen Texte als gleichsam Zufallsprodukte sind uns aus einer viel größeren missionarischen oder katechetischen Tätigkeit der Verfasser erhalten. Aber auch diese sind als Elemente einer einmaligen Kommunikation theologisch auszuwerten.

Die historischen Probleme (konkret: unsere Unwissenheit über die Adressaten der einzelnen biblischen Texte) und die traditionellen Texttheorien (ungeschichtliche, innertextliche Auslegung, neuestens auch autororientierte im Rahmen der redaktionsgeschichtlichen Auslegung) vergrößern das hermeneutische Problem der GN. In der historisch-kritischen Exegese wird in Monographien und Kommentaren der Text als Element einer Handlungssituation (in der Regel) noch nicht beachtet, der Leser als Rezipient für die Sinnkonstitution (in der Regel) noch nicht reflektiert. Daß dies ein Leichtes sei, behauptet die Werbung für die GN zwar nicht, verschweigt aber auch die implizierten sprachwissenschaftlichen Probleme.

Diese Schwierigkeiten seien mit Hilfe einer Skizze an der Frage erläutert, wie und wodurch denn der Inhalt und die Bedeutung eines Wortes festgelegt werden. Dabei ist es beliebig, ob man christologische Hoheitstitel (Jesus als Messias/Christus, Sohn Gottes, Menschensohn . . .) oder sonstige theologische Grundbegriffe (Auferweckung, Erlösung, Gnade, Friede . . .) als Beispiel nimmt. Dies eine dürfte die folgende Skizze verdeutlichen, wie viele innertextliche und außertextliche Faktoren an der inhaltlichen Konstituierung eines Begriffes mitbeteiligt sind. Näherhin ist der Eigenwert eines Wortes in der Sprachgeschichte eines Volkes (in der Verwendung durch andere Autoren) zu beachten, dann aber vor allem die Verwendung eines Wortes im Sinne des Autors in seinem Text, so daß also der Kontext und die in ihm verwendeten Wortfelder mit den sie bestimmenden Begriffen mit ähnlicher oder gegensätzlicher Bedeutung ausschlaggebend sind. (Was z. B. Friede bei Lukas meint, ist nur durch die parallelen Begriffe Retter, Wohltäter, heilen, Gastmahl halten mit usw., aber auch durch die Gegenbegriffe wie Kranker, Sünder, aus der Gesellschaft Ausgestoßener usw. zu erheben.) Entscheidend ist bei allem aber auch die konkrete Sprechsituation (ein Gemeindeleiter redet und schreibt anders als ein wandernder Missio-

[10] Vgl. dazu etwa *W. Iser*, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976, 280–355.
[11] *Frankemölle*, Handlungsanweisungen 11–32. 50–79 (Evangelist und Gemeinde).

nar oder als ein Prophet, jeder redet anders, je nachdem, ob er mahnt, tröstet, belehrt, polemisiert . . .). Einen Text der Bibel im 20. Jahrhundert angemessen lesen, bedeutet also, Beobachter eines vergangenen Gespräches zu sein – mit dem Ziel, selbst Teilnehmer dieses Gespräches zu werden, da der Hauptgegenstand dieses Gespräches (Gottes Handeln, vor allem an Jesus Christus) auch für uns not-wendig ist.



„Übersetzung" für den heutigen Leser bedeutet: der heutige Leser sollte genau das, was Begriffe im Urtext und in der damaligen Sprechsituation gemeint haben, in den Vorstellungen der eigenen modernen Sprache angemessen und sachgerecht verstehen, auch wenn die (alten) Begriffe des Ausgangstextes vielleicht notwendig im Zieltext nur durch paraphrasierende Umschreibungen wiedergegeben werden können. Wird hier nicht versucht, die Quadratur des Kreises zu ermöglichen? Und dennoch ist das Unmögliche möglich zu machen, da nur so das Wort Gottes auch Leser heute im damals gemeinten Sinn trifft.

Übersetzer und Mitarbeiter an der GN werden vermutlich solche Hinweise als Wasser auf ihre Mühlen sehen. Dennoch scheint dieser Aspekt nicht unwichtig zu sein – für die theologische Sache selbst, aber auch für das Gespräch zwischen autororientierten und rezeptionsorientierten Übersetzern. Wenn jeder Übersetzung eine gewisse Unbestimmtheit und Nichtäquivalenz inhärent ist, ist die Frage urtextgetreu oder nicht keineswegs alternativ zu beantworten, da jede deutsche Übersetzung – vor allem semantisch – Bestandteil der mit der Sprache konstruierten eigenen Wirklichkeit ist[12]. Da die Sicht der Wirklichkeit also in jedem Fall sprachlich-gesellschaftlich vermittelt ist (was bei der Frage nach dem Vorverständnis bzw. dem Interesse auch des historisch-kritischen Exegeten bekanntlich zumindest angesprochen wird), ist die Frage, ob die GN für neue Leser (!) mehr oder weniger urtextgetreu ist als andere Übersetzungen, keineswegs nur mit dem Sinn des Urtextes zu beantworten, selbst wenn darüber Übereinstimmung bestehen würde. Neue Leser *und* der vorgegebene Text sind beide – schon beim Urtext – an der Sinnkonstitution beteiligt.

Insofern enthält jede Übersetzung Elemente vor allem an semantischer und pragmatischer Selektion, gerade wenn und weil der vorgegebene Text neue Leser erreichen will. Die Alternative: Explikation oder Interpretation des Ausgangstextes durch den Zieltext existiert nicht in exklusiver, sondern nur in gradueller Form. Dabei will ich nicht verhehlen, daß unter rezeptionsorientierter Perspektive gerade nicht eine Wort-für-

[12] Vgl. dazu *P. Berger – H. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1969.

Wort-Übersetzung in möglichst enger Anlehnung an den Satzbau des Ausgangstextes neue Leser erreicht, sondern nur eine Übersetzung, die den Leser als neuen Sinnproduzenten ernst nimmt. Geschieht dies nicht, mißglückt die vom Übersetzer/Textverfasser intendierte Kommunikation.

Die Konsequenz dieser Überlegungen lautet nicht, dem Leser nur vertraute Begriffe zuzumuten (vgl. zu dieser Problematik unten unter Nr. 4 die Position Martin Luthers bei Anm. 15 oder die wortbildende Kraft der Bibelübersetzung von Martin Buber, die gerade durch ungewohnte Formulierungen den Leser/Hörer betroffen macht). Historisch alte Texte, zumal aus anderen Kulturen, wirken nicht zuletzt auch durch ihre Fremdheit (vgl. das heutige Interesse an fernöstlichen Kulturen). Dennoch ist jeder neue Leser antiker Texte an ihrer Sinnstiftung beteiligt; ob diese im Sinne des Verfassers verläuft, bleibt natürlich eine wichtige Frage.

Mißglückte Kommunikationsbeispiele sind auch im NT belegt, wie die Reaktion des Paulus auf in seinem Sinn fehlgeleitete Interpretationen seiner Briefe zeigt (vgl. 1 Kor; vgl. auch 2 Petr 3, 15f). Konnten etwa die (in der Regel vorausgesetzten) Heidenchristen in Rom den paulinischen Zentralbegriff der *dikaiosynē theou* (= Gerechtigkeit Gottes) im Sinn des Paulus verstehen? Sie konnten es wohl kaum, da die Adressaten vom römischen Vorverständnis ausgehen mußten und der Römerbrief den Begriff durch den Kontext nicht so determinierte, daß er nicht mißverstanden werden konnte. [Der Begriff Gerechtigkeit/Rechtfertigung fehlt wie Gottesherrschaft o. ä. im übrigen unbegreiflicherweise bei den Sacherklärungen im Anhang der GN.] Die Offenheit des Begriffes *dikaiosynē* zeigt sich im übrigen an der Vielfalt der Vorschläge zur Interpretation in der historisch-kritischen Exegese.

Ich sehe also grundsätzlich im Projekt der dynamischen Äquivalenz eine Übersetzungstheorie, der man als Theorie und in ihrer Anwendung auf die konkrete Übersetzung der Bibel grundsätzlich zustimmen kann, vor allem dann, wenn man auch ihre Grenzen mitbedenkt. Eine bessere Übersetzungstheorie, die den Leser in gleicher Weise ernst nimmt, gibt es z. Z. nicht. Die praktizierten Übersetzungsregeln der Septuaginta und Vulgata sind wohl nur zu konstatieren, jedoch nicht zu kopieren (ohne daß damit die Frage nach ihrer Inspiriertheit tangiert ist).

Bekanntlich liegt der Septuaginta, der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische, keine Theorie zugrunde. Während der Pentateuch sehr textgetreu übersetzt wurde, das Gegenteil bei Jesaja und den kleinen Propheten vorliegt, ist das Buch Daniel lediglich eine freie Nacherzählung. Die Vulgata hingegen ist bei den Evangelien im Grunde eine Sammlung lateinischer Übersetzungen, die von Hieronymus nach dem griechischen Text lediglich korrigiert wurden, so daß hier Texttreue leitendes Prinzip ist. Dies gilt aber nicht für alle Schriften der Vulgata.

Diese positive Aussage zur GN betrifft auch den *textsemantischen* Ansatz, da Begriffe erst im übergreifenden Text ihren eigentlichen Sinn erhalten, dies gilt noch mehr für das umfassende Verständnis, wonach Texte Element einer Kommunikation und Interaktion sind[13]. Daraus folgt: Wenn z. B. der Übersetzungstheorie klar ist, daß einzelne Begriffe nicht isoliert von einer Sprache in die andere übertragen werden können, da der Sinn (theologischer Inhalt) kontext- und situationsgebunden ist, dann ist der GN schwerlich der grundsätzliche Vorwurf zu machen, daß bestimmte Begriffe in der Übersetzung fehlen – es sei denn, daß diese Begriffe im Ausgangstext konstitutiv für die theologische Bedeutung sind oder daß sie im Zieltext nicht durch andere Begriffe oder durch inhaltliche Umschreibungen/Paraphrasen semantisch für den neuen Leser sachgerechter wiedergegeben werden. Unter rezeptionsorientiertem Aspekt spricht das Faktum von Paraphrasen nicht gegen eine korrekte Sinnwiedergabe des Ausgangstextes. Denn in der rezeptionsorientierten Übersetzung soll dem Leser ja die Möglichkeit einer Kommunikation mit dem Sinnpotential des vorgegebenen Textes angeboten werden. Dabei finden jedoch bei den neuen Lesern nicht ständig nur Wiederholungen früherer Kom-

[13] Interpretationsbeispiele für biblische Texte als Elemente einer konkreten Kommunikation finden sich bei *Frankemölle*, Handlungsanweisungen (vgl. z. B. die Wehe-Rede in Mt 23 als Appell an Christen).

munikationen statt[14]. Aufgrund der Interaktion von Text *und* Leser findet je neu eine anders geartete *neue* Kommunikation statt. Theologisch ließe sich dieser Vorgang als ständig neues schöpferisches Handeln Gottes am Menschen durch das Medium des Textes deuten.

Aus den Erkenntnissen der allgemeinen Sprachwissenschaft ist unter der angesprochenen Thematik die konkrete Folgerung zu ziehen: Es darf und muß weiter gestritten werden 1. um die Bedeutung des Textes und der Wörter und ihrer Anordnung im Text der Ausgangssprache und 2. um die angemessenste und sachgerechteste Transformierung eines biblischen Wortes, Satzes oder übergreifenden Satzgefüges in eine moderne Sprache, wobei das Verständnis, der Sinnhorizont der neuen Hörer zu beachten ist. Dies ist ein anspruchsvolles Programm, das mit mancherlei Schwierigkeiten verbunden ist.

Bei der GN erhöhen sich diese Schwierigkeiten noch um ein Vielfaches, da Herausgeber und Übersetzer nicht nur eine bestimmte Übersetzungstheorie voraussetzen, sondern mit der Übersetzungstheorie noch zusätzlich ein didaktisches Prinzip verbinden, das jedoch mit der Übersetzungstheorie implizit gegeben ist.

4. Die Adressaten der GN

Dieses didaktische Prinzip ist elementar, äußerst anspruchsvoll und hermeneutisch weittragend. Es wird im Nachwort der GN in aller Kürze wie folgt umschrieben: Die Übersetzung „möchte . . . – soweit irgend möglich – für jedermann ohne zusätzliche Erklärungen verständlich sein". In der Einführung „Zielsetzung und Übersetzungsgrundsätze" wird dieses Anliegen etwas ausführlicher wie folgt dargestellt: Die Übersetzung der GN hat „einen Leser vor Augen, der mit der Bibel noch nicht vertraut ist und keine besonderen Voraussetzungen kirchlicher oder bildungsmäßiger Art mitbringt" (S. 1). Sie „verzichtet deshalb auf Fremdwörter und – soweit irgend möglich – auf Spezialbegriffe der kirchlichen Tradition, besonders auf solche Begriffe, die im Laufe der Zeit einen Bedeutungswandel durchgemacht haben und deshalb heute mißverständlich sind" (S. 2). Wenn nicht alles täuscht, scheinen hier Luthers übersetzungstheoretische Überlegungen Pate gestanden zu haben. Es heißt im „Sendbrief vom Dolmetschen": „Man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie diese Esel tun, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen, und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden und darnach dolmetschen; da verstehen sie es denn und merken, daß man Deutsch mit ihnen redet." Luther hat dieses Prinzip der Jedermann-Verständlichkeit bekanntlich allerdings durch ein weiteres Prinzip eingeschränkt: „Doch hab ich wiederum nicht allzu frei die Buchstaben lassen fahren, sondern mit großer Sorgfalt samt meinen Gehilfen darauf gesehen, so daß, wo es etwa drauf ankam, da hab ich's nach den Buchstaben behalten und bin nicht so frei davon abgewichen." An wichtigen Punkten habe er „eher wollen der deutschen Sprache Abbruch tun, denn von dem Wort weichen . . ."[15] Mit Recht interpretiert A. Stock[16] Luthers Vorgehen wie folgt: Seine „Übersetzung zehrt nicht nur von dem herrschenden Sprachgebrauch, sondern erweitert ihn auch; sie ist auch Sprachgewinn; die Originalsprache eröffnet im Zuge der Übersetzung in der Zielsprache neue Sprachmöglichkeiten . . . Auf gemeinverständliche Eindeutschung wird bisweilen also bewußt verzichtet, um prägnante Formulierungen des Evangeliums zu erhalten und für die deutsche Sprache neu zu gewinnen".

Nicht nur für historisch-kritische Theologen, auch für Vertreter des kirchlichen Prediger- und Lehramtes dürfte der bewußte Verzicht der GN auf Spezialbegriffe der kirchlichen Tradition – weit über Luther hinaus – befremdlich, wenn nicht gar anstößig sein. In

[14] Dies wird in der Erwiderung der Deutschen Bibelgesellschaft auf die Kritik von *K. Hennig* behauptet; ebd. S. 3: „Übersetzung ist die Wiederholung dieses [d. h. des ursprünglichen, d. V.] Kommunikationsvorgangs in einer anderen Sprache."

[15] Der Brief findet sich in: *H. J. Störig* (Hrsg.), Das Problem des Übersetzens, Darmstadt [2]1973, 14–32, ebd. 21. 25.

[16] *A. Stock*, Umgang mit theologischen Texten, Einsiedeln 1974, 123 (ebd. 122f. finden sich der Hinweis auf Störig und die Zitate von Luther).

der Regel werden sie weniger dem Prinzip „allen bin ich alles geworden" nach 1 Kor 9, 19–23, als eher einer didaktischen Konzeption des lukanischen Paulus in Apg 17 zuneigen. Danach knüpft Paulus zwar hinsichtlich des Gottesbildes an die religiösen Vorstellungen der gottesfürchtigen Zuhörer in Athen an, nimmt aber vom Bekenntnis zur Auferweckung Jesu weder sprachlich noch inhaltlich etwas weg, sondern bricht die Kommunikation lieber ab (17, 16–34). – In aller Klarheit sei gesagt, daß m. M. n. dieses aus der Religionspädagogik bekannte Prinzip der Korrelation der menschlichen Erfahrungen mit der Botschaft der Bibel durchgehend auch in der GN gewahrt wird, daß also – soweit ich dies feststellen konnte – nirgendwo theologische Grundpositionen preisgegeben wurden. Diese orthodoxe Grundhaltung läßt sich in der Hierarchie der Wahrheiten auch auf theologisch sekundäre Fragen ausdehnen. Diese Feststellung sollte auch für Kritiker der GN akzeptabel sein. Ihr geht es ja gerade nicht um ein Aufgeben des vorgegebenen theologischen Sinnes, sondern um sein Festhalten und seine Aktualisierung gerade dort, wo ein Festhalten an tradierten sogenannten Standardbegriffen den ursprünglichen Sinn verstellt, da die deutsche Sprachgeschichte tradierte kirchliche Begriffe neu gefüllt hat. Das Festhalten an tradierten Begriffen würde die Botschaft der Bibel also verstellen, nicht umgekehrt! (Ähnliches läßt sich im NT an christologischen Hoheitstiteln [Menschensohn, Messias u. a.] sowie am Zentralbegriff der Verkündigung Jesu [Gottesherrschaft] feststellen, der im hellenistischen Sprachbereich fast ganz zurücktritt etwa zugunsten von „Gottes Gerechtigkeit" bei Paulus.) Diese grundsätzliche Intention bei der Übersetzungstheorie der dynamischen Gleichwertigkeit ist also positiv zu werten; dies nicht nur, weil sie dem evangeliaren traditionsgeschichtlichen Befund der ständigen Neuaktualisierung entspricht, sondern weil dies zur Aktualität der Botschaft Gottes selbst gehört.

E. Schweizer hat dies bereits frühzeitig an der Perikope „Die Heilung des Königlichen: Joh 4, 46–54"[17] exemplarisch nachgewiesen.

[17] In: EvTh 11 (1951/52), 64–71, ebd. 70f.; der erste Satz ist bei *Schweizer* kursiv gedruckt.

Als Ergebnis der redaktionellen Veränderungen in den verschiedenen Evangelien stellt er fest: „Der neutestamentliche Kanon enthält keine Glaubensaussagen, die einfach reproduziert werden können und richtig sind durch ihre korrekte Wiedergabe. Er ist zu verstehen als ein geführtes Gespräch, in dem die Zeugen sich gegenseitig, aber auch ihren Gegnern außerhalb der Gemeinde Antwort geben. Dieses Gespräch kann nicht verstanden werden ohne seine bestimmte Ausrichtung auf den jeweiligen Hörer, muß darum auch in der immer neuen Ausrichtung auf den jeweiligen Hörer dauernd neu formuliert werden. D. h. aber: wir haben kein objektives, für alle Zeiten gleichbleibendes Kriterium, das uns sagen könnte, welche Botschaft die der Gemeinde nottuende ist, von der aus wir das ganze NT zu interpretieren haben. Wir haben es auch nicht in einem altehrwürdigen Credo[18]. Der gewissenhafte Exeget wird die Verschiedenheit dieser Zeugnisse sehen und herausarbeiten. Und er wird bei solchem Tun darauf trauen, daß der auch heute lebendige Heilige Geist seiner Gemeinde und ihm selber zeigen wird, welches *die* Botschaft ist, die Gott heute seiner Gemeinde vor allem andern zu sagen hat." Was Schweizer hier formuliert, ist heute Allgemeingut der Exegese, sollte es also auch in Übersetzungen sein.

Unter hörerbezogenem Aspekt geht es also auch der GN primär um die „Sache" des biblischen Textes, auch dort, wo diese den heutigen Vorstellungen querliegt. Wenn ich richtig sehe, werden ja gerade nicht Fragen an den Text herangetragen, die sich uns aufgrund unserer Gegenwartserfahrung stellen, sondern die Fragen werden aus der Bibel verständlich gemacht, die umgekehrt die biblischen Texte stellen. Damit diese Fragen den heutigen Leser jedoch überhaupt treffen können, müssen sie seine Vorstellungen erreichen, ohne daß er ein theologisches Spezialstudium hat absolvieren müssen.

Die Zielgruppe der GN ist jedoch noch enger (als im NT möglich) bestimmt, da es ihr um einen Leser geht, „der mit der Bibel noch nicht vertraut ist und keine besonderen Vor-

[18] Zur Geschichtlichkeit der Credo-Formulierungen im NT vgl. *H. Frankemölle*, Glaubensbekenntnisse. Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credos, Düsseldorf 1974.

aussetzungen kirchlicher oder bildungsmäßiger Art mitbringt" (S. 1). Es geht nämlich in der GN ausdrücklich nicht um eine dynamische Äquivalenz zwischen einem Ausgangstext in kirchlich geprägter Sprache und einem Zieltext mit ebenfalls kirchlich geprägter Sprache, sondern um die Äquivalenz des ersteren zu einem Text, der für „jedermann", genauer für Leser ohne kirchliche Vorbildungen, ohne weiteres verständlich ist.

Zu diesem Programm einige kurze Hinweise:

1. Daß es diesen Adressatenkreis gibt, dürfte unbestritten sein, ebenso dürfte jedes Bemühen, ihn zu erreichen, sinnvoll sein. Auch Schüler im Religionsunterricht zählen durchaus zu dieser Gruppe[19]; selbst Teilnehmer an der Gemeinde-Katechese dürften nicht (ganz) außerhalb dieser Adressatengruppe stehen. Diese Gruppe mit der biblischen Botschaft bekanntzumachen, ist sicherlich ökumenische Aufgabe aller Kirchen.

2. Ähnlich wie Luther – allerdings ohne dies zu sagen – schränken Übersetzer und Herausgeber der GN dieses Prinzip faktisch – weitaus stärker als Luther – ein. Nähme man das Prinzip „durch kirchliche Tradition unbelastete Begriffe" als hermeneutisches Prinzip wirklich ernst, wäre das Übersetzungsunternehmen als von vornherein gescheitert zu betrachten. Kann man einen durch und durch religiösen Text wie die Bibel in eine religionslose, von kirchlich geprägter Sprache unbeeinflußte Übersetzung übertragen? Auch wenn in der Werbung für die GN diese Möglichkeit dem potentiellen Käufer suggeriert wird, löst die GN dieses Versprechen nicht ein, sie kann es auch wohl gar nicht. Festzustellen sind in der GN hingegen hier und da Versuche, einige Begriffe wie Gerechtigkeit, Glaube, Gnade, Erlösung, Wohlgefallen, Versöhnung, Welt usw. in das gegenwärtige deutsche Sprachverständnis zu transformieren, während insgesamt die theozentrischen und christologischen Grundbegriffe unverändert wiedergegeben werden. Es wäre – dies sei noch einmal betont – ein von vornherein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen, die Botschaft der Bibel wirklich unter Verzicht der tradierten theologischen und kirchlichen Sprache vermitteln zu wollen.

Spätestens seit der Entmythologisierungs-Debatte dürfte im übrigen deutlich geworden sein, daß Mythen als Mythen die Wirklichkeit aufdecken und daß sie nicht in rationale, unmythische Sprache „übersetzt" werden können. In gleicher Weise ist auch beim nichttheologischen, durch kirchliche Tradition nicht gebundenen Leser der GN durchaus vorauszusetzen, daß er sensibilisiert sein muß für bildhafte, mythische und metaphorische Rede. Auch Gleichnisse können nicht – wie früher in der Skopus-Methode üblich – auf einen Lehrsatz reduziert werden[20]. Daher hat auch der Leser der GN keineswegs „ein Recht darauf, das, was er in der Bibel liest, *wörtlich* zu verstehen, ohne sich auf Schritt und Tritt fragen zu müssen, ob hier nicht doch etwas anderes gemeint sei"[21]. Bekanntlich gibt es auch im NT nach Jes 6, 9f ein Sehen und Doch-nicht-Erkennen, ein Hören und Doch-nicht-Verstehen (vgl. Mk 4, 12 und Apg 28, 26f).

Für einen Leser, der „keine besonderen Voraussetzungen kirchlicher oder bildungsmäßiger Art mitbringt" (Zielsetzung S. 1), dürfte Gleiches gelten. Der undifferenzierte und plakative Anspruch der Zielsetzung der GN widerspricht z. B. auch den curricularen Entwürfen aller Schulstufen, die sehr wohl sprachliche, historische u. a. Voraussetzungen für einen sachgerechten Umgang mit der Bibel fordern (vgl. dazu das Programm des Unterrichts in der Bibel). Analog zur Sprachtheorie, die der GN zugrunde liegt, ist also auch im Hinblick auf den Adressatenkreis zu differenzieren; erst dann läßt sich der Stellenwert der GN im Vergleich zu anderen Übersetzungen angeben, ebenso ihre Funktion in der kirchlichen und schulischen Unterweisung.

[19] Vgl. dazu: Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1974, Nr. 2.5.1.

[20] Zur Metaphorik und zur praxisrelevanten Deutung von Gleichnissen in konkreter Kommunikation vgl. *H. Frankemölle*, In Gleichnissen Gott erfahren, Stuttgart 1977.

[21] Dies wird zu Unrecht in der Antwort der Deutschen Bibelgesellschaft auf die kritische Stellungnahme von K. Hennig S. 5 behauptet; vgl. dagegen *Franz Kafka*, Die Erzählungen, Frankfurt 1961, 328.

3. Reduziert man den Anspruch der GN auf den jenseits der Werbung vielleicht intendierten Maßstab, Leser zu erreichen, die mit der Bibel und mit kirchlicher Nomenklatur noch nicht oder nur bruchstückhaft vertraut sind, dann ist die *pastorale* Intention der GN außerordentlich begrüßenswert. Den zwar religiös interessierten, aber nicht in der kirchlich tradierten Sprache versierten Mitmenschen zum potentiellen Leser der Bibel zu machen, ist ein missionarisches Bemühen par excellence. Wenn die didaktische Frage nach dem Wie, Was und Wozu impliziert, den Leser sprachlich dort abzuholen, wo er steht, ist dies angemessen, durchdacht und didaktisch sachgerecht, auch wenn dieses Vorgehen – gerade im Hinblick auf den potentiellen Leser – z. T. den Verzicht auf bestimmte Kirchentraditionen sowie auf kirchlich geprägte Sondersprache impliziert. Dies schließt ein, daß die GN aufgrund des intendierten Leserkreises m. M. n. eine propädeutisch-pastorale Funktion zu erfüllen hat, um mit Hebr 5, 12ff in „die Anfangsgründe der Lehre von der Offenbarung Gottes" einzuführen. Die intendierten Leser haben „Milch nötig, nicht feste Speise". Milch ist nach Hebr 5 für die Katechumenen, Speise aber für die, „deren Sinne durch Gewöhnung geübt sind".

Es bedarf der GN, damit ihre Leser mit den Überlieferungen vertraut werden, die unsere Kirchen geprägt haben, was einschließt, daß sie – sofern möglich – zum Urtext gelangen sollen, andernfalls jedoch zu Übersetzungen, die in der autororientierten Perspektive dem nun einmal historisch vorgegebenen Urtext möglichst nahe stehen. Von der selbstgesetzten Zielsetzung her ist die GN keine Bibel für den Gottesdienst derer, die ihren Glauben reflektiert haben und bewußt bekennen. Im kirchlichen Unterricht und bei der Bibelarbeit dürfte sie ein hilfreicher Zugang zum Verstehen des Wortes Gottes sein bei gleichzeitigem Einsatz weiterer Übersetzungen, so daß beim synoptischen Lesen die autor- *und* rezeptionsorientierte Perspektive der biblischen Aussage besser erfaßt werden kann.

Die Hinzuziehung weiterer, autororientierter Übersetzungen ist also im Interesse der theologischen „Sache" notwendig, damit der Leser nicht nur von der Autorität der rezeptionsorientierten und von daher notwendigerweise stärker interpretierenden und paraphrasierenden Übersetzung der GN absolut abhängig wird. Der biblische Text als historisch und literarisch vorgegebene Größe – auch in seiner Fremdheit – muß mit seinen Fragestellungen und mit seiner Deutung der göttlichen Dimension der Wirklichkeit, die im Handeln erschlossen und erfahren wird, ernstgenommen werden. (An dieser Stelle wäre eingehender über das Sola-scriptura-Prinzip sowie über die Inspiration der Schrift nachzudenken – gerade im Hinblick auf ein rezeptionsorientiertes Textverständnis[22].) Zum christlichen Glauben gehört das Ein-für-alle-Mal der Inkarnation des göttlichen Logos, dessen Versprachlichung uns ebenfalls in der inkarnatorischen Struktur der damaligen Sprachwelt überliefert ist. – Gerade für katholische Exegeten war es ein großer Fortschritt, daß auch offiziell im Zweiten Vatikanischen Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung als Aufgabe der Schrifterklärer gefordert wird, genau „nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend – mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen – hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat. Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muß man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren". Als Grund dafür wird genannt, daß „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat", da die Hagiographen „echte Verfasser" gewesen sind, auch wenn alle Schriften „Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche übergeben sind". In diesen Worten wird – entgegen einer bis dahin stark kirchlich-lehramtlich gebundenen Rezeptions-Exegese – die autororientierte Perspektive betont,

[22] Vgl. dazu vom Verf. „Pneumatologie und kommunikatives Handlungsmodell. Von der Wirkmächtigkeit des Geistes Gottes im Volk Gottes", in: *ders.*, Handlungsanweisungen 109–132, bes. 128ff.

was bekanntlich nicht nur zur „Freiheit" der katholischen Exegese geführt, sondern ihr auch einen enormen sachlichen Aufschwung gebracht hat.

Man kann der GN sicherlich nicht unterstellen, daß sie überwundene Rezeptions-Voraussetzungen wieder aufleben lassen möchte oder daß sie den biblischen Text nicht als historisch und literarisch vorgegebene Größe absolut ernst nimmt, auch wenn es ihr um die Aktualisierung seines Inhaltes geht. Zu fordern bleibt aber, daß die Fremdheit des Textes und seines Anspruches, der menschlichen Vorstellungen oft querliegt, auch in der aktualisierenden Übersetzung erhalten bleibt. Im übrigen stellt sich das Problem der Aktualität auch bei jedem Verfasser eines theologischen Kommentars[23]. Zu fordern bleibt auch, daß ekklesiale Gruppensprache – im Kontext des allgemeinen Sprachwandels durch die Zeiten hindurch – nicht aufgehoben und überflüssig wird, sondern Ziel bleibt für jegliche religiöse Hinführung zur Bibel. Die Bibel ist die unaufgebbare und letztlich durch keine Übersetzung zu ersetzende Ur-Kunde vom schöpferischen Handeln Gottes und von seinem Wort, Jesus Christus.

Auch unter Rezeptionsaspekten gilt: Es gibt keine zur Verfügung stehende Methode, aus den biblischen Texten das Wort hörbar zu machen. Wohl müssen Übersetzer und Exegeten für die Verstehbarkeit alles tun, damit *Gott* sein Wort nicht nur im historisch vorgegebenen Text, sondern auch heute hörbar macht. Die Übersetzungen der biblischen Urtexte sind dafür eine Hilfe; ob sie gut oder schlecht übersetzt sind, dafür dürfte es nur relative, aber keine absoluten Kriterien geben.

5. *Textbeispiele aus der GN*

Damit der Leser wenigstens über die genannten Wort-Beispiele hinaus einen ersten Eindruck vom Anliegen der GN und ihrer Übersetzungsweise bekommt, seien abschließend zwei theologisch zentrale Textbeispiele vorgestellt, wobei synoptisch die Übersetzung der GN mit der Einheitsübersetzung verglichen wird (die Entfernung vom Luther-Text ist noch beträchtlicher).

Zuvor seien aber noch einmal jene zwei Prinzipien zusammengefaßt, unter denen die Texte zu würdigen sind. Gemäß der der GN zugrundeliegenden Texttheorie ist das eine Prinzip autororientiert, das andere rezeptionsorientiert. Eine kritische Würdigung der Übersetzungsleistung der GN hat demnach zu beachten

1. nicht einzelne Worte und isolierte Sätze, sondern den vom Autor intendierten Gesamttext und seine gesamte Konzeption, generell seine historisch vorgegebene Kommunikation. Von der übergreifenden Komposition her und von der Sprechsituation des Textes her kann durchaus ein Begriff zum Beispiel in einem Text etwas anderes meinen als in einem anderen (vgl. etwa den Begriff „Gerechtigkeit" im Matthäusevangelium und bei Paulus oder den Begriff „Glaube" bei Paulus und im Jakobusbrief).

2. Unter rezeptionsorientiertem Aspekt wäre anzustreben, daß der konkrete Vermittlungsprozeß zwischen der damaligen Redesituation, wie sie in den vorliegenden Texten gedeutet wird, und der gegenwärtigen Erfahrungssituation der Leser und umgekehrt nicht aufgelöst wird. An der Interdependenz und Verschränkung von Text und Leser heute ist festzuhalten. Die Frage ist nur, wie Leser heute das damals von Gott geoffenbarte „Heute" im deuteronomistischen (vgl. Dtn 6, 6; 8, 1; 9, 1; 26, 16) und lukanischen (vgl. Lk 2, 11; 3, 22; 4, 21; 19, 9; 23, 43) Sinn am ehesten sachgerecht glaubend nachvollziehen können.

[23] Vgl. dazu *A. Stock*, Überlegungen zur Methode eines Theologischen Kommentars (in: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten, Heft 4, Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen 1972, 75–96), der den rezeptionsorientierten Ansatz betont; vgl. dazu die ebd. 97–103 referierte Diskussion, in der offen die Schwierigkeiten des autororientierten mit dem rezeptionsorientierten Ansatz benannt werden.

Das Vaterunser (Mt 6, 9–13)

GN

Unser Vater im Himmel!
Bring alle Menschen dazu, dich zu ehren!
Komm und richte deine Herrschaft auf!
Was du willst, soll nicht nur im Himmel geschehen,
sondern auch bei uns auf der Erde.
Gib uns, was wir heute zum Leben brauchen.
Vergib uns unsere Schuld,
wie auch wir jedem verzeihen, der uns Unrecht getan hat.
Laß uns nicht in die Gefahr kommen,
dir untreu zu werden,
sondern schütze uns vor der Macht des Bösen.

Einheitsübersetzung

Unser Vater im Himmel,
dein Name werde geheiligt,
dein Reich komme,
dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf der Erde.
Gib uns heute das Brot, das wir brauchen,
und erlaß uns unsere Schulden,
wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben.
Und führe uns nicht in Versuchung,
sondern rette uns vor dem Bösen.

Röm 3, 21–22

GN

Aber jetzt ist eingetreten, was das Gesetz selbst und die Propheten im voraus angekündigt hatten: Gott hat so gehandelt, wie es seinem Wesen entspricht. Er hat selbst dafür gesorgt, daß die Menschen vor ihm bestehen können. Er hat das Gesetz beiseite geschoben und will die Menschen annehmen, wenn sie einzig und allein auf das vertrauen, was er durch Jesus Christus getan hat. Das gilt ohne Ausnahme für alle, die dieses Vertrauen haben.

Einheitsübersetzung

Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und von den Propheten: die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus, offenbart für alle, die glauben.

Praxis

Erika Ahlbrecht-Meditz

Ein Junge weint nicht – oder?

Vermischtes zum Thema Erziehung zur Partnerschaft

Partnerschaftlichen Umgang zwischen Männern und Frauen in Familie, Beruf, Schule, Kirche usw., aber auch ein Achten auf die vielen Vorurteile und ihre Förderer sind notwendig, wenn die kommenden Generationen auf eine wirkliche Gleichberechtigung zugehen können sollen. *red*

Vor gut zehn Jahren hätte ich noch mit mehr Sicherheit darüber zu reden gewußt, über Erziehung überhaupt und die Erziehung zur Partnerschaft im besonderen. Wer das Abenteuer Kind und Familie noch vor sich hat, weiß meist recht genau, wie er alles einmal machen wird. Zum Beispiel auch diese Erziehung gegen die alten Rollenklischees: die Tochter darf natürlich raufen und auf Bäume klettern und sich für Technik interessieren, der Junge darf mit Puppen spielen, wenn er mag, und weinen und überhaupt Gefühle zeigen, und wenn er gern kocht – warum eigentlich nicht?

So oder ähnlich sieht wahrscheinlich das Erziehungskonzept aufgeschlossener Jungeltern vor dem Ernstfall aus. So auch einst meines. Heute darf unser inzwischen zwölfjähriger Sohn zwar auch weinen und Gefühle zeigen, wenn er es braucht. Das hindert ihn aber nicht, in patriarchalischer Steinzeitmanier zu berichten: „Mit diesen blöden Weibern kann man als Junge nicht spielen", wobei er seine Klassenkameradinnen meint.

Erziehung, das erfahren wir als Eltern sehr bald, ist nicht der Plan in unserem Kopf, sondern etwas, das wir keineswegs allein – wenn auch in erster Linie – in der Hand haben. An der künftigen Persönlichkeit unserer Kinder modellieren viele Hände mit: andere Kinder, Freunde, Nachbarn und Verwandte, aber auch die sogenannte Öffentlichkeit, im Supermarkt, im Bus, im Gottesdienst, na und

natürlich in den Erziehungseinrichtungen vom Kindergarten bis zur Schule, den Pfadfindern und der Disco, von den „Medien" ganz zu schweigen, den hörbaren, sichtbaren und lesbaren.

Das sieht dann in Sachen Partnerschaftserziehung praktisch so aus:

- Oma schenkt ihrem Enkelkind ein Bilderbuch, in dem es von töricht lächelnden Mütterchen, die am Herd angewachsen scheinen und den Kochlöffel wie einen sechsten Finger immer zur Hand haben, wimmelt, die stets strahlend an der Haustür zurückbleiben, wenn Mann und Kinder allmorgendlich das Leben wagen. Sie, als Mutter oder Vater, lächeln gequält und nehmen sich vor, Oma demnächst vorsichtig Ihre Meinung über diese Sorte Bücher zu sagen.
- Sie sitzen erschöpft nach einer anstrengenden Einkaufstour mit Ihrem ebenfalls erschöpften Sprößling im Bus. Ihr Bub weint, weil er müde und sehr, sehr durstig ist. „Na, kleiner Mann", meldet sich da ein Hinterbänkler mit sonorer Stimme, „wer wird denn da gleich weinen? Ein richtiger Bub weint doch nicht!" Sie drehen sich nach der unerwünschten Erziehungshilfe um und werfen einen tadelnden Blick nach ihm und wissen: das wird mein Junge sich wohl noch öfter anhören müssen.
- Sie sitzen auf dem öffentlichen Spielplatz auf einer Bank. Vor Ihnen ist eine gewaltige Rauferei in Gang, von der Ihr Sohn sich vorsichtig zurückzieht. „Ein Bub, der einmal ein rechter Mann werden will, der hat Spaß an einer richtigen Keilerei", sagt da neben Ihnen die Mutter eines der Raufbolde. „Ich mag aber Raufen nicht", sagt Ihr Sohn, „Mama, werde ich deswegen kein Mann?"
- „Alle Mädchen sind blöd, und sie heulen auch immer gleich", verkündet Ihr Sohn, den Sie doch so klischeefrei erziehen. Wie kannst Du nur so einen Unsinn sagen, kontern Sie. „Alle sagen das", sagt Ihr Sohn. Alle – das sind wahrscheinlich seine drei Freunde und Banknachbarn.
- Im Kindergottesdienst zieht der Priester mit einer langen Reihe von Meßdienern ein. Und Ihr Söhnchen flüstert Ihnen zu: „Mag der liebe Gott denn nur Männer?" Ratlos schütteln Sie verneinend den Kopf und hoffen, daß Ihnen bis nach der Messe eine sinnvolle Antwort einfallen wird.

Das also ist ein kleiner Strauß von Alltagserfahrungen, die unsere Kinder in dieser oder ähnlicher Form unvermeidlich machen und in denen überkommene partnerschaftsfeindliche Vorstellungen weiterleben. Aber, so können Sie sich nun zu trösten versuchen, wir als Eltern haben ja sehr klare Vorstellungen davon, wie wir da gegensteuern werden. „Du könntest Deiner Mutter auch wieder mal beim Abwaschen helfen", sagt der Vater zu seinem Sohn. Der mault halblaut vor sich hin, bis er sich schließlich bequemt; und er erinnert sich: Gestern wollte Mutter, daß Vater ihr die Wäsche aufhängt, aber der mußte ja unbedingt noch „was Wichtigeres" tun und ließ Mutter mit ihrer Arbeit stehen.

Womit ich eigentlich bei der Hauptsache wäre: Ich glaube, daß unsere Kinder nur in dem Maß sich partnerschaftlich, d. h. frei von alten Rollenklischees verhalten werden, in dem wir als Frau und Mann, als Mutter und Vater dies tun – nicht mit pädagogischem Seitenblick auf die Kinder, sondern zuerst um unserer selbst willen. Mit anderen Worten: In dem Maß, in dem wir uns als Ehepartner gemeinsam für Kinder und Familienleben voll verantwortlich fühlen wollen, auch für den Alltag mit Einkauf und Kochen und Putzen und Wäsche und so weiter, nur in dem Maß wird das auch für unsere Kinder selbstverständlich werden.

Wenn aber zwischen Eltern die unausgesprochene Überzeugung gelebt wird: „Die Frau gehört ins Haus und zu den Kindern und arbeitet nicht, der Vater gehört nicht ins Haus, sondern in das Büro, in den Betrieb, dann kann ich mir nur schwer vorstellen, wie Kinder *nicht* nach diesem Modell geprägt werden – auch wenn die Eltern als Erzieher etwas ganz anderes wollen.

Wenn die Mutter wegen der Familie und weil der Mann ja doch den sichereren und besser bezahlten Arbeitsplatz hat, ihren Beruf aufgibt, dann sollte dies in der Familie zumindest nicht als eine Selbstverständlichkeit betrachtet werden, über die man kein Wort zu verlieren braucht. Es müßte in diesem Fall für die Familie selbstverständlich sein, auch der Mutter eigene Freizeiträume zu schaffen

– durch Mitarbeit und Zusammenarbeit der übrigen Familie –, damit sie Dinge unternehmen und Kontakte pflegen kann, die sie sich zum Ausgleich für die oft kontakt- und anregungsarme Hausarbeit wünscht.

Eine Freundin von mir, Lehrerin, Mutter von vier Schulkindern, ist wieder im Schuldienst, seit auch das Jüngste in die Schule geht. Von ihrem Verdienst bleibt nicht allzuviel übrig, weil sie davon eine regelmäßige Haushaltshilfe bezahlt. „Aber das ist mir die Berufstätigkeit, an der ich sehr hänge, wert", sagt sie. Die ältere Frau, die ihr im Haushalt hilft, ist froh um den Verdienst und die Aufgabe („Ich bekäme ja in meinem Alter nirgends mehr eine Stelle.") „Meine Frau hat studiert", sagt ihr Mann, „ich verstehe, daß sie auch berufstätig sein will."

Eigentlich müßte ich jetzt auch von den „Hausmännern" reden, die gelegentlich auch von jenen Leuten als Softies und Spinner belächelt werden, die sich selber sehr aufgeklärt fühlen. Auch das ist zumindest eine Möglichkeit neuer Partnerschaft und schafft eine Familiensituation, in der bestimmt keine sexistischen Chauvies aufwachsen.

Eigentlich müßte ich auch von der Teilzeitarbeit für Männer und Frauen reden, weil eine Berufssituation dieser Art Partnerschaft und damit auch partnerschaftliche Erziehung in besonderem Maß erleichtert.

Eigentlich müßte ich auch davon reden, wie schwer es das äußere Bild einer immer noch stark männerbündisch geprägten Kirche Eltern macht, Kindern das Christentum als tiefste Grundlage menschlicher Freiheit, auch der Freiheit von Rollenzwängen, plausibel zu machen.

An dem historischen Prozeß unserer Menschwerdung, in dem Erziehung als Geschehen zwischen Eltern und Kindern, das beide Seiten formt und verändert, sich ereignet, wirkt alles auf alles und wirken alle auf alle ein. Wir als Väter und Mütter stehen selber in diesem Prozeß, der an uns modelliert, wir sind geprägt, vorbelastet, wir können oft gar nicht so, wie wir es im Kopf meinen. So wie wir wirklich sind, wie wir wirklich empfinden und wirklich wollen – so „erzieht es aus uns heraus" und das nicht selten in Widerspruch zu dem, was wir unseren Kindern vorsagen und vormachen.

Eine Mutter also, die zwar „fortschrittlich" erziehen möchte, aber sich insgeheim für weniger berufstüchtig als „die Männer" hält, die es für ihre „natürliche" Aufgabe hält, daheim zu bleiben, auch wenn sie dabei ewig unzufrieden ist, eine Mutter, die meint, frauliche Art hätte mehr mit „Herz" und männliche mehr mit „Geist" (was immer dieses Begriffspaar meint) zu tun – sie wird es schwer haben, ihre Tochter zu einem anderen Selbstverständnis zu erziehen.

Ein kumpelhafter Vater, der allsonntäglich am Autofahrstil seiner Frau herummeckert und vor den Ohren der Kinder sich über die „mangelnde technische Begabung von Frauen" ausläßt, der es für das Recht des Alleinverdieners hält, seinen täglichen Berufsärger brühwarm über seine Familie am Abendbrottisch kippen zu dürfen, der glaubt, seiner Frau vorschreiben zu dürfen, mit wem sie sich treffen oder nicht treffen darf – der soll sich nicht wundern, wenn Sohn und Tochter bald verinnerlicht haben: Vater schafft an, Mutter kuscht.

Wenn wir unsere Kinder zu einer neuen Partnerschaft erziehen wollen, so geht dies nicht ohne kritische Reflexionen auf unser Selbstverständnis als Mann und Frau:

Wie wollen wir selber sein, wie wollen wir unsere eigene Partnerschaft leben, wieviel Freiheit und Entwicklungsspielraum gewähren wir uns gegenseitig? Aber auch: Wieviel nicht-herkömmliche Lasten muten wir uns im Interesse einer neuen Partnerschaft zu?

Was ist davon unter gegebenen politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen und in unserer speziellen beruflichen Situation zu verwirklichen?

Ob unsere Kinder zu vollmenschlichen, gerundeteren Persönlichkeiten werden, die den sexistischen Staub der Jahrhunderte von den Füßen schütteln, hängt weitgehend davon ab, wie wir als Eltern diese Fragen an uns selber ernst nehmen und beantworten.

Peter Fiedler

„Die Juden", „die Pharisäer" und „das (jüdische) Volk" in den Lesungen der Karwochen-Liturgie

Alljährlich in der Karwochenliturgie wird in unserer Kirche das Mißverständnis weiter tradiert, die Juden hätten Jesus getötet, obgleich das den historischen Tatsachen nicht entspricht und die letzten Päpste seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich bemühten, in dieser Hinsicht Klarheit zu schaffen. Seit Jahren liegt der zuständigen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz der Antrag auf eine den päpstlichen Verlautbarungen entsprechende Revision der liturgischen Texte vor. Der Antrag ist von der Freiburger Forschungsgruppe „Lernprozeß Christen Juden" gestellt, aber bisher trotz der Befürwortung durch Auxiliarbischof Karl Flügel nicht bearbeitet worden. Peter Fiedler, exegetischer Mitarbeiter der Freiburger Forschungsgruppe, legt hier ein überschaubares und praktikables Revisionskonzept im Sinne der vatikanischen Richtlinien vor.* *red*

„Da rief das ganze Volk: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!" (Mt 27, 25). Diese und ähnliche Sätze aus der Matthäus-Passion am Palmsonntag (1984 = Lesejahr A; für die anderen Lesejahre gilt Entsprechendes) und aus der Johannes-Passion in den Karfreitagsgottesdiensten werden wieder die Gefahr heraufbeschwören, daß sie „von ungenügend unterrichteten Christen tendenziös mißverstanden werden". Die Warnung vor dieser Gefahr hatten die „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate', Artikel 4", die bereits Anfang 1975 vom Vatikan veröffentlicht worden waren, mit folgendem unmißverständlichen Hinweis verbunden, der eine Richtlinie zur Vermeidung eben dieser Gefahr enthält: „Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, den biblischen Text zu verändern, es ist aber Aufgabe einer Übersetzung, die zum liturgischen Gebrauch bestimmt ist, den eigentlichen Sinn eines Textes herauszuarbeiten . . . So bedeutet der Ausdruck ‚die Juden' im Johannesevangelium im Kontext bisweilen ‚die Führer der Juden' oder , die Feinde Jesu' – diese Ausdrükke sind eine bessere Übersetzung des Gedankens des Evangelisten, wobei der Anschein vermieden wird, als sei hier das jüdische Volk als solches gemeint. Ein anderes Beispiel ist der Gebrauch der Worte ‚Pharisäer' und ‚Pharisäismus', die heute einen durchaus pejorativen Klang haben." Daraus leiten sich die hier aufgelisteten Vorschläge für die Passionslesungen des Palmsonntags und des Karfreitags ab.

Palmsonntag – Lesejahr A:

Passion nach Matthäus (26, 14–27, 66 bzw. „Kurzfassung" 27, 11–54).

a) 27, 25: Diese – oben zitierte – Stelle ist durch ihre antijüdische Wirkungsgeschichte stärkstens belastet und bewirkt deshalb auch heute noch die Aufrechterhaltung der vom Konzil ausdrücklich zurückgewiesenen Behauptung der jüdischen Kollektivschuld am Tod Jesu. Daher ist „Da rief *das ganze Volk*" zu ersetzen durch: „Da rief *die ganze aufgehetzte Volksmenge*" – was allein auch der historischen Situation entsprechen kann.

In der *Kurzfassung* sollte auf jeden Fall auf die Verse 24 und 25 verzichtet werden.

b) 27, 62: „Am nächsten Tag gingen die Hohenpriester und *die Pharisäer* gemeinsam zu Pilatus . . ." – : Der Beginn der erst und nur bei Matthäus begegnenden Grabwächtergeschichte. Diese Nennung der Pharisäer (in der ganzen Mt-Passion einmalig) ist aus der Situation der Abfassungszeit dieses Evangeliums zu verstehen. Wie die älteste Evangelienschrift, Mk, bestätigt, haben die Pharisäer mit Jesu Hinrichtung nichts zu tun. Deshalb sind neben „die Hohenpriester" sachgemäß *„die Sadduzäer"* statt „die Pharisäer" zu stellen. Mt 28, 12 unterstützt dies mit der Formulierung: die Hohenpriester „gemeinsam mit *den Ältesten*".

* Vgl. *G. Biemer – A. Biesinger – P. Fiedler,* Was Juden und Judentum für Christen bedeuten, Band 4 der Reihe „Lernprozeß Christen Juden", Freiburg 1984; *M. Stöhr* (Hrsg.), Arnoldshainer Texte, Bd 15, Frankfurt 1983, 79–86. – Vgl. dazu auch die Beiträge zum Thema „Christen Juden" in Diakonia 14 (1983), Heft 5.

c) 26, 57 und 27, 41: An diesen beiden Stellen soll es heißen: „die *sadduzäischen* Schriftgelehrten."

Palmsonntag – Lesejahr B:

Passion nach Markus (14, 1–15, 47 bzw. „Kurzfassung" 15, 1–39).

Auch hier wären die Schriftgelehrten als „sadduzäische" näher zu kennzeichnen, und zwar an folgenden Stellen: 14, 1; 14, 43; 14, 53; 15, 1; 15, 31.
Zum Vergleich: Die den liturgischen Texten zugrundeliegende Einheitsübersetzung hat z. B. in 15, 1 den historisch irrtümlichen Mk-Text „*und* der ganze Hohe Rat" stillschweigend korrigiert. Da „die Hohenpriester, die Ältesten und die Schriftgelehrten" den Hohen Rat bilden, schreibt die Einheitsübersetzung „*also* der ganze Hohe Rat". Allerdings – daß es sich nicht bei allen Mitgliedern des Hohen Rates um Feinde Jesu gehandelt haben kann, bestätigt allein schon die Gestalt des Josef von Arimatäa (15, 43).

Palmsonntag – Lesejahr C:

Passion nach Lukas (22, 14 – 23, 56 bzw. „Kurzfassung" 23, 1–49).

a) 22, 66 und 23, 10: Wiederum „(die) *sadduzäischen* Schriftgelehrten" – entsprechend den Mk- und Mt-Stellen.

b) 23, 4 und 13: Da es sich in beiden Fällen um dieselbe vor Pilatus stehende Volksmenge handelt, ist in Vers 13 statt „*das Volk*" wie in Vers 4 „*die Menge*" zu gebrauchen; andernfalls besteht wiederum die Gefahr, „das Volk" im Sinn der Kollektivschuldbehauptung mißzuverstehen.

Karfreitag

Passion nach Johannes (18, 1 – 19, 42).

a) 18, 3 „Judas kam mit einem Trupp und mit Knechten der Hohenpriester und *Pharisäer* dorthin" – um Jesus zu verhaften. Entsprechend der Begründung zu Mt 27, 62 sind die Pharisäer durch die *Sadduzäer* zu ersetzen. Nur für diese Gruppe des Priester- und Laienadels, die den Tempelbetrieb beherrschte, ist auch die Nennung von „Knechten" korrekt.

b) 18, 12 „die Knechte der *Juden*" – nach dem eben Gesagten muß es heißen „die Knechte der *Hohenpriester* bzw. „der *Sadduzäer*".

c) 18, 14 „Kajafas aber hatte den *Juden* den Rat gegeben" – statt dessen entweder „den *Sadduzäern*" oder „den *Feinden Jesu*".

d) 18, 31 „Die *Juden*" ist sinngemäß zu ersetzen durch „die *Feinde Jesu*" oder – im Blick auf 19, 6 – auch durch „die *Hohenpriester und ihre Diener*". – Gleiches gilt für 18, 38; 19, 7. 12. 14. 31.

e) 18, 35 „*Dein eigenes Volk* und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert" – sagt Pilatus zu Jesus. Um auch hier der Gefahr zu entgehen, den Kollektivschuldvorwurf aufzufrischen, ist zu ändern in „*Angehörige deines Volkes*". So korrekt 19, 6.

f) 18, 36 „damit ich *den Juden* nicht ausgeliefert würde" – muß entsprechend abgewandelt werden in: „*meinen Feinden.*"

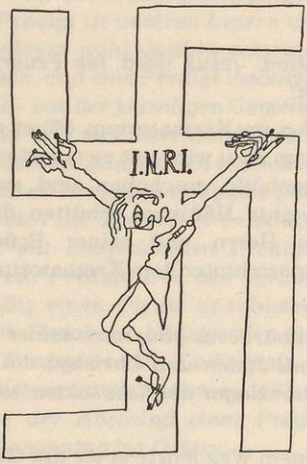
g) 18, 38 „wieder zu *den Juden* hinaus", entsprechend in 19, 7. 12. 14. 31 – wie bei d) 18, 31: „zu *den Feinden Jesu*" bzw. „*die Feinde Jesu*".

h) 19, 38 „Josef aus Arimatäa, der aus Furcht vor *den Juden* nur heimlich ein Jünger Jesu war" – da dieser Josef ebenfalls Jude ist, muß es sinnvollerweise heißen „aus Furcht vor *den Feinden Jesu.*"

Außerdem ist für die Liturgie des Karfreitags zu beachten, daß auch durch die *Improperien* – einschließlich der Liedfassung im „Gotteslob" (Nr. 206) – und durch Teile des Stundengebets (aus der „*Karmette*" im Gotteslob, Nr. 934, die Abschnitte 4 und 5) antijüdische Wirkungen hervorgerufen werden können. Darum ist es unverzichtbar, den Mitfeiernden eine Auslegung dieser Texte und Lieder zu geben, die solche Wirkungen ausschließt.

Ernst Degasperi

Der Hakenkreuzweg des Herrn



Dieser Kreuzweg wurde in Auschwitz-Birkenau geschrieben, das für Millionen von Juden und Christen zum Weg nach Golgotha wurde. Jesus als Jude aus Wien . . . *red*

1. Station: Jesus wird in Schutzhaft genommen und vom Gestapochef zum Tode verurteilt.

Jesus nimmt stumm alle Anklage auf sich, Jude zu sein. Er weiß, was dies bedeutet: Untermensch, Schwein, Ungeziefer, und ladet so unsere Christenschuld auf sich. Jesus ist bereit, den Weg menschlichen Ungeziefers zu gehen, um uns zu retten.

2. Station: Jesus nimmt das schwere Kreuz des Judensterns auf sich.

Er muß mit bloßen Händen, den gelben Stern auf der Brust, die Straßen Wiens schrubben und mit den Lippen den Unrat auflesen. Die johlende Menge spuckt ihm ins Gesicht, tritt ihn – vorwärts!

3. Station: Jesus fällt zum ersten Mal unter den Schlägen des Ochsenziemers.

Er wird auf den „Bock" gelegt und geschlagen. Selbst muß er die Schläge zählen. Am Ende zwingen sie Jesus, sein eigenes Blut aufzuwischen. Nun stoßen sie ihn zu seinen 80 Leidensgenossen in einen Viehwaggon; die Türe wird verschlossen, der Waggon versiegelt und mit der Aufschrift versehen: „Achtung! Nicht öffnen! Seuchengefahr!"

4. Station: Jesus begegnet seiner Mutter.

Jesus blickt durch die mit Stacheldraht vergitterte Lichtöffnung auf den Bahnsteig. Seine Mutter entdeckt ihn, nachdem sie ihn lange unter den Gesichtern hinter dem Stacheldraht gesucht hat. Sie weint bittere Tränen, er aber spricht ihr Worte des Trostes zu.

5. Station: Jesus begegnet in Mauthausen den weinenden Christenfrauen.

Auf dem Weg in das Konzentrationslager längs den Straßen der Stadt schluchzen die Frauen und wischen ihre Tränen mit den Kleidern und Schürzen ab. Sie bedauern, nicht helfen zu können, sonst würden sie den ganzen Ort gefährden. Doch Jesus wirft ihnen aus blutigen Augen einen Blick zu: „Weint über euch und eure Kinder!"

6. Station: Simon hilft Jesus in den Güterzug nach Auschwitz.

Jesus wird in das Vernichtungslager überstellt. Simon reicht ihm einen Becher mit Wasser. Dabei wird er von einem SS-Posten gestellt und mit einem Tritt in den Waggon gestoßen. So hilft Simon Jesus, das Hakenkreuz zu tragen.

7. Station: Jesus kommt in Auschwitz-Birkenau an.

Simon ist tot, während des qualvollen Transportes im Viehwaggon elend verreckt. Der ohnmächtige Jesus wird aus dem Waggon auf die Rampe geworfen. Ein Kapo schlägt ihn ins Bewußtsein zurück. Jetzt wird Jesus vom SS-Arzt selektiert. Er ist zu schwach für die Zwangsarbeit und kommt zur Gruppe der Alten, Kranken, Schwachen und Kinder.

8. Station: Jesus fällt zum zweiten Mal.

Die Schergen schütten ihm einen Kübel Wasser ins Gesicht, schlagen Jesus, winden einen Stacheldraht um sein Haupt und treten ihn. Jesus liegt schmerzverzerrt auf dem Rücken, wehrt mit der Hand den Schlagstock ab. Das reißende Tier läßt von seinem Opfer, wenn das unterlegene seine Kehle

zum tödlichen Biß darbietet. Nicht so der Mensch. Ein SS-Mann legt einen Stock quer über Jesu Kehle, stellt sich darauf und wippt ihn an den Rand des Erstickungstodes.

9. Station: Edith Stein, ein Mithäftling derselben Kolonne, nimmt Jesus den Stacheldraht ab und reicht ihm voll Mitleid ihr Taschentuch.

Es wird zum Schweißtuch des Herrn – Abbild des KZ-Häftlings. Zwei Mitgefangene stützen Jesus; er wird entlang des mit 6000 Volt geladenen Stacheldrahtzaunes geschleift und gezerrt. Die Luft ist voll vom Geruch verbrannten Menschenfleisches.

10. Station: Jesus muß sich seiner Kleider entledigen.

Im Auskleideraum wird Jesus seiner Habe beraubt; wie alle seine Mitleidenden legt er Kleider, Wäsche, Schuhe ab. Alles wird fein säuberlich beschriftet und numeriert.

11. Station: Jesus wird zur Entlausung ins „Bad" gedrängt.

Nackt steht der Heiland der Welt da, zusammengepreßt mit seinen 2999 Mitgefangenen – die Menschenzahl *einer* Vernichtungsaktion. Alle sollen sie nun vom Ungeziefer befreit werden. Die Desinfekteure verriegeln die gasdichte Türe, schrauben sie zu. Zu spät erkennen die Menschen, daß sie selbst zum Ungeziefer des Reiches geworden sind.

12. Station: Jesus wird als unser Bruder in Auschwitz vergast.

Die mit Gasmasken geschützten Mörder schütten das Zyklon B, blausäuregetränkte Kieselerde, durch Schächte im Plafond auf die Menschen. Das entweichende Giftgas bewirkt die Todesangst Christi. Die Opfer schreien, verkrampfen und verkrallen sich ineinander. Röcheln, Stöhnen: „Eli, Eli, lema sabachtani – Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Sterben.

Der SS-Arzt, das Auge ans Guckloch der Gaskammertüre gepreßt, brüllt: „Aktion beendet! Exhaustoren einschalten!"

13. Station: Der tote Jesus wird aus der Gaskammer gezerrt.

Die Mitglieder des Sonderkommandos reißen mit Leichenzangen die toten, ineinander verkrampften Körper auseinander. Der Leichnam Jesu wird nun seiner Haare und seines Zahngoldes beraubt. Kein Linnen, nur nackte, verschwitzte Haut, geschunden und zerschlagen, umspannt Fleisch und Knochen.

14. Station: Jesus wird ins Feuergrab geschoben.

Der Ofen im Krematorium öffnet sich. Der Leichnam Jesu wird mit zwei anderen in die Flammenhölle geschoben und verbrannt. Totgeweihte Häftlinge schütten die Asche unseres Herrn und seiner Brüder und Schwestern hinter dem Krematorium in den See.

15. Station: Jesus ging nach seiner Auferstehung mit Juden und Christen, die die Konzentrationslager überlebt hatten, nach Jerusalem.

Auf diesem Weg lehrte er sie das Gesetz und die Propheten, die Erlösung und Pater Maximilian Kolbe verstehen, denn sie verstanden Gott und die Welt nicht mehr. Jesus sagte: „Wußtet ihr nicht, daß dies alles so geschehen mußte, damit ihr Lebenden noch lebendig sein könnt? Seid wachsam und betet! Danket und lobet den Herrn, wie dies Pater Kolbe, Edith Stein, Janusz Korczak und viele Millionen Menschen vor euch getan haben!" Die Geretteten, voll des Staunens, glaubten seinen Worten; da verließ sie der Auferstandene.

16. Station: Jesus erschien dem Thomas.

Einer aber glaubte den Worten seiner Mitmenschen, die dabei gewesen waren, nicht. Es war Thomas. Er hielt dies alles nicht für möglich und sprach: „Wenn ich nicht meine Hände in den See von Menschenasche tauchen und die verbrannten Knochenreste greifen kann, so glaube ich nicht!" Da führte ihn der Herr nach Auschwitz-Birkenau zum Menschenaschensee, hinter dem vierten Krematorium. Thomas erstarrte. Er wollte fliehen, doch der Auferstandene zwang ihn in die Knie: „Tauche deine Hand in den Aschensee! Wühle den Boden auf – und sei von nun an nicht mehr ungläubig, sondern gläubig!"

Nachdruck nur mit Genehmigung des Autors

Leo Karrer

Ostern – Aufbruch in Hoffnung

Die Skepsis gegen sogenannte „Koch-Bücher" für die Predigt ist unseren Lesern und unserer Redaktion wohl weithin gemeinsam, da wir wissen, daß eine Predigt theologisch und pastoral – von der jeweiligen Gemeinde her – erarbeitet und meditiert werden soll. Trotzdem fanden die gelegentlich in Diakonia veröffentlichten Predigten ein gutes Echo. Darum hat sich die Redaktion entschlossen, in Zukunft mit beispielhaften Predigten, Gedanken zur Predigt u. ä. den Verkündigern regelmäßig einen Dienst anzubieten. – Die folgenden Gedanken bildeten den Grundriß für die Predigt in der Kathedrale in Solothurn (Bistum Basel) zu Ostern 1982. Die Predigt war der Abschluß einer Predigtreihe vom Palmsonntag bis Ostern. red

„Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?"
(Lk 24, 5)

Wir Menschen brauchen Festtage im Ablauf des Jahres und Höhepunkte im Rhythmus des Lebens. – Aber das ist gerade für Ostern nicht ganz unbedenklich. Man gewöhnt sich an dieses Fest; es wird üblich und gebräuchlich, weil es im Festkalender eingebürgert ist. Wäre aber der Sinn von Ostern erkannt, wenn man darin nur einen Höhepunkt des Frühlingserwachens oder einen willkommenen Anlaß zu einem Kurzurlaub sähe? Ostern ist indes zuletzt das, woran es auf den ersten Blick erinnern mag: die stete Wiederkehr des Festes mit dem Symbol des Osterhasen. Das wäre noch totes Ostern.
Aber selbst, wenn wir beim religiösen Rahmen des Festes mit dem Osterfeuer und beim äußeren kirchlichen Ritus stehenblieben und uns gemüthaft nur erreichen ließen, würde der christliche Sinn verkannt und verpaßt: es bliebe immer noch totes Ostern, eine „Hoffnung" ohne Leben.
Nicht weniger fragwürdig wird Ostern durch heutige „Heilslehren" verdunkelt, die eine Hoffnung einflüstern oder für Lebenssinn werben, die sich aber letztlich als zu wenig tragfähig erweisen, um mit ihnen leben *und* „sterben" zu können: z. B. Lebensweisen und Interessen, die den Menschen verzwecken und ihn dementsprechend an seiner äußeren Leistung messen; Fortschrittsgläubigkeit, die glauben macht, alles wäre machbar, und die unbesehen die Voraussetzungen und Bedingungen des Überlebens verplant und wegverbraucht; Formen des Konsums und des Genusses, die versklaven und abhängig machen; die Sattheit der materiell und „intellektuell" Reichen, die zu aktiver Solidarität zu träge und zu müde macht; gesellschaftliche Utopien von einer „heilen" Welt oder emanzipatorische Tendenzen, die von Selbstverwirklichung träumen, ohne die Solidarität mit anderen miteinzubeziehen . . . – Nie können wir ganz ausschließen, daß wir in Versuchung geraten, das Heil in „toten Hoffnungen" zu suchen.
Der tiefere Sinn von Ostern und der österlichen Festfeier mit ihrer ergreifenden Symbolik wie Osterfeuer, Osterkerze, Osterhalleluja, Taufwasserweihe usw. will hinführen zum zentralen Geheimnis des christlichen Glaubens:

„Christus ist von den Toten auferweckt . . ."
(1 Kor 15, 12)

Der fundamentale Refrain der urchristlichen Verkündigung lautete: Er ist gestorben – begraben – und auferweckt worden. Die Osterbotschaft schließt die erschreckende Karfreitagserfahrung mit ein, ja erschließt erst das Geheimnis des Sterbens und des Todes Jesu.
Daß Gott dem gekreuzigten und begrabenen Jesus die Treue hält und auch in seinem Tode noch zu ihm steht, gibt ihm, seinem Leben, seinen Taten und seinem Wort Gültigkeit. Sein Leben und Sterben sind nicht vergeblich. Vielmehr ist Jesus aufgenommen in das Dasein Gottes, in das Reich und Leben dessen, den er seinen Vater nennt. Er ist in den Tod, d. h. in die innerste Verlassenheit eingedrungen und hat alle Sinnlosigkeit und den Tod – gleichsam von innen her – aufgebrochen und zum Leben (Sinn) erweckt. Für den Blick des gläubigen Auges ist dadurch der all-mächtige Tod entmachtet worden.
Die Ostererfahrung der Frauen am Grabe und der Jünger war denn auch: Er lebt. Jesu Sterben erwies sich für sie im nachhinein

nicht bloß als tragischer Zusammenbruch und darin als Abbruch des Lebens, sondern darüber hinaus und gerade darin als Aufbruch zu neuem Leben. Karfreitag und Ostern zusammen bedeuten in diesem Sinn: im Abschluß des irdischen Lebens Jesu geschah der Aufschluß und Durchbruch zu neuem Leben.

Das, was wir von Jesus glaubend bekennen, daß er nämlich im Sterben und Tod Gott noch als liebenden Vater fand, wird zur Hoffnung für uns alle. – Darum verbindet sich mit der Osterbotschaft das Wort:

„Fürchtet euch nicht" (Mk 16, 6)

Ostern will ermutigen, das Leben nicht als Schicksalsschlag oder als Tücke der Natur anzunehmen oder in letztlich bemühender Vergeblichkeit zerrinnen zu lassen, sondern in Hoffnung. Denn der Gott und Vater Jesu ist kein weltferner und jenseitsentrückter Gott, der sich gleichsam in unberührbarer Unschuld zu uns Menschen und zur Welt auf Distanz hält und uns sozusagen zynisch der eigenen Ohnmacht und Resignation überläßt.

Im Glauben an Ostern gilt vielmehr: Fürchtet euch nicht. Und dies gilt trotz des Karfreitags der Menschheit, der noch andauert: Probleme mit dem Frieden und Überleben, Probleme mit der Innenarchitektur der Welt und der menschlichen Gesellschaft, Ohnmacht und Verlogenheit von uns Menschen, Diktatur über Menschen im großen und kleinen, Ausbeutung, Krankheit, Hunger . . . In diese erdverhaftete Menschlichkeit wird das Wort gesprochen: Fürchtet euch nicht. Und dies sagt jener, der uns Gott, den er seinen Vater nennt, ganz nahe gebracht hat und der unseren Weg gegangen ist, der den Karfreitag durchlitten hat, der die menschliche Not und letzte Herausforderung am eigenen Leibe erfahren und – uns voraus – sein Sterben „durch-lebt" hat.

Im Vertrauen auf das Wort, den Weg und das Sterben Jesu dürfen wir von der Hoffnung ausgehen, daß die Liebe Gottes allen Menschen, auch jenen, mit denen ich mich schwer tue und die sich mit mir schwer tun, gilt. Gott will das Leben und das Heil aller Menschen und die Überwindung allen Unheils und allen Sterbens. Ostern ist in diesem Sinn nicht nur die Rückschau auf ein vergangenes Ereignis, sondern auch die Vorausschau in die eigene Zukunft, die trotz allen Sterbens, Zerbrechens und Abschließens auch für uns Leben, Aufbruch und das Aufschließen jener Tore, die wir nicht selbst öffnen können, verheißt.

Ist damit die Osterbotschaft nicht die menschlichste Kunde, die zutiefst in der Mitte unserer Herzen und als Kraft für die Gestaltung des menschlichen Miteinanders in der Welt in vielen kleinen Schritten auf-erstehen will?

„Geht und bringt . . . die Botschaft" (Mt 28, 10)

Den Frauen, die zum Grabe kommen, um dem Toten die letzten Liebesdienste zu erweisen, wird bedeutet: „Geht hin und sagt es den Jüngern." Die frohe Botschaft von Ostern will alle Menschen erreichen und treffen, denn sie will Hoffnung machen und Mut zusprechen. Sie will alle erreichen, die sich in irgendeiner Weise im Dienste für andere verbrauchen und aufreiben; alle, die das persönliche und gesellschaftliche Leben menschlich und sinn-voll gestalten wollen; alle, die ihre Ohnmacht erfahren, in materieller oder geistig-seelischer Armut zu ersticken drohen; alle, die durch Scheitern, Depressionen, durch Müdewerden und Verlassenheit an den Rand des Lebenwollens geraten. Aber auch Erfahrungen der Freude, der Zuversicht, der Dankbarkeit und der stillen Treue erhalten durch die Osterbotschaft eine tiefe Verankerung. Jedes Menschen Leben ist angenommen, sinnvoll und gerettet. Dies ist die Botschaft, die es auf Tod und Leben zu vermitteln und zu verkünden gilt. Die Christen müßten von daher zu den entschiedensten „Partisanen" für mehr Menschlichkeit in unserer Welt und für praktizierte Impulse der Hoffnung in unserer Gesellschaft zählen.

Wenn der ganze Aufwand von Kirche, Seelsorge, Verkündigung, Gottesdienst und Lehre nicht zum Weg und zum Zeugnis für diese Hoffnung wird, dann müßte man sich in der Tat fragen, ob dies alles nicht Mumiendienst oder pietätvolle Totenpflege sei, sozusagen

totes Ostern. – Die Nachfolge des gekreuzigten und auferstandenen Christus geschieht und praktizieren wir, wenn wir die Botschaft von Ostern, die zu solcher Hoffnung berechtigt, in Wort und Tat zum eigenen Anliegen werden lassen und im eigenen Leben davon Zeugnis ablegen, auch dann, wenn es noch Karfreitag ist. – Wenn wir durch die eigene Lebenspraxis versuchen, die Taten und Worte Jesu aufzunehmen und seine Zuwendung und Liebe zu den Menschen zum Maß-Stab unseres Handelns im nüchternen Alltag werden zu lassen, wird man uns Christen das stotternde Wort abnehmen vom Glauben an den auferstandenen Christus, der unsere Vorstellungskraft übersteigt. Das wäre kein totes, sondern ein lebendiges Ostern. – Nur eine in vielen kleinen Schritten und mit tapferem Mut gelebte und entschlüsselte Oster-Hoffnung ist die Münze, die von den Menschen in Zahlung genommen wird.

Bücher

Welt-Spiritualität

Josef Wiener – Helmut Erharter (Hrsg.), Vom Geist christlichen Lebens. Bergpredigt und Weltverantwortung, Verlag Herder, Wien 1983, 136 Seiten.

Das Thema Spiritualität liegt in der Luft, gerade auch viele junge Menschen sind auf der Suche nach einem ihnen und der Zeit entsprechenden geistlichen Leben. Der Band berichtet über die Österreichische Pastoraltagung 1982 in Wien. Am 22. Dezember 1982 starb der Wiener Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann. Dieses Ereignis bestimmte auch das Klima der Tagung. Bischof Aichern würdigte das Engagement des Verstorbenen: „Wir sind dem österreichischen Konzilstheologen vom Herzen her und in Dankbarkeit über das Grab hinaus verbunden. Neben vielem anderen hat er durch Jahre diese Tagung mitgetragen." (130)

Zu Beginn analysiert *Fritz Csoklich* die Situation: „Unsere Gesellschaft als Herausforderung an den Christen." Er beschreibt die großen Bedrohungen und Gegenbewegungen unserer Zeit. In unserer Gesellschaft hat sich eine weitgehende Klimaänderung durchgesetzt. Das bedeutet für die Kirche eine neue Herausforderung. Spontaneität ist gefragt. „Denn die Verkündigung des Evangeliums lebt nun einmal von der Freiwilligkeit, von der Spontaneität, vom Geist, der weht, wo er will . . ." (23). Hinter den Ausführungen steht die unausgesprochene Frage: Haben wir in der Kirche das Ende einer Entwicklung erreicht? Immer deutlicher wird die Kritik an einem „Pastoral-Katholizismus" (22), der das Methodische allzusehr überbetont hat. – Einige Statements zu verschiedenen Erfahrungen konkretisieren Fragestellungen und Aufgaben. – Zwei Grundsatzreferate beschreiben die Fundamente christlicher Spiritualität: *Christian Schütz,* „Bergpredigt und Weltverantwortung – Theologie christlicher Spiritualität", und *Otto Knoch,* „Leben aus dem Wissen um den ‚Gott und Vater Jesu Christi'". – Praktische Überlegungen folgen. Sehr hilfreich, scharfe Konturen zeichnend und klare Unterscheidungen herausstellend, beschreibt *Corona Bamberg* die Aufgabe der „Meditation für Christen". „Eigentlich geht es nur darum – und alles sonst ist Nebensache: im Hören sich treffen und konfrontieren lassen von dem jetzt und hier ergehenden Wort." (82) – Viele neue Aufgaben können auf dem Boden der alten geistlichen Lehre entdeckt werden. *Antonio Sagardoy* legt so Altes und Neues unter dem Thema „Das Gebet der Christen" vor.

Mit der Frage nach der Verwirklichung in der Welt von heute schließt sich der Kreis. *Ludwig Bertsch* fragt, ob das Thema „Christliche Spiritualität als pastorale Aufgabe" ein Reden von Selbstverständlichkeiten ist. Die Frage nach dem einen Notwendigen muß uns immer neu berühren. Die Sorge erregende Situation der Welt und der Kirche führt zu der Erfahrung: „Die Spiritualität unserer Generation ist die Spiritualität des Karsamstags. Die Spiritualität des Karsamstags ist eine Spiritualität der Hoffnung wider alle Hoffnung, eine Spiritualität, die sich ganz engagiert und die zugleich weiß, daß größer als unser Engagement die Möglichkeiten Gottes sind" (104). Diese Erfahrungen führen auch zu der Forderung: „Wir müssen wieder Men-

schen der Mitte werden." (103) – Einige Diskussionsbeiträge aus dem Plenum und den Arbeitskreisen setzen zusätzliche Akzente. Eine Meditation – Aufzeichnung der Bewegungsfolge zum Thema „Biblischer Tanz" – „Abrahams Berufung und Wanderung nach Kanaan" von *Elisabeth Sefcik-Arnreiter* und Auszüge aus den Predigten geben dem Leser gute Möglichkeiten zur Besinnung.
Für die Teilnehmer der Tagung, aber weit darüber hinaus für alle, die sich mit der Kirche unterwegs wissen, ist dieser Band ein neuer Impuls zum Nachdenken über die eigene Situation, zur Besinnung und geistlichen Erneuerung. Viele Anregungen, Erkenntnisse und Texte können auch Predigt und Katechese bereichern.

Hans-Andreas Egenolf, Eisenach

Mühsame Konfliktbewältigung

Eugen Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 1: Angst und Schuld, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 208 Seiten.

Um das Gespräch zwischen katholischer Theologie und Psychoanalyse ist es – trotz beachtlicher Kooperation im pastoral-praktischen Bereich – nicht gut bestellt. Daß dem so ist, geht nicht allein auf das Konto der Psychotherapeuten, jenem „Stand von weltlichen Seelsorgern" (Freud), der nach der Vorstellung des Begründers der Psychoanalyse psychoanalytisch arbeiten sollte – im Bewußtsein, daß die „Vorgänger in der Psychoanalyse die katholischen Seelsorger" (Freud) sind. Auch Moraltheologen und Dogmatiker bestreiten bis heute dieses von Freud festgestellte Verwandtschaftsverhältnis zwischen Psychoanalyse und Theologie, aus Angst, originär theologische Inhalte und religiöse Ausdrucksformen analytischen „Zersetzungsversuchen" preiszugeben. – Die Rede von Schuld und Sünde ist ein solcher Glaubensgegenstand, der theologischerseits eifersüchtig bewacht und argwöhnisch gegenüber psychoanalytischen Annäherungsversuchen abzugrenzen versucht wird. Eine Kehrtwende in dieser verfahrenverkrampften Situation scheint der Theologe und Psychoanalytiker Drewermann mit dem vorliegenden Titel[1] einzuläuten. Drewermann ist daran gelegen, den „Konflikt zwischen Tiefenpsychologie und Theologie" zu entschärfen, was für ihn dem Versuch gleichkommt, „Wege" zu suchen, „auf denen sich die unheilvolle Zerrissenheit im Sprechen von Gott und im Sprechen vom Menschen, die Kluft zwischen Verstand und Gefühl und der Dualismus von Wollen und Sollen in Theorie und Praxis nach und nach überbrücken läßt". Alle Ausführungen des Bandes – er besteht aus 6 bereits in Zeitschriften veröffentlichten Aufsätzen – will der Autor „ausschließlich dieser Aufgabe" (9) gewidmet wissen. In welcher Weise sich Drewermann dieser Aufgabe stellt, geht aus dem mit Abstand wichtigsten Aufsatz des Titels „Sünde und Neurose – Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse" (128–162) hervor. Um die moralbefrachtete und weithin unverständlich gewordene theologische Rede von Schuld und Sünde verständlich zu machen, versucht Drewermann, letztere mit Hilfe der psychoanalytischen Neurosenlehre existentiell zu vertiefen. Die Neuroseformen: Zwangsneurose, Hysterie, Depression und Schizoidie erweisen sich dem Autor im Licht der Sündenlehre als „notwendige Daseinsvereinseitigungen eines Lebens ohne Gott"; die Neurosenlehre der Psychoanalyse wirkt „den moralisierenden Oberflächenbeschreibungen der ‚Sünde' " entgegen und gerät zu einer „theologische(n) Phänomenologie der ‚Sünde' . . ., die zeigt, was es bedeutet, in radikaler Gnadenlosigkeit im Feld der Gottferne an sich selber in Verzweiflung zu verkommen" (161). Indem die Theologie die psychoanalytische Neurosenlehre zur existentiell-personalen Vertiefung des unverständlich gewordenen Schuld- und Sündentraktats heranzieht, instrumentalisiert sie die Psychoanalyse als „theologisches Erkenntnisorgan" (129); ein Unternehmen, das sich ebenso erfolgreich und fruchtbar ausnimmt wie jenes, das seit Freud mit umgekehrten Vorzeichen psychoanalytischerseits praktiziert wird (psychoanalytische Instrumentalisierung der theolo-

[1] Er ist der erste einer von Drewermann auf drei Bände angelegten Reihe; sie macht im 2. Band das Thema Liebe, im 3. Band das Thema Tod und Sterben zum Gegenstand des interdisziplinären Gespräches.

gischen Schuld- und Sündenlehre). – Drewermanns Bemühungen, dem darniederliegenden Dialog zwischen Psychoanalyse und Moraltheologie/Dogmatik auf die Beine zu helfen, verdienen Beachtung. Sie eröffnen ungeahnte und überraschende Berührungspunkte zwischen zwei verwandten Disziplinen. Die Ausführungen zeigen, wie sehr sich Theologie reanimieren kann, wenn sie bereit ist, diese Berührungspunkte in den Blick zu nehmen und psychoanalytische Daten über den Menschen produktiv aufzugreifen.

Michael Scheuermann, Frankfurt

Ökumene von oben und von unten

1. *Christine Gleixner,* Ökumene heute, Verlag Herold, Wien – München 1980, 232 Seiten.
2. *Heinrich Fries,* Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1977, 168 Seiten.
3. *Theodor Piffl-Perčevič – Alfred Stirnemann* (i. A. von Pro Oriente), Veritati in Caritate. Der Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus, Verlag Tyrolia, Innsbruck – Wien – München 1981, 244 Seiten; und Pro Oriente, Band 4: Ökumene – Konzil – Unfehlbarkeit, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien – München 1979, 232 Seiten.
4. *Robert Hotz,* Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West. Reihe Ökumenische Theologie, Band 2, Benziger Verlag, Zürich – Köln – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979, 344 Seiten.
5. *Ekkart Sauser,* So nahe steht uns die Ostkirche, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1980, 206 Seiten.
6. *Reiner Strunk,* Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation, Chr. Kaiser Verlag, München 1981, 264 Seiten.

1. Nach einer kurzen historischen Darstellung der internationalen Ökumenischen Bewegung stellt Gleixner – vom Standpunkt der römisch-katholischen Kirche ausgehend – den Stand der Dialoge dar. Als profunde Kennerin der ökumenischen Situation bietet sie eine Fülle von Quellen, Dokumenten und statistischen Materials. Das Buch scheint mir unentbehrlich für alle, die sich über den Stand der Ökumene – vor allem in Österreich – richtig und objektiv informieren wollen, wobei der sorgfältige Verweis auf Quellen- und Begleitliteratur Wege jenen zeigt, die mehr über Details wissen wollen.

2. „Die Aussagen über Hoffnung und Hoffnungen sollen stärker und intensiver wirken als eine mögliche Entmutigung, die von der Tatsache der Grenze und der Gegenbewegung ausgeht. Je nachdem, wie wir selber die Akzente setzen, wird sich zeigen, ob die Macht der Grenze und die Aktivität der Gegenbewegung oder die Dynamik der Hoffnung sich durchsetzt." Mit solchen Aussagen gehört Fries zu den ökumenischen Optimisten. Nach einer ehrlichen, ja manchmal harten Darstellung der Grenzen der Ökumene und ihrer Gegenbewegungen zeichnet er ein faszinierendes Bild paralleler Entwicklungen in allen Großkirchen, sei es die charismatische Bewegung oder die der monastischen Erneuerung (etwa in Taizé), und gibt Hoffnungszeichen, die uns aus den Kirchen der Dritten Welt entstehen. Tenor seines ermutigenden und positiven Buches ist die Darstellung jenes Trends, den man mit einem Ausdruck aus der anglikanischen Theologie als „branch-theory" bezeichnet: die Kirche in Gestalt eines mächtigen Baumes, dessen verschieden geformte große und kleine Äste – die verschiedenen Kirchen – einen lebenden, wohlfunktionierenden Organismus bilden.

3. Einen besonderen Beitrag hat die Kirche in Österreich unter Leitung und durch die Initiative von Kardinal König zum ökumenischen Dialog geleistet: der Stiftungsfonds Pro Oriente, der jetzt bald 20 Jahre besteht, hat ökumenische Geschichte gemacht.

Der zum 25. Amtsjubiläum des Erzbischofs von Wien erschienene Band wird eingeleitet von einem Lebenslauf des Kardinals und einer Darstellung seiner ökumenischen Großtat. Er dokumentiert dann die Tätigkeit des Stiftungsfonds Pro Oriente von 1964 bis 1981 (rege Besuchtstätigkeit, Wortlaut der dabei gehaltenen Reden). Wegen der außerordentlichen Menge von gebotenem Material ist dieses Buch als Quelle für spätere ökumeni-

sche Geschichtsschreibung zweifellos von unschätzbarem Wert.

Immer mehr rückt die Frage des Konziliarismus in die Mitte der ökumenischen Problemstellung. Diese Themenstellung und die ehrliche Auseinandersetzung damit seitens namhafter römisch-katholischer, orthodoxer und evangelischer Theologen (leider fehlen die Stimmen der Anglikaner und Altkatholiken, die sich theologisch als Brücke verstehen) machen das Buch zu einer interessanten, inzwischen aber auch schon fast wieder kirchenhistorischen Lektüre, besonders was den letzten Teil betrifft, der den Titel „Prognosen für die Ökumenische Zukunft" trägt.

4. Wer sich gründlich über die Sakamententheologie der Ostkirche informieren möchte, sollte zu dem Buch von Hotz greifen: Der Autor gibt nicht nur eine gründliche Darstellung der Entwicklungsgeschichte; besonders reizvoll erscheint die darüber hinaus gebotene Konfrontation mit der Sakramententheologie der anderen Großkirchen, vor allem mit der der Reformation. Das Buch zeichnet sich durch eine gute, flüssige Sprache aus – bei Theologen nicht unbedingt eine Selbstverständlichkeit – und bietet eine Menge Erklärungen, die es auch für den Laien verständlich und interessant machen können. Die Transkription griechischer Zitate in lateinische Schrift wirkt etwas befremdlich und hilft letzten Endes dem Nichthumanisten wenig.

5. Besonders für Laien empfehlenswert ist das Buch von Sauser. Einer – mit reizend erzählten kleinen Begebenheiten aufgelokkerten – Geschichte der Beziehung zwischen der Ost- und der Westkirche (konkret: der römisch-katholischen Kirche) folgt eine systematisch gut gegliederte Darstellung der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit, die manches verständlich machen kann, was von westlichen Christen vielfach als wenn auch ästhetisches, aber doch recht exotisches kirchliches Brauchtum empfunden wird. Dieses Buch ist also bestens geeignet, Vorurteile abzubauen, Verständnis aufzubauen und damit einen wesentlichen Beitrag zum Gespräch zwischen den Kirchen – nicht nur zwischen den Theologen – zu leisten.

6. Jede Zeit, jede Gesellschaft, ja jeder Mensch hat ein eigenes, ganz spezifisches Christusbild. Ebenso hat jede Zeit, jede Gesellschaft ihre ganz eigene „Nachfolge Christi". Vom Archetyp des Abraham über die Jünger Jesu spannt sich der Bogen bis Bonhoeffer und zu den Christen in Lateinamerika. Möglichkeit und Grenzen der Christusnachfolge werden ebenso aufgegriffen wie der religionspsychologische Begriff der Symbolhandlung. Ein faszinierendes Buch, das man vielen jungen Menschen in die Hand geben möchte, ein Buch, das weit hinausgeht über die erbauliche „Nachfolge" eines Thomas von Kempen, das Fragen stellt und vielfache Kritik anbringt, ohne negativ zu sein.

Elfriede Kreuzeder, Wien

Mitarbeiter dieses Heftes

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und Chefredakteur dieser Zeitschrift.

Rita Süssmuth ist Professor am Institut Frau und Gesellschaft der Universität Dortmund in Hannover.

Karl Hermann Schelkle ist em. Professor für Biblische Theologie; er lehrte an der Universität Tübingen.

Alois Müller ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der Theologischen Fakultät Luzern.

Magdalene Bußmann ist wissenschaftliche Assistentin für Kirchengeschichte an der Universität Essen – Gesamthochschule im Fach katholische Theologie und ihre Didaktik.

Gottfried Bachl ist Professor für Dogmatik an der Universität Salzburg.

Helmuth Pree ist Professor für Kirchenrecht an der Johannes-Kepler-Universität Linz.

Constance Parvey ist Pastorin der Lutherischen Kirche in Amerika (USA) und seit 1982 Dozentin der Theologischen Fakultät der Universität von Britisch-Kolumbien in Vancouver. Vorher war sie in Genf Direktorin der ökumenischen Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche.

Luise Rinser ist Schriftstellerin; lebt seit längerem in Italien.

Hubert Frankemölle ist Professor für katholische Theologie/Neues Testament an der Universität – Gesamthochschule – Paderborn.

Erika Ahlbrecht-Meditz, Dr. phil., ist Abteilungsleiterin für Bildung und Erziehung beim Saarländischen Rundfunk.

Peter Fiedler ist exegetischer Mitarbeiter der Freiburger Forschungsgruppe „Lernprozeß Christen Juden".

Ernst Degasperi, Prof., ist Graphiker, Maler, Bildhauer und Schriftsteller. Er lebt in Wien und teilweise in Israel.

Leo Karrer ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz.

Leitartikel

Marie-Louise Gubler

Im pastoralen Dienst ohne Weihe

Laien im pastoralen Dienst sind aus unseren Gemeinden und Diözesen nicht mehr wegzudenken. Neben einer Vielfalt ehrenamtlicher Dienste, die von Frauen und Männern wahrgenommen werden, gibt es immer mehr Schulen, Arbeitsstellen und Pfarrgemeinden, in denen „Laientheologen" vollamtlich wirken.

Ihre Stellung in der Ortskirche ist unterschiedlich; dies äußert sich nicht zuletzt in verschiedenen *Berufsbezeichnungen:* da gibt es in den bundesdeutschen Bistümern die „Pastoralreferenten" und „Gemeindereferenten" (in den ersten Jahren nach Studienabschluß -assistenten genannt), erstere mit Hochschulstudium und meist überregionalen Aufgaben, letztere mit einer kürzeren Fachausbildung und gemeindlichen Aufgaben. In der Schweiz und in Österreich heißen sie alle „Pastoralassistenten", ob sie ihr Theologiestudium auf dem 1., 2. oder 3. Bildungsweg erwarben. Meist werden sie alle als „Laientheologen" bezeichnet, obschon sie theologisch Fachleute sind, um sie von den Priestern zu unterscheiden.

Unterschiedlich ist auch ihr *Weg in den kirchlichen Dienst.* Als Pastoralassistenten arbeiten einstige Priesteramtskandidaten, die im Laufe des Studiums ihre Berufung zur Ehe erkannten und sich nicht weihen ließen (es dürfte wohl für die Mehrzahl der ersten Generation von Laientheologen zutreffen); daneben gibt es Männer und Frauen, die von Anfang an als Laien in den pastoralen Dienst treten wollten (häufiger bei der zweiten Generation) und schließlich etliche ehemalige Priester, die ihre Laisierung noch unter Papst Paul VI. erlangten. Laientheologen arbeiten teils in Pfarreien (integriert im Seelsorgerteam), teils in überpfarrlichen Aufgaben (Erwachsenenbildung, Jugendarbeit, Spezialseelsorge) oder sie kombinieren beides.

Erlebte Spannung

Was erleben diese Laientheologen? Aus den pastoralen Bedürfnissen gewachsen, ist der Beruf der „Seelsorge-Helferinnen" schon vor etwa 50 Jahren entstanden, während die „Laientheologen" erst dem Aufbruch des II. Vatikanischen Konzils zu verdanken sind. Kirchenrechtlich gibt es sie nicht, bleiben sie „anonym"[1]. Dies bedeutet für sie eine Chance, aber auch eine Gefahr.

Die *Chance* besteht darin, daß sie – ähnlich wie die verheirateten Diakone – ihr Berufsbild selber prägen können

[1] So *R. Bezjak* in einem interessanten Referat für das Dekanat Zürich im September 1979 „Beruf und Berufung des Laientheologen aus der Sicht eines Betroffenen", dem ich viele Anregungen verdanke.

und keiner kirchengeschichtlichen Rollenfixierung unterliegen. Ihr „Gesicht" kann vielfältig und farbig sein, wie das ihrer Mitchristen in der Pfarrgemeinde. Sie können zu wichtigen Brücken werden, wo Priester und Gemeinde einander fremd gegenüberstehen. Sie können aufgrund ihrer „weltlichen" Lebensweise wichtige Erfahrungen in die Seelsorge einbringen. Allerdings kann diese Chance nur dann wahrgenommen werden, wenn die Laientheologen bewußt als *Laien* leben.

Die *Gefahr* lauert in einem uneingestandenen „Ersatzpriesterdenken", besonders für die einstigen Priesteramtskandidaten. Selbst wenn den Laientheologen von außen Lückenbüßerfunktionen zugedacht werden, dürfen sie nicht der Versuchung erliegen, Ersatzpriester sein zu wollen. Wo sie dies tun, stoßen sie unaufhörlich an Grenzen – besonders im Bereich der Sakramentenspendung und der Gemeindeliturgie.

Als Laie Seelsorger zu sein, setzt auch Ehrlichkeit in der Zeichensetzung voraus: Wo der Laientheologe mit der Tunika bekleidet im Chorraum steht, obschon er weder predigen noch vorbeten muß, nur um seine Zugehörigkeit zum Seelsorgerteam sinnenfällig darzustellen, bleibt er Statist. Auch das „Simulieren" einer Eucharistiefeier durch Beten des Kanons (ohne Einsetzungsbericht) und Kommunionspendung trägt kaum etwas bei zur Lösung der Amtsfrage, sondern führt nur die Gemeinden in die Irre und verdeckt das Problem des Vorstehers einer Eucharistiefeier. Es wäre wichtig, neue Formen – auch in den gottesdienstlichen Funktionen eines Laientheologen – zu finden.

Schwierig kann für den Laientheologen in der Pfarreiseelsorge auf Dauer seine starke Abhängigkeit vom Pfarrer sein: er bleibt „Assistent", auch wenn er das Alter eines Vikars längst überschritten hat. Es wird dann sehr viel davon abhängen, wie das Rollenverständnis des betreffenden Pfarrers ist. Kann er bloßes Kompetenzdenken überwinden und den Laientheologen als vollwertigen und selbständigen Partner sehen? Oder fühlt er sich (vielleicht unbewußt) bedroht, wenn dieser in der Seelsorge „ankommt?" „Wir wollen ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude" (2 Kor 1, 24). Diese paulinische Sicht der Pastoral bleibt für den Priester in der Gemeinde wie für den Pastoralassistenten bleibende Herausforderung und kritische Anfrage an unterschwelliges Machtdenken. Es liegt nicht allzu weit zurück, daß ein Pfarrer in einer Großstadtpfarrei seinen neuen Mitarbeiter so vorstellte: Der Laientheologe kann heiraten, aber nicht Messe lesen, der Pfarrer

kann nicht heiraten, aber Messe lesen. Die allzu vordergründige Aufrechnung von Können und Nichtkönnen ergab implizit einen Amtsbonus für den Pfarrer: Weil der heiratsfähige Laientheologe gleichsam nur halbherzig in den pastoralen Dienst tritt, bleibt ihm das Heiligste vorenthalten, das dem verzichtbereiten Priester allein zusteht.

Das Geschilderte mag einer Karikatur gleichen – die Realität vieler Pfarreien ist aber noch weit davon entfernt, ein anderes Kirchen- und Amtsverständnis in die Praxis umgesetzt zu haben. So wird die Lösung für die Laientheologen eher in der Übertragung von Spezialaufgaben gesucht, was aber die Probleme nur verlagert.

Eine aufschlußreiche „Entflechtung"

Recht aufschlußreich für die Entwicklung im Zusammenarbeiten von Priestern und Laientheologen sind die *Ereignisse im Seminar St. Luzi, Chur* (Schweiz). 1975 hatte die deutschschweizerische Ordinarienkonferenz beschlossen, ein Pilotprojekt „Dritter Bildungsweg" zu wagen[2]. Ursprünglich war an eine Rekrutierung von Priesteramtskandidaten über den Weg einer Berufslehre mit anschließendem theologischem Seminar gedacht worden. Der neue Bildungsweg wurde dann aber von Anfang an auch Laien, Männern und Frauen, geöffnet. Zum Konzept des Ausbildungsganges gehört die Integration des Studiums in eine Wohn- und Lebensgemeinschaft während des Seminars. Vor allem die spirituellen Impulse, die von einer Gemeinschaft von Professoren und Studenten unter dem gleichen Dach ausgehen können, waren ein wichtiger Grund für diese Form. Unter den ersten neun Absolventen waren 4 Frauen im Alter von 30–40 Jahren (2 Ordensschwestern). Auch sie lebten mit Zustimmung des Ortsbischofs in einem Seminarflügel und gehörten zur Gemeinschaft. 1977 (und erneut 1979) ersuchte die Schweizerische Bischofskonferenz in Rom um die Anerkennung des Berufes „Pastoralassistent" – die Antwort war negativ. Die römische Studienkommission machte auch die Approbation der „ratio nationalis" für die pastorale Ausbildung von einer Entflechtung der Ausbildung von Priesteramtskandidaten und Laientheologen abhängig. Dies bedeutete ausschließliche Reservation des Seminars für Priesteramtskandidaten[3].

[2] Vgl. die ausführliche Chronik im „Sodalengruß 1983" des Priesterseminars St. Luzi, Chur, S. 5–9.

[3] Im gleichen Jahr mußten die Laientheologen auf Verlangen Roms wieder aus den Priesterräten ausgegliedert werden – in die sie kurz zuvor als stimmberechtigte Mitglieder Einsitz genommen hatten –, um dem gesamtkirchlichen Rahmenstatut zu entsprechen. Ein neues Modell, das die Integration der Laientheologen auf Dekanatsebene und gesonderte Priesterräte vorsah, wurde bis zur Promulgation des neuen Kirchenrechts zurückgestellt. Als diese am 25. Januar 1983 erfolgte, fehlten darin die Laientheologen.

Im Oktober 1983 verfügte der Bischof die Ausgliederung der Laientheologen aus der Seminargemeinschaft und die Wiederherstellung der alten Seminarordnung nach den römischen Weisungen. Zwar versuchte nun eine Arbeitsgruppe (nach einem Wiedererwägungsantrag des Priesterrates), den entstandenen Konflikt zu lösen; aber die Betroffenheit unter Studenten, Professoren, Seelsorgern und engagierten Laien ist so groß, daß eine gefährliche Kluft aufgerissen ist, die nicht so schnell überbrückbar sein wird.

Experiment mit praxisnaher Ausbildung gelungen – Einübung in Partnerschaft verboten?

Ist diese Krise symptomatisch? In Chur wurden Schritte versucht, Theologiestudenten verschiedener Bildungswege, Priesteramtskandidaten und Laientheologen in einer Wohngemeinschaft (zusammen mit ihren Professoren) auf ihren künftigen Dienst in den Gemeinden vorzubereiten. Ein altes Postulat, Seelsorger praxisnah auszubilden, zu partnerschaftlichem Arbeitsstil anzuleiten und durch eine biblisch orientierte Spiritualität zu formen, war mit überwiegend positiven Erfahrungen versucht worden. Aber die Rechtslage verunmöglicht anscheinend eine Weiterführung. Einmal mehr wurde deutlich, *wie angefochten die rechtliche Stellung der Laientheologen ist* und wie sehr sie in einem „luftleeren Raum" hängen.

Der Druck integristischer Kreise und die aggressive Polemik ihrer Presse finden (trotz der Maßlosigkeit vieler Hetzkampagnen) irgendwo Widerhall in Männern der Kirche, die besorgt einen zunehmenden „Disziplinverlust" an Seminaren und theologischen Hochschulen beklagen und die heutigen Ausbildungsformen mit ihrer einstigen vergleichen.

Wahrscheinlich spielen noch einmal die Frauen eine Rolle, indem sie ein Imageproblem brachten und alte Ängste auslösten; denn nach den älteren Studentinnen des 3. Bildungsweges folgten die jüngeren Maturantinnen auf dem 1. Bildungsweg. Daß eine Einübung in die spätere pastorale Situation nicht ohne Schwierigkeiten, Krisen und Auseinandersetzungen möglich ist, versteht sich eigentlich von selbst. Es wäre auch nichts einzuwenden gegen eine differenzierte Bildung von Priesteramtskandidaten und Laientheologen; nur dürfte sie sich nicht in einem mehr an Spiritualität für Priester und einem weniger für Laientheologen äußern und müßte die gemachten Erfahrungen zuerst sorgfältig reflektieren. Die Art und Weise, wie die Entflechtung in Chur verordnet wurde, mutet für Außenstehende wie ein salto mortale rückwärts an: da der Priestermangel alarmierende Ausmaße anzunehmen beginnt, müssen möglichst rasch Priesterkandidaten her; diese kommen von selbst, wenn die alte Disziplin wieder

hergestellt und die Ausbildungsstätten wieder „reine" Priesterseminare werden. Dann werden sich die Laientheologen womöglich erübrigen.

Überzeugung durch Kompetenz, Glaubwürdigkeit und Einsatz

Für die Zukunft der Laientheologen wird viel davon abhängen, ob es ihnen gelingt, durch *fachliche Kompetenz* und *menschliche Glaubwürdigkeit* zu überzeugen und durch *engagierten Einsatz* in Pfarrgemeinden und Spezialseelsorge klarzumachen, daß die Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil nicht nur eines neuen Priestertypus bedarf, sondern auch die vielfältigen Dienste verheirateter und unverheirateter Laien mit theologischer Ausbildung dringend braucht, will sie das Evangelium in der heutigen Welt überzeugend verkündigen.

Es wäre fatal, wenn ihre Arbeit nur als „Notverordnung" in Zeiten des Personalmangels interpretiert und mehr geduldet als begrüßt würde. Zuviel Hoffnung steckt in diesem nachkonziliären Aufbruch, als daß er nur Lückenbüßerfunktionen hätte, bis „bessere Zeiten" kommen.

Klärung der Motivation für den pastoralen Dienst

Aktueller denn je ist allerdings die Frage nach der *Motivation* für einen pastoralen Dienst. Auch Laien sind vor einem neoklerikalen Machtdenken nicht gefeit. Bei unseren meist gut dotierten Kirchen kann auch ein pastoraler Dienst zum bloßen Broterwerb (Job), zum Prestigegewinn oder zum Sammelbecken beruflich Unentschiedener verkommen – dies gilt für Laientheologen und Priesteramtskandidaten. (Falls die Weihe der viri probati Realität würde, wäre dies zugleich ein Testfall für die Laientheologen: gäbe es sie immer noch, oder blieben nur die Frauen übrig?)

Laientheologen sind auch eine *Herausforderung an die Priester:* wird es diesen gelingen, die einst aufgebaute Rollenvorstellung zu überwinden und einen vielleicht fachlich überlegenen Pastoralassistenten neidlos anzuerkennen und zu ermutigen? Bringen sie es fertig, die Unsicherheit über ihre Aufgabe als Priester in einer Zeit des Umbruchs auszuhalten, ohne Zuflucht zu einer sakral überhöhten Macht zu suchen, um sich gegen den Pastoralassistenten abzugrenzen und den ersten Platz zu behalten? Und schließlich wird den Priestern zugemutet, ihre eigenen Ängste, Einsamkeiten und Freuden einzugestehen, ohne den verheirateten Pastoralassistenten zu beneiden und als Bedrohung zu empfinden, sondern einen partnerschaftlichen Stil der Zusammenarbeit einzuüben, der den unterschiedlichen Charismen Rechnung trägt und den Gemeinden unmittelbar zugute kommt.

Wenn Priester und Laientheologen im solidarischen Einsatz füreinander überzeugt sagen können, „nostra res agitur", ist die Herausforderung der Stunde angenommen.

Artikel

Ottmar Fuchs

Zur Spiritualität der Laientheologen im pastoralen Dienst

Im Zusammenhang mit dem theologischen Ort sowie der kirchlichen und gesellschaftlichen Stellung

In 7 Spannungsfeldern zeigt der Autor auf, wie die Spiritualität von Laien im pastoralen Dienst (aber auch von Priestern) herausgefordert wird und wie eine auf der eigenen Berufung und Identität basierende Spiritualität helfen kann, die Spannungen in Kirche und Gesellschaft fruchtbar zu machen. red

1. Zum Begriffshorizont des Stichwortes „Spiritualität"

Das viel gebrauchte und wenig inhaltlich eingelöste Wort „Spiritualität" verträgt zunächst einmal eine Klärung: Versteht man darunter von der Wortbedeutung her „Geistig- bzw. Geistlichkeit" und läßt man sich zu einer ersten Bestimmung dieses Geistes auf Joh 14, 26 ein, so ist dies im vorab der göttliche Geist der Erinnerung an das, was Jesus Christus gesagt und getan hat. Solche geistreiche Erinnerung hat eine doppelte Komponente, eine im engeren Sinn des Wortes theologische und eine anthropologische: einmal erinnert sich der Christ an die Gottesbeziehung Jesu und vermag von daher auch selbst an Gott, unseren Vater, zu glauben und mit ihm in Gebet und Sakrament Verbindung aufzunehmen; zum anderen erinnert er sich an den Menschenbezug Jesu und gewinnt von daher Anweisungen für sein eigenes zwischenmenschliches Handeln. Damit weder die theologische noch die anthropologische Komponente christlichen Lebens vergessen wird, braucht es eine Erinnerungsgemeinschaft, nämlich die Kirche, in der Menschen sich zusammenfinden, die in der Nachfolge Jesu Christi an Gott und sein Heilswerk glauben und von daher ihr eigenes Leben für das Heil der Menschen einsetzen. Zur Rettung Gottes und des Menschen muß der Begriff der Spiritualität deswegen in sich auch die ekklesiologische Dimension aufnehmen.

Nimmt man diese grobe Auffächerung des Begriffes „Spiritualität" als Grundlage für unsere Frage nach der Spiritualität der pastoralen Dienste bzw. ihrer Subjekte (wobei es mir hier vornehmlich um die Pastoralassistenten und -referenten geht), so ergeben sich drei „Orte", an denen sie aufzufinden ist:

1) der *theologische* Ort als Frage nach der *Identität* des Pastoralassistenten in seinem Verhältnis zum Evangelium und zu dem darin verkündigten Gott; hier geht es um Stichworte wie *Berufung,* Charisma und Intention bzw. Motivation;
2) der *ekklesiologische* Ort als die Frage nach der binnenkirchlichen strukturellen *Stellung* des Pastoralassistenten in Hinsicht auf die *Gemeinde* und im Bezug zum kirchlichen *Amt;*

3) der *gesellschaftliche Ort* als die Frage nach der Ausgangsposition des Pastoralassistenten in seinen Beziehungen zu Menschen und Problemen der näheren und weiteren außerkirchlichen Gesellschaft und zugleich als die Frage danach, welche Beziehung die Kirche und damit auch er als hauptberufliches Subjekt dieser Kirche zur gesellschaftlichen Umgebung einnehmen.

Die ambivalenten Erfahrungen und Probleme, die Pastoralassistenten gegenwärtig besonders angehen, lassen sich in diesen drei Dimensionen entsprechend plazieren. Die im folgenden skizzierten Spannungsfelder zeigen freilich auch, daß in ihnen die verschiedenen Dimensionen sich überlappen und konfliktreich ineinander übergehen.

2. Spannungsfelder zwischen Identität, Kirche und Gesellschaft

Die folgenden Spannungsfelder, die immer wieder mit emotionaler Schubkraft zur Sprache kommen und kognitiv bewältigt werden wollen, werden am Beispiel des Pastoralreferenten aufgezeigt; bei ihm sind sie besonders zahlreich und profiliert.

2.1 Identität und ämtertheologische Identifikation

a) Laientheologen als Seelsorger in Gemeinden

Trotz mancher Gegensteuerungen sind etwa zwei Drittel der Pastoralassistenten und -innen in der Bundesrepublik *für eine bestimmte Gemeinde angestellt*. Funktional geraten sie dabei weit in den Bereich der Aufgaben, die bisher Priester ausgefüllt haben. Man kann sie deshalb durchaus als „Quasi-Kapläne" bezeichnen, wenn dies nicht mit einem negativen Beigeschmack geschieht: Viele Theologen wollen diese Aufgaben übernehmen, und unsere Gemeinden haben ein Recht auf einen solchen pastoralen Dienst. Trotz ihrer gleichrangigen theologischen und oft überdurchschnittlich pastoralen (durch Zweitstudium in humanwissenschaftlichen Fächern) Qualifikationen erfahren sie sich in vielen Situationen in der Ausübung des pastoralen Dienstes gebremst und blockiert und haben das weitere pastorale, meist sakramentale Vorgehen den Priestern zu überlassen (bespielsweise vertrauensvolles Gespräch und Beichtgespräch, Gemeinschaftserfahrung und Eucharistiefeier usw.). Auch bei einer hohen Frustrations- und Verzichtfähigkeit kann dies auf die Dauer nicht weiterpraktiziert werden, weil dadurch das *pastorale Handeln selbst* in seinen Dimensionen von Vertrauen und Prozeß *zerbricht*. Die Unterscheidung zwischen Gemeindeaufbau und Gemeindeleitung, mit der man die Situation begrifflich benennen möchte, taugt weder praktisch noch theologisch: Jede Art von Gemeindeaufbau eines hauptamtlichen Theologen (in einer Jugendgruppe, in einem Familienkreis usw.) hat sowohl beziehungs- wie auch inhaltsorientierte gemeindeleiten-

de Dimension; und umgekehrt: Man kann sich keine Gemeindeleitung vorstellen, die über die liturgische Feier in der Eucharistie hinaus nicht auch darum bemüht ist, die Gemeinde in den verschiedenen Begegnungsformen sowie den entsprechenden inhaltlichen Auseinandersetzungen aufzubauen. Zieht man dazu noch in Betracht, daß mit Sicherheit weit mehr als die Hälfte der weiblichen und männlichen Bewerber, betrachtet man ihre Charismen sowie ihre Intentionen, im Grunde Priesterberufungen sind und nicht selten auch von sich aus „eigentlich" Priester werden wollen, dann liegt hier, auch wenn dieser Wunsch zunächst einmal ad acta gelegt ist, zusammen mit dem eben Gesagten doch ein Spannungspotential, das jederzeit akut werden kann, wenn sich die Kirchenleitung weiterhin weigert, eine Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt ernsthaft zu studieren und ins Auge zu fassen.

Lösungsrichtungen

Nach dem geltenden Recht gibt es derzeit im Grunde nur *zwei Möglichkeiten:* Entweder das Problem wird rein faktisch dadurch gelöst, daß Pastoralassistenten grundsätzlich von den Gemeinden abgezogen und im kategorialen Dienst eingesetzt werden; dieser Weg löst das Problem aber nur organisatorisch und verdrängt sowohl die Notlage der Gemeinden wie auch die theologische Kreativität, mit der man mit diesem „Problem" umgehen könnte. Oder aber man läßt sich auf den Gedanken ein, daß aufgrund der intentionalen und funktionalen Nähe zum Ordo für diese Gruppe von Laientheologen auf eine angemessenere ämtertheologische Identifikation ihres hauptberuflichen pastoralen Dienstes als Theologen in Gemeinden hinzuarbeiten wäre. Hier wären mindestens zwei Möglichkeiten zu nennen: einmal eine Interimslösung mit Hilfe der Denkfigur der Participatio am kirchlichen Amt (Missio pastoralis), zum anderen die Ordointegration durch Diakonenweihe (im letzteren Fall wären allerdings die Frauen derzeit noch ausgeschlossen).

Gefährdung der Einheit von Sakrament und Lebensvollzug

Das hier angezeigte Problem kann nicht subjektivistisch angegangen werden, dergestalt daß man Pastoralassistenten vorwirft, sie wollten ihr Laie-Sein (Taufe und Firmung) unbedingt intentional und funktional bis an die Grenze ausweiten. Es geht hier vielmehr *objektiv* um ein wichtiges kirchenstrukturelles Anliegen, das nur theologisch zu lösen ist. Vor allem darf dabei durch künstliche Differenzierungen um der Rettung des Zölibats willen nicht die spätestens im Zweiten Vatikanum wiedergewonnene und immer wieder betonte Einheit von Sakrament und entsprechendem Lebensvollzug aufs Spiel gesetzt werden. Rahner ist hier am Ende recht zu geben:

Bevor man sich auf theologische Purzelbäume einläßt, die dogmatische Axiome vernachlässigen, sollte man lieber die Zulassungsbedingungen zum Priestertum verändern. Am Schluß bleibt die Alternative (und hier haben die Ordinariate und Weiterbildungsinstitute eine wichtige Verantwortung für die Zukunft): Entweder man „löst" das Problem durch eine entsprechende Einstellungsorganisation der Pastoralassistenten im kategorialen Dienst und auch durch die entsprechende Weiterbildung in Hinsicht auf die einschlägigen Spezialisierungen, oder man bemüht sich weiterhin mit den Betroffenen um eine theologische Diskussion und um einen entsprechend offenen Ausgang für die Zukunft. Daß Pastoralreferenten in der Gemeinde nicht mit irgendwelchen Erfolgen für sich in naher oder ferner Zukunft kalkulieren können, ist diesen meist selbst klar. Was sie aber wollen und worauf sie auch Anspruch haben, ist, daß sie in ihrer Qualifikation, in ihren Schwierigkeiten und in ihrer ämtertheologischen Unabgegoltenheit ernstgenommen werden.

b) Echte Laienberufungen

Daneben gibt es natürlich auch die andere große Gruppe von Pastoralassistenten/-innen, die ganz bewußt und von vorneherein sich als *echte Laienberufungen* für den Dienst am Menschen im Bereich der Kirche verstehen. Für sie greift tatsächlich das theologische Konzept der deutschen Bischöfe, wie sie es im Rahmenstatut für das Berufsbild des Pastoralreferenten entworfen haben. Für nicht wenige Theologen ist diese Berufsaussicht und auch dieser Beruf eine durchaus faszinierende Möglichkeit, zumal für solche, die bewußt als Laien in den pastoralen Dienst gehen wollen. Mit ihnen kommt auch das Laiencharisma zum Zuge: als bereicherndes, theologisch qualifiziertes Sprachrohr von Minderheiten und Lebensbereichen für das Glaubensbewußtsein der Gemeinden (also auf der Seite des „sensus fidelium") für die und gegenüber der amtlichen Verkündigung.

Von daher wird man bedenken müssen, daß der Einheitsname „Pastoralreferent" zwei intentional und funktional sehr verschiedene Berufungen und Berufe des pastoralen Dienstes aufweist.

2.2 Theologische Qualifikation und soziale Position

Trotz der langen Vorbereitungszeit ist der Beruf des Pastoralassistenten/-referenten kein gesellschaftlich sehr bekannter und anerkannter Beruf; zugleich hat er auch innerhalb der Kirche nicht eine Gleichrangigkeit mit dem Kleriker, der auch keine andere Ausbildung hat. Dahinter steckt auch die Spannung zwischen *Macht und Ohnmacht,* zwischen *Freiheit und Gehorsam.* Hier geht es nicht zuerst um die Frage, ob Pastoralassistenten/-innen dazu fähig und bereit sind, womöglich ein Leben lang im

„zweiten Glied" zu stehen und damit auf Einfluß zu verzichten (bei den meisten ist dies bereits ein ebenso wichtiger Bestandteil ihrer Spiritualität wie etwa der Zölibat für den Priester), sondern um die Frage, ob sich die Kirche diese Spannung auf Dauer menschlich und theologisch leisten kann.

2.3 Klassische Seelsorge und neue pastorale Möglichkeiten

Bei den neuen pastoralen Möglichkeiten handelt es sich meistens um pastorale Felder – Arbeit mit Randgruppen in der Gemeinde, mit gesellschaftlichen Reformgruppen und Initiativen –, die während des Studiums bereits als theologisch wichtig besprochen wurden, die aber dann doch innerhalb der klassischen Seelsorge mit ihrem Schwergewicht auf Sakramentenpastoral und Kerngemeinde-Arbeit zu wenig vorkommen (Differenz zwischen Studienwissen und praktischer Erfahrung).

Von dieser Problematik her kommt es für eine Reihe von Pastoralreferenten/-innen, die bereits einige Jahre im Dienst waren, noch einmal zu einer beruflichen Entscheidung: nämlich ob sie ihr christliches und pastorales Engagement innerhalb der Kirche oder aber in anderen Sozialformen einbringen möchten: beispielsweise in Institutionen politischer, publizistischer bzw. sozialpolitischer Art, wo sie, wie sie annehmen, christliche Inhalte ebenso, vielleicht konzentrierter und weniger konfliktanfällig, vertreten und leben können. So machen sie sich auf die Suche nach einem „profanen" Beruf in einer arbeitgebenden Sozialform, die ebenfalls christliche Inhalte impliziert, indem sie sie im Handeln verfolgt.

2.4 Gemeindefrömmigkeit und eigene Spiritualität (bzw. die des Priesters)

Es besteht ein offensichtlicher Überschuß an sichtbarer Spiritualität beim Priester, demgegenüber der Pastoralassistent in gleicher Form nicht leicht etwas „Gleichwertiges" aufbieten kann. Kommt es nicht zu Gesprächen darüber und wenigstens zu partiellen Berührungen gemeinsamer Spiritualität (ab und zu gemeinsames Beten u. ä.), dann kommt es leicht zu Unterstellungen von beiden Seiten: von seiten des Pfarrers, daß der Pastoralassistent zuwenig Spiritualität habe, und von seiten des Pastoralreferenten, daß er sich durch die sichtbare Spiritualität des Pfarrers unter Druck gesetzt meint.

Parallel zu der Erschließung neuer pastoraler Felder wird der Pastoralreferent in dem Maße eine mit einer eigenen Spiritualität kongruierende Seelsorge betreiben können, als er einen eigenständigen Arbeitsbereich und darin die Freiheit bekommt, Gruppen und Gottesdienste von neuen Frömmigkeitsformen her zu gestalten. Von solcher gegenseitigen Anerkennung her wird es auch möglich sein, daß er die klassischen Frömmigkeitsformen anerkennt und auch zunehmend mitgestalten lernt.

2.5 Familie bzw. eigene Freizeit und pastorale Verantwortung

Hier ist es oft das Gemessenwerden an dem Pfarrer (von manchen Gemeindemitgliedern, vom Pfarrer, aber auch vom Pastoralreferenten selbst), das geeignet ist, ein ständig schlechtes Gewissen zu produzieren. Ein Pfarrer freilich, der sich selbst keine freie Zeit und kein eigenes Leben gönnt, ist gar keine „Größe", an der man sich messen müßte und dürfte: Ein solch „unermüdlicher Einsatz" zerstört auf die Dauer die Originalität und Kreativität pastoralen Handelns, vor allem aber die Fähigkeit, sich für die theologische Kritik dessen, was in der Gemeinde abläuft, Zeit zu lassen. Die Frage nach dem Terminkalender und der Zeiteinteilung ist nur zu einem Teil eine Frage nach den aufgedrängten Terminen, zu einem großen Teil ist es ein Problem der theologischen Konzeption, also der Entscheidung darüber, welche Inhalte und damit welche Initiativen nun wichtig und wirklich die Investitionen der Zeit und der Kraft wert sind. Hier könnten also die Pfarrer von den Pastoralreferenten/-innen lernen, ihre eigenen freien Tage tatsächlich zu nehmen und von daher auch den Mitarbeitern die freie Zeit zu gönnen. Gerade unter Klerikern gibt es innerhalb der Seelsorge oft so etwas wie einen „Gotteskomplex".

2.6 Solidarität und Privatisierung

Einmal in einer Gemeinde fest angestellt, bewegt sich das Engagement der Pastoralreferenten hauptsächlich zwischen Familie und Gemeinde; fast nichts bleibt mehr übrig für die Arbeit miteinander: in Kurs- und Diözesantreffen, in der Behandlung wichtiger theologischer Fragen usw. Hier ist weniger ein innerkirchlicher berufsorientierter Zusammenschluß gewerkschaftlicher Arbeit gemeint, wenn eine solche Aktion auch Ausdruck einer Solidarität der Pastoralreferenten untereinander sein mag: Es geht vielmehr darum, daß die Pastoralassistenten untereinander eine Gruppe in der Kirche bilden, die gerade von ihren verschiedenen Spannungsfeldern her hellhörig ist für viele Probleme und Anliegen und so zu einem durchaus prophetischen Organ in der Kirche werden könnte. Eine solche Gemeinschaft der Pastoralreferenten untereinander könnte auf interessante Ideen kommen lassen (zu deren Verwirklichung auch die Priester eingeladen werden): daß beispielsweise die Anstellung neuer Bewerber nicht immer nur eine Frage des Geldes zu sein hat, sondern durchaus auch durch gemeinsame Fonds (durch Abgaben, z. B. 13. Monatsgehalt usw.) sowie durch Job-sharing und halbe Stellen (bei Doppelverdienern) zusätzliche Stellen für künftige Pastoralreferenten/-innen zur Verfügung gestellt werden könnten (ohne dabei das strukturelle Problem kirchlicher Finanzverteilung aus dem Auge zu verlieren): Für unsere Gemeinden

gibt es bestimmt noch nicht zu viele Pastoralreferenten und -referentinnen!

2.7 Pastoralreferentin und Gemeinde

Die Anerkennung der Frau im pastoralen Dienst von seiten eines großen Teils des Klerus ist nicht ohne weiteres vorhanden. Die Frage nach der Diakonenweihe für Pastoralreferenten müßte unter diesen sehr genau diskutiert werden, weil durch eine Integration der männlichen Pastoralreferenten in den kirchlichen Ordo am Schluß hauptsächlich nur noch die Frauen als Pastoralreferentinnen übrigblieben. Mancherorts werden bereits Solidarisierungen der Männer mit den Frauen laut, dergestalt daß sie auch für sich die Diakonenweihe ablehnen, solange Frauen davon ausgeschlossen sind. Solches Verhalten hielte die Wunde offen und würde deutlich machen, daß das Angebot der Diakonenweihe eine Lösung ist, die auf halbem Wege verhungert: einmal dadurch, daß nicht die Priesterweihe angeboten wird, zum anderen dadurch, daß sie nur auf die Männer beschränkt wird.

3. Konsequenzen und Vorschläge

Die eben angedeuteten Spannungsfelder, die Orte des „Zwischen" der Pastoralassistenten/-innen zwischen Identität, Kirche und Gesellschaft lassen noch einmal die Frage nach der Spiritualität aufkommen, in der ein solcher Beruf auszuhalten ist. Wenn man die spirituelle Kraft an der Fähigkeit bemißt, sich in aufgezwungene oder notwendige Spannungen hineinzubegeben und diese Spannungen kreativ zu gestalten, dann wird man den Laien im pastoralen Dienst eine solche Kraft und ein entsprechendes Durchhaltevermögen wünschen müssen. Mit auf absehbare Zeit wahrscheinlich andauernden Spannungen können die Pastoralreferenten zweifach umgehen: Sie gehen aufgrund von Enttäuschungen und Resignation auf Kollisionskurs, oder aber sie gehen mit den aufgedrängten und sich aufdrängenden Konflikten im tiefsten Sinne des Wortes „kreativ" um, nämlich geistvoll und geistreich. Geistes-gegenwärtig ringen sie dann der Situation die Provokationen und Möglichkeiten für sich und die anderen ab, die am Ende dem Ziel aller Geistesgaben zugutekommen: die Gemeinde des Herrn aufzuerbauen! Ihre pastorale Aufgabe liegt in einem besonders profilierten Maße zwischen dem „Doch-schon" und „Noch-nicht". Sie spüren diese Labilität stärker als etwa der Priester, der innerhalb der kirchlichen Struktur einen relativ sicheren und klaren Ort hat. Vielleicht reden Pastoralreferenten weniger explizit von ihrer Spiritualität; mit der Tatsache freilich, daß sie von ihrer Berufung her und mit ihrem Charisma sich in diesen Beruf hineinbegeben, kommt bereits viel von ihrer „Geistlichkeit" zum Vorschein.

Wünsche für die Laien im pastoralen Dienst

Wünsche an die Kirche

Will die Kirche die Entwicklung nicht abknebeln, dann ist ihr zu wünschen, daß sie, auch wenn sich im Moment gar nicht viel strukturell ändern kann, doch in den Verantwortlichen, die mit den Pastoralreferenten/-innen im Rahmen der Aus- und Fortbildung zu tun haben, die Pastoralreferenten/-innen in ihrer Qualität, Spiritualität und beruflichen Spannung sehr ernst nimmt. Die Faktoren, die das Profil der Berufszufriedenheit ausmachen, gehören immer wieder in die Thematik von Fortbildungsveranstaltungen: die Beziehung zur Familie, zur Gemeinde, zum Pfarrer, zu den anderen Pastoralreferenten/-innen und zur überregionalen Kirche. Die Pastoralreferenten brauchen zudem eine „klerikale Lobby", die mit ihren Problemen vertraut ist, die sie in den verschiedenen Gremien bei ihren Anliegen unterstützt und siedazu ermutigt, ihren beruflichen Weg weiterzugehen.

Schluß

Im ständigen Wechsel zwischen *Vertrauen und Mut* auf der einen und *schleichender Resignation* auf der anderen Seite, zwischen *Pioniergeist* und *Empfindlichkeit* gilt es vor allem, ein dynamisches und *geschichtliches Glaubensverständnis* aufzubauen, wonach der Glaube ein Abenteuer, ein Weg, eine Verheißung ist, wobei die Erfüllung immer wieder aussteht.

Notwendig dafür ist, daß das *theologische Studium* für Pastoralreferenten über die Studienjahre hinaus sehr wichtig und lebendig bleibt, daß es zum persönlichen Abenteuer wird, von dem her Hoffnung und Zähigkeit wachgehalten werden. Von *kirchlicher Seite* ist dafür natürlich notwendig, daß man grundsätzlich sagt: „Wir *trauen euch* das Beste zu. Wir haben Ängste und Befürchtungen, denn wir wissen nicht, wie das mit euch Laientheologen in der Kirche weitergeht. Aber wir haben das Vertrauen, daß es weiter- und gutgeht, wir brauchen und wollen euch für die Kirche und in der Seelsorge, wir trauen euch Charismen zu und vertrauen euch!" So könnte die Zukunft der Pastoralreferenten/-innen in der Kirche nur eine aufbauende und gute sein, gleichgültig, wie sie strukturell einmal ausschauen wird. Dadurch wird für alle Teile in der Kirche die *Offenheit für heute und morgen* verstärkt, Schwierigkeiten können wahrgenommen und ausgehalten werden, vor allem in der großen menschlichen Sicht, daß alles, was ich an Problemen und Schwächen bei dem anderen kritisiere, auch bei mir selbst vorhanden ist, oder, wäre ich in seiner Situation, vorhanden wäre. Spannungen sind ambivalent: sie können zerstören, sie können aber auch zu einem Kraftfeld werden, aus dem heraus Neues und Besseres entsteht.

Leo Karrer
Kriterien für die Einbeziehung von Laien in den pastoralen Dienst der Kirche

Das Grundanliegen des folgenden Beitrages könnte etwa so umschrieben werden: Was muß geschehen, damit die neuen pastoralen Dienste nicht funktionärshaft die Passivität der Gemeindemitglieder weiter fördern, sondern zu einer Chance für lebendige und in ihren Gliedern aktive Gemeinden werden ? Nach einer Skizzierung der heutigen Situation der Laien im pastoralen Dienst werden die drei wesentlichen Dimensionen (die Laienseelsorger, die Pfarrgemeinden und die Institution Kirche) dargestellt, die zur Ausbildung von Kriterien gleichzeitig zu berücksichtigen sind. Nach einer längeren Phase der Ortsfindung scheint es unabdingbar notwendig, sich um eine „strukturelle" Ortsdefinition zu bemühen, also um eine theologisch und praktisch angemessene, auf Dauer abgestellte Umschreibung der neuen Ämter. Schließlich werden die Konsequenzen für alle Beteiligten gezogen. *red*

I. Von der Aufbruchsituation zur Konsolidierung

Zu Beginn der siebziger Jahre gab es in den meisten Diözesen der Bundesrepublik Deutschland wie auch in Österreich bereits eine große Zahl von „Seelsorgehelferinnen". Sie sind die eigentlichen Pioniere für die Einbeziehung von Laien in den pastoralen Dienst. Die reichen Erfahrungen, die sie seit den zwanziger Jahren gemacht haben, weisen auch auf, wie man es später mit Laien im pastoralen Dienst nicht machen sollte. Vor 10 bis 12 Jahren war es noch kaum voraussehbar, daß 10 Jahre später auch Laientheologen/-innen bereits in großer Zahl im pastoralen Dienst stehen würden*.

Die Zahlen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Atmosphäre durch die restriktive Politik mancher Bistümer gegenüber den Absolventen der Fachhochschulen und vor allem gegenüber den Laientheologen sehr belastet ist. Die Größe des Problems wird deutlich, wenn man bedenkt, daß es zur Zeit in der BRD über 15.000 Theologiestudierende gibt (in Österreich sind es nahezu 4000), davon die erdrückende Mehrzahl Laientheologen. Auch wenn nicht alle das Studium abschließen werden, so besteht hier doch ein großes Potential an künftigen Mitarbeitern in der Pastoral, dem auf der ande-

* So waren im Frühjahr 1983 von den Diözesen der BRD – neben 2270 Gemeindereferenten/-innen (früher „Seelsorgehelferinnen") – etwa 760 Pastoralassistenten/-referenten (davon 185 Frauen) angestellt. (Andere kirchliche Anstellungen von Laientheologen sind dabei nicht mitgezählt.) In der Schweiz gibt es derzeit 230 Laientheologen (wenige Frauen) in kirchlicher Anstellung. In Österreich weist eine Statistik mit Stichtag 1. Dezember 1983 folgende Zahlen auf: Gesamtzahl der Laientheologen im kirchlichen Dienst (einschließlich der laisierten Priester): 989, davon 71 Pastoralassistenten in Gemeinden, 63 in der kategorialen, 7 in der regionalen Seelsorge, 59 in Zentralen, 59 an Theol. Fakultäten und 896 (!) als Religionslehrer, zumeist an höheren Schulen, davon 219 Frauen; 166 Laientheologen sind in 2 Bereichen tätig.

ren Seite eine entsprechende Fülle von traditionellen und neuen seelsorglichen Aufgaben gegenübersteht. Es wird also entscheidend davon abhängen, wie sich die Kirchenleitungen, aber auch die Laien im pastoralen Dienst auf diese Situation einlassen und sie zu bewältigen suchen.

Zwischen Da-Sein und So-Sein

Die heutige Situation ist gekennzeichnet vom Nebeneinander verschiedener neuer Seelsorgertypen und von der Selbstverständlichkeit, daß sich darunter auch Frauen befinden; sie machen den weitaus größeren Anteil aus (Gemeindereferentinnen bzw. nichtakademische Pastoralassistentinnen). Die unterschiedlichen Ausbildungs- und Aufgabenprofile können zu einer differenzierten Wahrnehmung der vielfältigen gemeindlichen Dienste, aber auch zu Konkurrenzsituationen zwischen den verschiedenen „Klassen" führen, die kaum offen ausgetragen werden. Insgesamt sind die Probleme für alle Gruppen sehr ähnlich. Sogar im ökumenischen Vergleich (z. B. Gemeindehelferinnen) gleichen sich die ungelösten Siegel oft bis ins Detail. Die unmittelbare Aufbruchsituation, als man um die Daseinsberechtigung ringen mußte, ist in eine Phase der differenzierenden Konsolidierung gemündet. Nur in wenigen Diözesen ist die Existenzberechtigung, das Da-Sein der Pastoralreferenten in Frage gestellt; in den meisten Diözesen geht es heute um das „So-Sein", um ein zukunftsträchtiges Profil dieser Dienste. Diese zweite Phase wird für die Laientheologen wohl länger dauern und sich als heikler und schwieriger erweisen als die erste. Es stellen sich eine Menge von psychologischen, soziologischen, theologischen und pastoralen Fragen, und es erhebt sich die Notwendigkeit von institutionellen Schritten seitens der Kirche, die den neuen Dienstträgern Vertrauen in ihre Zukunft vermitteln können[1]. Die vielen positiven Erfahrungen zeigen, daß es sich für die Kirche lohnt, wenn sie sich auf die vielen Frauen und Männer in neuen Modellen der pastoralen Mitarbeit einläßt; sie gewinnt viele, die man ihr um ihrer Sendung in der heutigen Zeit willen nur wünschen kann.

Die Frage nach den Kriterien und Leitlinien

Unbestritten ist, daß die meisten Laien im pastoralen Dienst aus dem, was sie *tun* dürfen, große Berufszufriedenheit schöpfen (auch wenn es für manche schwer sein mag, mit der „verzögerten Naherwartung" bezüglich einer Änderung der Zugangsbedingungen zum Priesteramt fertig zu werden). Aber damit ist nicht die – vor allem strukturell zu lösende – Frage beantwortet, wer sie im Rahmen der Gemeinden und der Bistümer und im Gesamt der Kirche *sind*. Es kommt darauf an, daß man, aus-

[1] Vgl. dazu das Interview: Verpaßt die Kirche eine Chance?, in: Herder Korrespondenz 37 (1983), 508–513.

gehend von den schon gemachten Erfahrungen, den pastoralen und kirchlichen Ort dieser neuen Dienste in psychologisch zumutbaren, berufssoziologisch zuverlässigen sowie in theologisch fundierten und pastoral fruchtbaren Berufsbildern und Einsatzmodellen verankert und definiert.

Das Problem der Abhängigkeit

Als das wohl grundlegendste Problem schält sich heraus, daß die Laien im pastoralen Dienst noch zu sehr vom Gelingen des persönlichen Verhältnisses zum Pfarrer abhängig sind. Von einer solchen Beziehungsebene her allein ist aber kein stabiler Beruf im Rahmen unserer Gesellschaft festzulegen. In kleinen und großen Konfliktsituationen bricht diese Abhängigkeit unversehens als ein strukturelles Grundproblem auf. Das Problem verstärkt sich, wenn Laien im pastoralen Dienst an die Altersgrenze von etwa 40 Jahren kommen, weil sie auf Dauer weder für sich noch für die anderen (die Gemeinde, die Priester u. a.), weder berufsstrukturell noch auch theologisch deutlich identifizierbar sind. Ähnlich wie sich dies im individualpsychologischen Bereich verhält, so ist auch ein pastoraler Beruf bzw. Dienst schwer durchzuhalten, der nicht ein gewisses Maß an beruflicher und theologischer Identität und damit eine gewisse Rollen-Sicherheit vermittelt. (Ist es da verwunderlich, daß manche Laientheologen aus solchen Erwägungen heraus sich nach Alternativen, vor allem im Bildungssektor, umsehen?)

Die drei Kriterien der Rollenfindung

Damit die Laien im pastoralen Dienst (ein Ausdruck, der selbst die begriffliche Verlegenheit markiert) in einer Lückenbüßer-Situation nicht auch konzeptionell Lükkenbüßer bleiben, ist nach den elementaren Kriterien einer Rollenfindung im kirchlichen Dienst zu fragen. Die fundamentalen Orientierungskriterien können in diesem Zusammenhang nur genannt werden; sie bleiben jedoch entscheidende Gesichtspunkte für jede kurz-, mittel- und langfristige Perspektivierung und Planung.

Die Rollennormen, die das Verhalten bzw. die Elemente der Verfügbarkeit für eine Rolle (Ich-Leistung, Identifikation) bestimmen, beziehen sich analytisch auf drei unterschiedliche Herkunftsbereiche[2]: Person (Rollenträger), Situation und Institution.

Die Einbeziehung von Laien in die Pastoral muß dementsprechend berücksichtigen:

– die Laien(theologen) bzw. die Gemeinde- und Pasto-

[2] Im einzelnen differenzierter dargestellt und begründet: *L. Karrer*, Entwurf einer Theorie der Integration von Laien(theologen) in die pastoralen Aufgabenfelder der Kirche, in: Lebendiges Zeugnis 32 (1977), Heft 3, 36–56; *ders.*, Laientheologen in der Seelsorge, in: Schweizerische Kirchenzeitung 149 (16/1981), 240–245. – Zum Ganzen grundsätzlich siehe die Beiträge in: Diakonia 15 (1984), Heft 1 (Das Recht der Christen auf Seelsorge).

ralreferenten (-innen), ihre Geschichte und ihre Erwartungen;
– die pastorale Situation, in der sie als Seelsorger ihren Dienst verrichten: in unserem Fall die Pfarrgemeinden und der Dienst der Kirche in unserer konkreten Gesellschaft;
– die Institution, die die seelsorglichen Dienste und die verschiedenen Ämter strukturiert und im Ganzen der Kirche und der pastoralen Aufgaben einordnet, wobei auch grundsätzlich die theologischen Grundlagen des Dienstes und der Sendung der Kirche in der heutigen Welt einzubeziehen sind.

Es wäre bedenklich, wenn nur eine einzelne der drei genannten Perspektiven herausgebrochen und nicht alle drei zugleich beachtet würden. Gefahren dabei wären kurzatmige Modelle bzw. Vereinseitigungen.

1. Die Person

Wollte man von den *Rollenträgern* alleine ausgehen, dann bestünde in der Tat die Gefahr der Gettoisierung, der elitären und (vor allem in der studentischen Situation) hochtheoretischen Abkapselung vom Ort der konkreten Herausforderung. Anderseits sind viele Anliegen gerade auch junger Seelsorger und vieler Theologiestudenten, so z. B. ein verstärktes soziales Engagement der Kirche und der Gemeinden, die Sensibilität für Probleme der Dritten Welt usw., Elemente für eine neue Gestaltwerdung der kirchlichen Sendung in unserer Gesellschaft. Die neuen Dienstträger sollen ohnehin nicht nur den herkömmlichen Aufgabenkanon abdecken, sondern darüber hinaus das Leben der Gemeinden inhaltlich und methodisch bereichern.

2. Die Situation

Durch die *Situationsbezogenheit* der Rollen wird die Gemeindeperspektive (bzw. die pastorale Aufgabe) zum unverzichtbaren Ansatz. Dabei scheint es wichtig, daß die neuen Dienste nicht funktionärshaft die Passivität der Gemeindemitglieder weiter fördern, sondern zu einer Chance für lebendige und in ihren Gliedern aktive Gemeinden werden. Die personelle Not in vielen Gemeinden verführt heute auch dazu, die Lücken eilig zu stopfen, wobei man weniger von einem engagierenden Gemeindemodell ausgeht oder von einem klaren Pastoralkonzept. Auch der Einsatz von Laientheologen nur auf Pfarrverbandsebene erweist sich als wenig hilfreich für die konkreten Gemeinden; denn hier herrscht pastoraler Notstand, hier kennen und begegnen sich die Menschen. Die Praxis zeitigt auch, daß allzu leicht auf dem Rücken des personellen Novums die Probleme des strukturellen Novums (Pfarrverband) ausgetragen werden. Zudem ist es äußerst problematisch, wenn gerade die Laientheologen

überpfarreilich eingesetzt werden sollen, nur damit auf Pfarrebene keine „Konkurrenz" zwischen fachlich gleich ausgebildeten Seelsorgern und kein unmittelbarer Sog auf die „Viri probati" hin entsteht.

3. Die Institution

Wenn wir nur von der *Institutionenbezogenheit* ausgehen würden, dann könnte eher eine inhaltsleere Funktionärsdefinition herauskommen. Anderseits verweist uns die Institutionenbezogenheit auf die Erwartungen der Kirche; einmal hinsichtlich der Identifikation mit ihrem fundamentalen Anspruch und ihrer theologischen Sendung; zum anderen aber auch hinsichtlich ihrer Institutionalität (Fragen des Amtes, der Anstellungsbedingungen, der Ausbildung, der Personaldisposition usw.). Die Kirche ordnet die verschiedenen Dienste und ihr Miteinander. Das heißt auch, wer zum pastoralen Dienst bereit ist, muß ein Verhältnis zur konkreten Kirche finden, ohne daß man sich an ihr dauernd reibt.

Erst alle drei Gesichtspunkte zusammen ergeben zuverlässige Perspektiven für die Einbeziehung von Laien in den pastoralen Dienst; die Frage übersteigt damit die reine Laien(theologen)perspektive, die reine Pfarrgemeindeoptik und die reine kircheninstitutionelle Sicht.

Für die konkrete Vorgehensweise sind nun auch zeitlich aufeinander abgestimmte Schritte zu überlegen. Erst durch die Koordinierung des zeitlichen Elementes (Timing) mit den grundsätzlichen Dimensionen können wir handlungsorientiert an das Problem herangehen und so etwas wie verantwortbare „Strategien" und Planungsschritte entwickeln. Dies soll im folgenden skizziert werden.

II. Zwischen pastoraler Ortsfindung und struktureller Ortsdefinition

Für die Entwicklung von Handlungsperspektiven kann die Unterscheidung von pastoraler Ortsfindung und struktureller Ortsdefinition hilfreich sein, zumal sie das Prozeßhafte und das Nacheinander konkreter Schritte berücksichtigt.

Ausgehend von der gegenwärtigen Situation sind zum einen aufeinander abgerichtete Schritte der „Konsolidierung" zu überlegen, die gangbar sind. Zum andern aber müssen diese Nahziele durch langfristige Perspektiven auf endgültige und theologisch-fundierte Lösungsperspektiven hin angegangen werden. Ansonsten sind Lang-Mut und Kraft zum Langstreckenlauf nicht möglich.

1. Kurz- und mittelfristig: pastorale Ortsfindung

Die Zeitspanne der pastoralen Ortsfindung ist die Phase des Suchens und Experimentierens. Durch die Bereitschaft der „Laien"-Seelsorger, der Gemeinden und der kirchlichen Amtsträger soll – durchaus in unterschiedlichen Modellen – durch die vielfältigen Erfahrungen hin-

durch an den Tag kommen, was für eine in ihren Gliedern lebendige Gemeinde fruchtbar und hilfreich ist. Institutionell sind damit vor allem die Gemeinde- und Bistumsebene angesprochen (d. h. Pfarrer, Dekane, Regionaldekane, Bischöfe; die verschiedenen Räte, Gremien und Entscheidungsinstanzen . . .).

Auf einige Problempunkte sei hingewiesen: Bezüglich des Berufsfeldes sind praktikable Dienst-Modelle auf den verschiedenen Ebenen (Pfarrei, Pfarrverband, Dekanat) und die erträgliche Kombination mehrerer Aufgabenfelder „auszukundschaften". Dabei müssen sich die verschiedenen Dienste sozusagen von sich selber her „profilieren" und nicht in Anlehnung an den Pfarrer oder in der funktional reduzierten Kopie des Priesters. Eine ausgeborgte Berufsidentität führt zu „neurotischen" Verhaltensweisen.

Laientheologen nur auf Pfarrverbandsebene mit möglichst eingegrenzten Spielfeldern (Erwachsenenbildung, Multiplikatorenschulung) einsetzen zu wollen, kann leicht zu einem theoretischen Spezialistentum führen und zu einer formalen Kompetenz, die nicht konkret und praktisch verankert ist. Der hochqualifizierte Pastoral-Spezialist ist ein krisenanfälliges Seelsorgerprofil. Ein solcher läßt sich auch kaum in ein Team integrieren. (Analoge Erfahrungen gibt es in der Jugendarbeit.) Viel besser greifen Verbindungen von Schwerpunktaufgaben, die zueinander eine funktionale Nähe haben (Jugendseelsorger und Religionsunterricht; gesellschaftliche Diakonie und Beratung . . .). Es ist auch von persönlichem Vorteil, wenn die Seelsorger für mehrere Aufgabenbereiche zur Verfügung stehen oder durch berufsbegleitende Zusatzausbildung dafür disponibel werden.

Anderseits bewähren sich jene Modelle kaum, in denen man Kaplanersatz bzw. Allround-Praktiker wird.

Große Aufmerksamkeit ist den Fragen nach der Teamarbeit, der Kooperation mit den verschiedenen gemeindlichen Gruppierungen und Mitseelsorgern, der relativen Eigenständigkeit mit Eigenverantwortung zu widmen. Dort entscheidet sich in der Regel die Berufsfreude und Berufszuversicht. Da hier natürlich auch der Ort von Konfliktfällen ist, zeigt sich belastend, daß in der Kirche kaum Vorsorge für die Regelung von Konfliktfällen getroffen worden ist. – Die Integration in die Pfarrei- und Dekanatsgremien ist im allgemeinen recht zufällig und vor allem für die Gemeindereferenten und Katecheten ungeklärt.

Aufgaben auf Bistumsebene

Damit ist aber schon die Bistumsebene entscheidend angesprochen. Auf dieser Ebene sind die ersten Erfahrun-

gen mit weiterführenden Schritten der institutionellen Klärung des „Berufsbildes" zu verbinden.
Ein einziges und eng konzipiertes Berufsbild ist wohl kaum erstrebenswert. Es muß Variationen eines formal weiten Berufsprofils zulassen je nach der konkreten pastoralen Situation. Trotzdem sind Ausbildungsfragen (möglichst mit den künftigen Priestern gemeinsam), Einsatzebenen, Schwerpunktsetzungen, die Integration in die Gremien bzw. Räte, das Miteinander und die Differenzierung der verschiedenen Seelsorgertypen sowie eine entsprechende Pastoral- und Personalplanung Aufgaben, bei denen eine einzelne Gemeinde überfordert wäre und die Integration in einen Bistumsverband angesprochen ist. Die Regelung der Indienstnahme (Institutio), wie sie in der Schweiz praktiziert wird, ist die zur Zeit wohl reifste Form einer gegenseitigen Bindung von Laientheologen/-innen und Bistum (vor allem, solange das Diakonat für Frauen verschlossen bleibt).
Die diözesane Ebene ist darüber hinaus für die Atmosphäre von Bedeutung. Ob man mit den Laien im pastoralen Dienst spricht, sich mit ihnen zusammensetzt, die Richtlinien miteinander erarbeitet, Erwartungen und Befürchtungen gegenseitig austauscht, ist von klimatisch ausschlaggebender Auswirkung. Davon hängt im Augenblick sehr viel ab.
Die Gefahr besteht darin, daß die kirchliche Labilität der sogenannten Laiendienste dazu verführen kann, daß man die vermeintliche oder echte Unsicherheit abreagiert, überempfindlich reagiert oder krampfhaft aus dieser Ortlosigkeit im ganzen herauszukommen bestrebt ist.

2. Mittel- und langfristig: strukturelle Ortsdefinition

Aus dem, was ansatzweise schon gewachsen ist, entstehen ein Druck und ein unausweichlicher Sog auf weiterführende Schritte, die dem pastoral Bewährten und Notwendigen den dienlichen Rahmen und Bewegungsradius öffnen. Es geht um erweiterte Rahmenbedingungen und um die kirchliche Verankerung der neuen Dienste-Vielfalt. Angesprochen sind damit die Bischofskonferenzen und die weltkirchliche Ebene, denn dort stehen Entscheidungen an, bei denen eine Bistumskirche nicht im Alleingang handeln kann, ohne in zermürbende und sich gegenseitig befehdende Lager zu zerfallen. Auch hier können nur wenige Beispiele das Gemeinte verdeutlichen. Unter dem Druck des zunehmenden Priestermangels werden immer mehr Laien im pastoralen Dienst bzw. Diakone in sogenannten priesterlosen Gemeinden hauptverantwortliche Bezugspersonen. Sie haben aufgrund der fehlenden Weihe nicht die volle Kompetenz zur Gemeindeleitung. Unter den Gemeinde- und Pastoralreferenten, die primär

für klar abgesprochene pastorale Schwerpunkte in Kooperation mit anderen Seelsorgern bzw. mit dem Pfarrer ihren Dienst ausüben, wächst die Zahl jener Männer und Frauen, die dauernd mit der mangelnden Kompetenz („Sakramentensperre") konfrontiert werden. Sie gehören vom pastoralen Aufgabenbereich her zu jenen, die „eigentlich geweiht sein sollten". Je mehr die neuen Dienste in den Sog geraten, die fehlenden Priester zu „ersetzen", umso mehr sind sie (als Lückenbüßer-Modelle) gefährdet; und dies erzeugt „künstlich" im konkreten Einzelfall sehr viel Streß und Unzufriedenheit.

Diese Situation entwickelt sich zu einer geistlichen Herausforderung an die kirchlichen Entscheidungsträger. Das Problem liegt darin, daß nicht offen und pastoral bekümmert um diese Fragen gerungen wird. Vielmehr wächst der Eindruck, daß alle Diskussionen in diese Richtung als inopportun verdrängt werden. Manche Vorschläge sind so angelegt, daß sie die Entscheidungsträger in der Kirche sozusagen „nichts kosten"[3] . Es heilt aber nicht, wenn z. B. den verbleibenden Priestern noch mehr Aufgaben überbunden werden („unter Beibehaltung Ihrer bisherigen Aufgaben . . ."). Daß sich unter der Hand auch bedenkliche Notlösungen und Selbsthilfeprogramme einspielen, will man nicht zur Kenntnis nehmen, weil der Entscheidungsdruck noch deutlicher unter Sachzwang geriete.

Für offene Diskussion

In diesem Zusammenhang sind – gelegen oder ungelegen – Problemkreise wie die Theologie des Amtes, Weihe von verheirateten Männern, Amtsfähigkeit der Frau (Diakonat ist immerhin auf der Würzburger Synode besprochen worden), das Recht auf Seelsorger und Seelsorge usw. deutlich beim Namen zu nennen. Es ist inzwischen wohl deutlich geworden, daß man die Diskussion dieser wichtigen Fragen nicht dadurch erschleichen kann, daß man „unten" sich an die von „oben" forcierten Fakten rein pragmatisch und kleinlaut anpaßt. Bei aller Loyalität zur Kirche hat der in der Sache begründete Widerspruch gegenüber allen Tendenzen, die pastoral bedrängenden Probleme und theologisch möglichen Lösungsversuche nicht offen und solidarisch diskutieren zu dürfen, allein noch Chance, fruchtbar zu werden.

In der Verzögerung der notwendigen Ortsdefinition liegt ein entscheidender Faktor für die Verdrossenheit bei ein-

[3] Das ist u. a. eine Frage an die Ausführungen von *P. M. Zulehner*, Priestermangel praktisch (München 1983), denen ich von der Zielsetzung her (von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde) sonst durchaus zustimmen kann. – Die Zulassungsbedingungen zum Priestertum nur unter dem pragmatischen Gesichtspunkt des Priestermangels zu diskutieren, scheint mir auch insofern problematisch, als Ehe und Familie nicht theologisch entsprechend gewürdigt werden.

zelnen Laien im pastoralen Dienst wie auch bei bekümmerten Priestern. Sie haben das Gefühl, alles zu tun, was möglich ist; aber die Rahmenbedingungen erfahren keine entlastende und befreiende Erweiterung.

Wenn die mittel- und langfristigen Schritte auf die schon erfolgten kurz- und mittelfristigen nicht folgen sollten, dann wären die Folgen für alle Seelsorger und für die Gemeinden, soweit man dies menschlich zu beurteilen vermag, verheerend. Die Entscheidungsträger in der Kirche stehen diesbezüglich im Prüfstand der pastoralen Verantwortung und Haftbarkeit.

III. „Doppelstrategie" auf zwei Ebenen

Von einem solchen Hintergrund her stellt sich die Frage, wie zu erreichen ist, daß die Laien im pastoralen Dienst zu einem geeigneten Ferment für glaubwürdige christliche Lebenspraxis in den Gemeinden und in der Kirche werden.

Anmahnung notwendiger Entscheidungen

Gesichert erscheint, daß der Kirche theologisch ein viel weiterer Raum zur Gestaltung der pastoral notwendigen Dienste[4] freigegeben ist, als sie sich dies selber offiziell eingesteht. Auf die Dauer wird es von konkreten und mutigen Schritten der Amtsträger der Kirche abhängen, ob der Rahmen weit genug gespannt wird oder ob das Wachsen neuer Dienste und die Lebensrechte der Gemeinden strukturell in eine Art Würgegriff geraten.

Es sind somit auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen Entscheidungen anzumahnen oder wenigstens ihre Diskussion zu fordern – gelegen oder ungelegen im Sinn von Opportunismus oder Kirchenräson. Zwar brachte das neue Kirchenrecht für solche Dialogformen auf gesamtkirchlicher Ebene leider keine hilfreichen Instrumente. Die Mitsprache von Laien und die bischöfliche Kollegialität sind Schwachstellen der kirchlichen Struktur. Und der allgemeine atmosphärische Eindruck, wonach die Anliegen des Konzils z. T. in den Zaun eines traditionalistischen Naturparks eingepfercht werden sollen, lassen eine Stimmung aufkommen, die vor lauter Problemen übersieht, welche positiven Erfahrungen es vor Ort doch gibt.

Wenn die eine Ebene der „Doppelstrategie" darin liegt, die pastoral bedrängenden Fragen auf den Entscheidungsebenen mit aller Deutlichkeit einzubringen, so ist

Der entscheidende Test: die pastorale Fruchtbarkeit

doch die Ebene, auf der die neuen Dienste im Test der pastoralen Fruchtbarkeit stehen, von ent-scheidender Kraft. Die Freiräume, die praktisch in der Kirche vorhanden sind wie sonst wohl nirgendwo, sind nicht bis an den

[4] Vgl. *K. Rahner*, Pastorale Dienste und Gemeindeleitung, in: Schriften zur Theologie XIV, Einsiedeln 1980, 132–147; *J. Blank*, Vom Urchristentum zur Kirche, München 1982.

Rand ihrer Möglichkeit ausgeschöpft. Die menschlich überzeugende pastorale Qualitätsarbeit der neuen Dienstträger und die Bereitschaft, sich in der konkreten Kirche zu engagieren, sind Voraussetzungen dafür, daß man sich in einer Teilkirche oder in der Gesamtkirche auf neue Seelsorgerpotentiale einläßt. In diesem Sinn hängt es m. E. primär (nicht allein) von uns Laien im pastoralen Dienst ab, von der Art und Weise, wie wir uns ins Spiel bringen, ob die neuen Dienste Zukunft haben werden. Neue Wege und Reformen in der Kirche haben sich nicht deshalb durchgesetzt, weil man sie von anderen oder von Kirchenleitungen abverlangt hat, sondern weil man sich selber ins Spiel gebracht hat. Nicht nur die Amtsträger, sondern auch die neuen Dienstträger stehen somit im Prüfstand pastoraler Verantwortung.

Kraft zum „Langstreckenlauf"

Daß die vielen Laien im pastoralen Dienst auf dem noch langen Weg der Konsolidierung und trotz aller strukturellen Unwirtlichkeit Lang-Mut gewinnen und die Kraft zum „Langstreckenlauf" aufbringen, hängt unübertragbar auch von den Priestern (Pfarrern) und den Bistumsleitungen ab. Wie oft verhindern Angst um Einfluß (um das Wort Machtkampf zu vermeiden) oder die Rationalisierung eigener unabgegoltener Lebenswünsche ein gutes Einvernehmen auf Pfarreiebene? Ist man wirklich bereit, auf die Männer und Frauen „ohne Weihe" mit ihren spezifischen Unsicherheiten und Erwartungen einzugehen? Versteht man wirklich die Bereicherung und Belastung, die sich aus der Verbindung von kirchlichem Beruf mit Ehe bzw. Familie ergeben? Ermißt man, welche Auswirkungen die defensive Abwehrstrategie mancher Bistümer gegenüber den Laientheologen auf diese insgesamt haben muß, wenn auf diese Art viele qualifizierte Theologen desinteressiert oder verletzt zur Kirche auf Distanz gehen? Ohne Zweifel spielt die Finanzlage eine äußerst belastende Rolle; hinter dem Verweis auf die Finanzen kann man aber auch andere Gründe und Vorbehalte verstecken. Hat man bedacht, zu welcher einseitigen „Auslese" es führt, wenn die Deutsche Bischofskonferenz beschließt, daß nur ein Minimum von Laientheologen zu den theologischen Lehrstühlen zugelassen wird? (Man spricht von 15%.)

Andererseits ist an die Adresse von uns Laien im pastoralen Dienst zu fragen, ob wir unsererseits ermessen können, welche Herausforderung es für die „klassischen" Seelsorger bedeutet, wenn sich plötzlich Frauen und Männer mit ihnen die pastoralen Aufgaben teilen? Gibt es nicht auch hier die spezifischen Minderwertigkeitsgefühle, die einem offenen und verstehenden Verhältnis zu

manchem Priester im Wege stehen und zur Verhärtung verleiten können? In der Schweiz geschieht es gelegentlich, daß Laientheologen oder Katecheten versuchen, „am Bischof vorbei" staatskirchenrechtlich eine Anstellung zu erhalten, ohne die kirchlichen Ausbildungs- und Anstellungsbedingungen zu erfüllen. Desavouieren wir nicht die Offenheit und Zivilcourage mancher Amtsträger, wenn wir sie nicht auch konkret Loyalität erfahren lassen? Gibt es nicht auf seiten der Laien im pastoralen Dienst manche Formen des Klerikalismus und der ängstlichen Selbstbehauptung, auch gegenüber den Laien im gemeindlichen Leben (Versorgungsmentalität)? Wertet man nicht zuweilen ab, was institutionell noch nicht erreichbar erscheint? Daß Laien im pastoralen Dienst nur den Job und sozusagen nur ihr eigenes Gärtchen suchen und hegen und sich nicht sonderlich um ein gutes Klima mit den Geistlichen bemühen, sind Vorwürfe, die immer wieder zu hören sind. Die Phänomene sind allerdings nicht ganz neu in der Kirchengeschichte.

IV. Die Frage nach den Laien im pastoralen Dienst: eine Frage nach der Kirchentheorie

Abschließend ist auf eine grundlegende Fragestellung hinzuweisen. Die skizzierten Gedankengänge sind nur dann mit gutem Gewissen zu verantworten, wenn sie relativiert werden, und zwar dadurch, daß sie auf ein fundamentales Koordinatensystem hin radikal verankert werden. Entscheidend geht es um die christliche Praxis einer auf Welt und Gesellschaft hin offenen und missionarischen Kirche bzw. Gemeinde. Die herausfordernde Einladung, auf den Existenzvorschlag Jesu einzutreten, macht die Sendung und Existenzberechtigung der Kirche aus, und dies vor allen strukturellen Sorgen. – Allein, wenn man Ausdrücke wie Berufsprofil, Konsolidierung, Talsohle, strukturelles Grundproblem, Rollen-Normen, Strategien, Konkurrenz, „oben" und „unten" ... bedenkt, ist kritisch zu fragen, „wessen Geistes" sie sind.

Die Verschleppung wichtiger und drängender Entscheidungen verführt allzu leicht dazu, mit den Problemen des Instrumentes der Seelsorge so sehr beschäftigt zu sein, daß die theologische Zielsetzung von Kirche und die konkrete Umsetzung der Botschaft Jesu im persönlichen und gesellschaftlichen Leben nicht mehr die primären Anliegen sind. Sie werden von den zweitrangigen Sorgen um die Innenarchitektur der Kirche so sehr überlagert, daß viel zu viel Kraft dabei vergeudet wird. Man reibt sich dabei „innerbetrieblich" über Gebühr auf und macht sich selber wehleidig zum Dauer-Thema. Es ist deshalb eine Anfrage an alle beteiligten Gruppen und Instanzen, um welche Kirche, um welche Gemeinde und welche Dienste bzw. um welchen Dienst des Christentums es gegenwär-

tig geht. Weder Rückzug noch Auszug können überzeugende und sinn-volle Alternativen sein. Vielmehr wird es um den Mut gehen, in der christlichen Dimension von Kirche tief verankert zu sein und gleichzeitig sich den Herausforderungen der Gesellschaft und den Fragen der Menschen zu stellen. Zwar bleibt auch den Christen, wenn sie sich so dem Leben aussetzen, die Erfahrung nicht erspart, daß man sich dabei Enttäuschungen und auch dem Verlieren aussetzt; wer jedoch wenig oder nichts einsetzt, kann auch kaum gewinnen oder sich korrigieren.

So sind auch die Überlegungen zu den Kriterien für die Einbeziehung von Laien in den pastoralen Dienst der Kirche letztlich Symptome für die entscheidendere Frage nach der Kirche selber. Dabei ist nicht zu übersehen, daß eine rein ängstliche oder abwartende Passivität in der Gegenwart eine aktive Form der Feigheit gegenüber der Zukunft ist.

Günter Biemer

Der „rezipierte Glaube" als Gradmesser der Glaubensvermittlung

Analyse der Enquete „Woran ich glaube"[1]

Im Leitartikel, der in die genannte Enquete einführen sollte, wurde ausdrücklich auf eine „Auswertung" verzichtet: die Beiträge sollten für sich wirken; jeder Leser sollte die Schlüsse selber ziehen; eine gleichzeitige Auswertung wäre aus Platz- und Zeitgründen kaum möglich gewesen; es war noch offen, ob die Otto-Mauer-Stiftung in absehbarer Zeit ein Symposion zur Auswertung und Weiterführung dieser Enquete durchführen werde. Biemer hat es nun übernommen, das in der Redaktion über die Enquete geführte Gespräch zusammenzufassen und zu vertiefen. Der Beitrag will gerade auch mit seinen grundsätzlichen Ausführungen ermutigen, stärker auf den Glaubenssinn des Volkes Gottes hinzuhören, den Glauben aber auch immer wieder von der Mitte heraus durch eine entsprechende Verkündigung zu vertiefen. *red*

Die Enquete bereitete im vorhinein die „Schwierigkeit, nach dem Glauben zu fragen"[2], und auch im nachherein muß die Gefahr einer Beurteilung des Glaubens und der Gläubigkeit der Teilnehmer vermieden werden. Zugleich aber wäre es zu wenig, wenn die Mitarbeiter und Leser einer praktisch-theologischen Zeitschrift aus den persönlichen und engagierten Darstellungen der Glaubensbe-

[1] Woran ich glaube. Eine Enquete unter Christen über den rezipierten Glauben, in: Diakonia 14 (1983), Heft 3, 150–204.
[2] *H. Erharter:* ebd. 145–149.

kenntnisse von Mitchristen keine Lehre ziehen würden. Darum sollen die Glaubensäußerungen zunächst in ihrem Stellenwert als Zeugnis für die Gelebtheit und Lebendigkeit des christlichen Glaubens gezeigt werden; so gesehen sind sie ebenso unangreifbar wie eine Gewissensbekundung vis-à-vis dem Geheimnis Gottes. Sie sollen dann auch als „Gradmesser" für das Verhältnis zu den überlieferten Aussagen der Offenbarung bedacht werden, und insofern werden sie auch als „Rückmeldung" an die aufgenommen, die mit der Verkündigung und Lehre des Glaubens beauftragt sind. Schließlich wird die Bedeutung einer „Befragung der Gläubigen in Sachen der Lehre" anhand von Aussagen Newmans, die ja vom II. Vatikanischen Konzil mit der Lehre vom Glaubenssinn und von der Irrtumslosigkeit des Volkes Gottes aufgegriffen wurden, theologisch vertieft.

1. Persönlicher Glaube als Zeugnis der Freiheit und der Freude

In den zwölf Fragen der Enquete, die dem Apostolischen Glaubensbekenntnis entlang formuliert sind, ist die erste nach der Rolle des Glaubens von einer alle anderen umfassenden Qualität. Den Antworten darauf kommt deshalb besondere Bedeutung zu. Es handelt sich dabei um Zeugnisse von betroffen machender Intensität: daß der Glaube dem Leben den eigentlichen Sinn gebe und die Möglichkeit schaffe, mit der Last des Lebens überhaupt zurechtzukommen; daß der Glaube die entscheidende Kraft und Motivation für das Leben schenke; daß er Lebensgrundlage und Lebensprinzip sei; daß er konstitutiv sei für die eigene Person und lebenswichtig im wörtlichen Sinne. Da ist die Rede von der Erfahrung, daß Gott mein Leben in seiner Hand hält und Tag für Tag in meine Lebensgeschichte eingreift. Da wird gesagt, daß Gott finden und erkennen wie eine Liebesgeschichte ist, eine konkrete Begegnung.

Während für den einen Menschen Glaube – in gnadenhafter Perspektive – eine Gabe von Gott ist, die er nur mit Staunen und Ehrfurcht annehmen kann, erweist er sich für den anderen – im Blick auf die Auswirkung – als die große Kraft für eine Humanisierung der Welt.

Die Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache wird betont, so daß es schwierig sei, das zum Ausdruck zu bringen, worum es im Glauben geht. Und selbst noch an einem Menschen, der mit Gott hadert, wird positiv gesehen, daß er zumindest auf diese Weise mit ihm befaßt ist und ihn nicht losläßt.

Es ist ein aus der Freiheit von Christenmenschen heraus verfaßtes, vielstimmiges, mitreißendes Credo, das in diesen Glaubenszeugnissen ertönt. Und die durch keine andere Qualität ersetzbare Eigenschaft dieser Aussagen ist

ihre Realisiertheit, d. h., daß es sich um Zeugnisse gelebter menschlicher Wirklichkeit handelt. Denn Reden ist nichts im Vergleich zum Tun.

2. Glaube als analoger oder reduktiver Umgang mit seinen zentralen Inhalten

Die einzelnen Inhalte und Formulierungen des Glaubensbekenntnisses: Dreifaltigkeit, Gottessohnschaft Jesu, Jungfräulichkeit Marias u. a. werden von der überwältigenden Mehrzahl der Befragten als weniger bedeutend, sekundär oder rein theologisch spekulativ eingestuft.

Dreifaltigkeit

Daß der Glaube an den *Dreifaltigen Gott* faszinierend und mein Leben erfüllend sei, ist eine Äußerung von seltener Art. Häufig heißt es, daß solche theologischen Begriffe einem wenig sagen, daß man sie eben zur Kenntnis nehme, daß sie Produkt von historisch verursachtem Glaubensdisput seien und ohne erkennbaren Sinn.

Jesus

Während *Jesus von Nazaret* durchgehend als das Zentrum des eigenen Glaubens bezeichnet wird und seine Botschaft einzigartig und überragend genannt wird, bestehen in bezug auf den Glaubenssatz von seiner Gottessohnschaft erhebliche Einschränkungen; er ist unwichtig, Theologengezänk, Mißverständnis der Gotteskindschaft aller Menschen; so ähnlich lauten manche Äußerungen.

Maria

Für viele – insbesondere Frauen – war der Zugang zu *Maria* zunächst durch die marianische Tradition ganz verstellt. Erst nach langer Auseinandersetzung haben sie sie schätzen und lieben gelernt als jemanden, von dem man auf seinem eigenen Glaubensweg lernen kann, als Schwester, als mündige Gläubige, als Christin trotz aller Widrigkeiten der Lebensumstände. Die Schwierigkeiten mit den marianischen Dogmen werden von vielen geäußert; sie werden für theologische Konstruktionen und Gedankenakrobatik gehalten.

Die Macht des Bösen

Wenngleich nicht von vergleichbarem dogmatischem Rang, so ist doch die Häufigkeit der Stellungnahme gegen eine Personifizierung *des Bösen* (Teufel) ebenfalls auffällig. Es falle schwer, an eine Teufelsmacht zu glauben, ihn für mehr als eine Chiffre des Bösen zu halten, für eine dunkle Seite des Menschen und der Menschheitsgeschichte. Er diene eher als Sündenbock und als Entlastung anstelle der Übernahme der Verantwortung für eigene Untaten. – Andererseits wird die gewaltige Macht des Bösen, seine Unerklärbarkeit und seine Unvereinbarkeit mit Gott und seiner Schöpfung, beschrieben. Es wird erwogen, ob das Böse als „Eierschalen der Evolution" eingestuft werden könne, und für die Erbsünde wird der Verstehenszugang angeboten, der im Hineingebundensein in kollektives Fehlverhalten liegt.

3. Herausforderung für die Hirten und Lehrer der Kirche und ihrer Gemeinden

Es ist unverkennbar, daß die *Kirche* des Zweiten Vatikanischen Konzils mit den Hoffnungen und Aufbrüchen, die sie geweckt hat, mit dem Wegcharakter, den sie sich zugeschrieben hat, gelobt wird. Ebensosehr wird aber die Entwicklung seither und wird die gegenwärtige Kirche kritisch kommentiert, als „ängstlich" bezeichnet, „ängstlich bis feige", „resigniert und ängstlich", „unglaublich ängstlich", „von autoritärem Stil und steril" – besonders in Deutschland.

Die Konvergenz der Aussagen zu einer belobenden und einer negativ kritisierenden Sicht der Kirche findet sich auch bei den Antworten zu dem, was für das Christentum *heute besonders wichtig* ist: uneingeschränkte Solidarität mit allen Unterdrückten und Armen, Verkündigung der Botschaft von der Freiheit und Gotteskindschaft und Brüderlichkeit der Menschen. Die Kirche solle den Weg der Befreiung weitergehen und die begonnene Brüderlichkeit vertiefen – so ist in verschiedenen Äußerungen zu lesen. Daraus wird erkennbar, daß die bisherigen Bemühungen an vielen Stellen der Kirche und durch nicht wenige ihrer Hirten und Lehrer verstanden und anerkannt werden.

Damit sind keineswegs alle wichtigen Äußerungen der Enquete in gebührender Weise aufgenommen und berücksichtigt worden; vielmehr sollten die Tendenzen aufgezeigt werden, die sich durch die Mehrfachnennung, durch Ähnlichkeit, durch charakteristische Gemeinsamkeiten dem aufmerksamen Leser unübersehbar darbieten.

Konsequenzen: nicht Reduktion der Glaubenssubstanz . . .

Welche Konsequenzen können aus den so formulierten Ergebnissen für Predigt und Katechese, für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung gezogen werden? Zunächst einmal scheint mir im Blick auf die dargestellten Äußerungen der Glaubensbekundungen selbst, daß sie nicht ohne weiteres als Reduktion der Glaubenssubstanz christlicher Kernsätze (Inkarnation, Trinität) mißverstanden werden dürfen. Dagegen spricht die enge Verknüpfung der bekundeten Glaubensintensität (fides qua) mit den Aussagen zu den Glaubensinhalten (fides quae).

Mit guten Gründen kann man fast durchgehend davon ausgehen, daß sich die Befragten sozusagen durch die theologischen Begriffe hindurch *auf die lebendige Wirklichkeit Gottes* des Vaters beziehen und auf den historischen und erhöhten Jesus Christus usw. Die theologischen Namen und Begriffe werden somit im praktisch-subjektiven Vollzug des jeweiligen Glaubens möglicherweise in bezug auf ihren vollen Sinn und ihre theologisch ausgeglichene Vollständigkeit gemindert. Aber eigent-

... sondern Ernstnehmen der Analogie aller Aussagen über Gott

lich steckt dahinter doch auch das theologische Grundprinzip von der Analogie aller Namen und Aussagen sowohl der Offenbarung in ihrer versprachlichten Form als auch und insbesondere der theologischen Begriffe. Dem Angehörigen des Volkes Gottes (laos), dem Laien, darf eine solche *operativ-faktische Theologie* als die subjektiv-private Reflexion seines tätsächlichen Glaubensvollzugs als völlig legitim zugestanden werden[3].

Spiegel der Verkündigung

Zum andern aber ist zu fragen: ist nicht der Glaube der hörenden Kirche ein Spiegel der Lehrenden und Verkündigenden? Müssen sich nicht alle in der Glaubensverkündigung und -unterweisung Stehenden der Frage stellen, wieso trinitarische, christologische, mariologische u. a. Aussagen im Glaubensleben – nicht von distanzierten Christen, sondern – von engagierten und zu kompetenter Reflexion befähigten Christen keinen vitaleren Stellenwert einnehmen, bzw. die ihnen zukommende zentrale Bedeutung im alltäglichen Glaubensleben nicht haben? Gerade weil es sich hier um eine Elite von Christen handelt – wenn man von der Reflexionsfähigkeit, vom Bildungsstand, von der Engagiertheit der meisten in bezug auf das Glaubensleben ausgeht –, kann man die oben skizzierte Tendenz nicht auf Kirchendistanziertheit zurückführen. Wäre diese Tendenz repräsentativ, was sich in bezug auf die Einstellung zur Kirche durch andere Beobachtungen erhärten läßt[4], so müßte in künftigen Konzilien und Synoden ebenso wie in deren Auswirkung bei Predigt, Unterricht und Katechese *die Lebensrelevanz der zentralsten Aussagen des Christentums* in einer faßbaren, durch Leben erprobten Darstellung vermittelt werden.

4. Worin besteht der Beitrag einer Theologie des Volkes zur Offenbarungsüberlieferung?

Um den theologischen Rang der Enquete und ihrer Ergebnisse zu zeigen, soll der Stellenwert des gelebten Glaubens im Volk Gottes nach dem letzten Konzil aufgewiesen werden. Als Zubringer soll die Lehre John Henry Newmans (1801–1890) dienen, der zu Recht in diesem Punkt als einer der Väter des Konzils bezeichnet worden ist. In seinem Artikel „Über die Befragung der Gläubigen in Sachen der Lehre" (1859), der damals massiv bekämpft worden ist, sagte Newman: „Zwar ist der Laienstand in Glaubenssachen nur das Spiegelbild oder Echo des Klerus, dennoch ist in der conspiratio pastorum et fidelium etwas enthalten, was in den Hirten allein nicht vorhanden ist."[5] Sinn und Ziel seiner Initiative, den Glaubenskon-

[3] *K. Rahner*, Nachwort, in: *S. Kripp*, Abschied von Morgen, Düsseldorf [2]1974, 165–199; 174.

[4] Vgl. *A. Exeler*: „Die Kirche wird von vielen als problematisch empfunden"; in: *ders.*, Dem Glauben neue Bahnen brechen, Freiburg – Basel – Wien 1982, 20ff.

[5] *J. H. Newman*, Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre: Polemische Schriften, Mainz 1959, 253–318; 290 (= A. W. IV).

sens der Laien in solch Aufmerksamkeit erregender Weise aufzugreifen, waren für Newman theologisch begründet; denn „jedes lebenswichtige Glied der Kirche hat seine besonderen Aufgaben, und kein Glied kann ohne Schaden vernachlässigt werden“[6]. Vor allem begründet Newman seine Ansicht pastoral: „Ich denke, daß die Ecclesia docens sicher glücklicher ist, wenn sie . . . begeisterte Anhänger um sich hat . . ., als wenn sie die Gläubigen vom Studium ihrer göttlichen Lehren und vom Mitfühlen ihrer heiligen Betrachtungen fernhält und nur eine fides implicita an ihr Wort fordert, was bei den Gebildeten zur Indifferenz und bei den Armen zum Aberglauben führen wird.“[7] Newmans Postulat, den Glauben der Laien in die lehramtliche Praxis der Kirchenleitung miteinzubeziehen, kam aus dem ihm eigenen Blick für die Geschichte der Glaubensüberlieferung und das Spezifische des Christentums, als das er immer Gelebtheit, Inkarniertheit, betrachtet hat. Darum verweist er auf dieses Plus, das in der Conspiratio der pastores und fideles, der Hirten und Gläubigen enthalten sei. Welcher Art ist dieses „etwas“? Newman, der den Begriff des „realize“ zum Zentralbegriff seiner Theologie gemacht hat, der schon als junger Mann das Axiom formuliert hat „Wissen ist nichts im Vergleich zum Tun“, setzte sein theologisches Denken auf das Grundvertrauen in die Führung der Kirche durch den Heiligen Geist, den Lebendigmacher. In seinem Einfluß gründet das Zustandekommen des sensus et consensus fidelium. Der in der Gemeinschaft der Gläubigen sich abspielende Glaubensvollzug und die darin sich ereignenden Erfahrungen haben eine spezifische religiöse Qualität, die sich auch theologisch auswirkt. Verwirklichter Glaube ist von Lehrsätzen des Glaubens insofern verschieden, als er inkarniert, durchlebt, durchlitten, durchhofft ist. *Verwirklichter Glaube ist die Explikation der Glaubenslehre im Leben* von Menschen.

Die Irrtumslosigkeit der Gesamtheit der Gläubigen . . .

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Vorgaben Newmans durch lehramtliche Formulierungen eingeholt und von der Irrtumslosigkeit der Gesamtheit der Gläubigen gesprochen: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung vom Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20 und 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volks dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in den Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn näm-

[6] Ebd.
[7] Ebd. 292.

lich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramts ... den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an" (LG 12). In einem anderen Konzilsdekret wird betont: der aktive Anteil der Laien am Leben und Tun der Kirche sei „so notwendig, daß ohne diesen auch das Apostolat der Hirten meist nicht zu seiner vollen Wirkung kommen kann" (AA 10).

... und ihre pastorale Konsequenz

Zweifellos ist der so formulierte Stellenwert des Glaubenszeugnisses der Laien in ihrem universalen Konsens die dogmatische Perspektive, die für die Mitverantwortung aller dazu fähigen Kirchenmitglieder gilt. Ihre pastorale Seite ist die „Theologie des Volkes"[8], in der die Glaubensinhalte biographisch konjugiert werden, in Erlebnisberichten Kontur erhalten und die Menschen ebensosehr emotional gefangennehmen wie kognitiv bereichern. Dies jedenfalls hat der „Deutsche Katechetische Kongreß" in Freiburg 1983 gezeigt[9].

Es müßte theologisch verstanden möglich sein, auch in einer Gesellschaft massenkommunikativer Beeinflußtheit und säkularisierter Tendenz das zu erreichen, was Newman für die Kirche der ersten vier Jahrhunderte idealtypisch 1853 so formuliert hat: „In jenem frühesten Zeitalter war es einfach der lebendige Geist der Myriaden von Gläubigen, von denen niemand zum Ruhm der Bekanntheit gelangte, die von den Jüngern unseres Herrn den einmal überlieferten apostolischen Glauben empfingen und mit ihm so gut umgingen, ihn soweit verbreiteten und ihn Generation um Generation so treu überlieferten – die ihn mit solcher Schärfe der Kontur und Ausgefaltetheit im Detail festhielten, daß sie selbst Ungebildete dazu befähigten, instinktgeleitet zwischen Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden, und selbst den Schatten von Häresie spontan zurückzuweisen."[10]

Um das (wieder?) zu erreichen, dürften sich die Träger des kirchlichen Dienstes nicht mehr und mehr durch säkularisierte Einflüsse einschränken lassen auf einen kirchlichen Service, sondern müßten progressiv die Befähigung der Laien zum „Glaubenszeugnis als Ziel des Dienstes der Kirche" anstreben[11].

[8] *A. Exeler – N. Mette* (Hrsg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978.

[9] *G. Biemer*, Glauben lernen als induktiver Prozeß. Ein Rückblick auf den DKK, in: Kat. Bl. 108 (1983), 798–801 (und das ganze Heft 10); *A. Biesinger – H. Gfrerer*, „Miteinander glauben lernen" – ein griffiges Tagungsthema oder mehr? in: Diakonia 14 (1983), 417–421.

[10] *J. H. Newman*, Historical Sketches I, London 1882, 209.

[11] Vgl. meine gleichnamige Antrittsvorlesung, in: Tübinger theologische Quartalschrift 148 (1968), 303–320.

Dieter Funke

Religion als Ritual?

Praktisch-theologische Anmerkungen zur Bedeutung der Symbole und zur Religionskritik A. Lorenzers im „Konzil der Buchhalter"[1]

Bei der Frage, wie Menschen heute zu einem gelungenen und wahren Leben finden und welche Bedeutung dabei die gesamte jüdisch-christliche Tradition hat, lenkt der Psychoanalytiker Lorenzer das Augenmerk auf die persönlichkeitsbildenden Faktoren der Symbole. Obwohl Lorenzer bei seiner Kritik an der Liturgiereform des II. Vatikanums einen verkürzten Begriff der christlichen Religion zugrunde legt und daher ein Teil seiner Kritik zurückgewiesen werden muß, kann man auch für die kirchliche Praxis viel von ihm lernen: vor allem, daß und wie Sinnlichkeit und ihr Ausdruck mit Bewußtsein und Sprache, liturgische Symbole mit Verkündigung und Glaubensbewußtsein vermittelt werden müssen. – Der Beitrag mag jeden Seelsorger und jede Gemeinde anregen, die eigene Praxis selbstkritisch zu überdenken und vielleicht der „Sinnlichkeit", den aus der Kommunikation herausgewachsenen Symbolen stärker Raum zu geben. *red*

Einleitung

In jedem Jahrzehnt gibt es außerhalb der Theologie Autoren, die über den aktuellen Tagesbezug hinaus die Praxis christlichen Glaubens im Kern treffen: So haben etwa Erich Fromms „Haben oder Sein" oder Alexander Mitscherlichs „Die Unfähigkeit zu trauern" die praktische Theologie auf vernachlässigte Dimensionen aufmerksam gemacht und Kategorien zur Erinnerung und Aufarbeitung von Verdrängtem bereitgestellt. Mit Alfred Lorenzers „Konzil der Buchhalter" ist nun ein weiteres Jahrzehntebuch auf den Plan getreten, welches im Blick auf die psychische Struktur des Menschen Entscheidendes zur Tradierung jüdisch-christlichen Glaubens unter den gegenwärtigen kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen zu sagen hat. Lorenzers These heißt verkürzt so: Nur eine Religion, die sich als Ritual darstellt und darin den unbewußt-sinnlichen Strebungen des Menschen einen Gestaltungsraum gibt, eine Religion also, die darauf verzichtet, erklärende Weltanschauung zu sein, habe heute eine Chance, Menschen vor der „subjektvernichtenden Tendenz des ‚Zeitgeistes'"[2] zu bewahren und so ihren emanzipatorischen Anspruch einzulösen im Widerstand gegen die Herrschaft gesellschaftlichen Bewußtseins. Diese Chance habe die katholische Kirche als letzte Bastion gegen die Sinnenfeindlichkeit einer modernen Industrie- bzw. Computergesellschaft durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums verspielt.

Lorenzers über weite Strecken seines Buches polemisch vorgetragene Kritik könnte allzuschnell zur apologetischen Zurückweisung seiner Argumentation und seiner sehr selektiven Erfahrung kirchlicher und liturgischer Praxis führen. Dabei ginge dann jener bemerkenswerte Beitrag verloren, um den Lorenzer die psychoanalytische Theoriebildung erweitert hat und der für die theologisch relevante Frage nach der menschlichen Identitätsbildung durch den Umgang mit religiöser Symbolik grundlegend ist. An genau dieser Stelle trifft sich das Interesse des Psychoanalytikers Lorenzer mit dem der praktischen Theologie: Es geht um die Frage, wie Menschen heute zu einem gelungenen und wahren Leben finden. Christlicher Glaube weiß sich von seiner eigenen Überlieferung her und unter Berufung auf den Gott der jüdisch-christlichen Tradition herausgefordert, wenn es darum geht, wie Menschen angesichts identitätsvernichtender Lebensbedingungen ihre Identität finden können und welchen Beitrag die religiöse Symbolik für den Prozeß der Menschwerdung leistet. Im Blick auf die persönlichkeitsbildenden Faktoren der Symbolsprache des Glaubens kann der etwas lernen, der jenseits der vordergründigen Kritik an der liturgischen Praxis interessiert ist an einer menschenfreundlichen, d. h. identitätsstiftenden Weitergabe christlichen Glaubens.

Zunächst sollen jedoch die Grundzüge des Buches von Lorenzer skizziert werden.

[1] *A. Lorenzer*, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M. 1981.

[2] Ebd. 11.

I. Lorenzers Religionskritik und Geschichtsbetrachtung

Der Untertitel seines Buches zeigt die Richtung der von ihm entworfenen Religionskritik an: „Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik." Hier begibt sich ein nichtchristlicher atheistischer Autor mitten ins Zentrum christlicher Religion katholischer Prägung, nämlich in die Liturgie und die Folgen ihrer Reform durch das Zweite Vatikanum. Was Lorenzer hier anmerkt, zielt nicht ab auf eine traditionelle Ideologiekritik, welche Religion und deren Inhalte als falsches Bewußtsein zu entlarven sucht, sondern sie geschieht – wie er bekennt – aus politischer Betroffenheit darüber, daß mit der Zerstörung des gewachsenen tridentinischen Meßrituals durch das Konzil den sinnlich-unbewußten Strebungen des Menschen in ihrer Widerständigkeit gegen das Rational-Geplante jede Ausdrucksmöglichkeit genommen wurde. Nicht die Inhalte der Religion stehen zur Kritik, sondern die Weise, wie Religion den unbewußten Strebungen Ausdruck zu geben vermochte und sie im Ritual organisierte gegen die Herrschaft des Bewußtseins. Diese in die gewachsene tridentinische Meßliturgie eingebundene organisierte Sinnlichkeit wird durch die Reform des Konzils zerstört und verkommt „unter dem Zugriff der neuen sinnlichkeitsfeindlichen Katecheten"[3]. Lorenzers Religionskritik richtet sich auf diese Zerstörung nicht nur aus Gründen kulturhistorischer Ästhetik, sondern weil die dadurch bewirkte Veränderung der Persönlichkeitsstruktur politisch noch nicht absehbare Folgen habe. Die von der Liturgiereform eingeleitete Zerstörung von Subjektivität betreffe vor allem jene Millionen Menschen in der Dritten Welt, „die ihr Bewußtsein noch innerhalb der kirchlichen Lebensform organisieren"[4].

Förderung von „Anpassung" durch Verlust des Rituals?

Also: Nicht daß Religion sich als Ritual entfaltet und den unbewußten Tiefenstrebungen des Menschen sinnlich-symbolischen Ausdruck verleiht, macht sie ideologieverdächtig – darin bestand die klassische marxistische Religionskritik –, sondern vielmehr die Tatsache, daß sich Religion als Ritual selbst zerstört und damit in bedenkliche Nähe zu jenen Mächten der Moderne rückt, welche den Menschen zu reduzieren suchen auf ein reibungslos funktionierendes Wesen, welches den Systemnotwendigkeiten mühelos angepaßt werden kann. Nur einer Religion, welche den sinnlich-unbewußten Strebungen des Menschen in ihrer Widerständigkeit gegen zweckrationales Funktionieren Raum gibt und so ihre Subjektivität schützt, kann emanzipatorischer Charakter zugesprochen werden. Die katholische Kirche – so Lorenzers Diagnose – war die letzte Institution, welche in der Mitte des 20. Jahrhunderts eine Chance gehabt hätte, eine unverkürzte, weil nicht um die Dimension des Unbewußten beschnittene Lebensform zu retten gegen zweckrationale Verfügbarkeit. Indem jedoch das Konzil das gewachsene Meßritual als Ausdrucksmöglichkeit unverkürzter Subjektivität abgeschafft hat, erwies es sich in fataler Weise als modern: Was als ein Konzil der Demokratisierung und der Öffnung zur Welt gefeiert wurde, entpuppt sich in Lorenzers Einschätzung als ein Konzil kulturschänderischer Buchhalter, welche die sinnliche Symbolwelt der Liturgie zerstören und durch eine pädagogisierende und indoktrinierende Glaubensschule ersetzen. Indem Religion als Ritual zerstört und die Liturgie in aufklärerischer Manier von scheinbar heidnischen Resten befreit wurde, gerann sie unter der Hand zu einer platten Weltanschauung, welche die Gläubigen unter den Zwang ideologischer Belehrung stellt. Konnte in der tridentinischen Messe jeder tun, was er wollte, sehen, hören, still sein, den Rosenkranz beten und eigenen Phantasien nachgehen – kurz, den unbewußt-inneren Kräften Raum geben –, so wird in der landessprachlich gefeierten Liturgie jeder zum Zuhören gezwungen, keiner kann jetzt mehr daran vorbeiträumen. Aus der Phantasie von unten wird Belehrung von oben! Feiern wird reduziert auf rationale Zustimmung zu weltanschaulichen Informationen. Aus dem zweckfreien Ritual eines liturgischen Spiels, in der Weise des Theaters inszeniert, wird rationale Welterklärung in religiösem Gewand nach Art einer Vorlesung.

[3] Ebd. 212.
[4] Ebd. 10.

„Exkommunikation des Sinnlich-Symbolischen" durch die Liturgiereform?

Mit der Auflösung des Rituals holt das Zweite Vatikanum nach Lorenzers Geschichtsdeutung keineswegs den emanzipatorischen Impuls der reformatorischen Hinwendung zum Wort nach. Während dort unter dem Leitmotiv der Sola-fide-Lehre eine Umorientierung von der Sinnenfreude katholischer Sakramentalität zur Vorherrschaft des Wortes und der Sprache stattfindet im Sinne eines Freiheitszugewinns, wird durch die Reform des Konzils nicht ein Mehr an Freiheit erreicht, sondern eine Beschränkung von Subjektivität durch Exkommunikation des Sinnlich-Symbolischen. Die reformatorische Umdefinition von einer Religion als Ritual zu einer Religion des Wortes hatte persönlichkeitsstrukturell – und das ist die entscheidende Perspektive Lorenzers – gravierende Bedeutung: Religiös sein heißt jetzt nicht mehr, teilnehmen an einem großartig inszenierten Spiel mit Symbolen, sondern die alltäglichen Lebensvollzüge von weltanschaulich-ethischen Grundsätzen her planvoll gestalten. Diesen Schritt der Reformation vom Ritual zur Weltanschauung scheint – so Lorenzer – das Zweite Vatikanum nachgeholt zu haben: Die Umorientierung des Gottesdienstes von einem sinnenfreudigen Spiel zur „mensa verbi" eröffnet nun auch dem katholischen Christen den Zugang zum Wort. Was jedoch am Ende des Mittelalters ein emanzipatorischer Schritt war, erweist sich 450 Jahre nach Wittenberg als das gerade Gegenteil: Die Konzilsreform zerstört Freiheit, indem sie durch die Beendigung der Religion als Ritual die Ausgrenzung der unbewußt-sinnlichen Strebungen des Menschen betreibt und deren Widerstand gegen strategisches Verfügen bricht. Unter Rückgriff auf Marcuses Geschichtsaufriß kann Lorenzer feststellen: „Die Reformation steht am ‚antiautoritären' Beginn der bürgerlichen Gesellschaft. Fügen wir hinzu: Das Konzil gehört in die Endphase ihrer Herrschaft."[5] Damit wird die Ambivalenz der Hinwendung zum Wort und der damit verbundenen Sprachbefähigung deutlich: Unter dem Aspekt der Persönlichkeitsbildung ist Sprache nicht nur Freiheitsgewinn, sondern kann auch deren Beschränkung bedeuten, nämlich Einpassung in vorhandenes Bewußtsein.

[5] Ebd. 109.

II. Lorenzers neuer psychoanalytischer Beitrag für eine Theorie religiöser Symbolbildung

Um zu verstehen, warum Lorenzer Religion ausschließlich als Ritual definiert, ist es nötig, seinen erweiterten psychoanalytischen Ansatz kennenzulernen, mit dem er zugleich einen in dieser Form neuen Beitrag zur religiösen Symbolbildung leistet. Genau darin liegt jenseits aller Polemik der Wert seiner Theorie psychischer Strukturbildung im Blick auf eine identitätsstiftende Tradierung christlichen Glaubens. Um diesen Wert zu verstehen, ist ein Blick auf die psychische Entwicklung des Menschenkindes notwendig.

Basis dieser Entwicklung ist das Wechselspiel zwischen Mutter und Kind. Bereits mit der Vereinigung der Keimzellen beginnt die Differenzierung des neuen Wesens vom Mutterorganismus. Damit beginnt ein Wechselspiel zwischen zwei sich Schritt für Schritt abgrenzenden Organismen. Der so ermöglichten körperlichen Geburt erfolgt die psychische Geburt des Menschen, die erst viel später abgeschlossen ist. Auch nach der Geburt, wenn auch körperlich getrennt, erlebt sich das Kind in einer Symbiose mit der Mutter. Es hat noch keine Vorstellung von sich als dem Individuum. Zunächst braucht das Kind diese Einheit mit der Mutter, um sich dann Schritt für Schritt daraus zu lösen und zu einem eigenen Selbst zu werden. Bei diesem Prozeß der Individuation ist entscheidend, daß jede Interaktion mit der Mutter im Kind Spuren hinterläßt, so wie ein Knick im Papierblatt als Spur zurückbleibt. Diese psychischen Spuren formen dann die weiteren Interaktionen. In diesem frühen, weitgehend ohne Sprache ablaufenden Wechselspiel zwischen Mutter und Kind bildet dieses eine primäre Identität aus, etwa um die Mitte des zweiten Lebensjahres. Ein entscheidender Schritt in diesem Prozeß ist nun die Einführung von Sprache. Die Mutter interagiert mit dem Kind und gibt dieser Erlebnissituation einen Namen, z. B. „Aua". Der Lautkomplex „Aua" wird in dem Moment zu einem

Sprachsymbol für eine erlebte Situation, nämlich für körperlichen Schmerz. Durch dieses Zusammentreten von Sprache und Erlebnissituation bildet sich Bewußtsein, oder wie Lorenzer es nennt, sprach-symbolische Interaktionsformen. Da jedoch nicht alle Triebimpulse und Erlebnissituationen sprachlich benannt werden können und an die Grenze sozialer Normen stoßen, die die Mutter verinnerlicht hat, werden sie der sozialen Zumutbarkeit geopfert, d. h. sie unterliegen der Verdrängung. Dadurch bildet sich das, was Freud das Unbewußte genannt hat.

Wechselspiel des Kindes mit Gegenständen . . .

Von dieser Ebene der Persönlichkeitsbildung, bei der die Interaktion des Kindes mit anderen Personen die entscheidende Basis ist, unterscheidet Lorenzer einen zweiten Prozeßtyp, und das ist das eigentlich Neue an seiner Theorie. Für die Persönlichkeitsbildung des Kindes ist nämlich nicht nur das Wechselspiel von Mutter und Kind wichtig, sondern ebenso das bisher vernachlässigte Wechselspiel des Kindes mit Gegenständen. Indem das Kind aktiv einen Gegenstand handhabt, z. B. ein Holzklötzchen, entwikkelt es Eigenaktivität. Dadurch überschreitet es die Enge der Mutter-Kind-Dyade. Der Dominanz der Mutter wird das eigenaktive Handeln des Kindes entgegengesetzt. Darüber hinaus bedeuten diese Gegenstände etwas. Sie sind nicht nur totes Material, sondern ihnen kommt symbolische Bedeutung zu, weil sie – wie Lorenzer sagt – „geronnene menschliche Praxis“[6] sind. Über den Gebrauchswert hinaus transportieren sie die Erinnerung an kollektiv vereinbarte Bedeutungen. Durch den spielenden Umgang mit diesen gegenständlichen Bedeutungsträgern kommt das Kind mit einer menschlichen Praxis in Berührung, die das bisher erlebte Beziehungsgeflecht in der Familie überschreitet. Durch den Umgang mit Kleidung, Möbeln, Spielzeug erlangt das Kind eine unbewußt-sinnliche Teilhabe an einem die Eltern-Kind-Beziehung übersteigenden Kollektiv. Diesen sinnlich-symbolischen Beziehungen zu Gegenständen kommt deshalb so große persönlichkeitsbildende Bedeutung zu, weil sie vorsprachlich gebildet sind. „Sie sind die Basisschicht der Subjektivität, die Grundlage von Identität und Autonomie und insofern die Schaltstelle der Persönlichkeitsbildung überhaupt.“[7]

. . . und seine Bedeutung für die religiöse Symbolbildung

Welche Bedeutung hat dieses Wechselspiel zwischen dem Kind und gegenständlichen Bedeutungsträgern für die religiöse Symbolbildung? Religion gehört nach Lorenzer zu jenem Symbolsystem, welches nicht zu den Sprachsymbolen zählt, sondern zu den gegenständlichen Bedeutungsträgern. Diese bezeichnet er im Anschluß an Langer, einer Schülerin Cassirers, als präsentative Symbole. Diese sind zu unterscheiden von den diskursiven Sprachsymbolen. Lorenzer bezeichnet sie als präsentativ, weil sie einen bestimmten Lebensentwurf präsentieren. Diese präsentativen Symbole umfassen Gegenstände, nicht-diskursive Texte und Personen. Religion ist ein solches zweckfreies präsentatives Symbolsystem. Es enthält einen Lebensentwurf und macht es möglich, den unbewußt-sinnlichen Strebungen Ausdruck zu verschaffen. Religion gehört entwicklungsgeschichtlich nicht in die Kind-Personen-Beziehung, sondern in die Kind-Gegenstand-Interaktion. Durch Religion wird das Kind nicht erzogen, sondern emanzipiert sich von seinen Erziehern.

Einengung der Religion auf „präsentative Symbole“

An dieser Stelle nun trifft Lorenzer eine weitreichende Entscheidung. Er ordnet die Religion ausschließlich den präsentativen Symbolen zu. Als solche sind sie nur den sinnlich-unbewußten Strebungen des Menschen zugänglich. Eine Religion haben bedeutet – eben weil sie kein Sprachsymbol ist – keinen Bewußtseinszuwachs. Sie kann demzufolge niemals Weltanschauung im diskursiven Sinn sein. Folgerichtig sind für Lorenzer das Ritual und der Mythos die Mitte der Religion. Das vorkonziliare Meßritual war ein solches System präsentativer Symbole: Gegenstände, lateinische Texte und personelle Bedeutungsträger in Gestalt der Zelebranten werden im Ritual zusammenge-

[6] Ebd. 156.

[7] Ebd. 163.

faßt und zu einem kollektiven Kulturwerk. So war die Liturgie – entsprechend psychoanalytischer Entwicklungspsychologie Lorenzerscher Prägung – in der unbewußtsinnlichen Persönlichkeitsschicht verankert und dem disziplinierenden Zugriff diskursiver Sprache entzogen. Dadurch hätte sie eine Chance gehabt, zu einem „Ort der Widerständigkeit kollektiv organisierter Sinnlichkeit"[8] zu werden, zum „Protest gegen bloße sozialtechnische Vernunft"[9].

Jetzt wird verständlich, warum Lorenzer dem Konzil bescheinigt, eine nicht mehr gutzumachende Persönlichkeitszerstörung eingeleitet zu haben. Die Vertextung der Liturgie durch Einführung der Landessprache hat von persönlichkeitsanalytischer Seite betrachtet die Zerstörung der sinnlich-symbolischen Ausdrucksweise im Ritual zur Folge. Die spielerische Zweckfreiheit des Rituals schlägt um in einen welterklärenden Anspruch von Religion. Welterklärung aber, so Lorenzer, kann Religion nicht leisten. Auf diesem Hintergrund wird seine Einschätzung von Religion als einem präsentativen Symbolsystem deutlich: Nur als im Ritual organisierte Sinnlichkeit kann sie ihre kritische, Subjektivität schützende Funktion gegenüber der Faszination der Warenästhetik der bürgerlichen Gesellschaft bewahren. Wie aber – so ist jetzt zu fragen – ist ein solcher Religionsbegriff theologisch zu werten?

III. Ein verkürzter Religionsbegriff

Aus der Zuordnung der religiösen Symbole zu den sinnlich-unbewußten Strebungen des Menschen ergibt sich Lorenzers Definition von christlicher Religion: Als Ausdruck des Unbewußten kann sie sich nur als Ritual und Mythos entfalten. Sobald sie jedoch den Anspruch erhebt, erklärende Weltdeutung mit Handlungsanweisung zu sein, hat sie ihr eigenes Metier unzulässig überschritten. Genau das hat sie in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums nach Lorenzers Einschätzung getan.

Bei aller notwendigen Betonung, daß Religion Ausdruck unbewußt-sinnlicher und deshalb mitunter subversiver Strebungen des Menschen ist, muß doch von theologischer Seite kritisch auf die Ausklammerung der diskursiv-sprachbezogenen Gehalte jüdisch-christlicher Religion aufmerksam gemacht werden.

Religion ohne Auswirkung für die Gestaltung des Lebens?

Gegen die von Lorenzer vorgenommene ausschließliche Zuweisung von christlicher Religion in den Bereich von Ritual und Mythos, also den Ausdrucksformen des Unbewußten, ist zunächst pragmatisch einzuwenden, welchen gesellschaftlichen Wert eine Religion hat, die zwar im Ritual den Wunsch nach einem ganzheitlichen, nichtreduzierten Leben und die Ahnung wahren Lebens in sich bindet, jedoch den realen zerstörten Lebensverhältnissen gegenüber bewußtlos bleibt? Bestand nicht gerade darin das Dilemma der vorkonziliaren Liturgie, daß sie zwar – wie Lorenzer richtig diagnostiziert – einen „Protest gegen bloße sozialtechnische Vernunft"[10] darstellte, jedoch einen wirkungslosen Protest, der folgenlos blieb für die Gestaltung des Lebens in dem Sinne, daß er nicht zu einer neuen Praxis des Christlichen geführt hat und die Gehalte des Glaubens nicht öffentlich zu thematisieren imstande war. Es ist zu fragen, ob diese Folgenlosigkeit nicht auch zu tun hat mit dem, was Lorenzer so vehement fordert: die ausschließliche Zuweisung von Religion in den Bereich präsentativer Symbole und ihres sinnlich-unbewußten Ausdrucks im Ritual. Gegenüber dieser Zuweisung ist theologischerseits etwa mit Metz auf die „mystisch-politische Doppelverfassung"[11] christlichen Glaubens aufmerksam zu machen. In der mystischen Verfassung christlicher Religion und ihrer narrativen Tiefenstruktur artikulieren sich von persönlichkeitsanalytischer Seite her die unbewußt-sinnlichen Gehalte, deren Identität im Ritual jenseits argumentativer Diskurse garantiert ist. Jedoch lebt die mystische Dimension christlichen Glaubens gerade von der nicht aufzuhebenden Spannung zur praktisch-politischen, d. h. diskursiven und sich im Medium der Sprache entfaltenden Kraft dieses Glaubens. Nur in der spannungsreichen Zuordnung von Mystik

[8] Ebd. 187.
[9] Ebd.
[10] Ebd.
[11] *J. B. Metz*, Zeit der Orden, Freiburg 1977, 46.

und Politik, von Ritual und Ethik, von Sinnlichkeit und Bewußtsein kann christliche Religion sich entfalten und ihre Identität in der Geschichte bewahren.

Verfall von Symbolen zum Klischee

Auch wenn Lorenzers Religionsbegriff diese Spannung aufzulösen scheint, so findet sich doch bei ihm ein Hinweis auf die Dynamik dieses Wechselverhältnisses: Wenn Sinnlichkeit nicht mehr mit Bewußtsein und Sprache vermittelbar ist, verfallen die Symbole zum Klischee und Zeichen oder werden durch Schablone ersetzt[12]. Ist das Wechselspiel von sprachlich-bewußter und sinnlich-unbewußter Symbolbildung aufgelöst, dann können präsentative, also religiöse Symbole, nicht mehr zur Handlungsorientierung beitragen und keine Alltagskonflikte mehr lösen helfen. Genau darin bestand ja der Defekt der vorkonziliaren, zum Klischee erstarrten Liturgie. Religiöse Symbolik, die nicht nur formal von persönlichkeitsanalytischer Seite her bestimmt wird, sondern sich inhaltlich der jüdisch-christlichen Tradition verpflichtet weiß, enthält einen rationalen Kern, sie transportiert einen Entwurf gelungenen und wahren Lebens, einen Entwurf, der gerade auf Bewußtwerdung drängt. Ist diese Möglichkeit des diskursiven Zugangs nicht mehr gegeben, verfallen die Symbole der Privatisierung, d. h. sie gerinnen zum Klischee ohne erinnerbaren Bedeutungsgehalt. Genau darin besteht ja das Schicksal von Religion und Kirche in hochdifferenzierten Industriegesellschaften.

Religion, welche im Sinne jüdisch-christlicher Überlieferung Mystik und Politik, Trost und Protest sein will, darf nicht nur Ritual sein. Wenn sie ihre tröstende Wirkung gerade darin erweisen soll, daß sie zur Umwandlung von bestehenden Bewußtseins- und Handlungsstrukturen beiträgt – biblisch als Umkehr bezeichnet –, dann bedarf es der Vermittlung von Sinnlichkeit und Bewußtsein, von Ritual und Politik.

Die Analyse Lorenzers könnte die Theologie vor einer rein sprachlich-diskursiven Verkürzung von Religion auf Bewußtseinsinhalte bewahren. Die Theologie wird aber kritisch Einspruch erheben müssen gegenüber dem Versuch, die Identität des Christentums durch Rückzug ins Ritual zu retten und die Inhalte auszublenden.

IV. Konsequenzen für die Praxis

Balance von Sprache und Symbol

Von einem Religionsbegriff her, welcher die inhaltlichen und sinnlich-symbolischen Aspekte in ihrer Verbundenheit als konstitutiv für die Weitergabe christlichen Glaubens ansieht, ist die Kritik Lorenzers am zweiten Vatikanum theologisch zurückzuweisen. Wenn sich unsere Gottesdienste als reines Spiel mit Symbolen verstünden und nur die unbewußte Schicht des Menschen ansprächen, fielen sie in ein ritualistisches Verständnis zurück, nach welchem die gefeierten Inhalte beliebig wären. Weil christlicher Glaube nach seinem eigenen Verständnis jedoch einen rationalen, d. h. einsehbaren und verstehbaren Kern hat, bedarf seine Vermittlung auch der Sprachsymbole. Von dieser grundsätzlichen Feststellung einer notwendigen Balance von Sprache und Sinnlichkeit aus kann man dann fragen, ob diese Gleichgewichtigkeit in der liturgischen Praxis nicht viel zu wünschen übrigläßt. Gottesdienste kippen tatsächlich oft um und werden zu monologischen Glaubensdiskursen, sie sind verbal überfrachtet, und das spielerische Tun ist von erklärenden Predigten begleitet mit der Folge, daß die „Feiernden" vom Anfang bis zum Ende zum Zuhören gezwungen sind. Die oft peinlich wirkende Pädagogisierung und Moralisierung der gesprochenen Teile der Liturgie – man denke etwa an den Tonfall vieler Zelebranten beim Vortragen des Hochgebetes – verstärken die Unerträglichkeit reinen Zuhörens. An die Stelle entspannter und gelöster „Feierlichkeit" tritt ein großer Aufwand an Energie, um sich hartnäckig gegen die Flut der Worte zur Wehr zu setzen. Das ist die eine Seite liturgischer Praxis – offenbar die einzige, die Lorenzer kennengelernt hat. Die andere Seite der Liturgiereform ist ihm vermutlich nie begegnet, weil sie nur aus dem Mit-Leben in einer Gemeinde erlebt werden kann: daß nämlich aus einem starren und rigide gehandhabten Meßritual lebendige, gelungene und wohltuende Feiern ent-

[12] Vgl. *A. Lorenzer*, a. a. O. 109–117.

standen sind und daß viele Gemeinden die Chance genutzt haben; in ihren Gottesdiensten sind „Spielräume" entstanden, in denen sich neue Symbole ausbilden. Vor allem im Bereich der Kinder- und Jugendliturgie, aber auch bei vielen nicht-eucharistischen Gottesdiensten, Feiern und Aktionen, hat sich ein weites Feld der Kreativität eröffnet. Hier entstehen neue Symbole aus den Erfahrungen persönlichen und öffentlich-politischen Lebens, die sich in der alten Liturgie nicht ausbilden konnten. Lorenzers Diagnose hat den Blick allerdings dafür geschärft, daß diese Symbole in der Gefahr stehen, einfach nur „benutzt" zu werden, um etwas anschaulich zu machen, und so zum Klischee zu werden. Hier wäre eine erste Konsequenz aus Lorenzers Theoriebeitrag zu ziehen: Symbole entziehen sich der katechetischen Vermarktung. Wenn ihr Bedeutungsgehalt von vornherein festgelegt ist, sind es keine Symbole mehr. Sie widersetzen sich der eindeutigen Definition, weil sie die „zweideutige" Sprache der Seele sind. Und diese Sprache ist offen, assoziativ, nicht-logisch, manchmal widersprüchlich und paradox! Wahre Symbole bedürfen keiner Erklärung, sondern eher einer „Spielanleitung". Eine elementare Voraussetzung für das gottesdienstliche Feiern ist die Fähigkeit einer Gemeinde zur Symbolbildung, und das ist etwas anderes als die „Erziehung" einer Gemeinde mit Symbolen!

Zu neuer Symbolbildung befähigen

Lorenzer traut dem kirchlichen Christentum nicht mehr zu, neue Symbole auszubilden. Dennoch zeigt er – mit Gewinn für die Christen – die Bedingungen auf, denen neue Symbolbildung unterliegt[13]: Symbole fallen nicht vom Himmel und sind nicht naturwüchsig entstanden, sondern sie sind das Ergebnis menschlicher Kommunikation und Interaktion. So sind die Symbole des Christentums – sowohl seine sprachlichen wie seine nicht-sprachlichen – Ausdruck und Niederschlag einer kommunikativen Verarbeitung dessen, was die christliche Botschaft für Menschen in bestimmten Situationen bedeutete. Sie sind geronnene Erfahrung aus der Praxis christlichen Lebens! Symbole haben also eine Interaktionsbasis[14], und neue Symbole bedürfen solcher interaktiver Erfahrungen. Das heißt, man kann die Frage neuer christlicher Symbolbildung nicht auf den Gottesdienst und die Feiern beschränken, sondern es muß von der Gemeinde als Ort der Kommunikation gesprochen werden. Sie ist der Erfahrungsraum, in dem sich die Symbole ausbilden, die im Gottesdienst zur Anschauung kommen. Es genügt also nicht, neue Symbole „von oben" einzuführen, sondern es kommt darauf an, daß eine Gemeinde den „Raum" bildet, in dem Menschen in Beziehung treten können, Kontakte knüpfen, Konflikte bewältigen und darüber in Austausch treten, was christliches Leben für sie und ihr Leben heißt und wie das Leben in der Gemeinde gestaltet werden soll. Solche lebendigen und konfliktreichen Beziehungen drängen beinah von selbst dazu, das Erfahrene, Erhoffte, Erwünschte auszudrücken und zu symbolisieren.

Aus der Einsicht in die Interaktionsgebundenheit neuer Symbolbildung ergibt sich also die Konsequenz, daß von außen eingeführte Zeichen schnell zum bedeutungslosen Klischee verkommen. Ein Beispiel ist hier etwa der verordnete Friedensgruß, der deswegen so leer und gekünstelt erscheint, weil er nur selten eine vorgängig gemachte Erfahrung mit dem ausdrückt, was etwa Versöhnung bedeutet oder Erinnerungen an solche Erfahrungen wachruft.

Eine weitere Konsequenz besteht darin, daß sich die vielbeklagte Symbolarmut unserer Gottesdienste nicht als ein rein liturgisches Problem erweist, sondern vielmehr einen Mangel an lebendiger Gemeinde anzeigt, einen Mangel an wechselseitigen Aushandlungen darüber, wie Menschen heute als Christen leben und handeln wollen. Die Frage der Symbolbildung ist also im Kern eine Frage der Gemeindebildung.

[13] Vgl. dazu besonders das Buch von *J. Scharfenberg – H. Kämpfer*, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten 1980.

[14] Zur Interaktionsbasis religiöser Symbolbildung vgl. ausführlich: *D. Funke*, Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion. Praktisch-theologische Studien zur Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth C. Cohn (Theologie und Erfahrung, Bd. 8), Frankfurt a. M. – Bern – New York 1984.

Die Bedeutung überlieferter Symbole

Wenn die Bedeutung von lebendigen Beziehungen in einer Gemeinde als Basis religiös-christlicher Symbolbildung ausgewiesen wurde, so heißt das nicht, daß die überlieferte Symbolik überflüssig ist. Auch hier hat Lorenzer auf die persönlichkeitsbildende Bedeutung des Umgangs mit überlieferten Symbolen aufmerksam gemacht. Gerade für den Bereich des Lernens von Christ-Sein bekommt das Spiel mit religiösen Bedeutungsträgern[15] von Lorenzers Ansatz her neue Bedeutung, konnte er doch deutlich machen, welche identitätsstiftende Bedeutung dem Spiel mit bedeutungsvollen Gegenständen, Texten und Personen (präsentative Symbole) zukommt neben der frühen Mutter-Kind-Beziehung. In den gegenständlichen Bedeutungsträgern im Raum von Kirche und Christentum kommt der Mensch mit einer überindividuellen kollektiven Praxis in Berührung und hat unbewußt-symbolischen Kontakt mit dem, was man den christlichen Entwurf wahren Lebens bezeichnen kann. In den überlieferten Symbolen der christlichen Tradition werden in sinnlich-handgreiflicher Weise Erinnerungen an ein „anderes" Leben wachgehalten und Verheißungen aufbewahrt, die sich als subversive Fermente gegen eine Verflachung und Verarmung des Alltagslebens erweisen.

So wie das Kind durch das Spiel mit gegenständlichen Bedeutungsträgern die Enge der Mutter-Kind-Beziehung überschreitet und sich aus seinem ersten sozialen Nest herauslöst durch den sinnlich-symbolischen Kontakt mit einem der Familie übergeordneten Lebenszusammenhang, so verbinden die überlieferten Symbole christlichen Glaubens über die empirische Gemeinde hinaus zu einer universalen Gemeinschaft.

Daraus ergibt sich als Konsequenz für die liturgische Praxis, mehr Freiräume zu schaffen, in denen sich Menschen dem sinnlich-unbewußten Umgang mit den überlieferten Symbolen des Glaubens aussetzen können. Das bedeutet auch mehr Vertrauen in deren „unbewußte" Verkündigungskraft! Die Architektur eines Kirchenraumes, seine kunstvolle Ausstattung, die Verschiedenheit der Riten und Gesten, mitunter auch Brauchtum und regionale Frömmigkeitsformen können in der tiefsten Schicht menschlichen Erlebens mehr von der Botschaft anklingen lassen, als es Sprache vermag. Das bedeutet für den Gottesdienst, mehr „Freiraum" zu schaffen für den sinnlichen Kontakt mit der überlieferten Symbolik und es zu vermeiden, diese zum katechetischen Medium zu funktionalisieren. Das verlangt in gewisser Weise mehr „Ehrfurcht" vor dem Symbol und weniger Berührungsangst, mehr Freude am spielerisch-entspannten Umgang mit der Symbolik und weniger steife und rigide Disziplin!

Für das Hineinwachsen der Kinder in den Glauben hat dieser Aspekt besondere Bedeutung: Indem sie sinnlich-konkreten Kontakt mit dem überlieferten Symbolsystem aufnehmen, be-greifen sie etwas vom christlichen Lebensentwurf und haben teil an einer die Familie überschreitenden Gemeinschaft. Das kann jedoch nur gelingen, wenn Kinder spüren, daß den Erwachsenen diese Symbole selbst etwas bedeuten und daß sie diese nicht zu pädagogischen Zwecken benutzen. So ist sehr daran zu zweifeln, ob Kindern das Symbol „Beichte" noch etwas bedeuten kann – wie sie es in der Kinderkatechese „lernen" –, wenn sie zugleich erfahren, daß die meisten Erwachsenen in der Gemeinde dazu keine Beziehung mehr haben. Dadurch werden Klischees produziert, aber eben keine lebendigen Symbole!

Zusammenfassend läßt sich sagen:

Die Theorie Lorenzers leistet einen wichtigen Beitrag zum Verständnis religiöser Symbolbildung. Diese darf jedoch nicht als ein rein liturgisches Problem begriffen werden, sondern verweist auf die Gemeinde als Erfahrungsbasis dessen, was im Gottesdienst gefeiert wird. Symbolarmut und Klischeebildung zeigen einen Mangel an lebendigen Beziehungen an. Andererseits bedürfen lebendige Beziehungen überlieferter Symbole, beide sind aufeinander bezogen. Lorenzers Buch schärft den Blick für die unbewußten Anteile christlicher Glaubensüberlieferung, die in der Tiefenschicht des Menschen angesiedelt sind und der sprachlich-bewußten Aneignung des Glaubens vorgeordnet sind.

[15] Dazu gehören Gegenstände (Kunstwerke und Gebrauchsgegenstände), Texte (Erzählungen, Bibel) und personale Bedeutungsträger (Gesten, Mimik, Tanz, Körperhaltungen). Vgl. *Lorenzer*, a. a. O. 165.

Paul Weß

Der Seelsorger als Theologe

Ein Seelsorger – gleichgültig, ob Priester, Diakon oder Pastoralassistent – hat die Aufgabe, sich eingehend mit den wesentlichen Fragen des christlichen Glaubens auseinanderzusetzen, um für seine Gemeinde qualifizierter Gesprächspartner und Wegbegleiter im Glauben zu sein. Am Beispiel der Gottesfrage – die auch bei der Enquete „Woran ich glaube" in Heft 3/1983 im Vordergrund stand (vgl. den Beitrag von G. Biemer in diesem Heft) – zeigt Pfarrer Weß auf, welche schwierigen theologischen Probleme hier auf den Verkünder zukommen. Er sollte dabei allerdings unterstützt werden durch die Zusammenarbeit mit Pastoraltheologen und dadurch, daß die Vertreter der verschiedensten theologischen Disziplinen gemeinsam an die Beantwortung von schwierigen Fragen, die sich in der Praxis ergeben, herangehen (bis hin zu gemeinsamen Publikationen in Büchern und Fachzeitschriften). *red*

Pfarrer Franz Jantsch schreibt in seinem Rück- und Ausblick „Seelsorge im Aufbruch" über die Verkündigung: „Nun möchte ich in diesem Zusammenhang gleich von dem größeren Problem sprechen, nicht von der Form, sondern dem Inhalt."[1] Nachdem er auf zwei Seiten ungelöste Fragen der Theologie aufgezählt hat, faßt er zusammen: „Die Fragen stehen im Raum, die Antworten sind offen. Wie kann man damit leben als Priester, als Verkünder, als gläubiger Mensch, ohne seine Identität zu verlieren?"[2]

Was Pfarrer Jantsch so mutig ausspricht, gilt nicht nur von der Verkündigung, sondern von der Seelsorge überhaupt. Es geht nicht um bessere Formen, sondern um den Inhalt. Die wirkliche Not der Kirche liegt heute in den theologischen Grundfragen: Was meinen wir mit Gott? Wie kommen wir dazu, von Gott zu sprechen? Was soll die Allmacht Gottes bedeuten? Möglichkeit und Tatsache einer Offenbarung, Absolutheitsanspruch des Christentums, Christologie, Erlösungslehre, Sakramentenverständnis, Wesen des Amtspriestertums usw.

Um diese Probleme zu lösen, genügen nicht bessere Methoden der Verkündigung oder der kirchlichen Praxis. Wir müssen einen neuen Zugang finden zu den Inhalten des Glaubens, auf denen das Leben und Wirken der Kirche aufbaut. Diese Grundlagen waren jahrhundertelang durch ein religiöses Weltbild und gesellschaftliche Übereinstimmung bzw. Autorität gesichert. Durch die Aufklärung und die Religionskritik einerseits und durch die sozialen Veränderungen und den Pluralismus der Weltanschauungen andererseits wurden sie fundamental in Frage gestellt. Die entsprechende Auseinandersetzung wurde gerade in der katholischen Kirche durch Autorität lange Zeit hinausgeschoben (z. B. durch den sogenannten Antimodernismus). Das Konzil hat die Fenster für diese längst fällige Begegnung geöffnet. Der große Nachholbedarf an kritischer Reflexion hat jedoch in vielen Bereichen dazu geführt, daß grundlegende Wahrheiten des Glaubens im bisherigen Verständnis in Frage gestellt wurden. Daher wurde die Diskussion wieder abgestoppt, bevor noch eine Lösung gefunden wurde (vgl. die Maßnahmen gegenüber H. Küng und J. Pohier). Wer die Suche nach neuen Antworten dennoch nicht aufgeben will, gerät leicht in Häresieverdacht. Viele Christen wollen nicht „verunsichert" werden, wie sie sagen. In Wirklichkeit dürften sie eben so unsicher sein, daß sie die Fragen gar nicht erst an sich herankommen lassen wollen. Die Amtsträger meinen dann, die „einfachen" Gläubigen „schützen" zu müssen, und lassen eine Diskussion bestenfalls nur in wissenschaftlichen Fachzeitschriften zu. Wie sollen diese Christen dann jemals zu Trägern der Verkündigung in der und durch die Gemeinde werden?

Diese Situation bringt den Seelsorger in ein Dilemma. Wenn er in intellektueller Redlichkeit den Menschen von heute den Glauben verkünden und sie wieder zur Verkündigung befähigen will, kann er an diesen ungelösten Grundfragen nicht vorbeigehen. Er kann nicht darauf verweisen, daß sie derzeit in Diskussion stehen, und einfach die verschiedenen Ansichten dazu aufzählen, die teilweise einander widersprechen. Er ist um seine persönliche Meinung gefragt, muß

[1] *F. Jantsch*, Seelsorge im Aufbruch. Ein Pfarrer erzählt, Graz 1984, 97.

[2] Ebd., 99. Vgl. auch ebd., 185ff.

über sie auch Rechenschaft geben können. Weil es sich um Grundfragen handelt, die das Ganze des christlichen Glaubens betreffen, kann er sich auch nicht damit begnügen, eine spätere Klärung in Aussicht zu stellen. Er muß also selbst zum Theologen werden. Nicht nur in dem Sinn, daß er sich theologisch bilden läßt und die entsprechende Literatur verfolgt, sondern indem er sich selbst Antworten erarbeitet und diese auch in der Kirche zur Diskussion stellt, um der Verantwortung seines Amtes, Zeichen und Werkzeug der Einheit zu sein, gerecht zu werden. Das sind aber Anforderungen, die sich normalerweise mit den Aufgaben der Seelsorge schwer vereinbaren lassen; vor allem dann, wenn der Seelsorger Priester und als solcher in Anbetracht des Priestermangels ohnehin überfordert ist. Außerdem setzen sie eine gewisse Kompetenz voraus, zu der man in der normalen Ausbildung nicht geführt wird. Dort gelten die Theologieprofessoren als die zuständigen Fachleute, die aber ihrerseits nur zu einem geringen Teil in der unmittelbaren Verkündigung stehen und eher von „Insidern" umgeben sind, so daß sie von dieser Not nicht im gleichen Maß betroffen sind.

Es geht also hier nicht nur um ein Theorie-Praxis-Problem, um das Umsetzen der Theologie in eine verständliche und den Menschen treffende Verkündigung, sondern um die Not der Theologie selbst, die den Seelsorger zwingt, sich in vielen Fragen eine eigene Meinung zu bilden. Weil er sich dabei oft überfordert fühlt, steht er in der Versuchung, entweder zu resignieren oder eine nicht genügend fundierte Praxis zu betreiben, auf die Fragen der Menschen ausweichende oder eingelernte Antworten zu geben oder gar sich in den „Betrieb" zu flüchten, zum großen Organisator, Kirchenbauer oder -renovierer zu werden. Aber auch wenn er sich eine eigene Meinung bildet und diese den Menschen sagt, ist er dabei sehr unsicher und sieht sich oft nicht in der Lage, sie in der kirchlichen Öffentlichkeit zu vertreten. Er hat ja auch die berechtigte Sorge, in Schwierigkeiten mit dem Lehramt zu geraten. Daher behält er seine Meinung lieber für sich (was wieder sehr verhängnisvoll ist, weil dadurch keine Korrektur stattfinden kann). Diese Umstände erklären wohl, warum auch bei den Seelsorgern untereinander nur dort über solche Fragen geredet wird, wo eine persönliche Vertrauensbeziehung besteht. In den normalen Priesterkonferenzen und -tagungen werden sie lieber verschwiegen.

Fragen, die sich m. E. dabei aufdrängen, mögen zeigen, wieviel Grundlegendes noch ungeklärt erscheint. Zunächst in bezug auf Gott selbst. W. Kasper schreibt in „Der Gott Jesu Christi" über die religiöse Erfahrung: „Solche religiöse Erfahrungen sind zutiefst ambivalent . . . Aus dieser Ambivalenz und Vieldeutigkeit folgt, daß dieses Geheimnis in der Kulturgeschichte der Menschheit viele Namen erhalten konnte und *vielfältiger Deutung fähig* ist. Es wäre deshalb sehr voreilig, die Erfahrung dieses Geheimnisses ohne weiteres als Gotteserfahrung auszugeben. Es kann theistisch gedeutet werden; es kann aber auch pantheistisch, atheistisch, nihilistisch verstanden werden. Es kann schließlich – wie sehr oft in unserer modernen Zivilisation – auch anonym und unbenannt bleiben."[3] Er sieht in Gott einen *„Geist, der Mensch und Welt nochmals umgreift"*[4]. Gott wird hier als der Größere gesehen, als den Menschen übersteigendes, umfassendes und damit in sich selbst unerreichbares Geheimnis.

Andererseits kann W. Kasper schreiben: „Jeder endliche Begriff setzt einen Vorgriff auf das Unendliche voraus. Auf Grund dieser Vorgriffsstruktur menschlicher Freiheit und Vernunft ist in der menschlichen Freiheit und Vernunft je schon eine implizite und latente Erkenntnis des Unbedingten und Unendlichen mitgesetzt."[5] Der Mensch kann demnach auf das ihn umgreifende Geheimnis Gottes vorgreifen, er kann ihm begegnen: „Nur in der Begegnung mit absoluter Freiheit findet der Mensch inneren Frieden und innere Erfüllung."[6]

Diese Aussagen scheinen schwer vereinbar zu sein. Wird nicht mit der Behauptung des Vorgriffs auf Gott das Größersein Gottes wieder aufgehoben? Gilt nicht die Kritik,

[3] *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 115.
[4] Ebd., 142.
[5] Ebd., 130.
[6] Ebd., 138.

welche W. Kasper gegen K. Rahner richtet, auch für ihn selbst? Er schreibt: „Doch Gott als Auslegung der Transzendenz des Menschen, das ist, wie die ganze neuzeitliche Entwicklung deutlich gemacht hat, eine überaus doppeldeutige Aussage, die in Gefahr ist, die Transzendenz Gottes entweder nicht mehr voll wahren zu können oder sie – was bei Rahner eher die Gefahr ist – zu einem namenlosen Geheimnis, in dem der Mensch steht und das er mehr anschweigen als ansprechen kann, zu machen."[7]

Aus dieser Problematik der Transzendenz Gottes ergeben sich auch die Fragen bezüglich seiner Erkennbarkeit durch den Menschen. Auch diesbezüglich ist W. Kasper einerseits sehr vorsichtig, wenn er z. B. schreibt: „Doch entspricht diesem Gedanken Realität?"[8] Er sieht die Notwendigkeit einer Erfahrung Gottes in der Geschichte: „Deshalb kann dieser Gottesbeweis *nur eine Art Hypothese* sein, die sich im Fortgang der Geschichte erst bestätigen muß ... *Gott kann nicht im strengen Sinn des Wortes bewiesen werden, er muß sich selbst erweisen.*"[9]

Auf der anderen Seite kann der Mensch nach W. Kasper auf Grund der Analogie auf Gott vorgreifen. Diese Analogie wird im Sinne Hegels verstanden: „Man könnte mit Hegel eher sagen: Die via negationis setzt die via positionis voraus; sie ist keine totale, sondern eine bestimmte Negation, die nur den endlichen Modus der positiven Vollkommenheit, nicht jedoch diese selbst negiert."[10]

So kommt W. Kasper zu folgendem Ergebnis seiner Überlegung über die natürliche Gotteserkenntnis: *„Der Mensch ist das Wesen, das in den Erfahrungen seines Lebens, in seinem Sprechen und in seinem Erkennen vorgreift auf das absolute Geheimnis seiner unbedingten, vollkommenen Freiheit. Dieser glaubende und hoffende Vorgriff setzt sein Erkennen und Handeln in dieser Welt erst frei."*[11]

Wird nicht auch hier wieder aufgehoben, was W. Kasper vorher selbst über die Problematik dieses Vorgriffs gesagt hat? Gilt nicht sein Zugeständnis an die Projektionstheorie Feuerbachs auch für ihn selbst: „Aus der intentionalen Unendlichkeit des Menschen folgt freilich noch nicht, daß dem Transzendieren des Menschen eine reale Transzendenz entspricht."[12]? Kann ein seinsmäßig endliches Geschöpf auf ein ihm überlegenes Unendliches real vorgreifen? Wird hier nicht mit Hegel eine Unendlichkeit des menschlichen Geistes vorausgesetzt, welche das Geheimnis Gottes letztlich wieder aufhebt und aus dem Menschen einen werdenden Gott macht? In einem innerweltlichen Vergleich gesprochen: Wenn ein Mensch krank ist, will er gesund werden. Er hofft auf Gesundheit, „greift auf sie vor". Doch ist deshalb Gesundheit bei jeder Krankheit real möglich? Wenn dies der Fall wäre, müßten wir alle Krankheiten heilen und damit den Tod besiegen können. Dieses Beispiel zeigt, daß auch ein auf Erfahrungen beruhender Vorgriff möglich ist, der es offen lassen muß, ob er intentional auf eine bloß gedankliche (irreale) oder auf eine reale Möglichkeit gerichtet ist.

Untrennbar mit der Frage nach der Erkenntnis Gottes verbunden ist die nach der Möglichkeit und Tatsächlichkeit seiner Offenbarung. Wieder W. Kasper: *„Im Akt der Offenbarung hebt Gott sein Geheimnis nicht auf; er entschleiert es nicht, so daß wir nun über Gott Bescheid wüßten. Offenbarung besteht vielmehr darin, daß Gott sein verborgenes Geheimnis, nämlich das Geheimnis seiner Freiheit und seiner Person, offenbart. Offenbarung ist also Offenbarung der Verborgenheit Gottes."*[13] – Hier wird das Geheimnis Gottes als Geheimnis seiner Freiheit verstanden. Es liegt also nicht mehr im Wesen Gottes begründet, sondern darin, daß die Liebe nicht begreifbar ist. Diese Verborgenheit der Person gilt aber doch schon vom Mitmenschen. Gottes Geheimnis hingegen gründet bereits in seinem „Größersein", in seiner wesenhaften Transzendenz. Kann er sich dann selbst den Menschen mitteilen und damit die Begrenztheit des Geschöpfes wieder aufheben? Die übliche Antwort lautet, daß der Mensch eben für das Undendliche offen sei. Doch selbst wenn man in einem rein quantitativen Bild bleibt: Ein begrenztes Ge-

[7] Ebd., 76.
[8] Ebd., 138.
[9] Ebd., 143.
[10] Ebd., 127f.
[11] Ebd., 150.
[12] Ebd., 46.
[13] Ebd., 160.

fäß kann nicht eine unbegrenzte Menge aufnehmen. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um qualitative Dimensionen: Was Gott vom Menschen unterscheidet, kann das Geschöpf nicht erkennen. Müßten dann nicht auch unsere Aussagen über Gott – z. B. über seine Allmacht und sein Verhältnis zur Welt – viel vorsichtiger sein? Entstehen nicht viele Fragen – z. B. die Unvereinbarkeit des Leides mit der Liebe Gottes – dadurch, daß wir falsche (Wunsch-)Vorstellungen von Gott haben und so in Schwierigkeiten kommen?
Gerade auf Grund der oben angeführten Aussagen W. Kaspers über die Geschichtlichkeit der Gotteserkenntnis[14] könnte man die Offenbarung doch auch anders verstehen: Sie besteht in den Erfahrungen, in denen der *intentionale* Vorgriff des Menschen auf Gott, den er auf Grund seiner Kontingenz in der Gottesfrage notwendig macht, bestätigt wird. Das Sprechen von Gott bleibt auch dann noch anzielend und insofern eine Projektion. Aber es ist eine durch Erfahrungen legitimierte Projektion. Wieder in dem oben schon angeführten innerweltlichen – daher nicht in jeder Hinsicht geeigneten – Vergleich gesprochen: Erst durch die Aussage eines vertrauenswürdigen Arztes, daß seine – ihm selbst noch unerklärliche – Krankheit bei einer bestimmten Behandlung bzw. Operation geheilt werden kann, kann der Patient wenigstens in bedingter Form auf eine reale Möglichkeit seiner Gesundung „vorgreifen" (auch dann noch nicht auf die Realität, weil er die tatsächliche Heilung ja nicht von sich aus erreichen kann). Ebenso braucht es vertrauenswürdige Erfahrungen, um aus der Projektion des Gottesbegriffes eine legitimierte Projektion zu machen (welche aber auch niemals Gott in sich erreichen kann). Entspricht dies nicht eher dem biblischen Denken (vgl. Ex 3)? Offenbarung würde dann nicht heißen, daß aus einem im Vorgriff des Geistes schon erkannten schweigenden Gott ein redender Gott wird, sondern daß die Wirklichkeit Gottes an ihren Auswirkungen in der Geschichte erkannt wird[15].

[14] Vgl. Anm. 9.

[15] Vgl. zu diesem Fragenkreis den Versuch einer Auseinandersetzung mit der Theologie auf der Basis einer idealistischen Metaphysik: *P. Weß*, Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners, in: Zeitschrift für katholische Theologie 102 (1980), 343ff.; auch *P. Weß*, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Graz 1970.

Die Tatsache der Offenbarung in Jesus Christus kann nicht damit bewiesen werden, daß Jesus nach dem Zeugnis der Schrift mit messianischer Autorität auftritt. Das wäre ein Zirkelschluß. Sie kann nur durch Erfahrungen gewiß werden, die es dem Menschen ermöglichen, das seinem Leben zugrundeliegende Geheimnis als Liebe zu deuten. Solche Erfahrungen hat Jesus in den Menschen geweckt. Deswegen ist er „Anführer und Vollender des Glaubens" (Hebr 12, 2) und der „Mittler zwischen Gott und den Menschen" (1 Tim 2, 5). Auch für Jesus war Gott das verborgene, ihn umgreifende und damit wesenhaft größere Geheimnis, an das er geglaubt hat. Auch er ist durch Erfahrung zu seinem Glauben gekommen. Wenn wir durch ihn zum Glauben finden sollen, kann dies nur durch ähnliche Erfahrungen geschehen, durch die seine Verkündigung bestätigt wird.[16] Wenn Jesus selbst geglaubt hat, dann ist die offizielle Sprechweise von Jesus Christus als „Gott und Mensch" irreführend. Hier werden mit einem Namen zwei verschiedene – wenn auch nicht getrennte – Personen (im heutigen Sinn dieses Wortes) bezeichnet. Das führt notwendig zu dem weitverbreiteten monophysitischen Mißverständnis, zu einer Vermischung von Gott und Mensch, wodurch sich der Glaube bei Jesus erübrigen würde. Damit untrennbar verbunden ist die populäre – der Sache nach häretische – Auffassung von der Dreifaltigkeit, nach der es in Gott zwei bzw. drei Personen im heutigen Sinn dieses Wortes gibt. Denn wenn Jesus so mit Gott „vermischt" wird, dann betet er als ein eigenes (zweites) göttliches Wesen mit eigenem Selbstbewußtsein und eigener Freiheit zum Vater. Es kommt zu einer Zweigötterlehre, wobei der Heilige Geist als die Liebe zwischen den beiden gesehen wird. Wenn der Heilige Geist hingegen auch als Person im heutigen Sinn dieses Wortes verstanden wird, kommt es zu einer Dreigötterlehre. Dürfen wir uns wundern, wenn die Menschen mit solchen widersprüchlichen „Glaubenswahrheiten" nichts anfangen können?
Diese Sprechweise von Jesus Christus ist geschichtlich entstanden. Auf dem Konzil von

[16] Vgl. *G. Lohfink*, Der Tod ist nicht das letzte Wort, Freiburg 1976, 11ff.

Nizäa haben weder die Arianer noch ihre Gegner an eine menschliche Seele Jesu gedacht[17]. Es ging eigentlich um die Frage, ob der Logos, der für beide Parteien die Stelle der menschlichen Seele einnahm, göttlich oder geschaffen ist. Es wurde also auf diesem Konzil nicht die Gottheit Jesu, sondern die Gottheit des Logos definiert. Daraus erklärt sich die übliche Sprechweise und die Formulierung des Glaubensbekenntnisses, durch die immer wieder das monophysitische Mißverständnis bewirkt wird. Dieses Übersehen der vollen Menschheit Jesu wurde zwar auf dem Konzil von Chalkedon korrigiert, jedoch wurde die einmal eingeführte Sprachregelung beibehalten. Deshalb sind auch heute viele Christen der Auffassung, daß Jesus Gott ist im Sinne einer Realidentifikation. Wenn jemand diese Fehlentwicklung zu korrigieren versucht, kommt er leicht in den Ruf, Häretiker zu sein. Er muß sich aber dieser Gefahr aussetzen, wenn er den Glauben intellektuell redlich verkünden und den Menschen unnötige Schwierigkeiten ersparen will. Denn jene mißverständliche Sprechweise führt dazu, daß der Glaube auch in diesem Punkt als ein Für-wahr-Halten von in sich widersprüchlichen und damit sinnlosen Sätzen erscheinen muß (die dann noch als „Geheimnis" ausgegeben werden).

Bereits im Neuen Testament finden sich verschiedene Christologien, die sich nicht auf einen Nenner bringen lassen. Im Laufe der Kirchengeschichte wurde nur eine davon weiterentwickelt. E. Schillebeeckx schreibt: „Es gibt doch in unserer kulturellen und gesellschaftlichen Lebenserfahrung Faktoren, die ständige Fragen an die dominierende Geschichte der nizänischen Christologie stellen und dadurch Perspektiven eröffnen, die einen Ausblick auf vornizänische Möglichkeiten bieten. Zum Scheideweg von damals zurückkehren, um dann den anderen, damals alternativen Weg einzuschlagen, ist hermeneutisch und historisch unmöglich."[18] – Wenn das Neue Testament der bleibende Maßstab für die Kirche ist, dann stellt sich folgende Frage im Interesse einer Verbesserung der oben skizzierten geschichtlichen Entwicklung der Lehre über Jesus Christus: Muß es nicht doch bzw. warum sollte es nicht möglich sein, auf die andere christologische Linie in der Schrift zurückzugreifen und diese als Grundlage für das Glaubensverständnis und -bekenntnis zu nehmen; etwa im Sinn von 1 Tim 2, 5: „Einer ist Gott, Einer auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus."?

Damit stoßen wir auf die Frage der Geschichtlichkeit der Wahrheit. Auf Grund der idealistischen griechischen Philosophie, welche die Theologie weitgehend geprägt hat, wird die Notwendigkeit der Verbesserung auch von Dogmen noch nicht genügend gesehen. Wenn auch H. Küng durch die Wahl des Beispiels („Humanae vitae") und durch manche Formulierungen zum Teil unnötigen Widerstand geweckt hat, so ist doch seine Anfrage („Unfehlbar?", Einsiedeln 1970) noch lange nicht beantwortet. Sie wurde durch die disziplinäre Maßnahme gegen ihn nur verdrängt[19]. Damit im Zusammenhang steht auch die Frage des Absolutheitsanspruchs des Christentums.

Diese Geschichtlichkeit der Wahrheit betrifft natürlich auch bereits die Bibel selbst. Bezüglich der naturwissenschaftlichen Aussagen wird dies nach langen Auseinandersetzungen, die zu einer tragischen Spaltung zwischen Naturwissenschaft und Glaube geführt haben, ja schon zugegeben. Bezüglich der philosophischen und theologischen Aussagen wird der Zeitbedingtheit biblischer Formulierungen noch nicht genügend Rech-

[17] Vgl. dazu *J. Liébaert* im Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I (Freiburg 1957), Sp. 847f.: „Die Leugnung einer menschlichen Seele in Christus gehörte von Anfang an zu den Dogmen des Arianismus. . . . Wenn die Arianer ernsthaft eine solche Inkarnationslehre vertreten konnten, die theologisch und philosophisch so ungenügend war (der Logos als zwar geschaffener, aber nicht menschlicher Geist ergibt doch durch die Einigung mit einem Leib keinen wahren Menschen!), und wenn im 4. Jh. nur sehr wenige ihrer Gegner an eine Bekämpfung auch *dieser* Lehre dachten, dann kann aller Wahrscheinlichkeit nach die Lehre von der Annahme einer menschlichen Seele durch den Logos damals nicht so evident wie uns heute gewesen sein. Zum Verständnis dieser Tatsache muß man beachten, daß die damals gängige Philosophie den Menschen einfach als einen inkarnierten Geist auffaßte." Vgl. auch *A. Grillmeier*, Jesus Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1, Freiburg 1979, 375.

[18] *E. Schillebeeckx*, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975, 505.

[19] Vgl. zu dieser Problematik und der damit verbundenen Frage der Dogmenentwicklung: *P. Weß*, Zickzackweg zur Wahrheit, in: Publik-Forum 9 (1980), 23ff.

nung getragen. Ein schwerwiegendes Beispiel dafür sind die Osterberichte. Wieweit ist die Rede vom leeren Grab von zeitbedingten Vorstellungen geprägt und von der damaligen Naherwartung bestimmt? Wie kann nach unserem Verständnis ein leeres Grab mit Auferweckung verbunden sein, wenn diese gerade nicht eine Rückkehr in dieses Leben bedeuten soll? Werden die Berichte vom leeren Grab nicht geradezu zu einem Argument gegen die Auferweckung[20]?

Solche und ähnliche Fragen kann man vielleicht in einer Monolog-Predigt noch umgehen, im kritischen Glaubensgespräch lassen sie sich nicht vermeiden.

Ähnliches gilt von vielen anderen Fragen, die hier nicht mehr berührt werden können. Als Seelsorger steht man dauernd vor dem Problem, welches Buch man jenen in die Hand drücken kann, welche um eine verständliche und kritische Darstellung des christlichen Glaubens bitten; und vielleicht kann es sinnvoll sein, selbst ein Glaubensbuch zu schreiben[21]. Wenn dazu auch nur wenige Seelsorger Gelegenheit haben, so sollte sich doch ein jeder um ein inhaltlich bestimmtes Leitbild für sein Wirken bemühen. Eine tiefere Reflexion auf das Wesen von Kirche und Gemeinde[22] ist aber wohl nicht möglich, wenn der Seelsorger nicht auch Theologe ist. Es wäre ja überhaupt zu wünschen, daß Fachtheologen und Seelsorger, Pastoraltheologen und Vertreter anderer theologischer Disziplinen mehr zusammenarbeiten und gemeinsam Antworten suchen würden, die der Kritik standhalten und Grundlage für das Leben und Wirken der Gemeinden sein können.

[20] *G. Lohfink* schreibt: „Zwar bereitet heutzutage das leere Grab dem theologisch-systematischen Denken eher Schwierigkeiten, als daß es ihm hilft. Das darf jedoch für den Historiker kein Grund sein, für eine vom Anfang bis zum Ende *konstruierte* Erzählung zu plädieren" (*G. Lohfink*, Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde, in: Theologische Quartalschrift 160 [1980], 172).

[21] Vgl. als einen solchen Versuch *P. Weß*, Eine Frage bricht auf. Wie man zum Glauben finden kann, Graz 1982.

[22] Vgl. die biblische Grundlegung eines solchen Bemühens in: *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg 1982; sowie den Versuch, daraus die theologischen und pastoralen Konsequenzen zu ziehen, in *P. Weß*, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester, Mainz 1983.

Walter J. Hollenweger

Ave Maria

Mariologie bei den Reformatoren

Den meisten Katholiken ist wohl kaum bekannt, daß die Reformatoren Maria als jungfräuliche Gottesmutter verehrten, Marienfesttage feierten, über Maria predigten, Mariengebete und -lieder schufen. Der folgende Beitrag resümiert einen Vortrag, der vor der „Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary" in Birmingham gehalten wurde. Er bringt einen Überblick über protestantische Positionen zu wichtigen Punkten der Mariologie und Marienfrömmigkeit und stellt die Frage nach der Funktion (oder Nichtfunktion) der Marienfrömmigkeit in der Spannung zwischen männlichen, rationalen, linearen und weiblichen, intuitiven, multidimensionalen Kulturelementen. *red*

„Daß eine seriöse Mariologie zum Glaubensverständnis eines ernsthaften Christen gehört, ist eine relativ neue Einsicht, ausgenommen natürlich für die katholischen Christen, die orthodoxen Ostkirchen und den anglokatholischen Flügel der anglikanischen Kirche."[1] So beginnt der anglikanische Theologe John de Satgé sein Buch über Maria und das Evangelium. Dagegen ist festzustellen, daß das in dem Zitat ausgedrückte Mißverständnis so falsch wie verbreitet ist. Im allgemeinen wird angenommen, ein echter Protestant könne in Maria lediglich die Mutter Jesu, ein besonderes Glied der Communio sanctorum, ein Vorbild sehen. Sie sei keiner besonderen Verehrung würdig und solle in Liturgie und Gebet nicht erwähnt werden.

Diese These stimmt für die Reformatoren nicht! Luther, Zwingli, Calvin und Bullinger schrieben ausführlich über die Verehrung Marias. Luther hat verschiedene Liedstrophen zu Ehren Marias gedichtet, die übrigens in unseren Kirchengesangbüchern bis auf den heutigen Tag enthalten sind. Zwingli und Bullinger hielten berühmte Predigten

[1] *John de Satgé*, Mary and the Christian Gospel, London 1976, 1.

über Maria, und sogar Calvin hat recht auffällige Dinge über Maria zu sagen[2].

Auch in den Schriften moderner Theologen wird Maria keineswegs übergangen, sowohl bei den Reformierten wie auch bei den Lutheranern. Man braucht nur an Adolf Schlatter[3] und Karl Barth[4] zu erinnern.

Jungfrauengeburt

Da die Jungfrauengeburt im Apostolikum und im Neuen Testament bezeugt wird, hielten die Reformatoren es für selbstverständlich, daß Jesus von einer Jungfrau geboren wurde. Unter den modernen Theologen verteidigte Karl Barth diese Position ebenso heftig, wie sie Emil Brunner bestritt[5]. Wenige der modernen Exegeten halten die Jungfrauengeburt für eine *historische* Tatsache, und es scheint, daß sich auch unter den katholischen Exegeten ähnliche Tendenzen beobachten lassen. Das Argument gegen die Jungfrauengeburt lautet: Die ältesten Dokumente des Neuen Testamentes (die Briefe des Paulus, das Markusevangelium, aber auch das Johannesevangelium) erwähnen sie nicht. Sogar wo man eine Erwähnung der Jungfrauengeburt erwartete, nämlich dort, wo explizit von der Geburt Jesu geredet wird (Röm 8, 3; Phil 2, 6; Joh 1, 14; Gal 4, 4), wird nichts von einer Jungfrauengeburt gesagt. Man meint, daß Paulus entweder die Tradition von der Jungfrauengeburt nicht kannte oder, wenn er sie kannte, war sie ihm nicht so wichtig, daß er sie erwähnt hätte. In beiden Fällen kann man fragen: Wenn Paulus ein Apostel der Kirche Jesu Christi sein konnte, ohne explizit die Jungfrauengeburt zu bezeugen, warum können wir es ihm nicht gleichtun?

Semper Virgo

Die Lehre von der ewigen Jungfrauschaft Mariens besagt, daß sie Virgo ante partum, in partu et post partum war, das heißt, daß sie vor, während und nach der Geburt Jesu Jungfrau war. Alle vier Reformatoren, Luther, Calvin, Zwingli und Bullinger, betonen diese Lehre.

Keiner der modernen protestantischen Theologen verteidigt, soweit ich sehe, diese Position. Die meisten weisen auf die explizite Erwähnung der Brüder Jesu in den Evangelien hin und lehnen die katholische Auslegung und diejenige Zwinglis ab, die besagt, daß *adelphoi* (Brüder) auch Verwandte bedeuten könne.

Conceptio immaculata

Diese Lehre besagt, daß Maria „unbefleckt empfangen" wurde, das heißt, daß sie nicht teilhat an der sündigen Natur der gesamten Menschheit. Obwohl diese Lehre in der damaligen Theologie intensiv diskutiert wurde, finden sich bei den Reformatoren nur wenige Stellungnahmen. In der Festpostille 1527 schreibt Luther: „Aber das ander empfengnis, nemlich die eingiessung der seele, glaubt man miltigklich und seligklich, das es one erbsünde sey zugangen, so das im eingyessen der seele sie auch zugleich mit von der erbsünnde sey gerainniget worden und mit Gottes gaben getzieret, zu empfahen eine hailige seele jr von Gott eingegossen, Und also den ersten augenblick, da sie anfieng zu leben, was sie on alle sünde."[6] So, wie diese Lehre unter Pius IX. im Jahre 1854 zum Dogma erklärt wurde, konnte sie von den Reformatoren allerdings noch gar nicht verteidigt werden.

Dies hätte im übrigen auch der Tendenz ihrer mariologischen Schriften widersprochen. In ihren Augen war die Jungfrau Maria groß,

[2] Einige wichtige Monographien zum Thema: *St. Benko*, Protestanten, Katholiken und Maria. Eine kritische Darstellung der römisch-katholischen und der protestantischen Äußerungen zur Mariologie (Theol. Forschung 51), Hamburg 1972; *G. W. Locher*, Huldrych Zwingli in neuer Sicht. Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, Zürich 1969, 127–135; *R. Schimmelpfennig*, Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus, 1952; *W. Tappolet*, Das Marienlob der Reformatoren. Martin Luther, Johannes Calvin, Huldrych Zwingli, Heinrich Bullinger, Tübingen 1962; *L. Vischer*, Maria, Typus der Menschheit und Typus der Kirche, in: Brüderliche Kirche – menschliche Welt (Festschrift A. Schönherr), Berlin 1972, 237–252.

[3] *A. Schlatter*, Marien-Reden.

[4] *K. Barth*, KD I/2, 151 ff.; vgl. *John de Satgé*, a. a. O., 60.

[5] Dogmatik I/2, 202ff.; KD II, 413ff.; Wahrheit als Begegnung, Zürich [2]1963, 46; Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben (1927), 288–292.

[6] *M. Luther*, Festpostille 1527, Am Tage der Empfengknus Marie der Mutter Gottes, in: Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Bd. 17/2.

verehrens- und anbetungswürdig (und in einigen Fällen auch Adressat von Fürbitten) um Christi willen, weil sie heilig und fleckenlos gemacht worden war durch Christus und durch Christus allein. Deswegen konnte sie nicht aus sich selber heilig und sündenlos sein vor oder unabhängig von Christus.

Allerdings war es schon seit Duns Scotus unbestritten, daß Maria auch erlösungsbedürftig war, und die Definitionsbulle „Ineffabilis Deus" sagt das auch ausdrücklich, daß Maria intuitu meritorum Christi Salvatoris humani generis vor der Erbsünde bewahrt blieb. Auch nach der katholischen Theologie ist demnach die Aussage, Maria sei in sich selber sündelos, ein grobes Mißverständnis der Lehre von der unbefleckten Empfängnis; Maria ist nicht in sich selber, sondern um Christi willen sündelos. Als Protestant kann man zwar weiterfragen, welche Funktion dann die Lehre von der unbefleckten Empfängnis noch habe. Aber man kann darauf hinweisen, daß die Reformatoren von ihrer Theologie her keinen christologischen Einwand gegen eine so verstandene unbefleckte Empfängnis hätten machen müssen.

Verehrung Marias

Sehr zur Verwunderung vieler Protestanten und Katholiken äußern sich die Reformatoren deutlich zur Verehrung Marias. Alle waren sich darin einig, daß sie wegen ihres Vorbildes, ihrer Reinheit und ihres Gehorsams gelobt werden müsse. Zwingli hielt es für eine besonders schlimme Verleumdung, als seine Marienfrömmigkeit in Zweifel gezogen wurde.

Luther schreibt in seiner Auslegung des Magnifikats: „Auß dem mugen wir lerenn, wilchs die rechte ehre sey, damit man sie ehren und yhr dinen solle. Wie muß man sagen zu yhr? Sihe die Wort an ßo lerenn sie dich alßo sagen. O du selige iunpfraw unnd mutter gottis, wie bistu ßo gar nichts unnd gering voracht geweßen, und got hat dich doch ßo gar gnediglich und reychlich angesehen, und groß dinck in dyr gewirckt, du bist der selbe yhe keyniß wirdig geweßen, und ist ubir alle dein vordienst, weyt und hoch, die reyche ubirschwencklich gnade gottis in dyr. O wol dyr, selig bistu von der stund an biß in ewickeit, die du einen solch got funden hast. Darffist nit dencken das sie das ungerne hore, das man sie unwirdig solcher gnade nennet. Den sie hat on zweyfel nit gelogen, da sie selb bekennt yhr unwirdickeit und nichtikkeit, wilche got gar nichts auß yhrem vordienst ßondern auß lauter gnaden hab angesehen."[7]

Calvin spricht von dem Lob, das Maria gehört, und fügt bei: Das größte Marienlob ist, wenn wir ihr in ihrer Jüngerschaft nachfolgen und sie als Vorbild und Lehrerin annehmen[8].

Der artikulierteste und feurigste Marienverehrer unter den Reformatoren war zweifellos Huldrych Zwingli. Nach ihm ist das Ave Maria (Lk 1, 28f.) nicht ein Gebet, sondern ein Gruß. Er heißt: „Gott grütz dich, du volle gnaden; der herr ist mit dir; hochgelobt bist du über all frowen."[9] Die Worte bedeuten keineswegs, sagt er, daß wir etwas von Maria erbitten. Sie heißen nur: Bhüeti Gott, Gottes Segen sei mit dir, liebe Maria. Gott sei mit dir. Du „bist mir eine fine frow"[10]. Etwas modern gesagt: „Du bist wahrhaft meine First Lady." Nach Zwingli sollen wir Maria loben und ehren. Darum sorgte er dafür, daß die großen Marienfeste, wie Mariae Lichtmeß, Mariae Verkündigung und Mariae Himmelfahrt[11] in Zürich gefeiert wurden. Diese Feste waren öffentliche Feiertage in Zürich wie Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Allerseelen.

Emanzipatorische Marienverehrung Zwinglis

Moderne katholische Theologen und Sozialethiker würden sich für einen typischen Zwinglischen Aspekt seiner Mariologie interessieren. Unter den Reformatoren war

[7] *M. Luther*, Das Magnificat verdeutsched und ausgelegt, WA 7, 540–604; Zitat, 568.
[8] Eine mariologische Anthologie von Calvin, in: *W. Tappolet*, a. a. O., 163–220. Die meisten Zitate aus Johannis Calvini Opera, Bd. 45 (Commentarius in Harmoniam evangelicam) und Bd. 46 (Sermons sur l'Harmonie évangélique).
[9] Aus der berühmten „Predigt von der ewigreinen Magd Maria, der Mutter Jesu Christi", Z I, 385–428; Zitat 406, 15–16.
[10] Ebd., 409. l.
[11] Zwingli und die übrigen Reformatoren waren der Meinung, Maria befinde sich im Himmel. Zwingli stellte sich vor, daß die Seele Marias durch Engel in den Himmel getragen worden war.

Zwingli derjenige, der die politische und soziale Dimension des Evangeliums am stärksten herausarbeitete. Wie loben wir Maria richtig? fragte er. Seine Antwort muß als Ergänzung – und nicht als Gegensatz – zu seiner Marienfrömmigkeit gesehen werden. Er sagte: Nicht mit Kerzen, Weihrauch, Liedern und dergleichen. Maria ist gar nicht arm. Sie braucht unser Geld nicht. Sie ist in mancher Hinsicht sogar sehr reich. Sie braucht unseren Reichtum nicht. Sie braucht keine Schätze und nicht einmal besondere Marienkirchen. Sie will aber in den Frauen und Töchtern dieser Welt geehrt und gelobt werden. Wir loben sie, indem wir das Geld, das wir für Kerzen ausgaben, nun zur Förderung der Würde der armen Töchter und Frauen ausgeben, deren *Schönheit* durch die Armut gefährdet ist. Was für eine interessante und vorzeitige Verteidigung der Emanzipation der Frau!

Maria als Fürbitterin

In den frühen Schriften Luthers gibt es Stellen, in denen Maria als Fürbitterin erscheint. Er beschließt zum Beispiel seine Auslegung des Magnifikats mit den Worten: „Das verleyhe unß Christus durch furbit und willen seiner lieben mutter Maria. Amen."[12] Die übrigen Reformatoren allerdings diskutierten die Möglichkeit der Maria als Fürbitterin nicht, und es scheint, daß Luther diese Position später in seinem Leben aufgegeben hat.

Folgerungen

Die Marienfrömmigkeit der Reformatoren kann am besten in den Worten Zwinglis zusammengefaßt werden: „Denn je mehr die Ehre und Liebe Christi Jesu wächst unter den Menschen, desto mehr wächst die Würde und Ehre der Maria, da sie uns den großen, jedoch gnädigen Herrn und Erlöser geboren hat."[13]

Zur Zeit der Reformation war dies allgemein akzeptierte Lehre. Es bestand kein grundlegender Unterschied zwischen den Reformatoren und den progressiveren katholischen Theologen ihrer Zeit. Beide protestierten gegen Mißbräuche in der Marienfrömmigkeit, aber nicht gegen die Marienfrömmigkeit als solche. Sie appellierten an ein ökumenisches Konzil, das die Differenzen hätte bereinigen sollen, und bestritten, daß ein Mensch, und sei er der Papst, ex sese et non ex consensu ecclesiae eine neue Lehre einführen könne. Das bedeutet aber nicht, daß sie das Petrusamt als solches in Frage zogen. Ein Papst als Sprecher der Kirche, das heißt des ganzen Volkes Gottes, und als Vorsitzender eines ökumenischen Konzils hätte ihre volle Unterstützung gefunden. Damals, so scheint es, war das nicht möglich. Meines Erachtens waren dafür aber eher machtpolitische als theologische Gründe verantwortlich.

Später entwickelte sich die Marienfrömmigkeit nach verschiedenen Richtungen. Die Protestanten reduzierten sie, die Katholiken stützten sie durch die Einführung neuer mariologischer Dogmen, die die Differenzen unterstrichen.

Ich kann nicht für die Katholiken sprechen. Ich kann nur als Protestant sprechen, der glaubt, daß in diesem Prozeß etwas verlorenging. Für einen Protestanten gibt es keinen Zweifel, daß alle mariologischen Bekenntnisse von der Alten Kirche bis zu Karl Barth indirekte christologische Bekenntnisse waren. Maria hat keine Würde in sich selbst. Aber das heißt nun nicht – und hier haben wir Protestanten geirrt –, daß sie überhaupt keine Würde hat, nicht zu sprechen von dem christologischen Defizit, das entsteht, wenn das Gefäß, durch das Christus in die Welt kam, ignoriert wird.

Das Gefäß für Christus – eine Frau

Daß dieses Gefäß eine Frau war, ist wichtig für den christlichen Glauben. Es ist doppelt wichtig für eine Kirche wie die protestantische, die so stark von Männern dominiert ist. Aber ebenso wichtig ist es für die katholische Kirche, die in dieser Hinsicht der protestantischen in nichts nachsteht. Beide Kirchen werden von dem beherrscht, was man „das männliche Prinzip" nennt. Genauso wie Christus vere deus homo ist, genauso ist der Mensch nur Mensch, wenn er Mann und

[12] WA 21, 601.
[13] Z I 426, 19–21: „Dann ie me die eer und liebe Christi Jesu wachsst under den menschen, ie me das werd und eer Marie wachsst, das sy uns den grossen doch gnädigen herren und erlöser geborn hat."

Frau ist. Und es ist ja auch interessant für unsere gegenwärtige Geisteslage, daß viele Sprachen für „Mann" und „Mensch" das gleiche Wort haben, als ob das dasselbe wäre. Da sind wir im Deutschen besser dran. Der Mensch ist Mann und Frau. In jedem Mann steckt etwas von einer Frau. Und es ist äußerst gefährlich für den Mann, die Frau in sich zu unterdrücken. In jeder Frau steckt etwas von einem Mann. Und es ist gefährlich für die Frau, diesen Teil ihrer selbst zu unterdrücken. Der Kürze halber möchte ich das männliche Prinzip „rational", „vernünftig", „logisch" und „linear" nennen (in Tat und Wahrheit ist es gar nicht so vernünftig[14]) und das weibliche Prinzip „intuitiv", „meditativ", und „vielschichtig" oder „mulitdimensional". Wie immer wir es nennen, die Tatsache bleibt bestehen, daß eine Überschätzung des rationalen Prinzips über das Intuitive beide verkrüppelt, den Mann und die Frau.[15] Diese Verkrüppelung ist der Preis, den wir für die Überbetonung des männlichen Prinzips zu zahlen hatten in der protestantischen Kirche *wegen* der Unterdrückung der Marienfrömmigkeit und in der katholischen Kirche – merkwürdigerweise aber ebenso tragisch – *trotz* der Marienfrömmigkeit.[16]

[14] Vgl. dazu *W. J. Hollenweger*, Glaube, Geist und Geister. Professor Unrat zwischen Bangkok und Birmingham, Frankfurt 1975, 19–20, und *K.-W. Bühler* (Hg.), Vernunft ist weiblicher Natur. Neue Kreativität und traditionelle Religion, München 1972. „Vernunft" ist in den meisten Sprachen weiblich!
[15] Dazu besonders Tappolet, a. a. O., 339–356.
[16] Auf Grund dieser Überlegungen habe ich mich entschlossen, ein Marienstück zu schreiben für ein säkulares Zürcher Theater. Das Stück hat seine Premiere im Herbst 1983 in Zürich erlebt und wird im Frühjahr wieder in den Spielplan aufgenommen (Theater Heddy Maria Wettstein). Es erscheint unter dem Titel „Mirjam, Mutter" bei Kaiser in München und ist der Versuch, einer evangelischen Marienfrömmigkeit Ausdruck zu geben.

Praxis

Helmut Schriffl

Unterwegs zu pfarrlichen Leitungsteams

Als Diakon in einer Gemeinde ohne Priester am Ort

Im folgenden schildert ein (hauptamtlicher) Diakon, wie er selbst seit über acht Jahren versucht, die über Nacht pfarrerlos gewordene Gemeinde zu aktivieren, was dabei gemeinsam gelungen, was aber auch mißlungen ist. Und wie er schließlich dazu übergegangen ist, „Leitungsteams" heranzubilden, die jeweils für eine Woche die Verantwortung für die Gemeinde übernehmen und unter Umständen auch ohne hauptamtlichen Seelsorger wichtige Aufgaben der Gemeindeleitung erfüllen könnten. *red*

1. Vorbemerkung

Unsere Gemeinde ist seit 1975 ohne Priester am Ort. Sie hat rund 1200 Bewohner und liegt südlich von Wien. Der Nachbarpfarrer ist als Excurrendoprovisor zuständig. Ich wurde im Herbst 1975 zum *Gemeindeassistenten* ernannt und zum *Diakon* geweiht und wohne mit meiner Familie (3 Kinder) im Pfarrhof.

2. Aus dem Schlaf gerissen

Die Menschen unseres Dorfes waren nicht in Kenntnis der aktuellen kirchlichen Situation, als plötzlich der Pfarrer an einem Herzinfarkt starb. Als selbstverständlich wurde angenommen, daß bald ein neuer Pfarrer seinen Einzug halten würde. Diese Selbstverständlichkeit wurde schwer erschüttert, als klar wurde, daß der Bischof keinen Priester mehr in so „kleine" Gemeinden wie die unsere schicken kann.

3. Rückfall?

Sehr bald wurde aber ein Ausweg gefunden, indem ich gefragt wurde, ob ich mehr für die Gemeinde tun möchte – was ich bejahte.
In Kürze war ich also in „Amt und Würden". Das Problem schien gelöst, das „Recht der

Christen unserer Gemeinde auf Seelsorge" sichergestellt.[1]

Natürlich war es eine Umstellung, denn plötzlich war kein Priester mehr im Ort. Man mußte sich erst an die neuen Formen gewöhnen. Aber man war im Prinzip einverstanden, da ich bekannt war und immer „brav gewesen" bin!

Das heißt, die alte Ordnung war nicht erschüttert, die Gemeinde halbwegs mit Gottesdiensten, Religionsunterricht, Sakramentenspendung und Gruppenarbeit versorgt.

Nach anfänglichem Aufschwung hat sich alles auf übliches Maß eingependelt, wie sonst überall auch.

Es hat sich an sich nichts geändert.

4. Chancen, die im Neubeginn lagen und versucht wurden

Von Anfang an war die erste Gemeinde der Christen in Jerusalem ein wichtiger Denkanstoß für uns und ist es, in verschiedener Weise, geblieben.

Das *Prinzip Gemeinde,* als Versammlung der Christen an einem Ort; als dynamische Gruppe, die Wege der Nachfolge Jesu aufzeigt; die Tod und Auferstehung Jesu feiernd ergreift – das *Prinzip Gemeinde* als Kontrastgesellschaft, die um Umkehr weiß, die von ihrer Mitte her Kraft bekommt, um Menschen anzuziehen und ihnen die Augen zu öffnen für ein neues Leben aus dem Glauben – dieses *Prinzip Gemeinde* hat für uns eine wichtige Rolle gespielt.

In den Auseinandersetzungen und in unserem Finden war das immer ein Zieltraum und ist es geblieben, auch wenn wir, wie die Jünger, die Naherwartung aufgeben mußten, weil Isolation und Ablenkung des modernen Menschen wie die Gitterstäbe eines Gefängnisses sind.

Wir mußten verstehen lernen, daß uralte, eingefahrene Kirchenvorstellungen nicht von heute auf morgen aufgegeben werden können. Und vor allem mußten wir erkennen, als einige sich gefunden hatten, die bereit waren, auf dem Weg einer christlichen Gemeinde mitzugehen, daß Gott im Leben der meisten Menschen nicht an erster Stelle steht, sondern weit hinten rangiert.

Mit anderen Worten: Das *Prinzip Gemeinde* ist in unserem Dorf auf keine große Gegenliebe gestoßen.

Es herrscht das Versorgungsdenken vor. Ansätze positiver Art können darüber nicht hinwegtäuschen.

Diejenigen, die den Sonntagsgottesdienst besuchen und sonst keine Bedürfnisse an die Gemeinde haben, sind ja nach wie vor versorgt, auch wenn sie mit neuen Inhalten nicht einverstanden sind. Von dorther entsteht auch kaum ein Hunger nach Gemeinschaft oder nach Eigeninitiative.

5. Bedürfnisse von Christen einer Landpfarre

Aus den bisherigen Erfahrungen läßt sich sagen, daß außer dem Sonntagsgottesdienst (und da nur mehr für ca. 10–15%) die Menschen hier ihre Kinder taufen lassen, sie in den Religionsunterricht schicken, an der Erstkommunion teilnehmen lassen, ihnen in einem sehr hohen Prozentsatz die Firmung ermöglichen, ihnen aber sonstige Teilnahme an den pfarrlichen Aktivitäten (Jungschargruppen, Jugendgruppen, intensivere Mitarbeit in Gottesdienst und Gemeindearbeit) nicht ermöglichen, bzw. teilweise verwehren, aus Angst, die Kinder und Jugendlichen könnten „angesteckt" werden und in einer „nicht normalen Weise" kirchlich aktiv werden. Weiters wird bei uns noch kirchlich geheiratet, und auch das kirchliche Begräbnis wird gerne konsumiert. Eine ansprechende Gestaltung wird sehr gelobt. Daß viele erst als Leiche nach Jahrzehnten wieder in die Kirche gebracht werden, scheint nicht besonders abwegig.

Vom Kirchenjahr her gesehen sind besonders Weihnachten und Ostern beliebt. Da ist jeweils die Kirche berstend voll.

6. Angebote, die gemacht wurden im Hinblick auf das Prinzip Gemeinde

Wir versuchten, in kleinen Gruppen Kirche und Glaube erfahrbar zu machen.

Sehr wichtig war uns der *Gemeindeabend.* In dieser Gruppe wollten wir nach dem Vorbild der Urgemeinde (nicht buchstäblich) Christentum verlebendigen und intensiv leben.

[1] Vgl. das Schwerpunktheft „Das Recht der Christen auf Seelsorge": Diakonia 15 (1984), Heft 1.

In 14tägigen Treffen haben wir sehr viele Erfahrungen miteinander, mit der Schrift und mit einzelnen Veranstaltungen, zu denen die ganze Gemeinde eingeladen war, gemacht.

Schließlich lief sich die Sache, nach Wegfall von einigen Personen, tot. Es gibt inzwischen keinen *Gemeindeabend* mehr. Es kam zuletzt fast an jedem Abend die Konfrontation: hie „Evangelium in seiner Radikalität" und da „bürgerliche Gesellschaft als Norm für alle" zur Austragung. Die Teilnehmerzahlen am *Gemeindeabend* bewegten sich von 25 in Glanzzeiten bis zu 8 bis 10.

Weitere Gruppen, wie Kulturgruppe, Sozialarbeitskreis und Dritte-Welt-Gruppe sind entweder eingegangen oder auf ein Minimum von 2–3 Personen geschrumpft (nach anfänglich starker Beteiligung).

Ein *Abendgebet* nach dem Vorbild von Taizé mit Elementen wie Schriftlesung, Schweigen, persönlichem Gebet und Liedern hielt sich einige Zeit ganz gut, ist aber inzwischen eingegangen.

Am besten überdauerte die *Hausfrauengruppe* die Durststrecke. Zwar gab es auch hier Reibungsprobleme, aber der Wille zum wöchentlichen Treffen, zum Ausbrechen aus dem täglichen Einerlei in dieser Form (Gespräch, Themenbesprechung, gemeinsames Arbeiten für den Weihnachtsbasar, . . .) ermöglichte das Durchhalten. Vielleicht ist der Name das gute Omen – „Hausfrauenhimmel" – und ohne Himmel geht es auch bei uns nicht.

Es war uns immer wichtig, die Menschen unseres Dorfes aufzuwecken und aus der passiven Haltung herauszubringen. Dabei ging es uns darum, viele verschiedene Angebote zu machen, um dem einen oder anderen durch dieses oder jenes Angebot den Zugang zu ermöglichen. In Einzelfällen war das auch möglich, und wir konnten gemeinsam mit einigen wenigen Menschen unseres Dorfes in Prozesse eintreten, die uns als Menschen und Christen weitergebracht haben.

Wir mußten jedoch inzwischen feststellen, daß eine Schwelle blieb, daß alte Kirchenbilder nicht aufgearbeitet werden konnten und daß viele das auch gar nicht wollten, daß „die Kirche" und kirchliche Menschen trotz aller Offenheit noch immer konservativen, bürgerlichen Kreisen zugeordnet werden; daß aber auch unsere eigene Art, das Evangelium pointiert zu verkünden, diese Schwelle verstärkte. Die frühere Erscheinungsweise der Kirche als Kultanstalt mit einem Kultdiener für heilige Riten, die man nicht immer verstand, die geheimnisvoll waren und blieben, die Beschränktheit auf den liturgischen Raum – all das hatte die Menschen einer Gemeinde, die Christen einer Gemeinde – auch unserer Gemeinde – weniger entzweit als die heutige, offene Sprache und Handlungsweise, als die Solidarisierung mit den Ärmsten und Schwachen.

7. Gemeinsam einen neuen Weg suchen

In dieser Zeit der Neufindung oder Stagnation kommt nun eine Idee zum Tragen, die schon seit vielen Jahren lanciert und vorbereitet wurde: Unsere *Teams zur Leitung der Gemeinde*. Unsere Gemeinde, die den Priestermangel schon vor Jahren zu spüren bekam, wird auch in Zukunft, außer es erfolgt eine radikale Änderung in bezug auf mehr Priester, keinen Priester mehr zugeteilt bekommen können. Da auch die Frage der Diakone als Hauptamtliche in den Gemeinden nur zögernd vorangeht, weil keine oder wenige Impulse gegeben werden, ist unsere Gemeinde auf sich selbst gestellt. Wir wollen aber diese Zukunft nicht sich selbst überlassen, sondern nach unseren Fähigkeiten planen und vorbereiten, weil wir auch an die Langzeitwirkung des Heiligen Geistes glauben.

Da es unter Umständen schwer sein wird, einen tüchtigen Mann oder eine tüchtige Frau aus dem Beruf wegzuholen, um ihn oder sie für die Leitung der Gemeinde zu gewinnen, haben wir Gruppen mit vier bis sieben Mitgliedern gebildet – die Teams zur Leitung der Gemeinde. (Derzeit gibt es fünf solcher Teams.)

Sollte es notwendig werden, daß die Leitungsfunktion in der Gemeinde ausgefüllt wird, kann jeder in seinem Beruf verbleiben, und die Arbeit wird im Team aufgeteilt.

Die Vorbereitung erfolgt praktisch: Jedes Team hat eine Woche Dienst für die Gemeinde. Das sieht so aus, daß Donnerstag oder Freitag die kommende Woche vorbesprochen wird, danach der Wochenplan geschrie-

ben wird und vom Team je nach Möglichkeit und Talent die Gottesdienste und die Ereignisse der Woche mitgestaltet werden.

In den Gottesdiensten und da vor allem im Hauptgottesdienst am Sonntag vormittag ist das Team im Altarraum, zusammen mit dem Priester, dem Diakon und den Ministranten und erfüllt liturgische Funktionen.

Das ist sehr wichtig, denn dadurch wollen wir ausdrücken, daß die Erwachsenengemeinde das gottesdienstliche Geschehen mitträgt, daß nicht nur ein Kultdiener und einige auserwählte „Minikleriker" etwas vorzaubern, sondern daß die ganze Gemeinde engagiert ist. Vor allem aber geht es auch darum, immer mehr in den Christen unserer Gemeinde zu verankern, daß nicht der einzelne den Gottesdienst besucht (seine „Sonntagspflicht" erfüllt), sondern daß die christliche Gemeinde sich versammelt, um ihren Glauben feiernd zu erneuern. Da ist nicht wichtig, wenn ich einmal meine „Sonntagspflicht" nicht erfülle, sondern da geht es um die Sehnsucht in mir, mich mit meinen Glaubensgenossen zu treffen, damit wir miteinander und voneinander erfahren, daß Gott unter uns gegenwärtig wird, um seinen Plan für die Welt mit uns zusammen zu verwirklichen.

Dieses Verständnis zeigt einen grundlegenden Unterschied zur allgemeinen Auffassung auf und grenzt besonders zum Begriff „Recht auf Seelsorge" ab.

Die einzelnen Teams sind sehr gemischt zusammengesetzt: Es gibt da Jugendliche und Pensionisten, Männer und Frauen, Landwirte und Angestellte, Hausfrauen und Techniker, Studenten und Beamte.

Dadurch, daß wir vorbehaltlos an Menschen unserer Gemeinde herangetreten sind und sie zur Mitarbeit eingeladen haben, ist es gelungen, Menschen zur kirchlichen Arbeit zu bewegen, die bisher eher abseits gestanden sind.

Diese Tatsache trägt sicher nicht zur Beruhigung unserer Situation bei, da es immer wieder Christen gibt, die die Veränderung nicht lieben und gerne im Exklusivzirkel bleiben. In größeren Abständen (3–4mal jährlich) treffen sich alle Teams, um sich gemeinsam in einer Frage der pfarrlichen Arbeit weiterzubilden.

Sollte es später möglich sein, daß wieder ein Priester in unserer Gemeinde tätig sein kann, so kann er auf einen realtiv großen Stock von engagierten Mitarbeitern zurückgreifen, die sich in pfarrlichen Belangen genau auskennen. Er wird allerdings teamfähig und zur Annahme von Kritik bereit sein müssen, denn wir wollen es und tragen auch praktisch dazu bei, daß die Christen unserer Gemeinde aus Vormundschaft und Unmündigkeit entlassen werden und frei und demokratisch ihre Angelegenheiten als christliche Gemeinde regeln.

Sollte sich die Situation bezüglich des Priestermangels nicht bessern, so wird es eines Tages notwendig sein, daß eines der Teams die Verantwortung für die Gemeinde übernimmt. Die Gemeinde wird dann den Bischof bitten, daß er dem Team die Verantwortung übergibt und daß er, falls das dann noch notwendig und sinnvoll ist, eines der Mitglieder des Teams weiht. Ob zum Diakon oder Priester, ob es ein Mann oder eine Frau sein wird, das hängt von den Charismen in dieser Gruppe und von der Situation, die es dann in der Kirche geben wird, ab.

8. Schlußbemerkungen

Unsere Gemeinde ist in Bewegung geraten. Das ist anstrengend. Mancher fährt in den Nachbarort zum Gottesdienst, dort geht es etwas zahmer zu. So manchem ist das alles zuviel, und es geht ihm zu schnell. Da fällt mir das Volk Israel ein, als es in der Wüste gegen Mose murrte und zu den vollen Fleischtöpfen nach Ägypten zurückwollte. Lieber Unmündigkeit und Sicherheit als Freiheit und Unsicherheit. Das gilt auch heute noch – auch für Christen und Kirche. Gleichzeitig gilt aber auch, daß wir uns nach einem nennen, der unsteten Aufenthaltes war, der auf Steinen schlief und der wegen seines sanften Aufruhrs gegen die offizielle Religion sterben mußte. Langsam erkennen das manche von uns und beginnen ihr Denken, Reden und Handeln darauf einzustellen.

Gerhard Prieler

Von Beruf Jugendleiter

Meine Erfahrungen in einem Jugendzentrum

Einer der neueren kirchlichen Berufe ist der des Jugendleiters, den es in Österreich erst seit rund zehn Jahren gibt. Der folgende Erfahrungsbericht zeigt Chancen und Probleme eines solch „jungen" Berufes in der Kirche auf. *red*

Vorbemerkungen

Den Beruf des ausgebildeten hauptamtlichen Jugendleiters gibt es in der Kirche Österreichs seit rund zehn Jahren. Nach teilweise großen Anfangsschwierigkeiten konnte er als eigener Beruf inzwischen in den meisten Diözesen Fuß fassen. Trotzdem wäre es wohl verfrüht, von einem bereits etablierten Beruf sowie Berufsbild zu sprechen.

Wenn auch der Großteil der „Pioniere" der 1972 gegründeten Jugendleiterschule am Seminar für kirchliche Berufe in Wien entstammte, wurden sehr bald auch Jugendleiter mit anderen Qualifikationen angestellt (Theologen, Absolventen der Sozialakademie, der Pädagogischen Akademien etc.)[1]. Obwohl zum Beruf des Pastoralassistenten wichtige Berührungspunkte bestehen, darf man die beiden Berufe doch nicht gleichsetzen.

Von der Einsatzebene her gesehen, gibt es zwei in etwa gleich große Gruppen von Jugendleitern, nämlich jene, die in Jugendzentren arbeiten, und Regional-(Dekanats-)Jugendleiter, sowie eine dritte kleine Gruppe von Pfarr-Jugendleitern.

Meine Erfahrungen als Jugendleiter in Jugendzentren

Wenn ich meine Erfahrung mit Jugendzentrumsarbeit in einem Satz charakterisieren sollte, würde ich meinen: offene Jugendarbeit ist spannend. Spannend im Sinne von interessant, aber auch in dem Sinne, daß ich öfters Magenschmerzen bekam. Wobei vielfach das Interessante gleichzeitig das Belastende ist.

Da ist einmal die große Vielfalt der Tätigkeiten: Ein Jugendleiter in einem Jugendzentrum sollte sowohl ein Pädagoge sein als auch organisatorische Fähigkeiten besitzen, soll handwerklich geschickt sein, um gemeinsam mit den Jugendlichen das Haus instand halten und immer wieder umgestalten zu können, soll eine gute Hand für Öffentlichkeitsarbeit und eine ebensolche für den Umgang mit Erwachsenen sowie Institutionen haben und soll dazu noch eine einfache Buchhaltung führen können. Doch vor allem: er soll delegieren und koordinieren können. In den ersten ein, zwei Jahren litt ich oft darunter, daß ich das Gefühl hatte, ständig mehrere dieser Aufgaben gleichzeitig erfüllen zu müssen; einerseits sollte ich im offenen Klub sitzen, auf Jugendliche zu- und eingehen, dann war noch etwas für die nächste Veranstaltung zu organisieren, ein Gruppenleiter telefonisch zu verständigen, das Kassabuch sollte auch endlich wieder einmal abgerechnet werden . . .

Erst nach dieser Zeit wurde manches Routine bzw. ich gelassener, und ich versuchte noch mehr abzugeben.

Großer pädagogischer Freiraum

Ein zweiter spannender Punkt ist der große pädagogische Freiraum bzw. die Unstrukturiertheit der Situation. Auch wenn es natürlich Erwartungen von seiten des Trägers gibt, ist der Unterschied zum Beispiel zur Schule doch riesig. In der Jugendarbeit gibt es weder vorgegebene Lehrpläne noch feste Strukturen, weder eine über längere Zeit gleichbleibende Gruppe von Jugendlichen noch vorgegebene Arbeitsformen oder -mittel. Darin liegt eine große Chance, und dies war wohl letztlich der Grund, warum ich in der Jugendarbeit und nicht in der Schule gelandet bin; gleichzeitig ist es eine enorme Herausforderung, sich immer wieder selbst Ziele zu setzen und nach neuen Wegen zu suchen.

Ich möchte damit deutlich machen, daß meines Erachtens außerschulische Jugendarbeit

[1] Seit drei Jahren führt die Diözese Linz eine eigene Jugendleiter-Ausbildung durch, die auch Studierende aus anderen Diözesen aufnimmt; außerdem ist eine gemeinsame Ausbildung der Diözesen Innsbruck, Feldkirch und Bozen-Brixen im Entstehen.

zu den schwierigsten pastoralen Tätigkeiten zählt, was jedoch von vielen Vertretern der Kirche in keiner Weise gesehen bzw. anerkannt wird. Denn nur so ist es erklärlich, daß es noch immer vorkommt, daß Jugendleiter unter überfordernden bis aussichtslosen Arbeitsbedingungen (ohne Rückhalt, ohne Konzept bzw. ohne ausreichende finanzielle Mittel, mit ungeeigneten räumlichen Voraussetzungen, personell unterbesetzt . . .), womöglich noch ohne Fachausbildung angestellt und so binnen kürzester Zeit „verheizt" werden.

Berufsbild und Aufgaben des Jugendleiters

Ich weiß noch sehr genau, mit welcher irrigen Vorstellung ich an die Arbeit ging: ich meinte, *die* Hauptaufgabe im Jugendzentrum würde es sein, Gruppen zu leiten und Veranstaltungen zu organisieren. Bis mir klar wurde, daß ich nicht in erster Linie Gruppenleiter war, sondern Gruppenleiter-Begleiter. Ich sehe die Rolle eines Jugendleiters also darin, auf die Bedürfnisse der Jugendlichen hinzuhören, Bedingungen zu schaffen, damit diese überhaupt ans Licht kommen können, und die Jugendlichen zu unterstützen, ihre Bedürfnisse selbst in die Hand nehmen und erfüllen zu können. Konkret bedeutet dies zum Beispiel: Nicht ich als Jugendleiter organisiere eine Faschingsparty für die Jugendlichen, sondern ich unterstütze sie, wo es notwendig ist, eine solche Party auf die Beine zu stellen. Nicht (unbedingt) ich leite die von den Jugendlichen gewünschte Meditationsgruppe, aber ich helfe ihnen, einen Gruppenleiter zu finden. Ich organisiere Gruppenleiterschulungen, ermögliche einen regelmäßigen Erfahrungsaustausch unter den Gruppenleitern, koordiniere Termine und bemühe mich, jeden Gruppenleiter persönlich und fachlich zu begleiten.

Neben diesen Begleitungs-, Leitungs- und Koordinationsfunktionen ist aber auch der direkte und kontinuierliche Kontakt zu den Jugendlichen vor allem im offenen Betrieb wichtig. Hier ist der Jugendleiter Ansprechpartner für Plaudereien und tiefgehende Gespräche, Berater für Jugendliche in akuten Problemsituationen und durch sein Verhalten sowie seine Werte und Einstellungen ein Vorbild als Erwachsener, als Mann/Frau, als Christ, als Vertreter der Kirche.

Jugend im Alltag

Den Ansatzpunkt in der pädagogischen Arbeit sehe ich darin, den Alltag der Jugendlichen zur Sprache zu bringen. Wie kommen sie mit ihrem Alltag zurecht? Inwieweit erleben sie darin Sinn? Scheint Gott in diesem Alltag durch? Wo gibt es Möglichkeiten zur Veränderung? Wo erleben die Jugendlichen einen Bezug zur größeren Ebene, zu gesellschaftspolitischen Fragestellungen? Wie entsteht Betroffenheit und Motivation für persönliches Engagement? . . .

Neben dieser unmittelbar pädagogischen Arbeit gibt es noch Aufgaben, die von Jugendleitern manchmal „übersehen" bzw. zuwenig wahrgenommen werden. Denn: kein Jugendzentrum ist auf die Dauer lebensfähig, wenn es nicht auch eine gute Öffentlichkeitsarbeit – sowohl inner- wie außerkirchlich – macht, wenn es nicht immer wieder Analysen über die Situation und Probleme der anzusprechenden Jugendlichen anstellt und daraus Konzepte entwickelt. Weiters scheint es mir notwendig, mehr als dies im Schnitt passiert, das, was in einem Jugendzentrum offen-sichtlich wird, laufend in Kirche und Gesellschaft rückzukoppeln, die Probleme der Jugendlichen den kirchlich und gesellschaftlich Verantwortlichen widerzuspiegeln, die gesellschaftlichen Institutionen und Funktionsträger zu konfrontieren. So erlebe ich es manchmal als mühsam, daß Jugendleiter, nachdem sie in ihrer Arbeit im Jugendzentrum ohnehin alle voll ausgelastet sind, sich aufraffen, gemeinsame Anliegen wahrzunehmen, gemeinsam nach außen hin aufzutreten, „gefährdete" Kollegen zu unterstützen usw.

Schließlich kommen auf einen Jugendleiter noch verschiedene administrative Aufgaben zu, von der Budgeterstellung bis zur Führung einer Kartei.

Abschließend möchte ich noch auf ein Manko, für das die in diesem Bereich Verantwortlichen nicht unwesentlich mitverantwortlich sind, hinweisen: Wohl auch deshalb, weil von verschiedener Seite ständig betont wird, daß Jugendleiter in der Regel keine Lebensstellung ist, ist in Österreich

(im Gegensatz zum Beispiel zur BRD) das Phänomen entstanden, daß die Mehrzahl der Jugendleiter bereits nach rund zwei bis fünf Jahren ihre Tätigkeit beendet – zu einer Zeit, wo viele erst mit beiden Beinen in der Arbeit stehen und sich ein gewisses Maß an Erfahrung, Sicherheit und Anerkennung von außen erworben haben. Durch diese kurze Berufsdauer gehen immer wieder wertvolle Erfahrungen verloren bzw. wird die Jugendarbeit sowohl nach innen wie nach außen geschwächt.

Markus Vinzent

Laientheologen als „Arbeiter-Seelsorger"?

Wie können Tausende von Laientheologen einen Beruf finden, der ihren Fähigkeiten und ihrer Ausbildung entspricht und der sie an der Weitergabe der Glaubensbotschaft und an der Diakonie der Kirche teilnehmen läßt? Zur Beantwortung dieser Frage diskutieren Laientheologen u. a. nachfolgenden Entwurf, der sich am Konzept der Arbeiterpriester orientiert und der besonders das Laie-Sein der Laientheologen betont. Auch wenn der Autor selbst von einem „Rohentwurf" spricht und die Vorschläge noch unausgereift sind, scheint es uns sinnvoll zu sein, neben den bisher für Laientheologen zugänglichen Ämtern gerade auch diesen spezifischen „Weltdienst" ausdrücklicher ins Auge zu fassen und zu diskutieren. *red*

I. Trotz Mangel an Seelsorge – Ablehnung von Theologiestudenten?

Günter Stachel hat im vergangenen Jahr auf die bedrohliche Situation hingewiesen, daß Tausende junger Frauen und Männer Theologie studieren, um das Staatsexamen oder das Diplom zu erlangen, ohne die nennenswerte Chance einer Anstellung zu besitzen. Er erhob aus vier Diözesen die entsprechenden Zahlen und rechnete sie für das Bundesgebiet hoch: Dreizehntausend Laien für etwa dreitausend Stellen[1]! Und Stachel stellt fest: „Wer nach angemessener Ausbildung . . . und nach angemessener Prüfung seiner Qualität die Voraussetzung 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."[2]

Die Kirche selbst und ihre Glaubwürdigkeit stehen im Rampenlicht der Diskussion. Angesichts immer größer werdender Aufgaben in Kirche und Welt wäre der Vorschlag, die Zahl der Studenten auf die heute real gegebenen Anstellungsmöglichkeiten zu reduzieren, geradezu fatal. Junge engagierte Christen mit einer theologisch qualifizierten Ausbildung, die keine Anstellung erhalten, und solche, denen schon die Ausbildung versagt wird, werden eigene Wege gehen. Ihre Enttäuschung und Verbitterung wird sie kaum zu den „vielen ehrenamtlichen Mitarbeitern . . . (machen, die) einen Schub von Entwicklungen in unseren Gemeinden (bringen), die Hoffnung wecken" und mit denen in der Zeit des Priestermangels der Neuaufbruch der Gemeinden gelingen soll[3]. Aber was tun?

Gegenwärtig bemühen sich in vielen Diözesen die Pastoralkandidaten selbst um mögliche Lösungsvorschläge[4]. Auch überregionale Treffen wie das der Arbeitsgemeinschaft der Pastoralassistenten und -referenten der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland (AGPR), das überdiözesane Treffen der Vertreter der Bewerberkreise in München und Bamberg und das der Arbeitsgemeinschaft der Theologen (AGI) setzten sich mit

[1] *G. Stachel*, Dreizehntausend Laien studieren Theologie – für etwa dreitausend Stellen, in: Diakonia 14 (1983) 212–218. – Vgl. auch: Wer durch das Sieb fällt, in: Publik-Forum 12 (1983) 2, 24; Laientheologen fordern konzertierte Aktion: ebd., 12 (1983) 6, 23. „Professor Exeler: Theologiestudium garantiert keine Anstellung", in: Der Pilger 136 (1983) 664.

[2] *G. Stachel*, a. a. O., 217.

[3] *G. Moser*, Zusammenbruch oder Aufbruch, in: Publik-Forum 12 (1983) 5, 17.

[4] Vgl. Überlegungen zu Berufsbild und Anstellungssituation der zukünftigen Pastoralreferenten/-innen im Bistum Hildesheim, in: Kontakt. Rundbrief der Student(inn)en des Bistums Hildesheim mit dem Ziel, einen pastoralen Beruf zu ergreifen, Freiburg 4 (1983) 56f.; Wege aus der (drohenden) Arbeitslosigkeit im Pastoralen Dienst, hrsg. von *H. v. Ehr u. a.*, Speyer 1983.

der Problematik auseinander[5]. Die in der Diskussion vorgetragenen Ausweichmodelle wie Job-sharing, Teilzeitarbeit, Solidaritätsfonds, das Schaffen von Stellen in der Entwicklungshilfe, in der theologischen Wissenschaft, in Jugendzentren, Fortbildungsstätten, Bibliotheken usw. bieten nur zum Teil eine Lösung des Problems[6]. Die Entscheidung über die Anzahl der von den Diözesen eingeplanten Stellen für Pastoralassistenten/-referenten hängt nämlich nicht nur von finanziellen Momenten ab, sondern auch vom „klerikalistischen Vorbehalt", der Laientheologen im kirchlichen Dienst grundsätzlich anerkennt, stets jedoch ein „aber" hinzusetzt: Laientheologen sind wichtig, *aber* nicht mit Priestern zu verwechseln[7]!

Zudem stellt sich die Frage, ob man die Ämter der Kirche nur als hauptberufliche Ämter verstehen soll[8]. Gerade die Diskussion um die Laien in pastoralen Berufen der Kirche darf nicht „den spezifischen Inhalt des Laienapostolates" vernachlässigen, das dort verwirklicht wird, „wo kein anderer den Laien ersetzen kann"; unverzichtbar ist „das Leben im Laienmilieu"[9]. Kirche wird im alltäglichen Lebensbereich von Arbeit und Beruf kaum mehr erfahren. Um diese Situation ändern zu können, werden außer den engagierten auch theologisch versierte Christen gebraucht, die – ähnlich den Arbeiterpriestern – bereit und fähig sind, in den Büros, Betrieben und Ausbildungsstätten durch gelebtes und reflektiertes Christsein Mitchristen und andere zu motivieren und Gemeinde vorzubereiten oder gar zu gründen. Gemeinschaft erlebbar machen, in der Leben und Glaube eins ist, könnte also eine Aufgabe besonders für Laientheologen sein[10].

[5] Vgl. Der Pilger 136 (1983) 328.

[6] Vgl. Wege aus der (drohenden) Arbeitslosigkeit . . . 17–20; Initiative Laientheologen für die Kirche (Hrsg.), Pastoralreferenten – no future? Trier 1983; Protokoll des 1. Treffens von Interessenten und Bewerbern für den Beruf des Pastoralreferenten auf Bundesebene vom 17.–20. Juni 1982 in München.

[7] Vgl. *H. Schuster*, Die Epoche der Laien, in: Diakonia 13 (1982) 289–293; 291f.

[8] Vgl. *Th. Ruhl*, Gegen Berufschristentum, Leserbrief, in: Publik-Forum 12 (1983) 10, 31; *F. Klostermann*, die pastoralen Dienste heute, Linz 1980, 273.

[9] *J. Cardijn*, Laien im Apostolat, Kevelaer 1964, 26. 100f.; Lumen Gentium 31. 33; Apostolicam Actuositatem 29.

[10] Der Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" (in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung I, Freiburg 1976, 321–364; 348) zeigt, daß dieser Aspekt bislang kaum gesehen wurde. In der Empfehlung 5 spricht die Synode von *Geistlichen*, die für die Arbeiterseelsorge „als Arbeiter unter Arbeitern" freigestellt werden, nicht aber von theologisch gebildeten Laien, die dies tun könnten. – Vgl. auch *P. Krämer*, Dienst und Vollmacht in der Kirche, Trier 1973.

II. Ein konkreter Vorschlag zur Lösung des Problems

Der folgende Vorschlag geht in einem ersten Schritt von den Theologiestudenten aus und sucht im Sinn der bisherigen Überlegungen neue Aufgabenfelder und Zugangsmöglichkeiten zu skizzieren. In einem zweiten Schritt wird eine Zielvorstellung für die Zukunft entwickelt, bei der um Mitarbeiter im pastoralen Dienst in größerem Ausmaß geworben wird. Die Interessenten machen zuerst eine Berufsausbildung und nehmen an einem theologischen Fernkurs teil; eventuell studieren sie nach Abschluß der Ausbildung Theologie; entsprechend der Ausbildung werden sie dann in einem der verschiedenen Bereiche als Pastoralassistenten/-refernten eingesetzt.

1. Theologie mit zusätzlicher Berufsausbildung

Aufnahme aller interessierten und geeigneten Theologiestudenten in einen Bewerberkreis.

In Absprache mit einem Mentor Auswahl berufsspezifischer Praktika während des Studiums an der Universität entsprechend den Fähigkeiten des Pastoralkandidaten.

Nach Erwerb des theologischen Diploms Übernahme der geeigneten Pastoralkandidaten in den kirchlichen Dienst.

Aufgliederung der Kandidaten nach Absprache mit ihnen in die einzelnen Richtungen:

1) Aufnahme einer Berufsausbildung im handwerklichen, kaufmännischen, sozialen usw. Bereich mit einem spezifischen Pastoralauftrag für diese Berufssituation (Einzelseelsorge, Gesprächskreise gründen, Mithilfe in einer Gemeinde . . .), Wohnung und Anbindung an eine Gemeinde, Teilnahme an einem Kontaktkreis der Kandidaten für diesen Dienst in der Arbeiterpastoral. – Nach Abschluß der Berufsausbildung und Übernahme durch einen Arbeitgeber oder Selbständigwerden Einstufung des Pastoralassisten-

ten/-referenten und Vergütung entsprechend den nebenamtlichen Diakonen.

2) Aufnahme eines Studiums (Geisteswissenschaften, Jura, Mathematik, Naturwissenschaften . . .) mit dem spezifischen Pastoralauftrag der Studentenseelsorge (Mithilfe in der Studentengemeinde, Einzelseelsorge, wissenschaftlich-sachliche und personorientierte Gesprächskreise . . .). – Nach Abschluß des Studiums entweder Übernahme einer dem Zweitstudium entsprechenden Stelle im außerkirchlichen Bereich und Übernahme einer pastoralen Aufgabe, Einstufung und Vergütung entsprechend den nebenamtlichen Diakonen oder vollamtliche Beschäftigung in kirchlicher Verwaltung oder in kirchlichen Anstalten und Übernahme pastoraler Aufgaben.

3) Ausbildung zum Entwicklungshelfer, Bibliothekar, Medienfachmann, Referent für die verschiedensten Bereiche (Caritas, Bildungshäuser . . .) mit spezifischem Pastoralauftrag (Einzelseelsorge, Bildungsvorträge, Gesprächskreise, Publikationen, Mitarbeit an kirchlichen Zeitschriften usw.). Nach Abschluß der Ausbildung voll- oder nebenamtlich Beschäftigung im kirchlichen Dienst.

4) Aufnahme in den Pastoralkurs zur Ausbildung zum Pastoralreferenten mit anschließender Sonderausbildung (Krankenhausseelsorge, Kommunikations- und Gruppendynamik, Behindertenseelsorge, Gefängnisseelsorge, Altenseelsorge usw.).

5) Aufnahme in den Pastoralkurs zur Ausbildung zum Pastoralreferenten für den Dienst in Pfarrverband oder Gemeinde, eventuell Weiterbildung zum Ständigen Diakon.

2. Berufsausbildung und zusätzlich Theologische Kurse

Gezielte Werbung für die Berufe der Kirche entsprechend der neuen Vielfalt in Ausbildung und Berufszielen.

Vor dem Einschlagen einer universitären theologischen Ausbildung Darlegung der verschiedenen Möglichkeiten und Richtungen (stärkere Theorie- oder Praxisorientierung, eher Pfarr- oder Betriebsorientierung?).

Im Vorgespräch mit einem Mentor Wahl des entsprechenden Weges:

1) Ausbildung in einem handwerklichen, kaufmännischen, sozialen usw. Beruf, Teilnahme an Theologischen Fernkursen (z. B. Würzburg). Zuordnung und Wohnung in einer Gemeinde, Teilnahme an theorieorientierten Blockveranstaltungen, Aufnahme in einen Kontaktkreis der Kandidaten für diesen Dienst. Erste praktische Versuche (Einzelseelsorge, Gesprächskreise, Gemeindekatechese usw.) in kritischer Reflexion mit Kontaktkreis, Mentor und Gemeindepfarrer. Nach erfolgreicher Teilnahme am Fernkurs Anstellung und Vergütung entsprechend einem nebenamtlichen Diakon.

2) Hochschulstudium (Geisteswissenschaften, Jura, Mathematik, Naturwissenschaften . . .), Teilnahme am Theologischen Fernkurs Würzburg, Zuordnung und Wohnung in einer Gemeinde. Erste praktische Versuche (Einzelseelsorge, Mithilfe in der Studentengemeinde . . .) in kritischer Reflexion mit Kontaktkreis, Mentor und Gemeindepfarrer. Nach erfolgreicher Teilnahme am Fernkurs Anstellung und Vergütung entsprechend einem nebenamtlichen Diakon.

3) Ausbildung in einem handwerklichen, kaufmännischen, sozialen usw. Beruf oder Hochschulstudium. Nach Abschluß dieser Ausbildung bei besonderer Eignung Studium der Theologie. Nach Erlangung des Diploms Anstellung als Pastoralassistent/-referent.

III. Einwände

Das vorgestellte Konzept forderte folgende Einwände in der Diskussion heraus:

1. Besteht nicht die Gefahr, daß durch die Hinordnung der Laientheologen auch auf den Lebensbereich der Menschen in Arbeit und Beruf theologisch zwischen einem „inneren Bereich" der Seelsorge, die dem geweihten Amtsträger vorbehalten wäre, und einem „Bereich der Stellung der Kirche als ganzer und gegenüber der Welt", der den Laien zugeordnet wäre, unterschieden wird[11]? Diesem Problem kann man zweifach begegnen: Erstens durch die Betonung, daß die Laien auch innerhalb der Kirche am drei-

[11] So z. B. *O. Semmelroth*, Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche: Theologie und Philosophie 44 (1969) 181–195, 190–193; vgl. *M. Gartmann*, 31–49.

fachen Dienstamt Christi teilhaben, indem sie in die Kirche ihre innerweltlichen Aufgaben und Erfahrungen einbringen, auch wenn sie in der Kirche als hauptamtliche Kräfte ihren ureigenen Ort und Dienst haben, und zweitens durch die Einsicht, daß dem vorgestellten Konzept entsprechend und modifiziert Überlegungen angestellt werden, wie der Dienst von Priestern oder Ordensleuten in einer faktisch gelebten Arbeitersolidarität auszusehen hätte. In der Lebensregel der Jerusalem-Gemeinschaften von Paris, die als Mönche täglich zugleich als Arbeiter unter Arbeitern leben, heißt es: „Deine Arbeit sei auch Zeichen deiner Solidarität mit den Bewohnern der Stadt, mit den Arbeitern, die Tag für Tag ihrer Arbeit nachgehen, sie mit Leben füllen oder darunter leiden, aber auch mit denen, die auf der Suche nach Arbeit sind."[12]

2. Letzteres lenkt uns auf einen zweiten Einwand: Kann man unterstützen, daß Laientheologen bei der gegenwärtig hohen Arbeitslosenzahl auf den Arbeitsmarkt drängen?

Auch wenn die Diözesen das vorgestellte Konzept nicht übernehmen, bleibt das Problem, daß die vielen Laientheologen, die in der Kirche keine Anstellung finden, den gegenwärtig zwar sich leicht erholenden, aber immer noch angespannten Arbeitsmarkt belasten.

Die weitere Diskussion wird zeigen müssen, ob die Einwände weniger gewichtig als die Positiva sind; entscheidendes Kriterium ist jedoch, ob die Kirche ihrer Verantwortung, frohe Botschaft gegenüber den Menschen innerhalb ihrer selbst und den Menschen in der Welt zu leben, eher gerecht wird.

[12] Geht ihm entgegen. Geistliche Lebensregel, hrsg. von den Jerusalem-Gemeinschaften durch Bruder *Pierre-Marie*, Freiburg 1984, 29.

Hans Högl

Zur Rollenfixierung weiblicher und männlicher Pastoralassistenten[1]

Unsere Zeitschrift hat sich in den vergangenen Jahren immer wieder mit Fragen des Selbstverständnisses, des Berufsbildes und der (Fremd-)Einschätzung der Laien im pastoralen Dienst bzw. der Theologiestudenten befaßt. Im folgenden bringen wir einige Ergebnisse einer Untersuchung, die vor allem dazu dienen sollte, Rollenfixierungen aufzubrechen und (männliche) Vorurteile abzubauen.* *red*

Obschon die Gemeinsamkeiten aller in der Pastoral Wirkenden zunehmend betont werden, bleibt der Aufweis von Spannungen zwischen realer und idealer Rolle in konkreten Seelsorgstätigkeiten von Bedeutung für Lösungsvorschläge. So untersuchte Günter Thie, welche pastoralen Tätigkeiten von Priestern und Pastoralassistenten vorwiegend ausgeübt werden[2]. Wie Thie verstehen wir unter Pastoralassistent den Sammelbegriff für Pastoralassistenten und -referenten, gleichgültig welcher Ausbildungsform (also in der BRD auch die Gemeindeassistenten/-innen). Die vorliegenden Befragungsergeb-

* Vgl. zuletzt *A. Kirchmayr*, Zur psychischen Situation von Theologiestudenten, in: Diakonia 13 (1982), 337–346; *ders.*, Die Einstellung österreichischer Theologiestudenten zu Kirche, Theologiestudium und christlicher Spiritualität: ebd. 14 (1983), 275–280.

[1] *H. Högl*, Männer und Frauen im Dienst der Kirche. Die Arbeitsteilung, Tätigkeitswünsche und Rollendiskrepanzen von Pastoralassistenten/Pastoralreferenten, geschlechtsspezifisch betrachtet, Münster 1980 (Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik). – Als Hilfeleistung für unbeantwortete Fragen in der Neuordnung pastoraler Dienste der katholischen Kirche wurden, ausgehend vom Bistum Münster, eine schriftliche Repräsentativbefragung konzipiert und für die Stichprobe 711 Personen ausgewählt (437 Priester, 244 PA/PR, 37 Diakone und 13 Pastoralpraktikanten in 176 Pfarrverbänden und Pfarren). Ausgewertet werden konnten 138 Fragebögen von Priestern und 130 von PA/PR, davon 40% Männer und 60% Frauen. – Die Befragung hat wegen einer zu geringen Rücklaufquote nur explorativen Charakter.

[2] *G. Thie*, Seelsorge konkret. Die Inhalte der Seelsorgsarbeit von Priestern, Laien und Diakonen, Münster 1979 (D.I.P.-Manuskript); vgl. auch *M. Gartmann*, Pastoralreferenten/-assistenten in der Gemeindepastoral. Erfahrungen der Praxis, in: Diakonia 11 (1980), 193f.; *E. Leuninger*, Frauen im Dienst des Bistums Limburg, in: Lebendige Seelsorge 32 (1982), 371–374.

nisse konzentrieren sich auf Streß und auf unausgesprochene Spannungen zwischen den Frauen und Männern im kirchlichen Dienst und den Erwartungen der Gemeinden.

1. Die Pastoral mit Zielgruppen aus der Kerngemeinde

a) Jugend- und (pastorale) Ferienarbeit

Pastorale Ferienarbeit: Mehr als 50% der weiblichen und männlichen Pastoralassistenten arbeiten mit Kindern und Jugendlichen in den Ferien. Aber nur ein starkes Viertel der männlichen und weiblichen Pastoralassistenten will Ferienmaßnahmen treffen! Sowohl die Laien-Seelsorgsmitarbeiter als auch die Priester wünschen das gegebene Ausmaß der Ferienarbeit zu halbieren. Eine Reduzierung der Ferienarbeit von seiten der Pfarre stünde jedoch im Gegensatz zu den Wünschen der Eltern. Hier zeigen sich latente „Spannungen" zwischen Gemeindeerwartungen und den Hauptberuflichen.

70% der männlichen Pastoralassistenten leisten *Jugendarbeit,* nur 41% dieser wünschen Jugendarbeit; 47% der Pastoralassistentinnen leisten Jugendarbeit, nur 25% dieser wünschen Jugendarbeit; ähnlich wünschen die befragten Priester eine starke Reduzierung ihrer Arbeit mit der Jugend. Diese Wünsche stehen im Gegensatz zu den Elternerwartungen der Gemeinde.

In den Antworten von Pastoralassistenten und Priestern werden für diesen Rückzug aus der Jugendarbeit folgende Gründe angedeutet: Jugendarbeit sei belastend, weil der Erwartungshaltung konsumorientierter Jugendlicher nicht die Bereitschaft zur Mitarbeit entspräche. Pastoralassistenten wünschen mehr Verständnis der Öffentlichkeit für Jugendliche, Priester eine „glückliche Hand" und bedauern teilweise, „bei offensiver Jugendarbeit seitens kirchlicher Stellen und der Gemeinde" gehindert zu sein. Pastoralassistenten wünschen, an die Jugendlichen heranzukommen, ohne sie „artig und fromm" machen zu wollen. Priester und Pastoralassistenten fühlen sich durch ihre Ausbildung zuwenig auf Generationsprobleme und Methoden der Jugendarbeit vorbereitet. Selbst bei mehr verfügbarer Zeit würden sich Priester wie Pastoralassistenten lieber verstärkt pastoralen Hausbesuchen und wesentlich geringer der Jugendarbeit zuwenden.

b) In ähnlicher Weise wünschen Priester wie auch weibliche und männliche Pastoralassistenten, ihr bisheriges Tätigkeitsausmaß im Bereich *Standes-, Gruppen- und Verbands-Seelsorge* zu halbieren.

Einzelantworten deuten Gründe an: Arbeitsüberlastung, Präsenzpflicht, Anpassungsschwierigkeiten, zwischenmenschliche Konflikte.

Priester klagen mit Worten wie: „Alles mögliche organisieren und vorbereiten zu sollen, was Gemeindemitglieder selbst könnten" oder „jedem Alter gerecht zu werden, vom Kinde bis zum Senior, alle begeistern zu können, allen nahe zu sein". Hinzu kommen heikle Entscheidungen und das hohe Maß an „Fingerspitzengefühl", das notwendig ist, um die Einheit der Gemeinde zu bewahren oder die verschiedenen Kräfte zusammenzuführen und zu koordinieren – bei gegebenen schichtspezifischen und bildungsbedingten Unterschieden.

c) Ökumenische Zusammenarbeit; Mission und Entwicklungshilfe

Nach Einschätzungen der befragten Pastoralassistenten und Priester in Münster wünschen die Gemeindemitglieder keine Vermehrung ökumenischer Zusammenarbeit. Hingegen begehren die weiblichen wie die männlichen Pastoralassistenten einen größeren Umfang ökumenischer Tätigkeit (bei 31% bzw. 28% faktischer Arbeit werden 46% bzw. 48% erwünscht). Mehr Einsatz für Mission und Entwicklungshilfe wird vor allem von den Männern gewünscht.

2. Randgruppen-Arbeit und caritative Aufgaben

In die früher von Frauen dominierten Arbeitsfelder dringen vermehrt Männer ein. Dies entspricht den Wünschen männlicher Pastoralassistenten. Tatsächlich ist der sozial-caritative Bereich noch von Frauen (60%) dominiert.

Geschlechtsspezifische Rollen in personaler Heilssorge der Pastoralassistenten

	Faktische Arbeit		Erwünschte Arbeit	
	männlich (n=54)	weiblich (n=72)	männlich (n=54)	weiblich (n=72)
Seelsorgliche Sprechstunde	20%	51%	48%	51%
Glaubensgespräche	58%	72%	65%	52%
Pastorale Hausbesuche	46%	65%	61%	53%
Krankenseelsorge	35%	43%	30%	43%

So wäre ein verdoppelter Einsatz der männlichen Pastoralassistenten in der Seniorenarbeit erstrebenswert, bei gleichbleibendem Ausmaß der weiblichen Tätigkeit.

Die Frage nach der Sorge für nichtintegrierte Gemeindemitglieder bezog sich auf Gastarbeiter, kirchenfremd Gewordene, Wohnsitzlose und Straffällige. Bemerkenswert ist, daß sowohl die männlichen wie die weiblichen Pastoralassistenten in Münster ihre diesbezüglichen Tätigkeiten mehr als zu verdoppeln wünschten. Wenn P. Allmer mangelndes Engagement für Randgruppen und „weitgehendes Desinteresse gegenüber straffällig gewordenen Menschen" in den meisten Wiener (bürgerlichen) Pfarrgemeinden[3] beklagt und auch A. Kirchmayr bei österreichischen Theologiestudenten ein weniger ausgeprägtes sozialpolitisches Interesse als bei Kollegen in der BRD ortet[4], so wird dieser Unterschied hier bestätigt.

3. Die personale (Einzel)-Heilssorge

R. Zerfaß verwies darauf, daß der Mensch der Zukunft gerade dann verkomme, wenn er nur noch Spezialisten begegne. „Seelsorge als Gastfreundschaft vermag den seelsorglichen Alltag zu inspirieren."[5] Für die pastorale Gruppen- wie Einzelseelsorge gilt es, Raum für Spontaneität und für Ungeplantes zu gewähren. Die pastorale Wirklichkeit läßt keine so versachlichte, sozialingenieurhafte Einteilung der pastoralen Heilssorge in Glaubensgespräche, seelsorgliche Sprechstunde, (pastorale) Hausbesuche und Krankenseelsorge zu.

Nach unserer Untersuchung überwog sowohl in der Randgruppenarbeit als auch in allen angeführten Bereichen personaler Seelsorge der Tätigkeitsumfang weiblicher versus männlicher Pastoralassistenten. Andererseits wünschen die männlichen Pastoralassistenten die seelsorglichen Sprechstunden zu verdoppeln, den Anteil der Glaubensgespräche und Hausbesuche zu erweitern. Es wurden aber auch manche Vorurteile von Pfarrern insbesondere gegenüber weiblichen Pastoralassistenten offenkundig.

Die weiblichen Pastoralassistenten wünschen im Grunde jene Tätigkeiten beizubehalten (z. B. seelsorgliche Sprechstunden und die Krankenhausseelsorge), welche traditionell eher dem „Typus Frau" zugeschrieben werden: Intuition, Sensibilität, Freundlichkeit, Einfühlungsvermögen. Auch wenn sie die Glaubensgespräche und Hausbesuche etwas zu vermindern suchen, bedeutet dieses Ergebnis, daß die weiblichen Pastoralassistenten im Grunde zu jenen intuitiven Befähigungen stehen, welche die Einzelseelsorge erfordert. Probleme erwachsen hier im Gegenteil den männlichen Kollegen, denen Sensibilität und Freundlichkeit im Schnitt zuwenig zugemutet wird. – Klarer als Worte obenstehende Übersicht.

[3] *P. Allmer*, Straffällig gewordene Menschen: Sündenböcke unserer Gesellschaft, in: Diakonia 13 (1982), 347–350, hier 349. – Positive Einzelbeispiele für ein solches Engagement in Österreich zeigt *F. Klostermann*, Gemeindemodelle und ihr legitimer Ort (in: Diakonia 12, 1981, 5–21; 16), auf.
[4] *A. Kirchmayr*, Die Einstellung . . ., a. a. O.
[5] *R. Zerfaß*, Seelsorge als Gastfreundschaft, in: Diakonia 11 (1980), 300f.

Michael Dudek

„Die Frage nach Gott" – ein Beitrag zur theologischen Erwachsenenbildung heute

Im Herbst 1983 fand in der Pfarrgemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren ein Glaubensseminar unter dem Titel „Die Frage nach Gott" statt. Wichtige Aspekte der Konzeption und Erfahrungen bei der Durchführung des Seminars sollen im folgenden aufgezeigt und dokumentiert werden. *red*

1. Theologische Grundgedanken: Die Frage nach dem Sinn des Glaubens

Kann man es heute wagen, in einer Gemeinde theologische Weiterbildung zu betreiben? Findet man überhaupt ein Interesse an Glaubensfragen, das sich auch öffentlich zeigt? Gewiß – es gibt die Erinnerung an gefüllte Pfarrsäle in der Folge des Aufbruchs des II. Vatikanischen Konzils: Viele Katholiken hatten damals das Bedürfnis, ihren Glauben intensiver kennenzulernen und eigenständig über seine Bedeutung im privaten und öffentlichen Leben nachzudenken. Es ging dabei vor allem um die Erklärung von Glaubensinhalten, um eine gewisse Form von „Entmythologisierung": Der Gebrauch der eigenen Vernunft und der ernsthafte persönliche Glaube brauchen sich, so wurde klar, keineswegs auszuschließen. Das Interesse an diesen im Vortragsstil abgehaltenen Seminaren erlahmte jedoch nach einiger Zeit.

Inzwischen sind die Fragen hinsichtlich des Glaubens viel radikaler geworden. Immer mehr schlägt den Christen der Verdacht entgegen, der Glaube überhaupt könnte überflüssig sein. Der christliche Glaube scheint bei vielen kaum noch gefragt zu sein; auch ohne ihn könne der Mensch seine Welt meistern und die Gesellschaft humanisieren. So stellt sich also für jeden Christen viel stärker als früher über die bloße Erklärung und Aktualisierung von Glaubensinhalten hinaus die Frage, was der Glaube denn für einen Sinn hat, was er im eigenen Leben verändert und welche prägende Kraft er in den verschiedensten Lebenssituationen hat. Notwendiger als früher wird der Austausch über die persönlichen Glaubenserfahrungen und die gegenseitige Bestärkung im Glauben.

Neben einer massenhaften Abkehr vom überlieferten, christlichen Glauben gibt es heute auch eine wachsende Ernüchterung aufgrund der Ohnmacht des einzelnen in der technologischen Gesellschaft. Die Frage, wie man dem Schicksal als Nummer in einem anonymen System entgehen kann, wie man einen eigenen, unverwechselbaren „Namen" haben kann, bedrängt Glaubende und Nichtglaubende; sie kann letzlich wohl nur von der Religion her beantwortet werden.

Auf dem Hintergrund der hier kurz angerissenen Problemlage und in dem Bewußtsein, daß die christliche Gemeinde auf diese Situation zu antworten hat, wenn sie dem Wort des ersten Petrusbriefes gerecht werden will („Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die in euch ist", 1 Petr 3,15), sind im Sommer 1983 eine Gruppe von fünf Religionslehrern und der Pfarrer der Gemeinde St. Ludwig darangegangen, ein Glaubensseminar für den Herbst vorzubereiten. Thema sollte der erste Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses sein: „Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde." Beide oben skizzierten Fragehorizonte kamen dabei gleichgewichtig ins Blickfeld. Zum einen: *Wie* glauben Christen heute an Gott? Auf welche Weise erfahren sie ihn? Zum anderen: *Was* glauben wir als Christen von unserem Gott? Welche Inhalte sind mit den Formulierungen des frühchristlichen Bekenntnisses gemeint? Damit sollte also dem persönlichen Austausch über den Glauben das gleiche Gewicht zugesprochen werden wie der inhaltlichen Glaubensinformation in Form von Vorträgen.

2. Vorbereitung und Planung

Das Seminar wurde inhaltlich und strukturell in mehreren Sitzungen intensiv vorbereitet. Wir entschieden uns für vier Abende im Oktober und November 1983. Bezüglich der Struktur der Abendveranstaltungen selber wurde festgehalten, daß sowohl für das Glaubensgespräch in den Kleingruppen als auch für die Glaubensinformation in den Referaten angemessene Zeiträume zur Ver-

fügung gestellt werden müssen. Die inhaltliche Planung war insofern schwierig, als aus der Fülle der Themen im Bereich „Gotteslehre" vier ausgewählt werden mußten. Nach längeren Gesprächen ergaben sich folgende Formulierungen:

a) Menschen fragen nach Gott – Menschen glauben an Gott (Zur Gotteserfahrung heute);

b) Menschen reden von Gott (Der Zusammenhang von geschichtlicher Erfahrung und dem Sprechen von Gott);

c) Menschen bekennen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde (Zur Schöpfungstheologie);

d) Menschen leiden – Menschen fragen weiter nach Gott (Zur Theodizeefrage).

Die Pfarrgemeinde selber wurde durch Informationen im Pfarrblatt, in der Ortspresse und in der Kirchenzeitung sowie durch ein gesondertes, in der Kirche ausgelegtes Faltblatt zur Teilnahme am Glaubensseminar eingeladen.

Als „Leitwort" für das Seminar war das berühmte Bekenntnis der heiligen Teresa von Ávila auf dem Faltblatt abgedruckt: „Nichts soll dich ängstigen, nichts dich erschrecken. Alles vergeht, Gott ändert sich nicht. Die Geduld erreicht alles. Wer sich an Gott hält, dem fehlt nichts. Gott allein genügt."

3. Durchführung

Die Frage, ob man heute theologische Erwachsenenarbeit noch erfolgreich betreiben könne, wurde von den Teilnehmerzahlen her äußerst positiv beantwortet. Am ersten Abend erschienen etwa 60 Teilnehmer; an den weiteren Abenden sank diese Zahl zwar etwas, pendelte sich jedoch zwischen 40 und 45 fest ein. Die vier Abende waren in der Regel folgendermaßen strukturiert: Nach der Begrüßung der Teilnehmer durch den Hauptverantwortlichen des jeweiligen Abends und der Skizzierung des anstehenden Themenkomplexes wurde die Großgruppe in sieben Kleingruppen zu je 6 bis 7 Teilnehmern aufgeteilt. Leiter der Kleingruppen waren die Religionslehrer und der Pfarrer sowie eine Religionspädagogin der Gemeinde. In diesen Kleingruppen geschah etwa 45 Minuten lang ein intensiver Austausch über das jeweilige Themengebiet; jeder Teilnehmer konnte über seine persönlichen Lebens- und Glaubenseinstellungen sprechen. Die „Ergebnisse" aus den Kleingruppen wurden anschließend in Auszügen oder als Zusammenfassung dem Plenum übermittelt; es bestand jedoch die Möglichkeit, einzelne wichtige Eindrücke auszusprechen. Als Vertiefung und Weiterführung war das nun folgende Referat gedacht, das etwa 20 bis 30 Minuten dauerte; es vermittelte theologische Erklärungen und Deutungen und diente auch als Anregung und Grundlage für das abschließende Gespräch in der Großgruppe. Über den Verlauf jedes Abends wurde ein Bericht verfaßt, der in der Ortspresse abgedruckt wurde. In ihm wurde auch auf das Thema der nächsten Seminarsitzung hingewiesen.

a) Menschen fragen nach Gott – Menschen glauben an Gott

Der erste Abend des Glaubensseminars diente primär dazu, den Standort des Glaubens der einzelnen Teilnehmer zur Sprache zu bringen. Um dafür genügend Raum zu lassen, wurde auf ein längeres Referat mit theologischem Inhalt verzichtet.

Nach der Aufteilung in Gruppen hatte zunächst jeder in einer kurzen Zeit der Stille die Möglichkeit, eine „Glaubenskurve" zu zeichnen; es sollte skizziert werden, in welchen Phasen des Lebens die Erfahrung Gottes und des Glaubens besonders intensiv gewesen ist, aber auch, wann es Zeiten der Gottesferne und Gleichgültigkeit gegeben hat. Im anschließenden Gruppengespräch über die verschiedenen Glaubenskurven wurde deutlich, daß Tiefpunkte und Grenzerfahrungen im Leben oft Zeiten leidenschaftlichen Fragens nach Gott sind; es zeigte sich auch, daß es nicht immer einfach ist, über Gott zu sprechen und den anderen mitzuteilen, was man selber unter dem Wort „Gott" versteht. Der besondere Wert des Gespräches in den Kleingruppen an diesem und auch an den folgenden Abenden bestand darin, daß die Erfahrungen mit Krankheit, Angst und Verzweiflung, aber auch mit Glück und Hoffnung ohne Scheu mitgeteilt werden konnten. Die Atmosphäre der Offenheit machte es möglich, die sonst in unserer

Gesellschaft herrschenden „Sprachverbote" hinsichtlich solcher Themen zu überwinden.

Der zweite Teil des Abends bestand in einem Austausch im Plenum über das in den Gruppen ja schon in Gang gesetzte Thema „Gotteserfahrung heute". Dabei kam unter anderem zur Sprache, daß der gelebte Gottesglaube, die Liebe und das Vertrauen anderer Menschen für die eigene Gottesbeziehung bedeutsam sind: Gott zeigt sich auch in den Beziehungen, die Menschen miteinander eingehen.

b) Menschen reden von Gott

Gruppengespräche und ein Vortrag von etwa 20 Minuten Dauer mit anschließendem Plenum sollten den Teilnehmern am zweiten Abend ein Verständnis für die Bildhaftigkeit des Sprechens über Gott vermitteln und ihnen helfen, verschiedene Vorstellungen von Gott, die ihnen schon bekannt waren, als bedingte und aus dem Entstehungskontext verstehbare Bilder aufzufassen. Am Schluß des Abends ging es um Überlegungen, wie aus der heutigen Zeit heraus Neuformulierungen, neue Bilder oder aber ein neues Verständnis für alte Bilder entwickelt werden können.

Nach einer kurzen Eröffnung wurden die Teilnehmer aufgefordert, sich in kleinen Gruppen zusammenzufinden. Dort hatte jeder einige Minuten Zeit, für sich zu überlegen, an welche Bilder er denkt, wenn von Gott die Rede ist. Blätter und Stifte lagen bereit, so daß jeder etwas malen, einen oder mehrere Begriffe schreiben oder sonstige Notizen machen konnte. Das erwies sich für das anschließende Gespräch in den Kleingruppen als sehr hilfreich; eine Dreiviertelstunde lang konnten die Teilnehmer sich austauschen.

Die thematischen Schwerpunkte des theologischen Vortrags waren folgende:

1) Bilder von Gott in der Geschichte des Glaubens:

a) Jahwe als Befreier; b) Jahwe als Bundesherr; c) Jahwe, der Vergelter; d) Jahwe als Schöpfer des Himmels und der Erde. Anhand dieser vier Vorstellungen wurde der Leitgedanke des Abends entwickelt: Menschen machen Erfahrungen, die ihre Existenz bewegen, und sie deuten diese Erfahrungen im Kontext von Zeit- und Kulturgeschichte auf Gott hin.

2) Möglichkeiten und Schwierigkeiten, in unserer heutigen Zeit von Gott zu reden. Die Kennzeichen der heutigen Zeit, nämlich eine mangelnde direkte Erfahrung Gottes angesichts des vorherrschenden technologischen Machbarkeitsmythos, aber auch patriarchalische Züge, wurden daraufhin befragt, wie sie möglicherweise für ein Bild von Gott zu deuten und fruchtbar zu machen seien, das Menschen anspricht. In diesem Zusammenhang wurden auch Ansätze feministischer Theologie angeführt. Im Plenum wurden die im Vortrag aufgeworfenen Fragen abschließend engagiert diskutiert.

c) Menschen bekennen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde

Die Vorstellung vom Gott Jahwe als „Schöpfer des Himmels und der Erde" war schon am zweiten Abend kurz angesprochen worden; sie wurde nun wieder aufgegriffen und mit dem heutigen, naturwissenschaftlich geprägten Weltbild konfrontiert.

Die Einstiegsphase bestand in einem vier- bis fünfminütigen Partnergespräch, das über folgende Impulsfragen geführt wurde: „Gott ist der Schöpfer des Himmels und der Erde – Welche Vorstellungen werden in mir wach? – Welche Fragen habe ich?" Nach einem kurzen Sammeln dieser Vorstellungen und Fragen folgte die Informationsphase, also der theologische Vortrag; er befand sich wegen der Komplexität des Themas diesmal im ersten Teil des Abends.

Das dreigeteilte Referat enthielt folgende Schwerpunkte: Zunächst wurden ausgewählte Einleitungsfragen zum AT geklärt, die zum Verständnis der Urgeschichte wichtig sind. Dazu gehörte das Aufzeigen der verschiedenen Quellen (P, J, E) und die glaubensgeschichtliche Einordnung der Urgeschichte. Es folgte dann eine Exegese ausgewählter Verse des Schöpfungsberichtes der Priesterschrift. Dabei wurden mehrere Thesen aus der Arbeit am Text entwickelt: Gott schafft die Welt aus dem Nichts. – Die Natur ist kein göttliches Wesen, sondern Schöpfungswerk Gottes. – Alles wird auf den Menschen hin geschaffen. Er ist das Ziel der

Schöpfung und das Ebenbild Gottes. – Der Mensch wird in seiner Geschlechtlichkeit geschaffen als Mann und Frau.

Dieser Schöpfungsglaube ist im NT weiterentwickelt worden. Das eigentliche Ebenbild Gottes auf Erden ist Jesus Christus (vgl. Kol 1, 15–16).

Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse der Neuzeit bringen den Schöpfungsglauben in die Krise. Zentrales Anliegen des Vortrages war es, den Teilnehmern deutlich zu machen, daß die religiösen Texte aus Genesis 1 keine Aussagen über das „Wie" der Entstehung der Welt sind, sondern den Sinn und das Ziel der Schöpfung angeben.

Im dritten Teil des Referates wurde die Bedeutung des Satzes problematisiert, daß der Mensch der Stellvertreter Gottes sei. Was heißt das für den Umgang mit der Schöpfung? Gibt es Grenzen in der Entwicklung der Forschung und der Technik, die der Mensch einhalten sollte?

Für die Gruppenarbeit wurden den Teilnehmern Fragen an die Hand gegeben, die die eigene Haltung zum Thema „Schöpfungsglauben" zur Sprache bringen sollten: In Gen 1, 26 heißt es, daß der Mensch Stellvertreter Gottes auf Erden ist. Wie erlebe ich uns Menschen im Umgang mit der Schöpfung? Wie kann ich mit dem Auftrag Gottes umgehen? – Gott gibt der Schöpfung Sinn und Ziel. Was bedeutet das für mein Leben? – Die heutige Naturwissenschaft kann vieles über die Entstehung und Ausdehnung des Weltalls sagen. Bereiten diese Aussagen Schwierigkeiten in meinem Glauben?

d) Menschen leiden – Menschen glauben weiter an Gott

Am letzten Abend des Glaubensseminars wurde die Frage nach Gott angesichts der unermeßlichen menschlichen Leiderfahrungen gestellt: Warum müssen Menschen so sehr leiden? Wo ist Gott, wenn Menschen in tiefes Leid geraten?

In den Kleingruppen wurde nach der Einführung im Plenum die Frage nach dem Sinn des Leidens im persönlichen Gespräch aufgeworfen. Dabei hatten die Teilnehmer einige Hilfsfragen vorliegen: Welche Erfahrungen habe ich mit dem Leid gemacht? – Wie gehe ich mit diesen Erfahrungen um? – Wie wirken sich meine Leiderfahrungen auf meinen Glauben an Gott aus?

In dem theologischen Vortrag, der etwa 25 Minuten dauerte, wurde zunächst deutlich gemacht, daß die Frage nach dem Leid nicht nur heute gestellt wird, sondern schon in der Bibel leidenschaftlich zur Sprache kommt. Schwerpunktmäßig wurde das Buch Hiob behandelt. Dort finden sich verschiedene Antworten auf die Theodizeefrage. Die Freunde Hiobs wollen ihm einreden, daß sein Leid entweder Strafe für seine Sünden sei oder aber als Prüfung von Gott geschickt werde (vgl. 4, 7–8; 36, 21). Hiob helfen diese klugen Erklärungen jedoch nicht; er beginnt laut über seine Schmerzen und seine Einsamkeit und Verlorenheit zu klagen (s. vor allem 7, 1–11; 19, 13–22). Diese Klage hilft ihm, nicht in der Sprachlosigkeit untergehen zu müssen; selbst als Anklage Gottes ist sie noch wahres Gebet. Hiob versteht Gott und sein Verhalten nicht mehr; sein Gottesbild vom nur allgerechten und allmächtigen Gott wird zerstört.

Im zweiten Teil der Hiobdichtung, die von der Hioblegende, also von der Rahmenerzählung, deutlich getrennt wurde, begreift Hiob Gott ganz neu. Vom Gott Jahwe, der dem Menschen als Helfer nahe sein will, wird er berührt, so daß er schließlich sagen kann: „Vom Hörensagen hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut" (42, 5). Gott wird als jemand spürbar, der auch die Dunkelheiten des Lebens in sich aufnehmen will und mit dem Menschen mitleidet und so helfen kann. Damit ist das Leid nicht einfach verschwunden; man kann es auch nicht *ver*stehen; es ist jedoch ein Weg aufgezeigt, wie man es *be*stehen kann. Zum Schluß wurde kurz auf Jesus Christus hingewiesen. In ihm hat Gott endgültig gezeigt, daß er mit uns Menschen solidarisch ist und mit uns durch das Leid hindurchgeht, uns im Leid nahe sein will.

Im abschließenden Plenum bestand die Gelegenheit, Nachfragen zu dem Gehörten zu stellen und die eigene Einstellung anderen mitzuteilen. Zum Schluß erfolgte eine kurze Reflexion mit den Teilnehmern über den Gesamtablauf des Glaubensseminars. Dabei wurde auch das Interesse an einer Weiterführung deutlich.

4. Ausblick

Die positive Resonanz in der Gemeinde, die Erfahrung der Betroffenheit bei Glaubensfragen, die sich in den vielen Gesprächen der Seminarteilnehmer gezeigt hat, auch das offen ausgesprochene Bedürfnis nach ernsthaften theologischen Deutungen des Glaubens haben die Veranstalter ermutigt, das Glaubensseminar im Frühjahr 1984 unter dem Titel „Die Frage nach Jesus Christus" weiterzuführen. Folgende Themenbereiche sind ins Auge gefaßt worden: Erfahrungen mit Jesus Christus in Geschichte und Gegenwart („Christusbilder") – Das Selbstbewußtsein Jesu/unser Bewußtsein von Jesus – Christologische Hoheitstitel (Sohn Gottes, Messias, Menschensohn) – Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi.

Leserbriefe

Im folgenden veröffentlichen wir zwei Stellungnahmen zum Schwerpunktheft 3/1983 „Woran ich glaube. Eine Enquete unter Christen über den rezipierten Glauben". Lauter unterstreicht die Bedeutung der Kirche für den Glauben des einzelnen und befürchtet einen glaubensmäßigen Substanzverlust; Rademacher betrachtet die Enquete als Bestätigung eigener Erfahrungen und ermutigt zu Konsequenzen. – Die von Rademacher gewünschte Auswertung wird in diesem Heft durch Günter Biemer gegeben. *red*

Sehr geehrte Schriftleitung!

Ihre Enquete „Woran ich glaube" habe ich mit Interesse gelesen. Ihrer Aufforderung gemäß möchte ich dazu Überlegungen äußern.

1. Mir fällt auf, daß in den veröffentlichten Stellungnahmen *Kirche* fast nur als Institution, Amt, Apparat vorkommt, und das fast ausschließlich in kritischer Form (dabei geht es nicht nur um die 12. Frage). Von einem Sinn für das Geheimnis der Kirche ist nichts zu spüren. Als Subjekt des Glaubens erscheint fast nur das ICH; das dürfte bezeichnend für die vorherrschende Bewußtseinslage sein.

Aber Kirche ist in Wahrheit das mir vorgegebene, mich umgreifende, mich tragende Subjekt des Glaubens, an dem ich im Maße meines persönlichen Glaubens Anteil habe. Das war und ist das Bewußtsein der großen Glaubenszeugen, der Heiligen. Kein einzelner kann den Glauben der Kirche subjektiv ausschöpfen und im vollen Maße realisieren.

Das Amt in der Kirche dient der Bewahrung und Verkündigung des Glaubens, der ihr vom Herrn anvertraut, überliefert ist (tradere: „Tradition"). Wer sich ein bißchen in der Kirchengeschichte umgesehen hat, weiß, wie gefährdet dieses anvertraute Glaubensgut durch die Modeströmungen des Geistes und Ungeistes ist, die einander ablösen. Heute droht dem Glauben auf vielfache Weise die Reduzierung auf das Maß menschlicher Plausibilität und Nützlichkeit. Der Glaube wird funktionalisiert. So aber verliert er seine „Breite und Länge, Höhe und Tiefe" (Eph 3, 18) und seine den Menschen verwandelnde Kraft. Die Kirche hat heute die schwere, weithin auf Unverständnis stoßende Aufgabe, zu verhindern, daß wir das Erbe des katholischen Glaubens gegen das Linsengericht eines oberflächlichen aggiornamento vertauschen.

2. Beim Lesen der Stellungnahmen ist mir besonders aufgefallen, daß nur sehr wenige ein positives Verhältnis zum Glaubensgeheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit haben. Dabei ist das im Grunde die einzige christliche Glaubenswahrheit – alles andere ist Entfaltung. Eben darin besteht das unvergleichliche Mehr und Größer der Gottesoffenbarung in Jesus Christus gegenüber jedem anderen Gottesglauben: Gott ist kein alleinsames ICH, sondern in sich selbst Leben und Liebe, wozu ein ICH, ein DU und ein WIR gehören. Die zentrale christliche Glaubensaussage „Gott ist Liebe" (1 Joh 4, 8. 16) setzt die Dreifaltigkeit voraus. Gott braucht uns nicht, um lieben zu können, sondern schafft andere Wesen zur Teilnahme an seinem dreieinigen Liebesaustausch.

Und natürlich hängt daran die ganze Bedeutung Christi und seines Heilswerkes. Wäre er nicht der ewige SOHN, könnte er nicht die Welt erlösen, ihre Sünde auf sich nehmen und wegschaffen (Joh 1, 29), *seinen* Geist ausgießen, sich selbst seinen Jüngern eucharistisch zur Speise geben. Man kann sich nur wundern über die Oberflächlichkeit, mit der von manchen Christus zwar eine zentrale Stellung im Heilswerk Gottes an der Welt zugebilligt wird, ohne daß sie sich nach den Voraussetzungen einer solchen übermenschlichen Bedeutung fragen. Auch hierin kommt der Kirche heute die Aufgabe zu, den Christusglauben in seiner Substanz zu wahren – ob gelegen oder ungelegen . . .

Hermann-Josef Lauter OFM, Köln

Sehr geehrte Damen und Herren!

Das o. e. Heft habe ich mit besonderer Aufmerksamkeit gelesen. Es mag ein wenig überheblich klingen: aber ich fand eigentlich nichts Neues darin. Wer mit einigermaßen offenen Augen und Ohren durch die Gemeinden geht, wird bestätigen können, daß die in diesem Heft gesammelten Stellungnahmen heute allenthalben in dieser oder jener Form von vielen Menschen geäußert werden, die am Leben einer einigermaßen aufgeschlossenen Gemeinde teilnehmen. Das alles war für mich nicht so sonderlich aufregend.

Stutzig wurde ich erst beim Lesen des Leitartikels von Helmut Erharter. Den letzten Absatz hat er überschrieben: Keine Auswertung.

Ich glaube sehr wohl zu wissen, warum die Redaktion die Äußerungen nicht „auswerten" möchte. Das wäre vermutlich nicht ohne Brisanz. Ich vermute ferner, daß solches nicht jedem in der Kirche gefallen würde. Es kann ja auch nicht um eine Quantifizierung der Aussagen gehen à la SPIEGEL-Umfrage. Die kann jeder Leser in der Tat leicht selbst vornehmen.

Viel wichtiger als eine sozialpsychologische Quantifizierung oder soziologische Systematisierung scheint mir ein ganz anderes Problem zu sein: Wie ist denn dieser Vorgang eigentlich theologisch zu beschreiben, daß da eine ganze Menge recht gescheiter und engagierter Christen so „selektiv" Glauben bekennt? Es geht mir nicht um die theoretische Erörterung der Frage, wie repräsentativ im soziologischen Sinne die veröffentlichten Äußerungen sind.

Aber wer spricht denn endlich einmal die theologischen Konsequenzen aus, die sich daraus ergeben, daß viele Christen heute unverblümt bekennen: Diese Glaubenslehre hat für mich keine Bedeutung? Oder härter formuliert: Das glaube ich einfach nicht (mehr)! Daran kann die Pastoraltheologie doch nicht einfach vorbeigehen. Wie ist das theologisch zu beschreiben, was da allenthalben im Glaubensvollzug der Christen feststellbar ist und auch in aller Öffentlichkeit ausgesprochen wird?

Ich bin mir der Brisanz dieser Fragen durchaus bewußt. Aber ich halte es nicht für eine Lösung, auf eine Auswertung zu verzichten und jede Stellungnahme zu den gemachten Äußerungen zu unterlassen. Ich möchte Sie schon bitten, pastoraltheologisch wertend zu beschreiben, was da alles im Hintergrund dieses Heftes steht. Das wird Ihnen nicht nur Zustimmung einbringen. Aber ist das so wichtig? Redlichkeit und Wahrhaftigkeit gebieten es, das doch auszusprechen, was Herr Erharter (noch) nicht aussprechen wollte oder konnte.

Ich möchte diese Zeilen als Ermutigung dazu verstanden wissen . . .

Pfarrer Richard Rademacher, Hagen

Bücher

Zu welchem (Vater-)Gott beten wir?

1. *Michael Brocke – Jakob J. Petuchowski – Walter Strolz* (Hrsg.), Das Vaterunser. Gemeinsames Beten von Juden und Christen. Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1974, 288 Seiten.

2. *Johannes B. Lotz,* Der siebenfache Weg. Das Herrengebet von seinem Ende her, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1980, 112 Seiten.

3. *Meinrad Limbeck,* Von Jesus beten lernen. Das Vaterunser auf dem Hintergrund des Alten Testamentes, Religiöse Bildungsarbeit, Stuttgart 1980, 133 Seiten.

4. *Jörg Zink,* Gespräche mit dem dunklen Gott. Das Vaterunser ausgelegt nach Bildern des Stuttgarter Psalters, Verlag am Eschbach 1983, 78 Seiten.

Der zeitliche Abstand zu einem heiligen Text entfernt ihn nicht nur vom heutigen Leser; er erlaubt es auch, mit immer neuen Fragestellungen bisher unbekannte Facetten an ihm zu entdecken. Dies gilt vor allem für dasjenige Gebet, das Jesus seinen Jüngern aufgetragen hat, für das Vaterunser. Für dieses Gebet kann es keine endgültige Auslegung geben, nur mehr oder weniger ansprechende Annäherungen an seinen unermeßlichen Sinn.

Im folgenden werden vier Veröffentlichungen vorgestellt, deren ganz unterschiedlicher Deutungsansatz einige Aspekte dieser Unerschöpflichkeit erhellt; sie zeigen seine Kraft auf, aber auch den Anspruch, den dieser Text an den Beter stellen kann.

1. Im Rahmen einer Sammelbesprechung soll zunächst auf einen schon vor Jahren erschienenen Sammelband hingewiesen werden, der ein Symposion von christlichen und jüdischen Autoren über das Vaterunser dokumentiert und der besonders klar den historischen und spirituellen Hintergrund des Vaterunsers zeichnet. Die Einleitung von *Walter Strolz* steckt lebendig und informativ zugleich den Horizont des gegenwärtigen Bewußtseins ab. Jüdische Autoren stellen die Eigenwelt der altisraelitischen Gebetstradition mit Texten vor; aus ihr lebt der gläubige Jude bis heute, und auch der Beter Jesus von Nazareth war von ihr geprägt, wie die Nähe des Vaterunsers zum Achtzehngebet zeigt. „Der Geist des Vaterunsers im alttestamentlichen Glauben und Beten" wird dann aus christlicher Sicht untersucht. Im „Horizont der griechischen Antike" wird der Zeus-Hymnus des Kleanthes erschlossen. Schließlich bemühen sich mehrere Theologen um einen christlichen Zugang zum Vaterunser.

Bei aller Verschiedenheit der Einzeltexte besticht dieser Sammelband durch seine klare Konzeption. Er ist wissenschaftlich sorgfältig gearbeitet, ohne intellektuell oder trokken zu sein: ein informatives Arbeitsbuch auf festem theologischem Fundament.

2. Von der „Initiatischen Therapie" Graf Durckheims einerseits, von christlich integrierter Zen-Erfahrung (Lasalle) andererseits weiß sich *J. B. Lotz* beeinflußt. Im Anschluß an frühere eigene Veröffentlichungen will er in seiner Auslegung des Vaterunsers einen „Läuterungsweg" zeichnen, „der den Menschen von der äußersten Veräußerlichung zur innersten Verinnerlichung . . . führt" (Vorwort). Das betende Betrachten des Vaterunsers kann zur Meditation werden, die den Menschen innerlich wandeln und sein ganzes Leben umgestalten kann (Einleitung). – In sieben Schritten, verteilt auf drei Stufen, bedenkt Lotz dann das Vaterunser von seinem Ende her. Auf der ersten Stufe (Erlöse uns von dem Bösen; Führe uns nicht in Versuchung; Vergib uns unsere Schuld) geht es um *Reinigung;* auf der zweiten um *Erleuchtung* (Unser tägliches Brot . . ., Dein Wille geschehe, Dein Reich komme, Geheiligt werde Dein Name); auf der dritten Stufe geschieht die *Einung* in Anrede und Lobpreis des Vaters.

Dieser bemerkenswerte Ansatz mag zu schöpferischer Tiefe führen, wenn man ihm mit ganzer Hingabe folgen kann. Leider steht aber der Stil des Buches seiner Botschaft sehr im Wege. Formulierungen der neuscholastischen Dogmatik und manche recht platte Feindbilder wecken wohl auch im aufgeschlossenen Leser erhebliche Widerstände. Muß die Wandlung, die Frucht der betenden Meditation ist, nicht auch die je eigene Ideologie öffnen können, wenn sie in der Sinnrichtung des Vaterunsers liegen soll?

3. Dieses Buch ist aus einer Artikelserie in einer regionalen Kirchenzeitung hervorgegangen. Wie allen seinen Veröffentlichungen, so merkt man auch diesem Buch pädagogische Kunst des Autors an: es ist überschaubar gegliedert, ungemein anschaulich aufgearbeitet und sehr lesbar formuliert. So führt schon das II. Kapitel (Vater unser im Himmel) mit Hilfe von umgangssprachlichen Ausdrücken, biblischen Verweisen und eigenen Erinnerungen lebendig an die Thematik heran. Eindrucksvoll be-

leuchtet ein längeres Zitat aus *Ilse Aichingers* Roman „Die größere Hoffnung" die Dimension von Nähe und Ferne in bezug zum persönlichen Vater. Dennoch wird in diesem Kapitel die Problematik des Vater-Namens für Gott zu kurzschlüssig behandelt. Nicht so sehr die Erfahrung am je eigenen Vater hindert heute viele daran, Gott unbefangen „Vater" zu nennen; sie stören sich viel grundlegender daran, daß sich eine letztlich unmenschliche und unchristliche Denk- und Herrschaftstradition in Gesellschaft und Kirche lange Jahrhunderte mit dem Rückgriff auf einen autoritären „Vater-Gott" rechtfertigte. – Demgegenüber arbeitet Limbeck im III. Kapitel (Geheiligt werde Dein Name) selber überzeugend heraus, inwiefern das Vaterunser ein Gebet der Freiheit und der Befreiung ist: Jedesmal, wenn ich das Vaterunser von Herzen bete, sage ich den alltäglichen Götzen ab, denen ich mich halb bewußt, halb unbewußt immer wieder zu unterwerfen geneigt bin. Jedesmal stelle ich individuelle und gesellschaftliche Zwänge in Frage: Zu welchem Gott will ich beten? Welcher Macht unterstelle ich mein Leben? Bisweilen werden zu viele Themen zu leichthin abgehandelt; die Zwischenüberschriften verheißen mehr, als der Text einlösen kann. Über die Frage der Schuld und über das Böse findet der Autor Antworten, die zwar „vernünftig" sind, die aber gerade deshalb nicht so recht befriedigen können. Vielleicht ließe sich der Sinn gerade dieser 4. Vaterunser-Bitte durch den Einbezug tiefenpsychologischen Verstehens vertiefen. Denn was ist „mein Wille", und worin besteht der Gegensatz zwischen diesem „meinem" Willen und dem „Willen Gottes"? Verbirgt sich nicht oft im „Schicksal" ein unbewußtes Lebensarrangement, ein gestaltgewordener, unerkannter eigener Gegen-Wille? – Besonders lebensnah wird über das tägliche Brot geschrieben: Konsequenter Glaube umgreift die Auseinandersetzung mit konkreten gesellschaftlichen und politischen Problemen.

Unabhängig von den genannten Einschränkungen kann Limbecks Buch allen empfohlen werden, die das Vaterunser besser verstehen und intensiver beten wollen. Sein menschlicher, dialogischer Stil vereinnahmt nirgendwo, sondern regt an und fordert heraus. Seine weltoffene, warme Frömmigkeit weckt auch in dem Leser, der sich nicht allen Deutungen anschließen mag, die Ahnung, daß ein so verstandenes Glauben und Beten befreien und ermutigen kann.

4. Das Buch des bekannten Pfarrers und theologischen Schriftstellers *Jörg Zink* führt in einer stillen Weise in die Tiefe des Vaterunsers. Zink geht ausdrücklich vom angefochtenen und leidenden Menschen aus, vom verzagten Gläubigen aller Zeiten, der im Gebet um Antwort auf seine Leiden ringt. Beispielhaft greift er dabei auf den „Maler von St. Germain" zurück, einen Benediktiner des 9. Jahrhunderts, der die Psalmen abschrieb und reich illustrierte. „Ich möchte gerne eine Weile mit ihm reden, denn den Zornigen, den Unzufriedenen, den, der von Gottes Gerechtigkeit auf dieser Erde gerne mehr sähe, den habe ich in mir, wie er ihn in sich hatte . . ." (9) Einige dieser Illustrationen greift Zink heraus, um auf ihrem Hintergrund die Aussagen des Vaterunsers zu umkreisen. Ihn leitet dabei die Überzeugung Bonhoeffers: „Alle Gebete der Heiligen Schrift sind im Vaterunser zusammengefaßt. Sie werden also durch das Vaterunser nicht überflüssig gemacht, sondern sie sind der unerschöpfliche Reichtum des Vaterunsers, wie das Vaterunser ihre Krönung und Einheit ist." Dabei geht Zink assoziativ vor, mehr fühlend als denkend, mehr amplifizierend als interpretierend. Die alten Bilder – die (leider nur zum Teil farbig) wunderbar klar wiedergegeben sind – sprechen für sich; sie lassen im Autor Wahrnehmungen und Fragen aufsteigen, die sich fast unversehens zu Einsichten verdichten. So ergibt sich ein Band, der mehr ist als eine „Auslegung" des Vaterunsers, er wird selber zur Besinnung, zum Gebet.
Die belastenden Erfahrungen des Menschen – auch mit Gott, mit dem „dunklen Gott" – haben für Zinks Blickrichtung wesentliches Gewicht. In der Betrachtung der fünften bis siebten Bitte (Schuld – Versuchung – Böses) gewinnt der Text daher auch besonderen Ernst. Mit sparsamen Worten kann der Autor hier Perspektiven eröffnen, in denen Glaubenswissen und menschlich-psychologische Erfahrung vermittelt sind.

Die Botschaft, die Zink im Vaterunser spürt und mit Hilfe dieser Psalterillustration ausleuchten möchte, ist einfach und erschließt sich doch nur sehr langsam: Daß wir das Leben bestehen können, im Vertrauen auf Gottes Kraft; daß wir das Böse – in uns und außer uns – überwinden können, ohne es auszurotten: „Indem ich, sagt der Maler, die Bedrohung annehme und auf den Hirten (sc. Christus) sehe, statt auf die Schlange, werde ich von der Bedrohung frei." (74)

Zinks Buch wird man häufig zur Hand nehmen und betrachten; es sei allen Suchenden und Zweifelnden, Gekränkten und Kranken ans Herz gelegt. *Marion Battke, Altdorf*

„Eine Art Pfaffenspiegel"

Franz Jantsch, Seelsorge im Aufbruch, Ein Pfarrer erzählt, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 191 Seiten.

Vor rund 50 Jahren stellte der Wiener Pastoraltheologe Michael Pfliegler im „Seelsorger" die Frage nach der seelsorglichen und geschichtlichen Situation der Kirche in der damaligen Spannung zwischen Austrofaschismus, Austromarxismus und aufkommendem Nationalsozialismus. Er zitierte dazu das geflügelte Wort „custos quid de nocte?"

Einer, der die Geschichte der Kirche und ihrer Seelsorge von damals bis heute miterlebt und in einer ganz persönlichen Art und Weise mitgestaltet hat, Pfarrer Jantsch von der Hinterbrühl und Südstadt bei Wien, hat sich nach einem schweren Autounfall (der ihn dem Tod nahegebracht hatte) die Frage „quid de nocte?" gestellt: „für mich selbst und für meine Existenz, nicht in einer bestimmten Rolle, sei es als Prophet oder Kritiker . . . Im notwendigen oder zwanghaften Nichtstun wollte ich mir in der neuen Situation klar werden über mich selbst, über Gott und die Welt und über unsere Arbeit." Und der bald 75jährige beginnt zu erzählen: Wie er als Kind sein erstes „Kulterlebnis" hatte („Der Pfarrer stieg die Stufen zum Altar hinauf, öffnete den Tabernakel und nahm die goldene Monstranz heraus. Dann gab er den Segen, und ich hörte das Läuten der Altarglöckchen . . ."); von seiner Erstkommunion und Erstbeichte („Bei der Einleitungsformel, die sehr umständlich war, und bei der Aufzählung der Sünden stotterte ich. Der Katechet, der mein Beichtvater war, schrie mit mir, daß ich nicht vorbereitet und unwürdig sei usw. Mit einem Schock ging ich nach Hause."), wie er vergeblich versuchte, als Gymnasiast oder später als Theologe mit einem Pfarrer, Lehrer, Spiritual usw. ein Gespräch über Glaubensfragen zu führen. Er schildert die triste Eintönigkeit damaliger Gottesdienste („Jede Sonntagsmesse glich der anderen wie ein Ei dem anderen. Es wurde gesungen ‚Hier liegt vor deiner Majestät' und ‚Wohin soll ich mich wenden' und ‚Glorwürdige Königin'. Nur an den großen Feiertagen waren musikalische Ämter. Es war immer das gleiche Amt."), seine Berührung mit orthodoxen und evangelischen Traditionen, die Anregungen aus den Freikirchen und Sekten. Während er von seinen damaligen Wiener Lehrern keine zeitgemäße Theologie erfuhr, nahm er über Bücher und Zeitschriften am damaligen geistigen Aufbruch teil, war erstaunt, wieviel lebendige Erkenntnis in den auf dem Index stehenden Büchern steckte, lernte diesen Aufbruch auch in einem Studienjahr in Münster und in verschiedensten Gemeinden von Nordrhein-Westfalen kennen. Nur so hielt er das Leben im Priesterseminar aus, das er so schildert: „Es war ein einfaches, stumpfsinniges Leben, das wir führten. Um sechs Uhr weckte uns eine Glocke. Wir standen wie die Mönche auf, ohne zu reden; vom Nachtgebet bis zum Morgengebet herrschte Stille, die wir im großen und ganzen hielten. Dann gingen wir in die Kirche, die im Winter eiskalt war, und nach einem nichtssagenden Morgengebet kam die entsetzliche Morgenbetrachtung des Spirituals. Er saß in einer Kanzel, verdrehte den Kopf und quälte sich, die rechten Worte zu finden. Es gelang ihm nicht. Nach der Messe war Frühstück in einem großen ungeheizten Saal. Man aß, das halbe Jahr im Mantel, aus Blechtellern."

In ähnlicher Weise erzählt er dann von seinen Erfahrungen als Kaplan mit verschiedenen Pfarrern in Stadt und Land, von seinem vorübergehenden Ausweichen in die Wissenschaft und Hochschulseelsorge, von sei-

ner ersten eigenen Pfarrei in einem großen Bauern- und Industriedorf bei Wien, von der NS-Zeit mit den Gestapoverhören, von seiner „Flucht" in eine Pfarrei, die ein besserer Boden zu werden versprach, von den „Vorbildern – Freunden – Mitbrüdern", von seiner Befriedigung aus schriftstellerischer Tätigkeit (25 Romane, Pilgerbücher, Erzählungen usw.); er schildert, welche Mühe es damals machte, eine „moderne Kirche" zu bauen, welche Bedeutung das offene Haus des Pfarrers, die Bemühungen um eine theologisch meditierte und zugleich menschennahe Predigt und die neuen Formen von intensiven Einkehr-Wochenenden für den Aufbau einer lebendigen Gemeinde und für die Entwicklung der Spiritualität in den Gemeinden haben. Über die Probleme von Sexualität, Ehe, Zölibat, charismatischen Bewegungen, Seelsorge und Politik, Ökumene usw. wird nicht theoretisiert, sondern es werden in einer Art narrativer Pastoraltheologie und Gesellschaftskritik konkrete Erfahrungen mitgeteilt und theologisch reflektiert. (In manchen kirchenkritischen oder zu fortschrittlichen Positionen, derentwegen er häufig Auseinandersetzungen mit dem Ordinariat hatte, findet Jantsch sich jetzt bestätigt durch Äußerungen von Kardinal König aus der jüngsten Zeit.) Der Autor schließt mit dem Satz: „Aber eine entscheidende und heilsame Wende ist geschehen, der Heilige Geist hat sich vielfach gezeigt, es geht wieder bergauf. Es hat Sinn und macht Freude, Pastoral zu treiben." – Es hat Sinn und macht Freude, dieses Buch zu lesen. Ein Studienkollege und Stadtpfarrer in Salzburg schrieb mir nach der Lektüre dieses Buches: „Es ist köstlich, erfrischend, eine Art Pfaffenspiegel, aber eben doch voll Hoffnung und mit vielen positiven Anregungen . . ."

Helmut Erharter, Südstadt

Die maßgebliche Rolle des Predigers

Heinz-Manfred Schulz, Eine Gemeinde spricht über ihren Glauben. Predigt als Wegbegleitung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 144 Seiten.

Wohl nur wenige Kirchgänger vermögen H. Cox nicht beizupflichten, wenn er die heutigen Prediger mit Clowns vergleicht, die – trotz intensiven Mühens – den Bewohnern eines Dorfes nicht verständlich machen können, daß der nahe Zirkus brennt und man auf ihre Hilfe angewiesen ist. Daß dem so ist, daß die religiöse Mitteilung Kommunikationsbarrieren enthält, hat seine Gründe. Auch eine große Zahl von Predigten – ein regelmäßig praktizierender Christ kann zwischen Schuleintritt und Pensionsalter auf drei- bis viertausend kommen – ist oft nicht in der Lage, verständlich zu machen, worum es der Botschaft des Evangeliums geht. Viele Prediger haben nämlich Angst, sich die Finger zu verbrennen, oder sie fürchten, das Wort Gottes dem säkularen Wortverständnis des Menschen preiszugeben; deshalb kommt es nicht zur Übersetzung der Botschaft Jesu in die heute geläufige Sprache.

H.-M. Schulz, seit kurzem Seelsorger im Bahnhofsviertel in Frankfurt, blickt mit dieser Predigtensammlung auf seine Tätigkeit in der am Frankfurter Stadtrand gelegenen Christ-König-Gemeinde zurück* und kommt darin zu dem Ergebnis, daß dem Prediger die maßgebliche Rolle auf dem Weg seiner Pfarrei zur Gemeinde mündiger Christen zugefallen ist. Gemeindeauferbauende Kraft gewann die Predigt allerdings erst dann, als der Prediger davon abließ, sich als theologischer Lehrmeister zu verstehen, dem es an einer ort- und zeitlosen Vermittlung allgemeiner Glaubenswahrheiten gelegen war. Erst als er damit aufhörte, den Menschen im Namen Gottes zum „Anwendungsfall allgemeiner Prinzipien" (63) zu machen; erst als er „wesentlich Hörender" wurde, der seine Verkündigung entlang den „Fragen und Nöten der Menschen" in Eschborn entwickelte, gewann die Predigt ihre Substanz und wurde zur „Wegbegleitung der Gemeinde" (62). – Die in Schulz' Retrospektive (gekürzt) wiedergegebenen Predigten stellen einen Homileten vor, der es sich nicht versagte, die Brennpunkte heutiger Lebenswelt produktiv mit der Botschaft dessen zu konfrontieren, der „lehrte, wie einer der Vollmacht hat" (Mk 1, 22). Das hat in der Ge-

* In folgenden Publikationen tut er das unter stärkerem Einbezug des gesamten Gemeindelebens in Eschborn: *H.-M. Schulz,* Damit Kirche lebt, Eine Pfarrei wird zur Gemeinde, Mainz 1975; ders., Ein Jahr in Gottes Werkstatt, Eine Gemeinde macht neue Erfahrungen, Mainz 1978.

meinde zuweilen Konflikte hervorgerufen; es kommt dem Büchlein zugute, daß Schulz sie nicht unter den Tisch fallen läßt. Denn selbst an den kritischen Einsprüchen der Hörer zeigt sich, daß die Gemeinde zur Gemeinschaft der Suchenden wurde, die ihren Alltag mit dem Evangelium zu verknüpfen gedenkt. „Das Evangelium steht nicht mehr irgendwo darüber. Wir sind drin" (126), befand ein Gemeindemitglied. Gibt es für den Homileten eine bessere Bestätigung, den Glauben angemessen zu verkünden?

Michael Scheuermann, Frankfurt/M.

Walter Pöldinger – Josef Lange – Alfred Kirchmayr (Hrsg.); Psychosoziales Elend (Erwin Ringel zum 60. Geburtstag), Verlag Herder, Wien 1981, 232 Seiten.

Auch die Seelsorge ist mit dem vielfältigen psychosozialen Elend unserer modernen Gesellschaft konfrontiert. Die Festschrift für Erwin Ringel hilft den Blick schärfen für vielfältige Notsituationen. *J. Lange* faßt heutige Kulturkritik zusammen und macht auf Störfaktoren unserer Lebenswelt aufmerksam: Zwänge zu Konsum und Leistung, entfremdete Existenz in der Arbeitswelt, rationale Überforderung, soziale Unsicherheiten. *A. Kirchmayr* plädiert für die Überwindung einer objektivierenden Wissenschaft vom Menschen, für die Wiedereinführung des subjektiven Faktors, für ein ganzheitliches Verständnis von Krankheit. *F. Klostermann* artikuliert Leiden an der Kirche und versucht Wege zu zeigen, dieses Leiden erträglich zu machen bzw. schrittweise zu überwinden. Aufschlußreich ist die statistische Erhebung von psychosomatischen Störungen bei Jugendlichen und die Frage nach ihren möglichen Ursachen im Beitrag von *W. Pieringer*. Einige Beiträge befassen sich mit der Vereinsamung und mit der Lebenswelt von Außenseitern sowie mit Grundfragen und Postulaten einer ganzheitlichen, psychosomatischen Medizin. *E. Bornemann* macht auf den direkten Zusammenhang zwischen nichtentfalteter Sexualität und Suizidneigung aufmerksam. Drei Beiträge befassen sich mit Krisenintervention und Suizidverhütung. *G. Brandl* optiert für ein partnerschaftliches und angstfreies Modell in der Erziehung. Diese Beiträge deuten die vielseitige Wirkung von Erwin Ringel an. Das Buch ist für Seelsorger lesenswert.

Büchereinlauf

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

Bühlmann Walbert, Weltkirche. Neue Dimensionen, Modell für das Jahr 2001, Verlag Styria, Wien – Köln 1984, 246 Seiten, S 198,–, DM 29,80.

Bundesarbeitsgemeinschaft für Katholische Erwachsenenbildung in Österreich (Hrsg.), Menschenerweckende Erwachsenenbildung. Festschrift für Ignaz Zangerle, Verlag Herold, Wien – München 1983, 490 Seiten, S 468,–, DM 64,–.

Caminando Vamos, Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden. Deutsche Fassung hrsg. von der Bambamarca-Gruppe Tübingen, für die deutsche Ausgabe: Edition Exodus, Freiburg/Schw. 1983, 430 Seiten.

Czuma Hans, Macht gegen Dialog. Zum Widerspruch zwischen kirchlicher Metaphysik und demokratischem Diskurs, Edition Exodus, Freiburg/Schw. 1979, 40 Seiten.

Dirks Marianne (Hrsg.), Glauben Frauen anders? Erfahrungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 192 Seiten, DM 19,80.

Dreier Wilhelm, Sozialethik. Leitfaden Theologie, Band 9, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 166 Seiten, DM 19,80.

Düsterfeld Peter (Hrsg.), Neue Wege der Verkündigung, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 160 Seiten, DM 22,–.

Frei Betto, Was ist die Theologie der Befreiung? F. d. deutsche Ausgabe: Edition Exodus, Freiburg/Schw. 1984, 30 Seiten.

Frohnhöfer Martin, Neuer Jugendtreff. 19 praktische Vorschläge für die offene Jugendarbeit in der Gemeinde, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 80 Seiten, DM 9,80.

Gniß Emmanuel, Heute den Kreuzweg gehen. Texte für junge Menschen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 40 Seiten, DM 4,20.

Gordan Paulus (Hrsg. im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen 1983), Gerechtigkeit – Freiheit – Friede, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln – Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1984, 262 Seiten, S 198,–, DM 28,–.

Hünermann Peter, Über-Setzung oder Der Glaube an die Kraft des Gotteswortes in unserer Zeit. Predigten zum Kirchenjahr, Verlag Aschendorff, Münster 1984, 151 Seiten, DM 19,80.

Jantsch Franz, Seelsorge im Aufbruch. Ein Pfarrer erzählt, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 191 Seiten, S 198,–, DM 29,80.

Knoch Otto, Wer Ohren hat, der höre. Die Botschaft der Gleichnisse Jesu, Werkbuch zur Bibel, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983, 348 Seiten, DM 32,–.

Kühschelm Roman, Jüngerverfolgung und Geschick Jesu. Eine exegetisch-bibeltheologische Untersuchung der synoptischen Verfolgungsankündigungen Mk 13, 9–13 par und Mt 23, 29–36 par, Reihe Österreichische Biblische Studien (ÖBS) Nr. 5, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1983, 337 Seiten, S 338,–, DM 49,50, sfr 39,80.

Kürten Dieter – Rösch Heinz-Eugen – Jakobi Paul, Sport. „. . . . Training für Fairneß, Großzügigkeit, Gemeinschaft." Reihe JugendTreff: Engagierte Christen diskutieren aktuelle Fragen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 160 Seiten, DM 16,80.

Léon-Dufour Xavier, Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983, 405 Seiten, DM 39,–.

Liturgische Institute Salzburg, Trier und Zürich (Hrsg.), Kleines Stundenbuch. Die Gedenktage der Heiligen (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 – Friedrich Pustet Verlag, Regensburg – Verlag Herder, Wien – Verlag St. Peter Salzburg, Veritas Verlag, Linz 1984, 662 Seiten, DM 24,80, sfr 22,50, S 186,–.

Mette Norbert – Steinkamp Hermann, Sozialwissenschaften und praktische Theologie. Leitfaden Theologie, Band 11, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 180 Seiten, DM 19,80.

Paarhammer Hans – Fahrnberger Gerhard, Pfarrei und Pfarrer im neuen CIC. Rechtliche Ordnung der Seelsorge, der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente in der Christengemeinde. Verlag Herold, Wien – München 1983, 187 Seiten, S 110,–, DM 15,40.

Rahner Karl, Gebete des Lebens. Herausgegeben von Albert Raffelt, Einführung von Karl Lehmann, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 208 Seiten, DM 22,–.

Ders., Bekenntnisse, Rückblick auf 80 Jahre. Herausgegeben von Georg Sporschill SJ, Verlag Herold, Wien – München 1984, 104 Seiten, S 120,–, DM 17,–.

Rotter Hans, Die Berufung. Elemente christlicher Spiritualität, Verlag Herold, Wien – München 1983, 128 Seiten, S 148,–, DM 21,–.

Ruckstuhl Eugen – Niederberger Oskar, Schöpfen aus biblischen Quellen. Zugänge zu den Briefen des Neuen Testamentes, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983, 284 Seiten, DM 29,80.

Schnackenburg Rudolf, Das Johannesevangelium, IV. Teil – Ergänzende Auslegungen und Exkurse, Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 240 Seiten, DM 44,–.

Schnegg Matthias, Kinder erleben den Kreuzweg. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 40 Seiten, DM 4,20.

Schwartz Wolfgang, Unser Gottesdienst soll fröhlich sein. Feiern mit Vorschulkindern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 80 Seiten, DM 9,80.

Selg Ottfried (Hrsg.), Europa braucht uns. Heft 70, OSA-Verlag, Steppach/Augsburg 1984, 42 Seiten.

Spendel Stefanie, Der Vater liebt uns alle. Gottesdienste für Familien, Lesejahr A, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983, 256 Seiten, DM 38,–.

Vorgrimler Herbert, Jesus – Gottes und des Menschen Sohn. Edition: „Worauf es ankommt", Herderbücherei Band 1107, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 160 Seiten, DM 8,90.

Van de Walle Ambroos R., Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriß einer christlichen Eschatologie, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 308 Seiten, DM 38,–.

Wyszynski Stefan, In Finsternis und Todesnot. Notizen und Briefe aus der Gefangenschaft, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1983, 300 Seiten, S 268,–, DM 38,–.

Zink Jörg, Wir werden alle auferstehen. Eine Betrachtung zu Passions- und Osterbildern von Rembrandt Harmensz van Rijn, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1984, 20 Seiten, DM 4,20.

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
Heft 5 und Heft 6/1983 Konflikt und Friede
Heft 1/1984 Das Recht der Christen auf Seelsorge
Heft 2/1984 Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft.

Mitarbeiter dieses Heftes

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin für Exegese im Seminar für kirchliche Berufe in Zug und bei den Theologischen Kursen für Laien.

Ottmar Fuchs ist Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Universität Bamberg.

Leo Karrer ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz.

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

Dieter Funke SMM, Dr. theol., ist Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie an der Ordenshochschule der Steyler Missionare in St. Augustin und arbeitet als Psychoanalytiker in psychotherapeutischer Beratung und Supervision.

Paul Weß, Dr. theol., ist Pfarrer in Wien, Machstraße.

Walter J. Hollenweger ist reformierter Pfarrer und Professor für Missionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät der Universität Birmingham.

Helmut Schriffl, Diakon, ist Gemeindeassistent der Pfarre Münchendorf/Niederösterreich.

Gerhard Prieler, ausgebildeter Jugendleiter, Pastoralassistent und Pädagoge, ist derzeit in der Ausbildung und Supervision von Jugendleitern in der Diözese Linz tätig.

Markus Vinzent, Dipl.-Theol., studierte in Eichstätt und Paris, ist Diakon (Priesterkandidat) und derzeit in der pastoralpraktischen Ausbildung.

Hans Högl, Dr. phil., Dipl.-Soziologe und Dipl.-Theologe, unterrichtet an der Religionspädagogischen Akademie und am Seminar für kirchliche Berufe in Wien.

Michael Dudek ist Religionslehrer am Kepler-Gymnasium in Ibbenbüren.

Hermann-Josef Lauter OFM ist Schriftleiter des Pastoralblattes für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln und Osnabrück in Köln.

Richard Rademacher ist Pfarrer in Hagen/BRD.

Leitartikel

Günter Biemer
Zwischen Mores und Moral

Ein Religionslehrer erzählte mir voll Freude, daß er kürzlich Schülerinnen in der Oberstufe des Gymnasiums, an dem er unterrichtet, im Zusammenhang mit einer Themeneinheit über Sexualität Textauszüge aus dem Hohen Lied vorgelegt habe. Dabei habe er zweierlei erlebt: das unmittelbare, lebhafte Interesse an den Versen, aber auch die Verblüffung, das ungläubige Erstaunen, daß solche Aussagen in der Heiligen Schrift stehen sollen. Er habe die Bibeln austeilen lassen müssen, damit sie den Text nachschlagen konnten. In diesem Themenbereich würden sie der Kirche einfach keine positiven, noch weniger ausdrücklich bejahende Äußerungen zutrauen, meinte mein Gesprächspartner.

Mores lehren

Dieses Vorurteil gegenüber kirchlichen (Lehr-)Äußerungen ist nicht nur bedauerlich; es ist schlimm. Gerade in einem Stadium ihres Lebens, in dem junge Menschen auf Rat und Dialog, auf Verständnis und Weisung für die Kultivierung ihrer sexuellen Fähigkeiten angewiesen sind, halten nicht wenige die Lehrer der Kirche und ihre Lehren für lebensrestringierende Zuchtmeister nach dem alten Motto: „Ich wolt dich gar wol mores leren."[1] Zweifellos wäre mutatis mutandis ähnliches über das Verhältnis Erwachsener zu den Sexualnormen der kirchlichen Lehre zu sagen, doch ich beschränke mich im folgenden auf den Bereich der Jugendlichen. „Mores" steht in diesem Zusammenhang für beigebrachte Verhaltensnormen, bei deren Befolgung nicht nach Einsicht und Verständnis der Betroffenen gefragt wird und in deren Gefolge Sanktionen unausweichlich sind: „Der liebe Gott sieht alles und hat dich längst entdeckt", glaubt Hildegard Knef, die Situation karikieren und das Verfahren der Kirche kritisch decouvrieren zu müssen.

Als Seelsorger ist man da in einer vertrackten Situation; denn – so seltsam das klingen mag – Jugendliche und Kirche haben ein gemeinsames zentrales Anliegen: die echte, authentische, eigenverantwortliche Gestaltung des Lebens, auch und gerade der Sexualität, also das Anliegen *moralischen* Verhaltens. Wie das aus der Sicht und Situation Jugendlicher aussieht und mit welchen lehramtlichen Äußerungen dabei Gemeinsamkeit oder Kollision besteht, soll kurz aufgewiesen werden.

Von der sexuellen Revolution . . .

Nach dem Kinsey-Report aus den 50er Jahren und analogen Untersuchungen über Jugendliche (Michael Scho-

[1] *H. Sachs*, Der Krämerkorb, V. 303.

field, 1969) schienen Enthaltsamkeit im sexuellen Bereich, Triebaufschub, Verzicht auf Selbstbefriedigung als das abweichlerische Verhalten einer lächerlichen Minorität. Im Zusammenhang mit der Studentenprotestbewegung der späten 60er Jahre wurde das Globalziel Emanzipation auf den Sexualbereich ausgedehnt. Das führte so weit, daß H. Kentler in seiner „Sexualerziehung" (1970) sogar die Erziehungsbemühung zur Ehefähigkeit bereits als repressive Sexualerziehung angriff. Daß die katholische Sexualpädagogik dabei im besonderen zum Ziel von Aggressionen wurde, verwundert nicht[2], wenngleich man Auseinandersetzungen, wie etwa mit sexualpädagogischen Arbeiten K. Tilmanns, dabei vergeblich sucht. Die Debatte jener Jahre in der Konstellation der Aufklärungswelle (Oswald Kolle), der „kommerziellen Verbreitung von Pornographie, der Wiederaufnahme radikaler Sexualtheorien durch Teile der außerparlamentarischen Opposition (Wilhelm Reich) und einiger praktischer Experimente in dieser Richtung (Kommune)" hat zweifelsohne mit dazu beigetragen, daß in der zweiten Hälfte der 60er Jahre in kurzer Zeit eine deutliche altersmäßige Vorverlegung der Koituserfahrung der Jugendlichen stattfand, die von Psychologen und Pädagogen als ein Erdrutsch in der Geschichte des Sexualverhaltens bezeichnet wurde[3].

. . . zur monogamen „Moral"

Doch das in der Folge von den Massenkommunikationsmedien häufig gezeichnete Bild eines sexuellen Chaos im Verhalten Jugendlicher war mehr die Abbildung der Phantasie der Verfasser solcher Darstellungen als die repräsentative Erfassung wirklicher Praxis. Schon damals verwiesen Forscher darauf, daß sich die Jugend als „ausgesprochen an Liebe, Treue und Ehe orientiert (erweise) . . . und Partnerbeziehungen durchlaufe, die oft auf Zuneigung, Dauer und Ausschließlichkeit gerichtet sind"[4]. Heute wird durch die Untersuchung des Jugendwerks der deutschen Shell bestätigt, daß sich die Lebenspraxis der Jugendlichen auch im sexuellen Bereich in einer gewissen Vielfalt entwickelt. So erscheint in den „Biographischen Porträts" (im Band 2) in der Beschreibung von Gabi (14 Jahre) die Äußerung: „Vor der Ehe miteinander zu schlafen, das halte ich für falsch"; im Lebenslauf von Anke die Aussage: „Geschlafen habe ich mit dem zweiten (Freund); da war ich 15." In der biographi-

[2] *H. Kentler*, Sexualerziehung, Reinbek b. Hamburg 1970, 47–69.
[3] Vgl. die Ergebnisse der Untersuchung des Jugendwerks der Deutschen Shell, Jugend '81, I, 181, mit den Beiträgen von *U. Undeutsch* und *H. Scarbath*, in: *F. Henrich – R. Bleistein*, Jugend zwischen Schonraum und Emanzipation, München 1972.
[4] Anm. *H. Scarbath*, Neue Moral der Jugend?, in: KatBl 98 (1973) 610 f.

schen Skizze von Sigi (19 Jahre) findet sich die Bilanz nach einer zu Ende gegangenen Partnerschaft, daß er für echte Partnerschaft noch nicht reif sei und dies aus der bisherigen Verbindung gelernt habe.

So läßt sich sagen, daß den meisten Jugendlichen heute mit früheren Generationen die Hochschätzung monogamer Verbindungen gemeinsam ist und der damit verbundenen Werte von Liebe, Treue und Ehrlichkeit. Die besorgniserregende Zahl nichtehelicher Partnerschaften erwächst allem Anschein nach aus der Mischung von liberaler Toleranz und Anonymität einer wertpluralistischen Gesellschaft, in der junge Menschen schon vor ihrer Befähigung zur Erfassung der Tragweite ihres eigenen Handelns und der damit verbundenen potentiellen Störung und Zerstörung (von Werten) in eigenständiges Leben entlassen werden. Nicht zu Unrecht weist ein gründlicher Kenner der Jugendsituation jetzt darauf hin (W. Hornstein), daß trotz aller Liberalität der individuelle Jugendliche Sexualität unter Umständen nicht weniger konfliktgeladen und dramatisch erfahre als frühere Generationen und ihm in ähnlicher Weise die offene Gesprächsmöglichkeit über sein Gefühl fehlt, während sich die sexuelle Aufklärung auf biologische und technische Informationen beschränkt.

Moral statt Mores mit lehramtlicher Hilfe?

Ein Nord-Süd-Gefälle in lehramtlichen Äußerungen ist unverkennbar, wenn man Humanae Vitae und Familiaris Consortio mit dem Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit" (1973) sowie den Texten der Synode über „Christlich gelebte Ehe und Familie" und „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität" vergleicht. So ist es eine gute Gesprächshilfe, wenn im erwähnten Hirtenbrief gesagt wird: „Der junge Mensch muß es lernen, Menschen des anderen Geschlechts fair zu behandeln, ohne sie sexuell herauszufordern. Es ist notwendig, daß er die Eigenart des anderen Geschlechts kennenlernt, damit er allmählich auch zu einer überlegten Partnerwahl für seine zukünftige Ehe kommt oder sich bewußt für den Verzicht auf die Ehe entscheiden kann"; wohingegen das Postulat der Glaubenskongregation zu sexualethischen Fragen[5] für Jugendliche normalerweise kaum nachvollziehbar sein dürfte: „ . . . Zucht der Sinne und des Geistes, Wachsamkeit und Klugheit (zu üben), um die Gelegenheiten zur Sünde zu vermeiden; Wahrung des Schamgefühls, Maß im Genuß, gesunde Ablenkung, eifriges Gebet und häufigen Empfang der Sakramente . . . vor allem aber die

[5] HerKorr 30 (1976) 86.

Verehrung der unbefleckt empfangenen Gottesmutter eifrig (zu) pflegen . . ."

„Wie Gottes Gebote überhaupt, so sind auch die Normen im Bereich der menschlichen Geschlechtlichkeit Wegweiser zu wahrer Freiheit und menschlichem Glück . . .", heißt es im Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe „Zur Sexualerziehung in Elternhaus und Schule" (1979, 10). Die Bejahung solcher Vorgaben wird dem jungen Menschen – und nicht nur ihm – in dem Maße möglich, als ihm durch die Dialogbereitschaft der Erwachsenen, seien es die Eltern oder andere glaubwürdige Vertreter der Kirche, die Evidenz und Lebenskraft gerade auch dann vermittelt wird, wenn er selber seine eigenen experimentellen Schritte unternommen hatte und nun nachzusinnen beginnt. In diesem Sinne heißt es im Arbeitspapier der Gemeinsamen Synode „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität", das allerdings nicht den Rang der bisher zitierten lehramtlichen Schreiben hat: „Heute bestimmt nicht mehr, wie häufig in früheren Zeiten, fraglose Annahme des Überlieferten menschliche Verhaltensweisen, sondern man fragt verstärkt nach den Gründen einer Forderung und nach den Rechten, die mit den auferlegten Pflichten verbunden sind" (GemSyn, Gesamtausgabe II, 171). In diesem Arbeitspapier wird auch die jedem besonnen und verantwortlich denkenden Christen einleuchtende Differenzierung zum Ausdruck gebracht, daß „intime Beziehungen im Rahmen eines Liebesverhältnisses oder intime Beziehungen zwischen Partnern, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind . . ." anders zu bewerten sind als beliebige sexuelle Praxis (a. a. O., 174).

Die Differenz zwischen Mores und Moral macht einem als Seelsorger bewußt, daß man einerseits mit der gebotenen kritischen Distanz zu einer konsumgierigen Weltlichkeit die Verantwortung für eine christliche Gestaltung der Sexualität zu verwirklichen und zu vermitteln hat, daß dies aber im freien und offenen Dialog, in der aufrechten Auseinandersetzung von Mensch zu Mensch, gleich welchen Alters, geschehen muß, weil nur so Christsein als „Freisein aus Gnade" (O. H. Pesch) gelingen kann.

Artikel

Kurt Loewit

Menschliche Geschlechtlichkeit

Versuch einer Sinndeutung aus der körpersprachlichen Botschaft des Sexualverhaltens

Die Frage nach dem Sinn der menschlichen Sexualität wird vielfach noch immer mit deren reproduktiver Funktion, also mit der Fortpflanzung beantwortet. Demgegenüber zeigt Loewit, daß – in entwicklungsgeschichtlicher und sexualmedizinischer Sicht – für menschliche Sexualität die soziale, kommunikative Bedeutung die umfassendere ist. Das Unterscheidende zwischen der (außer bei den Primaten) nur auf Fortpflanzung bezogenen Sexualität bei Tieren und der menschlichen Sexualität liegt im Bereich des Bewußtseins, der Sprache und Kultur. Die Kommunikationsfunktion der Sexualität ist sogar Voraussetzung optimaler Lebensbedingungen der Nachkommenschaft und damit Voraussetzung einer menschlich verstandenen verantworteten Fruchtbarkeit. Loewit zeigt, welche Botschaften durch das menschliche Sexualverhalten übermittelt werden und wie diese analoge Kommunikation alle Bereiche des Menschseins bis hin zur Beziehung zu Gott durchdringt. red

Widersprüchliche Aussagen zur Sexualität

An den Beginn dieser Überlegungen zum Verständnis menschlicher Sexualität seien einige Sätze aus dem Buch „Menschliche Sexualität" von Annette Godow[1] gestellt, die wohl nicht nur auf amerikanische Verhältnisse zutreffen, sondern auch unsere Situation charakterisieren: „Unsere Gesellschaft ist voll von widersprüchlichen Botschaften, was die Sexualität betrifft. Will man auf alle diese gemischten Botschaften hören, so kann man nur extrem verwirrt werden – Sex ist beides, gut und schlecht, sündig und wesentlich für eine gute Ehe, schmutzig und gesund, eine Pflicht und die Erfahrung von Befreiung, widerlich und schön, billig und ein Ausdruck von Liebe . . ."

Epidemie sexueller Funktionsstörungen trotz „sexueller Befreiung"

Diese und ähnliche Feststellungen spiegeln die Verwirrung wider, die durch die raschen und tiefgreifenden Veränderungen entstanden ist, welche sich zur Zeit im Bereich der menschlichen Sexualität abspielen. Trotz einer sogenannten Sexwelle, sexuellen Revolution, Enttabuisierung, neuen Moral oder sexuellen Befreiung, wie immer die Schlagworte geheißen haben oder noch heißen, sieht sich etwa der sexualmedizinisch tätige Arzt oder Berater einer Epidemie sexueller Funktionsstörungen bzw. Unerfülltheit mit ihrem Gefolge individueller, ehelicher, familiärer und von da her auch sozialer Probleme gegen-

[1] *A. G. Godow,* Human Sexuality, Mosby, St. Louis – Toronto – London 1982.

über. Die notwendige sexuelle Befreiung hat sich vielfach als Austausch alter gegen neue Zwänge herausgestellt, die mit ihren „befreiten" Standards und Leistungszwängen die individuelle Freiheit der Entscheidung nicht viel mehr respektieren, als es die alten Verbote getan haben. In dieser Situation der widersprüchlichen Botschaften soll anstelle von „Sexualexperten" die menschliche Sexualität selbst um eine orientierende Antwort gefragt werden. Diese Antwort soll in der Frage nach den durch menschliches Sexualverhalten übermittelten Botschaften gesucht werden. Es geht also um den Versuch einer Ausdruckspsychologie der sexuellen Körpersprache.

I. Das Spezifische menschlicher Sexualität:

1. Die Entkoppelung von sexuellem Interesse und Fruchtbarkeit

Die auf diese Weise gestellte Frage nach dem Sinn der menschlichen Sexualität wird vielfach noch fast reflexhaft mit deren reproduktiver Funktion, also mit der Fortpflanzung beantwortet. Dies sei von der Natur her gesehen eindeutig ihr eigentlicher Zweck. Gegen die Einseitigkeit einer solchen Auffassung erscheint es notwendig, wenigstens in sehr vereinfachter Form auf einige Veränderungen hinzuweisen, die im Laufe der Entwicklungsgeschichte der Sexualität feststellbar sind.

Diese Entwicklung führt kurz gesagt mit zunehmender Gehirnentwicklung im Laufe der Jahrmillionen zu einer zunehmenden Befreiung der Sexualität vom Diktat der Hormone, wobei sie gleichzeitig zu ihrer ursprünglich reproduktiven Funktion zunehmend eine soziale, kommunikative Bedeutung erhält. Die Verhaltensforscher sprechen vom Bedeutungs- und Funktionswandel. Als Ergebnis dieser Entwicklung steht zweifelsfrei fest, daß die Natur der Sexualität etwa bei niederen Säugetieren, bei den Primaten (Affen und Menschenaffen) und beim Menschen jeweils eine andere ist, was sich z. B. am Brunstverhalten besonders deutlich illustrieren läßt: Bei niederen Tieren ist sexuelles Interesse und Paarungsverlangen stets an die Fruchtbarkeit gekoppelt, d. h. bei entsprechender hormoneller Lage ist sowohl ein befruchtungsfähiges Ei als auch Brünstigkeit vorhanden, und kommt es unter Vermittlung entsprechender Reize, z. B. von Geruchsstoffen oder sichtbaren Signalen, zur automatischen und meist ganz unpersönlichen Verpaarung. Außerhalb dieser Zeit besteht weder Befruchtungsmöglichkeit noch sexuelles Interesse. Bei den Primaten, und hier besonders bei den Menschenaffen, ist diese enge Verbindung von Sexualität und Fortpflanzung schon wesentlich gelokkert. Sexuelles Interesse besteht auch außerhalb der fruchtbaren Phase des Weibchens, wenngleich es um den Eisprung noch am stärksten ist. Es spielt eine Reihe anderer individueller und sozialer Faktoren, wie persönliche

Vorlieben, individuelle Beziehungen, soziale Rangordnung, Lebensalter etc., eine gegenüber der hormonalen Regulation zunehmend wichtigere Rolle.

Anstatt fester Brunstzeiten . . .

Beim Menschen schließlich sind Brunstzeiten zur Gänze verschwunden, er verfügt, obwohl auch die Frau (für sich allein betrachtet) nur wenige Stunden innerhalb eines Monatszyklus fruchtbar ist (unter Mitberücksichtigung der Überlebensfähigkeit der Samenfäden wenige Tage),

. . . ein jederzeit aktives sexuelles Interesse

über ein jederzeit aktives sexuelles Interesse, welches auch während der Schwangerschaft oder nach dem Ende der Fortpflanzungsfunktion im Alter nicht erlischt. Damit ist der frühere enge Zusammenhang zwischen Sexualität und Fortpflanzung für den Menschen nicht mehr gegeben.

2. Die Kommunikationsfunktion der Sexualität

Neben dem Wegfall der Brunstzeiten sowie dem Auftreten eines spontanen Schamgefühls und der Familienbildung unter Einschluß des Vaters unterscheidet sich menschliche von tierischer Sexualität vor allem durch ihre bereits im Tierreich immer deutlicher in Erscheinung tretende, aber erst beim Menschen vollentwickelte soziale, also kommunikative Funktion. Das typisch Menschliche ist also nicht im Bereich sexueller Funktionen und Verhaltensweisen zu suchen, wo die gemeinsamen Grundprinzipien bei weitem die meist nur graduellen Unterschiede zwischen Mensch und Tier überwiegen, sondern dort, wo sich der Mensch auch sonst grundsätzlich am meisten vom Tier unterscheidet, nämlich im Bereich des Bewußtseins, der Sprache und Kultur. Diese Kommunikationsfunktion der Sexualität als das spezifisch Menschliche – nur der Mensch verfügt über nonverbale und verbale Kommunikationsfähigkeit – ist selbst unter dem Gesichtspunkt der Fortpflanzung, also von den Bedürfnissen des zu zeugenden oder zu empfangenden Kindes her gesehen, als Ausdruck und Verstärker der für das Kind lebensnotwendigen elterlichen Beziehung Voraussetzung optimaler Lebensbedingungen der Nachkommenschaft und damit Voraussetzung einer nicht nur biologisch verstandenen, sondern auch menschlich verantworteten Fruchtbarkeit. Kommunikationsfunktion und Reproduktionsfunktion sind also zwei verschiedene, zwar nicht völlig voneinander unabhängige, aber doch eigenständige Aspekte menschlicher Sexualität, die eigens zu bedenken und zu verwirklichen sind. Menschliche Sexualität erhält ihren Sinn oder ihre ethische Begründung also keinesfalls zuerst aus der in ihr enthaltenen Möglichkeit der Fortpflanzung, vielmehr wäre diese für sich allein, ohne den notwendigen kommunikativen Hintergrund, unmenschlich.

II. Bemerkungen über menschliche Kommunikation

Bevor nun nach dem ganz konkreten Inhalt der durch das Sexualverhalten übermittelten Botschaften gefragt werden kann, müssen einige allgemeinere Vorbemerkungen über menschliche Kommunikation vorausgeschickt werden[2]:

Sehr vereinfacht zusammengefaßt meint Kommunikation Mitteilung, wobei bekanntlich die verbale Kommunikation nur einen geringen, die phylogenetisch ältere nonverbale Kommunikation einen wesentlich größeren Teil aller Mitteilungen ausmacht. Letztlich ist unser ganzes Verhalten als Sprache unseres Körpers Mitteilung, und daher ist es „unmöglich, nicht zu kommunizieren", weil man sich nicht „nicht verhalten" kann. Umgekehrt heißt das jedoch, daß es auch kein „nichtssagendes" Verhalten gibt, sondern eben jedes, auch das Sexualverhalten, Mitteilungsfunktion bzw. Aussagecharakter hat. Bei jeder Aussage ist zwischen dem sogenannten Inhaltsaspekt, der den Informationsanteil der Botschaft betrifft, und dem Beziehungsaspekt zu unterscheiden, der aussagt, wie der Inhalt verstanden werden soll, d. h. Mitteilung über die Beziehung der Sprechenden und damit zugleich Mitteilung über die Kommunikation (Metakommunikation) darstellt. In diesem Sinn ergänzen sich verbale (digitale) und nonverbal-zeichenhafte (analoge) Kommunikation in ihrer Mitteilung, indem die analoge „Gestik und Mimik" noch einmal eine Aussage darüber darstellt, wie der vorwiegend verbal vermittelte Inhalt aufzufassen ist. Da jede Botschaft mit ihren beiden Aspekten beim Empfänger eine Wirkung verursacht, die wiederum die Basis für dessen Reaktion darstellt, ist Kommunikation kein lineares, sondern ein kreisförmiges Geschehen.

Menschliches Sexualverhalten als analoge Kommunikationsform

Menschliches Sexualverhalten erweist sich demnach als eine vorwiegend analoge Kommunikationsform, als eine Art Zeichensprache, ähnlich Mimik und Gestik. Die Kommunikation erfolgt über die Mitteilungsfunktion des Körpers, der durch die Körpersprache des Verhaltens, eben die sexuelle Körpersprache, zunächst mehrdeutige Aussagen macht, die geklärt und übersetzt werden müssen. Es geht dabei darum, dieses Verhalten ebenso bewußt wahr und in seiner Aussagefunktion ernst zu nehmen wie etwa Gesichtsausdruck, Körperhaltung, Bewegung, Gang und Sprechweise usw. Während die Ausdrucks- und Mitteilungsfunktion von Mimik und Gestik jedoch relativ bewußt registriert werden kann, bleiben die Botschaften der sexuellen Kommunikation offen-

[2] Für eine gründlichere Befassung mit der Kommunikationstheorie sei auf *Watzlawick, Bevin und Jackson,* Menschliche Kommunikation (Bern 1969), verwiesen.

sichtlich weitgehend im unreflektierten und unbewußten Bereich.

Jede Übersetzung aus der analogen Zeichensprache in die digitale Wortsprache bringt zwangsläufig eine Einschränkung der analogen Vieldeutigkeit und einen Informationsverlust mit sich, umsomehr, als zur Definition von Beziehungen kein ausreichendes digitales Vokabular zur Verfügung steht.

Der Beziehungsaspekt entscheidet dabei darüber, wieweit eine zunächst mehrdeutige Geste in liebevoll-zärtlichem oder aggressiv-zerstörerischem Sinn aufzufassen ist.

III. Inhalte der sexuellen Kommunikation

Sexuelle Verhaltensweisen im weitesten oder engeren Sinn, wie: sich ansehen, aufeinander zugehen, sich einander zuneigen, sich berühren, sich fühlen, beisammen sein, voreinander hüllenlos sein, sich öffnen, sich annehmen, sich anvertrauen, eindringen und umschließen, sich vereinigen, erfüllen, miteinander spielen usw. können einerseits körperlicher Ausdruck sein für: Ansehen, Entgegenkommen, Sich-näherkommen, Sich-nahestehen, Zuneigung, Zuwendung, Berührt-sein, Kontakt, Nähe, Wärme, Geborgenheit, Sicherheit, Vorbehaltlosigkeit und Echtheit, Eingehen, Annahme, Einverständnis, Offenheit, Vertrauen, Erfüllung, Bejahung, Geltung, Verbundenheit, Einheit, Zusammenhalt, Zusammenspiel, Geben und Nehmen usw. Andererseits könnten auch Verfolgung, Angriff, Kampf, Überwältigung, Unterwerfung, Unterdrückung, Zwang, Beraubung, Bloßstellung, Schutzlosigkeit, Abwendung, Abweisung, Sich-verschließen, Gleichgültigkeit zum Ausdruck gebracht werden. Nur die begleitende Metakommunikation kann über die wirkliche Beziehung und somit die richtige Deutung Aufschluß geben.

Ursache für Selbstwertgefühl, Lebensfreude und Sinn

Diese Inhalte der sexuellen Kommunikation spielen jedoch über die Sexualsphäre hinaus im Leben jedes einzelnen und ebenso in jeder Partnerschaft, auch als religiös verstandene Werte in der Beziehung zwischen Mensch und Gott, eine wichtige und entscheidende Rolle. Das Maß ihrer Erfüllung entscheidet wesentlich über Beziehungsfähigkeit, Sinnfindung, psychosomatische Gesundheit und Lebenskraft im weitesten Sinn. Sie stellen also mit anderen Worten lebensnotwendige menschliche Grundbedürfnisse dar, deren ausreichende Erfüllung von der frühesten Mutter-Kind-Beziehung an bis ins Greisenalter wesentlich über Sinnfindung und Lebensglück entscheidet und die vor allem wesentliche Elemente personaler Beziehungen, im besonderen intimer Zweierbeziehungen, bilden: Jeder ist darauf angewiesen, in mit-

menschlicher Beziehung zu leben, angenommen zu werden, Nähe, Zusammengehörigkeit, Vertrauen, Offenheit, Geborgenheit zu erfahren bzw. einem anderen erfahrbar zu machen und daraus Selbstwertgefühl, Lebensfreude und Sinn zu schöpfen. In tiefenpsychologischer Terminologie werden narzißtische, orale, anale und genitale Bedürfnisse bzw. Züge erkennbar, wie sie sich – zumindestens in unserem Kulturkreis – in der grundlegenden ersten Zweier- und allen folgenden Beziehungen entwikkeln und von da her ihre individuelle Intensität, Färbung und Ausrichtung erhalten. Die besten Chancen für ihre Erfüllung bzw. Verwirklichung sind wiederum in einer personalen, auf Dauer gerichteten Zweierbeziehung gelegen, also der nach wie vor angestrebten Paarbildung. Da niemand sich seine Grundbedürfnisse selbst erfüllen noch sich ohne Partner mitteilen kann, ist der Wunsch nach mitmenschlicher Beziehung so stark und gleichzeitig so unverzichtbar; deshalb spielen diese Grundbedürfnisse gerade in jenen auf Dauer und Ausschließlichkeit gerichteten Zweierbeziehungen, welche „Liebesbeziehungen" genannt werden, eine so wesentliche Rolle. Somit könnte man die Sorge um die Erfüllung dieser Bedürfnisse bzw. das Erfahren dieser Werte, also den Versuch, in gegenseitigem Geben und Nehmen auf die beidseitigen Lebensnotwendigkeiten zu antworten, um Sinn und Erfüllung zu erfahren, als Liebe bezeichnen. Liebe bedeutet also mehr als Anziehung, Sympathie, Faszination oder sexuelle Begegnung, sie bedeutet vor allem Antwort auf die Bedürfnisse beider Partner und damit Ver-Antwortung.

Lust an der Beziehung

Da nun die sexuelle Körpersprache genau dieselben Inhalte in zeichenhaft-analoger und zugleich ganzmenschlich-sinnenhaft erlebbarer Weise zum Ausdruck bringt bzw. verkörpert oder Fleisch werden läßt, hat sie eben diese unübertrefflich intensive Aussagekraft und wird lustvoll erfahren, womit nicht nur die genital-sexuelle Lust, sondern gleichzeitig die Lust an der Beziehung gemeint ist. Es erscheint wichtig, darauf hinzuweisen, daß die sexuelle Körpersprache diese menschlichen Grundbedürfnisse und Werte nicht nur symbolisiert, sondern zur körperlich erfahrenen Realität werden läßt: Nähe, Wärme, Kontakt, Einheit, Erfüllung, Zusammenhalt usw. sind reale Körpererfahrungen. Wegen der psychosomatischen Einheit des Menschen sind an dieser Erfahrung jedoch nicht nur zwei Körper beteiligt, sondern zwei Menschen, die letztlich hoffen, daß sich Annahme nicht nur auf die Geschlechtsorgane, Nähe nicht nur auf den Abstand zwischen zwei Körperoberflächen, Wärme nicht auf

eine bestimmte Anzahl von Graden und Kontakt und Beziehung nicht auf die wenigen Momente der sexuellen Begegnung beschränken. Was also auf der körperlichen Ebene getan und erfahren wird, ist gleichzeitig wegen der leib-seelischen Einheit des Menschen und der Unverzichtbarkeit seiner Grundbedürfnisse ein Versprechen auf der gesamtmenschlichen Ebene. Die – auch ethisch – entscheidende Frage lautet daher, wieweit die körperlich erfahrbar gemachten und damit unbewußt versprochenen Botschaften der sexuellen Körpersprache wahr sind und – wenigstens grundsätzlich – der Wirklichkeit der Partnerbeziehung entsprechen. Wo dies nicht der Fall ist, wird die sexuelle Geste von vornherein ihres wesentlichen Inhaltes beraubt und im Sinne einer amputierten oder isolierten Sexualität mehr oder weniger auf Teilaspekte reduziert. Sinnvoll gelebte Sexualität setzt damit ein gewisses Maß an persönlicher Reife, Bindungs- und Beziehungsfähigkeit, Eigenständigkeit und Verantwortung sowie Reife der Partnerschaft voraus.

Die Frage nach der „Wahrheit" der sexuellen Körpersprache

Notwendige Reifung

Die graduell in der sexuellen Körpersprache zum Ausdruck gebrachten Inhalte müssen ja innerhalb der Partnerbeziehung gewachsen sein und sich weiterentwickeln können. Solange das sexuelle Tun noch nicht auf das Du bezogen ist oder den anderen bzw. die zum Ausdruck gebrachten Inhalte nicht eigentlich meint, wird Sexualität auch nur teilweise befriedigen können und muß daher auf Dauer enttäuschen. Solche partielle Befriedigung könnte genügen, wenn es nicht um die unverzichtbaren menschlichen Grundbedürfnisse ginge, die von vornherein nicht nach teilweiser, sondern nach vollständiger Erfüllung verlangen. Die unerläßlichen Kompromisse scheinen eher im Ausmaß als im Grundsätzlichen möglich. Auf Dauer gesehen, besonders unter Berücksichtigung der Bedürfnisse beider Partner, wird die enttäuschte Hoffnung, das nicht eingehaltene, aber durch die sexuelle Körpersprache immer wieder gegebene Versprechen zur permanenten Frustration, zum Erleben von Sinnlosigkeit, Abneigung und Ekel bis zu sexuellen Funktionsstörungen. Diese „verkörpern" dann wieder die Realität der Beziehung. Im Fall der Übereinstimmung von partnerschaftlicher Wirklichkeit und sexuellem Ausdruck verstärken sich beide positiv nach den Gesetzen der Lerntheorie, haben alle Teilaspekte im Sinne von Partialtrieben oder persönlichen Neigungen, Vorlieben und Techniken ihren Platz in einem an sich stimmigen Rahmen und besteht die größte Chance auf Sinnfindung und volle Entfaltung des Potentials menschlicher Sexualität. Damit ist auch gesagt, daß eine Entkoppelung von Sexua-

lität und Beziehung bzw. Sexualität und den durch sie zum Ausdruck gebrachten Inhalten dem Sinngehalt menschlicher Geschlechtlichkeit nicht gerecht wird und nicht dient. Während die Entkoppelung von Sexualität und Fortpflanzung, wie sie besonders durch die modernen Empfängnisverhütungsmethoden möglich geworden ist, grundsätzlich auf der Linie einer humanen Entwicklung, also auf der Linie der menschlichen Natur gelegen ist, würde dies auf eine isolierte, entpersönlichte und beziehungslos gewordene Sexualität keineswegs zutreffen, auch wenn sie auf Verhütungsmethoden verzichtete.

Die Bedeutung der Mutter-Kind-Beziehung

Zusammenfassend kann also gesagt werden, daß befriedigende sexuelle Kommunikation sowohl Partner- und Beziehungsfähigkeit als auch das Vermögen zu leiblich-sinnenhaftem Ausdruck und Erleben voraussetzt. Beides wird grundlegend schon in der ersten Mutter-Kind-Beziehung gelernt, in der die Elemente der späteren Erwachsenen-Sexualität geformt werden und ihre gefühlsmäßigen Erlebnisqualitäten erhalten. Die Erfahrungen der frühen Kindheit sind also grundlegend für die Liebesfähigkeit im Erwachsenenalter. Aus ihnen stammen auch jene unverzichtbaren menschlichen Grundbedürfnisse, deren Verwirklichung bzw. Befriedigung einerseits zur Liebe drängt bzw. als Liebe erfahren wird, und die anderseits in der sexuellen Körpersprache verkörpert, also leiblich-sinnenhaft erfahrbar werden. Menschliche Sexualität, im weitesten wie im engeren Sinn, wird also ihre volle Sinnentfaltung am ehesten dort erreichen können, wo die tatsächlich in ihr gelegenen Botschaften stimmiger Ausdruck der jeweiligen Beziehungswirklichkeit, im speziellen Fall der Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe, sind. Im Sinne der Kreisförmigkeit von Kommunikation wirkt sinnvoll gelebte Sexualität ihrerseits verstärkend auf eben diese partnerschaftliche Wirklichkeit zurück.

Integration des Sexualbereiches in die Gesamtheit des Lebens

Das Bewußtmachen dieser Kommunikationsfunktion könnte wesentlich zur Reintegration des Sexualbereiches in die Gesamtheit des Lebens und zur Überbrückung der Kluft zwischen Sexualität und Liebe, Sexualität und Scham und auch Sexualität und Religion beitragen. Vor diesem Hintergrund müßte z. B. neu überdacht werden, in welcher Weise „Enthaltsamkeit" (wovon?) ein eheliches Ideal sein kann oder wieweit hier zu unbesehen ein „zölibatäres Ideal" auf die Ehe übertragen und die Förderung eines „sinnvollen" sexuellen Vollzuges und seiner Voraussetzungen vernachlässigt wurde. Darüber hinaus könnte das bewußte Erleben sexueller Kommunikation sogar zum Ausgangspunkt einer Theologie der Ge-

schlechtlichkeit im Sinne einer Transzendierung dieser menschlichen Grundwerte und Erfahrungen werden[3], was über die Jahrtausende für zahlreiche Religionen selbstverständlich war. Ähnlich könnte es zur anthropologischen Begründung einer menschengerechteren Sexualethik, im weiteren Sinn einer zielführenden Sexualpädagogik herangezogen werden, damit die eigentliche sexuelle Revolution dieses Jahrhunderts, nämlich die prinzipielle Möglichkeit und auch Erwartung des Zusammenfindens von Ehe, Liebe und sexueller Erfüllung in ein und derselben Beziehung[4], nicht scheitert. Gerade diese Verbindung von Sexualität und Partnerschaft scheint aber noch in keiner Weise gefestigt. Weithin ist Sexualität nach wie vor auch in partnerschaftlichen Beziehungen abgespalten, isoliert und sprachlos oder wird vorwiegend als Mittel der Fortpflanzung, als etwas, das einfach mit dazugehört, oder als notwendiger Kaufpreis der Freundschaft betrachtet bzw. hingenommen.

Wirkliches Eingehen auf den Sinn der sexuellen Körpersprache würde eine echte „sexuelle Befreiung" ermöglichen und jedenfalls sowohl einer Verwechslung von Freiheit mit Willkür als auch einer Isolierung und Verabsolutierung von Teilaspekten und erst recht einem Mißbrauch des Partners entgegenstehen. Vor dieser Befreiung bräuchte man sich nicht zu fürchten.

[3] *J. B. Nelson*, Embodiment, an Approach to Sexuality und Christian Theology, Minneapolis 1978; *H. Rotter*, Fragen der Sexualität, Innsbruck 1979.
[4] *A. Greeley*, Erotische Kultur, Partnerschaft und Intimität, Graz – Wien – Köln 1977.

Giacomo Bravo

Die sexuelle Dimension in der christlichen Sicht des Menschen

Biblische Überlegungen in religionspädagogischer Absicht[1]

„Der Mensch ist als ganzer von seiner Sexualität geprägt." Diese Einsicht wird im folgenden mit Hinweisen aus der Bibel belegt, und es werden die im vorausgehenden Beitrag von Loewit gemachten Aussagen theologisch weitergeführt. Damit bilden diese Überlegungen eine Brücke hinüber zu den nachfolgenden sexualpädagogischen Notizen von Spescha wie auch zum Beitrag von Herbstrith. – Zu beachten ist, daß hier aufgrund der Übersetzung durchgehend von Sexualität gesprochen wird, auch dort, wo im Deutschen vielleicht der umfassendere Begriff „Geschlechtlichkeit" erwartet werden könnte. red

0. Eine neue Aufmerksamkeit für die Sexualität

Ausgehend von dem in der Bibel bezeugten Wort Gottes, kam es dazu, daß in der Glaubensgemeinschaft schrittweise ein christliches Verständnis der sexuellen Wirk-

[1] Aus dem Italienischen übersetzt von Maria und Günter Stachel. Erstveröffentlicht in: Catechesi 50 (1982), 11, 39–43.

lichkeit entwickelt wurde. Dieses Verständnis verdankt sich freilich nicht nur der Bibel, sondern auch den verschiedenen Kulturen, innerhalb derer die menschliche Erfahrung der Sexualität ihren Ausdruck fand. In der jüngsten Vergangenheit neigte christliche Spiritualität allerdings dazu, sogar den Begriff „Sexualität" zu vergessen. Sie betrachtete ihn als Tabu und zog es vor, seine Bedeutung im Dunkeln zu belassen.

Heute, so scheint es, ist eine gültige spirituelle Erfahrung nicht mehr möglich, wenn sie nicht auf irgendeine Weise die Sexualität einschließt: Sexualität ist ja ein Teil des kommunikativen Handelns der Person. Sie wirkt als eine diffuse Kraft im gesamten menschlichen Dasein. Sie durchtränkt als solche jede Fähigkeit und Aktivität der Person und charakterisiert das Ich als einzelnes Individuum und als für andere offene Person.

Der Mensch ist als ganzer von seiner Sexualität geprägt, wenn auch die Sexualität nicht das einzige ist, was den Menschen bestimmt. Denken und Wollen, ebenso Glauben und Lieben finden ihren Ausdruck in der jeder Person und jeder Altersstufe eigenen sexuellen Weise.

Im Glauben vertiefte Erkenntnisse

Alle diese Überlegungen erweisen sich als Folgerungen aus der Kultur unserer Zeit und aus der Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnisse (der Psychologie, der Erziehungswissenschaft, der Soziologie, der Biologie, der Genetik usw.). Da es sich jedoch um menschliche Überlegungen handelt, sind sie einem Glauben nicht fremd, der sich als Heilsbotschaft an den ganzen Menschen richtet. Im Gegenteil, im Glauben können und müssen diese Überlegungen zu dem ihnen angemessenen Verständnis finden, und einseitige und simplifizierende Schlußfolgerungen, welche den Wert der Sexualität banalisieren, statt ihn aufzudecken und einsichtig zu machen, müssen abgebaut werden. Es handelt sich ja um einen umfassenden und tiefen menschlichen Wert, dessen Bedeutung der Glaubende im Lichte des in der Bibel bezeugten Wortes Gottes zu erfassen sucht.

1. Biblische Hinweise auf die sexuelle Dimension des Menschen

Wenn wir die Heilige Schrift zur Hand nehmen, entdekken wir, daß sie in ihren ersten und letzten Kapiteln die sexuelle Wirklichkeit zur Sprache bringt. Die ersten Worte Adams im Buche Genesis sind ein Ausruf freudiger Übereinstimmung mit der Gefährtin, die Gott ihm gegeben hat (Gen 2, 23). Auf der letzten Seite der Apokalypse sagt die Braut des Lammes zu ihrem Bräutigam „Komm" (Apk 22, 17), und mit diesem Ruf, der auf eine letzte und definitive Begegnung verweist, schließt die Geschichte

des Abenteuers von Gott und Mensch in der Bibel; so wollte sie darauf verweisen, daß etwas von dem, was sich in der menschlichen Sexualität ausdrückt und aktualisiert, auch dieses Abenteuer durchdringt und begleitet. Aber neben solchen eher allgemeinen Anklängen gibt es in der Bibel auch Perikopen, die ausdrücklich über das Geheimnis des Menschen nachdenken.

1.1 Im Alten Testament

In den ersten Kapiteln des Buches Genesis werden *Sexualität und Ehe* als *eine gute Gabe Gottes* betrachtet, als einer der Höhepunkte der Schöpfung, die ihrem Ursprung nach gut ist.

In einer an Bildern reichen Sprache und in einer klaren und tiefgreifenden Weise drückt das Buch Genesis den Sinn und die Bedeutung der Beziehung zwischen Mann und Frau aus, die direkt auf einen Entwurf Gottes zurückgeht. Geschaffen nach dem Bilde Gottes, existiert der Mensch, um sich dem anderen zu öffnen, was seinen sichtbaren Ausdruck findet in der fleischgewordenen Sprache der Sexualität und der wechselseitigen Ergänzung von Mann und Frau. All dies ist vom Standpunkt Gottes aus „sehr gut" (Gen 1, 31). In der Frau erkennt der Mann den anderen, der ihn selbst widerspiegelt und vervollständigt: sie ist der Partner in einem wirklich personalen Dialog, der ihn zuinnerst befriedigt.

Genesis 1, 1–2, 4a (Priesterschrift) unterstreicht die Zugehörigkeit der Sexualität zur Welt der von Gott geschaffenen guten Dinge; Genesis 2, 4b–3, 24 (Jahwist) macht den notwendigen und Wirklichkeit stiftenden (und Verwirklichung schenkenden) Charakter sichtbar, den der Sexualpartner für den Menschen hat, und verweist auf die fundamentale Gleichheit der Geschlechter und die tiefe und beständige Einheit, die sich im Menschenpaar verwirklicht. So ist die Sexualität in der menschlichen Wirklichkeit der Ehe gegenwärtig als ein Geschenk Gottes, aber auch als Verpflichtung und Verantwortung. Sie ist ein Geschenk, das nach dem Entwurf Gottes verwaltet werden muß: Mann und Frau werden „ein Fleisch sein", das heißt: *eine* lebendige Wirklichkeit sein (2, 26). Das Böse, das diese Wirklichkeit im täglichen Leben bedroht (3, 16), erscheint in der Bibel als etwas dem Plan Gottes Fremdes; es ist eher ein Ergebnis der Untreue des Menschen, eine Folge der Sünde. Es ist eine Unordnung, mit der der Plan Gottes keinen Frieden geschlossen hat. Und der Sieg über sie ist vorangekündigt: auf dem Wege der Zeugung, das heißt über Fruchtbarkeit der menschlichen Sexualität (Gen 3, 15).

Vom einzelnen Menschen hat die Bibel eine sehr einheitliche Vorstellung: er ist *Herz (basar, nefeš, ruaḥ),* näm-

lich verborgene Einheit des Denkens und Wollens, die versammelt ist in jenem einzigartigen und unwiederholbaren inneren Fühlen, welches das *Gewissen* ist. Auf personale Weise denken und entscheiden heißt im Hebräischen: *in seinem Herzen sprechen.* Sexualität kennzeichnet die Wirklichkeit des Menschen auf biologisch-genitaler Ebene, sie reicht aber hinunter bis auf die psychisch-affektive Ebene und gelangt so bis zu seinem Herzen, nämlich seiner tiefen Innerlichkeit. Der „ganze Mensch" ist gewissermaßen sexuell.

1.2 Bei Jesus

Das Evangelium sagt uns, daß Jesus ein wahrer Mensch gewesen ist und so den Wert der Sexualität voll gelebt hat. Wir wissen, daß er in Freundschaft stand mit Martha und Maria, daß er Frauen bekehrte wie Magdalena und die Samariterin, daß andere Frauen von Krankheiten geheilt wurden, daß manche von ihnen ihm folgten bis hin zum qualvollen Leiden am Kreuz. Unter den Frauen, die ihn voll Bewunderung umgaben, zeigt Jesus Bevorzugungen. Er liebt Maria am meisten, weil sie vollkommen darin versinkt, sein Wort zu erwägen; er lobt Magdalena, die mit unverstellter Liebe seinen Körper als ein Zeichen des Heils verehrt.

Die Sexualität erlangt so den Rang einer Weise personaler Kommunikation, die Jesus dazu benutzt, freundschaftliche Beziehungen zu knüpfen, um seine Gefühle auszudrücken, tiefe Gefühle (bis zur innersten Erschütterung und zum innersten Gerührtsein) und zarte Gefühle (die Ehebrecherin), um den Wert der Freundschaft zu verwirklichen (Petrus, Jakobus, Johannes) und die Intimität seiner Liebe zum Vater zu bezeugen („Ich preise dich, o Vater": ein Ausruf, jubelnd vor Freude!).

Auch kraft seiner Sexualität erfuhren die Zeitgenossen, wie sehr Jesus mit Herz und Gemüt in voller Menschlichkeit ansprechbar war.

2. Neue Werte entdecken

Diese wenigen Hinweise erlauben es uns, ausgehend von dem in der Schrift bezeugten Wort Gottes, die heutige Bedeutung der Sexualität von Christen besser zu verstehen. Welcher Wert kam der Sexualität bisher zu? Als was galt sie noch bis in die jüngste Geschichte?

In einer unterbevölkerten Welt, die von Mangel, von Seuchen und von hoher Kindersterblichkeit bedroht wurde, war das Leben der kostbarste Schatz der Menschheit und mußte geschützt, entwickelt und weitergereicht werden, um nicht gänzlich zu verlöschen.

Von dieser Forderung war insbesondere das Leben der Frauen geprägt; für sie wurde Mutterschaft zu einer rigorosen Pflicht, zugleich aber zu einem permanenten Risiko.

Dieselbe Forderung beherrschte die sexuellen Beziehungen von Mann und Frau, die sich eingebunden sahen in den dramatischen, ungewissen Kampf um das Überleben der Menschheit. *Daß in diesem Kontext noch Raum für authentische Liebe gegeben war, ist ein Zeichen der Freiheit und Geistbestimmtheit des Menschen.*

2.1 Sexualität: Sprache der Hingabe und der Teilhabe

Der wissenschaftlich-technische Fortschritt läßt uns heute das Leben anders behaupten und gibt dem Menschen die Möglichkeit, den genetischen Prozeß der Fortpflanzung besser zu steuern. So steht Sexualität in einem neuen Kontext. Weniger in ihre biologischen Funktionen eingebettet, erweist sie sich mehr und mehr vor allem als eine Sprache des Menschen, *eine Sprache der Begegnung, die in wechselseitiger Hingabe und Hinnahme zur* vollkommenen *Gemeinsamkeit drängt.* Gegenüber anderen menschlichen Ausdrucksmöglichkeiten liegt ihre Größe darin, daß sie eine fleischgewordene Sprache ist, in der Worte und Gesten von entscheidender Bedeutung sind und die Früchte der Gemeinschaft bewirken, die durch sie bezeichnet werden.

Befreit von biologischem Druck, kann die Sexualität nunmehr ihre Qualität als Beziehung entfalten, die ihr im Entwurf Gottes zukommt. Wird sie hingegen einfach von ihrem auch biologischen Kontext abgeschnitten, riskiert sie, ihren Sinn zu verlieren und zu leerem Geschwätz zu werden, in dem die Gesten kein Gewicht mehr besitzen. Weder Versklavtsein an den Geschlechtstrieb oder egoistische Suche nach Lust, noch Repression und geistige Sublimierung werden dem Wert der Sexualität gerecht.

Wenn die Christen sich heute gegen die Invasion einer kommerzialisierten Erotisierung zur Wehr setzen müssen, so geschieht dies vor allem im Namen des Wertes und der Würde der Sexualität als Sprache. Jegliche Perversion der menschlichen Sprache ist ein Rückschritt und keine Befreiung.

Die Größe der Sexualität liegt darin, daß sie vor allem *eine fleischgewordene Sprache ist,* die im Menschen und in der Gesellschaft jene *Gemeinschaft verwirklicht, die sie bezeichnet.* Aber jede Sprache findet ihre Grenze dort, wo das Schweigen als ihr Begleit-Bewußtsein und als eine dem Menschen gegebene Möglichkeit zum Vorschein kommt. Hierin liegt auch der Wert der Sexualität beschlossen, die im Zölibat und in der Jungfräulichkeit gelebt wird.

2.2 Körper: Beziehungsaspekt des Geistes

Wird Sexualität so verstanden, so bringt sie ein wenig von dem zum Vorschein, was wir heute eine spirituelle Wiederentdeckung des menschlichen Körpers nennen. Der Körper galt lange Zeit als Materie. Eine nicht mehr ein-

heitliche (vgl. 1.1), sondern dualistische Sicht des Menschen sah das eigentlich Menschliche ausschließlich auf seiten des Geistes. Heute hingegen verstehen wir den Körper immer mehr als den Beziehungsaspekt des Geistes. Er ist genau der Teil von uns, der – einmal trüb, ein andermal transparent – es uns erlaubt, uns auszudrücken und uns hinzugeben. Gestern hieß es wie selbstverständlich: „Ich habe einen Körper", so als handle es sich um einen zwar benachbarten, aber doch äußeren Gegenstand; heute sagt man: „Du bist es: dieses Lächeln, dieses Verhalten, dieser Gesichtsausdruck, diese Geste."

Dies alles ist nicht ohne Bedeutung für die christliche Hoffnung, die sich von der Auferstehung in Christus herleitet und die „Auferstehung der Toten" verkündet, eine Auferstehung des Menschen in seiner Geschichte und in seinen Beziehungen. Im übrigen ist dies der einzige Ausblick, der unserer geschichtlichen Existenz das Recht der Wahrheit verleiht. So hat es auch Anne Philipe in ihrer autobiographischen Erzählung „Le temps d'un soupir" (Nur einen Seufzer lang) verstanden: „Ich habe dich zu sehr geliebt, um hinzunehmen, daß dein Körper verschwindet, und zu verkünden, daß deine Seele genügt und daß sie weiterlebt. Wie könnte ich sie denn trennen und sagen: Das ist seine Seele, das ist sein Körper? Dein Lächeln und dein Blick, dein Gang und deine Stimme – waren sie Materie oder Geist? Das eine *und* das andere, und zwar untrennbar."[2]

Wenn der Körper eines jeden von uns Beziehungsaspekt des Geistes ist, dann sind wir dazu aufgerufen, seinen Platz im spirituellen Leben wiederzuentdecken: im Gebet, aber auch in der Liebe und in der Freundschaft, wie sie in der „Schule Christi" gelebt werden. In diesem Sinne gibt es keine nur geistige Freundschaft. Jede wahre Freundschaft wird auch auf der Ebene der Affektivität und körperlicher Sensibilität erlebt und auf ihr zum Ausdruck gebracht. Unser Körper kann daher für die tiefsten Erfahrungen des Menschen nicht ein Fremder, etwas Äußerliches bleiben.

2.3 Glück als „volle" personale Begegnung

Zusammen mit diesem neuen Sinn der sexuellen Begegnung als Sprache des Körpers und als Beziehung setzte sich eine Vorstellung von Glück durch, die relativ neu ist.

In einer Kultur, die auf das bloße Überleben und auf materielle Sicherheit bezogen bleibt, ist derjenige glücklich, der der Zukunft ohne Angst entgegensehen kann.

[2] Übersetzt nach: Le livre de poche, 1969, 52.

Heute, in einer Gesellschaft, die die materielle Basis des Lebens sichert, ist *die Vorstellung vom Glück mehr an die Vorstellung von Anerkennung durch andere gekoppelt.* Glücklich ist ein Mensch, wenn er anerkannt und geliebt wird, wenn er reiche und wahre Beziehungen zu anderen aufbaut.

Unglück bedeutet, nichts zu zählen und für niemanden da zu sein.

Angesichts der Unpersönlichkeit der industriellen Strukturen und der Entfremdung in der Konsumgesellschaft sucht man immer mehr Schutz und Kraft zum Leben in authentischen personalen Beziehungen. Hierin liegt zum Beispiel auch die Bedeutung der Zweierbeziehung für die Jugendlichen, die (manchmal sehr bald) diese Zuflucht und diese Kraft benötigen, um die Welt, ihre Gleichgültigkeit und ihre Sinnlosigkeit bewältigen zu können. Wenn diese Beziehung im Kontext einer gebenden Liebe reift, werden durch sie die tiefen menschlichen Fähigkeiten des Ich wach. Steht sie dagegen in der Pein einer besitzergreifenden infantilen Liebe, vertrocknen dieselben Fähigkeiten in Verzögerungen, unangemessenen Fixierungen, Regressionen: alles Zeichen dafür, daß sich ein pathologisches Verhalten durchsetzt – die Fähigkeit zur Liebe, zur Freundschaft und zum affektiv gefüllten Zusammenwirken ist gestört.

2.4 Der Zölibat: eine auf Brüderlichkeit ausgerichtete Affektivität

Unsere Zeitgenossen entdecken immer mehr die Sexualität als Sprache: eine Sprache der Beziehung und der Gemeinschaft zwischen Mann und Frau; eine Sprache, die etwas Außerordentliches besitzt, weil in ihr das Wort Fleisch wird; eine Sprache, die ihre Grenzen hat, weil das Fleisch das Wort ersticken kann (so etwa bei einer zufälligen Begegnung mit einer Prostituierten); eine in ihrem unmittelbaren Angebot natürliche und als solche fundamentale und notwendige Sprache. Wenn der Mensch nichts anderes wäre als Natur, dann hätte und suchte er keine anderen Sprachen.

Der Mensch ist aber Freiheit, und im Hervortreten der Liebeshingabe, in der Intimität der sexuellen Begegnung, ist er bereits Frucht und In-Besitz-Nahme dieser Freiheit.

Liegt aber in der von der Liebe gestalteten Sexualität wirklich die letzte In-Besitz-Nahme der menschlichen Freiheit? Erweist sich der Mensch de facto als unfähig, andere Sprachen zu entdecken, die zwar durch die sexuelle Wirklichkeit gestützt werden, diese aber übertreffen?

Wenn zwei Menschen den Horizont ihrer Liebe nicht willkürlich auf sexuelle Begegnung begrenzen, bezeugen sie,

daß andere Sprachen und andere Begegnungen möglich sind. Die Zärtlichkeit, das Gefühl, die Liebe können andere Wege entdecken.

Liebende und Verheiratete, durch tragische Umstände voneinander getrennt, entdecken, daß sie, obwohl die gewöhnliche Sprache ihrer Begegnungen unterbrochen ist, nicht aufhören, sich einander in einer tiefen Gemeinsamkeit zu öffnen. Sie finden neue Sprachen, die ihrer Liebe neue Horizonte eröffnen.

Männer und Frauen, die dieses Schweigen auf der Ebene der sexuellen Intimität bejaht und großmütig den Preis bezahlt haben, bezeugen dessen Fruchtbarkeit. So konnte historische Forschung aufzeigen, wie viel die höfische Liebe der Ritterzeit dem Briefwechsel verdankt, den Mönche und Nonnen – in Freundschaft verbunden – geführt haben. Man denke an den heiligen Franz von Assisi und die heilige Klara oder an den Briefwechsel zwischen dem heiligen Franz von Sales und der heiligen Johanna von Chantal, um in den Blick zu bekommen, wieviel Zartheit, Feinheit und Tiefe die Sprache der Liebe finden kann.

In einer Welt, in der die Mann-Frau-Beziehung dominiert, den Zölibat zu wählen, bedeutet, auf der Ebene der Sexualität das Schweigen zu wählen, und verpflichtet dazu, andere Sprachen zu entdecken, andere Gesten der Freundschaft, der Gemeinschaft und des Gefühls. Diese mögen vielleicht weniger einzigartig, weniger exklusiv sein, aber sie müssen nicht weniger herzlich und großmütig sein. Das Schweigen des Zölibats ist nicht gleichzusetzen mit einem Zurückfallen auf sich selbst, mit Isolierung, sondern vielmehr mit einer Gemeinsamkeit, die auf eine unmittelbare Sprache verzichtet, um dafür andere zu entdecken.

Wenn wir die Bedeutung der Sexualität nicht auf die genitale Dimension reduzieren und wenn wir glauben, daß in der Menschheit Männer und Frauen dazu aufgerufen sind, sich in einer anderen Fruchtbarkeit wiederzufinden als nur in der Zeugung von Kindern, kann die Entscheidung für den Zölibat und für die neue Art von Beziehungen, die diese Entscheidung wachruft, schon auf der Ebene der „Menschlichkeit" einen höchst positiven Beitrag leisten und ein höchst positives Zeugnis sein.

Plasch Spescha
Moraltheologische Notizen zu einer identitätsstiftenden Sexualethik

Die folgenden „Notizen" wollen einige moraltheologische Kriterien zu einer menschen- und sachgemäßeren Erfassung der Werte und Normen auf dem Gebiet der Sexualität anbieten. Die drei Sinngehalte oder ethischen Grundwerte der Sexualität, nämlich die Fortpflanzung, die „Selbstaussagen" (Lust, Befriedigung usw.) und die Liebe, sind nach Spescha zwar aufeinander verwiesen, aber nicht so aneinander gebunden, daß sie nur miteinander verwirklicht werden können. Sie sind als unterscheidbare und unterscheidende allgemeine Handlungsorientierungen auf dem Weg zu einer humanen Gestaltung des Geschlechtlichen zu verstehen. Dies wird dann noch vor dem Hintergrund der Gewalt als Grundübel der Sexualität verdeutlicht. *red*

Moraltheologische Überlegungen zur Sexualethik können verschiedene Kristallisationspunkte haben: die lehramtlichen Aussagen, die biblische Botschaft, die Äußerungen der Synoden der regionalen Kirchen (z. B. der Schweizer Synode 72 oder der Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland) oder die Auseinandersetzung mit den Aussagen der Human- und Sozialwissenschaften zur Sexualität.

Kristallisationspunkt der folgenden Notizen ist *jene christliche Spiritualität, die gleichzeitig um die Vorläufigkeit und Zerbrechlichkeit aller menschlichen Beziehungen wie auch um die unbändige Freude des Glückens menschlicher und geschlechtlicher Begegnungen „weiß"*. Diese Spiritualität steht wohl in Beziehung zu den anderen Kristallisationspunkten, doch ist hier nicht der Ort, um diese Zusammenhänge darzulegen. Mit der Erwähnung des Kristallisationspunktes soll nur angedeutet werden, von welcher lebensgeschichtlichen Voraussetzung aus die Notizen geschrieben wurden und zu verstehen sind.

1. Grundlegung der Gestaltungsverantwortung

Als ethisch relevanter grundlegender Unterschied zwischen Mensch und Tier wird heute allgemein der qualitativ unterschiedliche Grad vorgegebener Verhaltensorientierung angenommen. Das Verhalten der Tiere ist weitgehend durch Instinkte festgelegt und wird durch sie gesteuert. Demgegenüber zeichnet sich der Mensch durch fehlende Instinktorientierung, bzw. und genauer, durch Instinktresiduen aus. An die Stelle der Instinktorientierung tritt die Orientierung des Verhaltens und Handelns durch Bräuche, Sitten und soziale Normen, die die Menschen zum Urheber haben[1]. In der Sexualität zeigt sich dieser Sachverhalt darin, daß die Tiere Brunstzeiten ken-

[1] Vgl. *G. Dux*, Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt/M. 1982, 26–53.

nen, die Menschen in ihrem Geschlechtsverhalten zeitlich jedoch nicht festgelegt sind. Diese *fehlende Instinktorientierung ist die evolutionsgeschichtliche Bedingung der Möglichkeit, daß die Menschen ihre Sexualität überhaupt* personal und sozial gestalten können.

Fehlende Instinktorientierung

Ein Blick in die Geschichte der Sexualität und auf andere Kulturen macht diesen Sachverhalt deutlich. Diese Geschichte zeigt eine große Vielfalt von sozialen Regelungen der Sexualität. *Allen Gesellschaften gemeinsam ist nur die Tatsache, daß die Sexualität in irgendeiner Form gesellschaftlich geregelt wird.* Nicht einmal das Inzesttabu, das eine Zeitlang als universale inhaltliche Normierung gegolten hat, gilt ausnahmslos in allen Gesellschaften und sozialen Schichten.

Vielfältiges Nebeneinander sexueller Verhaltensweisen . . .

Ein vielfältiges *Neben- und Miteinander sexueller Verhaltensweisen* zeigt sich auch in der gegenwärtigen spätkapitalistischen bzw. postindustriellen mitteleuropäischen Gesellschaft: Heterosexualität und Homosexualität in ihren verschiedenen Ausdrucksformen wie Spontankontakte, Dauerbeziehungen, Beziehungen auf Zeit und in verschiedenen Intimitätsgraden, Selbstbefriedigung, freiwillige und aufgenötigte Enthaltsamkeit, geschlechtliche Beziehungen im Jugendalter, Konsensualehe, die Lebensform der Singles usw.

. . . und von Sexualmoralen

Auch auf der Ebene der Begründungen für die jeweilige sexuelle Lebensweise findet sich eine *Vielfalt verschiedener Sexualmoralen:* die Freizügigkeitsmoral, die der Ansicht ist, daß jeder/jede tun und lassen kann, was er/sie will; die repressive Moral, die die Sexualität als Mittel zur Unterdrückung und zur Ausübung von Herrschaft verwendet; die Zweckmoral, für die die Sexualität der Fortpflanzung dient, ein Mittel gegen den sexuellen Trieb ist und im Dienste der Ergänzung von Mann und Frau steht; die emanzipatorische Moral, die die Sexualität als Mittel zur Befreiung von gesellschaftlichen Zwängen betrachtet; die Doppelmoral, die unterschiedliche Maßstäbe an das Verhalten von Mann und Frau anlegt. Schließlich gibt es seit kurzem die Zärtlichkeitsmoral, die die Tendenz hat, die geschlechtliche Begegnung auf nicht-genitale Ausdrucksformen zu konzentrieren.

Herausforderung zur Gestaltungsverantwortung

Der Zusammenhang zwischen evolutionsgeschichtlicher Bedingung und geschichtlich gesellschaftlicher Vielfalt sexueller Verhaltensweisen und sozialer Normierungen zeigt die Polyvalenz menschlicher Sexualität. In zwangloser Annäherung ist dieser Sachverhalt ethisch als *Herausforderung zur Gestaltungsverantwortung* zu verstehen. Theologische Sexualethik kann infolgedessen ihr Anliegen nicht mehr in Begriffen des Gehorsams gegen-

über einem als vorgegeben vorgestellten Sittengesetz buchstabieren, sondern nur mehr in Begriffen der Verantwortung der Menschen auch für Struktur und Gehalt sexualethischer Normierungen.

2. Identitätsstiftende Gestaltung der Sexualität durch Orientierung an Sinngehalten

Gelebte Sexualität zeichnet sich insgesamt durch eine verwirrende Vielfalt von Verhaltensweisen und Moralformen aus. Daß nicht alle in gleichem Maße der geschlechtlichen Identitätsfindung förderlich sind, versteht sich von selbst. Deshalb gilt es, Kriterien zu suchen und zu begründen, die die Gestaltungsverantwortung in der Sexualität so wahrzunehmen helfen, daß humane geschlechtliche Beziehungen möglich werden. Dies ist dann nicht so sehr eine Frage nach den konkreten Normen für sexuelles Verhalten, sondern eine Frage nach den Sinngehalten oder den ethischen Grundwerten der Sexualität. Diese lassen sich nicht durch eine abstrakte Analyse erhellen, sondern nur durch kritische Reflexion auf die gelebten sittlichen Überzeugungen der Menschen.

„Fruchtbarkeit"

Der eine Sinngehalt oder ethische Grundwert der Sexualität ist die *Generativität*[2]. Hierbei handelt es sich zuerst einmal um die Zeugung neuen Lebens, um Schwangerschaft und Geburt. Die naturale Gegebenheit der Fortpflanzung wird dann in eine humane Identitätsfindung integriert, wenn das Kind nicht als Mittel zur Selbstverwirklichung des Paares verzweckt, sondern als eigenständiges Wesen bejaht und anerkannt wird. Dann wird es auch zum konkreten Ausdruck der Hoffnung in die Zukunft. Es ist ein Versprechen der Eltern, sich nicht nur für das Kind einzusetzen, sondern auch dafür, daß wir Menschen überhaupt eine Zukunft haben sollen. Dies ist angesichts des atomaren Rüstungswahnsinns, der ökologischen Zerstörungsdynamik, der übermächtigen Armuts- und Hungerproblematik und des weltweiten Bevölkerungsdrucks ein nicht leichtzunehmendes Versprechen. Dieses sozialethische Verständnis der Fortpflanzung eröffnet auch die Möglichkeit, der immer noch vorhandenen Diskriminierung von kinderlosen Ehepaaren und dem verbreiteten Unverständnis gegenüber zölibatär lebenden Menschen entgegenzutreten. Indem diese sich für die Überlebensbedingungen der Menschheit einsetzen, haben sie in ihrer Art und Weise Anteil am Sinngehalt der Generativität.

Die heute relevante ethische Frage zur Fortpflanzung ist nicht die Frage, ob die Mittel der Empfängnisverhütung natürlich oder künstlich sind, sondern ob die Entscheidung für oder gegen ein eigenes Kind vor dem erwähnten

[2] Der Begriff stammt von *E. H. Erikson*, Identität und Lebenszyklus, Zürich 1966, 117f. (Ausgabe Ex Libris).

Fragehorizont geschieht oder nicht. Was die Methoden der Empfängnisverhütung betrifft, so muß sich die Wahl zwischen den verschiedenen Möglichkeiten von der gesundheitlichen Verträglichkeit, der benötigten Sicherheit und der gemeinsamen Verantwortung leiten lassen.

Selbstaussagen der Sexualität . . .

Ein anderer Sinngehalt der Sexualität geht vom Erleben von Lust und Befriedigung aus. Dieser umfaßt den gesamten Erlebnisbereich von sexuellem Spiel und Freude, von Ekstase, Gemeinschaftserleben, Zeitvergessenheit, Versöhnung, Beziehungssuche, Befriedigung von Neugier, Abbau von Unruhe und Verkrampfung usw. Welches Erleben die geschlechtliche Begegnung prägt, ist nicht einfach vorgegeben, sondern bildet sich erst in und aus der konkreten Beziehung heraus und hängt in entscheidendem Maße von der Fähigkeit der Partner ab, aufeinander einzugehen[3]. Die verschiedenen Erlebnisgehalte der erotischen und sexuellen Beziehung können insgesamt als *Selbstaussagen der Sexualität* verstanden werden. Mit der Wahl dieser Bezeichnung soll einerseits die Erfahrung wiedergegeben werden, daß sich der Erlebnisgehalt in der Begegnung erst konstituiert, anderseits soll hervorgehoben werden, daß jede geschlechtliche Beziehung immer auch ein Moment des Unverfügbaren enthält. Diese gleiche Erfahrungsdimension wird angesprochen, wenn vom Gelingen und Glücken geschlechtlicher Begegnungen gesprochen wird. Auch diese beiden Worte geben das Moment des Zukommens, Geschenkten wieder.

Die Sinngehalte der Generativität und der Selbstaussagen der Sexualität werden durch die Möglichkeit, Fortpflanzung und Lust/Befriedigung sicher voneinander zu trennen, erst in dieser Deutlichkeit unterscheidbar. Mit anderen Worten: Eine von Menschen geschaffene Möglichkeit ist die Bedingung dafür, daß der Sinn der Sexualität nicht auf den naturalen Gehalt – die Fortpflanzung – konzentriert werden muß, sondern in die mündige Gestaltungsverantwortung der Menschen hineingenommen werden kann.

. . . und ihre Entfaltung

Die Entfaltung der Selbstaussagen der Sexualität ist in vielfacher Weise vom Lernen abhängig. Informationen und Kenntnisse zu den verschiedensten Problemkreisen rund um die menschliche Sexualität stellen nur die notwendigsten Grundlagen dar. In der Hauptsache ist es ein Lernen durch Erfahrung und durch Nachdenken über Erfahrungen. Verständiges Zuhören und offenes Gespräch gehören ebenso dazu wie das Bewußtwerden der eigenen

[3] Vgl. das Konzept der Identitätsbalance von *L. Krappmann*, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1975, vor allem 32–84.

Empfindungen und Gefühle, seiner Erwartungen und Wünsche und die kritische Auseinandersetzung mit den aktuellen Normen. Besondere Momente dieses lebensgeschichtlichen Lernens sind z. B. das Entdecken und Annehmen des geschlechtsspezifischen Körperseins; das bedrängende, manchmal Unsicherheit auslösende, manchmal ersehnte Erwachen der genitalen Sexualität; die Auseinandersetzung mit den Gefühlen der ersten Verliebtheit; das Lernen des Spieles der Körper; die Suche nach einer angstfreieren Vertrautheit mit sich und dem Partner, der Partnerin.

Ausdruck der Liebe

Werden die Selbstaussagen zum sinnlichen Ausdruck einer solidarischen, identitätsstiftenden und verbindlichen Beziehung zwischen zwei Menschen, werden sie zum Ausdruck der *Liebe*. Eine gleichzeitig solidarische und identitätsstiftende Beziehung ist eine Beziehung, in der die Beteiligten einander wechselseitig ein je eigenes, vom eigenen Ich unterschiedenes Selbstwertgefühl zugestehen und zueignen können, ja es bejahend ermöglichen[4]. Verbindlichkeit besagt, daß sich die Partner mit der Zeit aufeinander so verlassen können, daß die Beziehung auf Dauer gelingen und in eine gemeinsame Lebensgeschichte ausmünden kann. Das ethisch entscheidende Moment des Sinngehalts der Liebe besteht darin, daß die Selbstaussagen der Sexualität nicht von selbst zum sinnlichen Ausdruck der Liebe werden, sondern erst in freier und gemeinsamer Entscheidung durch das Paar. Beratungserfahrungen lassen darüber hinaus vorsichtig die Frage stellen, ob andere Momente als die Selbstaussagen der Sexualität zum Ausdruck der Liebe werden können. Vereinzelte Erfahrungen, in denen die gegenseitige Wertschätzung, Zuverlässigkeit und ein gutes Verhältnis zu den Kindern als Ausdruck der Liebe bezeichnet werden, sind Hinweise in dieser Richtung[5].

Mit Generativität, Selbstaussagen und Liebe[6] sind drei Sinngehalte oder ethische Grundwerte der Sexualität genannt, die wohl aufeinander verweisen, aber nicht so an-

[4] Zur sittlichen Grunderfahrung solidarischer Ich-Identität: *P. Spescha*, Arbeit – Freizeit – Sozialzeit. Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung, Bern 1981, 155–201 (Europäische Hochschulschriften XXIII/156). Vgl. auch *G. Hunold*, Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, Freiburg – Gütersloh 1978, 177–195.

[5] Vgl. die Überlegungen von *G. Looser*, Sittliche Verantwortung des Außenseiters. Ihre Relevanz für die Mehrheit am Beispiel der gleichgeschlechtlichen Liebesbeziehung, in *A. Bondolfi – W. Heierle – D. Mieth* (Hrsg.), Ethos des Alltags. Festgabe für *Stephan H. Pfürtner* zum 60. Geburtstag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1983, 227–229.

[6] Diese Unterscheidungen stellen eine ethische Weiterführung eines Grundgedankens von *E. Ell* dar: Psychologische Grundlagen einer dynamischen Sexualmoral, in: *H. Erharter – H.-J. Schramm* (Hrsg.), Humanisierte Sexualität, partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit, Wien 1971, 8–24 (Österreichische Pastoraltagung 28.–30. Dez. 1970).

einander gebunden sind, daß sie nur miteinander verwirklicht werden können. Sie sind als unterscheidbare und unterscheidende allgemeine Handlungsorientierungen auf dem Weg zu einer humanen Gestaltung des Geschlechtlichen zu verstehen. Sie sind ethische Begleiter auf der nicht immer einfachen und leichten Suche des eigenen Weges durch die Vielfalt sexueller Handlungsmöglichkeiten und gängiger Sexualmoralen.

Institutionalisierungsmöglichkeiten

Über die Erläuterung der Sinngehalte hinaus wäre nun nach deren Institutionalisierungsmöglichkeiten oder den soziostrukturellen Handlungsbedingungen zu fragen. Darauf muß ich aus Platzgründen verzichten. Normtheoretisch wichtig ist, daß *aus den Sinngehalten heraus nicht einfach eine einzige konkrete Norm abgeleitet werden, sondern nur eine gewisse Komplexität der Handlungsbedingungen die Verwirklichung der Sinngehalte gewährleisten kann.* In der Perspektive der Generativität liegt deshalb nicht allein die traditionelle Kleinfamilie, sondern auch andere Formen familialer Lebensgemeinschaften und die Idee der kleinen Netze[7]. In der Perspektive der Selbstaussage liegt die Frage nach einer erotischen Kultur, die ihrerseits nicht anders als komplex gedacht werden kann[8]. In der Perspektive der Liebe liegt die Frage nach der Institution Ehe, Ehe- und Familienberatung, die Konsensualehe mit der im Gange befindlichen Rechtsentwicklung[9] sowie die Möglichkeiten und Formen der Scheidung bei einer gescheiterten Beziehung.

3. Gewalt als Grundübel der Sexualität

Wenn von Sinngehalten oder ethischen Grundwerten die Rede ist, wird implizit immer auch vom Gegenteil gesprochen, von ethisch fragwürdigen und abzulehnenden Handlungsorientierungen. Diese sollen im folgenden unter dem Stichwort „Gewalt" knapp dargestellt werden. Damit werden auch die Konturen dessen, was mit den skizzierten Sinngehalten gemeint ist, verdeutlicht.

Gewalt umfaßt ganz allgemein jene menschlichen Handlungsweisen, die darauf aus sind, die Entfaltung eines solidarischen Menschseins zu verhindern. Eine ausführlichere Definition umschreibt Gewalt folgendermaßen: „Gewalt ist eine geplante, angedrohte oder erfolgte Ein-

[7] Siehe z. B. *H. Chr. Binswanger u. a.*, Der NAWU-Report. Wege aus der Wohlstandsfalle. Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltkrise, Stuttgart 1978, 231–233; *P. Spescha*, Familie in der Veränderung – Auf der Suche nach einem christlichen Leitbild, in: das Thema, Nr. 26: Lebensprozesse, München 1984, 37–48.

[8] Siehe z. B. *A. Greeley*, Erotische Kultur. Partnerschaft und Intimität, Graz – Wien – Köln 1977; *A. Grabner-Haider*, Eros und Glaube. Ansätze einer erotischen Lebenskultur, München 1976.

[9] Vgl. *H. Ringeling*, Freie Lebensgemeinschaften in der Sicht evangelischer Sozialethik, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 24 (1980) 143–148; *ders.*, Die nichteheliche Lebensgemeinschaft. Das Problem alternativer Wege zur Verbindlichkeit der Ehe, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3, Freiburg – Gütersloh 1982, 298–316.

wirkung, die, sei es intentional und feindlich oder nicht, mit Hilfe bestimmter Mittel ein Opfer direkt oder indirekt schädigt oder gefährdet."[10]

Selbstaggression

Im Rahmen einer Gewalttypologie lassen sich näherhin Selbstaggression, personale, strukturelle und symbolische Gewalt unterscheiden[11]. Angewandt auf die Sexualität, bezieht sich die *Selbstaggression* auf ein gestörtes und/oder zerstörtes Verhältnis zum eigenen Körper und zur eigenen Geschlechtlichkeit. Dies kann z. B. eine Folge davon sein, daß die Selbstaussage der Sexualität in der Selbstbefriedigung verkannt wird. Sie kann aber auch aus einer sexuellen Leistungsideologie, aus der Befolgung fragwürdiger Schönheitsideale oder der Verhätschelung des Körpers erwachsen. Zur *personalen Gewalt* ist allem voran die Vergewaltigung von Frauen zu zählen. Physische Gewalt ist auch in der Verbindung von Sex and Crime im Spiel. Eine besonders frauenverachtende Form tritt in der gegenwärtigen Brutalo-Welle zutage. Psychische personale Gewalt tritt dort auf, wo versucht wird, mit seelischem Druck ein bestimmtes sexuelles Verhalten zu erzwingen. So wenn z. B. eine geschlechtliche Beziehung als Beweis der Zuneigung gefordert oder durch Drohung mit Liebesentzug erzwungen wird. Weniger offensichtlich tritt die *Gewalt in symbolischer Form* in Erscheinung, d. h. in unangemessenen oder gar falschen Formen der Deutung und des Verstehens der Sexualität. Ein besonders sprechendes Beispiel ist das Sprachfeld der Scham, mit dem die Geschlechtsmerkmale des Körpers belegt werden. Auf diese Weise wird assoziiert, daß das etwas ist, wofür man sich schämen muß! Zur symbolischen Gewalt zu zählen sind auch die mangelhaften sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten für die Sexualität, die immer noch zwischen Wissenschafts- und Gassensprache hin- und hergerissen sind. Infolge ihrer Eindimensionalität sind auch die in der ersten Notiz erwähnten Sexualmoralen dazuzuzählen. *Strukturelle Gewalt* liegt dort vor, wo Gewohnheiten, Gesetze, soziale Normen und Sprachstrukturen die Entfaltungsmöglichkeiten der Geschlechtlichkeit hemmen und/oder unterbinden. Beispiele dafür sind soziale, wirtschaftliche und rechtliche Benachteiligungen von Frauen, der Homosexualität und der Liebe Behinderter, dann aber auch die profitträchtige Vermarktung der Sexualität und die in ei-

Vergewaltigung

Symbolische Gewalt

Strukturelle Gewalt

[10] *H. Saner*, Personale, strukturelle und symbolische Gewalt, in: Frauen für den Frieden, Basel (Hrsg.), Unsere tägliche Gewalt. Oft nicht erkannte Formen von Repression in unserer Gesellschaft, Basel 1983, 235–257, Zit. 236.

[11] Vgl. zur Typologie *H. Saner*, a. a. O. und die Hinweise auf ihre Herkunft. Zur symbolischen Gewalt siehe auch *H. Pross*, Zwänge. Essay über symbolische Gewalt, Berlin 1981, 29.

ne geschlechterspezifische Sprache geronnene Diskriminierung der Frau.

4. Auf der Suche nach konkreten Handlungsanweisungen

Eine identitätsstiftende und solidaritätsfördernde Entfaltung der menschlichen Sexualität kristallisiert sich in der Erfahrung angstbefreiender und konfliktfähiger Begegnung. Dabei geht es darum, eine humane erotische Kultur zu schaffen – vorerst im kleinen. Die Vermittlung dieser Kultur erfordert allerdings einen andersartigen Typ von moralischen Normen, als sie die sexualethische Verbotsmoral kennt. Dieser andere Normtyp sucht das Können, die Fähigkeiten, die persönlichen und gesellschaftlichen Bedingungen zu finden, zu fördern und zu stützen, die helfen, die Sinngehalte der Sexualität zum Tragen zu bringen. In diese Richtung zielen die folgenden konkreten Hinweise für partnerschaftliches Handeln[12]:

(1) Suche Dir Deiner Gefühle und Erwartungen bewußt zu werden. Achte sie ebenso, wie Du die Gefühle und Erwartungen Deines Partners/Deiner Partnerin achtest!

(2) Achte darauf, daß Du Deinen Partner/Deine Partnerin nicht vorsätzlich enttäuschenden Erfahrungen aussetzest. Wenn Konflikte auftauchen, suche sie durch Gespräche zu lösen. Dies braucht Zeit und die Bereitschaft zur Versöhnung. Vielleicht ist die Hilfe Dritter, z. B. von Freunden oder eines Beraters, nötig. Die Konflikte sollten so verarbeitet werden, daß – wenn immer möglich – keiner in Verzweiflung oder Angst zurückbleiben muß.

(3) Leid, Unterdrückung und andere Formen von Gewalt in der Sexualität sollen Dir nicht gleichgültig sein. Setze Dich deshalb im Rahmen Deiner Möglichkeiten dafür ein, daß diese überwunden werden können.

(4) Vermeide die fahrlässige Zeugung eines Kindes. Empfängnisverhütung ist eine gemeinsame Aufgabe.

(5) Besprich diese Regeln mit Deinem Partner oder Deiner Partnerin. Vielleicht möchtet Ihr etwas abändern. Tut es! Gebt die Gründe an.

Eine theologische Bemerkung

Abschließen möchte ich meine Notizen mit einer theologischen Bemerkung. Dort, wo in der Erfahrung der Nähe und Intimität das Moment der Andersheit des andern bzw. des Fremden mit erfahrbar wird und ist, öffnet sich die geschlechtliche Beziehungswirklichkeit dem theologischen Verstehen. Wird diese Fremdheit nicht als zu überwindendes Leid betrachtet, sondern als Ausdruck der unverfügbaren Würde des Menschen verstanden, gerät die Beziehung in jene Dynamik des Geheimnisses, die mit „Gott" bezeichnet wird. Anders gesagt, in der Bejahung zur bleibenden, die Menschlichkeit des Menschen bedingenden Fremdheit – auch in der Intimität! – wird diese zwischenmenschliche Wirklichkeit auf Gott hin durchlässig. Sie wird sakramental.

[12] Das Folgende erweitert einen Versuch von *A. Glück*, in: Sexualpädagogik 7 (1979), H. 4, S. 20.

Waltraud Herbstrith
Ehelosigkeit und Sexualität

„Viele Verheiratete um Jesus und in der frühen Kirche beweisen, daß das Arbeitsprogramm allein keine genügende Motivation für christliche Ehelosigkeit ist." Nicht Weltflucht, sondern nur ein persönliches Gezogensein von Christus, eine persönliche Gotteserfahrung können zu einem Verzicht auf Ehe um des Himmelreiches willen befähigen. Auch Ordensfrauen und -männer müssen fähig sein, ihren Mitmenschen Zuneigung und Zärtlichkeit zu schenken. – Mit solchen und ähnlichen Aussagen zu Ehe, Ehelosigkeit und Sexualität wird hier das Selbstverständnis einer heutigen Ordenschristin artikuliert. red

Frauen und Männer in einem neuen Mit- und Füreinander

Das 2. Vatikanische Konzil lehrt uns, wir sollten Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute ernst nehmen, sie miteinander teilen, besonders mit den Armen und Bedrängten (vgl. GS 1). Als Zeichen unserer Zeit erkennen wir ein neues Mit- und Füreinander, das sich auch im Rollenwandel von Frauen und Männern abzeichnet.

Zur Grundbefindlichkeit unserer menschlichen Existenz gehört die Geschlechtlichkeit. „Am Tag, da Gott den Menschen erschuf", heißt es in der Genesis, „machte er ihn in der Gestalt Gottes. Als Mann und Frau erschuf er sie, er segnete sie und nannte sie Mensch an dem Tag, da sie erschaffen wurden" (Gen 5, 1–2). Die Freude der Geschlechter aneinander wird getrübt durch die Sünde. Sünde heißt: Verlust an Identität, an Vertrauen gegenüber Gott, gegenüber dem Partner. Adam projiziert seine Schuld auf Eva. Beide werden – im Bild der Schrift – aus dem Paradies vertrieben. Kain tötet Abel, der Brudermord beginnt.

Heute stehen wir an einer Wende. Nicht mehr einzelne Menschen, einzelne Völker zerstören einander. Wir sind fähig geworden zum globalen Brudermord, zur vollständigen Vernichtung der von Gott gut erschaffenen Erde. In dieser Situation, sagt Papst Johannes Paul II., kann uns nur eines retten: Wir müssen der Kultur des Todes eine Kultur der Liebe entgegensetzen. Für unsere Geschlechtlichkeit heißt dies: sie muß auf tieferen Fundamenten aufruhen als bisher. Es genügt nicht, Leben in die Welt hineinzugeben, wenn wir nicht gleichzeitig fähig sind, dieses Leben vor sinnloser Zerstörung zu bewahren. Einseitige Rollenverteilung zwischen Männern und Frauen bestimmte, daß aggressives, forderndes, ja tötendes Verhalten dem Mann zugeschrieben wurde, bewahrendes, nährendes Tun der Frau. Es geht jedoch nicht um Rollenfixierung, sondern darum, daß Frauen und Männer lernen, ihre gegengeschlechtlichen Eigenschaften nicht

länger zu verachten oder zu verdrängen, sondern zu integrieren, der Mann die anima, die Frau den animus, in einer partnerschaftlichen Bezogenheit aufeinander.

Kein Oben und Unten, Rein und Unrein

Vor mehr als 50 Jahren sagte die Philosophin Edith Stein in bezug auf den ersten Schöpfungsbericht Gen 2, 21ff: „Von einer Herrschaft des Mannes über die Frau ist hier nicht die Rede. ‚Gefährtin' und ‚Gehilfin' wird sie genannt, und es wird dem Mann gesagt, daß er ihr anhangen werde und beide ein Fleisch sein würden."[1] Auch im Neuen Testament finden wir eine positive Einstellung Jesu zu den Geschlechtern. Jesus hat ein feines Gespür für die Würde von Frau und Mann, und er wendet sich in Wort und Tat gegen Macht- und Unterdrückungsstrukturen. Zum Erstaunen der Jünger geht er ungezwungen und partnerschaftlich mit Frauen und Männern um. Man kann sich nicht vorstellen, daß Jesus Menschen zur Ehelosigkeit gezwungen hätte, damit sie reiner oder moralisch höherstehend seien, so wie sich z. B. die Mönche in Qumran verstanden. Jesus durchbrach endgültig die menschlichen Raster von „rein" und „unrein". Gottes Reich ist für ihn etwas so Unmittelbares, die Sorge um die Leidenden und Unterdrückten so brennend, daß er für sich auf Ehe verzichten kann. Verzichten ist vielleicht das falsche Wort. Jesus läßt einfach alles los, was ihn im Augenblick abhalten könnte, sein Werk zu vollbringen.

Ehelosigkeit als Einladung Jesu, nicht als Zwang

Jesus spricht von Menschen, die sich um des Himmelreiches willen eheunfähig machen, und er fügt hinzu: „Wer es fassen kann, der fasse es" (vgl. Mt 19, 12). Jesus erläßt kein Gebot, er fordert nicht von jedem das gleiche. Er unterscheidet nicht zwischen vollkommen und weniger gut. Er sagt einfach: Für manchen Jünger ist es sinnvoll, eine Ehe hintanzustellen, wenn Gott ihn in die Verkündigung ruft. Das heißt nicht, christliche Ehelosigkeit könne allein aus einem reicheren Arbeitsprogramm heraus begründet werden. Viele Verheiratete um Jesus und in der frühen Kirche haben bewiesen, daß das Arbeitsprogramm allein keine genügende Motivation für christliche Ehelosigkeit ist.

Die Entscheidung zur Ehelosigkeit muß tiefer ansetzen. Nur ein persönliches Gezogensein von Christus, eine persönliche Gotteserfahrung kann zu einem solchen Versprechen befähigen. Wo Ehelosigkeit nur Weltflucht wäre, ein Sich-Absichern vor der „bösen" Welt, hätte sie ihren jesuanischen Sinn verloren.

In der Kirche haben sich, vor allem seit dem 3. Jahrhundert, verschiedene spirituelle Traditionen entwickelt,

[1] *Edith Stein*, Frauenbildung und Frauenberufe, München 1949, 142.

z. B. Mönchtum, Ordensleben, priesterlicher Zölibat. Frauen und Männer, die in der Nachfolge Jesu auf die Ehe verzichten, verzichten nicht auf Kommunikation, auf menschliche Reife. Wo letztere gefährdet ist, wo Gelübde oder Versprechen Wesentliches im Menschen verdrängen und verkümmern lassen, wäre Nachfolge kein Glaubenszeugnis mehr[2].

Abrücken vom „Stand der Vollkommenheit"

Nachdem jahrhundertelang Ordensstand und Priesterberuf als höherer Stand, als vollkommeneres, „engelgleiches" Leben gesehen wurden, sind wir heute nüchterner geworden. Das 2. Vatikanische Konzil hat den Begriff „Stand der Vollkommenheit" fallengelassen und betont, daß Christusnachfolge den Menschen in jedem Stand erreichen kann: in der Ehe ebenso wie in der Ehelosigkeit. Das Konzil betonte stärker die Mitarbeit der Laien, es sah die Kirche weniger im Symbol der Braut, sondern als „wanderndes Gottesvolk", als Gemeinschaft von Pilgern, die alle dem gleichen Ziel entgegengehen. Man entdeckte in Jesus den „Laien" (Kardinal Ratzinger), den „zum Volk Gehörigen", einen, der selbst Armer und Kleiner war. Man sah wieder neu, daß es die Aufgabe aller Christen ist, Unrechtsstrukturen aufzubrechen, Leidenden und Unterdrückten Freiheit zu bringen, eine neue Gesellschaftsordnung zu leben (Gerhard und Norbert Lohfink und viele andere).

Das rechte Verständnis von Ehelosigkeit und Ehe

Das Unverständnis, auf das heute christliche Ehelosigkeit stößt, scheint weitgehend in einer nicht eingeholten Anthropologie zu liegen. In der Beziehung der Geschlechter zueinander hat sich vieles gewandelt. Es gibt hoffnungsvolle Anzeichen dafür, daß Frauen und Männer in der Kirche partnerschaftliche und freundschaftliche Beziehungen entwickeln. Dies ist dringend notwendig in einer Zeit, in der die Botschaft Jesu immer weniger autoritär im Sinne einer gut funktionierenden Institution vermittelt werden kann, sondern personal, in Kommunikation mit anderen, was eine ganz neue Autorität einzelner schafft. Dadurch werden suchende Menschen auf Kirche als notwendiger Institution überhaupt erst wieder aufmerksam.

Dem Einwand, ein Mensch könne nur in der Ehe zur psychischen Reife gelangen, widerspricht die geglückte Existenz von Frauen und Männern, die unverheiratet Jesus nachfolgen. Da sich aber heute das Eheverständnis gewandelt hat, wandelt sich auch das Selbstverständnis christlicher Ehelosigkeit. Wurde Ehelosigkeit früher mehr in Distanz zur Ehe gesehen, ja Sexualität, trotz

[2] Vgl. *Waltraud Herbstrith*, Da-Sein für andere. Geistliche Berufung heute, Frankfurt 1977, 32, 37ff.

theoretischer Hochschätzung der Kirche für die Ehe, abgewertet, haben heutige Frauen und Männer vielfach ein sachlicheres, d. h. der Schöpfungstheologie der Schrift näheres und positiveres Verhältnis zu ihrer Geschlechtlichkeit. Anthropologie, Psychologie und Theologie machen uns bewußt, daß wir nicht abgespalten leben dürfen von unseren tiefsten Kräften, sondern ganzheitlich. Wer in die Christusnachfolge gerufen ist, kann auf Geschlechtlichkeit im Raum der Ehe nur verzichten, wenn sie oder er ihr Menschsein als Frau oder Mann angenommen haben, wenn er oder sie wissen, auf was sie verzichten.

In Freundschaft zum Menschen Träger göttlicher Liebe

Christliche Ehelosigkeit ist nicht etwas Abstraktes, Neutrales, ein Vorbeileben am menschlichen Dasein. Sie steht, wie Johannes Bours sagt, in der personalen Struktur gelebter Liebe zu Gott, personal gelebter ehelicher Liebe sehr nahe. Der Glaube der von Jesus Ergriffenen, ihr „Überwältigtsein von Gnade" (Søren Kierkegaard) gehen nicht am Mitmenschen vorbei. Vielmehr kann der Mitmensch in Freundschaft, in schwesterlicher und brüderlicher Gemeinschaft Träger göttlicher Liebe werden.

Christliche Ehe und christliche Ehelosigkeit sind heute zwei Pole, die aufeinander bezogen sind, die einander ergänzen. Dieses Umfassende, das beide Lebensformen angeht, umschreibt Dietrich Bonhoeffer mit den Worten: „Das Wesentliche an der Keuschheit ist nicht ein Verzicht auf Lust, sondern eine Gesamtausrichtung des Lebens auf ein Ziel. Wo ein solches fehlt, verfällt die Keuschheit zwangsläufig der Lächerlichkeit. Keuschheit ist die Voraussetzung für klare und überlegene Gedanken."[3]

Mit Hilfe der Psychologie Fehlhaltungen erkennen . . .

Die Psychologie kann uns auf Fehlhaltungen aufmerksam machen. Sie kann der Theologie Hilfen geben für ein ganzheitlicheres, personales Handeln. Was meinen wir damit, wenn wir in bezug auf christliche Ehelosigkeit und christliche Ehe von Liebe sprechen? „Liebe ist nicht in erster Linie eine Bindung an eine bestimmte Person. Sie ist eine Haltung, eine Charakterorientierung, welche die Bezogenheit eines Menschen zur Welt als Ganzem und nicht nur zu einem einzigen Objekt der Liebe bestimmt. Wenn jemand nur eine einzige andere Person liebt und ihm alle übrigen Mitmenschen gleichgültig sind, dann handelt es sich bei seiner Liebe nicht um Liebe, sondern um eine symbiotische Bindung oder einen erweiterten Egoismus. Trotzdem glauben die meisten Menschen, Liebe komme erst durch ein Objekt zustande und nicht aufgrund einer Fähigkeit. Sie bilden sich tatsächlich ein, es

. . . und auf Liebe hin überwinden

[3] *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. *Eberhard Bethge*, München 1970, 408.

sei ein Beweis für die Intensität ihrer Liebe, wenn sie außer der geliebten Person niemanden lieben." Da man nicht erkennt, „daß die Liebe ein Tätigsein, eine Kraft der Seele ist, meint man, man brauche nur das richtige Objekt dafür zu finden, und alles andere gehe dann von selbst . . . Wenn ich einen Menschen wahrhaft liebe, so liebe ich alle Menschen, so liebe ich die Welt, so liebe ich das Leben. Wenn ich zu einem andern sage, ‚ich liebe dich', muß ich auch sagen können: ‚ich liebe in dir auch alle andern, ich liebe durch dich die ganze Welt, ich liebe in dir auch mich selbst.[4]' "

Bei Menschen, die in christlicher Ehelosigkeit leben, kann es vorkommen, daß sie ihre Liebe ganz auf das „Objekt", die Person Gottes, ausrichten, im übrigen aber fühlen sie sich unsicher oder dispensiert, auch ihren Mitmenschen wahrhaft menschliche Zuneigung und Zärtlichkeit zu schenken.

Zärtlichkeit als Ausdruck der Nächstenliebe

Zärtlichkeit ist keineswegs, „wie Freud annahm, eine Sublimierung des Sexualtriebes, sie ist vielmehr unmittelbarer Ausdruck der Nächstenliebe und kommt sowohl in körperlichen wie in nicht-körperlichen Formen der Liebe vor"[5].

Wie Ehepartner einander nur dann wirklich lieben, wenn sie ihrem sexuellen Verlangen die Gier, das Verletzende, die Sucht nach Eroberung und Erobertwerden nehmen, und sich einander in Zärtlichkeit zuwenden, so sollten Menschen, die in christlicher Ehelosigkeit leben, sich ihren Mitmenschen wie Jesus in Freundschaft und Zärtlichkeit zuwenden.

Während im Bereich der christlichen Mystik und im Ordensleben Männern *und* Frauen der Zugang offen ist, hat man, bei aller Wertschätzung des priesterlichen Zölibats in der westlichen Kirche, den Eindruck, besonders als Frau, daß hier in der Kirche Geistesgaben gesehen werden müßten, die neue Traditionen schaffen. Nicht nur der Verweis auf priesterlose Gemeinden und pastorale Notlagen sollte uns das Wirken des Geistes erkennen lassen, nicht nur äußerster Leidensdruck uns belehren, sondern Liebe zur Wahrheit.

Gleiche Zugangsmöglichkeit zum kirchlichen Dienst . . .

Wir dürfen unsere Augen nicht verschließen vor Wandlungen im Bewußtsein, in der Entwicklung des Menschenbildes. Die geistliche Begründung für zölibatäres Priestertum ist nur dann glaubwürdig, wenn sie offen ist für das Wirken der Frau sowie Verheirateter im Dienst der Kirche, wie es um Jesus und in den ersten Jahrhun-

[4] *Erich Fromm*, Die Kunst des Liebens. Weltperspektiven, Frankfurt – Berlin – Wien 1980, 57.
[5] Ebd., 66.

derten der Kirche der Fall war. Frauen, die heute Theologie studieren und sich gerufen wissen in einen kirchlichen Dienst, können nicht verstehen, warum sie von der Gemeindeleitung ausgeschlossen werden, nur weil sie Frauen sind. Es ist heute theologische Erkenntnis der Kirche, daß dogmatisch nichts dagegen spricht. Der/die Gemeindeleiter/in repräsentiert Jesus nicht biologisch, sondern aus der Kraft des Geistes. Es müßte selbstverständlich sein, daß Frauen und Männer, die sich von Jesus in die Nachfolge gerufen wissen, in die gleichen kirchlichen Dienste eintreten dürfen.

. . . für Frauen und Männer, Unverheiratete und Verheiratete

„Ich spreche als Eheloser", sagt Carlo Caretto, „aus einem Zölibat heraus, den Gott selbst mir als unwiderrufliches Charisma gegeben hat. Ich sehe in mir keine Alternative zu meinem Leben . . . Indes, mit nicht geringerer Kraft und Bewußtheit sage ich euch, wie gerne hätte ich die Eucharistie aus der Hand meines Vaters empfangen mögen, der wahrlich würdig war, Priester zu sein, wiewohl verheiratet. Was ich in meinem kirchlichen Leben entdeckt habe, ist, daß Christus uns von allen Diskriminierungen befreit hat . . . Ich fürchte mich nicht, es von den Dächern zu rufen, denn ich empfinde es als den prophetischen Auftrag für unsere Zeit: ‚Verbannt aus eurem Herzen und aus euren Kirchen jeden Rückstand einer Vergangenheit, in der, wenn auch ungewollt, die Frau vom Mann an den Rand der Gesellschaft gedrückt wurde und in der der Verheiratete von Zölibatären geringgeschätzt wurde. Schlimm für uns, wenn wir dem Wind des Geistes, der durch die Welt weht, ausweichen.'"[6]

Die Wiedereinführung wenigstens des männlichen Diakonates, die Schaffung neuer Berufe wie Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten, die größere Mitwirkung der Frau in der Gemeindepastoral sind hoffnungsvolle Zeichen, daß die Kirche die Zeichen der Zeit erkennt und auf dem Wege ist zu neuen Ufern. Dies schließt wertvolle Traditionen der Vergangenheit nicht aus, sondern ein. Eine noch größere Offenheit und Durchlässigkeit für das, was der Geist in einzelnen und in den Gemeinden spricht, was das 2. Vatikanische Konzil und die Synode der deutschen Bistümer gemeinsam erarbeitet haben, wäre uns zu wünschen.

[6] *Carlo Caretto*, Ich habe gesucht und gefunden, Freiburg – Basel – Wien 1983, 127, 128.

Georg Fritz

Moraltheologische und sexualpädagogische Überlegungen zur Jugendsexualität

Zu einer empirischen Studie über das Sexualverhalten der 14- bis 18jährigen in Österreich[1]

Die bisher umfangreichste und repräsentativste empirische Studie zum Sexualverhalten Jugendlicher in deutschsprachigen Ländern zeigt ein überraschend positives Bild: Die in der Motivuntersuchung zum Vorschein kommende Wertgerichtetheit bietet einer auf Vertiefung bemühten christlichen Sexualethik und -erziehung durchaus Zugänge und Anknüpfungspunkte. Allerdings muß man dabei eine bloße Aktmoral auf eine personale Ethik der Sinnerfahrung hin erweitern. Als besondere Aufgabe der Sexualpädagogik sieht der Autor mit Frau Husslein die Erziehung zu verantwortlichem Handeln, gerade auch bezüglich einer notwendigen Empfängnisverhütung zur Vermeidung ungewollter Schwangerschaften. red

Wichtige Ergebnisse der Untersuchung

Seit der Zeit, da A. Kinsey seine berühmten Studien über das menschliche Sexualverhalten veröffentlichte[2], weiß man, daß empirische Untersuchungen über das menschliche Sexualverhalten überraschende und beherzigenswerte Ergebnisse erbringen können. Ebenfalls seit dieser Zeit läßt sich in den ethischen Wissenschaften aber auch die Tendenz beobachten, solche Ergebnisse aufgrund des Satzes, daß aus statistisch erhobenen Fakten keine ethischen Normen abgeleitet werden dürfen, wenig ernstzunehmen. Die Angst, der „normativen Kraft des Faktischen" zuviel Raum zu geben[3] oder „naturalistischen Fehlschlüssen" zu unterliegen[4], wird oft zum Vorwand, die Augen vor einer Wirklichkeit zu verschließen, die jedoch von größter Bedeutung für den Menschen ist, da sie sein Leben existentiell prägt. Es wäre äußerst schade, wenn der im deutschen Sprachraum bisher umfangreichsten und repräsentativsten empirischen Studie zum Sexualverhalten Jugendlicher von A. Husslein[5] das gleiche Schicksal von seiten der Moraltheologie bereitet würde; das um so mehr, da die Sexualpädagogik, auch oder gerade wenn sie im Gesamt einer religiös orientierten Moralpädagogik gesehen wird, ein eminentes Interesse an vorausgehender und begleitender ethischer Reflexion als Besinnung auf menschliche Wirklichkeit und gelebte Erfahrungen haben muß.

Eines der wesentlichen Resultate, das die Untersuchung zutage fördert, ist nicht nur das Ausmaß, in dem die Jugendlichen voreheliche geschlechtliche Beziehungen eingehen – zwischen 15% bei den 15jährigen und 66% bei den 18jährigen (40)[6] –, sondern die Selbstverständlichkeit, mit der sie dazu stehen. 85% aller Jugendlichen bejahen den vorehelichen Geschlechtsverkehr als selbstverständlich in einer Liebesbeziehung (47; 98). Hier hat sich gegenüber den Ergebnissen vergleichbarer früherer Umfragen[7] im Laufe einer Generation doch einiges geändert.

Mit bemerkenswerter Deutlichkeit räumt die vorliegende Studie auch mit dem häufig anzutreffenden Irrtum auf, daß die relativ frühe und verbreitete sexuelle Betätigung ein Kennzeichen der großstädtischen Ju-

[1] *Adelina Husslein*, Voreheliche Beziehungen. Eine empirische Studie zum Sexualverhalten der 14- bis 18jährigen in Österreich, Wien 1982.

[2] *A. C. Kinsey u. a.*, Das sexuelle Verhalten des Mannes, Berlin 1955 (Sexual Behavior in the Human Male. Philadelphia 1948); *ders. u. a.*, Das sexuelle Verhalten der Frau, Berlin 1963 (Sexual Behavior in the Human Female. Philadelphia 1953).

[3] Vgl. *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. Mainz 1973, 138.

[4] „Daß die Devise der Vermeidung des naturalistischen Fehlschlusses nicht unkritisch gehandhabt werden darf" (78), zeigt *F. Kaulbach*, Ethik und Metaethik. Darstellung und Kritik metaethischer Argumente, Darmstadt 1974, passim.

[5] Vgl. Anm. 1. – Die Studie stützt sich auf die Angaben von fast 3000 österreichischen Jugendlichen, die in einer ausreichend repräsentativen Auswahl mit Hilfe eines ausführlichen Fragebogens, der im Anhang des Buches dokumentiert ist (105–113), befragt wurden.

[6] Die im Text in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich jeweils auf das Buch von *A. Husslein*. – Widersprüchlich sind die Angaben Hussleins bezüglich des Geschlechtsverkehrs bei den 15jährigen, wo in Tab. 10 (40) 15%, in der Zusammenfassung (97) 23% angegeben werden!

[7] Vgl. dazu etwa *V. Sigusch – G. Schmidt*, Jugendsexualität. Dokumentation einer Untersuchung, Stuttgart 1973, bes. auch 68–76, wo eine Übersicht über die Veränderungen im jugendlichen Sexualverhalten zwischen 1960 und 1970 gegeben wird.

gend sei, während beim Rest der Jugend der voreheliche Geschlechtsverkehr eher eine Ausnahme darstelle (39; 46): Die Befragungsergebnisse in der Großstadt Wien unterscheiden sich nicht signifikant von den Ergebnissen, die in weiteren sechs Bundesländern erhoben werden konnten. (In Tirol und in der Steiermark erteilten die Schulbehörden keine Genehmigung zur Durchführung der Befragung in den Schulen!) Einen signifikanten Unterschied gibt es allerdings zwischen dem Ausmaß des vorehelichen Geschlechtsverkehrs bei Schülern von weiterführenden höheren Schulen (AHS und BHS) und bei Berufsschülern: während der Anteil derjenigen Jugendlichen, die bereits Geschlechtsverkehr haben, bei den höheren Schülern mit 16 Jahren ca. 10% bis 25% (je nach Geschlecht und Schultyp) und mit 18 Jahren ca. 30% bis 55% ausmacht, liegen die entsprechenden Zahlen bei 16jährigen Berufsschülern zwischen ca. 30% bis 40%, bei 18jährigen Berufsschülern zwischen ca. 70% bis 85% (41). Der insgesamt höhere Anteil an Berufsschülern (Lehrlingen) ergibt die relativ hohen Gesamtzahlen beim Geschlechtsverkehr Jugendlicher, z. B. mit 16 Jahren 25%, mit 18 Jahren 66% und mit 19 Jahren 77%[8] (44). Die Tatsache, daß man diesen zahlenmäßigen Überhang an Berufsschülern oft nicht genügend beachtet und man bei der Beurteilung der Jugend meist viel zu stark auf die Schüler der höheren Schulen fixiert ist, mag wohl ein Hauptgrund für die Fehleinschätzungen des Umfangs des vorehelichen Geschlechtsverkehrs bei Jugendlichen durch Eltern, Pädagogen usw. sein, für die die Ergebnisse dieser Studie dann natürlich eine Überraschung darstellen.

Die empirische Erfassung solcher und ähnlicher Diskrepanzen, die die Autorin als Frauenärztin und vielbeschäftigte Referentin bei Aufklärungsveranstaltungen für Jugendliche fast tagtäglich erlebte, bildeten auch den entscheidenden Beweggrund für die Erstellung dieser Studie. Damit wird der Sexualpädagogik ein wichtiger Dienst erwiesen, da diese ja – um sinnvoll zu sein – bei den tatsächlich gegebenen Voraussetzungen anknüpfen muß. Aus dem Umfang des Fragebogens (er weist über 200 Fragen auf) und den vielfältigen Möglichkeiten der EDV-Auswertung[9] ergeben sich aber auch für die Sexualethik eine Reihe interessanter Fragestellungen und Anknüpfungspunkte. Neben den (z. T. bereits genannten) Zahlen zur Häufigkeit des vorehelichen Geschlechtsverkehrs bei Jugendlichen enthält die Studie insbesondere Informationen über die Einstellung der Jugendlichen zur vorehelichen geschlechtlichen Betätigung, zur Empfängnisverhütung und zur Geschlechtserziehung sowie über das Sexualwissen der Jugendlichen.

Die Frage der Motivation

Für die Moraltheologie ist in diesem Zusammenhang die wichtigste Frage wohl die nach der Motivation, die sich hinter den statistisch erhobenen Zahlen über das Sexualverhalten der Jugendlichen zeigt, da eine ethische Beurteilung ihres Verhaltens hier anzusetzen hat. Zunächst fällt auf, daß die Jugendlichen in dem Maße, wie sie das moralische Recht zur vorehelichen geschlechtlichen Betätigung als das Natürlichste von der Welt für sich in Anspruch nehmen (85% halten vorehelichen Geschlechtsverkehr nicht für unmoralisch), die direkte Verknüpfung der Sexualität mit Fortpflanzung und Ehe ablehnen. Diese Aussage mag vorerst schockierend klingen, erhält jedoch eine ganz andere Qualität, wenn man die Bedingungen näher ansieht, unter denen die Jugendlichen dazu kommen: Wenn sie nach den Motiven und Umständen ihrer frühen sexuellen Betätigung gefragt werden, taucht immer wieder der Begriff „Liebe" auf. So ist es erstaunlich, daß über 80% der weiblichen und 50% der männlichen Jugendlichen angeben, das Motiv für den ersten Geschlechtsverkehr sei Liebe[10] gewesen (66); das ist umso bemer-

[8] Das Ergebnis für die 19jährigen beruht auf einer kleineren und deswegen wenig repräsentativen Stichprobe, weshalb sich die Autorin – wie auch dem Untertitel des Buches zu entnehmen ist – im wesentlichen auf die Untersuchungsergebnisse für die 14–18jährigen beschränkt.

[9] Die Auswertung ist im Anhang des Buches in Form der Grundtabellen zu jeder Frage ausführlich und übersichtlich dokumentiert (114–201).

[10] Hier muß allerdings angemerkt werden, daß die in den Angaben der Jugendlichen mit „Liebe" bezeichneten Inhalte noch in stärkerem Ausmaß, als das in der Studie von Husslein geschieht, kritisch-differenzierend untersucht gehören.

kenswerter, wenn man bedenkt, welch starke Motive in dieser Situation auch Neugierde, sozialer Druck, Verführung, Wunsch nach sexueller Entspannung sein könnten! 92% der sehr jungen Mädchen geben an, daß sie Sex ohne Liebe für unmöglich halten (48). Dem entspricht auch, daß dem ersten Verkehr meist eine feste Freundschaft vorausgeht, daß der erste Partner am häufigsten ein fester Freund bzw. eine feste Freundin war (64), daß Geschlechtsverkehr bei Jugendlichen zu einem hohen Prozentsatz (männl. 60%, weibl. 90%) nur in einer festen Freundschaft oder Verlobung vorkommt (70). So wird auch die Funktion der Sexualität gesehen: Sie festigt die Freundschaft und Zusammengehörigkeit, sie bringt die Partner einander näher, sie bedeutet Freude (47). Der hohe Stellenwert, den die Liebe nach den Angaben der Jugendlichen – wobei im einzelnen noch genauer zu bestimmen wäre, was jeweils darunter zu verstehen ist! – für ihr Sexualverhalten besitzt, weist insgesamt doch darauf hin, daß sie auch in diesem Punkt wertgerichtet denken und handeln und sich Normen verpflichtet fühlen. Das erweist sich fast noch deutlicher an der Einstellung zur Treue (vgl. 49f.): Die Jugendlichen sind bei bestehenden Beziehungen zu einem sehr hohen Prozentsatz sexuell treu, ebenso respektieren sie andere Partnerschaften. Unter den Jugendlichen herrscht eine geringe Partnermobilität und kaum sexuelle Promiskuität (jedenfalls geringer als bei Erwachsenen!); solche Verhaltensweisen ungezügelter Sexualität werden von den Jugendlichen weitgehend abgelehnt und negativ sanktioniert.

Aus diesen Untersuchungsergebnissen geht hervor, daß die Jugendlichen durchaus werthafte Regulative für ihr Sexualverhalten anerkennen und daß es ihnen nicht um die Negation jeglicher Sexualmoral geht, sondern um die Ablehnung bestimmter traditioneller Normen, an deren Stelle jedoch neue treten, die ebenso den Anspruch auf Befolgung erheben und Sanktionen kennen. Die traditionelle Ausschließlichkeitsnorm ist ein Beispiel dafür; sie wird erweitert: Nicht mehr die Ehe ist der ausschließliche Ort sexueller Beziehungen, sondern diese werden durch eine bestehende Liebesbeziehung legitimiert; dafür gilt aber die Ausschließlichkeit genauso.

Die Ablehnung des Junktims von Sexualität und Ehe durch die Jugendlichen bzw. die Aufnahme vorehelicher geschlechtlicher Beziehungen bedeutet jedoch keineswegs einen Angriff auf die Eheinstitution an sich[11]. Die Jugendsexualität ist vielmehr von einem Eheideal her inspiriert und im Grunde auf eheliches Verhalten ausgerichtet: „Die festen Freundschaften und das Liebes- und Treueverhältnis zeigen, daß sich die Jugendlichen heute vor der Ehe so verhalten, wie sie es sich für die Ehe selbst vorstellen. Die festen Freundschaften unterliegen prinzipiell denselben Wertvorstellungen und Normierungen wie die Ehe." (70) Dazu kommt, daß 95% der befragten Jugendlichen später heiraten und eine Familie gründen wollen (50). Husslein spricht in diesem Zusammenhang von den festen Freundschaften der Jugendlichen als „Vor-Ehen", in denen „eheliche Verhaltensmuster antizipiert, nachgeahmt und eingeübt" (70) werden, oder sieht sie als „eine Art Teilvollzug der Ehe" (50), wo die Jugendlichen die Ehe proben und den geeigneten Partner suchen.

Der Studie Hussleins ist also ein überraschend positives Bild über das jugendliche Sexualverhalten zu entnehmen. Die in der Motivuntersuchung zum Vorschein kommende Wertgerichtetheit bietet einer auf Vertiefung bemühten christlichen Sexualethik und -erziehung durchaus Zugänge und Anknüpfungspunkte. Gleichzeitig muß eine christliche Sexualethik jedoch auch gewisse – oft unter dem Eindruck des „Zeitgeistes" akut gewordene – Aspekte am jugendlichen Sexualverhalten sittlich in Frage stellen, gerade um den Jugendlichen drohende Gefährdungen ihrer sittlich-persönlichen Integrität auf diesem Gebiet vor Augen zu führen. Eine solche ist allgemein in der Kommerzialisierung der Sexualität und der davon ausgehenden Konsummentalität zu sehen. Speziell auf die Jugendlichen übt sie einen Druck aus, persönlich-sexuelle Beziehungen immer früher einzugehen, wodurch – aufgrund der nun nicht einmal mehr an-

[11] Vgl. dazu die – teilweise überraschenden – Ergebnisse der vom Jugendwerk der Deutschen Shell herausgegebenen Studie Jugend '81. Lebensentwürfe, Alltagskulturen, Zukunftsbilder. Bd. 1, Opladen 1982, 204–221.

satzweise vorhandenen persönlichen Reife – auch die für die Persönlichkeitsentwicklung möglichen positiven Seiten der jugendlichen Sexualität nur mehr schwerlich zum Tragen kommen können und die Gefahr entsteht, daß der negative Aspekt der Fremdbestimmtheit dabei den Sieg davonträgt.

Zur moraltheologischen Beurteilung

Für die ethische Beurteilung des jugendlichen Sexualverhaltens ist nun entscheidend, von welchem anthropologischen und moraltheologischen Grundverständnis der Sexualität man ausgeht. So wird das Urteil sehr unterschiedlich ausfallen, je nachdem, ob die Überlegungen von einem naturrechtlichen Denkschema oder gar einem juristischen Ehemodell, wie es im kanonischen Recht zum Ausdruck kommt, oder aber von einem personal ausgerichteten Kommunikationsmodell der menschlichen Sexualität ausgehen. Für die ersten beiden Modelle ist kennzeichnend, daß sie nach allgemeinen, deswegen abstrakten und möglichst unwandelbaren Prinzipien suchen und dann die konkreten Akte des Menschen untersuchen, inwiefern sie diesen Prinzipien entsprechen. Die Folge ist eine statische Aktmoral, die den dynamischen Aspekt von sich entwickelnden Realitäten kaum berücksichtigt. Da es sich bei der Jugendsexualität gerade um eine Wirklichkeit handelt, die nur im Gesamtzusammenhang einer Anthropologie, die den Entwicklungsaspekt nicht vernachlässigt, richtig zu erfassen ist, wird einsichtig, daß ein personaler Ansatz hier bessere Chancen hat, das Phänomen richtig auszuloten und zu entsprechenden ethischen Urteilen zu gelangen.

Die scharfe Ablehnung des vorehelichen Geschlechtsverkehrs bzw. dessen behauptete Sündhaftigkeit in der katholischen Moraltheologie beruhte vor allem auf deren Bewertung des Geschlechts*aktes:* Er ist nach der Eheauffassung des kanonischen Rechts (in der bis 1983 gültigen Fassung des CIC von 1917) und der dahinterstehenden Ehetheologie „die copula, auf die der Ehevertrag wesentlich ausgerichtet ist"[12] und durch die eine christliche Ehe erst perfekt (und unauflöslich) wird[13]; im Geschlechtsakt wird der Mensch ferner Mitschöpfer am Schöpfungsakt Gottes[14]; schließlich wird Sexualität in der traditionellen katholischen Ehemoral fast ausschließlich in ihrer Fortpflanzungsfunktion gesehen, die tatsächlich in der Ehe am besten gewährleistet ist.

Überwindung der Aktmoral

Gegen diese Konzentration auf den Geschlechts*akt* sind von seiten einer personalkommunikativ ansetzenden Sexualethik ernste Bedenken anzumelden: Die Mystifikation, die dieser Akt im Zusammenhang der kanonischen Ehevollzugslehre erfährt, und die im Eherecht gegebene (und für den Zweck juristischer Normierung auch notwendige!) Wahl eines bestimmten, genau festlegbaren Zeitpunkts für das Zustandekommen einer Ehe[15] sind anthropologisch und theologisch viel zu wenig gerechtfertigt, um als solche zum entscheidenden ethischen Kriterium einer absoluten und schwer sanktionierten Norm der Ehe- und Sexualmoral gemacht zu werden[16]. Daß diese Festsetzung – gerade auch, wenn sie durch das Mitschöpfertum des Menschen im Geschlechtsakt begründet wird – eine eher willkürliche ist, wird durch die modernen Eingriffsmöglichkeiten in die menschliche Fruchtbarkeit noch unterstrichen. Auch die biblische Argumentation mit Mt 19, 5f. par (. . . ein Mann wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die

[12] *U. Mosiek,* Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage, Freiburg [2]1972, 142.

[13] Vgl. *U. Mosiek,* a. a. O., 66; ferner CIC can. 1015 § 1, can. 1982 § 2 und can. 1118.

[14] Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes), Nr. 50. – Wie sehr dieses Mitschöpfertum des Menschen in der Tradition (augustinische Ehegüterlehre, traditionelle Ehezwecklehre) im Sinne einer Aktanalyse verstanden wurde, zeigen die Schwierigkeiten, mit denen das Konzil zu kämpfen hatte, um hier zu einer ganzheitlichen Sichtweise zu gelangen. Vgl. dazu den Kommentar von *Bernhard Häring* zum ersten Kapitel des zweiten Teils von Gaudium et spes, in: LThK[2]. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Teil III, Freiburg 1968, 437–440.

[15] Vgl. CIC can. 1081 § 1.

[16] Als Parallelbeispiel drängt sich die Fristenlösung bei der Abtreibung auf: Die Dreimonatsfrist mag zwar juristisch eine saubere Lösung sein, das verhindert jedoch nicht, daß sie – ethisch betrachtet – ein Unsinn ist!

beiden werden ein Fleisch sein . . .) ist hier nicht zielführend, denn eine allzu wörtliche Auslegung dieser Stelle leistet nur einer biologistischen Eheauffassung und letztlich einer reinen Aktmoral Vorschub und wird der bildhaften und typisierenden Sprache der Bibel nicht gerecht[17].

Die Entwicklung zu einer Aktmoral ist für die traditionelle Moraltheologie bereits durch die Rezeption eines traditionellen Schöpfungsverständnisses als reinem *Akt*geschehen vorgezeichnet. Als Folge ergibt sich, daß man sich bezüglich des geforderten Mitschöpfertums des Menschen in der Sexualität viel zu sehr auf den legitimen Vollzug der sexuellen Akte konzentriert hat, während der ganze Reichtum der eigentlichen sittlichen Dimension, der Symbolfunktion der Akte für dahinterstehende sittliche Haltungen viel zu wenig in den Blick kommt. Eine stärkere Berücksichtigung des schon in den biblischen Berichten für Schöpfung konstitutiven *Wort*geschehens (in weiterer Interpretation: Gottes liebende Zuwendung zur Welt als Voraussetzung ihrer Existenz; Jesus Christus, das „ewige *Wort* Gottes" als Unterpfand dieser Liebe; das sittliche Leben des Menschen als auf die göttliche Liebe *antwort*ende schöpferische Weltgestaltung) erlaubt es, den Kommunikationsaspekt als wesentliches Element einer personalen Ethik zu wahren und das Mitschöpfertum des Menschen (auch und gerade im sexuellen Bereich) in der Spannung von Anruf und Antwort als dialogisches und prozeßhaftes Geschehen faßbar zu machen.

Der Beitrag der neuen Ehetheologie

Wenn es schließlich die weitgehende Identifikation der Sexualität mit ihrer Fortpflanzungsfunktion war, warum die traditionelle katholische Moraltheologie die legitime sexuelle Betätigung folgerichtig auf die Ehe beschränken mußte, dann erhebt sich doch die Frage, ob diese Beschränkung auch angesichts neuer theologischer Entwicklungen noch ausreichend begründet werden kann. So anerkennt die heutige christliche Ehetheologie auch andere Funktionen der Sexualität (Ausdruckshandlung; Element der personalen Entfaltung der Partner usw.) als gleichberechtigt, die – etwa unter den Aspekten psychologischer Entwicklung oder personaler Reifung – nicht mehr so eindeutig mit der Institution der Ehe in ausschließliche Verbindung zu bringen sind. Es ist vielmehr davon auszugehen, daß es hier – wie in jedem Entwicklungsprozeß – Vorstufen und Teilvollzüge gibt, die als solche notwendig und legitim sind. Worauf es sexualethisch und -pädagogisch ankommt, ist nicht die zeitliche Festlegung der Erlaubtheit bzw. Unerlaubtheit von Akten, die einer solchen Vorstufe entsprechen, sondern dafür Sorge zu tragen, daß der Jugendliche sein Tun – gerade von der in der neuen Ehetheologie zum Ausdruck kommenden sehr positiven und vertieften partnerschaftlichen Sicht der menschlichen Zweiergemeinschaft her – als (noch unvollkommene) Vorstufe bzw. als Teilvollzug einer größeren Wirklichkeit erkennt, um ihn von daher für eine Moral des „maius" zu motivieren. Eine solche Sichtweise, die vom jeweiligen „mehr" der zu verwirklichenden Möglichkeiten oder – traditionell gesprochen – vom Streben nach größtmöglicher Vollkommenheit ausgeht, ermöglicht eine viel differenziertere Beurteilung des sittlichen Handelns als eine (juristische) Gebots- und Verbotsmoral, da sie auch die subjektive Seite der jeweiligen Situation und Möglichkeiten des einzelnen besser berücksichtigen kann.

Wenn hier nun eingewendet wird, daß gerade die allgemein verbindliche Norm als Ausdruck der gesellschaftlichen Erfahrung die sicherste (und in der Interpretation mancher Autoren einzig mögliche) Leitlinie zur geforderten Vollkommenheit sei, ist dabei richtig gesehen, daß es zu einer Integration der gesellschaftlichen sittlichen Erfahrung in den Horizont des sittlich handelnden Subjekts kommen muß. Andererseits ist jedoch zu beachten, daß Normen nur dann wirksam sind,

[17] Eine psychoanalytische Deutung kann hier wesentlich hilfreicher sein: Es geht um die Ablösung vom prägenden Einfluß der Eltern und die personale Selbstfindung der Partner im jeweils anderen unter gleichzeitiger Neu-Integration der jeweiligen charakterlichen Werdegänge in und durch die Partnerschaft. – Vgl. dazu auch *E. Drewermann*, Strukturen des Bösen, Bd. I, Paderborn ^{3}1981, 389–410; *ders.*, Ehe – tiefenpsychologische Erkenntnisse für Dogmatik und Moraltheologie, in: Renovatio 36 (1980), 53–68; 114–126 (neuerdings auch abgedruckt in: *ders.*, Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 2: Wege und Umwege der Liebe, Mainz 1983, 38–76).

wenn sie dem einzelnen in ihrer Sinnhaftigkeit einsichtig und erfahrbar werden, denn „sittliche Forderungen werden nur dort akzeptiert, wo sie einsichtig begründet sind. Sittliches Diktat erscheint, auch wenn es von einem Gott stammt, als Widerspruch in sich selbst“[18].

Die Bedeutung von Sinnerfahrungen

Wenn die Einsichtigkeit der Normen nicht rein intellektualistisch verstanden wird, dann ist hier der Kernpunkt personaler Ethik angesprochen: Jede personal ansetzende Ethik steht und fällt mit der Sinnfrage. Obwohl es sicher richtig ist, zu sagen, daß Traditionen, Sitten, Normen aus allgemeinen Sinnerfahrungen entstehen, so muß doch dem häufigen Mißverständnis gewehrt werden, Sinn darin objektiviert zu sehen. Sinn läßt sich nicht objektivieren, er muß sich in einem Beziehungsgeschehen ereignen, er muß (auch individuell) erfahrbar werden. So bedeutet die Erfüllung der Norm oder des Guten (als dem Gesollten) an sich noch keine Sinnerfahrung im personalen Sinn, sondern diese ereignet sich in der kommunikativen Aktualisierung des in den Normen enthaltenen Sinnpotentials im verantworteten Handeln, in der sinnstiftenden Begegnung mit personalen Ansprüchen, die in den Normen aufgehoben sind. Diese Interpretation läßt auch Raum für die Entwicklung von Normen aufgrund neuer Sinnstrukturen, die den Menschen in veränderten Lebensumständen und Beziehungsfeldern erfahrbar werden. Aus all dem folgt, daß kein noch so fein gesponnenes Netz von Geboten und Verboten, sondern nur personale Sinnerfahrungen wahrhaft sittliches Handeln erwarten lassen, weil nur aus ihnen heraus eine wahre Selbstregulation des menschlichen Handelns möglich ist.

Wenn nun eine personale Ethik der Sinnerfahrung eine so zentrale Bedeutung zumißt, ist dieser Aspekt auch in der Sexualethik ernst zu nehmen. Dabei ist – wie die Studie von Husslein zeigt – davon auszugehen, daß die Jugend von heute mit ihren anderen Erfahrungen auch Sinnerfahrungen macht, die, nur weil sie mit den traditionellen Normen der Sexualmoral nicht hundertprozentig übereinstimmen, nicht von vornherein als verfehlt betrachtet werden dürfen. Im Gegenteil, eine christliche Ethik, für die höchste Sinnerfahrung und Erfüllung in der Kommunikation mit dem personalen Gott liegt, dessen Wesen die Liebe ist, sollte nicht von vornherein am Sexualverhalten einer Jugend (ver)zweifeln, die zu einem so hohen Prozentsatz (48; 66) in der Liebe[19] den Sinn ihres sexuellen Verhaltens sieht. Die Tatsache, daß der Jugend von heute der Sinn der Enthaltsamkeit bis zur Ehe weit weniger zugänglich ist als eine von Liebe oder Liebessehnsucht getragene mögliche Sinnerfahrung auch in einer vorehelichen sexuellen Beziehung, darf nicht einfach vom Tisch gewischt werden[20]. Wenn es der Sexualpädagogik gelingt, ethisch hochstehende Modelle der Sinnerfahrung auch auf dem Gebiet der Sexualität zu vermitteln – aber nur dann! –, kann sie bis zu einem gewissen Maß auch auf den sittlichen Selbstregulierungskräften im Sexualverhalten der Jugend aufbauen; das scheint sich wenigstens als eher tröstliches Ergebnis der Hussleinschen Untersuchung zu ergeben! Jedenfalls wäre hier der Ausgangspunkt für eine sittlich anspruchsvollere und persönlich befriedigendere Moral gefunden, der es in erster Linie um die hinter

[18] *A. Auer*, Der Dekalog – Modell der Sittlichkeit heute?, in: Die 10 Gebote, hrsg. v. *W. Sandfuchs*, Würzburg ^{3}1976, 147.

[19] Auf die Problematik des Begriffs „Liebe“, wie er in der Untersuchung verwendet wird, wurde schon hingewiesen. Aber selbst wenn er im Munde der Jugendlichen vielfach nicht jene Tiefe meint, auf die der christliche Liebesbegriff abzielt, äußert sich darin doch eine tief verwurzelte Sehnsucht, bei der christliche Sexualerziehung ansetzen kann.

[20] Hier ist auch – was meist zuwenig berücksichtigt wird – auf die gegenüber früher veränderte sexualpädagogische Situation hinzuweisen: Jugendlichen, die noch keine sexuellen Erfahrungen gemacht haben, kann die nachdrückliche Vorstellung eines vorehelichen Enthaltsamkeitsideals durch die Sexualpädagogik eine Interpretationshilfe sein. Die zunehmende Zahl derjenigen Jugendlichen, die positive sexuelle Erfahrungen gemacht haben (vgl. Husslein 66f.), wird damit jedoch wenig anfangen können. Die gegenüber früher viel größere Entfremdung der Jugendlichen von der kirchlichen Sexualmoral ergibt sich gerade aus der Diskrepanz zwischen dem in der kirchlichen Sexualmoral ausgesprochenen Verbot des vorehelichen Geschlechtsverkehrs, das meist mit der fehlenden Sinnhaftigkeit der vollen geschlechtlichen Vereinigung der Partner außerhalb der Ehe begründet wird, und gewissen positiven Sinnerfahrungen, die junge Menschen heute in ihrer Sexualität auch vor der Ehe erleben können.

den konkreten Handlungen stehenden Motive und Sinnerfahrungen, im Falle der Sexualität um die Frage nach der Liebe, der Verantwortung für den Partner, der sozialen Bedeutsamkeit dieses Tuns usw. geht.

Sexualität als Ausdrucksgeschehen

Diese Frage verweist auf einen weiteren Zentralbegriff jeder personal-kommunikativen Ethik, nämlich den der „Ausdruckshandlung": Jede (sittliche) Handlung ist Ausdruck für eine dahinterstehende sittliche (Wert-)Haltung bzw. für zugrundeliegende Sinninterpretationen. Erste Aufgabe der Ethik ist dabei nicht, die allgemeine Bedeutung der einzelnen Ausdruckshandlungen festzulegen oder gar festzuschreiben, sondern auf deren Wahrhaftigkeit zu bestehen. Daß die Symbolik körperlichen Ausdrucks trotz sicher gegebener, aber häufig überinterpretierter, „anthropologischer Grundkonstanten" alles andere als eindeutig ist, lehren uns Ethnologie und Kulturanthropologie. Es ist vielmehr von der kulturellen Prägung der menschlichen Kommunikationsstrukturen auszugehen, was sowohl ihre Relativität wie ihre Veränderbarkeit bedeutet. Auch die Symbolfunktion der Sexualität läßt sich somit nicht naturgesetzlich festlegen, sondern ist nur im kulturellen Kontext zu verstehen. Dabei ist in Rechnung zu stellen, daß sich der „Jargon" ändern kann: Vorehelicher Geschlechtsverkehr bedeutete früher schon wegen der fehlenden Möglichkeiten wirksamer Empfängnisverhütung in viel stärkerem Maß Unverantwortlichkeit gegenüber der Nachkommenschaft (die man sich bei einer ungewollten Schwangerschaft dann oft durch eine Muß-Ehe zu korrigieren gezwungen sah), während heute andere Momente in den Vordergrund treten.

Was die berechtigte Forderung nach Sozialverständlichkeit der Ausdruckshandlungen betrifft, so erweist sich gerade die diesbezügliche Beurteilung der Sexualität innerhalb der Kirche als ein äußerst kritischer Bereich. Ein verengter Kirchenbegriff, wo dem kirchlichen Lehramt (personifiziert in seinen Trägern) allein ein Monopol für eine allgemein verbindliche Interpretation der Ausdrucks-Symbolik sexueller Handlungen zugeschrieben wird, führt zwischen einer Jugend, die für einen sehr persönlichen und existentiellen Bereich menschlichen Daseins sowohl dieses Interpretationsmonopol als auch die Allgemeinverbindlichkeit der getroffenen Entscheidungen in Frage stellt, und einer Kirche (immer im verengten Sinn verstanden: in Gestalt ihrer Amtsträger), die daran festhält, zu „Verständigungsschwierigkeiten" und Konflikten. Daß dabei sowohl die Ansichten der Jugendlichen als auch die vielfach berechtigten Anliegen der kirchlichen Moralverkündigung oft zu wenig ernst genommen werden, liegt auf der Hand. Ein Kirchenverständnis, wo Platz für einen in gegenseitigem Vertrauen geführten Diskurs über die Sozialverständlichkeit von sittlichen Ausdruckshandlungen unter Beteiligung des „Kirchenvolkes" einschließlich der hier besonders betroffenen Jugend ist, würde wesentlich zur Lösung dieser Problematik in der kirchlichen Sexualethik beitragen.

Sexualpädagogisch bedeutsame Untersuchungsergebnisse

Die Studie von A. Husslein enthält Denkanstöße nicht nur für die Moraltheologie, sondern auch für die Sexualpädagogik. Sie läßt die Schwächen der gegenwärtigen Sexualerziehung deutlich erkennen, weist aber auch auf (z. T. ungenützte) Chancen hin. So wird durch die Untersuchung das mangelhafte Sexualwissen der Schüler deutlich sichtbar, wobei zudem die Selbsteinschätzung der Jugendlichen höher ist als der tatsächliche Wissensstand (71), was z. B. im Bereich der Empfängnisverhütung oder bei den Geschlechtskrankheiten durchaus schwerwiegende Folgen haben kann. Ein sehr bedeutsames Ergebnis ist jedoch die Tatsache, daß die Schüler biologisch genügend aufgeklärt erscheinen (Faktenwissen), daß es ihnen aber an verhaltensrelevantem Lebenswissen ermangelt (71), was auch als kritische Beleuchtung der Behandlung der Sexualität im Religionsunterricht aufzufassen ist, da sich gerade dieses Fach dieser (stark wertverhafteten) Seite der Sexualerziehung anzunehmen hätte. Wenn man noch die Zahlen dazunimmt, die etwas über die Rolle der Lehrer bzw. der

Schule und der Seelsorger in der Sexualerziehung aussagen können, so wird man mit einem geradezu vernichtenden Urteil der Jugendlichen über die schulische und kirchliche Sexualerziehung konfrontiert, das zu denken geben und zu Konsequenzen führen sollte. Die fast völlige Abwesenheit bzw. Unerwünschtheit der Pädagogen als Gesprächspartner der Jugendlichen in diesem wichtigen Bereich der Erziehung (mit Ausnahme der rein biologischen Aufklärung) wird dokumentiert, wenn es etwa heißt, daß zwar die Schule an zweiter Stelle nach der Mutter als Quelle für Informationen über Sexualität genannt wird (72), aber nur 12% bis 22% der Jugendlichen vom Lehrer aufgeklärt werden möchten (75) und nur 4% bis 8% sexuelle Probleme mit einem Lehrer zu besprechen wünschten (92). In Notsituationen würden sich gar nur 1% bis 2% an einen Lehrer und nur 4% bis 5% an einen Seelsorger wenden (93)!

Als eine Chance für die Sexualpädagogik (gleichzeitig aber auch als Kritik an der Form, wie sie derzeit praktiziert wird) ist es zu betrachten, daß immerhin 50% der Jugendlichen angeben, mehr über Sexualität erfahren zu wollen (72), wobei Aufklärung in erster Linie von den Eltern (47% bis 60%), vom Arzt (39% bis 48%) und auch vom Lehrer (12% bis 22%) erwartet würde (75), während als Diskussionspartner und Vertrauter für sexuelle Probleme nebst Partner und Freund(in) vor allem auch die Mutter und in etwas geringerem Ausmaß der Arzt gewünscht werden. Die Väter rangieren hier weit hinter den Müttern, und die Lehrer sind – wie schon erwähnt – in diesem Bereich überhaupt unerwünscht (63; 92f.).

Eine offensichtliche – aber gerade bei Verantwortlichen für die schulische Sexualerziehung immer noch weit verbreitete – Fehlmeinung wird hier widerlegt: daß nämlich das Elternhaus in der Sexualerziehung total versage (71–76). So wird die Mutter als Quelle sexueller Aufklärung bei Mädchen mit 66% vor der Schule mit 61% genannt (bei Burschen ist das Verhältnis allerdings umgekehrt: 41% zu 57%). Auf die Väter scheint der Versagensvorwurf eher zuzutreffen: sie werden nur von 20% der Mädchen und 30% der Burschen als diejenige Person genannt, von der sie sexuelle Aufklärung erfahren haben. Auch der Prozentsatz derer, die noch mehr über Sexualität wissen und dabei von den Eltern aufgeklärt werden möchten, ist ein positives Zeugnis für die Sexualerziehung im Elternhaus. Ein Manko liegt offensichtlich noch in der Koordination der verschiedenen, sich aber ergänzenden Funktionen von Elternhaus und Schule bei der Sexualerziehung.

Als wichtige Folgerung aus dieser Untersuchung ergibt sich für die Sexualpädagogik, daß es wichtig wäre, das Vertrauenspotential, das die Jugendlichen in ihren Antworten ihren Eltern (Müttern) in sexuellen Fragen bescheinigen, zu nützen und zu fördern. Das Vertrauen, das die Kinder auf diesem Gebiet zu ihren Eltern haben, ist einer der wichtigsten Ansatzpunkte für positive Erziehungsmöglichkeiten in diesem Bereich. Die Studie zeigt unmißverständlich auf, wie entscheidend die Haltung der Eltern zum vorehelichen Verkehr (ihrer Kinder) in diesem Punkt ist (90–92): Diejenigen Eltern, die ihn verurteilen, haben eine viel geringere Chance, überhaupt davon zu erfahren bzw. von den Jugendlichen bei ihren diesbezüglichen Problemen ins Vertrauen gezogen zu werden, als Eltern, die hier eine tolerantere Haltung an den Tag legen (z. B. bei den Müttern 36%:65%!).

Für eine religiös orientierte Sexualpädagogik ist das Kapitel „Religiöse Einstellung der Jugendlichen und Angaben über Geschlechtsverkehr" (56–58) von besonderem Interesse. Hier zeigt sich, daß die offizielle katholische Sexualmoral[21] von den Jugendlichen sehr wenig angenommen und befolgt wird: Obwohl sich zwei Drittel der befragten Jugendlichen als religiös bezeichnen und zur Kirche bekennen, davon ein Drittel als regelmäßig praktizierende Katholiken, steht der überwiegende Teil den kirchlichen Sexualnormen ablehnend gegenüber (85% bejahen vorehelichen Geschlechtsverkehr, wenn man den Partner liebt; 90% sind für Empfängnisverhütung, wobei zwischen den verschiedenen Methoden ethisch kaum Unterschiede gemacht werden). „Sexualität wird

[21] Relevante Aussagen über andere Konfessionen sind bei dieser österreichischen Untersuchung wegen der jeweils zu geringen Stichprobengrößen nicht möglich.

von den Jugendlichen aus dem kirchlich-religiösen Bereich anscheinend ausgeklammert" (58). Entscheidender scheint für das Sexualverhalten der Grad der subjektiven religiösen Überzeugung zu sein: Bei denjenigen Jugendlichen, die angeben, religiös überzeugt zu sein, ist immerhin die Akzeptanz bzw. Übung des vorehelichen Geschlechtsverkehrs signifikant geringer als bei solchen, die sich als nicht-überzeugt bezeichnen.

Als mit der Problematik ständig befaßte Gynäkologin wendet A. Husslein in ihrer Studie besonderes Augenmerk auf die Empfängnisverhütungs-Praxis der Jugendlichen (77–86). Ausgehend von der beunruhigenden Feststellung, daß ca. 10% der in Österreich durchgeführten Abtreibungen an unter 18jährigen Mädchen vorgenommen werden, stellt die Untersuchung fest, daß bei der Empfängnisverhütung seitens der Jugendlichen einiges im argen liegt. So kommt es bei ca. 50% der Jugendlichen ungeplant zum ersten Verkehr (65), was auch heißt, daß die antikonzeptiven Vorkehrungen meist mangelhaft sind; 15% wenden dabei überhaupt keine Empfängnisverhütung an. Insgesamt verläßt sich nur ca. die Hälfte der Jugendlichen auf sichere Verhütungsmittel, was z. T. auf lückenhaftes Wissen, z. T. auf eine ziemliche Sorglosigkeit zurückzuführen ist. Inwieweit dabei der Gedanke an die legale Möglichkeit eines Schwangerschaftsabbruchs als letzter Ausweg von Bedeutung ist, wird nicht geklärt, muß aber doch in Rechnung gestellt werden, obwohl nur 19% der Jugendlichen angeben, daß sie bei Schwangerschaft an Abtreibung denken würden (84). Der Schlußfolgerung A. Husslein, daß die Empfängnisverhütung bei der erhobenen Praxis des jugendlichen Sexualverhaltens ein zentrales Thema jeder Sexualpädagogik sein muß, die den Jugendlichen zu verantwortlichem Handeln auf sexuellem Gebiet erziehen will, ist jedenfalls beizupflichten; auch eine Sexualmoral, die den Realitätsbezug nicht verlieren will, kann daran nicht vorbeisehen.

Insgesamt ist der Studie ein (sicher über den österreichischen Rahmen hinausgehendes) hohes Maß an Aussagekraft über das Sexualverhalten der Jugend zu bescheinigen. Aus diesem Grund kommt ihr nicht nur für die Konzeption zielführender sexualpädagogischer Maßnahmen, sondern – wie sich gezeigt hat – auch für eine differenzierte ethische Beurteilung des jugendlichen Sexualverhaltens große Bedeutung zu.

Hans-Georg Liegener

Jugend ohne Normen?

Eine Untersuchung zum Verhältnis katholischer Jugendlicher zur Sexualität

Im folgenden bringen wir die Ergebnisse einer Untersuchung, die feststellen wollte, wie groß der Unterschied zwischen den kirchlich postulierten Normen für das Sexualverhalten und der Lebenspraxis kirchlich engagierter Jugendlicher sei. Obwohl die Untersuchung nicht repräsentativ ist, können ihr wichtige Hinweise über das Selbstverständnis solcher junger Menschen und über die Art des Normenwandels entnommen werden. *red*

Die Befragung
und ihre wichtigsten Ergebnisse

Im Rahmen einer schriftlichen Befragung wurden 600 Jugendliche aus den „Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ)"-Mitgliedsverbänden der Bistümer Münster und Würzburg (von denen 328 antworteten) nach ihren Einstellungen zur Sexualität, zur Ehe, ihrem Sexualverhalten usw. sowie ihrem Verhältnis zur Kirche und zu ihrem Glauben befragt[1]. Zwar kann diese Studie aus verschiedenen Gründen nicht beanspruchen, repräsentativ für den „Bund der Deutschen Katholischen Jugend" oder gar für die katholischen Jugendlichen in der Bundesrepublik zu sein; doch dürfen die Ergebnisse als weitgehend übereinstimmend mit dem tatsächlichen Verhalten der BDKJ-Jugendlichen angenommen werden.

[1] *Hans-Georg Liegener*, Sexualverhalten und Religiosität. Eine Umfrage unter Mitgliedern verschiedener BDKJ-Verbände, Düsseldorf 1980, zu bestellen bei: Jugendhaus Düsseldorf, Postfach 320520, 4000 Düsseldorf 30. (Die Umfrage war 1979.)

Auf die expliziten Fragen nach dem Verpflichtungscharakter kirchlicher Sexualnormen erklären nur drei Jugendliche, daß sie in ihnen „absolute Verpflichtungen sehen, die unbedingt zu befolgen sind". Zwar empfinden noch 51,1% der Befragten die Normen als ernste, richtungweisende Gebote, aber mit dem Vorrang der eigenen Gewissensentscheidung; von weiteren 30,7% werden die kirchlichen Sexualnormen als „u. U. hilfreiches Angebot zum Überlegen des eigenen Standpunktes" gehalten; 17,3% halten sie für überflüssig, da das Sexualverhalten Privatsache sei.

Diese Selbsteinschätzung der Jugendlichen wird durch ihre Einstellung zur vorehelichen Sexualität bestätigt:

So ist die Toleranz gegenüber dem Zusammenleben von Nichtverheirateten bei den befragten BDKJ-Jugendlichen fast ebenso groß wie unter der Jugend allgemein[2]: Nahezu zwei Drittel der Befragten nehmen keinen Anstoß an einer „Ehe ohne Trauschein", und fast ein Drittel möchte vor der eigenen Heirat eine „Probe-Ehe" führen.

Von daher überrascht nicht, daß die überwiegende Mehrheit der befragten Jugendlichen alle Sexualpraktiken auch schon vor der Ehe für berechtigt hält, einschließlich Petting (87,9% der Befragten dafür) und Geschlechtsverkehr (73,4% der Befragten dafür). Dabei sind sich übrigens mehr als drei Viertel der Jugendlichen, die sich für diese Formen aussprechen, darüber im klaren, daß sie sich damit im Gegensatz zur kirchlichen Lehre befinden. Eigene Petting-Erfahrungen haben 215 von 316 Befragten, und 151 von 316 Befragten haben bereits Geschlechtsverkehr praktiziert (im Schnitt allerdings jeweils um einige Jahre später als beim Durchschnitt ihrer Altersgenossen).

Dabei stellen die BDKJ-Jugendlichen hohe Anforderungen an die Aufnahme solch intimer Beziehungen: 75,1% der Befragten nennen wirkliche Liebe, 61,2% Einigkeit der Partner und 47,1% eine längere Dauer der Beziehung als Voraussetzung für die Koitus-Aufnahme; d. h. es geht nicht um momentane und einseitige Lustbefriedigung. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß sich 90,2% der Befragten in der Treuevorstellung für eine feste Freundschaft vor der Ehe am Leitbild der monogamen Ehe orientieren (Treue versprechen und halten).

Auch die Assoziationen zum Begriff Sexualität bestätigen diese Einstellung: 91,4% der Befragten verbinden Zärtlichkeit, 83,7% Liebe, 75,1% Glück, 64,1% Geborgenheit und 57,9% Verantwortung mit diesem Begriff; hingegen nur 3,1% Leistung, 0,9% Druck und 0,9% Sünde.

Die soziale Komponente ist für die befragten Jugendlichen die wichtigste Funktion der Sexualität: 82,7% der Befragten meinen, daß Sexualität vor allem dazu da ist, zwei Menschen einander näherzubringen; 14,9% der Befragten, daß sie vor allem zur Fortpflanzung da ist, und nur 2,5% der Befragten sehen ihren Sinn vor allem darin, den Menschen Lust zu machen. Folgerichtig sprechen sich auch fast alle Befragten generell für die Anwendung empfängnisverhütender Mittel bei intimen Kontakten aus.

Will man diese Ergebnisse *zusammenfassen*, so zeigen sie, daß die Befriedigung sexueller Wünsche und Bedürfnisse für die allermeisten der befragten Jugendlichen personale Zuneigung in einem intensiv erfahrenen Verhältnis in Übereinstimmung mit dem Partner voraussetzt. Sowohl in diesem Aspekt der eigenen Verantwortung und der Achtung und Hochschätzung der Würde und Eigenständigkeit des Partners wie auch in ihren Auffassungen von der festen Freundschaft vor der Ehe und in den Assoziationen zum Wort Sexualität lassen sich also wesentliche Übereinstimmungen mit einem christlichen Ehe- und Liebesverständnis aufzeigen.

Hierin liegt wohl einer der entscheidenden Unterschiede zwischen der Einstellung der Befragten und der „allgemeinen Moral" in der Bundesrepublik: 81,3% der Befragten halten die Institution Ehe für notwendig; d. h. erheblich mehr als der Durchschnitt der Jugendlichen in der Bundesrepublik (nach einer Allensbach-Umfrage von 1978 halten dort 41,1% der 20–29jährigen und 29% der 16–19jährigen bundesdeutschen Jugendlichen die Ehe für notwendig). Diese hohe

[2] Dokumentiert in verschiedenen Repräsentativerhebungen wie z. B. der Untersuchung „Moral 1978" des Instituts für Demoskopie Allensbach (für den „Stern").

Wertschätzung der Ehe bei den befragten Jugendlichen zeigt sich auch bei der Frage nach der angestrebten späteren Lebensform: 92,9% wollen selbst einmal heiraten (und mehrere Kinder haben).

Obwohl die befragten Jugendlichen also zum Teil erheblich von der offiziellen Sexualmoral der Kirche abweichen, weisen sie doch insgesamt einen hohen Grad an kirchlicher Bindung und Christlichkeit auf: zwei Drittel der Befragten bemühen sich ihrer Meinung nach, als Christ zu leben, und 80,8% der Befragten identifizieren sich wenigstens grundsätzlich mit der Kirche und nehmen an ihrem Leben teil. Diese Ergebnisse werden auch durch verschiedene Außenkriterien bestätigt.

Bei einer *Bewertung* dieser Diskrepanz sollte man bedenken:

- Es ist wohl schon bei der Darstellung der Ergebnisse deutlich geworden, daß zwar von einem Normwandel, nicht aber einem allgemeinen Norm- oder gar Wertverfall gesprochen werden kann (vgl. etwa die Hochschätzung von Ehe und Treue).
- Der Normwandel im Bereich der Sexualität ist kein jugendspezifisches Problem: Schon die Synoden-Umfrage zeigte, daß bereits 1971 nur noch 15% der praktizierenden Katholiken von der Kirche bedeutungsvolle Aussagen zum sexuellen Verhalten vor und in der Ehe erwarten[3].
- Der Normwandel im Bereich der Sexualität ist kein neues Phänomen: Normen haben sich zu allen Zeiten gewandelt und müssen sich auch wandeln, wie das Zusammenleben der Menschen und Bedingungen dieses Zusammenlebens sich auch verändern.
- Zumindest zum Teil besteht der Normwandel nicht im Auftreten neuer Vorstellungen, sondern im Verschwinden einer gewissen „Doppelbödigkeit" der Moral.
- Sozialwissenschaftlich gesehen sind Normen nur insoweit wirksam, als sie von Menschen als geltend anerkannt werden bzw. nach ihnen gehandelt wird.

[3] Hier nach *F. Böckle*, Kirche und Sexualität. Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral, in: Concilium 10 (1974), 759–766, hier 759.

Welche *Konsequenzen* sind auf diesem Hintergrund aus den Ergebnissen abzuleiten?

- Man sollte sich davor hüten, Jugendliche, die noch auf der Suche nach ihrem Lebensstil und ihren Einstellungen sind, in falsche Alternativen zu drängen: Fromm und anständig – oder ungebunden die eigene Sexualität entdeckend und damit unkirchlich bis unreligiös.
- Damit die Jugendlichen ihren Weg suchen können, sollte die kirchliche Jugendarbeit Begegnungs- und Lernfelder bieten für das Einüben von Beziehungen, von Partnerschaft, für das Umgehen mit der eigenen Sexualität, für den Aufbau einer erotischen Kultur.
- Dies erfordert aber Jugendleiter und Seelsorger, die gelernt haben, mit ihrer eigenen Sexualität umzugehen;
die so offen und ehrlich sind, ihre Schwierigkeiten und Probleme dabei einzugestehen und sich nicht dort, wo sie selbst noch ringen, den Jugendlichen als schon reif und fertig darzustellen;
die sich bewußt gemacht haben, nach welchen Normen und Werten sie selbst eigentlich ihr Leben ausrichten;
die sich als Priester vor Augen halten, daß sie in Fragen der Sexualpastoral oft nur vermittelte Kompetenz haben.
- Eine wichtige Aufgabe der Jugendverbände dürfte darin bestehen, für ihre Mitglieder den Dialog mit den Amtsträgern weiterzutreiben, die Situation, die Einstellungen und Probleme ihrer Jugendlichen zu verdeutlichen und zu vertreten (sowie umgekehrt auch den Jugendlichen die Anliegen der Bischöfe und Theologen zu vermitteln suchen).
- Für die Verantwortlichen der Kirche kann es weder darum gehen, einfach die vorgefundene Praxis zur neuen Norm zu erheben, noch darum, nur nach neuen Wegen zu suchen, um die gleichen kirchlichen Normen wieder besser an den Mann zu bringen. Will man vielmehr die Betroffenen wirklich ernstnehmen, so sollte man gemeinsam mit der Jugend die Normen so weiterentwickeln, daß die eigentlichen Anliegen der kirchlichen Normen, die hinter ihnen stehenden Werte, bewahrt und zu einer Orientierungshilfe für das je persönliche Sexualverhalten in wirklicher Freiheit werden können.

Peter Inhoffen

Ehe als Ort des Erlösungsgeschehens

Identitätssuche statt autonomer Selbstverwirklichung

Nach Inhoffen sind Unsicherheit über die Partnerwahl und die Möglichkeit einer Korrektur einer sich nachträglich als verfehlt herausstellenden Entscheidung Gründe dafür, daß eine größere sexuelle Toleranz und Freizügigkeit der Lage einer offenen Gesellschaft angemessener erscheint als eine rigorose kirchliche Sexualethik. Der Autor macht auf Vorurteile aufmerksam und gibt Hinweise zu einer differenzierteren Betrachtung einer mißlungenen Ehe und zu einem vertieften Eheverständnis. *red*

1. Schuld beim Mißlingen ehelichen Lebens?

Wir unterstellen, daß der Mensch durchschnittlich im Laufe des ehelichen Miteinanders an Einsichtsfähigkeit wächst. Mit der Zunahme an Einsichtsfähigkeit geht das Wachstum von Verantwortlichkeit und damit zugleich von Schuldfähigkeit einher: Der Mensch beginnt im günstigsten Fall, seine Fehlhaltungen und Fehlverhaltensweisen zu durchschauen. Er wird allmählich davon weggeführt, Ursachen abseits der Schuldfrage für ein Auseinanderleben, für eine Krise oder für ein Scheitern seiner Ehe ausschließlich beim Partner und nicht auch bei sich selbst zu suchen. Wenn er nicht bereits von vornherein unter dem Einfluß des modernen Lebensgefühls der Ehe als eines Prozesses bzw. Projektes mit offenem oder ungewissem Ausgang steht, wird er ihm spätestens Tribut zollen, sobald die Schwierigkeiten überhand nehmen. Die Kirche gesteht Ehepartnern in schweren Nöten ein „Gesetz der Gradualität", doch keine „Gradualität des Gesetzes" zu. Es gibt also ein inneres Hineinwachsen in die Forderungen der lebenslangen Einehe, aber keine Abstriche an der Norm.

Bevor nun bei Ehekrisen unter Hinweis auf die Christenpflicht zur gegenseitigen Vergebung die vorhandenen Anstöße vorschnell unter den Teppich gekehrt werden, müßte erst einmal die Einsicht in die Ursachen und das Ausmaß der Schuld geweckt werden und reifen. Ein eilfertiges Reden von Schuld und Vergebung nach dem Motto: „Wir sind doch alle Sünder" kann dazu mißbraucht werden, sich an der Suche nach einer Individualschuld vorbeizudrücken. Wenn die Anlässe für eine Verstimmung zwischen den Partnern wiederholt nicht artikuliert und aufgearbeitet werden, sammelt sich allmählich Zündstoff, dessen Anzeichen ein dumpf geahntes Unbehagen ist.

Wenn es schließlich zum Scheitern der Ehe kommt, so ist nicht selten die Schuld daran schwer zu fassen. Sie reicht vielleicht sehr tief in den Charakter, also das Gewordensein, und in die Existenz der Partner. Um an ihre Wurzeln zu kommen, müßte man, bildlich gesprochen, einen sehr weiten Weg zurückgehen. Oder man müßte, mit einem anderen Vergleich, den „Film des gelebten Lebens" wieder rückwärts laufen lassen. Dann mag es sein, daß man dabei auf eine Summation von Fehlern kommt, die, für sich betrachtet, geringfügig sind, sich aber untereinander und im Wechselspiel mit dem Partner derart verstärkt haben, daß ein endgültiges Zerbrechen der Gemeinschaft wie programmiert wirkt.

2. Ehe als Bund

Hier bietet sich an, über die Möglichkeit einer verfehlten Grundentscheidung nachzudenken. Damit soll gesagt werden, daß die einzelnen Handlungen des Menschen sehr oft nicht in die Tiefe seines Charakters hinabreichen, so daß er sich auch beim Eingehen einer Ehe über seine wahre Einstellung zum Partner täuschen kann. Der Mensch, der in der Tiefe des Herzens die Entscheidung für Gott und das Gute getroffen hat, wird daran festhalten und auch trotz Versagens im Einzelfall sich nicht beirren lassen.

Wenn man das auf die Ehe überträgt, so würde das bei der Forderung nach lebenslanger Bindung und Treue bedeuten, daß hier eine Grundentscheidung verlangt wird, die den Partner in eine Linie mit Gott stellt, so daß das Ja zu ihm nicht mehr hinterfragt oder relativiert werden darf.

„Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen." Gott ist also Herr der Ehe, und zwar nicht erst der christlichen Ehe, sondern von Anfang an. Die Bezeichnung der Ehe als Bund bringt den personalen und existentiellen Charakter der Entscheidung besser als der Begriff des Ehevertrags zum Ausdruck. Der Bundescharakter der Ehe wird ja aus alttestamentlichen Vorstellungen abgeleitet, in denen das Hoheitlich-Göttliche, Unaufhebbare und mit heiligen Sanktionen Versehene mitschwingt.
Das Verhältnis Jahwes zum Volk Israel im Bilde einer Ehe hat Paulus im Epheserbrief auf das Verhältnis Christi zur Kirche als des neuen Gottesvolkes übertragen. Dort erklärt ein Bild das andere. Darin spiegelt sich ein Anspruch auf ungeteilte leiblich-seelische Zuwendung. Heutzutage nun wird die ungeteilte Zuwendung als im gegenseitigen Einvernehmen begrenzbar oder als durch Auseinanderleben aufhebbar angesehen. Die seit einigen Jahren schlagartig unter jüngeren Leuten zunehmenden eheähnlichen Dauerverhältnisse sind, von daher betrachtet, Anzeichen für institutionalisierte Unsicherheit.

3. Destabilisierung durch Individualisierung

Bei dieser Entwicklung ist bemerkenswert, daß in vergangenen Epochen mit überwiegend konventionellen Ehemotiven die Verbindungen durchschnittlich, von außen betrachtet, stabiler waren als die Ehen seit dem Vordringen der Liebesheirat. Es sieht so aus, als hafte an einer Partnerwahl aufgrund Liebesneigung, verknüpft mit dem Trend zur Zweigenerationen-Kleinfamilie, etwas Destabilisierendes gegenüber früher.
Offenbar steckt in der Leitvorstellung der Partnerwahl aus Liebe ein Problem. Teilweise dürfte eine Antwort in dem von Erich Fromm verfaßten Essay „Die Kunst des Liebens" zu suchen sein, also etwa darin, daß es sich um eine verkappte Form der Selbstbestätigung durch den Partner handelt und daß der Partner nur so lange attraktiv ist, wie er diese Funktion erfüllt.
Es ist nur einleuchtend, wenn man einen hochgezüchteten Begriff individueller Persönlichkeitsentfaltung zugrunde legt, daß die ehelichen Zweierbindungen riskanter werden. Die „Schere" geht gleichsam weiter auf: Der Möglichkeit besonders hoher gegenseitiger Beglückung und Erfüllung steht die gegenteilige besonders schmerzlichen Scheiterns gegenüber. Es muß überhaupt gefragt werden, ob nicht eine Abstimmung hochdifferenzierter Persönlichkeitssysteme immer schwieriger wird, wie das in einer Ehe vorauszusetzen ist. Ferner sieht es so aus, als ob die durchschnittliche Differenzierung der Individuen bei uns, verknüpft mit einer entsprechenden Anspruchshaltung, wesentlich höher liegt als früher in der Breite der Bevölkerung. Ursache dessen mögen die Medienkultur und das gestiegene allgemeine Bildungs- und Reflexionsniveau sein. Zu dieser Differenzierung hat die Emanzipation der Frau und ihr gewachsener Einstieg ins Berufsleben beträchtlich beigesteuert.

Angesichts dieser Entwicklungen erscheint die Forderung nach unauflöslicher Einehe unzumutbar. Man gewinnt den Eindruck, als ob eine Kultur personaler Selbstentfaltung oder individueller Selbstverwirklichung unausweichlich mit der Forderung nach lebenslanger Einehe kollidiert. Zwei Ich-Monaden sind zu einem Zusammenleben verdammt, deren interne Programme nicht harmonisierbar wirken. Es ist eher ein glücklicher Zufall, wenn zwei Egoismen wie Zahnräder ineinander greifen und sich ergänzen und antreiben.

Die voranstehenden Gedankengänge laufen darauf hinaus, daß die individuellen Persönlichkeitsschicksale quasi entelechial und mechanisch ablaufen, also vergleichbar einem Uhrwerk und wie nach einem vorgegebenen Programm, so ähnlich wie zwei Bäume eben nach in ihnen liegenden Gesetzen wachsen. Das wäre die Annahme eines völlig starren Sozialisationsgeschehens. Die skizzierten Schwierigkeiten sind eine Folge davon, daß große Teile der Menschheit aus der Einbindung in feste familiäre und völkische Institutionen herausgefallen sind. Die damit gegebene Individualisierung sprengt die überkommenen Institutionen des Zusammenlebens. Der Konflikt wird dadurch verschärft, daß der Motor der entwickelten Wirtschaftsgesellschaft weithin eine nach kulturellen Stereotypen manipulierte Triebmechanik ist. Eigennutz, Eigensucht und

Prestigekonsum sollen die Motivationen zum Handeln in der offenen Gesellschaft liefern, nachdem der Rahmen einer stationären Gesellschaft gesprengt ist, in der alles wie in einem Insektenstaat zu funktionieren schien.

4. Aufgehen der Ich-Identität in der Wir-Identität

Eine größere sexuelle Toleranz und Freizügigkeit erscheint daher der Lage einer offenen Gesellschaft angemessener als eine rigorose kirchliche Sexualethik. Unsicherheit über die Partnerwahl und die Möglichkeit einer Korrektur einer sich nachträglich als verfehlt herausstellenden Entscheidung sind die Gründe dafür. Ohne eine Patentlösung anbieten zu können, sollte aber doch auf zwei Vorurteile aufmerksam gemacht werden, die weithin vorbewußt und handlungsleitend sind und so auch das Geschehen in einer Partnerbeziehung mitgestalten.

Gesellschaftliche Repression?

Das eine Vorurteil besagt, daß die Kanalisierung des Geschlechtsdranges eine unzulässige gesellschaftliche Repression und tendenziell so weit als möglich abzubauen sei. Hier wird nicht gesehen, daß der mit „Menschwerdung" und Menschsein gegebene Verlust an instinktiver Sicherheit einer Kompensation durch eine Geschlechtskultur bedarf. Auch hier findet der Mensch zu der ihm gemäßen „Natürlichkeit" allein durch „Kultivierung" (kulturelle Formung) der Geschlechtsanlage. Der Vorstellung einer starren Triebmechanik ist der Abschied zu geben.

Vorrang der individuellen Selbstentfaltung?

Das andere Vorurteil besagt, daß die autonome individuelle Selbstentfaltung der Persönlichkeit absoluten Vorrang genieße und durch gesellschaftliche Rücksichten Schaden leide. Hier wird zu wenig beachtet, daß das Wachstum der Persönlichkeit mehrdimensional verläuft. Zunächst hat sich der Mensch aus der gegebenen Abhängigkeit zur Selbstbehauptung und Selbständigkeit zu entwickeln. Dabei hat er seine eigenen Bedürfnisse und die Ansprüche der Mitwelt mit seinen Leitidealen ständig auszugleichen und in eine neue Synthese zu bringen.

Die Eingehung einer so engen Lebensgemeinschaft wie der Ehe ist normalerweise sowohl den eigenen Bedürfnissen als auch den Ansprüchen der Gesellschaft und der eigenen Leitvorstellung gemäß. Dennoch stellt die dadurch notwendig werdende Abstimmung zweier Persönlichkeitssysteme eine gewaltige Herausforderung dar.

Hier kommt es darauf an, die vielleicht mühselig errungene Ich-Identität teilweise zugunsten einer neu zu gewinnenden ehelichen Wir-Identität wieder preiszugeben. In diesem Geschehen erhält jeder Partner im idealen Falle eine neue, abgewandelte eigene Identität, aber in Abhängigkeit vom anderen. Jeder muß also seine Identität aufgeben, um sie durch den anderen vermittelt und verwandelt zurückzuerhalten, aber so, daß die beiden Partner dabei gleichzeitig eine gemeinsame neue Identität aufbauen und nicht der eine nur der Gebende, der andere der Nehmende ist.

Jesus hat am pharisäischen „Scheidungsgebot" die Herzenshärte getadelt. Die Liebe macht hellhörig für die Belange des anderen, lernfähig und anpassungsbereit. Es kann sein, daß ich eine Korrektur am Ziel meiner personalen Selbstverwirklichung vornehmen muß, wenn ich mich auf das Projekt einer Ehe einlasse. Ich erlange aber auf diesem Wege einen höheren Grad an Identität und Selbstverwirklichung, als wenn ich allein bleibe.

Das somit umrissene Modell ehelicher Selbstverwirklichung auf dem Niveau einer individuellen Persönlichkeitskultur ist kein Erfolgsrezept. Dennoch gibt es viele gelungene Ehen, in denen solche Prozesse ablaufen, auch ohne daß die Partner darüber ausdrücklich reflektieren.

5. Hinführung zu Schuldannahme

Die Bedeutung unserer Überlegungen liegt nicht so sehr im Aufweis, wie lebenslange Einehe auch unter den erschwerenden Bedingungen personaler Selbstentfaltung faktisch möglich sei, sondern in der Herausstellung des Anteils der Eigenverantwortung am Gelingen einer Ehe und der Notwendig-

keit ständig neuer Ich- und Wir-Synthesen. Nicht erst eine schwere Krise, sondern schon ernstliche Verstimmungen als mögliche Vorboten sollten deshalb Anlaß sein, die individuellen Lebensziele der Partner jetzt und einst abzuklären und auf ihre Vereinbarkeit zu prüfen, ohne daß daraus eine eheliche „Dauerreflexion" werden müßte. Waren diese Ziele am Beginn klar, war man beiderseitig in dieser Hinsicht aufrichtig, welche Wandlungen sind unterdessen eingetreten, wer oder was hat solche Wandlungen in den Zielvorstellungen ausgelöst, ist es überhaupt zu gemeinsamen Zielen gekommen?

In zweiter Linie geht es um die Mittel, mit denen diese Ziele angestrebt worden sind. Unter Mitteln wird hier vorerst das mehr oder weniger unreflektierte Verhalten verstanden. Ein Ehepartner praktiziert eine bestimmte Art und Weise des Umganges, ohne darüber im einzelnen nachzudenken. Dadurch drängt er den anderen in die Rolle, die er ihm vorbewußt, aber durchaus „zielstrebig" zugedacht hat, und macht ihn so seinen Lebensplänen dienstbar. Diese Lebenspläne können sowohl eine Selbstverwirklichung durch Selbstdurchsetzung auf niedrigstem Niveau bis hin zu ganz hochfliegenden „Idealen" umfassen.

Es ist hier nicht möglich, über das Allgemeinste hinauszugehen. Es soll ja nur ein theoretischer Raster aufgezeigt werden, vor dem es möglich sein müßte, Schuld an Krisen oder am Scheitern von Ehen sichtbar zu machen. Damit soll der Tendenz entgegengewirkt werden, das Zerbrechen von Ehen als eine Art von unausweichlichem Schicksal anzusehen, das über Menschen wie ein Unwetter oder eine Krankheit hereinbricht und das zur Einführung des Zerrüttungsprinzips in das zivile Eherecht geführt hat. Für das alltägliche Verständnis wird die Schuld ja erst manifest, wenn die zwei auseinandergehen und in neue Ehen eintreten. Was vorher geschehen ist, entzieht sich der Kenntnis. Vielleicht hat sich auch gar nichts Spektakuläres wie ein krasser Ehebruch oder eine anderweitige schwere Kränkung zugetragen, oder aber solche Geschehnisse waren bereits Symptome dafür, daß die Beziehungen zwischen den Partnern längst gestört waren. Dann ist es in der Tat kaum sinnvoll, den Hergang für Zwecke einer Schuldzumessung rekonstruieren zu wollen, wenn die Bindung zwischen den Eheleuten zerbrochen ist.

Wenn nun die ideale Soll-Norm nicht eingehalten wird, so soll doch wegen der Verhaftung im kirchlichen Glauben der „moralische Schaden" so gering als möglich sein. Also soll das „Ärgernis" tunlichst vermieden werden; sollen die etwaigen Kinder möglichst im Glauben der Kirche erzogen werden; soll der Betreffende weiter in Verbindung mit der Kirche bleiben (Gottesdienstbesuch).

Wiederheirat – ein unauflöslicher Konflikt?

Für den gläubigen, aber in seiner Ehe gescheiterten Katholiken handelt es sich um das Ziel einer Identitätswahrung, die den Rahmen der katholischen Weltanschauung als Bestandteil der Persönlichkeitssynthese einbezieht. Die objektive Schuld und die sich aus dem kirchlichen Glauben ergebenden Pflichten werden nicht geleugnet. Andererseits besteht freilich das Bedürfnis nach einer anderen ehelichen Identität durch Wiederheirat. Diese Identität ist leider von der kirchlichen Norm nicht gedeckt. Sie wird nicht aus Protest gegen die kirchliche Norm angestrebt, sondern aus einer existentiellen Notlage heraus, bedingt durch menschliches Versagen. Ob die Zumutung des heroischen Alleinlebens in jedem Fall eine Forderung des barmherzigen Hirten ist? Wenn schon die konkrete Ehe eine Überforderung war, wird es dann nicht erst recht das Alleinleben sein, mit den Konsequenzen noch tieferer Demoralisierung auch durch sexuelle Schwierigkeiten? Kommt nicht in ein solches Leben relativ mehr und bessere Ordnung durch eine, wenn auch nicht kirchliche Zweitehe? Gehört nicht zum Gelingen des Lebens ein gewisses Maß an „Erfolgserlebnis" in Gestalt legitimer Selbstbestätigung durch den Ehepartner?

6. Pragmatische Bestimmung der Eheziele

Bei diesen Überlegungen geht es um die Grundlagen für die Glaubensüberzeugung von lebenslanger Bindung und Treue. Es wäre erhellend, wenn als Hintergrund die ver-

schiedenen Auffassungen und Praktiken der Völker in der Geschichte aufgezeigt werden könnten. Zumindest so viel läßt sich feststellen: Weder Einehe noch lebenslange Bindung sind allgemein verbreitet. Es gab und gibt die Polygamie, vereinzelt auch Polyandrie, und man kennt das Recht der Verstoßung, vor allem im Islam, aber auch im alten Israel. Für alle diese vom katholischen Ideal abweichenden Auffassungen gibt es Erklärungen und Begründungen.

Bei uns gibt es die zivile Ehescheidung. Die evangelischen Kirchen betrachten die Ehe nicht als Sakrament, sondern als eine natürliche Institution und haben so weniger Schwierigkeiten, sich an die Praxis der zivilen Ehescheidung anzupassen, auch wenn sie grundsätzlich für die lebenslange Einehe eintreten.

Die „allgemeine Menschheitsüberzeugung" ist also nicht einheitlich. Vor allem ist es problematisch, mit dem Begriff des Natürlichen zu argumentieren. Wenn man damit das meint, was man tatsächlich und historisch vorfindet, so ist das alles andere als einheitlich. Natürlich ist dann, was nach Zeit und Umständen sich bewährt hat, oder was sich aufgrund von Macht- und Interessenverhältnissen durchgesetzt hat. Meint man mit natürlich eine Norm, so muß man sie auf andere Weise zu begründen suchen. Das Natürliche als das Vorfindliche ist im Grunde das Kulturgeschichtliche in all seinen Spielarten. Die Einehe als natürliche Norm läßt sich allein aus Sinn und Ziel der Verbindung zweier gegengeschlechtlicher Partner vor dem Hintergrund eines Menschenbildes ableiten, das einem christlichen Personalismus verpflichtet ist. Man kann gar nicht anders, als Ziele zu konstatieren und ihre Angemessenheit zu erörtern. Man spricht ja auch von Ziel-Setzungen, um dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß diese Ziele sich nicht von selbst verstehen.

Was besagt nun, daß gewisse Ziele von der Natur vorgegeben seien? Darin steckt, daß es einerseits keiner unmittelbaren Kundgabe Gottes bedarf, um solche Ziele zu erkennen, daß aber andererseits die Natur als von Gott geschaffen gedacht wird und daß somit bestimmte Anlagen und Tendenzen in der Natur den Grund für solche Ziele abgeben, daß also die Ziele mittelbar durch die Natur mitgesetzt sind. Hier liegt jedoch zugleich ein Spielraum für Interpretation. Die Anlagen und Tendenzen in der Natur sind nicht ganz eindeutig. Natur in der Betrachtung durch den Menschen ist immer schon Kultur. Der Mensch unterlegt ein bestimmtes Verständnis von sich selbst, und dann entdeckt er Ziele in der „Natur", die ihm angemessen und sinnvoll erscheinen.

Wenn sich der Mensch nicht als Person versteht, wie wir das tun, so mag die lebenslange Einehe etwas Schönes und Erstrebenswertes sein, aber nicht etwas Verbindliches und Verpflichtendes. Man sagt zwar ja zueinander, behält sich aber vor, im Falle eines Scheiterns oder der Begegnung mit einem anderen Partner wieder auseinanderzugehen. Oder in bestimmten sozio-kulturellen Verhältnissen hat es durchaus Vorteile für die Frau, wenn sie mit mehreren anderen Frauen in einer Ehe lebt. Ob da eine lebenslange Einehe überhaupt als Ideal empfunden wird?

Sinn und Ziel der Ehe sind aufgrund der biologischen Verschiedenartigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit von Mann und Frau ganz sicher Zeugung und Erziehung von Kindern und die wechselseitige Erfüllung und Beglückung der Partner. Wie weit reichen aber diese „Zielsetzungen" im Blick auf lebenslange Einehe? Wechselseitige Erfüllung und Beglückung sind dehnbare Begriffe. Wenn man sie gefühlsmäßig akzentuiert und die Ehe scheitert, so scheint dieses Ziel in einer lebenslangen Einehe vereitelt zu sein. Zeugung und Erziehung von Kindern sind in unseren Verhältnissen – gestiegene Lebenserwartung, Beschränkung der Kinderzahl, Emanzipation der Frau – ein wichtiger Abschnitt in einer Ehe, aber nicht unbedingt eine lebenslange Aufgabe.

7. *Ungenügen zusätzlicher Gesichtspunkte*

Wenn man diese pragmatische Bestimmung der klassischen Eheziele kritisieren will, muß man zusätzliche Gesichtspunkte ins Spiel bringen, um daraus eine Begründung für die lebenslange Einehe zu machen. Es handelt sich dann darum, die Übergangsstelle von „naturrechtlicher" und glaubensge-

bundener Argumentation neu zu markieren, und zwar selbst dann, wenn Nichtkatholiken diese Unterscheidung nicht mitvollziehen, weil für sie eine „naturrechtliche" Argumentation bereits eine Glaubensangelegenheit ist.

Woher stammen nun diese zusätzlichen Gesichtspunkte? Sie lassen sich kaum aus einer vertieften verhaltensbiologischen Analyse jener pragmatisch-verkürzt umrissenen zwei klassischen Eheziele ableiten. Wenn die Kinder großgezogen sind und auf eigenen Beinen stehen, ist ein Scheitern der Ehe der Eltern für den weiteren Lebensweg der erwachsenen Kinder zwar bedauerlich, aber nicht notwendig eine Katastrophe.

Etwas einer Katastrophe Ähnliches wäre es nur, wenn man annimmt, daß auch erwachsene Kinder von ihren Eltern Geborgenheit im persönlichkeitsmäßigen Sinn und weitere Orientierung für ihren Lebensweg empfangen. Doch da ist bereits der Punkt erreicht, an dem man von einer differenzierten Kultur der Persönlichkeit ausgehen muß.

Ähnlich wäre das, wenn man ausschließlich auf das Ziel wechselweiser Beglückung und Erfüllung abhebt. Verstehe ich Beglückung und Erfüllung als geschlechtliche Harmonie, so läßt sich von daher weder für noch gegen eine lebenslange Einehe argumentieren. Die Vorstellung einer totalen und lebenslangen Annahme durch den Partner kann die geschlechtliche Harmonie fördern, aber nicht zwingend. Umgekehrt können Partner im Geschlechtlichen harmonieren, ohne deswegen zu einer tieferen menschlichen Bindung heranzureifen.

Verstehe ich wechselseitige Beglückung und Erfüllung mehr als Bereicherung im gemeinsamen Gespräch und Erleben, dann hängt die faktische Erreichung dieses Ziels stark von der rechten Partnerwahl und der Lernfähigkeit ab, weniger von einer schematischen Vorstellung lebenslanger Bindung. Diese Vorstellung sollte natürlich zur Wahl eines passenden Partners inspirieren; nach der vollzogenen Wahl des Ehepartners kann der Gedanke lebenslanger Bindung zur Vorstellung von „Ehe als Gefängnis" umschlagen. Gerade bei der Partnerwahl dürften Wunsch und Wirklichkeit je nach der persönlichkeitsmäßigen Differenziertheit weit auseinanderklaffen. Wegen der Schwierigkeiten, den wirklich optimalen Ehepartner zu finden, ist von da aus schwerlich ein Argument für lebenslange Bindung zu gewinnen, es sei denn, man unterstellt, daß bei der Partnerwahl Gott seine Hand im Spiele habe. Von daher ließe sich natürlich stets ein Argument des Verschuldens ableiten, wenn die Ehe dennoch scheitert. Offen bleibt, ob nicht ein entfernteres Verschulden bereits in der Lebensführung vor der Eheschließung und der von daher bedingten Partnerwahl vorliegt. Wenn man dann hinzudenkt, daß der Mensch längst biologisch ehefähig ist, bevor er nach dem Stand unserer Kultur sinnvoll heiraten kann, weil er erst allmählich die persönlichkeitsmäßige Ehereife erwirbt, so sind Schuld und Schicksal im Vorstadium der Eheschließung ohnehin für Menschen unentwirrbar.

8. Begründung aus dem Glauben

Lebenslange Bindung und Treue lassen sich offenbar allein von einer religiösen Basis aus begründen. Das Zerbrechen einer Ehe wird meist für beide Teile schmerzlich sein und Elemente eines Unrechts mit sich bringen. Das rechtfertigt noch nicht lebenslange Bindung. Allein wenn ich die Dimensionen dieser Welt und Zeit überschreite, erhält lebenslange Bindung und Treue eine Verpflichtungskraft. Diese Überschreitung geschieht, wenn ich Person als Eröffnetsein von Gott her und zum Mitmenschen hin verstehe, wenn ich also die menschliche Kommunikationsfähigkeit als das Geheimnis des Geistes deute, des ungeschaffenen Geistes Gottes und des geschaffenen Geistes des Menschen.

Die Gedankengänge werden dann aber etwas „mystisch" in dem Sinne, daß dadurch der Boden rein rationaler Argumentation verlassen wird. Denn es besteht nunmehr die Gefahr, das eheliche Leben mit dem Gewicht des Offenbarungsgeschehens von Gott her zu überfrachten. Gott ist „Person" als der Sprechende im Sinne des Johannesprologs. Gott spricht das ewig schöpferische Wort und vermag den Menschen als Partner seines „An-Spruchs" gleichsam vor sich hinzustellen. Er hat sich in der Menschwerdung

Jesu Christi mit seiner Schöpfung und darin mit dem Menschen aufs neue eingelassen. Im Vollzug des der Geschichte eingestifteten Erlösungsgeheimnisses ist uns Menschen in einem langen geistigen Ringen eine Wirklichkeit bewußt geworden, die wir mit Personhaftigkeit bezeichnen.

Im Alten Bund diente nun die „natürliche" Institution der Ehe als Bild für die Beziehung Gottes zu seinem auserwählten Volk. Darin ist wohl eingeschlossen, daß das Verhältnis Gottes zu seinem Volk besonders innig und dauerhaft ist, denn was sonst sollte dieser Vergleich besagen! Also muß man im Rückschlußverfahren annehmen, daß Ehe auf Dauer angelegt ist. Die kollektive Untreue des Volkes wird dann, im Bilde bleibend, als Ehebruch gedeutet.

Im Neuen Bund zieht Paulus einen Vergleich zwischen dem Verhältnis Christi als des Hauptes zum Leib, der Kirche als des Gottesvolkes im Neuen Bund, und der Verbindung von Mann und Frau. Hier ist der Weg umgekehrt: Es geht um eine Deutung der Ehe mit Hilfe des Bildes von Haupt und Leib als der Verbindung von Christus und der Kirche. Das besagt aber, daß die Wirklichkeit der Ehe von der Wirklichkeit der Kirche her, wie sie Paulus sieht, vertieft gedeutet wird.

Daraus ist in der Tradition katholischen Denkens sicherlich berechtigt der feste Begriff der Sakramentalität der Ehe unter Christen geworden, was protestantische Theologie ablehnt. Die Ehe unter Christen soll danach eine Hinweisaufgabe auf die Kirche erfüllen; das kann sie aber nur, wenn sie als Institution bestimmte Voraussetzungen erfüllt.

Durch diese institutionellen Voraussetzungen – Heiligkeit, Unauflöslichkeit, Einheit – ist noch keine konkrete kirchliche Praxis im Umgang mit christlichen Eheleuten festgelegt. Wohl aber sind Grenzmarken gesetzt, die für immer zu beachten sind. Ehe steht von daher unter dem Anspruch wechselseitiger Selbstmitteilung und Selbsterschließung der Ehepartner, die zu einer Schicksalsgemeinschaft aufgrund freien Entschlusses verbunden sind und so eine gemeinsame Geschichte dieser Zweiergemeinschaft gestalten. Diese gemeinsame „Ehe-Geschichte" läuft auf ein Ziel zu. Das Ziel kann nur die Vollendung der Ehepartner in dieser ihrer gemeinsamen „Ehe-Geschichte" aufgrund der Gnade Christi, vermittelt durch die Kirche, sein.

Selbst wenn das sehr hochtrabend klingt, gemessen am Alltag christlich gelebter Ehe, so trifft doch zu, daß vieles Alltägliche und Unausdrückliche Zeichen und Träger jener gegenseitigen Selbsterschließung der Eheleute sein kann; dieser Vorgang muß sich nicht in gestelzten theologischen Begriffen ereignen. Dabei geht es nicht primär um individuelle Selbstvollendung durch Selbstverwirklichung, wofür die Ehe nur einen Rahmen bildet. Vielmehr soll durch das Miteinander der Eheleute Erlösung geschehen. Die Ehepartner sollen einander in einer spezifischen Weise Erlösung vermitteln. Nur so läßt sich einigermaßen umsetzen und verständlich machen, was eheliche Wirklichkeit in der Kirche bedeutet. Wenn man diese Kategorien „naturalisiert", also den theologischen Hintergrund wegnimmt, bleibt effektiv nur ein säkularisiertes Verständnis übrig, das den schweren und erhabenen Anspruch nicht mehr abzudecken vermag.

Literaturangaben:
E. Bleske, Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik, mit einem Vorwort von Anita Mandel, München 1981; *M. Kaiser*, Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten, Regensburg 1983; *D. Ott*, Christliche Ehe heute. Zur theologischen Reflexion menschlicher Geschlechtlichkeit, Frankfurt – Bern 1983; *O. H. Pesch – F.-X. Kaufmann – K. H. Mandel*, Ehe; in: Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 7, Freiburg – Basel – Wien 1981, 5–86; *H. Rotter*, Die sittliche Bewertung der kirchlich ungültigen Zweitehe; in: StdZ 198 (1980) 235–243; *V. Satura*, Damit die Liebe gelingt. Mit Beiträgen von *Ulrich Beer* und *Heinz Schuster*, Freiburg – Basel – Wien 1983; *E. Schulz* (Hrsg.), Neue Wege in der Ehevorbereitung. Ein umfassendes Konzept der Pastoral zur Befähigung von jungen Menschen für ein Ehe- und Familienleben aus dem Glauben, Würzburg 1983; *G. Steininger*, Trennung und Scheidung. Hilfen für Betroffene, Graz – Wien – Köln 1984; *J. G. Ziegler*, Der Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener unter moraltheologischem Aspekt, in: ThGl 73 (1983) 24–35.

Walter Kirchschläger

Verheiratet im kirchlichen Dienst

Bibeltheologische Rückfrage

Der folgende Beitrag will aus dem Neuen Testament heraus sowohl für das Verständnis von Ehe und ehelichem Leben wie auch für das, was damals wie heute „kirchlicher Dienst" war und ist, einige wichtige Hinweise geben. Er will zugleich dazu ermutigen, persönlich und institutionell die Konsequenzen zu ziehen. Insofern schließt der Beitrag auch beim Schwerpunktheft über neue pastorale Dienste (Heft 3/1984) an. *red*

0. Zur Einführung

Das Thema ist rückgebunden an die Anfänge unserer Kirche, also an die ersten Generationen apostolischer Zeit. Es geht darum, zu sehen, inwieweit für diese, in der Kirche wieder neue – aber doch nicht erstmalige! – Situation der Lebensgestaltung im kirchlichen Dienst aus den ersten christlichen Jahrzehnten sowie aus Wirken und Verkündigung Jesu von Nazaret Anregungen, Leitlinien oder Verständnishilfen abgeleitet werden können.

0.1 Die Bereitschaft, auf die Anfänge zurückzublicken, erfordert auch den Willen, den erhobenen Befund für die Gestaltung des eigenen Lebens und Dienstes in der Kirche anzunehmen und auch zu verwirklichen. Wäre diese existentielle Rückkoppelung nicht zumindest angepeilt, bliebe das Anliegen im schlechten Sinne theoretisch-akademisch und damit wenig fruchtbar.

0.2 Der vorgeschlagene Weg der Rückfrage an die Gegebenheiten und die Verkündigung der Urkirche darf nicht dazu verleiten, die erhobenen Befunde und Beobachtungen talis qualis, also ohne jede Berücksichtigung des geschichtlichen Zeit- und Entwicklungsfaktors und der geänderten soziokulturellen Voraussetzungen, in die heutige Welt, genauer: in die heutige Kirche, zu übertragen. Dies gilt ganz allgemein als methodisch-theologischer Grundsatz für die Anwendung des Axioms „Zurück zur Urkirche". Die Botschaft Jesu und des Neuen Testaments ist nicht einfach wörtlich zu übersetzen, sondern in den heute so vielfach (und zumeist anders als damals) bestimmten Lebenskontext sinngetreu zu übertragen.

0.3 Sollen die Überlegungen der angesprochenen Lebenssituation und der daraus abgeleiteten Fragestellung voll gerecht werden, muß im folgenden jedes der zwei im Titel genannten Elemente zur Sprache kommen: Es geht um Verheiratete, um Menschen also, die als ihre Lebensform die Partnerschaft mit einem zweiten, geliebten Du gewählt haben. Diesen Menschen, die in Konsequenz ihrer Lebensentscheidung nicht allein stehen, sondern für ihre Ehe und Familie, d. h. für die in dieser Gemeinschaft lebenden Personen entscheidend Mitverantwortung tragen, ist ein weiteres gemeinsam, das in der konkreten Ausprägung wieder sehr vielgestaltig sein kann: Sie stehen im kirchlichen Dienst. Ganz allgemein darf das in diesem thematischen Zusammenhang eingegrenzt werden auf jenen Bereich kirchlichen Wirkens, der unmittelbar mit Verkündigung des Kerygmas, Feier der Liturgie und Dienst der Liebe zusammenhängt[1]. Denn jene Mitarbeiter in der Kirche, von denen die Rede ist, haben eine Ausbildung, die sie vom sachlichen Gesichtspunkt her zur qualifizierten Mitarbeit in den unmittelbaren Wirkbereichen der Kirche befähigt.

Mit dieser Charakterisierung der Spezifika ist zugleich der Gang der folgenden Untersuchung aufgezeigt: Zunächst ist jedem der skizzierten Merkmale unter Heranziehung der neutestamentlichen Verkündigung nachzugehen (1 und 2), bevor sie zueinander in Beziehung gesetzt werden und zusammenfassend so Aufschlüsse für die heutige Situation gewonnen werden (3).

1. Verheiratet

Die Schulantwort auf die Frage, was das spezifisch Christliche im Eheverständnis ausmache, sei ausdrücklich genannt: Ehe ist ein Sakrament, also ein theologisch und soterio-

[1] Daß hier immer auch administrative Tätigkeiten miteingeschlossen sein müssen, versteht sich von selbst; sie sind aber keinesfalls als ausschließliches Arbeitsfeld gedacht.

logisch qualifiziertes Zeichen[2]. Dieses sakramentale Verständnis ist sehr wichtig. Es gehört unmittelbar in den Bereich der Systematik und erst mittelbar in das Verständnis der Schrift, wenngleich im biblischen Sprechen über Ehe ihre Zeichenhaftigkeit als ein wichtiges Merkmal zu beachten ist.

1.1 Zeichen der Einheit

In der Ehe wird aus neutestamentlicher Sicht Einheit konstituiert, und zwar, wie ausdrücklich betont wird, unteilbare Einheit. Die Argumentation Jesu in der Perikope über die Ehescheidung beruft sich auf die Schöpfungswirklichkeit: Gen 2, 24 wird die Verschiedenheit von Mann und Frau ja kommentierend im Blick auf die Ehe gedeutet; Jesus selbst ergänzt das theologische Argument: Diese Verbindung ist eine von Gott vollzogene (Mk 10, 9 par), und deshalb ist sie nicht lösbar. Wo dies geschah, entsprach es menschlicher „Herzenshärte" (Mk 10, 5 par), aber nicht der Schöpfungsordnung[3]. Diese wiederum geht deutlicher aus der Formulierung des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes hervor, der insgesamt im Blick auf das Verständnis und die Aufgabe des Menschen im Neuen Testament ja eine bedeutende Argumentationsbasis bietet. Nach Gen 1, 26–27 wird die Entfaltung des Menschen in Mann und Frau mit allem Nachdruck in seine Gottebenbildlichkeit eingebunden: „. . . . Als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." Dort gerade ist zunächst die durch die Ehe gestiftete Gemeinschaft und Einheit grundgelegt: Von seiner fundamentalen Bestimmung her soll der Mensch Abbild Gottes sein (und in seinem Leben immer neu werden[4]).

1.2 Zeichen für das trinitarische Leben

Ehe öffnet ein wenig den Zugang zum Verständnis Gottes als eines einzigen, unteilbaren. Aus dem Blickwinkel neutestamentlicher Offenbarung kann das noch erweitert werden: Die Gemeinschaft der Ehe läßt etwas vom innergöttlichen Liebesvollzug, von der Einheit in der Vielfalt des trinitarischen Gottes erahnen, läßt begreifen, wie Gott das Verhältnis zum Menschen sich offenbarend gestaltet hat, das ja – um wiederum zum Alten Testament zurückzukehren – immer wieder, positiv und negativ, im gleichnishaften Bild des ehelichen Bundes dargestellt wird (vgl. z. B. Jer 2–3; Hos 1–3). Es ist ja auch gewiß kein Zufall, daß die sich schon im Jahwenamen zeigende Zuwendung Gottes zum Menschen satzungsmäßig in eine Formulierung gebracht wird, die ursprünglich aus der kanaanitischen Rechtssprache entstammt und ausgerechnet die dort gebräuchliche Eheschließungsformel abwandelt: „Ich (Jahwe) werde für euch Gott sein; und ihr sollt für mich Volk sein."[5]

Menschliche Einheit und Gemeinschaft in der Ehe läßt göttliches Verhältnis zum Menschen erahnen. Die Verfasser der neutestamentlichen Schriften haben diesen Gesichtspunkt nicht nur aufgegriffen, sondern in ihre christologische Verkündigung miteinbezogen und damit theologisch in einer spezifisch christlichen Weise qualifiziert: Der Verfasser des Eph greift in seiner Beschreibung der Pflichten, die jeder im Rahmen seines Hauses zu tragen hat, zwar auf die Haustafel Kol 3, 18–4, 1 zurück, erweitert aber die dort gegebene Begründung für die Zuordnung von Mann und Frau („. . . wie es sich im Herrn geziemt": Kol 3, 18) und stellt sie auf eine an-

[2] Vgl. DS 1601; 1801; dazu *K. Rahner*, Die Ehe als Sakrament, in: *ders.*, Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 519–540; *E. Christen*, Ehe als Sakrament – Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik, in: Theologische Berichte I, Zürich 1972, 11–68.

[3] Das gilt auch für die sogenannten „Unzuchtsklauseln" (Mt 5, 32; 19, 9). Allerdings ist zu beachten, daß es in der neutestamentlichen Zeit offenbar (im mt Kontext) Gemeinden gab, für die dieses Zugeständnis der noch weiterhin gegebenen Herzenshärte in bestimmten Fällen (siehe die Klauseln) gemacht wurde. An der grundsätzlichen Aussage ist jedoch gerade angesichts der Verknüpfung von 2. und 3. Antithese (Mt 5, 27–30. 31–32) nicht zu rütteln, dergemäß Ehescheidung gleichzusetzen ist mit Ehebruch. Vgl. dazu *R. Schnackenburg*, Alles kann, wer glaubt. Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu, Freiburg 1984, 77–79.

[4] Verschiedene neutestamentliche Verfasser greifen diesen Gesichtspunkt auf: Vgl. das Postulat zur Vollkommenheit „wie der Vater im Himmel" (Mt 5, 48); die Ermahnung, angesichts der Erlösung durch Jesus Christus im Tun des Guten den „neuen Menschen" anzuziehen, der „gemäß dem Bild dessen" ist, „der ihn schuf" (Kol 3, 10; vgl. Eph 4, 24); den Hinweis, daß jeder, der in Christus lebt, „eine neue Schöpfung" ist (2 Kor 5, 17).

[5] Vgl. z. B. Gen 17, 8; Ex 6, 7; Jer 31, 33; aus neutestamentlicher Sicht bes. Offb 21, 1–5a; dazu *N. Lohfink*, Die Landverheißung als Eid (SBS 28), Stuttgart 1967; *J. Marböck*, Bund und Gemeinde, in: BiLi 52 (1979) 112–120.

dere Ebene: Das Zueinander von Mann und Frau ist zeichenhafter Ausdruck für das Verhältnis Christi zu seiner Kirche (vgl. Eph 5, 22–26. 28–33), oder deutlicher gesagt: In der liebenden Zuwendung von Mann und Frau wird das Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche gegenwärtiggesetzt, ja – weil sakramental – zeichenhaft gelebt[6].

Ehe im christlichen Sinne kann also nicht die private Angelegenheit zwischen den beteiligten Partnern sein, sondern hat – einmal abgesehen von allen Bezügen zur sozialen Gemeinschaft – ihren theologischen Ort im jetzigen Lebensvollzug der Kirche: Durch ihr Gelebt- und Verwirklicht-Werden bezeugt sie Kirche nicht als einen isolierten Einzelfaktor, sondern Kirche als Gemeinschaft mit und in Jesus Christus. Das bedeutet allerdings, daß christliche Ehe mehr ist als das, was sie unmittelbar lebt und verwirklicht. Das Spezifikum ihres sakramentalen Charakters ist ihre ins Ekklesiologische und damit auch Christologische reichende Dimension: Die sich zwischen Menschen vollziehende Lebensgemeinschaft hat das Wesen der zwischen Gott und Mensch sich ereignenden Gemeinschaft auszudrücken und zu verdeutlichen.

1.3 Ehe als Berufung

Bei einer biblischen Rückbesinnung ist der paulinische Standpunkt, wie er vor allem 1 Kor 7 dargelegt wird, nicht zu übersehen. Dabei ist zu beachten, daß Paulus aus der Sicht des Ehelosen argumentiert und diese seine Lebenssituation als einen Vorteil für seinen apostolischen Dienst betrachtet (vgl. 1 Kor 9, 5), den er gerne auf alle Christen übertragen gesehen hätte (vgl. 1 Kor 7, 32–34). Weiters ist dem Parusieverständnis und der Parusieerwartung des Apostels Rechnung zu tragen, die ihn von der Grundvoraussetzung ausgehen läßt, daß „die Zeit kurz" ist (1 Kor 7, 29). Schließlich bedurfte es in der sittlichen Situation in und um die Christengemeinde in Korinth wohl vor allem einer argumentativen Basis für eheloses Leben aus christlicher Sicht. Demnach hat umfangmäßig und in der Begründung dieser Lebensstand den Vorzug. Daneben darf aber eine Grundaussage nicht vergessen werden, die eheliches und eheloses Leben, ja darüber hinaus menschliche Lebensführung betrifft: Jeder soll so leben, „wie der Herr es ihm zugemessen, wie Gottes Ruf ihn getroffen hat" (1 Kor, 7, 17. 24)[7]. Leben in der Ehe ist nicht eine selbstverständliche Gegebenheit oder eine zufällige Entwicklung. Auch Lebensverwirklichung in der Ehe ist göttliche Berufung[8].

1.4 Verheiratete Verkündiger

Über den Lebensstand der meisten Apostel gibt das Neue Testament keine Auskunft. Abgesehen von Simon Petrus (vgl. Mk 1, 29–31; Kor 9, 5), dessen Ehe im Zuge paulinischer Argumentation zusammen mit der der „übrigen Apostel" (1 Kor 9, 5) erwähnt wird, gibt es keine Angaben. Dabei geht es nicht darum, etwa das Verhältnis von Verheirateten und Unverheirateten in der Nachfolge Jesu zu bestimmen. Es gilt bloß festzuhalten, daß der Stand der Ehe, der zumindest aus dem gängigen jüdischen Verständnis für die Mehrzahl der Jünger als wahrscheinlich zu erschließen wäre, für den apostolischen Dienst an sich kein Hindernis und keinen Ausschließungsgrund darstellte. Das schließt allerdings dann mit ein, daß Nachfolge – eben im strengen Sinne der Teilhabe am Zwölferkreis und ähnlich – nicht einfach mit den evangelischen Räten gleichzusetzen ist, sondern es hier noch jeweils für den einzelnen zu differenzieren gilt innerhalb des

[6] Daß der Verfasser diese Zuordnung von Mann und Frau nach den soziologischen Gesetzmäßigkeiten seiner Zeit sieht, die heute bisweilen gerade diesem Text gegenüber befremden, sollte doch nicht verwundern. Der theologischen Argumentationsfigur tut dies in ihrer Bedeutung keinen Abbruch. Vgl. (neben den Kommentaren zu Eph) dazu *Christen*, Ehe (Anm. 2), 26–39; weiters *K. Müller*, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema, in: Die Frau im Urchristentum, hrsg. v. *G. Dautzenberg – H. Merklein – K. Müller* (QD 95), Freiburg 1983, 263–319, der den soziologischen Befund etwas zurechtrückt.

[7] Vgl. bes. den Kommentar von *H. J. Klauck*, 1. Korintherbrief (Die neue Echter Bibel 7), Würzburg 1984, 50–59; sowie *H. Merklein*, „Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen". Paulus und die Sexualität nach 1 Kor 7, in: Die Frau im Urchristentum (Anm. 6), 225–253; weiters *A. Schreiber*, Die Gemeinde in Korinth (NTA NF 12), Münster 1977, 162–164.

[8] Vgl. zu den dargelegten Perspektiven zusammenfassend Enz. Familiaris Consortio Nr. 11–16; *W. Kirchschläger*, Zum christlichen Verständnis von Ehe und Familie. Biblische Anmerkungen, in: Diakonia 11 (1980) 221–226. Einen Weg zur Verwirklichung weist *D. Emeis*, Die Ehe christlich leben. Anregungen, Freiburg 1980.

Freiraums seiner persönlichen Berufung. Mk 8, 34b wird als ernstes Nachfolgewort ausdrücklich in den weiteren Rahmen der Volksmenge und der Jünger hineingesprochen (vgl. Mk 8, 34a). Freilich gilt für den Jünger Jesu in diesem – wie in allen anderen Lebensbereichen, daß er jedwedes Irdische nicht „mehr lieben" darf „als mich" (Mt 10, 37). Das kann für den einen radikale Alternative aufgrund seines persönlichen Charismas bedeuten[9], für den anderen notwendige Prioritätensetzung (vgl. dazu unten, 2. 4).

Die Tätigkeit der jeweils beteiligten Ehepartner bleibt in den Texten des Neuen Testaments im dunkeln. Aus der paulinischen Notiz, daß Petrus und die übrigen Apostel nicht allein reisten, darf aber zumindest angefragt werden, ob die Frauen (in irgendeiner Weise) die Sendung ihrer Männer mittrugen. Das kann a priori nicht mit dem Hinweis auf die qualifizierte Verkündigungstätigkeit der Männer verneint werden – wurde doch das Osterkerygma auch von einer (oder mehreren) Frau(en) empfangen und weitergegeben. Die gestellte Frage wäre noch weiterzuführen und auch umzukehren, z. B. im Blick auf die Lk 8, 1–3 erwähnten Frauen; diese werden weder als Jungfrauen noch als Witwen eingeführt. Diese sprachliche Beobachtung ist zwar nicht zwingend, aber sie verweist auf die Berechtigung der Frage. Diese ist auch bezüglich Aquila und Priska gegeben, die Paulus Röm 16, 3 (gemeinsam!) als „meine Mitarbeiter" bezeichnet und von denen 1 Kor 16, 19 gesagt wird, sie hätten in ihrem Haus eine Gemeinde gehabt. Ob daraus auf eine Verkündigungstätigkeit zweier in der Ehe verbundener Menschen im Sinne einer autorisierten, gesendeten Aufgabe geschlossen werden darf? Zumindest ist hier noch ein Bereich im Spannungsfeld zwischen Ehe und Dienst in der Kirche genauer und weiterhin zu bedenken.

1.5 Verkündigung in und durch die Ehe

Ein letzter Aspekt sei aus der biblischen Betrachtungsweise noch angeführt. Nach der übereinstimmenden Darlegung neutestamentlicher Schriften war das Haus bzw. die Hausgemeinde der Ansatzpunkt für die Verwirklichung christlichen Lebens. Dies gilt sowohl für die paulinischen Gemeinden[10] als auch für die spätere Zeit des Neuen Testaments[11]. Zwar ist das antike Haus (griechisch: *oikos*) nicht unmittelbar mit dem heutigen Verständnis von Familie gleichzusetzen, vor allem, weil es umfangreicher gedacht und konzipiert war. Berührungspunkte ergeben sich jedoch. Von dieser Hausgemeinschaft als Ausgangspunkt christlicher Verkündigung erhält die Lebensgemeinschaft eines Hauses eine doppelte Funktion: Einmal wird hier das Leben und Versammelt-Sein im Namen des Herrn im wörtlichen Sinn der „zwei oder drei" verwirklicht (vgl. Mt 18, 20). Weiters hat ein solch gläubiges „Haus" wohl die unabdingbare Aufgabe einer christlichen Zelle, einer kleinsten „Stadt auf dem Berge" (Mt 5, 14), in der Glaube und vor allem Glaubensvollzug anderen bezeugt und damit für sie mitvollziehbar, lebbar und ein bißchen wirklichkeitsnaher, weil eben konkret, wird. Wenn sich die Familie als Organismus christlichen Lebens versteht, als beginnender Leib Christi also, erfüllt sie zugleich die Aufgabe, in ihrem täglichen Leben offen zu sein für andere und sie teilhaben zu lassen an ihrer Verwirklichung christlichen Glaubens[12]. Daß solche Familien im Blick auf die größere Gemeinschaft, z. B. der Pfarre, der örtlichen Gemeinde, heute von ebenso entscheidender Bedeutung sind wie die Hausgemeinden in urchristlicher Zeit, steht wohl außer Frage.

2. Im kirchlichen Dienst

Soll nun, die Grundfragen des Themas weiterführend, das Neue Testament nach Menschen im kirchlichen Dienst befragt werden, muß dies mit aller Behutsamkeit und Vor-

[9] Vgl. so *H.-J. Venetz*, So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament, Zürich ²1981, 139–140. Zur Einordnung und Wertung vgl. *J. Kremer*, „Eifert aber um die größeren Charismen!" (1 Kor 12, 31a), in: TPQ 128 (1980) 321–335.

[10] Vgl. Röm 16, 5; 1 Kor 1, 16; 16, 19; bes. Phlm 1–2.

[11] Vgl. Apg 5, 42; 10–11; 12, 12; 16, 11–15; 18, 8; Kol 4, 15; 1 Tim 3, 4–5, 12; 2 Tim 1, 16; 4, 19; Tit 1, 11. Zur ganzen Frage vgl. *H. J. Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SSS 103), Stuttgart 1981, bes. 21–68.

[12] Vgl. zu dieser Perspektive *W. Kirchschläger*, Der Laie in Familie und Gemeinde – Gelebtes Zeugnis, in: Apostolat und Familie, Fs. f. O. Rossi, hrsg. v. *H. Schambeck*, Berlin 1980, 329–350, hier 343–345.

sicht geschehen. Schon die Abgrenzung, Identifizierung und nach Aufgaben erfolgende Umschreibung ist schwer durchführbar, da sich die Grenzen nur ungenau ziehen lassen.

2.1 Die Ausbildung

Von den Jüngern Jesu, insbesondere von den Zwölfen, verfügte nach den – freilich sehr spärlichen – Angaben der Schrift keiner über eine theologische Ausbildung. Die einzige Ausnahme in dieser ersten Zeit war wohl Paulus, der in Jerusalem die Auslegung des Gesetzes studiert hatte (vgl. Apg 22, 3), um sich – mit großer Wahrscheinlichkeit kann das gesagt werden – auf eine Laufbahn als Schriftgelehrter vorzubereiten. Doch dazu kam es ja dann nicht mehr. In den auf Paulus folgenden Generationen, in der Zeit etwa der Evangelisten, wird man dann „Theologen" schon annehmen dürfen (1 Kor 12, 28 ist von „Lehrern" die Rede), und zwar im Schülerkreis derer, die, aus der ersten christlichen Generation kommend, die Botschaft des Evangeliums verkündet haben.

Freilich ist zu beachten, daß bei diesem Abgrenzungsversuch der uns heute geläufige, vielfach differenzierte Begriff von (theologischer) Ausbildung zugrundegelegt ist[13] und nicht oder zu wenig berücksichtigt wird, daß es ja auch eine lebendige Schule der Theologie geben kann. Unter diesem Blickwinkel ist zu bedenken, daß zumindest die Zwölf in einem engen, längeren Nachfolgeverhältnis zu Jesus von Nazaret gestanden sind, das Markus – rückwirkend auf ihre Berufung – als eine „Neuschaffung" umschreibt (Mk 2, 14. 16).

Wird kirchlicher Dienst im Sinne eines Anstellungsverhältnisses aufgefaßt, verweigert das Neue Testament jeden Hinweis. Bei etwas offenerer Fragestellung ist zumindest aus den paulinischen Angaben zu entnehmen, daß es Menschen gegeben hat, die von ihrer Verkündigungstätigkeit gelebt haben, ja, daß dies der Regelfall war (vgl. 1 Kor 9, 4. 6–12). Offenbar mußte dies mit dem Einverständnis der Gemeinde geschehen. Für welche Dienste solcher Unterhalt vorgesehen war, ist nicht erkennbar.

[13] Auf die Wichtigkeit der Differenzierung in diesem Bereich verweist zu Recht *G. Greshake*, Der theologische Ort des Pastoralreferenten und sein Dienst, in: LebSel 29 (1978) 18–27.

2.2 Verschiedene Indienstnahme

Es besteht kein Zweifel daran, daß schon Jesus von Nazaret in seinem vorösterlichen Wirken Menschen in seinen Dienst genommen und sie mit bestimmten Aufgaben betraut hat. Dies ist zunächst für den Zwölferkreis zu sagen, bezieht sich weiters auf die (nicht genau abgrenzbare) Gruppe von Jüngern und ist auszudehnen auf die verschiedentlich genannten Frauen in der Nachfolge Jesu[14]. Es ist theologisch schwer zu entscheiden, ab welchem Stadium der Entwicklung, ab welcher Art der Beauftragung und ab welcher Intensität der Indienstnahme vom kirchlichen Amt im heutigen strengen Sinn als Wurzel der dann vermutlich ausgangs der apostolischen Zeit erfolgten Aufgliederung in ein dreistufiges sakramentales Amt gesprochen werden kann[15]. Die Amt-Werdung der Aufgaben und Dienste in der Kirche war – wenngleich von Jesus grundgelegt – zu neutestamentlicher Zeit noch in Fluß. Eine genaue Abgrenzung der Vollmacht, Kompetenz und Aufgaben ist in dieser ersten Entwicklungsphase der Kirche als noch gleitend zu denken. Demnach ist auch schwer zu sagen, welche Stellung und Funktion jene hatten, die nicht im strengen Sinne des Wortes als Amtsträger zu bezeichnen wären. Vermutlich war dies von Gemeinde zu Gemeinde, oder besser: vom Einflußbereich des einen Apostels zu jenem des anderen verschieden und läßt daher keine allgemeingültigen und verbindlichen Rückschlüsse zu. Überdies könnten entsprechende Angaben auch nur zu den paulinischen Gemeinden (hier besonders zur korinthischen, vgl. 1 Kor 12, bes. V. 28–30) und zu

[14] Vgl. dazu die ausführliche Analyse von *J. Blank*, Frauen in den Jesusüberlieferungen, in: Die Frau im Urchristentum (Anm. 6), 9–91, bes. 49–54; weiters *K. H. Schelkle*, Frauen in der Heiligen Schrift, in: *ders.*, Die Kraft des Wortes, Stuttgart 1983, 237–249.

[15] Vgl. *G. F. Moede*, Amt und Ordination in der ökumenischen Diskussion, in: Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht, hrsg. v. *H. Vorgrimler* (QD 50), Freiburg 1973, 9–71, hier 21–24; zur innerbiblischen Entwicklung vgl. *G. Greshake*, Priestersein, Freiburg 1982, 31–63; *R. Schwarz*, Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen (ÖBS 4), Klosterneuburg 1983, 123–148. Für neuere und weiterführende Überlegungen des Zueinander und der Abgrenzung vgl. *E. Christen*, Der Laie in der Kirche, in: SKZ 152 (1984) 198–200, 226–228.

jenen Gemeinden, an die die Pastoralbriefe gerichtet sind, gemacht werden.

2.3 „Mitarbeiter"

Paulus spricht gerne von „Mitarbeitern"[16]; dieser sehr allgemeine Begriff scheint zugleich der tauglichste. Weiters ist die Rede vom „Mitstreiter"[17] und von einem namentlich nicht genannten „Jochgefährten" (Phil 4, 3). Überdies nennt Paulus seine Mitarbeiter auch „Brüder"[18]. Alle diese Bezeichnungen lassen auf ein hohes Maß an Gemeinschaft zwischen diesen Mitarbeitern in der Verkündigung und dem eigentlichen Letztverantwortlichen, hier dem Apostel, schließen. Sie haben teil an seinem Schicksal, seiner Freude, seinem Leid und seiner Verfolgung; sie erleben mit ihm die Entwicklung der Gemeinden und teilen seine Sorgen um sie.

Es ist auffällig, daß in diesen Bezeichnungen die Vorsilbe *syn-* (mit- . . .) vorkommt. Wird hier also jenes Zeugnis der Liebe verwirklicht, das der Welt ein Zeichen sein soll für die Liebe Jesu und für die Jüngerschaft (vgl. Joh 13, 34–35)?

2.4 Verfügbarkeit und Nachfolge

Über den Lebensstand der Apostel und der Mitarbeiter wird im Neuen Testament nicht weiter reflektiert. Erst in den Pastoralbriefen wird auf diese Fragen eingegangen, offenbar bereits im Spiegel einer entsprechenden Erfahrung, die sich in den Bestimmungen niederschlägt (vgl. 1 Tim 3, 4. 12)[19]. Es ist zu beachten, daß das Wort Jesu über die Ehelosen um des Himmelreiches willen (Mt 19, 12) in der weiterführenden Verkündigung der Evangelisten nicht auf die Frage des Dienstes in der Kirche bezogen wird. (Ebensowenig argumentiert Paulus 1 Kor 7 nur im Blick auf jene, die einen Dienst in der korinthischen Gemeinde ausüben.) Eine Alternative verheiratet oder ehelos kann im Blick auf die Dienstfähigkeit aus dem Neuen Testament nicht abgeleitet werden (vgl. oben 1. 4). Allerdings wird im Neuen Testament ein anderer Gesichtspunkt besonders in den Vordergrund gestellt, der zwar in keiner unmittelbaren Beziehung zum Lebensstand steht, aber doch damit in Zusammenhang gebracht werden kann: die Verfügbarkeit des Mitarbeiters. Es ist nur schwer vorstellbar, wie z. B. ein Timotheus oder ein Titus als Mitarbeiter eines so dynamischen und entscheidungsfreudigen Mannes wie Paulus noch halbwegs ihren Pflichten im eigenen Haus nachgekommen wären. Auch in den Pastoralbriefen ist von der Unermüdlichkeit des Einsatzes die Rede, und in der Jüngerrede des Matthäus ist mit allem Nachdruck die Priorität der Gottesherrschaft und ihrer Verkündigung gegenüber jedweder familiären Bindung ausgedrückt (vgl. bes. Mt 10, 37–39). Eine grundsätzliche Lösung (eben im Sinne einer ausschließenden Alternative) ist nicht vorgegeben; es scheint aber wichtig, das Problem zu sehen. Die im Prinzip an alle Christen gerichtete Forderung zur Nachfolge gilt doch in besonderem Maße jenen, die im Dienste des Evangeliums stehen: Nicht, weil ihnen besonders viel abverlangt wird, sondern weil sie eine besondere Zeugenfunktion haben und an ihrer Lebenshaltung unter Umständen auch die Glaubwürdigkeit der Botschaft abgelesen wird. Selbstverleugnung und Kreuzesnachfolge (vgl. Mk 8, 34) werden zu Recht mit den evangelischen Räten in Verbindung gebracht (sind aber nicht damit gleichzusetzen, s. o. 1. 4). Nachfolge geschieht in der radikalen Verwirklichung einer grundlegenden optio fundamentalis auf Christus hin aus der konkreten Situation des eigenen Lebens. Das läßt für den einzelnen noch ein gehöriges Maß an freier Entscheidung, das er allerdings als eine hohe Anforderung an seine persönliche Verantwortung erfährt.

2.5 Dienst auch der Frau

Aus dem Neuen Testament ist nicht herauszulesen, daß solche Berufung, Nachfolge Jesu in besonderer Intensität im Blick auf die Bezeugung des Evangeliums zu leben, notwendig eingeschränkt werden muß. Jesus hat Männer in den Zwölferkreis berufen.

[16] Z. B. Röm 16, 21 für Timotheus; 2 Kor 8, 23 für Titus; Röm 16, 3 für Aquila und Priska.
[17] Phil 2, 25 für Epaphroditus.
[18] Z. B. 1 Kor 1, 1 für Sosthenes; 2 Kor 1, 1 für Timotheus; Gal 1, 2 für mehrere Ungenannte.
[19] Vgl. dazu *Schwarz*, Christentum (Anm. 15), 19–98.

Diese Feststellung theologisch einzuordnen und zu werten, ist bereits weitaus schwieriger als die Tatsache selbst. Aus dem Befund der paulinischen Briefe ist weiters erkennbar, daß in den Gemeinden auch Frauen verschiedene Aufgaben innehatten. Zu denken wäre insbesondere an Priska, die Frau des Aquila (vgl. Röm 16, 3 und öfters), an die Purpurhändlerin Lydia von Thyatira (vgl. Apg 16, 14), die vermutlich in der philippischen Gemeinde eine besondere Rolle spielte, sowie an die in der neueren Diskussion wegen ihres Amtstitels zu besonderer Beachtung gelangte „Schwester Phöbe, die Diakonin der Gemeinde von Kenchräa" (Röm 16, 1)[20]. Der Befund ist durch Hinweise der Evangelien zu ergänzen (vgl. bes. Lk 8, 1–3). Vor allem ist zu beachten, daß am Ostermorgen in den Vorgängen um die Entdeckung des geöffneten und leeren Grabes Jesu zumindest Maria von Magdala eine besondere Rolle spielte. Sie erhält (vermutlich mit anderen Frauen) den Auftrag, den Jüngern die Botschaft von der Auferstehung Jesu zu verkündigen und wird so die erste, von Gott beauftragte, Zeugin des Osterkerygmas! Tritt damit neben die institutionalisierte Größe des Zwölferkreises vielleicht eine weitere, ebenfalls besonders qualifizierte Form der Beauftragung?[21] – Dies ist vor dem Hintergrund einer Zeit zu sehen, in der von sozialen Rechten der Frau, geschweige denn von Gleichberechtigung, im Umkreis des Neuen Testaments noch keine Rede sein kann.

2.6 Persönliches Zeugnis

Im Dienst und in der Verkündigung des Evangeliums stehen heißt, diese Botschaft zu bezeugen, und zwar im eigenen Wort wie im eigenen Tun. Als Petrus zu Pfingsten den Menschen in Jerusalem von Tod und Auferstehung Jesu verkündet, hat er nach der Darstellung des Lukas zunächst nur ein einziges Argument zur Hand: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dafür sind wir alle Zeugen" (Apg 2, 32). Die Glaubwürdigkeit der Botschaft hängt zu einem großen Teil von der Glaubwürdigkeit jener ab, die sie verkünden, eben von der Glaubwürdigkeit ihres Wortes wie ihrer Existenz. Gerade unter diesem Gesichtspunkt ist erneut der Lebensstand zu bedenken. Solche Anforderungen des gelebten Zeugnisses treffen nicht nur jenen, der im Dienst der Kirche steht, in besonderem Maße, sondern sein persönliches Umfeld in gleicher Weise.

3. Folgerungen

Die angestellten Überlegungen haben, werden sie im Hinblick auf die heutige Fragestellung bedacht, Konsequenzen für die Lebensgestaltung und den Dienst von verheirateten Menschen, die als Mitarbeiter in der Kirche tätig sind. Besonders folgende Aspekte wären hier zu bedenken:

3.1 Ehe und Familie – Teil des kirchlichen Dienstes

Ehe und Familie können als wesentliche und in freier Entsprechung einer Berufung gewählte Merkmale einer christlichen Existenz in ihrer Verwirklichung ein Teil des kirchlichen Dienstes und der gelebten Verkündigung sein. Dies gilt wohl insbesondere dort, wo Verheiratete schon heute als Diakone Anteil haben am sakramentalen Amt. Es erfordert ein hohes Maß an Verantwortungsbewußtsein, an Einfühlungsvermögen beider Partner und an Bereitschaft, einander in der Umsetzung der ekklesiologischen und christologischen Dimension von Ehe zu unterstützen und mitzutragen.

3.2 Mitarbeiter beider Geschlechter

In der Kirche müssen „Mitarbeiter" beiden Geschlechts ihren Platz haben. Dabei geht es zunächst nicht um die genaue Abgrenzung, wer zu welchem Dienst zugelassen werden darf. Es ist jedoch festzuhalten, daß die Amtsfähigkeit der Frau aus biblischem Verständnis keine theologische, sondern eher eine pastoral-praktische Frage ist und demnach unter diesem Gesichtspunkt eine

[20] Vgl. dazu vor allem *G. Lohfink*, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Diakonia 11 (1980) 385–400 sowie in: Die Frau im Urchristentum (Anm. 6), 320–338. Im Gebrauch heute geläufiger Amtstitel ist freilich Zurückhaltung geboten, da sie zumeist inhaltlich in neutestamentlicher Zeit anders verstanden wurden; ein Vergleich von 1 Tim 3, 1–7 mit 1 Tim 3, 8–13 zeigt überdies die damals noch gegebene Ungenauigkeit in der (heute so differenzierten) Abgrenzung.

[21] Vgl. dazu *H. Ritt*, Die Frauen und die Osterbotschaft. Synopse der Grabesgeschichten, in: Die Frau im Urchristentum (Anm. 6), 117–133; *A. Weiser*, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission: ebd. 158–181.

Lösung zu suchen wäre. Bei der konkreten Entscheidung nach Zuteilung von Diensten und Ämtern wird sich die Kirche angesichts heutiger Diskussion immer stärker in der Spannung zwischen neutestamentlicher Botschaft, überlieferter theologischer Tradition und dem Erbe ihrer 2000jährigen Geschichte erfahren und darin bewähren müssen. Unter diesem Gesichtspunkt wäre anzufragen, inwieweit der durch die Erneuerung des ständigen Diakonats eingeschlagene Weg weiterzugehen wäre: Einmal im Blick auf die Frau und ihre Eingliederung in das Amt; zum anderen im Blick auf die Aufgaben und möglichen Dienste jener Frauen, die als Ehepartner von kirchlichen Mitarbeitern in der Praxis (zumeist ohne kirchliche Beauftragung) die Aufgaben ihres Mannes mittragen; schließlich im Blick auf die Frage der Ordination Verheirateter. Bei all dem geht es um die Wahrnehmung einer notwendigen Vielfalt und eines ehrlichen Miteinanders in den Aufgaben der Verkündigung gegenüber den Notwendigkeiten und Möglichkeiten der heutigen Zeit.

3.3 Brüderlichkeit im gemeinsamen Dienst

Unter allen Mitarbeitern in der Kirche ist „die Einheit des Geistes" (Eph 4, 3) zu wahren, zu leben und zu bezeugen. Die (notwendige) Autoritätsstruktur darf den (mit)brüderlichen Charakter des gemeinsamen Dienstes nicht überschatten.

3.4 Die Spannung gemeinsam tragen

Der verheiratete Mitarbeiter in der Kirche muß sich der Spannung zwischen seiner Verantwortung in Ehe und Familie und der Verwirklichung seiner Aufgaben in der Kirche bewußt sein und sie unter Beachtung seiner Berufung zum ehelichen Leben und zum Dienst in der Kirche gemeinsam mit seinem Ehepartner austragen.

3.5 Berufung – als Indienstnahme vom Evangelium Jesu Christi

Mitarbeit in der Kirche ist kein Beruf, sondern eine Berufung. (Die administrative Form des Anstellungsverhältnisses darf darüber nicht hinwegtäuschen!) Das heißt nicht, daß es hier keine einvernehmlichen Zeiten für Tätigkeit und Ruhe geben soll, im Gegenteil. Dies heißt aber, daß der Mitarbeiter sein ganzes Leben, auch seine sogenannte „dienstfreie Zeit", indienstgenommen ist vom Evangelium Jesu Christi, verantwortlich, es zu verwirklichen. Diese seine Lebenshaltung kann er fruchtbar machen in seinem kirchlichen Dienst. Als Voraussetzung fordert sie eine regelmäßige, wenn möglich in der ehelichen Gemeinschaft geübte Pflege persönlicher Spiritualität.

Auf diese persönliche Verwirklichung kommt es auch im Blick auf die Gesamtthematik entscheidend an. Denn die Glaubwürdigkeit und der Wert des Dienstes Verheirateter in der Kirche hängt zu einem Gutteil davon ab, in welchem Maße er jedem einzelnen in Gemeinschaft mit seinem Ehepartner und allen in Verantwortung vor Gott gelingt.

Helmut Erharter – Wilhelm Zauner

Dank an Karl Rahner

„Wenn der ein Theologe ist, der mit allen Kräften des Geistes und des Herzens nach Gott und seinem Christus fragt (und nur der ist ein Theologe), dann kann die Theologie die Berufung und der Beruf jedes Christen sein." (Karl Rahner zur Promotion eines Laientheologen 1960.)

Karl Rahner war nicht Mitglied unserer Redaktion, aber die Hälfte unserer Redaktionsmitglieder sind Schüler Karl Rahners, waren mit ihm seit Jahrzenten in herzlicher persönlicher Freundschaft verbunden. Er kam nicht nur selbst in dieser Zeitschrift zu Wort[1], sondern seine theologische Position und Konzeption hat auch die gesamte Linie der DIAKONIA maßgeblich geprägt. Bei verschiedensten Gelegenheiten konnten einzelne von uns mit Rahner auch über die Zeit-

[1] Zuletzt mit dem Vortrag, den er anläßlich der Feier des 50jährigen Bestehens des Österreichischen Pastoralinstituts im Festsaal der Universität Wien gehalten hat: „Perspektiven der Pastoral in der Zukunft", in: Diakonia 12 (1981), 221–235; sowie „Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs" und über die „Hierarchie der Wahrheiten" (im Schwerpunktheft „20 Jahre II. Vatikanum"): ebd. 13 (1982), 150–159 und 376–382.

schrift sprechen, gab er seine Anregungen und machte er ermutigende oder auch einmal kritische Bemerkungen. Schon mit dem Hauptschriftleiter der Vorgängerzeitschrift „Der Seelsorger" (die 1970 mit Diakonia vereinigt wurde), Dr. Karl Rudolf, hatte Rahner während des Krieges eng zusammengearbeitet[2].

Sein Fach an der Universität war Dogmatik. Doch seine Studenten wußten, daß man bei ihm auch Philosophie, Exegese und Moraltheologie, ja eigentlich alles lernen konnte, was eine theologische Fakultät zu bieten hat. Wenn es um Auskünfte im einzelnen ging, verwies er zwar immer auf seine Fachkollegen; aber es klang immer ein wenig sonderbar, wenn einer von diesen zu ihm „Herr Kollege" sagte. Rahner paßte nicht ins „Fach", ins System der theologischen Wissenschaften; das Format war zu groß. Daher empfanden ihn auch manche als störend, deren Format genau ins Fach paßte.

In seinem „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Studien in den k. k. Erblanden" forderte schon vor über zweihundert Jahren der Wiener Fakultätsdirektor Franz Stefan Rautenstrauch, daß die gesamte theologische Wissenschaft der Seelsorge dienen und auf sie ausgerichtet werden soll. Das war für Rahner nie ein Problem. Wenn er sich auch oft mit schwierigsten philosophischen Vorfragen und theologischen Spekulationen befaßte, so ging es ihm doch dabei in erster Linie um die Vermittlung der Botschaft in alle Bereiche des menschlichen Denkens und Handelns hinein, um die Redlichkeit des Glaubens und die Rechenschaft von der Hoffnung. Seine Theologie sah er nie als die einzig mögliche an, sondern er verwies immer wieder auf die legitime Vielfalt katholischer Theologien in Geschichte und Gegenwart bis hin zu jenem Brief, in dem er noch zwei Wochen vor seinem Tod für die Legitimität der „Theologie der Befreiung" eingetreten ist. Er versuchte nicht nur zu verstehen, was Päpste, Konzilien und Synoden erklärt haben. Er wollte auch genau wissen, was jene wirklich gemeint haben, die man als Häretiker oder „Adversarii" bezeichnet oder verurteilt hat, und versuchte, auch ihren Anliegen und Formulierungen gerecht zu werden. Er schlug Brücken im ökumenischen Gespräch, dem er so wie Ferdinand Klostermann sein letztes Buch gewidmet hat. Er suchte den Dialog mit den Weltreligionen ebenso wie mit den Marxisten; er spürte den gemeinsamen Anliegen der Glaubenden und der nicht Glaubenden nach. Der heutige Begriff Wissenschaft war ihm zu eng für die Theologie. Wenn er auch in kleinem Kreis stolz seinen „pour le mérite" zeigte, ließ er sich doch nicht so gern einen Wissenschafter nennen. Theologie war für ihn leidenschaftliches Nachdenken über „das unfaßbare Geheimnis, das wir Gott nennen", um es zu lobpreisen, anzubeten und zur Sprache zu bringen, auch wenn menschliche Worte und Begriffe immer wieder daran zerbrechen. Auch wenn „unsere Erkenntnis Stückwerk" ist – er wollte wenigstens dieses Stückwerk mit anderen teilen; auch wenn wir nur „Schatten und Bilder" der letzten Wirklichkeit haben – er wollte sie vermitteln.

So war seine Theologie im besten Sinn des Wortes Pastoraltheologie, Theologie der Seelsorge und für die Seelsorge, und Rahner selbst vor allem Seelsorger. Er war selbst ein aufmerksamer „Hörer des Wortes", der „von der Not und dem Segen des Gebetes" wußte und viele ermutigte, „Worte ins Schweigen" zu wagen. Er versuchte eine „theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt" und rief „vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament" in Erinnerung. Er schrieb „über das Laienapostolat" und pflegte „friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip". Er begriff den „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance" und warb für einen „Glauben, der die Erde liebt". – Doch es ist unmöglich, die Tausende Titel seiner Aufsätze und Bücher zu nennen. Er selbst versucht, im Vorwort zum Band XIV seiner „Schriften zur Theologie", den Käufer zu beruhigen: „Aller Voraussicht nach wird kein weiterer Band sich mehr an diese 14 Bände anreihen. Mit dem Sachregister sind es ungefähr 7500 Seiten. Das scheint

[2] Das „Seelsorgeinstitut" war 1931 von Karl Rudolf gegründet worden, konnte als „Seelsorgeamt" die NS-Zeit überstehen, wurde 1947 erweitert zum „Österreichischen Seelsorgeinstitut" und 1968 in das „Österreichische Pastoralinstitut" umbenannt. Karl Rahner war während des Krieges Referent dieses Instituts.

mir genug zu sein für mich – und für den Leser."

Es war für beide nicht genug, noch lange nicht. Die Seelsorge ließ ihn nicht los, und bei seinem Tod war sein Kalender noch voller Termine. – Im Fernsehen danach befragt, wie er diese ungeheure Leistung vollbringen konnte, antwortete er bedächtig: „Ja, wissen Sie, ich bin immer bald ins Bett gegangen . . ." Rahner war kein Leistungsmensch, kein verbissener Arbeiter, kein fanatisch sich Opfernder. Er ging mit Vorliebe in ein Geschäft für Kinderspielzeug und ließ sich staunend vorführen, was da alles tutete und sich drehte: ein spielender Mensch, wie ihn sein Bruder Hugo so wunderbar beschrieben hat. Er konnte deftige Witze erzählen und selber von Herzen lachen. Er ließ sich ein gutes Essen schmecken und trank ein großes Bier dazu. Lachend entstieg er einmal dem Zug und sagte: „Jetzt war ich im Kino-Waggon. Der Film hieß ‚Verwegene Jugend' – wir waren aber nur drei alte Männer, die ihn ansahen."

Karl Rahner hat uns so viel vorgedacht, daß wir ein Leben lang nachzudenken haben, Bischöfe und Theologen, Pfarrer und alle Gläubigen insgesamt, und hoffentlich auch die Ungläubigen, unter denen Rahner viele anonyme Christen vermutete. Wer genügend nachdenkt, wird dankbar. „Die aber ins Danken gelangen, erfahren etwas von der Vergegenwärtigung, die der Dank in sich birgt", hat Martin Heidegger, ein Lehrer Rahners, zum Tod eines Freundes geschrieben. Wir schreiben es zu Rahners Tod.

Praxis

Anton Janzing

Junge Menschen erwarten Orientierungshilfen

Es ist ein Jammer, daß es nur schwer gelingt, junge Menschen von den Anliegen einer christlichen Orientierung in Fragen der Sexualität zu überzeugen. Das liegt nicht an den jungen Menschen allein; es muß auch als eine ernste Anfrage an die Verantwortlichen in der Kirche verstanden werden. Nur eine offene Diskussion des ganzen Problemkomplexes könnte festgerückte Positionen auf beiden Seiten lösen und das Wesentliche an der kirchlichen Lehre wieder verständlich machen und jungen Menschen die Möglichkeit bieten, Normen als Werte für ihr Leben zu erkennen. In dieser Herausforderung stehen auch die Religionslehrer und die in der Jugendpastoral tätigen Priester und Laien. Sie haben aber die große Chance, die Anliegen, Probleme, Argumente und Lebensentwürfe junger Menschen direkt aufzugreifen, mit ihnen gemeinsam nach Antworten und Orientierungen zu suchen und auf diese Weise wenigstens einige wichtige Anliegen verwirklichen zu helfen. Allerdings immer auch mit dem Risiko, bei diesem induktiven Vorgehen kirchlicherseits mißverstanden zu werden. Aus Verantwortung für die jungen Menschen und auch im Interesse der Kirche bietet sich momentan kein anderer Weg an. – Im folgenden sollen einige Anregungen für Gespräche im Religionsunterricht oder auch in Jugendgruppen gegeben werden. *red*

Trotz Entfremdung von der kirchlichen Sexualmoral . . .

Bei Gesprächsrunden über Fragen des Sexualverhaltens habe ich sehr oft für die Gruppenarbeit unter anderem die Frage gestellt: „Was erwartest Du bei diesen Fragen von der Kirche?" Die Antworten haben mich zunächst stets erschreckt, denn am häufigsten lautete die Antwort schlicht und einfach: „Nichts." Und das bei Veranstaltungen im Rahmen kirchlicher Jugendarbeit bzw. Erwachsenenbildung!

In Fragen des Sexualverhaltens besteht zweifellos die größte Entfremdung junger Menschen von den Moralvorstellungen der katholischen Kirche. Erhebungen sprechen von maximal 5 bis 10%, die noch voll hinter der Lehre der Kirche stehen. Über 90% sind also mehr oder weniger nicht damit einverstanden.

Nach meiner Erfahrung ist das kein Zeichen einer generellen Entfremdung junger Menschen von der Kirche. Bei anderen Fragen, so zum Beispiel bei der Friedensdiskussion oder dem Umweltschutz, verlangen gerade junge Menschen eine klare und unmißverständliche Position der Kirche. Nicht selten werden Ausgewogenheit und Behutsamkeit der Kirche in diesen Bereichen kritisiert, während die Sexualethik als zu starr und lebensfremd abgetan wird. Nicht nur junge Menschen haben ihre Schwierigkeiten mit der Sexualethik der katholischen Kirche, auch für die erwachsenen Gläubigen ist dies der Punkt, an dem die größte Unzufriedenheit herrscht und die geringste Identifikation mit Kirche erfolgt – im Vergleich zu anderen Fragen.

. . . Erwartungen an die Kirche?

Haben junge Menschen wirklich keine Erwartungen an die Kirche im Blick auf ihre sexualethische Orientierung? Möchten sie tun und lassen können, was sie wollen? Sie erwarten sehr wohl Hilfe bei der Suche nach Orientierung und erkennen an, daß es Leitlinien und Normen geben muß – auch für das Verhältnis der Geschlechter zueinander. Sie erblicken aber in den bisherigen Verlautbarungen der Kirche wenig oder gar keine Hilfe. Sie finden kaum einen Zugang zu den Texten, weil sie die Sprache nicht verstehen. So ist es auch nicht verwunderlich, daß die Inhalte sexualethischer Verlautbarungen bestenfalls aus Presseverlautbarungen und dazu nur oberflächlich als ein „Nein" zu fast allen Fragen bekannt sind. Fragt man nach, wer was wann und mit welcher Verbindlichkeit geschrieben hat, fallen als Antworten meistens nur die Stichworte „Papst" und „Pille". Die Anliegen, die die Kirche mit ihrer Sexualethik verbindet und verfolgt, sind überwiegend unbekannt.

Auf die Probleme junger Menschen mit der Ehe angesprochen, sagte Kardinal Höffner im April 1984 im Deutschen Fernsehen, es sei seiner Meinung nach nicht schwierig, junge Menschen von der Bedeutung der Ehe zu überzeugen. Man müsse ihnen nur verdeutlichen, daß die Ehe das Abbild des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche sei.

Was kann die derzeitige „Turnschuhgeneration" mit einer solchen Aussage anfangen? Versteht sie überhaupt, was gemeint ist? Sie spricht eine andere Sprache und gebraucht andere Metaphern. Biblische Bilder sind ihr fremd, geläufiger sind Redewendungen wie „anmachen", „Schnecke angraben" oder in einer „Zweierkiste" leben.

Kurzum: Junge Menschen orientieren sich, aber nicht bei der Kirche. Sie ist in diesen Fragen derzeit kein Ansprechpartner. So ist leider die Realität – abgesehen von einigen Ausnahmen. Demgegenüber erkennen auch ständig mehr junge Menschen, daß die propagierte und vielfach auch gelebte Freizügigkeit nicht das ersehnte Glück gebracht hat, sondern auch neue Probleme.

Problemgeladene „sexuelle Befreiung"

Einer jener progressiven sexuellen Befreier, der 1970 für Liebeszimmer in den Schulen plädierte, kommt in der Rückschau 1977 zu folgendem Ergebnis: „Was früheren Generationen als höchste irdische Erfüllung galt, kann jetzt mit ausgeschaltetem Risiko beliebig genossen werden. Geschlechtliche Vereinigung erhält unter solchen Umständen sozusagen den Charakter einer billigen Süßspeise oder verkommt zur Fitnessaufgabe unter pharmazeutischer Nachhilfe. Das Geheimnis ist schal. Zwar wurden die Geschlechtskräfte mobilisiert, aber immer mehr Potenzstörungen und Orgasmusschwierigkeiten drängen zur Therapie. Das erlaubte Glück will sich nicht greifen lassen, obwohl der mobile Mensch es allerorts angeboten findet." Und seine Konsequenz lautet: „Die Sinnfrage ist nicht länger zu umgehen."[1]

[1] *I. Gamm*, in: *Gamm – Koch*, Bilanz der Sexualpädagogik, Frankfurt 1977, 15–17.

Zum ganzheitlichen Verständnis der Sexualität

Eine christlich orientierte Sexualpädagogik muß heute von einem umfassenden und ganzheitlichen Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit ausgehen. Menschliche Sexualität hat mehrere Sinngehalte. Sie ermöglicht es, in der ihr eigenen Weise Liebe und personale Zuneigung auszudrücken und lustvoll zu erleben, hierdurch Selbstbestätigung, Ergänzung und Angenommensein zu schenken und zu erfahren. Sie dient dadurch in besonderer Weise dem Liebesausdruck und der Partnerbindung. Sexualität dient wesensmäßig auch der Weitergabe des Lebens, der Fruchtbarkeit.

Dieses hier nur knapp skizzierte ganzheitliche Sinnverständnis ist in der christlichen Anthropologie heute im wesentlichen nicht umstritten. Unterschiedliche Auffassungen gibt es allerdings beim Verhältnis von Liebesausdruck und Fruchtbarkeit. Während alle deutschen kirchlichen Verlautbarungen seit dem 2. Vatikanum aussagen, Sexualität sei *wesenhaft* auch auf Fruchtbarkeit ausgerichtet, gehen alle römischen Verlautbarungen (außer dem Konzilsdokument Gaudium et spes) von einem untrennbaren Zusammenhang von Liebesausdruck und Fruchtbarkeit aus. Danach muß jede geschlechtliche Vereinigung offen sein für die Zeugung.

Dieser bedeutsame Unterschied wird in der innerkirchlichen Diskussion nur selten angesprochen. Er hat aber erhebliche Konsequenzen für die Frage der Verantworteten Elternschaft und bei der Frage der Übereinstimmung kirchlicher Aussagen mit den Erkenntnissen der Human- und Naturwissenschaften. Schulischer Unterricht kann sich der Auseinandersetzung damit nicht entziehen. Die „römische" Auffassung führt beispielsweise zu der bekannten Unterscheidung zwischen natürlicher und künstlicher Empfängnisverhütung, zur Ablehnung der letzteren und damit nach meiner Erfahrung zu einer der entscheidenden Ursachen für die weitestgehende Ablehnung katholischer Sexualmoral überhaupt.

Die Anerkennung der *wesenhaften* Ausrichtung auf Fruchtbarkeit, die auch Papst Johannes Paul II. in seiner Kölner Predigt am 15. 11. 1980 betont hat, könnte zu anderen Konsequenzen führen, nämlich zu zwei „Eckpfeilern" ethischer Bewertung: Die eigentliche Gewissensfrage ist danach die Verantwortete Elternschaft, während bei der Frage ihrer Verwirklichung der Schutz des Lebens das entscheidende ethische Prinzip ist. Danach wäre bei der Empfängnisregelung zu unterscheiden zwischen solchen Mitteln und Methoden, die eine Befruchtung verhindern, und solchen, die bereits begonnenes Leben vernichten – etwa auch durch Verhinderung der Nidation. Während es sich nach vorausgegangener Gewissensentscheidung (Kind ja oder nein) bei der ersten Gruppe um eine Methodenfrage handelt, verbietet sich die zweite Gruppe grundsätzlich, weil sie Leben vernichtet.

Im Religionsunterricht sollten diese Unterscheidungen an den zentralen Aussagen der entsprechenden kirchlichen Verlautbarungen gründlich erarbeitet werden[2]. Dazu müßten Kenntnisse von der historischen Entwicklung vermittelt werden, und es müßte eine kritische Auseinandersetzung mit heutigen einseitigen Auffassungen menschlicher Sexualität und ihrer Überbetonung der Lustfunktion stattfinden.

Meine Erfahrung ist, daß junge Menschen eine solche offene und ehrliche Auseinandersetzung schätzen, auf diese Weise einen Zugang zu ethischen Fragestellungen finden, und daß sogar eine breite Zustimmung zu der letztgenannten ethischen Unterscheidung bei der Frage der Verantworteten Elternschaft möglich ist.

Heutige Probleme um Freundschaft, Liebe und Sexualität

Die derzeitige Situation junger Menschen ist von zwei Problemen bestimmt:

– Jugendliche binden sich häufig sehr früh gefühlsmäßig an einen Partner und verkraften die anschließende Trennung bzw. die mehrfachen Trennungen nicht. Als glückhaft erlebte sexuelle Intimbeziehungen verstärken die gefühlsmäßigen Bindungen, auch wenn dies nicht ausdrücklich gewollt wird. Unverkraftete Trennungen

[2] Vergleiche hierzu: *A. Janzing*, Glücklich werden zu zweit, Mainz 1981, S. 58ff. und 88ff.

führen häufig zu einer Beeinträchtigung der Liebes- und Bindungsfähigkeit. Nicht wenige junge Menschen haben zwei bis drei „Scheidungen" hinter sich, wenn sie ins heiratsfähige Alter kommen.

– Viele junge Menschen leben mit einem Partner zusammen, ohne zu heiraten. Sie wollen entweder die spätere Ehe erproben oder aber überhaupt nicht heiraten, weil sie eine Ehe auf Dauer als Überforderung ansehen bzw. sich dazu überfordert fühlen. Letztere möchten zwar eine Überforderung vermeiden, überfordern sich aber dennoch oder erst recht, weil das Zusammenleben mit seinen Höhen und Tiefen letztlich nur auf der Basis einer festen Zusage zu verwirklichen ist. Die ständige Unsicherheit führt leicht zur Verdrängung bestehender Probleme und neurotisiert dann die Partner.

Beide Probleme hängen gewiß auch zusammen und können zu einem gefährlichen Teufelskreis führen, der für unsere Gesellschaft bedenkliche Folgen haben kann.

Im folgenden einige Erläuterungen zu dem erstgenannten Problem. Häufig werden heute schon mit 13 bis 14 Jahren Freundschaften zwischen Mädchen und Jungen geschlossen, die ein hohes Maß an Ausschließlichkeit haben. Man geht miteinander, trifft sich vor und nach der Schule, verbringt gemeinsam einen Großteil der Freizeit, geht gemeinsam zu Feten und Feiern und macht gemeinsam einen Tanzkurs mit. Beide finden das gut, und auch die Eltern haben meistens nichts dagegen. Die anderen Jungen und Mädchen tolerieren die Freundschaft solcher Pärchen und stören sie nicht. Durch das häufige und ausschließliche Zusammensein und durch den heutzutage großzügigen Austausch von Zärtlichkeiten wachsen beide Partner immer enger zusammen, es entstehen gefühlsmäßige Bindungen. Überdauern solche Freundschaften 1 bis 2 Jahre, wird mit Sicherheit bei gesund entwickelten Jugendlichen der Drang nach sexuellen Intimbeziehungen immer stärker. Es ist dann für sie nicht leicht, dem eigenen Drang und dem Druck der öffentlichen Meinung zu widerstehen.

Die Entwicklung muß nicht immer so verlaufen; es ist aber unverkennbar, daß es heute früher zu Pärchenbildungen kommt als noch vor Jahren und der früher allgemein lockere Kontakt zwischen Jugendlichen heute seltener ist. Viele Jugendliche binden sich eng aneinander, glauben aber, sie seien frei und könnten sich jederzeit trennen. Die Intensität einer Bindung wird aber meistens erst bei einer Trennung deutlich, die nicht selten Wunden reißt.

Zunächst als harmlos oder gar wünschenswert erscheinende Freundschaften können sich am Ende als große persönliche Belastungen erweisen.

Frühe Bindungen und vor allem nicht verkraftete Trennungen können die Entwicklung der Ich-Identität stören. Die Selbstfindung – neben der Lösung aus den elterlichen Bindungen der wichtigste Prozeß der Pubertätszeit – kann dadurch behindert werden.

Verständnisvolle Hinführung zur Verantwortung

Es ist leichter gesagt als getan, die Freundschaften der Jugendlichen zu steuern. Damit sind zunächst auch nicht direkte Einmischungen oder gar Verbote gemeint. Hierdurch wird leicht das Gegenteil erreicht, nämlich eine stärkere Bindung aus Trotz. Wirksamer ist es, Jugendlichen Verständnis entgegenzubringen und Geborgenheit zu bieten, damit sie nicht aus Mangel an Geborgenheit in freundschaftliche Bindungen fliehen. Der Drang Jugendlicher nach Kontakt, Wärme und Zärtlichkeit untereinander signalisiert auch mangelnde Geborgenheit im Elternhaus. Auch die Frage des sexuellen Verhaltens muß in diesem umfassenden Zusammenhang gesehen werden; sie läßt sich nicht isoliert lösen.

Für die Bewertung des sexuellen Verhaltens empfiehlt es sich, nicht vordergründig oder gar egoistisch zu fragen, was erlaubt und was nicht erlaubt ist. Es sollte vielmehr die Frage gestellt werden, welches Verhalten der Liebe und der Verantwortung entspricht; ferner, unter welchen Voraussetzungen sexuelle Intimbeziehungen zum Lebensglück beider Partner beitragen können.

Gespräche mit jungen Menschen sollten dem Ziel dienen, sie zum Nachdenken über ihre eigene Situation anzuregen und ihnen einen Einblick in die vielschichtige Problematik zu geben. Sie sollten durch erfahrene Erzieher

darüber informiert werden, daß sexuelle Glückserfahrungen von dem Ausmaß und der Stärke einer personalen Gemeinschaft abhängig sind und daß Auswirkungen sexueller Intimbeziehungen auf den einzelnen Partner und auf die Gemeinschaft beider im wesentlichen nicht vorhersehbar sind. Sie sollen außerdem einsehen, daß zum Kennenlernen notwendigerweise auch Distanz und Zurückhaltung erforderlich sind, weil dadurch erst persönliche Freiheit ermöglicht wird.

Mittelpunkt der gemeinsamen Überlegungen sollte eine inhaltliche Füllung der Begriffe Liebe, Treue, Vertrauen, Verantwortung, Zärtlichkeit, Geborgenheit, Glück und Befriedigung sein[3].

Hierzu bieten sich viele Impulsfragen an, zum Beispiel:

Was erwartest Du von einem Freund / einer Freundin? Was verstehst Du unter Kameradschaft, Freundschaft, Liebe? Oder Impulse für Beispiele und Metaphern: Freundschaft / Liebe ist für mich wie . . . oder wenn . . .

Damit die jungen Menschen ihre persönliche Intimsphäre wahren können und nicht ihre Probleme vor der Gruppe darlegen müssen, empfiehlt es sich, auch über Kurzfilme zu diskutieren oder von Leserbriefen in Jugendzeitschriften auszugehen. Zum Beispiel mit folgenden Fragestellungen:

Wie beurteilst Du die Beziehung der beiden? Was bedeuten sie sich gegenseitig? Wodurch kommt Liebe zum Ausdruck? Welche Probleme haben beide miteinander? Welchen Rat würdest Du geben?

Hier ein paar knappe Hinweise zu den Stichworten Liebe, Zärtlichkeit und Verantwortung:

Zur Liebe: Liebe setzt beim „Du" an: Ich liebe Dich und darf hoffen, daß auch Du mich liebst. Ich bringe mich für Dich ein und setze darauf, daß auch Du für mich da bist. Nicht nach der Devise: Wenn Du etwas für mich tust, tue ich auch etwas für Dich. Wer liebt, erkennt den Geliebten um seiner selbst willen an, so wie er ist und weil er so ist, nicht wegen der guten Figur oder des netten Gesichtes.

Zu Zärtlichkeiten: Unser Leben kennt unerschöpflich viele Formen der Zärtlichkeit. Sie sind Offenbarungen des Herzens, die mehr ausdrücken können, als Worte es vermögen. Es sind keine Techniken, sondern Botschaften an das „Du", die Empfindungen ausdrücken. Form und Inhalt sollten übereinstimmen. Zärtlichkeiten bekommen ihren Wert aus der Haltung, die dahinter steht.

Zärtlichkeiten erlernen bedeutet zu lernen, sich wohlwollend in den geliebten Partner hineinzudenken und seine Gefühlsempfindungen rücksichtsvoll zu erspüren. In der Kette der Kommunikationsmöglichkeiten und der Zärtlichkeiten bedeutet die geschlechtliche Vereinigung das intensivste Sich-Mitteilen und Sich-Austauschen zweier Menschen, die leiblich vermittelte gegenseitige Annahme, für die schon die Bibel das Wort „erkennen" gebraucht.

Zur Verantwortung: Wer Gemeinschaft miteinander hat, wer zusammen lebt, ist auch für den Partner mitverantwortlich. Mitverantwortlich für seine Zukunft, für die Frage, was nach einer möglichen Trennung wird, wie die damit zusammenhängenden Probleme bewältigt werden können. „Du bist zeitlebens für das verantwortlich, was du dir vertraut gemacht hast", heißt es im „Kleinen Prinz".

Solche Gespräche können die Erkenntnis vermitteln, daß sexuelle Intimbeziehungen nur in einer dauernden und auf Treue begründeten Lebensgemeinschaft, d. h. in der Ehe, ideal zu verwirklichen sind. Sie können auch verdeutlichen, daß kirchliche Normen Wegweiser sein sollen zu geglückten Dauerbindungen, also Hilfen sind und weniger Verbotstafeln darstellen.

[3] Vgl. hierzu: Ebd. 30ff. u. 41ff.

Bücher

Zur Sexualmoral und -pädagogik

Ambrosius Karl Ruf – Eugen J. Cooper, Grundkurs Sexualmoral, Geschlechtlichkeit und Liebe, Band I, Verlag Herder, Freiburg 1982, 166 Seiten.

Das Werk ist die Gemeinschaftsarbeit eines Moraltheologen und eines Religionspädagogen bzw. Erwachsenenbildners. Es versucht, vor allem vom biblischen Denken und von den Problemlagen der modernen Lebenswelt her neue Zugänge zu einer christlichen Sexualmoral zu eröffnen. Das zentrale Anliegen ist es, Sexualität personal zu integrieren, sie als Geschenk Gottes zu verstehen und eine „Kultur der Zärtlichkeit" zu entwickeln. Dabei erfolgen klare Abgrenzungen gegen hedonistische und neuhedonistische Tendenzen in unserer Gesellschaft. Es werden die positiven Ansätze der letzten kirchenoffiziellen Verlautbarungen dargestellt und entfaltet, und es wird das Gespräch mit den Humanwissenschaften gesucht. Dabei werden die bestehenden Problemfelder (z. B. bei der Jugendsexualität) nicht verschwiegen. – Die emotionale Dynamik, die hinter unserem Sexualverhalten wirksam ist, hätte noch deutlicher ausgeführt werden können; etwas zu kurz gekommen sind auch konkrete Lernschritte, wie die angegebenen Ziele tatsächlich erreicht werden können. – Insgesamt ein wertvolles und wichtiges Buch für Seelsorger und Erzieher.

Anton Grabner-Haider, Graz

Eugen J. Cooper, Grundkurs Sexualmoral, Leben in Liebe, Band II, Verlag Herder, Freiburg 1983, 160 Seiten mit zahlreichen Abbildungen.

Ausgehend von einem biblisch-christlichen und personalistischen Menschenbild, wird in diesem Band auf Einzelfragen menschlicher Sexualität (voreheliche und eheliche Sexualität, Selbstbefriedigung, Homosexualität, Ehelosigkeit usw.) eingegangen, wobei die jeweils besondere Situation in verschiedenen Lebensaltern (Kindheit, Jugendalter, verschiedene Phasen der Ehe und Familie usw.) berücksichtigt wird. Konkret ausformulierte und direkt auf Einzelfälle anwendbare Sexualnormen dürfen allerdings nicht erwartet werden, und das zu Recht, denn eine personalistische Ethik erfordert den Mut, aus gegebenen bzw. geglaubten Grundprinzipien eigenverantwortlich Folgerungen für das eigene konkrete sittliche Handeln zu ziehen, bzw. das Vertrauen, anderen eine solche Eigenverantwortlichkeit zuzutrauen. So konzentriert sich dieser Band vornehmlich auf die sittliche Grundorientierung und deren mögliche Ausformungen in den konkreten Lebensverhältnissen menschlicher Geschlechtlichkeit. Es ist äußerst begrüßenswert, daß endlich eine religiös fundierte Sexualmoral über bloße Lippenbekenntnisse hinaus den Entwicklungsaspekt menschlicher Sexualität ernsthaft berücksichtigt und daraus Konsequenzen zu ziehen bereit ist. Die zentralen Begriffe der Geschlechtserziehung werden nicht negativ mit Tabus und Verboten, sondern positiv mit Erziehung zu Ur-Vertrauen, Soziabilität, Dialogfähigkeit, Kreativität, Liebesfähigkeit usw. assoziiert. Für das Hineinwachsen in die verantwortete Sexualität vor und in der Ehe wird die sittliche Grundorientierung an sogenannten „Grenzwerten" wie z. B. Achtung vor der Personwürde des Partners, Liebe und Treue, verantwortete Elternschaft usw. als zentral angesehen, wobei je nach Lebensphase ein anderer dieser Werte im Vordergrund steht. Das „Gesetz der Gradualität" ist nicht nur für die sittliche Beurteilung von Bedeutung, sondern auch eine Hilfe für die Vermittlung zwischen sittlichem Prinzip und konkreter Handlung. Erfrischend ist die Tatsache, daß in einem Buch über Sexualmoral ausführlich und ungezwungen zur Kultur menschlicher Beziehungen in der Familie, insbesondere auch unter dem Aspekt der Gastfreundschaft Stellung genommen wird. Positiv ist auch die gute Auswahl und ausführliche Zitierung kirchlicher und theologischer Texte zu den einzelnen Fragen der Sexualität zu erwähnen. – Weniger befriedigend ist das Konzept der didaktischen Aufbereitung: Vieles erscheint etwas zu schematisch erzwungen und wird bis zur Ermüdung des Lesers wie-

derholt. Dahinter mag sich eine Unklarheit über den Adressatenkreis des Buches verbergen. – Trotzdem überwiegen die Vorzüge und ist das Werk sicher etwas vom Besseren, was derzeit zum Thema Sexualmoral auf dem Büchermarkt zu finden ist.

Georg Fritz, Innsbruck

Dietmar Berndt, Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1983 (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat), 303 Seiten.

„Audiatur et altera pars!" So könnte man die Bemühungen des Autors überschreiben, dem notwendigen Beitrag weltanschaulich christlich orientierter Anthropologie auf dem Gebiet einer sich weitgehend „wertneutral" oder „emanzipatorisch" verstehenden schulischen Sexualerziehung Gehör zu verschaffen. Es gelingt ihm auch, manipulativ-ideologische Züge an diesen Richtungen und die nur scheinbare Wertneutralität aufzudecken. Allerdings verfällt der Autor bisweilen selbst in den Fehler, den er durch seine Ausführungen bessern will; zudem ist der streckenweise apologetische Tonfall störend. In den Kapiteln 6–8 werden die Grundlagen und der Beitrag des christlichen Menschenbildes zur Erziehung zu Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie erörtert, wobei es gelingt, die verwendeten Argumente aus den Humanwissenschaften anschaulich darzulegen und vernünftig zu begründen. Dasselbe kann leider von den (moral)theologischen Erörterungen und Beurteilungen nicht in gleichem Maß gesagt werden, wo viel zu häufig durch Zitierung kirchlicher Dokumente oder die Berufung auf Autoritäten die Streitfragen als entschieden betrachtet bzw. als solche gar nicht gesehen werden. Manche der sich für eine christlich fundierte Sexualpädagogik ergebenden Forderungen klingen wohl deshalb rein deklamatorisch und moralisierend.

Georg Fritz, Innsbruck

Eugen Kennedy, Handbuch der Sexualberatung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1979, 188 Seiten.

Humanwissenschaftliche Forschungen über menschliche Sexualität und die praktischen Anwendungen dieser Forschung in der psychologischen Beratung haben in den letzten zwei Jahrzehnten große Fortschritte gemacht. Sie werden vom Autor dargestellt, der selber Psychologe und Theologe ist. Er versteht es, sachliches Wissen aus diesem Bereich für Seelsorger und Erzieher verständlich zu machen und Halbwahrheiten und Märchen auf diesem Gebiet zu überwinden. Menschliche Sexualität wird von der emotionalen Dynamik und von der Ganzheit der menschlichen Person her verstanden. Das Buch zeigt, wie seelisches Leiden und emotionale Störungen auf sexuelles Leben und zwischenmenschliche Kommunikation wirken. Es zeigt Wege, wie wir unsere eigene Sexualität besser verstehen und akzeptieren können und wie wir Menschen mit seelischen Störungen helfend begegnen können. Es setzt sich mit den Einseitigkeiten und Übertreibungen unserer Zeit kritisch auseinander. Das Buch ist für den Seelsorger eine wichtige Hilfe, um Menschen mit seelischen und zwischenmenschlichen Nöten besser verstehen zu können.

Anton Grabner-Haider, Graz

Irmgard Bsteh, „Angebot Sexualität". Erlebtes und Beobachtetes. Ein Vergleich mit Positionen der Massenmedien und der Bildungsarbeit, Don Bosco Verlag, München 1978, 208 Seiten.

Das „Angebot" des Titels läßt sich verstehen als jenes, das die Medien unserer Gesellschaft bieten. Es läßt sich aber auch als das Angebot ergreifen, das uns die Autorin des Buches macht. In diesem Falle handelt es sich um ein „Angebot zu vollem Menschsein", in dem die Sexualität ihren Platz hat. Die tragenden Fundamente lassen sich in den Sätzen des abschließenden Kapitels erkennen: „Unsere Bestimmung ist Leben in Fülle, welchen Geschlechts, Alters und Standes wir sein mögen" . . . und „So viele Menschen es gibt, so viel Gestalten liebender Existenz gibt es . . . *eine* davon hat den Namen ‚Ehe'." Eine solche Definition ist ein anderer Ausgangspunkt als das bekannte Gebot: „Volle geschlechtliche Gemeinschaft ist der Ehe vorbehalten." Hier wird von der moralischen Ebene her argumentiert, während Bsteh eine Wirklichkeit feststellt. Ihre Realitätsbezogenheit entspringt Erfahrungen, Be-

obachtungen, Vorkommnissen unseres Lebensbereiches, und sie wird gestützt durch die Fähigkeit, differenziert sehen und urteilen zu können. Seinsmäßig decken sich eine gute Ethik und die Wirklichkeit. Aber beide Ebenen fallen nicht aufeinander, wenn der Wirklichkeitsbezug der Ethik nicht ständig überprüft wird. Darum wird von den Kirchen Bereitschaft verlangt, sich neu auszurichten. Realitätsfremdheit oder sogar -feindlichkeit macht sich aber auch lähmend bemerkbar in den Massenmedien. Das entlarvt Bsteh nicht nur, sondern sie öffnet die Augen für die ungeheuerliche Wirkung: In der Gesellschaft fehlt der Raum, in dem sich Sexualität des einzelnen und Kommunikation durch Sexualität entfalten könnten. Eine Hoffnung (oder Utopie?) läßt sich an die Erkenntnis dieses Zusammenhanges knüpfen: Würden die Medien sich dazu finden lassen, diesen „Raum" für Entwicklungsmöglichkeiten zu schaffen, würde das Bildungsangebot die Ausrüstung des einzelnen garantieren, dann bekäme die Sexualpädagogik den Boden unter die Füße, der ihr heute fehlt. Dies gezeigt zu haben, ist die originellste Bedeutung des vorliegenden Buches. Die Autorin zeigt, wieviel man von sich selbst hergeben muß, damit der andere sich damit identifizieren kann, wie aber diese Identifikation nicht Ziel bleibt, sondern der Identitätsfindung des Gesprächspartners dienen muß. Keine Überforderung und keine Unterforderung, sondern Herausforderung (zur Entscheidung) sind die treibenden Kräfte. Wenn auch dieser manchmal fast sokratisch anmutende Weg von Bsteh am Ende nicht ganz durchgehalten wird, treffen die wesentlichen Aussagen doch klar und präzise ins Schwarze. Man kann unbeirrt weiterlesen, auch wenn man über manche Worte (z. B. über das sich ständig wiederholende Wort „fallweise") stolpert.

Die Arbeit, die Bsteh geleistet hat, bedarf der Ergänzung. Die „Dynamik der Sexualität" ist in dem so überschriebenen Kapitel nicht in dem Maße erfaßt, daß die Konsequenzen in der Anwendung gezogen werden konnten. Wenn Ausdrucks- und Kommunikationsformen ganzheitlichen Sexualverständnisses ihrerseits ohne genitale Sexualität und engste leibliche Kommunikation bleiben, treffen wir dann die Situation des alleinlebenden Menschen? Sexualität darf zwar nicht zu eng definiert werden, aber auch nicht schlechthin als die „Leibhaftigkeit", als die der Mensch Person ist, wenngleich das Geschlecht durch den Leib gegeben ist. – Mit Bsteh wissen wir: Von *begründeten* Utopien kann man sich mindestens inspirieren lassen.

Margareta Erber, Halle/Westf.

Josef Dirnbeck – Peter Paul Kaspar, „Du bist schön, meine Freundin!". Das Hohelied der Liebe, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1983, 94 Seiten mit 8 Farbabbildungen.

Wenn Peter Paul Kaspar recht hat, daß das eigentlich Poetische nicht im niedergeschriebenen Text, sondern in der dem Text zugrunde liegenden Erfahrung liegt (68), gehört ein Poesieband eigentlich nicht in die Hand des Rezensenten, sondern des Lesers, der diese Erfahrung nachzuvollziehen bereit und imstande ist. Das gilt umsomehr für Poesie, deren Erfahrungsgegenstand etwas so Persönliches wie die Liebe ist. Dem Rezensenten bleibt nur, als vom Zauber dieses Büchleins hingerissener Leser, es allen denen zu empfehlen, die selbst noch an die Kraft der Liebe glauben. Diese Kraft spricht nämlich wieder neu aus dem Text des Hohenliedes der Liebe, das Josef Dirnbeck ansprechend in 49 Liedern nachgedichtet hat. Diese Kraft spricht aber genauso aus den poetischen Meditationen, die Kaspar mit viel Einfühlung und in einer dem heutigen Menschen verständlichen Sprache als Lobgesänge verschiedener Aspekte der liebenden menschlichen Existenz gestaltet hat. Die schöne Aufmachung mit sorgfältig ausgewählten Farbreproduktionen von Szenen aus der Wenzelsbibel, der ältesten deutschen Prachthandschrift der Bibel, machen das Werk auch zu einem idealen Geschenkbuch.

Georg Fritz, Innsbruck

Normen und Verantwortung

Günter Virt, Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983.

Die Tübinger Habilitationsschrift des Salzburger Moraltheologen aus dem Jahr 1981 ist „eine historisch-systematische Untersuchung" (Untertitel) und anspruchsvoll geschrieben. Sie verlangt vom Leser Ausdau-

er, Liebe zum Detail und wissenschaftliche Kompetenz.

Der neugierige (und vielleicht allzu eilige) Leser springt vom Vorwort sofort zum 4. Kapitel: „Die Bedeutung der Epikie-Lehre für die gegenwärtige Problemlage in der theologischen Ethik und Moralpädagogik" (245–277)*. Dabei stößt er auf die vermutliche Zielrichtung des historisch weit ausgreifenden Werks. Es fallen Einschätzungen auf wie z. B.: die Auflösung gesellschaftlicher Bindungen führte zu einer Vermehrung der positiven Gesetze (252); wir leben heute in einem unübersichtlichen Dickicht staatlicher und kirchlicher Gesetze und Vorschriften; das Spannungsfeld zwischen den sittlichen Weisungen des kirchlichen Lehramts und der faktisch gelebten Überzeugung vieler Christen wird immer größer (11); die Normen des Kirchenrechts werden teilweise nicht mehr ernst genommen, denn die Leute haben sich längst ein eigenes Gewissen gemacht; es gilt eine legalistische Verödung und Vergiftung zu überwinden und einer doppelten Moral zu wehren; im Gespräch zwischen Moraltheologen und Kanonisten muß das Kirchenrecht humanisiert (254) und muß nach einer pastoralen Moral (262) gesucht werden.

Um in der Situation eines überzogenen Legalismus Auswege aus einem unverantwortlichen Umgang mit Normen zu finden, möchte Virt eine „namenlose Tugend" (K. Rahner) wiedererwecken, die nur noch in entstellter Erinnerung als „Traditionstorso" mitgeschleppt worden sei: die Epikie. Zu wenig sei es, wenn man sie als Entschuldigungsgrund (265) sehe oder gar als Überdruckventil unter der Last kirchlicher und staatlicher Gesetze. Der Autor sucht vielmehr nach dem Tugendcharakter, dem Wagnischarakter einer Epikie, die sich nicht als Rückgriff auf den vermuteten Willen des Gesetzgebers in einer bestimmten Situation legitimiert, sondern als Suche nach der „größeren Gerechtigkeit", nach der immer humaneren und gerechteren Realisierung sittlicher Normen in einer bestimmten Situation. Epikie als Tugend der Gewissensselbständigkeit (A. Auer).

* Vgl. dazu *G. Virt*, Epikie – ein dynamisches Prinzip der Gerechtigkeit, in: Diakonia 13 (1982), 241–247.

An drei großen Gestalten der Überlieferung: Aristoteles im Altertum (14–90), Thomas von Aquin im Mittelalter (91–171) und Francisco Suarez im Übergang zur Neuzeit (172–244), weist Virt in detaillierter Argumentation diese erneuerte Auffassung von Epikie nach. Er verwendet die Methode der Korrelation zwischen der Entwicklung geistiger Systeme und den gleichzeitig ablaufenden gesellschaftlichen Prozessen. Und er legt Wert auf die Kontinuität der ethischen Überlieferung.

Genau hier beginnen beim Rezensenten, der ein pastoraler Praktiker ist, die Fragen: bleibt der Autor nicht letztlich in der Zwickmühle stecken, wenn er einerseits den totalen Anspruch des kirchlichen Lehramts in Fragen der Sitte und Moral nicht antasten, andererseits aber doch den unausweichlichen Folgen der neuzeitlichen subjektiven Gewissensfreiheit gerecht werden will?

Nur verschämt rechnet Virt damit, daß sich die Begrenzung und Fehlbarkeit der Kirche der Sünder „irgendwo" in den vielen kanonischen Gesetzen niederschlagen „können" (274). So kommt er in die Nähe der bewunderungswürdig geschmeidigen, aber manchmal eben doch akrobatischen Künste der „Dogmeninterpretation" eines Karl Rahner. Muß man heutzutage wirklich noch gegen die Verherrlichung des „blinden Gehorsams" ankämpfen, oder sind das nur Nachhutgefechte in schrumpfenden kirchlichen Kerngemeinden? Statt aus grauer Vorzeit den Begriff Epikie hervorzuholen – wäre es nicht direkter und wirksamer, die moderne Freiheitsgeschichte moraltheologisch zu rezipieren und den Anspruch der kirchlichen Normenüberlieferung „ins Angesicht" zu überprüfen?

Man müßte ja nur das Konzil genauer beim Wort nehmen: es spricht von der relativen Eigenständigkeit der irdischen Sachbereiche (GS Nr. 36 – bei Virt 255) und damit doch logischerweise von einer eingeschränkten Kompetenz kirchlicher Normen und von der Legitimität eines differenzierten sittlichen Bewußtseins; es proklamiert die Religions- und Gewissensfreiheit, die man ja auch einmal auf die Gesetze und Normen des kirchlichen Lehramts beziehen muß (innerkirchliche Gewissensfreiheit – das Beispiel der umkämpften kirchlichen Sexualnormen deutet

Virt nur an; 261). Viel weiter führt die Forderung des Autors, christliche Moral müsse sich durch einen hohen Personalismus auszeichnen, aber hier fallen nur noch Stichworte: die Rolle der „Gaben des Heiligen Geistes", die Tugend der „Unterscheidung der Geister", die Lehre von der Unwiederholbarkeit des Kairos, die Überzeugung von der gottesunmittelbaren Verantwortung des Menschen. Sehr richtig sagt Virt, nach dem Ende des staatskirchlichen Systems müssen Freiheit und Ordnung in der Gemeinschaft der Kirche, die auf dem Geist Gottes beruht, anders aufeinander bezogen sein als in der profanen Rechtsgemeinschaft des Staates (263).

So mag das gründliche Buch von Virt dazu beitragen, Wege zur personalen Gewissensbildung des Christen in heutigen Situationen zu öffnen und zugleich Traditionsbrüche in der ethischen Diskussion zu vermeiden. Wenn dazu der alte Begriff Epikie in verjüngter Fassung mithelfen kann, dann umso besser! *Raban Tilmann, Frankfurt/M.*

Büchereinlauf

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

Balling Adalbert Ludwig, Unseren täglichen Reis gib uns heute. Gebete aus der Dritten Welt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 128 Seiten, DM 7,90.

Baßler Lydia, Kirche für Kinder. 25 Wortgottesdienste, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 160 Seiten, DM 24,80.

Biser Eugen, Er ist unser Friede. Reihe: Worauf es ankommt. Herderbücherei Band 1092, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 128 Seiten, DM 7,90.

Breitenbach Roland, Eine Zeit des Glücks. Kleines Brevier für Verliebte, Verlobte und Verheiratete, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 152 Seiten, DM 19,80.

Broer Ingo, Friede durch Gewaltverzicht? Vier Abhandlungen zu Friedensproblematik und Bergpredigt, Kleine Reihe zur Bibel 25, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1984, 80 Seiten, DM 7,90.

Debbrecht Gerhard, Eine Brücke zu uns. Eucharistiefeiern mit Jugendlichen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 96 Seiten, DM 10,80.

Deutscher Caritas-Verband, Caritas-Werkheft 1984, Thema: Mit alten Menschen leben lernen, Freiburg 1984, 92 Seiten.

Deutscher Katecheten-Verein e. V. (Hrsg. und Verleger), Unser Glaubensbekenntnis gewinnt Gestalt. Kleiner Grundkurs des Glaubens, München 1984, 96 Seiten, DM 17,80.

Donat Hans (Hrsg.), Allein mit vielen Aufgaben. Leben und Erziehen in einer unvollständigen Familie, Reihe: Die Hauskirche, Band 21, St. Benno Verlag, im Auftrag der Arge der Seelsorgeämter, Leipzig 1983, 176 Seiten.

Emeis Dieter, Vom Wort zum Zeichen. Wege zur Eucharistie in den Zeiten des Jahres und des Lebens, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 112 Seiten, DM 12,80.

Exinger Helga (Hrsg.), Frohe Ostern. Besinnliches und Heiteres zur Fasten- und Osterzeit, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1984, 96 Seiten, S 108,–, DM 14,80.

Fronzek Klaus, Kirchliche Leitungstätigkeit. In der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian Pittroff (1739–1814), Reihe: Erfurter Theologische Studien, Band 50 (im Auftrag des philosophisch-theologischen Studiums Erfurt, hrsg. von *Wilhelm Ernst* und *Konrad Feiereis.*

Goldstein Horst (Hrsg.), Tage zwischen Tod und Auferstehung. Geistliches Jahrbuch aus Lateinamerika, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984, 336 Seiten, DM 32,–.

Greshake Gisbert, Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 96 Seiten, DM 11,50.

Gutzwiller Jörg, Mut zur Stille. Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln, Verlag Herold, Wien, Reinhardt Verlag, Basel 1984, 72 Seiten, S 148,–.

Haubert Ran, In unbekanntem Auge ruhend. Gedichte 1979–1983, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1984, 68 Seiten, S 120,–, DM 16,80.

Kleis Matthias, Gottesdienste mit Kleinkindern. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 136 Seiten, DM 19,80.

Lapide Pinchas, Wie liebt man seine Feinde? Mit einer Neuübersetzung der Bergpredigt (Mt 5–7) unter Berücksichtigung der rabbinischen Lehrmethoden und der jüdischen Muttersprache Jesu, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 104 Seiten, DM 12,80.

Machnutt Francis – Shlemon Barbara Leahy, Heilendes Gebet. Anstöße für Gebetsgruppen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln, Verlag Ernst Franz, Metzingen/Württemberg 1984, 184 Seiten, DM 19,80, S 148,–.

Martini Carlo M., Was allein notwendig ist. Jesusnachfolge nach dem Lukasevangelium, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 240 Seiten, DM 29,80.

Mattes Anton – Haas Johannes – Kaiser Philipp, Hunger nach Gotteserfahrung. Predigten, Franz-Sales-Verlag, Wien – Eichstätt 1983, 56 Seiten, DM 7,50.

Mieth Dietmar, Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Liebe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 128 Seiten, DM 18,80.

Müller Stephan E., Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter. Eine moralanthropologische Studie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 288 Seiten, DM 39,80.

Ortkemper Franz-Josef, Versuche von Gott zu reden. Reihe: Topos-Taschenbücher, Band 138, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 112 Seiten, DM 8,80.

Peters Tiemo Rainer, Steh auf und geh. Anstiftungen aus dem Evangelium, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 112 Seiten, DM 16,80.

Piffl-Perčević Theodor – Stirnemann Alfred (Hrsg.), im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien. Ökumenische Hoffnungen. Neun Pro-Oriente-Symposien 1965–1970, Band 7, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1984, 256 Seiten, S 320,–, DM 48,–.

Porstner Klaus – Severinski Nikolaus (Hrsg.), Religionsunterricht und „Offene Gesellschaft". Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1984, 160 Seiten, S 168,–, DM 24,–.

Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese St. Pölten (Hrsg.), Verbum caro factum est. Festschrift, Weihbischof Dr. Alois Stöger zur Vollendung seines 80. Lebensjahres, Verlag Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten – Wien 1984, 288 Seiten, S 260,–.

Redder Manfred – Selg Ottfried, Erwachsenenbildung in der Gemeinde. Lernprogramm für Verantwortliche in den Gemeinden, OSA-Verlag, Steppach bei Augsburg 1984, 102 Seiten.

Röder Stephan – Schaarschmidt Rüdiger, Beten geht unter die Haut. Anregungen und Texte für junge Leute, Verlag Herold, Wien, Benziger Verlag, Zürich – Köln 1984, 96 Seiten, S 98,–.

Roeland Joop, Nach dem Regen grünes Gras. Betrachtungen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 118 Seiten, S 118,–, DM 16,80.

Schillebeeckx Edward – Oosterhuis Huub – Hoogeveen Piet, Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 176 Seiten, DM 24,80.

Schnackenburg Rudolf, Alles kann, wer glaubt. Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 114 Seiten, DM 15,80.

Schnegg Matthias, Wir spielen und feiern. 83 neue Spielmodelle für Kindergottesdienste, Verlag Herder, Freiburg 1984, 152 Seiten, DM 19,80.

Scholl Norbert, Von der Krippe zur Kathedrale. Nachdenkliches an heiligen Stätten, Kösel-Verlag, München 1984, 126 Seiten.

Schott Meßbuch für die Wochentage. Teil 1, Advent bis 13. Woche im Jahreskreis, mit Einführungen, herausgegeben von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 2286 Seiten, DM 65,–.

Schuchardt Erika, Warum gerade ich . . .? Behinderung und Glaube, Pädagogische Schritte mit Betroffenen und Begleitenden, Burckhardthaus/Laetare Verlag, Gelnhausen, 2., erweiterte Auflage 1984, 168 Seiten, DM 14,80.

Schwendenwein Hugo, Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1983, 640 Seiten, S 1000,–.

Stalder Kurt, Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, Benziger Verlag, Zürich – Köln 1984, 310 Seiten, sfr 46,–.

Steininger Georgine, Trennung und Scheidung. Hilfen für Betroffene, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 127 Seiten, S 128,–, DM 17,80.

Sullivan Francis A., Die Charismatische Erneuerung. Wirken und Ziele, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 176 Seiten, DM 24,80.

Thomas-Morus-Akademie Bensberg (Hrsg. und Verleger), Bensberger Protokolle Nr. 39. Konzepte der Schulseelsorge zum pastoralen Dienst der Kirche in der Schule, Bergisch Gladbach 1984, 133 Seiten, DM 7,–.

Watson David – Jenkins Simon, Jesus 2000. Was von der Botschaft bleibt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 192 Seiten, DM 19,80.

Weger Karl-Heinz, Wege zum theologischen Denken. Wie kann man Glaubensaussagen aus Erfahrung klären? Herderbücherei Band 970, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 128 Seiten, DM 7,90.

Zoghby Elias, Den zerrissenen Rock flicken . . . Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten? Bonifatius Verlag, Paderborn 1984, 184 Seiten, DM 14,80.

Zulehner Paul M., Kirche – Gottes Friedensbewegung auf Erden, Kösel Verlag, München 1984, 61 Seiten, DM 10,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Kurt Loewit, Dr. med., Univ.-Prof., ist Leiter der Arbeitsgruppe für Fortpflanzungsbiologie und Sexualmedizin am Institut für Medizinische Biologie und Genetik der Universität Innsbruck.

Giacomo Bravo SDB ist Professor für Bibelwissenschaften an der Päpstlichen Universität der Salesianer in Rom.

Plasch Spescha, Dr. theol., ist Leiter der Sozialethischen Arbeitsstelle der röm.-kath. Kirche in Biel.

Waltraud Herbstrith ist Mitbegründerin des Edith-Stein-Karmels in Tübingen und geistliche Schriftstellerin.

Georg Fritz, Dr. theol., ist Assistent am Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Hans-Georg Liegener, Dipl.-Theologe und Dipl.-Psychologe, ist Referent im Dezernat Jugend des Bischöflichen Ordinariats Limburg.

Peter Inhoffen ist Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Fulda und ist in der Diözese Hildesheim an der Ausbildung von Eheberatern tätig.

Walter Kirchschläger ist Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Luzern.

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und Chefredakteur dieser Zeitschrift.

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Anton Janzing ist Referent für schulbezogene Elternarbeit und Sexualpädagogik in der Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster.

DIAKONIA-Schwerpunkte von 1981 bis Heft 4/1985

1981:
Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (2. Teil)
(Kirchen-)Musik – Lob Gottes und Freude der Menschen
Weltverantwortung als pastorale Aufgabe
Jugend und Kirche
1982:
Entscheidung – Von der Mühsal menschlicher Freiheit
Humane Pastoral und kirchliche Ordnung
20 Jahre II. Vatikanum
1983:
Miteinander glauben lernen in der Gemeinde
Buße und Versöhnung
Woran ich glaube
Konflikt und Friede
1984:
Das Recht der Christen auf Seelsorge
Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft
Neue pastorale Dienste
Geschlechtlichkeit entfalten als Christ
Reden und Leben mit Ungläubigen
Wieviel Arbeit braucht der Mensch?
1985:
Die vielen Priesterbilder
Mit Behinderten leben
Frömmigkeit
Sprache und Glaubensvermittlung

Leitartikel

Heinz Schuster
Reden und Leben mit Ungläubigen

Verschwinden der Grenzlinien . . .

Die Grenzlinie zwischen Gläubigen und Ungläubigen ist offensichtlich nicht mehr so einfach und vor allem nicht mehr so eindeutig zu ziehen, wie dies früher einmal der Fall zu sein schien. Über lange Zeit haben wir Christen doch unbefangen gemeint, man könne ganze Länder, Nationen oder sogar einen ganzen Kontinent wie Afrika als „weithin ungläubig" bezeichnen. Die Grenzen waren gleichsam auf einer Landkarte auszumachen. Die dahinter stehende „theologische" Definition des Unglaubens war im Grunde ähnlich einfach: Der Unglaube ist dort, wo man *unseren* Glauben, unseren Katechismus und unsere Moralnormen nicht kennt oder zurückweist.

. . . zwischen Gläubigen und Ungläubigen

Die seit etwa einem halben Jahrhundert zu hörende Beschwörung, daß wir selbst in Mitteleuropa „Missionsländer" seien, hat zwar unsere frühere Landkarte verändert, aber noch lange nicht die dahinter stehende Definition. Wir haben gelernt, daß es auch in sogenannten „christlichen Ländern" mehr und mehr Ungläubige gibt, daß es problematisch ist, überhaupt noch von „christlichen Ländern" zu sprechen; aber das Bewußtsein, daß die einen Gläubige und andere Ungläubige seien – auch wenn beide dicht beieinander leben –, daß es also ein „Gegenüber" von Gläubigen und Ungläubigen gebe (über das man theologisch viel Kluges sagen kann und das man in der Praxis mit subtilem missionarischen Elan „bewältigen" sollte), daß man also letztlich doch eindeutig bestimmen kann, wer Gläubiger ist und wer nicht, dies hat sich eigentlich nicht geändert.

Neue Gesprächsansätze

Es ist klar, daß die Antwort auf unsere Frage, wie man mit Ungläubigen reden und leben kann, abhängig ist von der Definition des Ungläubigen bzw. des Unglaubens. Wenn der Ungläubige der Andere, das Gegenüber ist; wenn er definiert ist als der, dem das fehlt, was wir haben (an Wahrheit, Gotteserkenntnis, Hoffnung, Moral usf.), dann läuft die Antwort zwangsläufig auf die Formulierung von Gesprächs- und Verhaltensstrategien hinaus. Ich will nicht bestreiten, daß man auf diesem Weg ein Stück weiterkommen kann (und weitergekommen ist, wie sich vor allem bei dem völlig veränderten theoretischen und praktischen Ansatz der christlichen Mission zeigt).

Der Unglaube des Gläubigen . . .

Dabei bleibt jedoch ein ur-christlicher Gesichtspunkt außer Betracht, der von vielen Christen über lange Zeit vergessen oder verdrängt wurde, der für unsere Frage aber eine wachsende und unmittelbar praktische Bedeutung

hat: *Der Un-glaube ist immer schon ein Stück unseres Glaubens!* Bei aller Gläubigkeit bleiben wir die, die auf das Wort Jesu „Alles kann, wer glaubt" nur antworten können: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben" (Mk 9, 14–29). Unser ureigenes Stück Unglaube meldet sich z. B. dort, wo uns die Frage nicht losläßt, wie verläßlich all das ist, was uns über Jesus von Nazaret berichtet wird. Gerade in dem Maß, in dem sich ein Christ darüber im klaren ist, daß das, was er von Jesus weiß (und damit auch das Gottesbild, das wir als das jesuanische und genuin christliche ausgeben), auf dem Zeugnis seiner Jünger, also auf dem Zeugnis von „Beteiligten", von Begeisterten beruht (und also nicht auf einer historischen, von Gott selbst unterschriebenen Urkunde), kommt er sich vor nicht wie einer, der festen Stand hat, sondern wie einer, der über Wasser geht – mit der immer wieder auftauchenden Angst, wie Petrus unterzugehen.

Mir ist klar, daß der Satz, der Un-glaube sei immer schon ein Stück unseres Glaubens, Mißverständnisse auslösen kann. Sollte man nicht vorsichtiger von „Skepsis" oder dem „Fehlen der rationalen Einsicht" reden? Ist Glaube nicht eben ein Geschenk, das die Vernunft immer überfordert?

. . . nur Skepsis . . .

Es geht hier nicht um das uralte theologische Problem der Bedingungen der Möglichkeit, der Grenzen, Motive und Rechtfertigungsgründe des christlichen Glaubens. Es geht hier um das Faktum, daß der Christ angesichts der breiteren Information über andere Religionen und Theologien, der Einsicht in die historischen Bedingtheiten des eigenen religiösen Standpunktes und angesichts der Erfahrung der begrenzten Glaubwürdigkeit seines eigenen Glaubens und der diesen repräsentierenden Institutionen *als Person* nicht immer total identisch ist mit seiner „gläubigen Existenz". Er *selbst* ist unter Umständen auch einer, der zweifelt (was in den Beichtspiegeln früherer Jahre ja noch unter den Sünden aufgezählt war), der seine private Hierarchie der Wahrheiten aufgebaut hat bis dahin, daß er bestimmte Glaubenswahrheiten einfach nicht präsent, wenn nicht sogar verdrängt hat. Es ist vor allem ein Stück seiner selbst, das immer wieder in Versuchung ist, „vor diesem uns scheinbar tödlich überfordernden Geheimnis (nämlich: der Unbegreiflichkeit Gottes) umzukehren und wegzulaufen" (K. Rahner). Die Christen wissen nur allzu gut, daß ihre private Glaubensgeschichte nicht gradlinig verläuft, daß Glaube und Unglaube oft sehr nah beieinander liegen – auch wenn sie dies einfacher ausdrücken als K. Rahner: „Freilich ist diese blendende Finsternis, in die hinein wir uns selber loslas-

. . . oder Zweifel, Verdrängung, Flucht?

sen und uns selber unbegreiflich werden, darum auch so, daß wir uns selber nie mit einer reflexen Sicherheit sagen können, ob wir sie wirklich annehmen oder trotz allem frommen und unfrommen Gerede letztlich in eine verzweifelte Selbstbehauptung fliehen."[1]

Man muß dieses Stück Unglaube im Glauben des Christen nicht „Unglaube" nennen, zumal jeder seine entsprechende Erfahrung anders bezeichnen wird: als Skepsis, Vorbehalt, Kleinmut, Heilsangst, Gottes-Furcht oder als „wahren Agnostizismus" (K. Rahner). In jedem Fall aber, und darum geht es uns hier, ist es etwas, was der Christ erstens als Moment seines Glaubens erfährt, und was er zweitens dem Ungläubigen nicht voraushat, was ihn im Gegenteil mit diesem verbindet.

Das Gespräch mit dem Ungläubigen über die Unbegreiflichkeit des Menschen

Es liegt auf der Hand, was dies für unsere Frage bedeutet. Das Gespräch mit dem Ungläubigen muß kein Gespräch mit einem Fremden sein. Es kann ein Gespräch mit dem „anderen Ich", mit meinem eigenen Kleinmut, mit der ewig quälenden Unfähigkeit, wirklich zu begreifen, sein. Warum sollten Christen im Gespräch mit dem Ungläubigen nicht zuerst über das reden, von dem sie beide wirklich eine Ahnung haben: Über das Rätsel, das der Mensch sich selbst ist; über die „eigene Unbegreiflichkeit" und die vielfältigen Ansätze der Hoffnung, daß dieses Geheimnis sich einmal enthüllt?

Die Frage liegt nun nahe, ob dies alles sei, weil in einem solchen Gespräch von den entscheidenden Wahrheiten des christlichen Glaubens ja noch gar keine Rede sei. Die Antwort darauf sollte man sich nicht leichtmachen. Zumindest sei eingestanden, daß wir bei unserer Überlegung eine stillschweigende Voraussetzung gemacht haben. Sie betrifft den Typ des Ungläubigen, mit dem wir uns ein Gespräch vorstellen können. Wir reden nicht von dem, der seinen Unglauben als Tarnung einer spießigen Faulheit, zu denken und zu fragen, vor sich her trägt. Wir reden von dem, der so viel intellektuelle Redlichkeit und menschlichen Ernst mitbringt, daß es mit ihm überhaupt zu einem Gespräch kommen kann. Was aber wichtiger ist: Wer im Ernst und mit der ganzen Redlichkeit menschlicher Vernunft nach dem Menschen, seinem Hintergrund, seinen Grenzen und seiner Zukunft fragt; wer sich um diesen Menschen sorgt, der fragt nach dem und sorgt für das, wofür Gott selbst, wie wir Christen glauben, sich bis zur Entäußerung seiner selbst engagiert hat.

Ernsthaftes Fragen nach dem Menschen

Wenn die erste Generation der Christen ihren Glauben auf den Satz bringen konnte, daß Gott für uns ist (Röm 8,

[1] Vgl. *K. Rahner*, Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt, in: Schriften zur Theologie XV, Zürich – Einsiedeln – Köln 1983, 136f.

31), dann ist es für uns Heutige zumindest legitim, in dem Gespräch mit dem Ungläubigen zunächst und vor allem über diese Wahrheit zu reden. Und wir brauchen uns nicht sorgen, daß wir dann „das Entscheidende" des christlichen Glaubens hintangestellt oder gar verschwiegen hätten.

Zweifellos ist damit jedoch auch der Punkt kenntlich gemacht, an dem der Christ in einem solchen Gespräch mit dem Rücken an der Wand steht: Wo der Atheismus sich als Theorie oder Praxis *gegen* den Menschen, gegen die ihm von Gott geschenkte Freiheit versteht, wo er sich anmaßt, über die Zukunft des Menschen adäquat verfügen zu können, steht der Christ vor dem Widersacher seines Glaubens, gegenüber dem es nur Widerstand geben kann.

Artikel

Bernhard Casper
Alltagserfahrung und Glaubenserfahrung

Wer als Christ Nichtglaubenden ein Zeugnis seines Glaubens geben will, muß sein eigenes Leben menschlich glaubwürdig leben. Aber unser eigenes christliches Leben ist in unserer gegenwärtigen „außengeleiteten Gesellschaft", in der Zeit des Verfalls der über viele Jahrhunderte gültigen und das Leben strukturierenden Symbole, denselben grundlegenden Gefährdungen des Menschlichen ausgesetzt wie das aller anderen Menschen auch. Die Anonymität und die den Verdacht der Sinnlosigkeit nahelegenden Strukturen unserer alltäglichen Wirklichkeit bedrängen uns ebenso wie andere Menschen. Und die Sorgen um unsere globale Zukunft gehen an uns ebenso wenig vorbei wie an anderen Menschen.

Deshalb soll im folgenden versucht werden, gerade durch eine Besinnung auf die Alltäglichkeit des Daseins aufzuzeigen, wo jene Erfahrungen liegen, die es uns ermöglichen, als Menschen authentisch zu leben; als Menschen, die den Weg des Glaubens gehen, und zwar gerade als Menschen, die mit anderen Menschen gemeinsam auf dem Boden der Erfahrung des Alltags stehen. Vielleicht kann uns gerade eine solche Besinnung denn auch fähiger machen, in ein Gespräch mit jenen einzutreten, die „glauben, nicht zu glauben" und die dennoch unter der Frage nach dem Sinn menschlichen Daseins leiden und nach einem solchen Sinn suchen.

1. Was ist das: die Alltagswirklichkeit?

Alltag – dieses Wort ist in der neueren philosophischen und soziologischen Diskussion über das, was es mit dem Menschen auf sich habe, deshalb so sehr in den Mittelpunkt des Interesses getreten, weil man hier scheinbar auf eine Wirklichkeit stößt, die

a) allen gemeinsam ist, und die

b) lebendige, gelebte Wirklichkeit ist. Der Alltag geschieht.

Aber wie zeigt sich diese Wirklichkeit näherhin? Fragen wir uns das, so werden wir zunächst einmal von einer widersprüchlichen Erfahrung ausgehen müssen. Denn einerseits erfährt jeder von uns sein Leben als sein unverwechselbares, eigenes und ganz persönliches Leben. Oder zumindest *wollen* wir unser Leben so erfahren. Zum andern aber können wir gar nicht darüber hinwegsehen, daß wir in Wirklichkeit schon eingespannt sind in Abläufe, die wir nicht frei wählen, sondern vorfinden. Wir finden uns hineingezwungen in übergeordnete Zusammenhänge, die uns, ob wir das wollen oder nicht, *schon* in Anspruch nehmen: jeden Tag wieder.

Die *Hausfrau* etwa findet sich in die in einer gewissen Variationsbreite immer gleichen Abläufe eingespannt, die markiert sind durch das Zur-Schule-Schicken der Kinder, Supermarkt, Kochen, Mittag- und Abendessen, Waschmaschine und Putzen und dann die abendlichen Querelen um das von allen zu akzeptierende Fernsehprogramm. Das ist ihr Alltag.

Jeder von uns ist in seinem *Beruf* in bestimmte Abläufe eingespannt, die er schon vorfindet. Diese Abläufe mögen im einzelnen sehr verschieden sein. Aber sie gleichen sich darin, daß wir sie nicht gemacht haben, sondern annehmen müssen. Und daß wir in ihnen zunächst einmal nur unsere Rolle spielen können, so gut es eben geht. Das macht die Alltäglichkeit des Alltags aus. Diese besteht in den immer wiederkehrenden Abläufen, in die wir uns schon eingesetzt finden und die wir als solche oft gar nicht bemerken.

Auffällig werden diese Abläufe des alltäglichen „Immer wieder" erst in dem Augenblick, in dem sie unterbrochen werden. Wenn einer z. B. krank wird, dann fehlt ihm plötzlich der alltägliche Ablauf der Dinge. Oder wenn ein Mensch als Arbeitsloser oder als Rentner plötzlich morgens nicht mehr zu seiner Arbeit gehen kann: dann fehlt ihm etwas. Was ihm fehlt, ist der Alltag, der zwar das tägliche Einerlei war, der ihn aber auch trug, so wie der stetige Windstrom ein Flugzeug trägt. Deswegen kann ja der scheinbar ersehnte Eintritt in das Renten- und Pensionsalter zu schweren Erkrankungen führen. Diese Be-

freiung vom Alltag braucht nicht als Freiheit erfahren zu werden. Sie kann auch als ein Loch erfahren werden. Es kann sein, daß einem da etwas fehlt. Und was dann da fehlt, das sind jene selbstverständlichen und bisher täglich wiederkehrenden Zusammenhänge, die wir in einem ersten Hinsehen zunächst einmal die „Wirklichkeit des Alltags" nennen können.

Ein Sich-Entfalten von Zeit

Genau genommen stellt sich diese Wirklichkeit als ein regelmäßiges Sich-Entfalten von Zeit dar, in das wir als die zeitlichen Wesen hineingenommen sind und das uns – fürs erste jedenfalls einmal – trägt.

Denn wir sind Menschen dadurch, daß wir „Zeit haben"; daß wir mit uns selbst etwas anfangen müssen. Und das heißt irgendwann freilich auch: daß wir uns entscheiden müssen. Was will ich mit der Zeit, die mir zur Verfügung steht, eigentlich tun? Jedem von uns steht ja nur eine endliche Zeit zur Verfügung. Und was will ich mit mir selbst, d. h. mit dem Stückchen Zeit, das ich bin, mit meinen endlichen Lebensjahren eigentlich anfangen?

Die Entscheidung darüber wird uns durch den Alltag zunächst einmal weitgehend abgenommen. Wir haben im Normalfall gar keine große Wahl. Sondern wir spielen mit in einem Spiel, in einem täglich wiederkehrenden Sich-Entfalten von Zeit, das wir vorfinden und in das wir eingesetzt sind. Der Alltag hat deshalb durchaus eine Entlastungsfunktion. Und das wird auffällig, wenn die scheinbar selbstverständlichen Zusammenhänge durch Ereignisse wie eine Erkrankung oder das Ausscheiden aus dem Berufsleben unterbrochen oder zerrissen werden.

2. Die Zweideutigkeit des Phänomens „Alltag"

In dem Augenblick, in welchem das einfache Ablaufen des Alltags unterbrochen wird, zeigt sich nun allerdings sofort die tiefe Zweideutigkeit, die der zunächst scheinbar so selbstverständlichen Wirklichkeit des Alltags innewohnt. Diese Zweideutigkeit besteht darin, daß das täglich wiederkehrende Ablaufen von Zeit, das wir schon vorfinden und in das wir uns mit unserem Leben hineinbegeben, zwar durchaus den positiven Charakter der *Routine* haben kann. Der Alltag, das können die Abläufe sein, die mir von der Hand gehen und die mich und die anderen Menschen am Leben halten und im Leben halten. Was wäre unser Leben ohne Routine? Brauchen wir nicht die Routine, und brauchen wir nicht dauernd Menschen, die in bestimmten Dingen Routine haben? Brauchen wir nicht dringend die Menschen, deren Alltag es ist, ein bestimmtes Handwerk auszuüben, oder deren Alltag es ist, junge Menschen in der Schule zu unterrichten, oder deren Alltag es ist, Kranken beizustehen? Und gründet

nicht ein großer Teil der wirklichen Fortschritte unserer Kultur auf solcher Alltäglichkeit?

Gerade das, was wir mit Routine bezeichnen, kann allerdings, wenn es verabsolutiert wird, auch einen negativen Charakter bekommen. Und es gibt zu denken, daß in den zeitgenössischen Analysen der Alltagserfahrung dieser negative Charakter meist überwiegt. Die Erfahrung des Alltags, die zunächst positiv als die Erfahrung eines „das geht mir von der Hand" und „da kenne ich mich aus" gemacht wird, kann umschlagen in die negative Erfahrung einer gleichsam unendlichen Abgeschlossenheit. Was Menschen als ihre Alltagserfahrung häufig so bedrückt, ist die eigentümliche Monotonie, der gefängnishofartige Charakter der Alltagserfahrung, das Gefühl, in täglich wiederkehrende Zusammenhänge verwickelt zu sein, aus denen man, auch wenn man wollte, nicht herauskönne. Die Alltagswirklichkeit kann einem Menschen in einem nicht mehr zu steigernden Sinn als die unentrinnbare, zwangsläufige Wirklichkeit erscheinen. Sie kann gleichsam zu einer Kontinuität gerinnen, die keine Löcher hat. Im Bilde gesprochen: Die Alltagswirklichkeit kann über einem Menschen wie eine Eisdecke liegen, unter der er eingeschlossen ist ohne die Möglichkeit, an irgendeiner Stelle aufzutauchen. Man kann sich unter der Eisdecke zwar nach allen Seiten hin in der Horizontalen bewegen. Der Alltag läßt unendlich viel Betrieb nach allen Seiten hin zu. Aber ein Luftloch, das eine Bewegung aus dem Alltag heraus gestattet, findet sich nirgends.

Das Phänomen der „eindimensionalen Welt"

Herbert Marcuse hat dieses Phänomen bekanntlich als das Phänomen der „eindimensionalen Welt" beschrieben. Und auf seine Analysen haben sich in den letzten anderthalb Jahrzehnten sowohl die Proteste gegen das sogenannte „System" wie auch die „alternative Bewegung" berufen. Die „eindimensionale Welt", die sich im Lebensgefühl des „grenzenlos ausweglosen Alltags" widerspiegelt, wurde von diesen Bewegungen als die Signatur unserer Zeit schlechthin verstanden, gegen die es anzugehen gelte.

Und es fällt denn ja auch nicht schwer, in unserer technischen Industriegesellschaft einzelne Beispiele für solche eindimensionalen Abläufe namhaft zu machen, in die Menschen als in ein „Immer wieder" hineingezwungen werden. Diese werden als umso entpersönlichender empfunden, je mehr sie von außen her auferlegt sind.

Beispiele: Fließbandarbeit

Die *Fließbandarbeit* etwa oder die die natürlichen Rhythmen von Tag und Nacht ständig überspringende *Schichtarbeit* werden derart erfahren.

Bürokratisierung

Die durchgängige *Bürokratisierung* des Lebens, die jeden Schritt des Menschen an Ämter, Erlaubnisse und undurchsichtige gesetzliche Regelungen bindet, wird derart erfahren.

Massenmedien

Und es kann sicher kein Zweifel sein, daß ein erheblicher Teil dessen, was durch die *Massenmedien* geschieht, zu einer solchen Mediatisierung des Lebens in eine solche kaum mehr bemerkte Eindimensionalität hinein ständig beiträgt. Tatsächlich ist es ja eine der grundlegendsten, wenn auch unauffälligsten Erfahrungen, die wir mit den Medien machen, daß sie unsere Zeit brauchen; daß sie uns unsere Zeit „wegfressen". Im statistischen Durchschnitt verbringt jeder Bundesbürger täglich zwei Stunden vor dem Fernseher. Was aber geschieht in dieser Zeit? Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß diese Zeit nur selten zu der Zeit einer selbständigen Lebensäußerung des einzelnen Zuschauers wird, zu der das in den Medien Vermittelte eine Hilfe ist – etwa dort, wo Nachrichten, Berichte, eine politische Diskussion oder ein Film ihn zu einer selbständigen Stellungnahme herausfordern. Im größeren Teil der Fälle überwiegt die reine Konsumhaltung, die bei den Machern dann zu dem bekannten Zirkel zwischen der Einschaltquote als dem obersten Regulativ und der immer gefälligeren (oder sensationelleren) Unterhaltung führt. Es ist noch kaum bemerkt worden, daß gerade dieser Zirkel auch für jenes Publikum, das ihn verursacht, den Charakter der Abgeschlossenheit der Daseinserfahrung ständig verstärkt. Wo ich nur höre und sehe, was ich hören und sehen will, und wo dies zudem noch das ist, was „alle" hören und sehen wollen, kann nichts Fremdes mehr begegnen. Man schließt sich in einem – wenn vielleicht auch goldenen – Käfig ein. Und man opfert dieser derart mediatisierten Zeit die eigene Zeit. Insgeheim aber verstärkt dies das Gefühl, man werde gelebt und lebe nicht selber.

Die lückenlose Fremdbestimmung

Was den heutigen Menschen, der dies als seine Alltäglichkeit erlebt, in einer Tiefe ängstigt, in die vielleicht keine Worte hinabreichen, ist nicht nur einfach die Fremdbestimmtheit – solche Fremdbestimmung hat es im menschlichen Leben immer gegeben! –, sondern es ist die lückenlose Fremdbestimmung, die meine ganze Zeit ohne Rest aufzufressen droht. Wenn Menschen häufig heute das Gefühl haben, es sei im Grunde doch alles schon gelaufen, es gebe im Grunde keine echte Zukunft mehr, sondern man könne sich dem längst festgesetzten Gang der Dinge nur fügen, dann ist das im Grunde das Resultat der Erfahrung solcher umfassender und lückenloser, zugleich aber diffuser, anonymer und unfaßbarer Fremdbestimmung. Man

hat hier auch von einer „Verräumlichung der Zeiterfahrung" des Menschen gesprochen: Es spielt sich alles wie in einem riesigen Innenhof ab. In diesem Innenhof ist man natürlich, solange man sich anpaßt und mitspielt, „zu Hause". Aber es zeigt sich in diesem Innenhof nirgends der Ausweg einer Alternative.

3. Alltagserfahrung und Sinnerfahrung

Was hat diese Zweideutigkeit der Alltagserfahrung, diese seltsame Ambivalenz dessen, was uns in den Fundamenten unserer selbst prägt, aber nun wirklich zu bedeuten? Diese Ambivalenz zeigt zunächst einmal, daß das Sinnen und Trachten des Menschen, das auf den Grund der Wirklichkeit zu kommen sucht, in der Alltagserfahrung zwar auf *einen* Grund kommt, aber eben nicht auf *den* Grund. Durch den Rückgang auf die Alltagserfahrung wird zwar ein bestimmtes faktisch vorfindliches Menschsein erklärlich und verständlich. Aber es wird nicht *das* Menschsein erklärlich und verständlich. Es bleiben für jeden Einzelnen Fragen, die durch den Rückgang auf die faktische Alltagserfahrung keineswegs geklärt werden.

Wenn wir wirklich auf den Grund kommen wollen, bleibt die Notwendigkeit, nach dem wahren Sinn der Alltagserfahrung zu fragen. Die letzte Wurzel unseres Lebens kann nicht ein einfaches Sich-Hingeben an die Alltagswirklichkeit sein, sondern muß in einer anderen Dimension liegen.

Die andere Dimension

Diese Frage nach der anderen Dimension, die in früheren Kulturen selbstverständlich war und für die Menschen denn auch leibhaftige Symbole schufen – denken wir an die Stille und innere Hoheit romanischer Kirchen –, sie wird in einer säkularisierten Welt kaum mehr gestellt. Denn diese will ganz diesseitig sein. Und wir können auch als Christen aus dem Geschick, so sein zu müssen, zunächst einmal nicht einfach ausspringen. Vielleicht aber können wir in der ambivalenten Alltagserfahrung selbst *Tiefendimensionen* entdecken, die die Alltagserfahrung in das Licht des Sinnes stellen.

Um in diese Tiefendimensionen vorzudringen, müssen wir zunächst einmal zurückkehren zu der Einsicht, daß all unser Erfahren einen *zeitlichen* Charakter trägt; daß wir Erfahrungen machen, indem sie *geschehen;* daß wir dafür Zeit brauchen, Zeit, die ein Stück unserer Lebenszeit ist. Wenn wir die Erfahrungen, die wir hier bedenken, mit dem Wort *Alltag* belegen, dann haben wir hierin ja auch sprachlich noch einen letzten Rest des Wissens um die Zeitlichkeit dieser Erfahrung vor uns: Die Alltagserfahrung ist das, was jeden Tag wieder geschieht.

Der Sinn des Alltags

Aber welchen Sinn hat das, was da jeden Tag geschieht und worin unser endliches Leben geschieht? Welchen

Sinn, bei dem man verweilen und zu dem man getrost und von ganzem Herzen ja sagen könnte, hat dieser Alltag? Diese Frage stellen bedeutet zunächst einmal, sich im Ernst mit der Endlichkeit des eigenen Daseins zu konfrontieren. *Jetzt* bin ich; mein Dasein geschieht; mein Alltag geschieht. Aber *einmal* werde ich nicht mehr sein.

Einer der Gründe, warum wir uns so gerne in die Alltagserfahrung flüchten, warum wir in ihr ganz gerne aufgehen, liegt darin, daß uns das Verschlucktwerden von der Alltagserfahrung unsere Endlichkeit vergessen läßt. Denn scheinbar ist die Alltagserfahrung ja unendlich. Der Betrieb kann immer weiter gehen.

Sobald ein Mensch aber auf die tieferliegende Wahrheit stößt, daß alles, was geschieht, ja mit ihm und durch ihn geschieht, daß es *sein* Leben ist, was da geschieht, wird er auch darauf gestoßen, daß es damit einmal ein Ende hat. Und dann muß er sich fragen, welchen Sinn und welche Bejahbarkeit sein Lebensgeschehen hat. Und dies ist der Ort, an welchem in den Alltagserfahrungen selber die Erfahrung des Glaubens aufbrechen kann.

Tiefendimensionen in der Alltagserfahrung

a) Verläßlichkeit

Wenn ein erstes, wichtiges Merkmal der Alltagserfahrung die Routine ist, dieses „das geht mir von der Hand, denn darin kenne ich mich aus, das kehrt jeden Tag wieder" – eine Erfahrung, welche die sogenannte Nur-Hausfrau ebenso hat wie der Handwerker, wie der Facharbeiter in einem hochspezialisierten Industriebetrieb –, dann kann diese Erfahrung zunächst einmal die Tiefendimension des Geschenkes der Verläßlichkeit gewinnen. Routine kann bloße Routine sein. Routine kann aber auch die Bedingung dafür sein, daß es überhaupt über den Augenblick hinweg dauernde Zusammenhänge gibt. Ist es nicht *gut,* Zusammenhänge zu haben, auf die man sich verlassen kann? Ist es nicht gut, Menschen zu haben, die sich in etwas auskennen und auf deren alltägliches Tun man bauen kann? Und hat dieses „Es ist gut" vielleicht etwas zu tun mit jenem anderen „Es ist gut", das wir am Ende des Schöpfungsberichtes lesen: „Gott sah alles, was er gemacht hatte: es war sehr gut" (Gen 1, 31)?

In der Tat ist es ja doch wohl so – und das ist eine Dimension, die der Glaube in der ganz banalen Alltäglichkeit entdecken kann –, daß wir mit unserem täglichen Tun, gerade insofern es immer wiederkehrt und wir uns darin auskennen, an der Erhaltung der Schöpfung mitarbeiten; an jener *creatio continua,* von der die mittelalterliche Theologie gesprochen hat, an dem ständigen Erneuertwerden der Schöpfung, das jeden Tag nötig ist, damit nicht alles ins Chaos und ins Nichts zurücksinkt. Wer für die Verläßlichkeit der Dinge sorgt, leiht dem Schöpfer

seine Hände. Er sorgt mit dafür, daß es eine Erde gibt, die trägt; einen Ablauf der Dinge, auf den man sich verlassen kann, ein Land, das man bewohnen kann.

b) Erfahrung der Endlichkeit

Freilich werden wir diese Tiefendimension umso eher entdecken, je mehr wir in unserer Alltagserfahrung der Erfahrung des „ganz Anderen" die Ehre geben; je mehr wir den Erfahrungen der eigenen Endlichkeit, des Infragegestelltwerdens und Angefordertwerdens nicht ausweichen, sondern uns diesen Rissen und Brüchen in unserer Alltagserfahrung stellen.

Der Alltagsbetrieb kann eine Entlastungsfunktion in einem schlechten Sinn haben. Er kann zu einer Art Droge werden, mittels deren ich mich selber loszuwerden suche, mich selbst zu vergessen suche. Aber dem stehen jene Risse und Brüche gegenüber, welche die Alltagswirklichkeit im Grunde immer schon durchziehen. Bei genauerem Zusehen gibt es dauernd Unterbrechungen und Störungen der Kontinuität meiner Zeit. Der Alltag verlangt etwa, daß „first things first" getan werden: bestimmte Dinge, die jetzt an der Reihe sind, auch wenn ich zu ihnen keine Lust habe. Ich muß morgens ins Geschäft. Das Mittagessen muß jetzt gekocht werden usw. Und es gibt auch das: Plötzlich steht jemand vor der Tür oder ruft mich an, obwohl ich jetzt so viel Wichtigeres zu tun hätte.

Solche Unterbrechungen des Ganges der Dinge, wie *ich* ihn eigentlich möchte, solche Eingriffe in meine Zeit kann ich als ungerechten Zwang empfinden. Ich kann sie abzuwehren suchen. Ich kann sie aber auch annehmen. Ich kann mich ihnen mit innerer Bejahung stellen; und zwar aus der Einsicht heraus, daß ja gerade nicht ich selbst letzten Endes den Sinn meiner Zeit mache und herstelle, sondern daß der unendliche Sinn sich mir geben muß. Vielleicht gibt er sich gerade in dem, was mich da derart unvermutet einfordert. Vielleicht gibt er sich gerade in dem anderen Menschen, der mich stört, in dem Fremden, der auf die Begegnung mit mir wartet.

Im Evangelium finden wir das beste Beispiel für einen Menschen, der sich derart stören läßt: das Beispiel des barmherzigen Samariters. Auch er hatte, wie der Priester und der Levit, gewiß seine Alltagsgeschäfte, die ihn riefen. Aber er läßt sich stören durch den, der verwundet am Wege liegt. Er nimmt die Unterbrechung an. Er läßt sich seine Zeit nehmen. Er gibt sich für den Anderen und Fremden her.

Daß er sich aber derart seine Zeit nehmen läßt, erweist sich nun nicht als eine anonyme und den Menschen unfrei machende Fremdbestimmung. Vielmehr legt der, der

sich derart von dem leibhaftigen anderen Menschen bestimmen läßt, dadurch Zeugnis dafür ab, daß er sein Leben mit all seiner Zeit und seinem Zeithaben nicht sich selbst verdankt. Dadurch, daß er sich dem anderen Menschen zuwendet, bekennt er sich zu dem Wissen, daß sein eigenes Leben Gabe ist, Geschenk eines Anderen, der ihn in dem Mitmenschen anspricht. Deshalb ist dieses Tun des barmherzigen Samariters selbst ein Akt des Glaubens, ein Akt des Glaubens an den Schöpfer und Erlöser, dem der barmherzige Samariter seine Hände leiht.

Hier tritt eine eigentümliche Dialektik ein. Scheinbar wird der Mensch, der sich derart seine Zeit nehmen und stehlen läßt, sich selbst genommen. Er verliert ja etwas. Er kommt an diesem Abend vielleicht nicht an das Ziel, das er sich selbst am Morgen gesteckt hatte. Aber in Wirklichkeit *findet* er sich in einem tieferen Sinn gerade durch diese „Entfremdung". Er findet sich dadurch, daß er die unerwartete Herausforderung durch den Anderen im Alltag annimmt.

Mitten im Alltag öffnet sich so durch das Tun der Barmherzigkeit die Tiefendimension, die zugleich die Dimension der geschenkten Selbstfindung ist. Der Alltag, der zunächst als der Alltag ohne Löcher erschien, bekommt „Löcher". Er öffnet sich in jene Dimension hinein, in der man Luft holen kann. An dem barmherzigen Samariter verwirklicht sich das Wort: „Wer sein Leben ängstlich bewahren will, wird es verlieren. Wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden" (Mt 10, 39; Lk 17, 33; Joh 12, 25).

c) Die Erfahrung des Leidens

Dort, wo wir uns im Alltag und seinem „Immer wieder" durch den anderen Menschen einfordern lassen und unsere Zeit von ihm unterbrechen lassen, finden wir uns in Glaubenserfahrungen. Und diese führen schließlich denn auch bis in jene Erfahrungen, in denen der Glaube sich am meisten zu bewähren hat, nämlich zu denen des Leidens.

Wenn die gegenwärtige phänomenologische und soziologische Erforschung des Alltags* immer wieder darauf abhebt, daß die Alltagserfahrung im ganzen sehr häufig die Erfahrung eines nicht aufzubrechenden und insofern fatalen Zusammenhangs sei, so wird man ihr zubilligen müssen, daß sie hier faktisch vorfindliche Zustände zumindest nüchtern beschreibt. Und man wird auch sehen dürfen, daß diese zunächst in ihren Strukturen beschriebenen Zustände ihrer Qualität nach tatsächlich den Cha-

* Für die Autoren, auf die hier zurückzugehen ist, vgl. meinen Beitrag „Alltagserfahrung und Frömmigkeit", in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg 1980, 40–72.

rakter der Sinnlosigkeit und Ausweglosigkeit, ja mehr: häufig auch der *Ungerechtigkeit* an sich tragen. Warum bin ich in diese alltäglichen Zusammenhänge eingespannt, die mich zu meinem wirklichen Leben gar nicht kommen lassen? So fragen sich heute viele Menschen, und zwar zu Recht. Denn es gibt objektive Verhängniszusammenhänge. Gerade unser Alltag belehrt uns darüber, daß Unrecht und Leiden zu dem gehören, was dauernd vorkommt – immer wieder. Unser Alltag bedeutet in gewissem Sinne auch immer schon die Erfahrung von Unrecht und Leiden. Freilich verschließen wir davor gerne die Augen, solange Unrecht und Leiden uns nicht selbst betreffen. Daß Unrecht und Leiden zur alltäglichen Wirklichkeit gehören, weiß kein Buch besser als das Neue Testament. Denn gerade das Neue Testament kennt ja den Begriff „dieser Welt" (vgl. Joh 14, 30), die im argen liegt und unter der Menschen folglich leiden. Dem Begriff „diese Welt" im Johannesevangelium korrespondiert in der Offenbarung des Johannes der Begriff der *thlipsis*, der Bedrängnis (Offb 7, 14).

Bedrängnis . . .

Es wäre leichtsinnig und unrealistisch, wenn wir an diesen Erfahrungen eines umfassenden Zusammenhanges, unter dem man leidet, vorbeisehen würden. Wir haben dazu heute weniger Grund als je zuvor und brauchen uns hier auf nähere Beschreibungen nicht einzulassen. Das Brechtsche Wort im „Guten Menschen von Sezuan", daß der Mensch, der gut sein möchte, doch nicht gut sein kann, weil „die Verhältnisse nicht so sind", gilt heute sicher nicht weniger als zu jener Zeit, zu der es geschrieben wurde. Gerade die wachsten Menschen machen in ihrer Erfahrung des Alltags auch immer wieder die Erfahrung dieser Grenze – für sich selbst und in der Erfahrung mit anderen. Birgt nicht die Erfahrung der Alltäglichkeit irgendwo auch immer die Erfahrung eines bitteren Grundes dessen in sich, was leiden macht und nicht nur durch die Endlichkeit der Dinge, sondern durch die Schuld von Menschen so ist: die Erfahrung der Feindschaft und des daraus resultierenden ausweglosen Mißverständnisses zwischen Menschen, die Erfahrung heillosen Machtstrebens, der unbelehrbaren Dummheit gegenseitigen Sich-Bedrohens? Gehört das nicht auch zu unserem Alltag? Und hat das heute nicht ganz deutlich globale Ausmaße angenommen?

Aber ist nicht *hier* der Ernstfall des Glaubens in seinem ganzen Ausmaß gegeben? Geht es hier nicht erst um den Glauben, der Gott wirklich zutraut, daß er der ist, „bei dem kein Ding unmöglich ist" (Lk 1, 37) und daß *er* folglich der ist, der auch diese Mauern aufbrechen kann?

. . . und Loslösung

Die französische Jüdin Simone Weil, die durch innere Erfahrungen zum Christentum geführt wurde und die in ihrem „Fabriktagebuch" eines der vielleicht wichtigsten Zeugnisse von unfrei und leiden machender Alltäglichkeit in unserem Jahrhundert niedergeschrieben hat, hat für die Erfahrungen des Glaubens, die mitten in dieser leiden machenden Alltäglichkeit aufbrechen können, das Wort „détachement" gefunden: Loslösung. Die andere Seite dieses Aktes der Loslösung aber heißt „consentement": Einwilligung in das Gute, das durch mich geschehen will.

Dieses Sich-Lösen bedeutet kein Sich-Hinwegstehlen und schon gar nicht ein bloßes Darüberhinwegsehen. Vielmehr bedeutet dieses Sich-Lösen, daß ich es Gott zutraue, da *er* die scheinbar ausweglose Situation, deren Inbegriff das Kreuz ist, zum Heile wenden kann. Und aus diesem Zutrauen und Sich-Verlassen gewinne ich die Kraft, meine eigene Angst zu überwinden und gut und barmherzig zu handeln.

Die Loslösung besteht darin, daß ich es gerade in der Alltäglichkeit und ihrer Ambivalenz dem, der alles gegeben hat, zutraue, daß *sein* Geist das Angesicht der Erde erneuern kann.

Traue ich Gott dies zu in der Hingabe des Glaubens, dann wird mein Alltag, ohne daß ich an irgendeiner seiner Dimensionen vorbeisehen müßte, gelichtet und erleuchtet; er wird geöffnet in die Dimension des Sinnes hinein, den wir Menschen nicht machen, sondern der uns geschenkt wird. Aus solcher Lichtung und Erleuchtung wird dann ein Handeln möglich, welches das Handeln der Liebe ist – der Nächstenliebe und der Gottesliebe in einem. Es wird Sammlung möglich und ein Einssein mit sich selbst in allen Differenzerfahrungen, die in allen ihren Stufen wesentlich mit zu der Erfahrung der Alltäglichkeit gehören. Es wird ein Leben und Handeln möglich aus jenem Licht, von dem es im Deuteronomium heißt: „Es ist nicht jenseits des Meeres, so daß du sagen müßtest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten." (30, 14)

Die Zeit: das Warten Gottes

Was ist die Zeit, die Zeit unseres Alltags, die zwielichtig ist und die doch die eigentliche Zeit unseres Lebens ist? Simone Weil wagt darauf zu antworten: *„Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsere Liebe bettelt."* (Zeugnis für das Gute, Olten 1976, 242.)

Würde dies von uns begriffen, dann würde uns vermutlich auch der *Sonntag* wieder zugänglicher sein. Die mo-

dernen Analysen der Alltagserfahrung sprechen bezeichnenderweise von dem Sonntag nie. Denn er erscheint für das säkularisierte Bewußtsein ja zunächst nur als Leerstelle, als *Freizeit*, als Pause, die zur Regeneration benötigt wird. Und ist er nicht in der christlichen Praxis zuweilen zu dem Tag der bloßen Erfüllung des Sonntagsgebotes herabgesunken? Er könnte aber wieder zu dem Tag werden, dessen wir dringend bedürfen, damit uns Sammlung und Sinnfindung in der Alltäglichkeit möglich werden, damit wir die Kraft finden zu jener Praxis, mit der wir auf das „Warten Gottes" in unserem Alltag eingehen.

Gotthard Fuchs
Sinnfalle und Gottesfrage
Fundamentaltheologische Bemerkungen in praktischer Absicht

Die Sinnfrage ist für Gläubige und Ungläubige so etwas wie der gemeinsame Nenner, die Plattform und auch der Sesamschlüssel für Diagnose und Therapie fundamentaler Lebensprobleme. Fuchs zeigt im folgenden Beitrag jedoch auch, daß sich christlicher Glaube, Theologie und Pastoral nicht von der Sinnfrage umklammern lassen dürfen, sondern die Menschen für die Verheißungen Gottes offenhalten müssen. *red*

1. Versickern der Sinnfrage

„Nach dem Sinn des Lebens wird heute bewußter und bedrängter gefragt denn je."[1] Dieser Satz H. Gollwitzers dürfte auch nach fünfzehn Jahren noch gelten, wenngleich sich Kontext und Inhalt der Frage mehr auf die Überlebensprobleme aller Menschen hin verschoben haben. Aber man braucht nur die Schwierigkeiten einer gerechteren Arbeitsverteilung und das Schicksal von Arbeitslosen reflektieren, um zu sehen, wie virulent die Sinnfrage auch mitten im Leben des Einzelnen ist. Philosophen und Theologen, Psychologen und Soziologen unterschiedlichster Provenienz kommen darin überein, daß

Gemeinsamer Nenner

die Sinnfrage so etwas wie der gemeinsame Nenner, die Plattform und auch der Sesamschlüssel für Diagnose und Therapie fundamentaler Lebensprobleme ist. Kein Zufall, daß auch das Gespräch zwischen Marxisten und Christen hier einen gemeinsamen Fluchtpunkt hatte (und hat). Im interdisziplinären wie interreligiösen Dialog ist die Sinnkategorie ebenfalls zentral[2]. Der Mensch ist demnach wesentlich auf Sinn aus, und findet er ihn nicht,

[1] *H. Gollwitzer*, Krummes Holz – Aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1970, 17.
[2] Vgl. *H. Döring – F.-X. Kaufmann*, Kontingenzerfahrung und Sinnfrage, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 9, Freiburg 1981, 5–67 (Lit.).

wird er krank. Findet er ihn, findet er alles. Der Mensch muß sich in einer höchst widersprüchlichen und zufälligen Situation zurechtfinden, denn die (endliche) Welt ist „die Wirklichkeit der jeweils ausgeschlossenen Möglichkeiten“[3], die freilich stets neu in verwirrendster Fülle explodieren. Angesichts solcher Komplexität braucht der Mensch Orientierung und Sinn, und entsprechend wird gerade der Religion im allgemeinen und dem christlichen Glauben im besonderen empfohlen, sich als „Kontingenzbewältigungspraxis“[4] zu verwirklichen.

Kontingenzbewältigung

In der Tat ist es ein vorherrschendes Grundmuster theologischer Argumentation und pastoraler „Strategie“, den jeweiligen Gesprächspartner mehr oder weniger explizit auf sein Sinnbedürfnis anzusprechen und ihm den christlichen Glauben als spezifische Sinnantwort plausibel zu machen. (Auch die intrapsychischen Hiobgespräche des Einzelnen verlaufen nicht selten nach diesem Modell.) Es wäre ein Leichtes, aus einschlägigen Arbeiten der systematischen und praktischen Theologie eine Zitatensammlung zur Korrelation von Sinnfrage und Gottesfrage zusammenzustellen. Nicht zuletzt im religionspädagogischen Bereich hat die Sinnfrage Hochkonjunktur – sei es in eher gesellschaftskritischer und kulturpessimistischer Variante, sei es im konformistischen Bezug. Sinndefizite und Sinnkrisen werden diagnostiziert, das Ausgehen der begrenzten „Sinnresourcen“[5] wird beklagt, das eigene Berufsprofil nicht selten unbewußt als „Sinnlieferant“ stilisiert: Glaube als Sinn, Gott als „Grund von Sinn und Sein“.

Korrelation von Sinnfrage und Gottesfrage

Dabei kommt es bekanntlich einem pastoralen Glücksfall gleich, wenn die Sinnfrage explizit noch gestellt wird. Viel häufiger scheint sie überlagert oder verschüttet, und ein Hauptteil der fundamentaltheologischen, pädagogischen und pastoralen Kärrnerarbeit scheint damit verbraucht zu werden, die vorausgesetzte Sinnfrage als solche erst wieder freizulegen. Ob es nun fatalistische und hedonistische Anpassung an die – wechselseitig – konsumptiven Verhältnisse ist oder ob es die Übermacht der allseits herrschenden zynischen Vernunft zeigt, der alles

Theologische Sackgasse?

[3] *G. Sauter*, Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1982, 33. – Eine für unseren Zusammenhang wichtige Arbeit, auf die ich mich des öfteren beziehe, auch wenn ich ihre „frühbarthianische“ Argumentation im einzelnen nicht teilen kann.

[4] Vgl. *H. Lübbe*, Vollendung der Säkularisierung – Ende der Religion? in: *ders.*, Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg 1975, 169–181; *N. Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt 1982.

[5] „Auch das Potential an Sinn scheint begrenzt, und es ist, als gingen die Reserven zur Neige und als bestünde die Gefahr, daß den großen Worten, unter denen wir unsere eigene Geschichte betreiben – Freiheit, Emanzipation, Gerechtigkeit, Glück – am Ende nur noch ein ausgelaugter, ausgetrockneter Sinn entspricht.“ (Synodenbekenntnis Unsere Hoffnung I 3.)

gleich-gültig und gleich ungültig ist und die sich mit ironischem Augurenlächeln allen Letztfragen entzieht – die allseits beschworene geistige Energiekrise ist lebenspraktisch so deutlich nicht. Wenn also Glaubensvermittlung und -begründung fast ausschließlich im Bann der Sinnfrage erfolgen sollen, kann es schnell zu der tragischen und strukturell vergeblichen Situation kommen, daß man den Zeitgenossen jene Frage(n) erst glaubt beibringen zu müssen, auf die man die Antwort schon zu haben glaubt. Auch die Tendenz, Gottesglauben wenigstens für Grenzsituationen als relevant zu erweisen, zeigt dasselbe Dilemma: Gott würde zum Lückenbüßer, die Sinnfrage zur Sinnfalle[6]. Es handelt sich um ein Problem, das wohl jeder Christ und Seelsorger kennt, wenn er sich mit dem Lebensgefühl der sogenannten Fernstehenden (bei anderen und in sich selbst!) solidarisch auseinandersetzt und die missionarische Dimension des Glaubens überhaupt noch für zentral hält.

Eine theologische Chance

Die folgenden Gedankensplitter und Argumentationsfragmente wollen deshalb die vorherrschende Hochkonjunktur der Sinnfrage dämpfen und Theologie wie Pastoral aus ihrer Umklammerung lösen helfen. Durch den Hinweis auf die Ambivalenz und Kontingenz der Sinnfrage selbst könnte deutlich werden, daß ihr Verlust bzw. ihr Versickern theologisch auch als Chance und Gewinn zu betrachten ist. Es könnte sich zeigen, daß die befremdliche Attraktivität des Glaubens und sein humaner Mehr-Wert viel deutlicher zur Geltung kommen, wenn man den Gott Abrahams und Jesu Christi nicht länger als den letzten Sinn proklamiert, nur um ihn ja „verständlich" zu machen[7].

2. Zur Ambivalenz der Sinnfrage

„Mit dem Sinn des Lebens ist es wie mit einem Gespräch. Es ist Tag, sagt der eine. Es ist Nacht, antwortet ihm der andere. Einer muß Unrecht haben, meint ein Dritter. Unrecht hat aber nur er. Denn man telefoniert zwischen Indien und Mexiko."[8] In der Tat, auf genaue Ortsangabe und Perspektive kommt es an. Um sich im Labyrinth der Sinnfrage wenigstens einigermaßen zurechtzufinden, muß über ihre Genealogie nachgedacht werden, und auch begriffliche Unterscheidungen sind unerläßlich[9].

[6] Vgl. *P. M. Zulehner*, Kirche – Anwalt des Menschen, Freiburg 1980, 39ff.
[7] Zu der höchst folgenreichen Frage, ob und inwiefern christlicher Glaube positiv als „sinnvoll" oder (nur?) als nicht unvernünftig aufgewiesen werden könne, vgl. im einzelnen: *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz ³1983.
[8] *J. Kuhlmann*, An Quintulum oder Seiltanz des Herzens. Ein Vater vor der Sinnfrage, Nürnberg 1982, 17.
[9] Vgl. *R. Schaeffler*, Art. Sinn, Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 5, München 1974, 1325–1341 (Lit.). – Unter den einschlägigen Lexikaartikeln scheint mir dieser besonders hilfreich – nicht zuletzt deshalb, weil er ausarbeitet, inwiefern die Entgegensetzung von Sinnfindung und Sinngebung philosophisch ein Scheinproblem ist.

Notwendige Unterscheidungen

„Sinn" kann zum ersten das Ziel und den Zweck eines Geschehens oder Verhaltens meinen. Eine Handlung ist sinnvoll, wenn sie ihrer Intention entsprechend auf ein Ziel zuläuft. Das Verhältnis von zweckdienlicher Leistung und angemessenen Mitteln muß stimmig sein. „Sinn" kann aber auch, davon unterschieden, „Bedeutung" meinen. Ein Satz ist sinnvoll, wenn er „etwas" sagt. Sinnlos ist ein Phänomen, wenn es keinerlei Auslegung gestattet und verstehende Aneignung prinzipiell verunmöglicht. Etwas kann demnach durchaus einen Zweck haben, also sinnhaft sein, ohne etwas (für mich) bedeuten zu müssen, also sinnvoll zu sein[10]. In der Linie beider Sinnbegriffe kann man analog nach dem „Sinn" von Natur und Geschichte im Ganzen fragen – und solche Fragestellungen sind bekanntlich wissenschaftlich wie lebenspraktisch ertragreich und wichtig. Freilich besteht bei diesem Überstieg und Vorgriff auf das Ganze des Welt- und Lebenszusammenhanges die Gefahr, die Begrenztheit der eigenen Perspektive und den Ausgangspunkt beim Einzelfall zu verdrängen und universal just das als beantwortet zu setzen und gültig zu behaupten, was in Frage steht. Überwiegt in der aufs Ganze ausgreifenden Sinnfrage der Aspekt von Bedeutung (für uns, die fragenden Menschen), dann wird darin leicht die Erwartung mittransportiert, die erfragte Sinnantwort erkläre und begründe mir den Gesamtzusammenhang, in dem ich mich vorfinde. Spätestens hier wird es theologisch brisant. Denn die uns heute geläufige Frage nach „dem" Sinn „des" Lebens und „der" Geschichte ist letzterer Art.

Zur Genealogie der Sinnfrage

Diese Sinnfrage ist nämlich, nicht nur begriffsgeschichtlich, eine notwendige Begleiterscheinung der Neuzeit und ein Spaltprodukt des zerfallenden metaphysisch-christlichen Weltverständnisses. Zwar wurde immer nach dem Ziel menschlicher Handlungen und gesellschaftlicher Prozesse gefragt und ihre dementsprechende Sinnhaftigkeit nach den Gesetzen der (praktischen) Vernunft aufgewiesen. Und nicht erst im frühen Christentum und seitdem suchte man nach dem Sinn, also der Bedeutung, der (heiligen) Schriften. Aber daß solche Fragen extrapoliert ins Totale streben und in Antworten auf die Frage nach „dem" Sinn des Ganzen zusammenschießen, gehört in die Genealogie (und Dialektik) der neuzeitlichen Vernunft. „Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stoßen und ihren ‚Sinn' wie eine

Nietzsche als Kronzeuge

[10] *Sauter* schlägt deshalb die konsequente Unterscheidung von sinnhaft und sinnvoll vor. Unser Problem liegt in der Vermischung beider und im behaupteten Vorrang der Frage nach dem Sinn*vollen* im Ganzen.

Falschmünzerei verurteilen, kommt nun sofort auf eine furchtbare Weise die Schopenhauersche Frage zu uns: Hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?"[11] So diagnostiziert nicht zufällig der große Analytiker der Sinnfrage, Friedrich Nietzsche. Erst dort, wo Geschichte als Geschichte des Menschen gewollt und gemacht wird, erst dort, wo diese in den Schwindel der (endlichen) Freiheit gerät, erst in diesem nihilistischen Kontext entspringt „die" Sinnfrage. War die Angst des neuzeitlichen Menschen lange Zeit schöpferisch gebunden in seinem Willen, die Welt denkend, handelnd und verstehend sich vorauszuentwerfen und diesem Entwurf entsprechend wissenschaftlich-technisch zu re-konstruieren, so fängt diese Angst nun an, frei zu flottieren. „Im Anfang war der Sinn", sagt Goethes Faust sehr zutreffend für den prometheischen Tatmenschen, der wir alle noch sind und sein wollen müssen. „Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?" Die Geschichte bejaht Fausts Frage. Sinn – d. h. hier Sinnstiftung und Tatkraft, ebenso schöpferische wie eigenmächtige Weltgestaltung und Selbstverwirklichung, in der sich Größe und Elend des bürgerlichen Menschen offenbaren. Dieser Sinn, der am Anfang war, schaut in der Sinnfrage auf sein Ende (Nietzsche meinte noch auf seine Vollendung).

Wille zur Macht

„Aller Sinn ist Wille zur Macht", sagt Nietzsche[12]. Gerade angesichts umfassend erfahrener Sinnlosigkeit soll und will sich des Menschen Größe noch einmal darin zeigen, daß er allein allem Sinn gibt. Der neuzeitliche Mensch, der im schöpferischen Nachvollzug das Erbe des immer mehr entschwindenden Schöpfergottes angetreten hat und nun seinerseits Vor-Denker und Vor-Arbeiter der Weltgeschichte im ganzen und einzelnen geworden ist, entdeckt mit der Größe seiner Freiheit auch deren schier unerträgliche Last und schwindelerregende Bodenlosigkeit.

Er muß nun allem erst Sinn geben. Sinnvoll ist nur, was dem Vorentwurf seiner theoretischen und praktischen Vernunft entspricht. Derart von seiner Macht und Möglichkeit fasziniert – und Christen wie Theologen sollten sich von niemandem darin übertreffen lassen, groß auch vom neuzeitlichen Menschen zu denken! –, trifft der sinnstiftende Tatmensch voller Entsetzen auf die Relativität und Zufälligkeit von allem. Der Wille zum Sinn gerät nun selbst in den Strudel möglicher Sinnlosigkeiten. Der Mensch verliert sich in der Tiefe jener unendli-

[11] *F. Nietzsche*, Fröhliche Wissenschaft V 357 (Werke ed. Schlechta II 228).
[12] *F. Nietzsche*, Nachlaß (Werke III 503).

chen Räume, deren dröhnendes Schweigen schon Pascal entsetzte. „Unser Ort ist im freien Fall" (G. Eich).

Orientierungsbedürfnis und Rechtfertigungsbedürfnis

Die Sinnfrage im heute vorherrschenden Verständnis kann ohne diese ihre Ursprungskonstellation nicht zureichend verstanden werden. Sie gleichsam unschuldig stellen zu wollen, hieße unhistorisch denken und ihre tiefe Ambivalenz nicht erkennen. Ausgelöst und begleitet von jener maßlosen Verlorenheitsangst im leeren Raum hat diese Sinnfrage etwas Be-Greifendes und An-Greifendes, etwas Über-Mächtigendes und Gewalt-Tätiges an sich. In ihr lebt der Wille, der denkend und handelnd alles zwingen wollen muß – auch die Einsicht in den Gesamtplan des Ganzen, um auch diesen dann schöpferisch rekonstruieren zu können. Alle Wirklichkeit muß ja, in der Logik dieses Denkens, erst konstruiert werden – frei nach der christlich falschen Devise „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es". Insofern ist G. Sauter recht zu geben, wenn er in der modernen Sinnfrage nicht nur ein anthropologisch gegebenes Orientierungsbedürfnis des Menschen artikuliert sieht, sondern auch ein historisch gewordenes, schier zwanghaftes Rechtfertigungs- und Erklärungsbedürfnis[13]. In dieser Sinnfrage äußert sich auf ebenso faszinierende wie entsetzliche Weise der Mensch (ich selbst), der nochmals über allem stehend das letzte Wort behalten muß und alles zur Funktion seiner Sinnbestimmung machen will[14]. Spätestens hier kann sich zeigen, inwiefern die Problematisierung dieser Sinnfrage und ihr mögliches Versickern im allgemeinen Lebensgefühl theologisch auch eine Chance sein kann. Äußert sich doch darin möglicherweise ein heimliches Lebenswissen darum, wie fragwürdig dieses neuzeitliche Konzept des Willens zur Macht in all seinen Formen ist. „Daß Sinn nicht mehr vernehmbar wird, kann daher rühren, daß er zuvor als Erzeugnis erwartet wurde."[15] Was könnte, in der Logik christlicher Glaubensvermittlung, erfreulicher sein als solch ein neu entstehender Freiraum, in dem der Gottesglaube, befreit von einer klammernden Sinnfrage, in anderem Alphabet buchstabiert werden kann.

3. Gott – Geheimnis, nicht Rätsel

„Der unbiblische Begriff des ‚Sinnes' ist ja nur eine Übersetzung dessen, was die Bibel ‚Verheißung' nennt."[16] Diesem Wink aus Bonhoeffers Gefängnisschriften folgend,

[13] *G. Sauter*, 35, 120 u. ö.

[14] Die hier skizzierte durchaus holzschnittartige Rekonstruktion der neuzeitlichen Sinnfrage sollte nicht, nochmals sei's gesagt, als Denunzierung auch der Größe dieses Weges verstanden werden. Immer noch ist es eine theologisch beliebte, aber höchst problematische Denkfigur, Neuzeitgeschichte als Abfallgeschichte schreiben zu wollen. Vgl. dagegen *Th. Pröpper*, Art. Freiheit, Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1984 (im Druck).

[15] *G. Sauter*, 58.

[16] *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung (Neuausgabe), München 1977, 426.

Verheißung statt Sinn

kann man – von der neuzeitlichen Sinnfrage herkommend – in der Tat den Eindruck gewinnen, mit dem Evangelium des Neuen und Alten Testamentes völliges Neuland zu betreten. Verheißung meint ja hier gerade nicht selbsterfragten und eigentätig gesetzten „Sinn", vielmehr die Einweisung in eine gemeinsame Geschichte befreiender Freiheit auf Treu' und Glauben. Hier ist nicht jener Sinn die Letzthaltung, in der der Mensch schließlich doch nur seinem eigenen Entwurf begegnet und im Spiegelsaal des absoluten Ich herumirrt.

Es geht vielmehr um eine dramatische Liebesgeschichte, in der das Geheimnis des Einen zugunsten des Anderen gerade darin gewahrt bleibt, daß keiner den anderen „hat". So groß auch in der Geschichte des jüdisch-christlichen Glaubens immer wieder die Versuchung war, sich Gottes zu bemächtigen, so deutlich ist doch die Sinnspitze des Evangeliums des Alten und Neuen Testamentes gerade diese: Gott ist absolut verläßlich da, aber in einer Weise, die sich jeder vorausbestimmenden Sinnfrage des Menschen entzieht. Er ist vielversprechend da – als verheißungsvoller Ruf in die besondere Geschichte der Nachfolge und des wirklichen Bundes auf Gegenseitigkeit, aber doch in absoluter Unverfügbarkeit und Freiheit. Deshalb waltet zwischen „Verheißung" und „Erfüllung" nicht ein Verhältnis der Notwendigkeit, sondern der Treue. Deshalb gibt es Gnade *und* Gericht in einer offenen Geschichte. Gerade Glaubende bezeugen, wie unglaublich dieser Gott begegnet, und deshalb sind Dank und Bitte ihr erstes und letztes Wort.

Gott und Götze – Unterscheidung der Geister

Der Glaube an den Gott solcher Verheißung befreit zu einem höchst risikoreichen eigenständigen Weg in die Geschichte, und diese wird zur Auseinandersetzung zwischen Glaube und Unglaube, zwischen Gott und Götze. Ohne solche Strittigkeit kommt von dem Gott des jüdisch-christlichen Glaubens nichts in den Blick. Die Ambivalenz der neuzeitlichen Sinnfrage zeigt sich nicht zuletzt darin, daß sie so wenig unterscheidungskräftig ist. Sie blendet just jene dramatische Dimension aus, in der sich im Streit mit den Götzen realgeschichtlich immer erst herausstellen muß, welcher der Gott der Lebenden ist und wie seine Verheißung konkret „funktioniert" – eben nicht als Funktion und Diktat des fragenden Menschen, sondern als Mitteilung seiner ebenso befremdlichen wie befreienden Treue. Die Selbstmitteilung des derart verborgenen Gottes durchkreuzt die Alternative von sinnlos und sinnvoll[17].

[17] Vgl. den originellen Aufsatz von *E. Jüngel*, Aus Freude an Gott, in: *W. Jens* (Hg.), Warum ich Christ bin?, München 1982 (dtv 1743), 207–215.

Schöpfungsglaube – Befreiung zur Welt

Der Glaube an einen solchen Gott, der sich nicht zwingen läßt, der sich aber in der konkret strittigen Geschichte selbst mitteilt, erlöst zu genauer Wahrnehmung und entschiedener Gestaltung der widersprüchlichen Welt, wie sie ist. Diese wird entdivinisiert und in ihrer Zufälligkeit gestaltbar. Wer an Gott als den Schöpfer dieser Welt glaubt, wird fähig, ihr aktiv *und* passiv standzuhalten und sie zu verändern, ohne sie in einer umfassenden Sinnantwort sich begreiflich machen zu müssen. Ein eindrucksvolles Dokument dieser Haltung ist das Buch Kohelet. Hart am Rande stoisch resignativer Apathie, fügt sich der Glaubende hier doch voller Zuversicht jener vorgegebenen Ordnung ein, in der alles seinen (begrenzten) Ort und seine (rechte) Zeit hat. Hier, wo im jüdisch-christlichen Kontext zum ersten Mal die Sinnfrage neuzeitlicher Prägung aufgeworfen wird, wird ihr durch den Glauben kontra geboten. Gott ist demnach nicht die große und schlüssige Sinnantwort, denn Gott ist im Himmel und wir sind auf Erden, und umfassender Sinn ist *nicht* unser Teil. Die Gewißheit aber, daß Gott als Schöpfer da ist, befähigt gerade dazu, die Möglichkeiten des begrenzten weltlichen Daseins voll wahrzunehmen und „genüßlich" und „schmerzlich" auszuschöpfen. Die Sinnfrage bekommt, wenn denn überhaupt, höchst gebrochene Antwort. Worauf es ankommt, ist die Ermutigung, die zärtliche Gleichgültigkeit und spannungsreiche Widersprüchlichkeit der Welt, ihren „Sinn" *und* ihren „Unsinn", zu entdecken und in allen Dimensionen aktiv wie passiv zu leben.

Diesseits von „Sinn" und „Unsinn"

Vergleichbar ist die Logik des Hiob-Buches. Die eifrig erklärenden Sinnantworten der Freunde lehnt der Dulder Hiob entschieden ab. Stattdessen hält er klagend und anklagend in der Gewißheit aus, daß Gott da ist und sich als treu erweist. Auf derselben Linie liegt Jesu Freiheit auch zum Leiden und zum Tode. „Sinn" und „Sinnlosigkeit" des konkreten sterblichen Lebens werden im Vertrauen auf Gottes Treue durchgestanden und so fruchtbar wie möglich gemacht. Die Ostergewißheit, in der sich Gottes Treue endgültig bewährt, ist mit der Sinnkategorie zureichend schwerlich zu fassen. Die Kreuzesspannung diesseits von „Sinn" und „Sinnlosigkeit" zeigt sich bekanntlich auch in der Geschichte vieler Heiliger und wohl in jeder christlichen Existenz. Immer ist es eine Geschichte voller Bitte und Dank, voller Klage und Ergebung. (Deshalb wäre eine Theologie des Gebetes der wohl schlagendste Testfall für die Ambivalenz der Sinnfrage.)

„Funktionslosigkeit" Gottes

Wenn in der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte alles auf den wohltuenden Unterschied zwischen Gott und Mensch ankommt – eben als Bundesgeschichte der Frei-

heit und Liebe und nicht als Vollzug symbiotischer Verbundenheit um den Preis wechselseitiger Funktionsabhängigkeit –, dann geschieht dies „für uns und um unseres Heiles willen", als Erlösung von unserem Gotteskomplex und Mittelpunktswahn, als Einladung zu spezifischer Mitmenschlichkeit und Mitweltlichkeit. Gott ist hier nicht Funktion der Menschwerdung des Menschen; gerade seine absolute Freiheit und völlige Funktionslosigkeit ist das Befreiende. Im trinitarischen Gottesbekenntnis wird dies explizit: Gottes Liebe hat an nichts Irdischem und Weltlichem als solchem ihr zureichendes Maß; daran gemessen ist sie eher sinnlos. Maß der Güte Gottes, wie sie im Menschen Jesus innerweltlich realpräsent ist und bleibt, ist nur Gott selbst, der Vater zum Sohn im Geist. Gott ist gerade keine Variable des Menschen, und jede Sinnfrage, die diesen unendlichen Unterschied vorausentwerfend überstimmen wollte, müßte als gottlos und heillos bezeichnet werden.

Durchkreuzung der Sinnfrage

Christlich von Gott reden führt also zu einer schöpferischen Durchkreuzung der Sinnfrage und aller Antworten auf ihrer Linie. Ist Hiobs Klage sinnvoll oder Israels Exil in Babylon und Auschwitz? Ist Jesu Kreuz sinnvoll? Ist dieses Leiden oder jener Tod sinnvoll, das Dunkel des gelebten Augenblicks und die Zeit erfüllter Liebe? Solche Fragen geraten, werden sie in der Grammatik jüdisch-christlicher Glaubensgeschichte übersetzt, in einen anderen Zusammenhang.

„Ohne Warum"

„Die Ros' blüht ohn' Warum. Sie blühet, weil sie blühet." In der Tat! Und auch der „Unsinn" blüht, solange es Welt gibt. Wenn christliche Mystiker Mitmenschlichkeit und Mitweltlichkeit „ohn' Warum" empfehlen und praktizieren, dann leben sie – ganz in der Linie des nüchternen Kohelet und des zärtlichen Jesus – im Vertrauen darauf, daß Gott, dieser Gott, ist. Und das genügt. Dabei ist das eigentliche Niveau der Gottesfrage theologisch – im genauesten Unterschied zur Sinnfrage – erst dann erreicht, wenn nicht nur wir Menschen mit Gründen nach Gott fragen und seiner Gegenwart gewiß werden, sondern wenn er nach uns Menschen fragt: „Wo warst (und bist) Du, Adam und Eva? Warum habt Ihr mich verlassen? Was macht Ihr mit meiner Welt und Eurem Menschsein? Wie geht Ihr mit meinem Glauben an Euch um?"[18]

[18] „Es könnte dann wohl geschehen, daß die Problematik endlich in die Frage an uns selber einmündet: ob wir einstimmen wollen oder nicht. Und wie, wenn es so wäre, daß auch Gott – um einen Ausdruck von *Péguy* zu verwenden – auf den Menschen gehofft hat: gehofft nämlich, er werde ihn in seiner Liebe verstehen, das Leid, das zu ihr gehört, übernehmen und in ihr tätig sein wollen und leben?" (*Th. Pröpper*, Warum gerade ich? Zur Frage nach dem Sinn von Leiden, in: KatBl 108 (1983), 253–274, hier 274, Anm. 31).

Johann Figl
Neuzeit und Christentum
Zum Dialog zwischen religiös indifferenten und gläubigen Menschen

Im folgenden werden einige philosophische Überlegungen zu dem ungeklärten Verhältnis von Neuzeit und Christentum geboten. Die Neuzeit ist nach Figl bestimmt durch den Schlüsselbegriff „Freiheit", die durch die „Emanzipation" erreicht und durch die „Autonomie" geschützt werden soll. Der positive Wert dieses Strebens nach Freiheit bedeutet für gläubige Menschen eine Chance zur Klärung des eigenen Standpunktes. Der Indifferentismus hingegen, insbesondere auch in der Form der religiösen Gleich-Gültigkeit, ist jedoch in seinen theoretischen Vorurteilen und praktischen Konsequenzen kritisch zu durchleuchten, ebenso jene Art des Selbstdurchsetzens, die auf einem egozentrischen „Willen zur Macht" beruht. Der Dialog kann dazu beitragen, die Kehrseiten der Geschichte der Neuzeit wie des Christentums besser zu erkennen und gemeinsam auf ein vertieftes Menschenverständnis hinzuarbeiten. *red*

1. Zum Dialog mit der Neuzeit

Wenn hier von „Neuzeit" gesprochen wird, so meinen wir jene Periode der Universalgeschichte, „die noch nicht abgelaufen ist"[1], die also unsere Gegenwart miteinschließt. Es ist von uns selbst die Rede, wenn vom neuzeitlichen Menschen und seinen Fragen gehandelt wird. Es geht um Strukturmerkmale des neuzeitlichen Menschen, um wesentliche Kennzeichen der Gegenwart.

In den folgenden Überlegungen soll dabei nur ein Merkmal näher herausgestellt werden, nämlich das Motiv der *Freiheit,* und zwar insoweit es sich in einer ganz bestimmten Weise, nämlich in der weltanschaulichen *Indifferenz,* artikuliert. Das Ziel ist aber nicht bloß die Analyse des indifferent-ungläubigen Standpunktes, sondern die Vorbereitung eines Gesprächs zwischen dem dezidiert neuzeitlich-anthropozentrischen Standpunkt und der gläubigen Einstellung der Christen. Ausgangspunkt der Auseinandersetzung zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Positionen darf nicht das apologetische oder gar polemische Argumentieren sein, sondern muß der bewußte Versuch sein, den anderen in seinem eigensten Anliegen zu verstehen. Eine Grundregel solcher Verstehensbemühungen ist es, die Antworten des Gesprächspartners in ihren positiven Aspekten, in ihrer „Stärke" zu würdigen. Freilich kann man diesem Postulat nicht durch ein Interpretationsmodell im Sinne säkularisierungstheologischer Deutung des neuzeitlichen nachchristlichen Menschen gerecht werden, das ja die nichtchristliche Position gerade nicht von deren Selbstverständnis her inter-

[1] *St. Skalweit,* Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff, Darmstadt 1982, 1.

pretiert, sondern ausdrücklich in die (unbeabsichtigte) Wirkungsgeschichte des eigenen, christlichen Glaubens einfügt; vielmehr ist angestrebt, vom Selbstverständnis des Anderen ausgehend, die Eigenheit und Eigentümlichkeit, ja auch die Größe seines Standpunktes zu verstehen, wobei gewiß nicht die in der Tiefe auftretenden Widersprüche, ja Aporien, übersehen werden sollen, sondern dadurch möglicherweise erst klar sichtbar werden könnten.

Heterogene Antworten

In der neueren Philosophie- und Theologiegeschichte und auch in der Gegenwart werden auf die Frage nach dem Verhältnis einer sich – auch gegenüber der Religion – autonom, wenn nicht gar ausdrücklich kritisch, verstehenden Neuzeit und dem Christentum äußerst heterogene Antworten gegeben, deren Vielfalt hier nur angedeutet werden kann. Die Möglichkeiten der theologischen Antworten reichen von der ablehnenden Haltung gegenüber neuzeitlichen Entwicklungen (wofür Aussagen des Ersten Vatikanums und dieses vorbereitende kirchliche Stellungnahmen symptomatisch sind) bis zu dem Versuch, das Autonomiestreben und die Verweltlichung insgesamt als eine, wenn auch unbeabsichtigte, Spätfolge des biblischen Glaubens und seiner säkularisierenden Wirkung zu interpretieren, wie es zunächst evangelische Theologen (vor allem D. Bonhoeffer und F. Gogarten) und seit den sechziger Jahren – mit anderer theologischer Motivation – auch katholische Theologen (z. B. J. B. Metz) anstrebten[2]. Ebenso gegensätzlich sind die philosophischen Antworten auf dieses Problem, wie gerade die Diskussion um H. Blumenbergs Buch „Die Legitimität der Neuzeit" erweist[3].

In den folgenden Überlegungen soll der Frage nachgegangen werden, ob die aufgezeigten Grundmöglichkeiten (der alternativen Entgegenstellung einerseits und der nachträglichen „Christianisierung" der Neuzeit andererseits) in erschöpfender Weise die verschiedenen Aspekte einer solchen komplexen Beziehung erfaßt haben. Dabei sollen primär einige philosophische Gedanken erörtert werden, die eventuell auch in theologischer Hinsicht

[2] Vgl. dazu *J. Figl*, Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart, Mainz 1977, bes. den 2. Teil, über die säkularisierungstheologischen Interpretationen, 82ff.; *ders.*, Art. Säkularisierung, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von *P. Eicher* (im Druck).

[3] Die Erstauflage erschien Frankfurt/M. 1966; in der erweiterten und überarbeiteten Neuausgabe des ersten und zweiten Teils dieses Werkes mit dem Titel „Säkularisierung und Selbstbehauptung" (Frankfurt/M. 1974, [2]1983) setzt sich *Blumenberg* ausführlich mit den kritischen Einwänden gegen seine These auseinander, vgl. bes. 29ff.; siehe vor allem den Beitrag von *W. Pannenberg*, Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg; in: *ders.*, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 114ff.

fruchtbar sein sowie eine Wegweisung für das pastorale Gespräch mit den Ungläubigen heute abgeben könnten.

2. Charakteristika des neuzeitlichen Menschen- und Weltverständnisses

Was ist nun das Eigentümliche des neuzeitlichen Menschen, und wie prägt sich dieses im Verhältnis zur Religion aus? Es ist nicht einfach, auf diese Frage eine Antwort zu geben. Denn es gibt viele Charakteristika, die die Neuzeit und ihr Menschen- und Weltverständnis kennzeichnen. Einige davon sollen stichworthaft genannt werden, da an ihnen die hervorstechenden Merkmale des auch die Gegenwart prägenden Selbstverständnisses abgelesen werden können.

Der Schlüsselbegriff „Freiheit" . . .

Unbestritten ist der Begriff der *Freiheit* ein Schlüsselbegriff zur Kennzeichnung des modernen Menschen[4]. In engem Konnex damit sind die Begriffe „Emanzipation" und „Autonomie" zu nennen, wodurch Freiheit erreicht bzw. garantiert werden soll. Alle diese Begriffe finden im Verhältnis zur Religion ihre spezifische Ausprägung: Es geht um die Befreiung von „religiösen Vorurteilen" und „Vormeinungen", von nicht hinterfragten Annahmen, die durch die Tradition vermittelt werden, schließlich um die Bewahrung menschlicher Autonomie gegenüber einer Fremdbestimmung, wie sie bei Annahme der Existenz Gottes anerkannt werden müßte. Diese Freiheit ist schließlich eine Freiheit von jeder weltanschaulichen Bindung, die ihre reinste Ausgestaltung im *Indifferentismus*[5] hat, wenn man darunter die Anschauung versteht, daß die das Ganze des Daseins betreffenden und es umgreifenden Fragen keine Entscheidung zulassen, ja, daß die Annahme des Vorhandenseins solcher „letzter" Fragen selbst schon die Folge einer dezisionistischen Haltung sei.

. . . und seine Ausgestaltung im „Indifferentismus"

Diese Freiheit besteht im wesentlichen darin, daß sie grundsätzlich alle Bindungen zu sistieren beabsichtigt und von dem Wunsch durchdrungen ist, in allen Belan-

[4] Vgl. *A. Edmaier*, Dimensionen der Freiheit. Zur Kritik des modernen Bewußtseins, Kevelaer 1974.

[5] Zur ersten Orientierung über die begriffsgeschichtliche Entwicklung der Begriffe „Indifferenz" und „Indifferentismus" vgl. *R. Specht*, Art. Indifferenz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, 282. Zu den theologischen Bedeutungen vgl. näherhin *K. Algermissen*, Art. Indifferentismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 5, 651f. Im lehramtlichen Sprachgebrauch, vor allem in den Stellungnahmen Pius IX, ist mit diesem Begriff der Irrtum gemeint, daß man auch ohne Zugehörigkeit zur wahren Kirche das ewige Heil erlangen könne: vgl. insbes. Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, 2865 und 2917 (Syllabus); ferner 2730 s., 2785. Das Zweite Vatikanische Konzil und die daran anschließenden bzw. dessen Stellungnahme vorbereitenden Theologien haben bekanntlich eine neue Interpretation des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus" gegeben, die auch für das christliche Gespräch mit dem religiösen Indifferentismus der Gegenwart wegweisend ist; vgl. bes. *K. Rahner*, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus, in: Concilium 3 (1967), 171ff. Näheres zum Problem der Heilsmöglichkeit der Ungläubigen in meinem in Anm. 2 angeführten Buch „Atheismus als theologisches Problem", 155ff.

gen ohne letzte Verpflichtung bleiben zu können. Damit wendet sie sich sowohl gegen eigene als auch fremde Bindungen, sobald diese den Anspruch auf definitive Gültigkeit stellen.

Es gilt, diesen Freiheitsbegriff zuerst als solchen in seiner ganzen Radikalität ernst zu nehmen. Erst dann werden die vielleicht von ihm selbst nicht gewollten Implikationen sichtbar.

Menschsein in ständiger Beliebigkeit?

Hier allerdings stellt sich die Frage nach der Realisierbarkeit dieser Freiheit von allen weltanschaulichen Bindungen. Ist solche Entscheidungslosigkeit überhaupt anthropologisch möglich? Wäre menschliches Dasein in diesem Zustand der permanenten Beliebigkeit und bleibenden weltanschaulichen Disponibilität denkbar? Dies sind abstrakte Einwände, deren praktische Relevanz sich aber erweist, sobald man die logische Struktur solcher Indifferenz näher betrachtet. Denn aus ihr ergibt sich, daß auch dieser Haltung schon eine vorgängige Entscheidung zugrunde liegt, die alles andere denn indifferent ist. Die Entschiedenheit und Parteinahme zeigt sich in offenkundiger Weise im Verhältnis zur Religion: deren Wahrheitsanspruch wird durch einen solchen vermeintlichen „Antidezisionismus" nicht nur elementar in Frage gestellt, sondern von vornherein abgelehnt. Durch solche Voreingenommenheit aber wird diese angeblich restlose „Offenheit" selbst fragwürdig, denn im Hinblick auf religiöse Sinnangebote und deren Verbindlichkeit sind derartige Vorentscheidungen gefallen, daß sogar deren *mögliche* existentielle Relevanz ausgeklammert wird. Damit aber ist die Grenze dieser Grundhaltung angedeutet. Sie weist zurück auf Entscheidungen, die zwar frei getroffen worden sein können, aber die einer Vor-entscheidung gegenüber dem Angebot des religiösen Glaubens gleichkommen.

Fragwürdige „Offenheit"

Notwendigkeit ständiger Entscheidungen – insbesondere auch im gesellschaftlichen Zusammenleben

Die Aporetik permanenter Disponibilität aber zeigt sich nicht bloß im weltanschaulichen Bereich, sondern noch deutlicher werden ihre Grenzen im gesellschaftlichen Zusammenleben sichtbar. Wenn irgendwo, so bedarf es in diesem Bereich permanenter Entscheidungen in konkreten Fragen, so daß sich Freiheit wohl eher in diesen Prozessen der Entscheidung als in der Haltung der Unentschiedenheit zeigt. Freiheit ist somit – solange dieser Begriff in seinem Zusammenhang mit Entscheidungen gesehen wird – stets eine solche, die Stellung bezieht, sei es in der Verwirklichung einer einmal getroffenen Entscheidung (z. B. zum gemeinsamen Leben mit einem Ehegatten), sei es im Modus der Lösung alter oder des Eingehens

neuer Bindungen; niemals aber ist sie als Dauerzustand der Unentschiedenheit anthropologisch realisierbar.

Von diesem im Gespräch mit der Neuzeit gewonnenen Begriff der Freiheit, aber in Abhebung von deren Indifferentismus, ergeben sich neue Perspektiven für das Selbstverständnis des Glaubens im Kontext der gegenwärtigen Lebenswelt sowie für das Gespräch mit den Ungläubigen. Dafür sollen nun einige philosophische Prämissen kurz genannt werden.

3. Die Antwort auf die Provokationen neuzeitlicher Kritik . . .

Aufgrund der geschichtlichen Verfaßtheit menschlichen Verstehens ist es wohl unbestreitbar, daß auch das christliche Glaubensverständnis vom Ablauf der historischen und so auch der neuzeitlichen geistigen Entwicklung betroffen ist, sei es im Modus der Abwehr oder der ausdrücklichen Rezeption moderner Bestrebungen in der Theologie. Es wird dadurch keine künstliche Verbindung zwischen Neuzeit und Christentum hergestellt, sondern ein faktisches Verhältnis reflektiert, das damit gegeben ist, daß der Glaubende als Mensch zutiefst an den vielfältigen, neuzeitlich bedingten geistigen und gesellschaftlichen Bestrebungen Anteil nimmt. Aus dieser individuellen Betroffenheit von den Tendenzen typisch neuzeitlichen Denkens und Wollens resultiert nicht selten das Erlebnis des Widerspruchs zwischen Glaube und moderner Lebenswelt, das bis zu dem Gefühl existentieller Orientierungslosigkeit führen kann, gerade hinsichtlich religiöser und weltanschaulicher Fragen. Das areligiöse, atheistische Potential der Philosophie seit dem 18. Jahrhundert ist ja in der Gegenwart nicht wirkungslos geworden; ebensowenig die durch Jahrhunderte vorgebrachten christentumskritischen Einwände. Die Ernsthaftigkeit dieser geschichtlich bedingten Betroffenheit zu leugnen wäre ebenso verfehlt wie vor ihr zu kapitulieren. Und einer Resignation käme auch das Ausweichen in den erwähnten Indifferentismus gleich. Gefordert ist vielmehr ein Prozeß der inneren Auseinandersetzung, bei dem sich der kritische Einwand als heilsam erweisen kann. Und zwar nicht nur oder primär dadurch, daß er unreife religiöse Vorstellungen läutert, sondern insbesondere deshalb, weil er den gläubigen Menschen zu einer ausdrücklichen Stellungnahme provoziert, also einen Bewußtwerdungsprozeß einzuleiten imstande ist, der in solcher Intensität ohne diese Herausforderung „von außen" wohl nicht erfahren würde. In diesem Prozeß vermag der Glaubende seine eigene Position besser zu verstehen, er gewinnt Freiheit gegenüber anderen Interpretationsangeboten. Dadurch partizipiert er nicht nur an typisch neuzeitlichen Haltungen, wie Emanzipation gegenüber

. . . die Besinnung auf das Unverwechselbare des Glaubens

herkömmlichen Auffassungen (zu der die „Tradition" des Atheismus und Indifferentismus zählt) und Autonomie in der eigenen Glaubensentscheidung, sondern er vermag das Eigentümliche der christlichen Überlieferung in neuem Lichte zu sehen und in ihrer Bedeutung vor dem Hintergrund der divergenten neuzeitlichen Bestrebungen zu würdigen. Diese ausdrückliche Auseinandersetzung führt ihn zur Besinnung auf das Eigene und Unverwechselbare des christlichen Glaubens; es tritt das der eigenen Zeit Unverfügbare deutlicher hervor; es wird das Wesentliche am Christentum klarer, jenes Elementare, das den Grenzen der Endlichkeit des einzelnen Menschen und der eigenen Generation bleibend entzogen ist. Und in diesem durch die Neuzeit und ihre Provokationen mitbewirkten Horizont wird ihm auch das Schlüsselwort eben dieser Epoche in einem neuen Sinn verstehbar: Freiheit, die sich nun aber nicht als selbstgeschaffene, sondern als verdankte versteht[6].

4. Die Chancen eines Gesprächs mit dem religiös Indifferenten

Die zum Teil neuzeitlich vermittelte Neuakzentuierung christlicher Grundworte und -auffassungen, die sich sehr wesentlich vom ausschließlich neuzeitlichen Verständnis derselben Termini unterscheiden kann, hat nicht nur Auswirkungen auf das Selbstverständnis des Glaubens, sondern auch auf dessen Gespräch mit dem Nicht-Glaubenden und Indifferenten. Es ist eine doppelt gestaltete Möglichkeit, die sich hier auftut: Einerseits vermag der Glaubende aufgrund seiner das neuzeitliche Selbstverständnis relativierenden Gesamtsicht des Daseins dessen Begrenztheiten und Gefährdungen klarer zu sehen; andererseits kann er von seinem Glauben her einen unverwechselbaren und – wie sich zeigen wird – unverzichtbaren Beitrag im neuzeitlichen Diskurs über die Bestimmung des Menschseins leisten.

Ambivalenz neuzeitlicher Freiheit

Freiheit ohne Grenzen ist eine Utopie. Auch das Postulat einer permanenten Entscheidungsfreiheit in weltanschaulicher Hinsicht im Sinne einer bleibenden Unentschiedenheit ist, wie schon kurz aufgezeigt wurde, anthropologisch nicht lebbar. Gerade das vermeintliche „Freisein" von religiösen und weltanschaulichen Entscheidungen erweist sich als eine sehr dezidierte Vorentscheidung gegenüber diesen Sinnangeboten! Die Begrenztheit eines solchen typisch neuzeitlichen liberalistischen Standpunktes wird aber dort am deutlichsten erkennbar, wo man den Schritt von der theoretischen Maxime zur praktischen Realisierung derselben macht. Wenn

[6] Vgl. den weiterführenden Beitrag von *G. Greshake*, Freiheit oder Gnade? Zum Verhältnis zweier Programmworte menschlichen Selbstverständnisses, in: *ders.*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg – Basel – Wien 1983, 105–135.

nämlich das neuzeitliche Subjekt als der Einzelne verstanden wird, „der durch herrischen Zugriff auf die Natur und die Mitmenschen, durch Besitz und durch Schaffen zur Vermehrung des Besitzes sich selbst erhält und durchsetzt – und darin die Garantie der Freiheit erblickt", dann wird sich alsbald zeigen, daß „die beliebten Versuche, die Neuzeit direkt von hehren Worten wie ‚Aufklärung', ‚Vernunft', ‚Freiheitsgeschichte' oder ‚Säkularisierung' aus begreifen zu wollen, als unzureichend abzuweisen" sind[7]. In der gesellschaftlichen und auch ökonomischen Wirklichkeit zeigt sich nämlich das neuzeitliche Prinzip der individuellen Selbsterhaltung und -durchsetzung von „noch schrecklicherer Ambivalenz (. . .) als in der Theorie"[8]. Was hier aus der Sicht der Theologie formuliert wird, ist mit anderer Motivation aus philosophischer Perspektive unter dem Stichwort „Dialektik der Aufklärung" thematisiert worden[9]. Ja, man darf philosophisch wohl noch weiter fragen, und im Anschluß an M. Heideggers Bestimmung der neuzeitlichen Metaphysik als einer solchen des Willens, die letztlich das Wesen des Seins als Wille zur Macht begreift[10], die Überlegung wagen, ob nicht die Dialektik der Aufklärung mit einer *Dialektik der Gewalt* einhergeht, wie sie in voller Radikalität – und in diesem Sinn die Prinzipien der Neuzeit freilegend und zugleich hinterfragend – F. Nietzsche diagnostiziert hat[11]. Im Gespräch mit einem solchen epochalen Denkansatz werden die Grundbegriffe neuzeitlichen Selbstverständnisses – wie Rationalität, Autonomie, Selbstbestimmung und vor allem Freiheit – in einem ernüchterten und über sich selbst aufgeklärten Sinn verstehbar. Die Anfrage von seiten des christlichen Glaubens erscheint dann nicht mehr als eine unbillige Kritik und unberechtigte Infragestellung der neuzeitlichen Werte, sondern als eine Perspektive, die der Realität gerechter wird als jene, die versucht, die Kehrseiten des Weges zur Freiheit und Aufklärung zu verleugnen. Es werden die nicht leugbaren inneren Widersprüche der Neuzeitgeschichte sichtbar. Diese ist – trotz aller beachtenswerten und vom Christen bejahbaren Erfolge – zugleich auch eine Unheilsgeschichte. Darum ist „das verdrängte und unabgegoltene Erbe von Neuzeit und Aufklärung mit seinem ‚Prinzip Frei-

[7] *D. Schellong*, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, in: *K. G. Steck – D. Schellong*, Karl Barth und die Neuzeit, München 1973, 53 und 54.
[8] A. a. O., 54.
[9] *M. Horkheimer – Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1968 (erstmals 1944).
[10] *M. Heidegger*, Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. 2, 452f.
[11] Vgl. *J. Figl*, Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf 1984, bes. 223ff. und 379ff.

heit'" (J. B. Metz)[12], die Unterdrückung der Freiheitsgeschichte und die Unabgegoltenheit aufklärerischer Postulate gerade auch in der Profangeschichte feststellbar!

Angesichts der tatsächlichen und möglichen Realisierungsformen des neuzeitlichen Selbstverständnisses, die manchmal im Gegensatz zu dem theoretisch Intendierten stehen, ergibt sich im Gespräch mit jenen Menschen, die ausschließlich auf die Werte eines rein immanent gewonnenen Menschenbildes vertrauen, die Frage, wie solche Gefährdungen, ja bisweilen Pervertierungen desselben, vermieden werden können. Die feststellbare Ambivalenz und sogar verhängnisvolle Dialektik im Prozeß der Verwirklichung der Postulate neuzeitlicher Humanität fordern zu einer entschiedenen Stellungnahme heraus, angesichts der die vermeintlich indifferente Haltung nicht nur fehl am Platz wäre, sondern einer Gleichgültigkeit gegenüber elementaren menschlichen Anliegen gleichkäme. Vielmehr ist angesichts des Mißlingens von zentralen Postulaten, wie die autonomer Selbstbestimmung und umfassender Freiheit, die Frage nach den Ursachen sowie nach den Möglichkeiten einer Vermeidung solcher Fehlentwicklungen zu stellen. Der weltanschauliche Diskurs ist dann nicht mehr über die Bedeutung und den Wert solcher Postulate an sich zu führen, die ja im wesentlichen allgemein unbestritten sind, sondern das Problem liegt in der Motivation zu einem Handeln, das dem neuzeitlichen Idealbild erfüllten Menschseins entsprechen könnte. Und im Gespräch um die Begründung dieser Nichtglaubende und Glaubende verbindenden Werte vermag der Christ einen unverwechselbaren Beitrag von seiner Glaubensüberzeugung her zu leisten, der indirekt auch einer Verwirklichung der humanen Inhalte neuzeitlichen Selbstverständnisses zugute kommt, ohne daß dies die primäre Absicht der Glaubensaussage wäre. Es ist der christliche Glaube an eine dem Menschen geschenkte, von ihm nicht selbst realisierbare Erlösung, der in die Aporien der neuzeitlichen Unheilsgeschichte – wie in die Verstrickungen jeder historischen Epoche – hineingesprochen wird und der innerweltlich nicht konzipierbare Perspektiven für die Überwindung destruktiver Entwicklungen eröffnet. Es wird ein Horizont der Freiheitserfahrung ermöglicht, der Freiheit weder in der Beliebigkeit der Unentschiedenheit noch im machtmäßigen Durchsetzen der Eigeninteressen des autonomen Individuums sieht, sondern als eine Möglichkeit, die sich selbst

[12] *J. B. Metz*, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: *J. B. Metz – J. Moltmann – W. Oelmüller*, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen politischen Theologie, München/Mainz 1970, 59.

als geschenkt erfährt und diese Erfahrung im Modus des Schenkens, d. h. des Angebots an den Gesprächspartner, dem diese Erfahrung noch fehlt, weitergibt[13]. Es ist ein besonderer, spezifischer und in diesem Sinn ein ganz konkreter Beitrag im Kontext des neuzeitlichen Gesprächs über die Bestimmung menschlichen Daseins; aber diese, aus der geschichtlichen Überlieferung überkommene Kunde ist mit dem Anspruch einer universalen Bedeutung weiterzugeben, denn sie wäre verkürzt, wenn dieser allgemeine, jeden Menschen betreffende Anspruch relativiert würde. In dieser universalen Geltung wird sie in den Dialog der verschiedenen religiösen und areligiösen Positionen eingebracht, als Möglichkeit eines neuen Selbstverständnisses, das nicht in den Aporien neuzeitlicher Subjektivität und Machtbeherrschung verstrickt bleibt. Es ist ein Entwurf eines Menschseins, das nicht primär von der Durchsetzung der eigenen Machtansprüche her definiert wird, und so in der Lage ist, das Konzept des Egozentrismus, das Freiheit als Kehrseite der Macht versteht und das im Gang des neuzeitlichen Denkens herrschend geworden ist, zu relativieren, ja zu überwinden.

[13] Vgl. den in Anm. 6 genannten Beitrag von *G. Greshake*. Zur Phänomenologie solcher ursprünglicher Erfahrung vgl. den grundlegenden Beitrag von *A. K. Wucherer-Huldenfeld*, Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung, in: Diakonia 7 (1976), 365ff., bes. 369f.

Thomas Nyíri

Im Zeichen des „realen Dialogs"

Wird im Beitrag von Johann Figl von der Möglichkeit und Notwendigkeit eines Dialogs zwischen religiös indifferenten, atheistischen Positionen und christlichem Glauben gehandelt, so folgt hier die Zusammenfassung eines solchen Gespräches – mit einem längeren Zitat aus dem letzten Referat, das Karl Rahner in seinem Leben gehalten hat. *red*

In der Veranstaltung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften fand vom 28. Februar bis 1. März 1984 eine wissenschaftliche Konferenz in Budapest über „Die Verantwortung des Menschen in der heutigen Welt"* statt. Im Verlauf des dreitägigen Gedankenaustausches, den der Vorsitzende der Akademie und Mitglied der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, Dr. János Szentágothay, eröffnete, legten angesehene Repräsentanten des internationalen wissenschaftlichen Lebens, prominente christliche Philosophen, katholische, protestantische, orthodoxe und jüdische Theologen sowie Marxisten aus dem Westen und Osten ihre Ansichten zu den Schicksalsfragen der Menschheit von heute dar. Die Beratung war ein Beispiel dafür, wie Menschen unterschiedlicher Weltanschauung einen Dialog – den ersten solchen Formats seit 1968, nach dem jähen Abbruch der Gespräche zwischen Christen und Marxisten – über zentrale moralische und gesellschaftliche Themen führen können.

Die Teilnehmer der Konferenz waren sich über die radikale Gefährdetheit der heutigen Menschheit einig. Nach den Ausführungen Karl Rahners, der auf dieser Konferenz wohl das letzte Referat seines Lebens hielt, ist die Menschheit insbesondere bedroht durch die faktische Zahl der Menschen, durch die Begrenzung der natürlichen Ressourcen für das menschliche Leben, durch die ökologische Krise und besonders durch den Konflikt der Supermächte mit ihrer atomaren Rüstung, durch die sie sich gegenseitig und letztendlich die ganze Menschheit vernichten können. Antoine Casanova, Chefredakteur der französischen marxistischen Zeitschrift „Pensée", wies in diesem Zusammenhang auf Krisenerscheinungen des modernen Lebens hin, auf die Krise des Sinns des personalen Lebens und auf die verbreitete Bestrebung des Menschen, in einer historisch ganz neuen Weise als Individuum in der Gesellschaft zu existieren.

Die Teilnehmer der Konferenz waren sich darin einig, daß diese neuen gesellschaftlichen Prozesse neu reflektiert werden müssen, daß die Verantwortung der Gemeinschaften wie der Einzelnen für die Gestaltung der Lebensart, für die Sinngebung und für das Sinnfinden des individuellen Lebens und für die Verteidigung des menschlichen Lebens eine unvermeidliche Aufgabe bedeutet, die man in weiten Kreisen bewußtmachen muß. – In bezug auf die Kriegsgefahr kristallisierte sich der Konsens heraus, daß der Begriff eines „gerechten Krieges" im Falle eines thermonuklearen Krieges völlig unangebracht sei: die Führung eines solchen Krieges lasse sich in keiner Weise rechtfertigen, ebensowenig die Anwendung militärischer Gewalt zwecks Entscheidung bzw. Lösung politischer, wirtschaftlicher, weltanschaulicher usw. Probleme und Konflikte. Die Teilnehmer brachten ihren inständigen Wunsch zum Ausdruck, daß das Wettrüsten gestoppt und das Gleichgewicht auf einen niedrigeren Rüstungsstand gebracht werden soll mit dem Endziel der Einschrottung sämtlicher Atomwaffen.

Über den Begriff des „gerechten Krieges" waren nicht alle Teilnehmer einer Meinung: Nach Professor Pannenberg und Professor Nagel dürfte man den Terminus „gerechter Krieg" überhaupt nicht gebrauchen, denn der Krieg sei immer ungerecht; inhaltlich bedeute der Begriff die Norm, unter deren Beachtung man im gegebenen Fall den Verteidigungskrieg als das kleinere Übel wählen dürfte.

Die Mehrzahl der Konferenzteilnehmer betonte die Interdependenz von Frieden und Gerechtigkeit – wie Professor Lukács sagte: si vis pacem, para iustitiam. Es wurde hervorgehoben, daß neben der gesellschaft-

* Voraussichtlich erscheint die vollständige Dokumentation der Konferenz in einer gemeinschaftlichen Ausgabe der Verlage „Corvina" (Budapest) und „Veritas" (Linz).

lichen Gerechtigkeit auch die individuelle Gerechtigkeit unbedingt realisiert werden müsse, damit sich die Menschheit einer Welt ohne Not, ohne Gewalt, ohne Angst und Furcht annähere. Die Schaffung einer Welt solcher Art hänge weitgehend von der Anerkennung und Realisierung entsprechender Wertvorstellungen in gesellschaftlichen wie individuellen Dimensionen ab. In diesem Zusammenhang prägte Karl Rahner das Wort „realer Humanismus", worin nach seiner Meinung alle Dialogpartner übereinkommen könnten: „Wenn wir sagen, wir sind freie geschichtliche Subjekte, wir haben Verantwortung; das, was wir tun und was unsere Zukunft ist, kann nicht nur als Produkt untermenschlicher Ursächlichkeiten hingenommen werden, sondern ist unsere verantwortliche Tat, die auf nichts anderes abgewälzt werden kann; wenn wir sagen: jeder muß bereit sein, jedem anderen grundsätzlich einen Freiheitsraum einzuräumen, ohne diesen schon selber vorausbestimmt zu haben, jeder muß ihn einräumen für den anderen, auch wenn er dann gegen die eigenen Wünsche und Erwartungen von diesem anderen ausgefüllt wird; wenn wir sagen, Toleranz in diesem Sinne sei Regel und angenommene Verpflichtung; wenn wir sagen, vieles, was uns gemeinsam betrifft, müsse in offenem Gespräch ausgehandelt werden, und jeder bei diesem Gespräch müsse dabei darauf verzichten, seinem Gesprächspartner einfach den eigenen Willen aufzuzwingen, und dieser Verzicht müsse auch möglich sein und gelten, wo der andere diesen Verzicht nicht selber erzwingen könne; wenn wir überzeugt sagen würden, Macht sei nicht immer identisch mit Recht, und Recht müsse auch gelten und respektiert werden, wenn es sich nicht mit Macht durchsetzen kann, weil diese auf der Seite dessen sei, der im Unrecht ist, dann formulieren wir doch eine Gesamtheit von gemeinsamen Grundsätzen, die man als realen Humanismus bezeichnen kann, und diese Grundsätze liegen, gewissermaßen eindringlich eingeschärft und gemeinsam bekannt, *vor* unseren letzten Differenzen weltanschaulicher Art, die uns trennen."

Die Teilnehmer waren sich darin einig, daß solchen und ähnlichen Werten, die für die Christen und anderen religiösen Menschen wie auch für Marxisten aufgrund ihres weltanschaulichen Fundamentes gleicherweise Gültigkeit haben, eine entscheidende Rolle im Zuge der Humanisierung sämtlicher Sphären des menschlichen Lebens zukommen. Obwohl weltanschauliche Differenzen sehr radikaler Art diese gemeinsamen Grundsätze eines realen Humanismus bedrohen, weil dieser ja immer von diesen Weltanschauungen interpretiert wird, muß dies jedoch den realen Humanismus nicht notwendigerweise als eine Illusion entlarven. Der reale Humanismus, der für möglich gehaltene Konsens lebenswichtiger Maximen im Interesse der Verteidigung und des Schutzes des menschlichen Lebens, des Fundamentes aller Werte, Ideen und Weltanschauungen, kann und muß als unvermeidliche Voraussetzung und gleichzeitig als Gegenstand eines Dialogs ehrlich anerkannt werden in einem Einverständnis, das der Dissens der weltanschaulichen Meinungen zwar nicht unberührt, aber doch aufrechterhalten läßt.

Auf dieser Basis könnte und sollte man gemeinsam gegen Verantwortungslosigkeit, Amoralität, Egoismus, normativen und kognitiven Nihilismus oder passive Resignation eintreten.

Es wurde von allen Seiten zugegeben, daß eine Voraussetzung des unvermeidlichen geschichtlichen Prozesses, nämlich des Dialogs zwischen den gegensätzlichen Weltanschauungen im innerstaatlichen wie zwischenstaatlichen Bereich, im Interesse des realen Humanismus – über das bessere gegenseitige Kennenlernen hinaus – beiderseitige vertrauensbildende Maßnahmen wären, Maßnahmen, die genau kalkulierte Risiken nicht scheuen. Hinzukommen ein gemeinsames Engagement für den Abbau von Vorurteilen und ein unermüdliches Suchen nach gemeinsamen und beiderseitig akzeptablen Lösungen der strittigen Fragen.

Unsere Gespräche haben gezeigt, daß die nuancierten und klaren, den jeweiligen Verstehenshorizonten angepaßten Darstellungen gegensätzlicher Meinungen von besonderer Bedeutung sind. Dasselbe gilt für den geduldigen, in einer Atmosphäre der gegenseitigen Achtung geführten Meinungsaus-

tausch, für die Bereitschaft, vom Gesprächspartner nach unserer eigenen Logik zu lernen, um dadurch das Bild über uns selber genauer und vollständiger abzurunden, den Geist steriler Konfrontation aus den Auseinandersetzungen zu verbannen. Die Teilnehmer waren der Meinung, daß man über ideologische und politische Vorurteile, über den primitiven Antimarxismus wie über die primitive Religionsfeindlichkeit des vorigen Jahrhunderts und andere Feindbilder hinausgehen müsse und alles mögliche unternehmen solle, die guten oder zum Guten führenden Zwecke zu verwirklichen.

Die Auseinandersetzungen haben gezeigt, daß die Teilnehmer der Konferenz zahlreiche Fragen unterschiedlich beurteilen, daß sie die Ursachen der Konflikte in unserer Welt gegensätzlich einschätzen und weitere Gespräche für nötig halten, um Umfang und Verteilung der Verantwortung in Fragen der Aufrüstung klarzustellen.

Damit sich der Gedankenaustausch zwischen Gläubigen und Marxisten effektiver weiterentwickeln kann, ist es unerläßlich, die ethischen Begründungszusammenhänge der beiden großen Interpretationssysteme bzw. die den ethischen Argumentationen vorausliegenden verschiedenen ethischen Ansatzpunkte und anthropologischen Grundüberzeugungen gründlicher als bisher zu untersuchen und zu vergleichen unter Berücksichtigung unserer heutigen Situation einer tödlichen Bedrohtheit. Es ist mindestens denkbar, daß die heutige Situation mit ihrem unerbittlichen Ernst uns doch auch zu Annäherungen der gegensätzlichen anthropologischen Standpunkte zwingt, vielleicht auch zu wenigstens partiellen Konsensen und zur partiellen Zusammenarbeit, die unabhängig von unserer heutigen geschichtlichen und biologischen Situation faktisch nicht erreicht werden würden.

Selbstverständlich stellt sich von selbst die Frage, was ein solches Häufchen von Intellektuellen in drei Tagen erreichen kann. Die Bedeutung und Wirkkraft solcher Gespräche mag sehr bescheiden sein, und man kann sich doch zum Weiterführen des Dialogs verpflichtet fühlen. Jede der beiden großen Weltanschauungen hat sehr klein begonnen, war zunächst in den Köpfen und Herzen von sehr wenigen vorhanden. Christen wie Marxisten dürfen also davon überzeugt sein, daß die Gedanken Weniger auch dann von großer Bedeutung sein können, wenn sie erst durch andere mitwirkende Ursachen in einem bedeutenderen Ausmaß die Welt gestalten und verändern können. Es hat also einen Sinn, miteinander zu reden. Unsere Situation von unermeßlicher Bedrohtheit zwingt uns dazu. Daß ein solcher Dialog möglich ist, haben wir auf dieser Konferenz erfahren, weil wir trotz aller radikalen Unterschiedlichkeit der Wirklichkeitsdeutung doch miteinander reden konnten. Die Möglichkeit des Dialogs gehört selber als inneres Moment zu den sich widersprechenden Weltanschauungen.

Franz Perko

Der Glaube in der Wissenschaft als Dialogthema

Internationales Symposium „Wissenschaft und Glaube", Ljubljana (Jugoslawien), vom 10. bis 12. Mai 1984

Schon 1968 hat das Sekretariat für die Nichtglaubenden – dem der Autor des vorausgehenden Berichtes als Korrespondent angehört – „Richtlinien für den Dialog mit den Nichtglaubenden" herausgegeben. Erst 1981 aber konnte in einem Gespräch zwischen dem ehemaligen Leiter dieses Sekretariats, Kardinal König von Wien, und dem führenden jugoslawischen Marxisten Ribičič ein Symposion ins Auge gefaßt werden, das sich dem für den Dialog wichtigen Thema von Wissenschaft und Glaube stellen sollte. Der folgende Bericht zeigt, daß sich in der Einstellung vieler marxistischer Wissenschaftler zur Religion ein Wandel vollzogen hat und daß der Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden neu belebt werden kann – und auch auf anderen Ebenen in ähnlicher Weise belebt werden sollte. *red*

1.1. In der heutigen Welt begegnet das Christentum einem immer stärker verbreiteten Atheismus. Seine Grundlagen sind entweder existentialistische Weltanschauungen oder

der Marxismus, die offizielle Ideologie der Staaten des sogenannten „realen Sozialismus" und auch des besonderen Weges des Sozialismus in Jugoslawien. Der gegenwärtige Atheismus ist für die Christen eine Herausforderung, welche die Überprüfung der Grundlagen unseres Glaubens erfordert, zugleich aber verlangt, daß wir zum Atheismus und zu seinen Trägern bestimmte Standpunkte einnehmen. In den letzten Jahrzehnten wurde, besonders auch durch das Zweite Vatikanische Konzil, der Standpunkt einer sturen und sterilen bloßen Bekämpfung des Atheismus überwunden. Die Christen versuchen, wieder zu einem schöpferischen Dialog mit den Atheisten zu kommen. Beim Heiligen Stuhl wurde das Sekretariat für die Nichtglaubenden gegründet, das sogar eine eigene Broschüre, Richtlinien für den Dialog mit den Nichtglaubenden, herausgegeben hat (1968). In den sechziger Jahren hat die Gruppe um die Paulusgesellschaft mit dem Dialog unter Christen und Marxisten begonnen, der am Anfang viel versprach, dann aber nach der Vernichtung des „Prager Frühlings" rasch erstorben ist. Das internationale, interdisziplinäre und interkonfessionelle Symposium über Wissenschaft und Glaube in Ljubljana vom 10. bis 12. Mai 1984 weckte erneut die Hoffnung, daß der Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden, besonders Marxisten, neu belebt werden könnte.

1.2. Die Idee einer solchen wissenschaftlichen Begegnung entstand vor Jahren (1981) in Ljubljana bei einem informellen Gespräch zwischen dem Wiener Kardinal Franz König, dem früheren Leiter des römischen Sekretariates für die Nichtglaubenden, und dem Mitglied des höchsten jugoslawischen Parteiforums, Mitja Ribičič. Könnte man nicht das alte, aber immer neue und immer aktuelle Problem des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Glaube durch Beiträge anerkannter Wissenschaftler unserer Zeit neu beleuchten? Diese Frage ist besonders interessant für sozialistische Länder, in denen sich der Marxismus als wissenschaftliche Weltanschauung im Gegensatz zur Glaubensweltanschauung darstellt und so den Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glaube hervorhebt.

1.3. Mit der Vorbereitung des Symposiums wurde auf jugoslawischer Seite die Slowenische Akademie der Wissenschaft und der Künste beauftragt, auf der anderen Seite aber war das Sekretariat für die Nichtglaubenden in Rom an der Organisation beteiligt. Eingeladen wurden europäische Wissenschaftler verschiedener Fächer, damit jeder von seinem Blickpunkt aus die Frage beleuchte. Einige mußten wegen anderer Verpflichtungen die Teilnahme absagen. Insgesamt haben 17 Referenten am Symposium teilgenommen; dazu kamen noch einige Beiträge anderer Teilnehmer in der allgemeinen Diskussion. Wissenschaftler aus östlichen sozialistischen Ländern, ausgenommen Jugoslawien, wurden aus verschiedenen Gründen nicht eingeladen. Als Gäste des Sekretariates für die Nichtglaubenden haben am Symposium lediglich zwei katholische Theologen aus Erfurt (DDR) teilgenommen. Der eingeladene Vertreter aus Ungarn konnte aus Terminschwierigkeiten nicht kommen. So war das Symposium eigentlich eher eine Begegnung zwischen den westlichen und den jugoslawischen Wissenschaftlern über das Thema Wissenschaft und Glaube. Das Symposium fand in einem geschlossenen Rahmen in den Räumen der Akademie statt. Es nahmen daran etwa 60 Fachleute und einige Pressevertreter teil. Die Veranstalter werden im Herbst in einer eigenen Publikation die Referate, die in deutscher, französischer und englischer Sprache gehalten wurden, wie auch die Beiträge in der Diskussion veröffentlichen.

1.4. Im Ehrenkomitee des Symposiums waren neben Msgr. Paul Poupard, dem Leiter des Sekretariates für die Nichtglaubenden, und dem Präsidenten der Slowenischen Akademie der Wissenschaft und der Künste, Dr. Janez Milčinski, noch einige Persönlichkeiten aus Staat und Kirche, so die beiden Protagonisten des Symposiums, Kardinal Franz König und das Mitglied des Präsidiums der Sozialistischen Allianz Jugoslawiens, Mitja Ribičič. Am Symposium haben als Mitglieder des Ehrenkomitees auch der päpstliche Pronuntius in Belgrad, Msgr. Michele Cecchini, und der Erzbischof von Ljubljana, Msgr. Alojzij Šuštar, teilgenommen. Der Erzbischof von Ljubljana gab für

die Teilnehmer des Symposiums einen Empfang im bischöflichen Haus.

2.1. Das Programm des Symposiums umfaßte vier Hauptthemen. Die ersten Referate wurden dem Thema „Wissenschaft und Glaube – ihr Einfluß auf die Gesellschaft" gewidmet. Theologieprofessor und Psychologe Anton Trstenjak aus Ljubljana legte die kognitive psychologische Analyse des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Glaube als zweier verschiedener erkenntnistheoretischer Ebenen dar. Der vatikanische Theologe, Astronom und Geschichtswissenschaftler Juan Casanovas legte den Streit zwischen Glauben und Astronomie im 17. Jahrhundert dar und beleuchtete besonders den Fall Galilei. Zwei jugoslawische Soziologen, die sich besonders mit der Religionssoziologie beschäftigen, sprachen über die soziologischen Implikationen der Begegnung zwischen Glaube und Wissenschaft in der sozialistischen Gesellschaft (Zdenko Roter, Ljubljana) und über kritische Dimensionen der Wissenschaft (Srdjan Vrcan, Split).

2.2. Das zweite Thema „Wissenschaft über den Glauben und der Glaube in der Wissenschaft" wurde von Soziologen und Theologen bearbeitet. Philosophieprofessor Jean Ladrière (Louvain) sprach über das gegenwärtige Verhältnis zwischen Wissenschaft und Glaube und betonte, daß heute der Glaube Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung ist, Wissenschaft aber auf gewissen Grundlagen beruht, die eher Gegenstand des Glaubens als der wissenschaftlichen Erfahrung sind. Der Soziologe Thomas Luckmann (Konstanz) machte auf den Einfluß aufmerksam, den die sozialen Strukturen auf die Religion in der modernen industriellen Gesellschaft haben. Der marxistische Soziologe Marko Kerševan (Ljubljana) behandelte vom geschichtlichen und soziologischen Standpunkt aus Wissenschaft, Religionen, Theologie und Glaube und entwikkelte den Gedanken über die Rolle des methodischen Atheismus in der Wissenschaft. Der orthodoxe Theologe Dimitrije Kalezić (Beograd) sprach über die Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie und machte auf den Unterschied zwischen Wissenschaft, die sich mit der Welt der Phänomene, und dem Glauben, der die Gesamtheit der Seienden und das Sein selbst erfassen will, befassen, aufmerksam.

2.3. Das dritte Thema, der Kern des Symposiums, war mit etwas ungewöhnlichem Titel „Göttliche Attribute und wissenschaftliche Kategorien" bezeichnet. Es galt besonders den Erfahrungswissenschaften in ihrem Verhältnis zum Glauben. Der französische Akademiker Charles Ferenbach (Paris) sprach im Referat „Die Anfangsexplosion oder Big Bang und Ursprung des Universums" über den gegenwärtigen Stand der Erkenntnisse über die Entwicklung des Universums. Er betonte die Pflicht der Glaubenden und der Nichtglaubenden, sich darum zu bemühen, daß die Erforschung der Natur nicht in einen Atom-Holocaust führen wird. Der Astronom Henri Andrillat (Observatorium Haute Provence) hielt den Vortrag über die Kosmologie und den Beginn des Universums. Er legte die Geschichte der Kosmologie von Platon an dar und skizzierte zugleich die gegenwärtige Auffassung von der Materie. Zum Schluß sprach er über den Menschen, seine Freiheit und seinen Platz im Universum. Prof. Marie-Joseph Heuts (Louvain) gab seinem angekündigten Referat „Molekulargenetik und Ursprung des Lebens" den Titel „Biogenese – der Blick von außen". Er sprach über die Bioevolution vor der Erscheinung des eigentlichen Lebens und über das Verhältnis zwischen der wissenschaftlichen Theorie der Biogenese und der religiösen Auffassung der Schöpfung. Er meinte, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Standpunkt kein Gegensatz bestehe, nur die Sprache der Wissenschaft sei anders. Peter Schuster vom Institut für Theoretische Chemie und Strahlenchemie der Universität Wien hielt den Vortrag über physikalische Grundlagen der Evolution. Nach seiner Auffassung ist für das letzte Jahrhundert charakteristisch, daß die statische Auffassung der Welt durch eine dynamische ersetzt wurde. Große Verdienste dafür hat Charles Darwin. Die gegenwärtige Wissenschaft hat seine grundlegende Auffassung mit neuen Erkenntnissen aus der Physik, der Chemie und der Biologie untermauert. Die Molekularbiologie wird vielleicht in nächster Zukunft überraschende Erkenntnisse über die Entwicklung des Lebens bringen. In diese Grup-

pe gehörte auch der Vortrag des marxistischen Philosophen Andrej Kirn (Ljubljana), „Göttliche Attribute und wissenschaftlicher Gedanke". Nach seiner Meinung sind göttliche Attribute eine bestimmte Art, die Welt und das Leben aufzufassen, wie sie die atheistische Weltanschauung berechtigterweise der Materie und der Natur gibt.

2.4. Den humanistischen Zugang zum Problem des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Glaube legte das letzte Thema „Religion, Wissenschaft, Freiheit, Wahrheit" dar. Der Dominikaner Georges Cottier (Professor an der Universität in Genf und Fribourg) sprach über theoretische Horizonte der Wissenschaft. Er erörterte den Begriff der wissenschaftlichen Weltanschauung, der nicht aus rein objektiven Erkenntnissen besteht, sondern immer auch mit imaginären Vorstellungen vermischt ist; er legte die Entwicklung des Einflusses der Naturwissenschaften auf die Weltanschauung dar und analysierte den Begriff der Empfindung der Wahrheit bei Nietzsche. Der Marxist Tine Hribar (Ljubljana) sprach über das Subjekt des Glaubens. Er schloß mit der interessanten Feststellung: „Der Mensch ist zunächst weder das Subjekt des Glaubens noch das Subjekt der Wissenschaft, sondern das Wesen des Heiligen." Der Theologe Johann B. Metz (Münster) sprach in seinem Vortrag „Theologie angesichts der späten Moderne" über die geschichtliche Entwicklung der Theologie in den letzten Jahrhunderten. Er betonte, daß die moderne Epoche mit der Aufklärung beginnt und daß der geschichtliche Prozeß noch immer dauert. Dieser Prozeß hat eine Krise der christlichen Theologie verursacht. Die katholische Reaktion auf den geschichtlichen Prozeß der letzten Zeit war eher negativ und stand im Zeichen des Widerspruchs. Heute spricht man jedoch über das Ende der modernen Epoche. Die katholische Kirche wird kulturell polyzentrische Weltkirche, was auch auf die Theologie einen Einfluß hat. Der Theologieprofessor und Titularbischof Vekoslav Grmič (Maribor) hielt einen Vortrag über technische Kultur und religiöse Erfahrung. Er zeigte auf, wie die Technik den Menschen zu einer einseitigen Mentalität formen kann, so daß er kein Gespür für die Transzendenz hat, was zum Konflikt mit dem Glauben führen kann. Dies kann man mit einem kritischen Verhältnis zur technischen Kultur und zum Glauben überwinden.

2.5. Der letzte Tag des Symposiums wurde der allgemeinen Diskussion gewidmet, in der noch einige Standpunkte über das behandelte Thema hervorgehoben wurden. Besonders wurde die Notwendigkeit des gegenseitigen Verstehens, der Freiheit, der Liebe und der moralischen Verantwortung im Verhältnis zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden hervorgehoben.

Zum Schluß des Symposiums erklärte der Präsident der Slowenischen Akademie der Wissenschaft und der Künste, Janez Milčinski, das Symposium hätte sein Ziel erreicht. Es hätte Menschen verschiedener Weltanschauungen zur Mitarbeit herangezogen und gezeigt, daß der kulturelle, politische und wissenschaftliche Pluralismus in der heutigen Welt einen großen Wert darstellt. Er sprach die Hoffnung aus, daß der Dialog zwischen Marxisten und Glaubenden erneut belebt werden könnte.

3.1. Es war kein Zufall, daß ein neuer Versuch des Dialogs zwischen Marxisten und Glaubenden gerade in Jugoslawien stattfand. Jugoslawische Marxisten sind vom Bruch mit dem Informbüro 1948 an in vielen Dingen ihre eigenen Wege gegangen. Sie befürworteten den Pluralismus der Wege im Sozialismus und erschütterten so den Monolithismus des kommunistischen Blocks nicht nur auf politischem, sondern auch auf ideologischem Gebiet. Dazu führten sie sowohl die politische Situation, da sich jugoslawische Sozialisten gezwungen sahen, gegen die Übermacht der sowjetischen Prätentionen den eigenen Weg des jugoslawischen Sozialismus zu verteidigen, wie auch die Verhältnisse in Jugoslawien, die wegen Verschiedenartigkeit des jugoslawischen Raumes der zentralistischen Auffassung des sowjetischen Modells nicht entsprachen.

In der Bewertung der gesellschaftlichen Rolle der Religion wie auch im politischen Verhalten zu den Religionsgemeinschaften hat sich am Anfang des Bruches mit dem Informbüro nichts geändert. Unter bestimmten Gesichtspunkten haben sich die Beziehungen sogar verhärtet, weil jugoslawische Marxi-

sten zeigen wollten, daß sie trotz des anderen Weges marxistische ideologische Positionen unbedingt beibehalten. So kam es 1953 sogar zur Unterbrechung der diplomatischen Beziehungen Jugoslawiens mit dem Heiligen Stuhl. Die Verhältnisse haben sich dann in den 60er Jahren geändert. Auf der einen Seite trug dazu das Zweite Vatikanische Konzil bei, das die katholischen Gläubigen zum ernsten Studium des gegenwärtigen Atheismus, auch des marxistischen, und seiner Erscheinungsformen aufforderte und den Atheisten den Dialog anbot. Auf der anderen Seite war für die Verbesserung der Beziehungen auch eine größere politische und ideologische Befreiung Jugoslawiens günstig. So wurde 1966 ein besonderes Protokoll mit dem Heiligen Stuhl abgeschlossen, und bald darauf wurden die diplomatischen Beziehungen wieder aufgenommen. Jugoslawische Marxisten haben auch an den Begegnungen der Paulusgesellschaft teilgenommen, und sie haben langsam versucht, sich von der klassischen marxistischen Bewertung der gesellschaftlichen Rolle der Religion zu befreien.

3.2. Unter dem Einfluß bekannter Marxisten (L. Althusser, R. Garaudy, L. Kolakovski u. a.) sind einige jugoslawische Marxisten von der ideologischen zur soziologischen Bewertung der Religion übergegangen. Die marxistische ideologische Bewertung der Religion hält am klassischen Marxismus fest, der in der Religion eine gesellschaftlich negative Erscheinung sieht, die es so oder anders zu vernichten gilt. Es ist klar, daß die so ausgerichteten Marxisten auf keinen Fall einem ideologischen Dialog mit den Glaubenden geneigt sind, denn ein solcher Dialog versucht, etwas wieder aufleben zu lassen, was je früher desto besser verschwinden soll. Der marxistische soziologische Zugang zur Religion aber sieht in der Religion eine gesellschaftlich-geschichtliche Erscheinung, wie z. B. die Kunst oder die Kultur im allgemeinen. Unter dem Gesichtspunkt marxistischer gesellschaftlicher Werte wollen sie die Religion nicht von vornherein negativ bewerten, sondern neutral. In bestimmten geschichtlichen Verhältnissen kann die Religion eine positive oder negative Rolle spielen. So ist die Bewertung der Religion für die Glaubenden günstiger und ermöglicht den Dialog zwischen Marxisten und Christen, zugleich aber erleichtert sie die Lage der Glaubenden und der Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft, die in der Öffentlichkeit vom atheistischen Marxismus beherrscht wird. Es war interessant, daß sich am Symposium in Ljubljana besonders marxistische Soziologen beteiligt haben.

Allerdings muß man zugeben, daß nicht alle jugoslawischen Marxisten zu diesem neuen soziologischen Standpunkt im Verhältnis zur Religion übergegangen sind. So waren auch ihre Stellungnahmen zum Symposium „Wissenschaft und Glaube" verschieden. Die einen haben das Symposium gelobt als einen Schritt vorwärts in der Bereinigung der ideologischen Grundlagen des Marxismus im Verhältnis zur Religion, als einen Sieg über den dogmatischen Marxismus, andere aber waren gegen das Symposium in der Meinung, daß es sich zugunsten des Glaubens und der Kirche und zum Schaden der marxistischen Grundlagen der sozialistischen Gesellschaft auswirken wird. Doch gab es in der Öffentlichkeit keine Ablehnung des Symposiums, da es von den politischen Behörden gebilligt wurde.

3.3. Wir müssen uns bewußt sein, daß in den sozialistischen Ländern Osteuropas die politische Ausrichtung, die von den höchsten Parteiforen bestimmt wird, sowohl für die marxistische Theorie über die Religion als auch für die praktische Handlungsweise den Gläubigen und den Religionsgemeinschaften gegenüber maßgebend ist. Deshalb ist mit den Kontakten der Glaubenden mit den Marxisten eine ernste Gefahr der politischen Instrumentalisierung des Dialogs gegeben. Eine solche Instrumentalisierung ist aber nicht unabdingbar, besonders dort nicht, wo politische und ideologische Verhältnisse einigermaßen beweglich sind. So ist auch das Symposion in Ljubljana dieser Gefahr ausgewichen.

3.4. Welche sind also die Möglichkeiten eines realen Dialogs zwischen Christen und Marxisten? Für einen echten Dialog ist einerseits ein tolerantes politisches Klima des Verständnisses notwendig, aber auch eine gewisse Pluralität innerhalb des Marxismus. Es ist aber bekannt, wie sehr sich kommunistische Parteien für eine strenge ideelle Ein-

heitlichkeit einsetzen. Dies bedeutet gewöhnlich ein Festhalten an den klassischen, dogmatischen Formen des Marxismus, der dem Dialog mit den Glaubenden nicht günstig gesinnt ist. In der Zeit großer Spannungen zwischen dem West- und Ostblock können wir nicht erwarten, daß die Marxisten in den Ländern des realen Sozialismus dem ideologischen Dialog mit den Glaubenden günstig gesinnt sind. In einigen östlichen Ländern halten sie sogar die religiöse Literatur für ideologische Abweichung, die die Staatssicherheit gefährdet.

Doch gibt es auch im Marxismus eine Entwicklung. Es wird immer schwieriger für ihn, bei den überlebten, nur mit politischer Gewalt verteidigten Positionen zu verharren. So können wir erwarten, daß in Zukunft eine andere Beurteilung der gesellschaftlichen Rolle der Religion und damit auch die Bereitschaft zum Dialog mit den Glaubenden kommen wird. Wann dies geschehen wird, hängt auch von vielen inneren und äußeren politischen Umständen in den einzelnen Ländern ab. Das Symposium in Ljubljana zeigt, daß der Dialog möglich ist, daß er ein positives Echo in der sozialistischen Öffentlichkeit haben kann und daß er sowohl für Glaubende als auch für Marxisten nützlich ist. Vermutlich wären zu einem solchen Dialog mit den Glaubenden eher die Marxisten aus westlichen Ländern bereit. Dort aber besteht wieder die berechtigte Befürchtung, daß man diesen Dialog zu politischen Zwecken mißbrauchen könnte.

3.5. Die Palette der Thematik, die an einem Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden behandelt werden kann, ist sehr breit. Eine Reihe von Themen ergibt sich aus den philosophischen Grundlagen des Marxismus, des Existentialismus und anderer gegenwärtiger philosophischer Strömungen. Auch das vielfältige Gebiet der gegenwärtigen Soziologie kann sehr interessante Themen zum Gespräch anbieten. Den Glaubenden wäre ein sehr willkommenes Thema die Würde des Menschen und die Menschenrechte. Weiter könnte man über die gemeinsame Verantwortung für das Schicksal der Welt, der Menschheit, der Umwelt sprechen u. ä. m. Auf dem ethischen Gebiet, auf dem wir Christen vieles mit den Marxisten gemeinsam haben, gibt es ebenfalls viele Themen für den Dialog. Sehr geeignet wären auch geschichtliche Themen. An Material zum Dialog fehlt es also wahrhaftig nicht.

Das Thema des Symposiums „Wissenschaft und Glaube" in Ljubljana hat philosophische, soziologische und theologische Bereiche im Schnittpunkt/Verhältnis zwischen Glaube und Wissenschaft vereinigt. Dieses Thema ist in den sozialistischen Ländern für Glaubende äußerst aktuell und kann mit einem Symposium lange nicht erschöpft werden. Der Marxismus wird in den Schulen und in den sozialen Kommunikationsmitteln oft als die einzige wissenschaftliche Weltanschauung dargestellt. So wird im Namen der „Wissenschaft" der Atheismus propagiert. Der Glaube wird als etwas Hinterwäldlerisches, Unwissenschaftliches und Überholtes präsentiert. Eine solche Darstellung des Glaubens kann aber dann auch zur Zurücksetzung der Glaubenden in der Gesellschaft und zum Gefühl der Minderwertigkeit bei den Gläubigen führen. Deshalb war für die jugoslawische Öffentlichkeit von höchster Bedeutung, wie soziale Kommunikationsmittel berichtet haben, daß die Teilnehmer am Symposium übereinstimmend erklärt haben, daß zwischen Glaube und Wissenschaft kein Gegensatz besteht.

3.6. Dies zeigt auch die Bedeutung dieses Symposiums für die jugoslawische Gesellschaft, besonders für die Glaubenden. Das Symposium hat die antireligiöse Spitze des Marxismus abgebrochen, der sich für seine Bewertungen immer wieder auf die Wissenschaft beruft. Wenn zwischen Wissenschaft und Glaube kein Gegensatz besteht und dies auch Marxisten selber erklären, dann muß der Marxismus in Theorie und Praxis einen beweglichen Standpunkt zur Religion einnehmen. Dies ist aber von größter Bedeutung für das Zusammenleben in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft, in der als offizielle Ideologie der atheistische Marxismus gilt. Selbstverständlich wäre es naiv zu erwarten, daß sich die Standpunkte und die Verhältnisse rasch ändern und verbessern würden. Ohne Zweifel bedeutet aber ein solches Symposium einen Schritt zum größeren Verständnis des Standpunktes der Marxisten zur Religion und zur Verbesse-

rung der Lage der Glaubenden und der Kirche in der Gesellschaft. Unter den Marxisten aber bedeutet das Symposium eine Unterstützung für jene, die sich für eine offenere, tolerantere und wissenschaftlich vertiefte Behandlung der Religion bemühen.

3.7. Beim Dialog der Glaubenden mit den Nichtglaubenden geht es aber letztlich nicht nur um einen Dialog der Christen mit den Marxisten, sondern um den Dialog mit allen materialistisch ausgerichteten Gruppierungen. Es scheint, daß der Dialog heute das einzige echte humanistische Mittel ist, damit wir zu einem besseren gegenseitigen Verständnis kommen, zur Toleranz und zur Annahme anderer Standpunkte in ihrer Andersartigkeit. Der Dialog ist der ethische Imperativ unserer Zeit.

Wir hoffen, daß der Versuch der Belebung des Dialogs zwischen Marxisten und Glaubenden in Ljubljana in Zukunft nicht isoliert bleiben und – neben Ungarn – auch in anderen östlichen Ländern, besonders aber auch im Westen neu aufgenommen wird.

Bei der Verwirklichung des Dialogs zwischen den Glaubenden und Nichtglaubenden ist auch die Frage wichtig, wer der Träger bzw. der Organisator eines solchen Dialogs sein soll. Von seiten der Glaubenden haben wir verschiedene Institutionen, Universitäten, Fakultäten, die neben dem römischen oder dem nationalen Sekretariat für die Nichtglaubenden Träger und Initiatoren eines solchen Dialogs sein könnten. Von seiten der Atheisten kämen nicht so sehr politische, wohl aber wissenschaftliche oder allgemeine kulturelle Institutionen in Betracht.

Ideologische und weltanschauliche Spannungen in der gegenwärtigen Welt, die sich zum Teil in den Grundlagen des gigantischen Kampfes zwischen West und Ost finden, zum Teil aber als selbständige Gebiete der gesellschaftlichen, kulturellen und ideologischen Gegensätze bestehen, rufen geradezu nach einem Dialog. Ist es also nicht eine geschichtliche Pflicht der Glaubenden, Bedingungen für einen Dialog mit den Nichtglaubenden zu schaffen, für einen solchen Dialog immer wieder bereit zu sein, dazu aufzufordern und geeignete organisatorische Formen eines solchen Dialoges zu suchen?

Miklos Tomka

Wie das Lebenszeugnis von Gläubigen auf Ungläubige wirkt

Erfahrungen in einem sozialistischen Land (Ungarn)

In einer Gesellschaft wie der ungarischen, die bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs stark kirchlich-konfessionell geprägt war, hat der Niedergang der zu sehr der Tradition verhafteten Institution Kirche ein besonders hohes Ausmaß angenommen – nicht ohne kräftige Mitwirkung des atheistischen Marxismus. Zugleich richten sich aber die Hoffnungen vieler Menschen auf Christentum und Christen und gibt es eine erstaunliche Hinwendung insbesondere jüngerer Menschen und intellektueller Kreise zu Glaube und Kirche. – Die Analyse Tomkas dürfte nicht nur beispielhaft für das Verhältnis von Gläubigen und Ungläubigen in einer Reihe von sogenannten sozialistischen Ländern sein, sondern auch Tendenzen, Gefahren und Chancen für die Kirchen in unseren westlichen Ländern aufzeigen. *red*

Zum Verhältnis von Gläubigen und Ungläubigen

Es gibt drei Fakten, die das Verhältnis von Gläubigen und Ungläubigen in Ungarn maßgeblich beeinflussen: ein rascher Zerfall der traditionellen christlichen Kultur und der bekannten Form der „Amtskirche"; die trotzdem vorhandene Präsenz, ja Virulenz des Christentums als eines gesellschaftlichen Phänomens und schließlich eine allgemeine Ideologiemüdigkeit und ein Mißtrauen jeglicher Bürokratie, Organisation, Institution oder Macht gegenüber. Als Folge dieser Fakten sind an erster Stelle die Schwächung der Tradition, die Ohnmacht der kirchlichen Institution sowie ein weltanschauliches und ein Werte-Vakuum zu nennen. In positiver Weise kann vielleicht auch von einem Hunger nach neuen Werten gesprochen werden. Es fragt sich nur, woher Werte und Leitbilder kommen sollen und wer sie authentisch vertreten kann. Die Lebensfähigkeit des Christentums ist häufig auch für Nichtchristen Grund genug zur Hoffnung, in den Gläubigen und in ihrer

Überzeugung die gesuchte Anleitung und Maßstäbe finden zu können. Christen werden damit nicht nur als Individuen, sondern auch als Kenner verborgener Wahrheiten, vielleicht auch als Träger einer geheimen Kraft angesehen.

Von der Qual der Leere – zur Wahrnehmung der anderen Personen

Ob Haß und Neid oder Neugierde und Sehnsucht dahinterstecken – das Christentum wird als Felsen im stürmischen Wandel betrachtet. Wie kann man aber aus diesem Reservoir der Werte schöpfen, wenn man jeder Ideologie zu mißtrauen gelernt und die Sprache als Träger der Lüge erkannt hat? Trotzdem ist diese Qual der Leere kein Zeichen der Hoffnungslosigkeit, sondern Läuterung und Grundlage des Neubeginns. Der Anfang ist freilich nicht der Dialog, noch weniger Unterricht und Lehre, sondern die Bereitschaft zur Wahrnehmung der anderen Person, oder einfacher, das Lernen aus der Lebenspraxis des anderen. Das Verhältnis zwischen Gläubigen und Ungläubigen wird also schlicht und einfach davon bestimmt, wie sich die Christen den Herausforderungen des Alltags stellen.

Die Schwäche offizieller Ideologien klärt die Verhältnisse

Früher wurden diese Zusammenhänge häufig durch historische Hypotheken, wie die Liaison zwischen Thron und Altar, die ehemalige Machtposition der Kirche u. a. m. verdunkelt. Das Staatskirchentum ist jedoch inzwischen lediglich Geschichte, ohne irgendwelche Aktualität. Wiederholt sorgte für andersgeartete Verwirrung die jeweilige offizielle Ideologie, die vor Jahrzehnten religionsfreundlich, später dann religionskritisch die Bedeutung von Religion und Kirche festzulegen gedachte. Die Abnahme des Interesses an weitreichenden Ideologien und die Zuwendung zur persönlichen Erfahrung nahm diesen Einflüssen den Wind aus dem Segel. Die drei Fakten, die Säkularisation, die Präsenz und das hohe Ansehen des Christentums sowie der Argwohn den „offiziellen" oder „von oben" vorgeschlagenen Entwürfen gegenüber treten zunehmend klar zutage. Durch sie werden der soziale Standort und die Funktion der Christen wie auch das Verhältnis von Gläubigen und Ungläubigen für alle sichtbar und in eindeutiger Weise bestimmt.

Politik und Entchristlichung – der Verlust der Werte

Die schnelle Entchristlichung der letzten Jahrzehnte läßt die Vermutung aufkommen, daß politische Kräfte in den letzten zwei Epochen stark mitgewirkt haben:

1. Die Verflechtung zwischen dem gesellschaftlichen und politischen System und den Kirchen galt (bis 1948) als einer der Garanten
   - der de facto obligatorischen Mitgliedschaft in irgendeiner Konfession (verbunden damit, daß alle Kinder getauft, die Ehen ausnahmslos in der Kirche geschlossen, die Toten religiös bestattet wurden);
   - einer allgemeinen religiösen Praxis (z. B. mit einer 50- bis 80prozentigen Quote der Sonntagspflichterfüllung); jedoch in den meisten Fällen auch
   - einer subjektiv empfundenen Zugehörigkeit zur Kirche.

Diese traditionsgebundene, die gesamte Gesellschaft prägende Religiosität ist vor allem vom sozialen und ökonomischen Wandel – von der starken Mobilität, Verstädterung, Industrialisierung – angegriffen worden.

2. Es wäre aber falsch, die Kirchenpolitik der stalinistischen Zeit oder die atheistische Komponente des Marxismus in ihrer Bedeutung unterschätzen zu wollen. Eine eindeutige religiöse Identifikation konnte 1970 bei etwa 50, 1980 bei weniger als 40 Prozent der Bevölkerung nachgewiesen werden. Getauft wurden 1970 noch 86 Prozent der Kinder aus katholischen Ehen. Die Daten der größten ungarischen Diözese (Vác) deuten für die Zeit von 1970 bis 1980 einen weiteren, 20- bis 25prozentigen (!) Rückgang an. Die Sonntagsmesse wird im Landesdurchschnitt von knapp zehn Prozent der katholisch Getauften besucht.

Dieser Erdrutsch im weltanschaulichen Bereich bedeutet jedoch nicht eine entsprechende Zuwendung zum Marxismus, jedenfalls nicht in Fragen des Alltags, der Moral, der Wertsetzungen, des sozialen Lebens.

Manche sozialpsychologische Untersuchungen belegen, daß der Marxismus die persönliche Lebensgestaltung kaum zu beeinflussen vermag. Die Entchristlichung bringt also nicht nur die Zerbröckelung des früheren weltanschaulichen und Werte-Konsenses, sondern für viele den Anfang einer Wertlosigkeit und einer gestörten (oder fehlenden) Fähigkeit zur Gemeinschaftlichkeit. In Kreisen von Intellektuellen wird der Verlust der Werte und des Gemeinschaftsbewußtseins als der größte Problemherd der ungarischen Gesellschaft angesehen. Weniger wissenschaftlich sollte wohl von einer Zunahme des Egoismus und der Konsumhaltung auf Kosten höherer Ideale, insbesondere der Mitmenschlichkeit, gesprochen werden. Die Bewußtwerdung der genannten Mangelerscheinungen provoziert jedenfalls geradezu die Suche nach Werten und Idealen wie auch nach Trägern dieser Werte.

Der religiöse Aufbruch bei jungen Menschen und Intellektuellen

Das Christentum ist bei uns jahrzehntelang als ein Relikt der Geschichte dargestellt worden. Die Annahme seines baldigen Verschwindens hat sich freilich nicht bewahrheitet. Die Hartnäckigkeit, nicht aus dieser Welt verschwinden zu wollen, macht allerdings so ein Relikt noch nicht anziehend und befolgungswürdig. Über Sinn und Bedeutung des Christentums sagt weder die Zahl der knapp eine Million regelmäßig praktizierender Christen viel aus noch der vier- bis fünfmal so hohe Anteil der Menschen, die sich als religiös einstufen. Merkwürdig ist dagegen, daß inmitten der Säkularisation gerade die Jugend, junge Erwachsene und Menschen mit höherer Bildung von diesem Christentum fasziniert werden. Der religiöse Aufbruch der letzten Jahre – vor allem in den genannten Gruppen – ist eine kleine Sensation. Die charakteristische Lebensführung, gelegentlich auch eine radikal verstandene Nachfolge Christi demonstrieren die Möglichkeit und die Kohärenz einer christlichen Praxis. Bei der steigenden Nachfrage nach Orientierungshilfen und praktikablen Lebensmodellen wird dieser Ansatz leicht zum Kristallisationspunkt.

Signifikantes Abweichen der christlichen Haltung vom gesellschaftlichen Durchschnitt

Es gibt manche Bereiche, wo die christliche Haltung signifikant vom gesellschaftlichen Durchschnitt bzw. vom Gewohnten abweicht. Dazu gehören vor allem die guten menschlichen Kontakte in der Familie (die sich u. a. in einer niedrigeren Scheidungsquote manifestieren), die hohe Bewertung des Lebens (und in der Folge eine größere Geburtenhäufigkeit und eine überdurchschnittliche Familiengröße), die Akzeptierung der eigenen Verantwortung anderen Menschen, besonders den Älteren gegenüber usw. Dazu gehört des weiteren die Sinnfindung bzw. das Grundvertrauen, die allen Konflikten und Krisen des Lebens gegenüber erhaben sind. (Die hohe Selbstmordquote Ungarns macht es zu einem Erfolg, wenn in einer Gruppe kein Selbstmord vorkommt.) Dazu gehören schließlich die Einstellungen zum Eigentum, zur Arbeit und zur Gesellschaft, die alle von einer gewissen sozialen Verantwortung gekennzeichnet sind, im Gegensatz zum verbreiteten egoistischen, nackten Pragmatismus des „normalen" Bürgers. Natürlich wäre es eine grobe Fälschung, die „sündige Gesellschaft" den Christen (mit ausgewogener, gesunder und wertvoller Haltung) gegenüberstellen zu wollen. Es dürfte aber stimmen, daß die mit vielen Sorgen belastete und desorientierte Gesellschaft (oder wenigstens viele Individuen dieser Gesellschaft) wenige gelungene Versuche zur Überwindung ihrer Probleme kennt. Gelingt es jemandem oder vielleicht sogar einer Gemeinschaft, im eigenen Alltag die Sinnhaftigkeit des Lebens wiederherzustellen und mindestens für den eigenen Gebrauch die innere Zerrissenheit der Welt und des Individuums zu heilen, wird dieser Erfolg als der Stein der Weisheit angesehen.

Erwartungen als Maßstab

Christen und Christentum werden damit in eine bestimmte Rolle versetzt. Die an sie gestellten Erwartungen sind Maßstäbe, an denen sie nun gemessen werden. Erwartungen und Maßstäbe sind allerdings in diesem Falle

relative Größen: indirekte Zeichen der Unsicherheiten des Menschen und der Gesellschaft. Den Erwartungen wird also zum Teil schon durch die Sicherheit der Frohen Botschaft entsprochen. Der Anspruch des Christentums wird auch dann als brauchbare – ja vielleicht als einzig vorhandene – Grundlage angesehen, wenn er von den Christen nur dürftig verwirklicht wird. Nichtsdestoweniger ist es dieser Anspruch, welcher die Grunddimension des Verhältnisses von Gläubigen und Nichtgläubigen bestimmt.

Zugleich Anachronismen und Verheißungsträger

Ihrer beachtlichen Zahl zum Trotz werden Christen in Ungarn nicht selten als Bewohner fremder Gestirne, als Spielverderber oder einfach als Anachronismen angesehen – die anscheinend nicht zu ihrem Vorteil handeln und sich nicht nach den Umständen richten. Ohne die Berechtigung dieser Urteile zu erwägen, soll aber gleich der entgegengesetzte Akzent genannt werden: Jene, die auf ihrem Weg in Not geraten, in ihren Hoffnungen enttäuscht sind, ihre Ziele verloren haben, öffnen sich für jede Verheißung. Was früher fremd war, wird zur Quelle, von wo vielleicht ein Hinweis kommen kann. Die eines Spieles überdrüssig geworden sind, sehen auch Spielverderber mit anderen Augen an. Was davor als anachronistisch empfunden wurde, wird vielleicht als altbewährt beurteilt. Die Einschätzung der Gläubigen und ihres Glaubens ist also nicht von der eigenen Lebenserfahrung zu trennen. Ob diese Bewertung nun kritisch oder positiv, ob sie ablehnend oder zustimmend ist, einer besonderen Aufmerksamkeit ist sie auf alle Fälle gewiß – von Einzelnen wie auch von Institutionen der Gesellschaft.

Die Gemeinsamkeit der Probleme . . .

Es gibt Stellen und Funktionen, die in Ungarn nicht für Christen vorgesehen sind. (Dazu gehören z. B. alle Berufe der Erziehung und des Unterrichts.) Hier kann man schlecht von den Beziehungen zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden sprechen. Ansonsten aber stehen Christen und Nichtchristen vor denselben Fragen des beruflichen und sozialen Lebens und arbeiten zusammen am gemeinsamen Wohl. Bei dieser Gemeinsamkeit der Probleme und des Handelns betrifft die erste Frage nicht die weltanschauliche Ausrichtung, wohl aber die Fähigkeit, sich mit den Schwierigkeiten auseinanderzusetzen und sie gegebenenfalls zu lösen. Ein gelungenes Familienleben, Lust an der Arbeit, ausgeglichene Sozialkontakte usw. machen einen Menschen, der aus dem Glauben zu leben versucht, sowieso auffällig – und die Umgebung neugierig darauf, wie das erreicht wurde. Dann, aber erst dann, werden über Motive und Überzeugung Fragen gestellt, die natürlich nicht ohne Antwort bleiben dürfen.

. . . und die notwendigen Anstrengungen und Entscheidungen

Die Antworten sind notwendig. Beweiskräftig sind sie nicht. Wertentscheidungen kann man meistens nicht „erklären". Die Entscheidung für eine größere Familie muß u. a. durch wirtschaftliche Abstriche bezahlt werden. Eine Entscheidung für mehr und engere menschliche Beziehungen geht auf Kosten der eigenen Freizeit und Unabhängigkeit. Gewissenhafte Arbeit, die nicht mit höherem Lohn vergolten wird, scheint eine Vergeudung der Kräfte zu sein, die man auch anderswie einsetzen könnte . . . Vielleicht kann man sagen, all das wäre Geschmackssache. Die Freiheit des Menschen bestünde gerade darin, zwischen verschiedenen Gütern wählen zu können. Die wirkliche Frage betrifft freilich weder die Möglichkeit der Wahl noch die Neigungen und Geschmacksrichtungen, sondern den menschlichen Gesamtgewinn aller dieser Entscheidungen, ihr Beitrag zur Bereicherung der Person oder schlicht zum Glück. Die Antwort wird dementsprechend von der Praxis, vom Leben gegeben.

Konsequenz der Praxisverbundenheit

Diese Praxisverbundenheit hat eine eigenartige Konsequenz. Wert und Bedeutung des Christseins werden grundsätzlich am Zeugnis der einfachen Mitbrüder, der Bekannten

in Haus und Arbeit, der Laienchristen gemessen. Eine Ausführung und Deutung des Glaubensinhaltes wird zwar mit Interesse aufgenommen, aber eben erst zur Erklärung schon erkannter Werte, also erst in zweiter Instanz (und immer begleitet mit einem gewissen Mißtrauen gegenüber der nicht ganz durchschaubaren intellektuellen Schlauheit). Die Beziehungen zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden sind Kontakte zwischen Gleichen, also zwischen Menschen in ähnlichen Lebenslagen, mit ähnlichen Anstrengungen. Die Gewohnheit der Situation ist die Garantie dafür, daß die Probleme und die Lösungen echt sind – und nicht Schaustücke mit fragwürdigem Wirklichkeitsgehalt. Die Vorkenntnisse aus dem eigenen Leben machen das Verhalten des Anderen deutbar und bewertbar. So erfaßt man instinktiv, in welchem Maße es sich um existentielle Entscheidungen handelt.
Praxisbezug, Wirklichkeitsgehalt, existentielle Betroffenheit sind unerläßliche Bausteine des christlichen Zeugnisses. Leute, die von ihrem Amt her oder kraft ihrer Funktion Werte und Lebensstrategien vermitteln wollen, können diese Schallmauer nicht durchbrechen. Sie werden immer mit dem Verdacht belastet, aus Berufspflicht zu dozieren – zu einer Zeit, wo Worte und Argumente allseits mißbraucht werden und dementsprechend ihre Glaubwürdigkeit verloren haben. Ideologen wie Kirchenleute sind Statisten oder vielleicht Verwalter des jeweiligen kulturellen Hinterlandes, nicht aber Träger der Konfrontation und der Verständigung zwischen Gläubigen und Ungläubigen.

Nur das Zeugnis kann Glauben wecken

Christen werden also teils nach ihrem Verhalten, teils ihrer eigenen religiösen Identifikation entsprechend in ihrer Umwelt als Gläubige akzeptiert. Es bleibt aber noch die Frage, woher sie die Legitimation und die Selbstsicherheit haben, sich als Christen auszugeben. Für viele existiert diese Frage gar nicht. Sie sind von Geburt an Christen. Ihre Zugehörigkeit ist für sie eine Selbstverständlichkeit, die noch nie in Frage gestellt worden ist. Die Zahl solcher Menschen nimmt allerdings mit der Säkularisation rapide ab. In der Atmosphäre der entschiedenen Zurückhaltung jeglicher Organisation gegenüber kann die formale Mitgliedschaft in der Kirche die notwendige innere Sicherheit nicht geben. Zum Tragen des Christseins sind enge menschliche, gemeinschaftliche Beziehungen unentbehrlich. Für manche waren diese in der Familie gegeben. Andere finden solche erst im späten Alter in christlichen Kleingruppen. Letztere geben außerdem die Gewähr, daß Ungläubige auch dann den Weg zu den Gläubigen finden können, wenn Institution und Organisation befremdend wirken*.

Gerhard Prieler

Haben Jugendzentren noch Zukunft?

Auf dem Hintergrund jahrelanger Erfahrungen in verschiedenen österreichischen Jugendzentren gibt der Autor zunächst einen kritischen Rückblick auf Konzept und Praxis der bisherigen Jugendzentrums-Arbeit. Da sich Situation und Selbstverständnis der Jugendlichen seit den 70er Jahren stark gewandelt haben, hält Prieler auch eine Weiterentwicklung der Jugendzentrums-Konzepte für notwendig und bietet dafür Anregungen. Obwohl der Beitrag zunächst die Situation in Österreich zugrunde legt, dürften die Bedenken und Anregungen auch für die Jugendarbeit in anderen Ländern hilfreich sein. red

Die im Titel gestellte Frage mag vielen, die Jugendzentren nur von ferne kennen, seltsam erscheinen. Schließlich gibt es diese Form der Jugendarbeit – zumindest im Bewußtsein der Öffentlichkeit – doch erst seit wenigen Jahren.

Tatsächlich fand der Boom der Jugendzentrums-Idee in den frühen 70er Jahren statt. Darüber hinaus existierte bereits davor eine Reihe von Jugendzentren, meist unter der Trägerschaft der Jesuiten oder der Salesia-

* Vgl. dazu: *A. Szennay – F. Tomka,* Kleine Gemeinschaften in der Kirche, in: Diakonia 9 (1978), S. 41–47; *T. Nyiri,* Christsein in Ungarn, in: kunst und kirche 2/1984, S. 83–89.

ner. Das Neue, das zu Beginn der 70er Jahre Eingang in die Jugendarbeit fand, war insbesondere die Idee der offenen Arbeit in Form des sogenannten „offenen Betriebs".

Zur Entstehung der Jugendzentren

In einer relativ geschlossenen Gesellschaft, die es zumindest partiell bis zum 2. Weltkrieg noch gab, genügte eine „geschlossene" kirchliche Jugendarbeit. Einige kennzeichnende Stichworte dazu: paternalistisch, getragen von Erwachsenen, meist von Kaplänen, autoritätsbezogen, fordernd, Schwerpunkt auf religiösen Inhalten. Es war nicht notwendig, Jugendlichen das Christentum sozusagen erst „schmackhaft" zu machen, sie zu einer bewußten Entscheidung für Christus und für die Kirche hinzuführen. Die Jugendlichen kamen ohnehin aus diesem Bezugsrahmen; durch Familie, Dorf und übriges gesellschaftliches Umfeld war hier bereits eine wichtige Vor-Entscheidung gefallen. Übliche Form war die Großgruppenarbeit (Heimstunde mit 20, 30 oder mehr Jugendlichen).

Nach dem Krieg erfolgte der Aufschwung der Gliederungsarbeit (Arbeiter-, Land-, studierende Jugend), die auch neue Arbeitsformen, vor allem die Kleingruppe, mit sich brachte. Als man Ende der 60er Jahre wahrnahm, daß auch mit dieser Form von Jugendarbeit viele Jugendliche sich nicht angesprochen fühlten, suchte man nach neuen Wegen, in an-sprechender Weise für die Jugendlichen dazusein, ihnen einen „Raum zur Selbstfindung zu eröffnen", der „als Experimentierfeld und Einübungsmöglichkeit in die (christliche) Lebensbewältigung gelten muß"[1].

So wurde 1972 auf einer gesamtösterreichischen Enquete über Jugendarbeit öffentlich festgestellt, daß Jugendgliederungen die breite Masse der Jugendarbeit nicht mehr abdecken können. Bestehen blieb der Anspruch, flächendeckend zu arbeiten, alle Jugendlichen anzusprechen. Diesen Anspruch sollten nun die Jugendzentren einlösen.

Nicht zufällig sprach man von „Vorfeldarbeit", die zum „Eigentlichen", zur Gruppenarbeit und vor allem zu einer intensiveren kirchlichen Arbeit hinführen sollte. Gleichzeitig gab es einige wenige Modell-Jugendzentren (Z 6 und Kennedy-Haus in Innsbruck), die sich offen gegen eine neue Form der kirchlichen Nachwuchsrekrutierung aussprachen und dezidiert ihre Arbeit als Diakonie, als selbstlosen Dienst an den Jugendlichen deklarierten.

Genau dieser Konflikt zwischen Verkündigung und Diakonie ist es, der die Geschichte der Jugendzentren wie ein roter Faden durchzog und durchzieht. Bereits 1972 nennt Gerhard Lang in seinem Grundsatzartikel über Jugendzentren in Jugend & Kirche „die bedeutendste und zugleich schwierigste" Frage „das Problem, ob die Arbeit kirchlicher Jugendzentren tatsächlich eine kirchliche sein kann". Dabei versucht er, die Kirchlichkeit vor allem über den Verkündigungsaspekt her zu legitimieren: „Wenn nun weiters etwa die Absicht bestimmend ist, einerseits jungen Menschen, denen der Dienst an den anderen um des Wortes Gottes willen bedeutsam ist, ein weites Arbeitsfeld zu bieten, andererseits jungen Menschen, die vom Milieu, von Vorurteilen, ja von der Erziehung her kirchenfern oder skeptisch eingestellt sind, ein allmähliches Hineinwachsen in eine solche Gemeinschaft junger Christen zu ermöglichen, wenn das so ist, können wir von annehmbaren Zielvorstellungen sprechen." Und fast nebenbei fügte er am Schluß noch hinzu: „Schließlich sei noch festgestellt, daß im Sinne christlicher Diakonie ein Dienst an der jungen Generation seitens der Kirche angemessen ist; nicht wertfrei und neutral, aber durchaus in der Absicht, konkreten, vor allem geistigen Notständen wirksam zu begegnen."[2]

Daß in diesem oft nicht lösbaren Spannungsfeld zwischen Hinführung zum Glauben und zur Kirche und dem bedingungslosen Dienst an der Jugend, das vielfach an der Person des Jugendleiters be- und verhandelt wurde, „das Experiment Jugendleiter" mancherorts vorschnell als „gescheitert" angesehen wurde, nimmt nicht wunder.

[1] *P.-M. Zulehner – R. Kruspel – R. Erhard,* Möglichkeit religiös-kirchlicher Sozialisation in „kirchlichen Jugendklubs", in: Jugend & Kirche, 5. Jg., März 1972, S. 9.

[2] G. Lang, Jugendzentren – Chancen und Grenzen, in: Jugend & Kirche, a. a. O., S. 8f.

Ursprüngliches Konzept

Das Konzept der Jugendzentrumsarbeit brachte, wie bereits angedeutet, neue Arbeitsformen mit sich:
- die offene Arbeit in Form des offenen Betriebs;
- verschiedene Animationstechniken;
- neue Formen offener Veranstaltungen.

Diese Arbeitsformen entsprachen sowohl dem Zeittrend als auch dem Stand der pädagogischen Diskussion. Den theoretischen pädagogischen Hintergrund der Jugendzentrumsbewegung stellte die emanzipatorische Pädagogik dar. Der Zeittrend läßt sich folgendermaßen charakterisieren: Die Zeit des Wiederaufbau-Wirtschaftswunders ist vorbei, es folgen die ersten Einbrüche (Erdölschock), die Fortschrittsgläubigkeit beginnt zu wanken. Gleichzeitig herrscht ein großer Optimismus unter der Jugend, die Welt verändern und mitgestalten zu können. „Nach dem Einschätzungsprofil haben die Jugendlichen ein starkes, zuversichtliches Selbstbewußtsein, sie sind optimistisch für sich im Moment und für ihre Zukunft, sie halten sich für ‚hoffnungsvoll'."[3]

Es ist die Zeit der 68er Generation, die mit viel Elan darangeht, verschiedene Gesellschaftsbereiche umzukrempeln. Grundziel dabei ist eine möglichst weitgehende demokratische Mitbestimmung der Betroffenen in allen Lebensbereichen. Auf den Universitäten wird die Drittelparität erkämpft, für Pflicht- und höhere Schulen in Österreich 1974 das „Schulunterrichtsgesetz" eingeführt, das den Schülern erstmalig gewisse gesetzliche Mitwirkungs- und Mitbestimmungsrechte einräumt. Es herrscht eine große Bereitschaft, vor allem bei Schülern, sich mit allen möglichen gesellschaftspolitischen Fragen auseinanderzusetzen. Ein konkreter Erfolg der Jugendorganisationen ist z. B. die Anerkennung des Zivildienstes im Jahre 1975.

Auch in der Kirche herrschen als Folge des Konzils Aufbruchstimmung sowie die Bereitschaft, sich gegenüber kirchenfernen Schichten mehr zu öffnen und in der Pastoral neue Wege zu suchen und auszuprobieren.

Die Ziele und Prämissen, die in dieser Zeit in der Jugendarbeit – zuerst im außerkirchlichen Bereich – entstanden, waren folgende:

1) Selbstverwirklichung, Ich-Findung;
2) offene Strukturen; dadurch sollten die Jugendlichen befähigt werden, in einer pluralistischen Gesellschaft mit offenen Strukturen sich zurechtzufinden;
3) Wahlfreiheit;
4) Autonomie, d. h., daß sich die Jugendlichen selbst Ziele setzen und Wege ausprobieren sollten, um diese Ziele zu erreichen;
5) kritisches Bewußtsein; wenn jemand sich genügend kritisches Bewußtsein erwirbt, würde er fähig werden, als mündiger, emanzipierter Mensch zu leben;
6) Kommunikation, Gruppe, Gemeinschaft[4].

Die drei Säulen[5], mit Hilfe derer diese Ziele und Prämissen in den Jugendzentren erreicht werden sollten, waren

1) Freizeitanimation,
2) Bildung,
3) Aktionen.

Sektor *Freizeitanimation* war für viele Jugendliche bei weitem anziehender als heute. Zwar gab es bereits verschiedenste, auch kommerzielle Freizeitangebote, doch konnten die Zentren durchaus mithalten und interessante Veranstaltungen usw. anbieten.

Bildung war in einer Zeit des Bildungsbooms, in der Wissenserwerb und gesellschaftlicher sowie beruflicher Aufstieg noch unmittelbar verknüpft waren, der vermutlich wichtigste Schwerpunkt in der Jugendzentrums-Arbeit. Gleichzeitig bestand bei vielen Jugendlichen die Hoffnung, durch ra-

[3] Bindung und Bindungsbereitschaft der Jugendlichen in den Großstädten des Ruhrgebietes – Folgerungen für die Jugendarbeit, Bericht Nr. 54 der kirchlichen Sozialforschung im Bistum Essen, in: Jugend & Kirche, 5. Jg., September 1971, S. 11.

[4] *W. Fritschi*, anläßlich der Studientagung der AG kirchlicher Jugendzentren: Jugendzentren in einer Krise?, Puchberg, Oktober 1982.

[5] Daneben gab es in den Erwartungen vieler kirchlicher Verantwortungsträger eine vierte Säule, nämlich die Bildung einer christlichen Glaubensgemeinschaft. Daß sich dieser Punkt, der nicht von allen in der Jugendarbeit Tätigen übernommen wurde, mit Zielen wie Autonomie natürlich ständig reibt, bekamen viele Jugendleiter bald zu spüren. Noch dazu, wo das Publikum, das die Jugendzentren bevölkerte, bevorzugt aus eher kirchenferneren Kreisen kam. Und für diese Personengruppen waren die Zentren – wenigstens teilweise – ja auch gedacht.

tionale Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Fragen beitragen zu können zu einer Veränderung der Gesellschaft. So gab es zum Beispiel im Studentenzentrum Linz 1971/72 15 Arbeitskreise mit 260 Teilnehmern, die sich mit Themen wie Strafrecht, Philosophie, Soziologie, Sozialwirtschaft, linke Strömungen in der Gesellschaft etc. beschäftigten; teilweise Themen, zu denen heute kein Jugendlicher mehr in ein Zentrum zu „locken" wäre. So schrieb auch Prof. Klostermann im Zusammenhang mit der studierenden Jugend von einem „außerordentlich starken rationalen Zug, der in außergewöhnlicher Schärfe die Wahrheitsfrage stellt, der alles hinterfragt, der mit einer unerhörten Radikalität nach dem ‚Warum' fragt, nach dem Sinn"[6].

Der Bereich der *Aktionen* war demgegenüber eher bescheiden.

Diese drei Säulen, die dem gängigen Jugendzentrums-Konzept entsprachen, jedoch nicht für jedes einzelne Zentrum in gleicher Weise zutrafen, waren so lange trag-fähig, so lange die gesellschaftlichen Bedingungen in etwa dieselben blieben.

Gesellschaftliche Umbrüche und ihre Auswirkungen auf die Jugendzentren

In den letzten fünf oder mehr Jahren kam es zu tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandlungen, die sich auf das Lebensgefühl und die Bedürfnisse sowie Interessen vieler Jugendlicher stark auswirkten:

- der Optimismus der frühen 70er Jahre erlahmte endgültig, nachdem der Marsch durch die Institutionen irgendwo im Dschungel der Bürokratie steckengeblieben und versandet war.
- Viele Engagierte mußten resignierend feststellen, daß das Beharrungs- und Integrationsvermögen der Institutionen um ein Vielfaches höher war, als man angenommen hatte[7].
- Zudem kam es zur kontinuierlichen Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage und infolgedessen zu einer Verschärfung und Verknappung der Arbeitsplatzsituation. Der Druck in den Schulen, mit seiner Ausbildung baldmöglichst fertig zu werden und außerdem bestmögliche Noten zu erlangen, um so vielleicht doch noch den vorletzten Arbeitsplatz zu bekommen, wuchs. „Hauptsache durchkommen", „nur die Matura hinter mich bringen", solche oder ähnlich lautende Aussagen bekam ich im Jugendzentrum immer wieder zu hören. Auch am Arbeitsplatz nahm der Druck zur Anpassung sowie zur Leistung zu, die Drohung mit der Kündigung zieht meistens.

Auch im Bereich der Jugendszene änderte sich einiges:

- Das Angebot der kommerziellen Freizeitindustrie erreichte inzwischen ein exorbitantes Ausmaß. Typisches Beispiel: eine Disko, die sich heute am Markt durchsetzen will, braucht nicht nur einen guten Discjockey, sondern neben einer technisch ausgefeilten Lichtanlage mit Zerhackern, Trockennebel auf der Tanzfläche und nach Möglichkeit Videocassetten auch eine Riesenleinwand, um die Band nicht nur akustisch, sondern auch optisch auf die Bühne zu zaubern. Das Repertoire reicht schließlich bis zu Banken, die ein teilweise qualitativ hochwertiges und sehr ansprechendes kulturelles Angebot manchmal fast zum Null-Tarif, meist jedoch zum Konsumieren bereitstellen.
- Zudem gibt es heute auch ein vermehrtes Angebot an nichtkommerziellen Freizeiteinrichtungen. So bestehen derzeit in Linz beispielsweise über 10 Jugendzentren. Hierher gehört auch, daß teilweise Schulen Freizeitfunktionen übernehmen (Freigegenstände wie Theaterspiel, Schach etc.).
- Hinzu kommt, daß der Trendwechsel, d. h. was jeweils „in" bzw. „out" ist, heute (mit Hilfe der Ankurbelung der Freizeitindustrie) viel schneller vor sich geht. Und bei dieser Kategorisierung rangieren Jugendzentren derzeit sicher unter „out".
- Parallel zur gesellschaftlichen Situation kam es auch in der Kirche zu einem weitgehenden Reformstopp, teilweise zu einer

[6] *F. Klostermann*, Gedanken zur Jugend und zu den Konsequenzen für die Jugendpastoral, in: Jugend & Kirche, 5. Jg., Dezember 1971, S. 3.

[7] Ich habe es selbst erlebt, wie enttäuscht wir allesamt waren, daß, nachdem wir endlich „unser" Schulunterrichtsgesetz (SCHUG) hatten, sich an den Schulen so gut wie fast nichts änderte. Im Gegenteil, denn unsere Kraft zu kämpfen schmolz dahin, hatte uns doch der „Gegner" einen kleinen Knochen hingeworfen, der sich jedoch in der Praxis meist als Gummi-Knochen entpuppte.

Rücknahme von Reformansätzen, zu einem Rückzug auf traditionelle Positionen. Die Jugendarbeit allgemein wird vielfach wieder stärker an die Kandare genommen, wobei offene Jugendarbeit naturgemäß am meisten in Frage gestellt wird. Denn inzwischen wurde klar, daß dabei für die Kirche im Sinne einer Nachwuchsrekrutierung wenig herausschaut. In ihrer Kritik fühlen sich viele auch bestätigt durch das Anwachsen der nicht-„kirchenamtlichen" Jugend, durch verschiedene Erneuerungsbewegungen und charismatische Gruppen, die erstens weniger kirchenkritisch eingestellt sind und zweitens nur einen Bruchteil an Geld und Hauptamtlichen beanspruchen.

Und über all diesen Entwicklungen schwebt wie ein Damoklesschwert die totale Bedrohung unserer Existenz: zum einen der atomare Holocaust, zum anderen der Zusammenbruch unserer Umwelt („erst stirbt der Wald, dann der Mensch").

Die Reaktionen vieler (nicht aller!) Jugendlicher sind dementsprechend. Man könnte sie grob in zwei Gruppen einteilen: in jene, die noch den Ehrgeiz aufbringen, die Schule bzw. Lehre möglichst gut, schnell und ohne Scherereien zu absolvieren, sich anzupassen, um unterzukommen, und in jene, die abschalten, die sich mit dem kleinen Glück, mit einem vollen Mopedtank zufriedengeben, das Leben genießen, so lange es noch geht, die meinen: „Es ist eh schon alles wurscht."

Und auch bei vielen von denen, die noch aufstehen, die sich zu wehren versuchen gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse, herrscht in ihren tiefen Schichten oft eine große Resignation. So könnte man die Jugendbewegung der 80er Jahre, die vor allem in der Schweiz stark spürbar wurde, am ehesten als einen Akt der Verzweiflung, als existentiellen Aufschrei aus dem Bauch heraus verstehen. Neben großer Phantasie, für die die etablierte Gesellschaft jedoch kaum einen Sensus hat („Freiheit für Grönland, nieder mit dem Packeis . . ."), kam hier viel Archaisches, Chaotisches hoch, das von tiefen existentiellen Verwundungen und Ängsten Zeugnis gab.

Die einzige relevante Frage angesichts dieser Situation – die die Erwachsenen genauso betrifft, nur von den meisten erfolgreich verdrängt wird – ist wirklich, woher können wir noch Kraft und Hoffnung nehmen, um in einer solchen Welt leben zu können, um diese Welt lebens-wert zu gestalten.

Auf diesem Hintergrund müssen wir die Arbeit in den Jugendzentren betrachten und analysieren. Es ist notwendig sich zu fragen, wieweit unsere Ziele noch stimmen und ob der Weg dorthin der richtige ist. Man könnte das Problem vielleicht so ausdrücken: Unsere Ware ist gut, jedoch es kaufen sie uns immer weniger ab.

Vor allem müssen wir uns fragen, ob wir mit unseren Zielen und Prämissen die Jugendlichen nicht überfordern. So gewann ich in meiner Arbeit als Jugendleiter den Eindruck, daß immer mehr Jugendliche sich scheinbar gar nicht emanzipieren wollen und auf kritisches Bewußtsein, Autonomie und offene Strukturen pfeifen. Lieber wollen sie in Ruhe gelassen und nicht zu viel hinterfragt werden. Die Bedrohtheit unserer Existenz, die Komplexität und Undurchschaubarkeit gesellschaftlicher Strukturen und Mechanismen, der Wegfall absichernder sozialer Werte und Strukturen führt eher dazu, daß Jugendliche wieder einen stärkeren Wunsch nach Führung entwickeln, um so zu der für sie notwendigen Sicherheit in dieser komplizierten, anonymen Welt zu gelangen. Der Ruf nach mehr Autorität wächst nicht nur unter konservativen Pädagogen, sondern auch unter Jugendlichen. Jugendliche sind wieder eher bereit, einem charismatischen Führer zu folgen, der ihnen sagt, was sie tun sollen; manche gehen sogar so weit, z. B. im Rahmen einer Sekte ihre Selbständigkeit ganz aufzugeben und sich vollständig unterzuordnen. Die Frage ist, wie wir in den Jugendzentren dem berechtigten Wunsch vieler Jugendlicher nach Führung entsprechen können und trotzdem Ziele wie Autonomie und Selbstverwirklichung dabei nicht aus dem Auge verlieren.

Gewandelt hat sich auch einiges in bezug auf die drei Säulen der Jugendzentrumsarbeit:

a) *Freizeitanimation* wurde weitgehend von anderen Trägern übernommen, mit denen die Jugendzentren nur schwer konkurrieren können. Außerdem scheint aufgrund des gestiegenen Leistungsdrucks in Schule und

Betrieb das Interesse an Freizeitanimation im Abnehmen. Zumindest läßt sich in fast allen Schülerzentren beobachten, daß der offene Betrieb für „normale" Schüler nur mehr wenig Anziehungskraft besitzt und auch Veranstaltungen wie Filme, Partys etc. von viel weniger Schülern besucht werden als vor zehn Jahren.

b) Der Bereich *Bildung,* der sich stark in kleinen Gruppen abspielt, ist nach wie vor eine wichtige Säule, wenn auch in diesem Punkt eine Wandlung vor sich ging. Jugendliche sind kaum mehr an rein intellektueller Auseinandersetzung interessiert, die Inhalte sind viel hautnäher, existentieller. Interessante Themen sind vor allem Selbsterfahrung, Kommunikation, Friedens- und Glaubensfragen. Überhaupt scheint das Interesse und die Offenheit vieler Jugendlicher für religiöse Fragen im Steigen. Wobei allerdings Religiosität nicht unbedingt konform geht mit Kirchlichkeit.

c) *Aktionen* haben zwar einen etwas höheren Stellenwert bekommen. Teilnehmer an solchen öffentlichen Aktionen sind jedoch in der Regel eine kleine Gruppe hochmotivierter Jugendlicher.

Eine für viele Jugendzentren neue Säule, die derzeit immer stärkeres Gewicht erhält, ist

d) die *Sozialarbeit;* dies sowohl in Form von Beratung, Einzelfallhilfe wie auch in neueren Formen wie streetwork (nachgehende Sozialarbeit). An diesem zum ursprünglichen Konzept vieler Jugendzentren hinzugekommenen Bereich läßt sich deutlich eine Wandlung des Publikums erkennen: Immer mehr „schwierige" Jugendliche, Angehörige von „Randgruppen" drängen in Jugendzentren, und diese sind auch die ersten, die den offenen Betrieb füllen. Dies geht so weit, daß Jugendleiter in Gewissensnot kommen, ob sie nun mit diesen Jugendlichen, die ganz offensichtlich Hilfe brauchen, arbeiten sollen oder ob sie an der dem Konzept entsprechenden und vom Träger gewünschten Zielgruppe festhalten und die „schwierigen" Jugendlichen hinauswerfen sollen.

Nicht übersehen darf man außerdem, daß die Zahl der sogenannten schwierigen Jugendlichen im Steigen ist. Als Folge der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation zeichnet sich eine in der Öffentlichkeit noch nicht wahrgenommene schleichende „Proletarisierung", eine materielle und psychische Verelendung vieler Jugendlicher ab, die vom System an den Rand gedrängt und ausgestoßen werden.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf W. Fritschis Einteilung der Jugendlichen nach dem Grad ihrer gesellschaftlichen Anpassung (siehe Tabelle) hinweisen[8]:

[8] *W. Fritschi – H.-R. Wyss,* ausformen statt einschleifen, Zürich 1981, S. 17.

Über-Anpassung ↑

Gruppe 1: (ca. 30%)
Konformistisch-passives Verhalten: Passiv, unreflektiert, unkritisch, konsumorientiert, zufrieden, beruflich angepaßt, gesellschaftspolitisch desinteressiert, geringes Problembewußtsein.

Gruppe 2: (ca. 35%)
Integrativ-aktives Verhalten: Fleißig, angepaßt, schweigsam, Karriere-bewußt, steril-aktiv; akzeptierende Einstellung gegenüber bestehenden Gesellschaftsstrukturen und Werten.

Gruppe 3: (ca. 20%)
Reformistisch-engagiertes Verhalten: Initiativ, kritisch, reformfreudig, engagiert, reflektionsfähig, progressiv, verunsichert; relativ hohe Erwartungs- und Anspruchshaltung.

Gruppe 4: (ca. 5%)
Radikales Verhalten: Engagiert, politisch aktiv, aktionsbezogen, lautstark; aus neomarxistischer Ideologie, Standpunkt der radikalen Gesellschaftsveränderung, hoher Informationsgrad.

Gruppe 5: (ca. 10%)
Exiliertes Verhalten: Individualistisch, emigriert; Suche nach Verinnerlichung; Experimente, neue Lebensformen (z. B. Alternativ-Gemeinschaften, Bürgerinitiativen, religiöse Subkulturgruppen, Wohngemeinschaften). Negative Variante: Delinquenz, Drogenkreise, Kriminellen-Milieu. Flucht; Resignation.

↓ Unter-Anpassung

Wie Fritschi feststellt, geht derzeit eine Abdrängung hin zu den Rändern vor sich, d. h. eine Zunahme der Konformistisch-Passiven sowie der Exilierten.
Und nachdem Jugendzentren Spiegelbilder der gesellschaftlichen Situation der Jugend sind, treten hier auch vermehrt Probleme an die Oberfläche (Arbeitslosigkeit, Passivität, Gewalttätigkeit . . .), die eine Verschiebung der Akzentsetzung in Richtung Sozialarbeit bedingen. Paradoxerweise wird dies dann oft den Jugendleitern vorgeworfen!
Eine Schwierigkeit sehe ich allerdings darin, daß die Verschiebung der Zielgruppe häufig nicht ausdrücklich mit dem Träger abgeklärt wurde, was bei Schwierigkeiten vielfach zu Konflikten zwischen Träger und Jugendleiter führt. So kenne ich Jugendzentren, bei denen beispielsweise der Vereinsvorstand erst nach geraumer Zeit mitbekam, daß im Zentrum eine Reihe von Randgruppen-Jugendlichen verkehren und der Verein im guten Glauben war, einem Schülerzentrum vorzustehen. Daß der Träger in einem solchen Fall dann oft nicht mehr bereit ist, hinter dem Jugendzentrum zu stehen, verwundert mich nicht.
Hier wird überhaupt eine Schwäche mancher Jugendleiter deutlich, nämlich, daß sie ihre Arbeit zu isoliert sehen, sich dabei auf das Jugendhaus beschränken, wodurch einerseits das Jugendzentrum Gefahr läuft, zu einem Getto zu werden, und andererseits die notwendige Rückkoppelung zwischen Jugendzentrum und Kirche/Gesellschaft unterbleibt.
Eine weitere Schwäche bzw. Tendenz unter Jugendleitern sehe ich darin, zu sehr die Gründe für die heutigen Schwierigkeiten in den Zentren bei sich selbst zu suchen, sich dies als persönlichen Mißerfolg zuzuschreiben und dabei die gesellschaftlichen Ursachen zu gering zu bewerten.

Zukunft der Jugendzentren

Nach dieser – sicher unvollständigen – Beschreibung des Ist-Zustands drängt sich natürlich die Frage auf, ob Jugendzentren für die Zukunft der kirchlichen Jugendarbeit noch eine sinnvolle Arbeitsform sind.
Ich meine ja. Aber Jugendzentren sind nur unter bestimmten Bedingungen sinnvoll. Dazu scheint es mir als erstes notwendig, den illusionären Anspruch aufzugeben, wir könnten im kleinen Sozialisationsfeld „außerschulische Jugendarbeit" die gesellschaftliche Entwicklung umgehen, verhindern oder wesentlich verändern. Wenn viele Jugendliche resigniert und passiv sind, weil sie keine Zukunftsperspektive haben, keine individuelle und kollektive Hoffnung sehen, da über uns die Bombe schwebt, um uns die Umwelt stirbt und es für viele keine oder keine sinnvolle Arbeit gibt, kann es in der Jugendarbeit kein Zaubermittel geben, das diesen Strom aufhalten und in eine andere Richtung lenken könnte. Weder die Jugendzentren können ein solches Zaubermittel sein noch irgendeine andere Form der Jugendarbeit. (Viele charismatische Gruppen sind zwar für den Einzelnen oft ein Ausweg, eine Antizipation der heilen Welt, doch meiner Beobachtung nach meist nicht, indem sie eine Kraft entwickeln, diese Welt zu verändern und zu heilen, sondern oft im Sinn einer Verdrängung, einer Flucht aus der Rauhheit dieser Welt.)
Nicht mehr sinnvoll erscheint mir die ursprünglich teilweise gängige Konzeption der allgemeinen Freizeitzentren, die für alle Gruppen von Jugendlichen gleichermaßen da sein wollen und ihren Schwerpunkt auf dem offenen Betrieb haben.
Meiner Erfahrung nach sehe ich mehrere Modelle von Jugendzentren, die Chancen für die Zukunft haben, wobei ich keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebe.
a) Gemeinde-Modell
Dieses Modell ist insofern eine Spezialisierung, als es von vornherein nicht alle Jugendlichen anspricht, sondern sich bewußt an religiös Interessierte wendet und hohe Anforderung an die Mitglieder stellt.
Ziel: Bildung einer christlichen Gemeinde.
Arbeitsformen: Gruppen, Aktionen, offener Betrieb nur als Ergänzung für Gruppenmitglieder.
Beispiel: Studentenzentrum Salzburg.
b) Randgruppen-Modell
Hier wird eine noch viel kleinere, genau definierte und abgegrenzte Zielgruppe angesprochen, nämlich eine bestimmte Gruppe von gesellschaftlichen Außenseitern.
Ziel: gezielte Lebens-Hilfe.
Arbeitsformen: relativ geschlossener Club, Beratung, spezifische Projekte bzw. über-

haupt Verzicht auf ein Jugendzentrum, dafür nachgehende Arbeit (streetwork).
Beispiel: Rocker-Arbeit des Jugendzentrums Shanghai Linz.
c) Stadtteilorientiertes Modell
Ansatzpunkt ist ganz bewußt das Quartier, das Wohnviertel der Jugendlichen. Dieser Ansatz ist nur in Wohnvierteln mit einer eigenen Identität bzw. evtl. in Kleinstädten möglich und entspricht noch am ehesten dem traditionellen Jugendzentrums-Konzept.
Ziel: Freizeit- und Bildungsmöglichkeit anbieten, die Probleme des betreffenden Wohnviertels aufgreifen (Gemeinwesenarbeit)
Arbeitsformen: Gruppen, offener Betrieb, Veranstaltungen, Projekte.
Beispiel: Jugendzentrum Harterfeld bei Linz.
Was ist nun das Neue an diesen Modellen?
1) Allen Modellen gemeinsam ist, daß sie gegenüber der ursprünglichen Konzeption eine stärkere Spezialisierung mit sich bringen.
2) Damit ist bereits eine weitere Gemeinsamkeit angedeutet. Ich bin überzeugt, daß Jugendzentren sowohl nach außen als auch nach innen in Zukunft ein klares Gesicht, ein eindeutiges Image haben müssen, damit
a) jene Zielgruppe von Jugendlichen, die erreicht werden soll, sich möglichst deutlich angesprochen fühlt und
b) Jugendliche möglichst klar wissen, was sie sich erwarten können.
Gerade bei der derzeitigen Fülle an Freizeitangeboten scheint es mir notwendig, sich deutlich darzustellen und abzugrenzen, um so den Jugendlichen zu helfen, sich für oder gegen dieses Angebot zu entscheiden. Eine Zeitlang versuchte man eher das Gegenteil zu kultivieren, nämlich sich möglichst offen zu geben, alle Schichten und Gruppen gleichzeitig ansprechen zu wollen, bzw. auch die Tatsache, daß es sich um ein kirchliches Jugendzentrum handelt, zu vertuschen, um niemanden abzuschrecken.
3) Damit ist schon eine weitere Bedingung genannt:
Nämlich die Notwendigkeit, sich für eine bestimmte Zielgruppe zu entscheiden: es ist unmöglich, für alle Jugendlichen in gleicher Weise dazusein. Denn je nach dem, welche Gruppen von Jugendlichen ein Zentrum erreichen will, muß es auch sein Konzept danach richten. Schließlich sind für verschiedene Gruppen bzw. Schichten von Jugendlichen verschiedene Hilfen sowie verschiedene Arbeitsformen erforderlich. Laut Fritschi brauchen:

Konformistisch passive	Animation und Aktivierung
Integrativ-Aktive	kritisches Bewußtsein
Reformistisch-engagierte	Stütze, Wärme und Nähe
Radikale	mitmenschliche Beziehung
Exilierte	Beratung, Therapie[9]

Eine Ausnahme bildet die Stadtteil-orientierte Arbeit. Hier passiert die Abgrenzung nicht nach bestimmten Gruppen oder Schichten, sondern territorial.
4) Eine weitere Prämisse für Jugendzentren ist, daß hauptamtliche Jugendleiter auf keinen Fall ein Ersatz für ehrenamtliche sind. Problematischerweise fand Hand in Hand mit der Professionalisierung mancherorts eine Verdrängung bzw. ein Rückzug von Ehrenamtlichen statt. Dies dürfte zum Beispiel bei einigen Jugendzentren der KSJ Wien mit ein Grund für das Scheitern gewesen sein. Ohne ehrenamtliche Mitarbeiter ist ein Jugendzentrum auf die Dauer nicht überlebensfähig.
5) Die letzte Bedingung scheint mir, daß ein Jugendzentrum unbedingt irgendwo eingebunden sein muß. Dies kann sowohl eine Gliederung sein als auch ein Verein bzw. in manchen Fällen eine Pfarre. Wichtig ist es für den Jugendleiter und für das Zentrum, einen Rückhalt zu haben, sich auf Mitstreiter verlassen zu können, wenn es zu Schwierigkeiten kommt.

[9] *W. Fritschi*, anläßlich der Studientagung der AG kirchlicher Jugendzentren: Jugendzentren in einer Krise?, Puchberg, Oktober 1982.

Literatur:

Jugend & Kirche, Vierteljahreszeitschrift für Jugendarbeit und Jugendseelsorge, 5. Jg., Heft 1–3.
Werner Fritschi, Hans-Rudolf Wyss, ausformen statt einschleifen. Ein Modell für die Berufs- und Persönlichkeitsbildung, Zürich 1981.
Paul M. Zulehner, Einführung in den pastoralen Beruf, München 1977.
Paul M. Zulehner, R. Erhard, R. Kruspel, H. Schmidtmayr, Jugendklubs, Wien 1972.
J. Wiener, H. Erharter (Hrsg.), Jugendpastoral – Aufgabe der gesamten Kirche, Österr. Pastoraltagung 1975, Wien 1976.
C. Arbogast, R. Tippelt, Jugendarbeit, München 1981.

Praxis

Maria Berief

Hoffnung in Christus – Quelle des Lebens

Ökumenische Predigt zum Weltgebetstag der Frauen

Jesus wird zur Quelle des Lebens, indem er immer wieder neue Gemeinschaft von Frauen und Männern stiftet. Darin erhält das Leben jedes einzelnen eine tiefere Orientierung und Qualität. Aus der Art des Umgangs Jesu mit den Menschen können wir den neuen Lebensstil des Miteinander lernen. red

Das Leitwort des diesjährigen Weltgebetstages steht in der Lesung (Joh 7, 37–39), die wir gerade gehört haben, ganz anschaulich vor unsern Augen.

Da feierte Israel am 7. Tag, dem Höhepunkt des Laubhüttenfestes, den großen Ritus des Wasserschöpfens. Siebenmal zogen die Priester um den Brandopferaltar, und während sie in goldener Kanne Wasser aus der Quelle Siloah auf den Altar gossen, sangen die jubelnden Scharen: „Schöpfet voll Freuden aus den Quellen des Heils!" (Jes 12, 3). Dabei dachte das Volk daran, wie Gottes Güte es in der Wüste gerettet hatte. Und zugleich weckte es Hoffnung auf die kommende Zeit des messianischen Heiles, wo Gottes Geist sich über alle ausgießen wird.

An einem solchen Feiertag steht Jesus mitten unter den Festteilnehmern, und wie die freudige Bewegung des Wasserschöpfens auch ihn erfaßt, da ruft er mit lauter Stimme über den Tempelplatz: „Wen dürstet, der komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Ströme lebendigen Wassers werden aus ihm fließen." Damit verkündet Jesus: Die *wahre* Quelle des lebendigen Wassers findet ihr in *mir*. *Ich* bin es, der euren Durst und eure Sehnsucht stillen kann. „Wen dürstet, der komme zu *mir* und trinke!"

Das ist eine wunderbare Einladung.

Bei diesem Wort müssen wir einen Augenblick innehalten. Trinken – bei einem Menschen trinken –, das kann man doch nur bei der Mutter. Und in der Tat sagt Jesus: Ich stille euren Lebensdurst – so wie eine Mutter ihren Säugling stillt. In mütterlicher Liebe bin ich euch zugetan. Ströme lebendigen Wassers fließen aus meinem Innern. Und erläuternd fügt der Evangelist hinzu: „Das sagte er von dem Geist, den die empfangen sollten, die an ihn glauben." In Jesus tun sich uns die mütterlichen Tiefen Gottes auf: Wiedergeburt zu neuem Leben aus seinem Geist – Leben durch Jesu Tod und Auferstehung. Alle sollen den lebenspendenden, nährenden, mütterlich liebenden Gott erfahren. So betete im 11. Jahrhundert Anselm von Canterbury:

Jesus, geliebter Herr,
wahrlich, du bist eine Mutter,
die Mutter aller Mütter,
die den Tod erfahren,
um ihren Kindern das Leben zu schenken.

Jesus, „der eingeborene Sohn, der an der Brust des Vaters ruht" (Joh 1, 18), er gibt uns das Recht, so menschlich, so mütterlich von Gott zu sprechen. Selbstverständlich wissen wir, daß Gottes Geheimnis alles weit übersteigt, auch das Männliche und das Weibliche, daß alle, „die ihn anbeten, ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten" (Joh 4, 24) müssen. Aber wir Frauen fühlen uns davon angesprochen, daß Jesus auch in weiblicher Ähnlichkeit göttliches Leben offenbart.

Eine afrikanische Frau hat einmal das Christentum angeklagt, weil es nur einen männlichen Gott, den Er-Gott, nach Afrika gebracht habe. Sie sagte: „Meine Großmutter war viel freier als ich. Sie betete den Gott Nana an. Er war weder männlich noch weiblich. Ich bin plötzlich weniger wert!"[1]

Von Jesus her brauchen wir uns nicht klein zu fühlen. Er hat uns eingeladen zu einem Gott, der uns in mütterlicher Zuwendung Fülle des Lebens und Heil schenken will.

„Hoffnung in Christus –
Quelle des Lebens!"

Wenn die schwedischen Frauen uns gerade dieses Glaubenszeugnis geben, dann tun sie das auch aus ihrer konkreten Erfahrung der

[1] *Annelott Weisbach-Zerning*, Die Situation der Laiin, in: Die Zeit des Schweigens ist vorbei, hrsg. von *Susanne Kahl*, Siebenstern GTB 335, S. 88f.

vergangenen Jahrzehnte. In dieser Zeit hat ihr Land eine großartige Entwicklung genommen: um 1900 noch „das Armenhaus Europas", erlebte es einen beispielhaften Aufstieg zu einem vorbildlichen modernen Sozialstaat, dem „schwedischen Modell", das viele Länder nachzuahmen versuchten. Aber in diesem Land werden jetzt mehr und mehr – trotz des allgemeinen Wohlstandsniveaus – kritische Stimmen laut: fortschreitende Bürokratisierung und Technisierung, überhohe Staatsverschuldung und enorme Steuerlasten der Bürger; im wasserreichen Land von 90.000 Seen ist jeder 5. schon durch Umweltschäden belastet; dazu das größte Problem: Alkoholismus, dann die seelischen Störungen der Kinder, die unter Mangel an Zuwendung und Zeit der Eltern leiden. Weniger als die Hälfte der Bevölkerung, nur 48%, bezeichnen sich noch als gläubig. Schweden ist das am stärksten säkularisierte Volk Europas[2].

Aus verwandter Erfahrung stellen wir mit den schwedischen Frauen die Frage: Wer gibt uns Antwort auf *die* Sehnsucht in uns, die auch der beste Sozialstaat nicht stillen kann?

Quelle des Lebens – als Stifter einer neuen Gemeinschaft von Männern *und* Frauen

Jesus ist Leben für uns – nicht mit irgendeiner Gabe, nicht mit irgendeinem Geschenk, sondern mit sich selbst. Darum sagt die Mystikerin Juliane von Norwich im 14. Jahrhundert zu Recht:

Jesus, unsere geliebte Mutter, ernährt uns zärtlich mit seinem Leib, durch die heiligen Sakramente, die kostbare Nahrung jedes wahrhaftigen Lebens.

Jesus ist Quelle des Lebens, weil er Gemeinschaft stiftet und Freundschaft. Darauf möchte ich näher eingehen. Gute und reiche Beziehungen waren für Jesus wichtig. An den Dingen lag ihm nicht so viel. Er konzentrierte sich lieber auf die Menschen. Sie wurden von seiner faszinierenden Ausstrahlungskraft angezogen, und zwar aus unterschiedlichsten Richtungen: Unter seinen Jüngern wollten die einen mit dem Schwert gegen die Römer kämpfen; andere zogen für diese Staatsmacht die Steuern ein. Und – was für seine Zeit ganz außergewöhnlich war – Jesus stiftete eine neue Gemeinschaft von Männern *und* Frauen. Alle zusammen versuchten sie, *seinen* Lebensstil des Miteinander zu erproben. Jesus wollte nicht, daß einer über den andern herrsche. Es sollte keine Macht unter ihnen geben. *Sein* Vorbild sollte maßgebend sein: „Ich bin in eurer Mitte als einer, der dient!" (Lk 22, 27). Um Jesus herrschte eine Atmosphäre der Mitmenschlichkeit, des Füreinander-Offenseins. Alle sollten gleich geschätzt und geachtet sein. Und auch solche, mit denen keiner gerne etwas zu tun haben wollte, sollten Kontakt mit ihm haben: die Ausgestoßenen und Verachteten, die Kranken, Zöllner, die Sünder. Gegenseitig sollte der eine für den anderen sein Glück sein.

Und in diesem Zusammenhang gab Jesus ihnen die Gemeinschaft mit Gott, dem Gott, der dreifaltig ist und den Reichtum an Beziehungen liebt.

Neue Lebens-Qualität

In dieser Gemeinschaft mit Jesus bekam das Leben jedes einzelnen eine neue Qualität. Jesus konnte jedem Ansehen geben, nicht das Ansehen einer hohen Position oder einer gelungenen Karriere, sondern ein An-sehen, das im andern die besten Möglichkeiten entdeckt, ihn darin anerkennt und bestätigt. Jeder sollte er selber sein und sein besseres Ich entfalten können. Als der reiche Jüngling kam mit seiner Frage nach dem wahren, ewigen Leben, da heißt es: „Jesus, ihn anschauend, liebte ihn!" (Mk 10, 21). Anschauen – darin den anderen in seinem Eigentlichen erkennen und ihn lieben –, das ist für Jesus eins. Dabei fällt mir dann immer wieder die gekrümmte Frau ein, die Jesus hinten aus der Ecke der Synagoge nach vorn in den öffentlichen Raum des Gottesdienstes ruft. Er sieht sie an und richtet sie auf, daß sie – erlöst – ihr Haupt erheben kann, nun als erwählte „Tochter", einfach durch An-sehen aus Gnade, berufen zu einem Leben in Fülle (vgl. Lk 13, 10–17).

[2] Vgl. Arbeitshilfe zum Weltgebetstag der Frauen am 2. März 1984, hrsg. vom Deutschen Weltgebetstagskomitee, D-8504 Stein/Mfrk., sowie: Schritte ins Offene, Nr. 5/83, hrsg. vom Schweizerischen Kath. Frauenbund, Luzern.

Jesus gab der Gemeinschaft um ihn beglückende Atempausen. Wenn die Menschen sie umdrängt hatten, daß keine Zeit füreinander übrigblieb, dann konnte er die Jünger einladen und sagen: „Kommt mit an einen einsamen Ort, wo wir allein sind, und ruht ein wenig aus!" (Mk 6, 31). Zeithaben – Dasein für alle, die Not leiden, dann aber auch für einander, ganz ungestört sich besinnen –, solche unbedingte Hinwendung zueinander spendete Leben. Da vergaßen sie, daß sie nicht einmal wußten, wo sie abends bleiben sollten – anders als die Vögel des Himmels, die ihre Nester hatten, und die Füchse, die ihre Höhlen kannten (Mt 8, 20). Und wie Jesus sie im Rückblick auf dieses Leben ohne Geborgenheit für die nächste Nacht und ohne Sicherheit für den folgenden Tag einmal fragte: „Als ich euch aussandte ohne Beutel, ohne Schuhe und ohne Tasche, hat euch da irgendetwas gefehlt, da antworteten sie: Nichts, Herr!" (Lk 22, 35).
Sollten wir nicht ähnliche Erfahrungen aus vergangenen, weniger vom Wohlstand geprägten Jahren uns öfter vergegenwärtigen?
Als eine gute Bekannte plötzlich innerhalb weniger Minuten ihren Mann an Herzinfarkt verloren hatte, da überdachte sie die gemeinsamen Jahre ihrer Ehe und sagte: „Wir standen uns zuletzt ja wirklich sehr gut. Mein Mann hatte eine angesehene Position und ein gutes Gehalt; wir konnten uns manches leisten – nur, daß er außerhalb arbeiten mußte und bloß noch am Wochenende zu Hause war. Wenn ich ganz ehrlich bin", sagte sie, „dann waren unsere ersten Jahre die schwersten, aber zugleich auch unsere schönsten Jahre: Wir lebten noch so bescheiden, die Kinder kamen nacheinander, mit manchen Krankheiten, wie das so geht, dann starb mein Vater, ich selbst mußte zweimal operiert werden, aber eines war entscheidend: wir trugen alles zusammen!"

Gemeinschaft über den Tod hinaus

Wenn Jesus Gemeinschaft stiftet, hört sie auch im Tod nicht auf. Er hat Ostern wieder an die alten Verbindungen angeknüpft, auch wenn er von guten Freunden verraten und verlassen wurde. Er schenkte ihnen Teilhabe an seinem neuen Leben der Auferstehung, verwandelte Nähe, gemeinsames Mahl und österlichen Frieden, Du-Sagen auch über den Tod hinaus.
Dieser Geist Jesu, Quelle lebendigen Wassers, Geist lebenstiftender, erfüllender Gemeinschaft ist uns geschenkte Gabe und Aufgabe zugleich. Wir verstehen das gut: Angesichts vielfältiger Kontaktarmut, wo Menschen um uns täglich kleine Tode der Beziehungslosigkeit sterben müssen, da wissen wir: Jeder braucht die Quelle des andern zum Leben, um aufzuleben und wieder belebt zu werden. Ein Philosoph hat einmal gesagt: „Wir sind alle Menschenesser!" Bei einem solchen Wort könnte man zunächst erschrecken, aber er hatte darin recht: Erfülltes Leben ist nur im Miteinander möglich, in gegenseitiger Zuwendung und Liebe. Und das gilt für den kleinen Kreis um uns genauso wie für die große Welt.
Wenn wir heute hier zusammengekommen sind, evangelische und katholische Frauen aus den Gemeinden . . ., dann wächst da Gemeinschaft, zugleich eine Gemeinschaft mit Frauen aus über 180 Ländern auf der ganzen Welt. Da brechen neue Quellen auf, und auch aus ihnen fließen „Ströme lebendigen Wassers".

Pnina Navè Levinson

Die religiöse Mündigkeit im Judentum

Indifferentismus und Unglaube bedrohen auch das neuzeitliche religiöse Judentum. Deshalb bemühen sich auch gläubige Juden, die religiöse Mündigkeit insbesondere der Heranwachsenden noch stärker zu fördern, als dies in der Vergangenheit bereits der Fall war. Im folgenden Beitrag wird beschrieben, wie diese Art „Firmung" vorbereitet und gefeiert wird und welche Bedeutung sie im Leben heutiger Juden hat. *red*

Jede Religionsgemeinschaft kennt Übergangsriten, *rites de passage*, als feierlichen Eintritt in einen bedeutsamen Lebensabschnitt.
Für den Heranwachsenden besonders wichtig ist die Aufnahme in den Kreis der Gemeinde. Im Judentum fällt diese Zeremonie

zusammen mit dem Beginn der Pubertät. In der Spätantike setzten die Weisen des Talmud fest, daß in diesem Alter der junge Mensch sich der Folgen seines Handelns bewußt ist und (er oder sie) daher verantwortlich vor Gott und den Menschen sei. War bis dahin der Vater religiös verpflichtet, für Vergehen seiner Kinder die Verantwortung vor Gott zu tragen, so konnte er nunmehr von der Mündigkeit der Heranwachsenden ausgehen. Zwar sind nicht alle Menschen gleich in ihrer Entwicklung, jedoch ergab die Erfahrung die folgenden Grenzwerte: Mädchen bei vollendetem zwölften, Knaben bei vollendetem dreizehnten Lebensjahr. Die bis dahin von frühester Kindheit an erfolgte religiöse Unterweisung in Theorie und Praxis des jüdischen Lebens ergab zugleich eine Grundstufe, bei vielen Knaben auch bereits eine Mittelstufe, in der Kenntnis des rabbinischen Schrifttums. Im Judentum als Religion des allgemeinen Wissens waren diese Schriften niemals einer elitären Gelehrtenkaste vorbehalten, sondern stellten den vorrangigen Wissensstoff aller dar. Für Mädchen stand im Vordergrund die Praxis des jüdischen Haushalts mit all den vielen hygienischen Vorschriften der Speisezubereitung nach den Regeln der koscheren Küche, den Gesetzen für Sabbate und Festtage und den Erzählungen und Büchern über geschichtliche Persönlichkeiten, biblisches Wissen und ethische Vorbilder. Diese Werke waren meist in den Umgangssprachen verfaßt. Die Knaben widmeten sich vor allem hebräischen und aramäischen Schriften aus vielen Gebieten des Lebens.

Wo diese Tradition ungebrochen bestehen blieb, waren für den Übergangsritus kaum besondere Vorbereitungen nötig. Diese nehmen jedoch umsomehr Raum ein, wo die Synagoge als Gemeindezentrum das Verbindende wurde, mehr als das allen Männern offene Lehrhaus der Vormoderne bzw. eines Teils der heutigen Traditionalisten oder Orthodoxen.

Die Eingliederung in die „Zehnermannschaft"

Im allgemeinen wird, was die dreizehnjährigen Knaben betrifft, vor allem eines gefeiert: ihre neue Verpflichtung, ihr neues Recht, nunmehr zum *Minjan* zu zählen, wo immer sie an einem Gottesdienst teilnehmen, d. h. zu der „Zehnermannschaft", die eine religiöse Öffentlichkeit darstellt. Ohne Minjan können nicht alle Gebete der Gemeinde gesprochen werden, vor allem nicht das *Kaddisch*, die Heiligung des Gottesnamens. Auch die Schriftlesung aus der Tora-Rolle bedarf eines Minjan. Diese Lesung gehört nicht nur zum Gottesdienst an Sabbaten und Feiertagen, sondern auch an jedem Montag und Donnerstag.

Es war vor allem stets dieses Ernstnehmen der Knaben, das die Gemeinde auch an kleinen Orten lebensfähig und glaubwürdig gemacht hat. Und der gesamte Gottesdienst trug stets dieses Merkmal, daß er eine männliche Verpflichtung ist, die nicht auf die Frauen abgeschoben werden kann: wollen sie teilnehmen, so ist das gut und schön, aber für den Minjan haben die Väter und Söhne zu sorgen. Auch sollten möglichst alle imstande sein, für die Gemeinde vorzubeten: dies ist keineswegs die Aufgabe eines Rabbiners, sondern sollte zur Fertigkeit religionsmündiger Knaben gehören.

Die Kunst der Schriftlesung

Neben der Kenntnis der Liturgie ist es die Schriftlesung selbst, die im Mittelpunkt steht. Dabei geht es um zweierlei: die Lesung aus der Tora, dem Pentateuch, und die Prophetenlesung (diese nicht an Werktagen). Die Lesung erfolgt auf Hebräisch nach festgelegten, sehr schwierigen Sangweisen: ein melismatischer Sprechgesang, der in der gedruckten hebräischen Bibel durch die sogenannten „Akzente" – neumenartige Zeichen – angedeutet ist. Die Melodien für Tora und Propheten sind verschieden. Letztere werden aus einer gedruckten Bibel gelesen. Ungleich schwieriger ist die Lesung der Tora: diese erfolgt aus einer handgeschriebenen Rolle, in welcher der Text sich so befindet wie vor Jahrtausenden: ohne Satzzeichen, ohne Vokalzeichen und ohne Akzente. Es handelt sich also um eine hohe Kunst – der ganze Text muß vollkommen beherrscht werden.

Predigt an und durch den Dreizehnjährigen

Am Sabbat nach dem dreizehnten Geburtstag entsprechend dem jüdischen Kalender wird der Knabe erstmals zur Schriftlesung

der Synagoge aufgerufen. Er ist nun *Bar-Mizwa,* „Sohn der religiösen Pflicht", und bekundet seinen Eintritt in den Minjan.
Während die anderen Aufgerufenen nur einen Segensspruch vor und nach der Lesung sprechen oder singen, trägt der Bar-Mizwa die Lesung selbst vor. In der Regel ist dies die Wiederholung des letzten Absatzes der Perikope. Wer will, kann auch die gesamte Perikope – mehrere Kapitel der Schrift – oder einen Teil davon vortragen. Das ist meist dort üblich, wo Vater, großer Bruder oder Onkel diese Kunst beherrschen und den Knaben über das Mindestmaß hinaus vorbereitet haben, so daß er in diese Vortragskunst hineinwachsen konnte. Meist wird jedoch das Hauptgewicht auf die Prophetenlesung gelegt. Viele beherrschen die Lesung dieses Sabbats so, daß sie ihr ganzes Leben lang sich immer wieder dazu aufrufen lassen. Es bleibt eine höchst individuelle, mit der eigenen Reife verbundene Angelegenheit. Wo eine Predigt üblich ist, wird sie ebenfalls ganz individuell an den Knaben gerichtet. Aber auch dieser selbst trägt eigene Gedanken vor – zum Inhalt des Gelesenen, auf die eigenen Vorhaben und Ziele hin aktualisiert. In traditionellen Gemeinden erwartet man vom Bar-Mizwa einen talmudischen Lehrvortrag aus den Materialien, die er studiert hat.

Gebetsschal und -kapsel

Der Bar-Mizwa trägt erstmals den *Tallit* mit den Schaufäden, die an die Gebote Gottes erinnern, vor allem an das Gebot, die Begierden zu zügeln (4 Mose, 15, 37–41). Der Tallit wird beim Morgengebet getragen sowie stets vom Vorbeter und den zur Tora-Lesung Aufgerufenen. Dieser Gebetsschal (christlich: Stola) ist eines der beiden wichtigen äußeren Kennzeichen des jüdischen Mannes. Das andere sind die *Tefillin,* zwei an Riemen befindliche *Gebetskapseln* (griechisch: *Phylakterien*).
Sie werden beim Morgengebet der Wochentage an Stirn und linken Arm gebunden und veranschaulichen das Sich-Hineinbinden in den Bund mit Gott durch Gedanken und Taten. Die in den Kapseln enthaltenen Bibelverse aus dem 2. und 5. Buch Mose sind eine Kurzfassung des jüdischen Glaubens als geschichtliches Volk: Auszug aus Ägypten, Bekenntnis und Gottesliebe, Verantwortung im Handeln. Daher ist es vielerorts üblich, daß der Bar-Mizwa einen wochentäglichen Gottesdienst leitet oder mitgestaltet und dabei erstmals die Tefillin anlegt. Viele, die dies in ihrer Jugend vernachlässigten bzw. aus ganz säkularisierten Häusern kommen, holen die Bar-Mizwa-Verpflichtungen als Väter oder Großväter nach.

Feier für Familie und Freunde

Natürlich gehört auch eine Feier für Familie und Freunde dazu. In kleineren Gemeinden beteiligen sich fast alle Mitglieder dabei und ehren so den Bar-Mizwa, der den Weiterbestand garantieren hilft. Diese Feier, die vielen Geschenke, die freudigen Gesichter prägen das Fest unauslöschlich in das Gedächtnis ein. Nach all den Mühen des Singenlernens zusätzlich zu Schule und Religionsunterricht wird es zum Erfolgserlebnis. Meist kann dann außerdem die ganze Familie diese Perikope mitsingen, nach all dem vielen Üben.

Und die Mädchen?

Was aber geschieht mit den Mädchen? Wird auch ihre Religionsmündigkeit öffentlich begangen, oder nur als besonderer Geburtstag im Familienkreis herausgehoben? Letzteres ist vor allem nach wie vor der Fall in orthodoxen Kreisen, bei denen Frauen nicht den Gottesdienst *mitgestalten,* sondern sich an dem von Männern gestalteten *beteiligen*[1]. Wie in vielen anderen Bräuchen folgt die Orthodoxie auch in Sachen der Mädchen-Mündigkeit zögernd den Neuerungen der nichtorthodoxen Richtungen. In den zwanziger Jahren führte der amerikanische Theologe Mordecai M. Kaplan (1881–1983), die öffentliche Feier der *Bat-Mizwa,* „Tochter

[1] Leider findet man noch immer falsche Behauptungen wie: „Das Beten im Gemeindegottesdienst ist in der Regel Sache der – über dreizehnjährigen – Männer." So in dem ausgezeichneten Buch „Was jeder vom Judentum wissen muß", hrsg. von *Arnulf Baumann,* Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1063, S. 63. Knaben und Mädchen jedes Alters und ihre Mütter und Großmütter beteiligen sich natürlich sehr intensiv am Gemeindegottesdienst!

der religiösen Pflicht", ein. Seitdem ist diese in mehreren Varianten üblich. In manchen Gemeinden findet die Feier am Freitagabend statt. Die Bat-Mizwa entzündet die Sabbatkerzen für die Gemeinde und sagt einige Gedanken über ihre heiligen Pflichten als Jüdin. Der Rabbiner spricht zu ihr und segnet sie. Andernorts wird das Mädchen während der Tora-Lesung zusammen mit ihrem Vater aufgerufen. Wieder andere lassen sie einen zusätzlichen Bibeltext hebräisch vortragen und darüber sprechen. Weitere Gemeinden bringen den Mädchen ebenso wie den Knaben die Bibelrezitation nach den Akzenten bei, die Mädchen werden aufgerufen, wie bei den Knaben geschildert. Orthodoxe Frauen haben manchmal einen eigenen Gottesdienst mit Frauen-Minjan, um die Geschlechtertrennung in der Synagoge voll beizubehalten und dennoch alle liturgischen Funktionen auszuüben. In diesem Falle wird man möglicherweise auch bei der Feier streng getrennt sitzen, wie es besonders in ultraorthodoxen Kreisen stets gehandhabt wird.

„Konfirmation" ganzer Schulklassen

Neben diesen individuellen Formen der Übergangsriten haben jüdische Gemeinden auch den Brauch der „Konfirmation" ganzer Schulklassen übernommen. Im 19. Jahrhundert war dies eine Zeitlang in einigen deutschen Ländern mit dem Schulabschluß verbunden. Einige Gemeinden „entschädigten" die Mädchen für den individuellen Ritus der Knaben dadurch, daß ein Jahrgang gemeinsam konfirmiert wurde, und zwar am Wochenfest (= Pfingsten), dem Fest der Offenbarung am Sinai. In Amerika führte die Reformbewegung die „Konfirmation" nach einer entsprechenden inhaltlichen Vorbereitung ein, die nicht mehr mit der dort nicht so ausführlich üblichen Tora-Lesung verbunden war. Neuerdings erfolgt jedoch zunehmend eine Rückkehr zur traditionellen Form: viele Jugendliche wünschen dies. Und ihre Eltern, die in einer verdünnteren Form des Judentums aufwuchsen, lernen nunmehr um – als Bollwerk gegen Indifferenz und Selbstaufgabe. Denn die alten Erfahrungen sind gerade heute dringend nötig.

Günter Biemer

Wie ich jüdische Liturgie erlebte

Ergänzend zum vorausgehenden Beitrag schildert Biemer seinen Eindruck bei einer solchen „Bar-Mizwa-Feier", und er zieht aus diesen Erfahrungen Konsequenzen für die Gestaltung christlicher Gottesdienste. red

Zunächst ist es nichts Besonderes, an einem jüdischen Gottesdienst teilzunehmen: zusammen mit Studenten habe ich schon öfter die jüdische Gemeinde in Freiburg oder die Synagoge in Basel besucht. Andererseits muß man als Deutscher zugeben, daß es hierzulande „nach Auschwitz" gar nicht so leicht und selbstverständlich ist, den Gottesdienst einer blühenden jüdischen Gemeinde mitzuerleben. – Darum habe ich es nicht nur persönlich als Ehre und Freude empfunden, als mich jüdische Freunde in Jerusalem zum Besuch ihrer Synagoge einluden, sondern war auch von der Sache her interessiert und neugierig. Direkter Anlaß war die *Bar-Mizwa-Feier* des Enkels der befreundeten Familie.

Als mein Gastgeber und ich die Synagoge betraten, waren die Gesänge des Morgengebets bereits in vollem Gang. Ich setzte die *Kippa* auf, um mich so der Ehrfurchtsgeste des jüdischen Gebetsbrauchs anzuschließen. Auf dem Weg zu einem der vorderen Plätze wurde ich dem einen oder anderen Freund meines Gastgebers vorgestellt, auch deren Frauen. Ich war zum ersten Mal in eine der vielen Synagogen gekommen, in denen die Frauen zusammen mit ihren Männern am Gottesdienst teilnehmen und nicht in separaten Räumen auf der Empore o. ä. verbleiben.

Eine nicht alltägliche Erfahrung ließ mir der Synagogendiener zuteil werden. Zunächst brachte er mir stillschweigend einen *Tallit* und legte ihn neben mich; kurz darauf fragte er meinen Gastgeber, ob er mich nicht zur Teilnahme an der Aushebung der Tora-Rolle einladen könne. Obgleich es sich um ein Mißverständnis handelte, das leicht aufzuklären war, habe ich doch gespürt, was es für die Synagogengemeinde selbst und für einen als Gast am Gottesdienst teilnehmenden Ju-

den bedeuten mußte, diese warmherzigen Gesten des Willkommens und der Hochschätzung zu erfahren.

Die Aushebung der Tora und die Tora-Prozession durch die Gänge der Synagoge, die vielfältigen Gesten der Berührung der Torahülle mit den Fingern oder kleinen Tüchern, die die Gläubigen zum Mund führten als Kußgeste – . . ., all dies erinnerte mich als katholischen Christen an theophorische Prozessionen mit dem Allerheiligsten. Liturgiewissenschafter hätten mich wahrscheinlich korrigiert und darauf verwiesen, daß die Strukturanalogie zur Prozession mit dem Evangelienbuch zur Verkündigung des Evangeliums sachgemäßer sei. – Wie auch immer: ich war jedenfalls persönlich ergriffen von der hohen Verehrung SEINES Wortes der Weisung, was ja die Tora bedeutet.

Lesungen aus dem Buch Levitikus wurden vorgetragen. Dem Kantor der Gemeinde assistierten bei der nachfolgenden Prophetenlesung der Reihe nach verschiedene Männer aus der Gemeinde, die der Synagogendiener rechtzeitig aufrief. Jede Lesung wurde mit Segensworten eingeleitet und abgeschlossen. Die „Lektoren" aus der Gemeinde trugen ihren Teil der Lesung nach eigener und exotisch klingender Intonation vor. Am ehesten erinnerten mich die Melodien an frühe Formen der Gregorianik. – Als letzter wurde vom Synagogendiener ein etwa 13jähriger Junge aufgerufen, der sich mit seinen Eltern vor uns in der vordersten Bank befand. Alle Männer hatten inzwischen den Podiumsraum der Synagoge verlassen. Der Synagogenvorsteher saß dort auf seinem Platz im Hintergrund. Der Junge trat an die auf dem Tisch aufgeschlagene Torarolle heran und begann mit einer silberhellen Stimme zu singen. In festen, klaren Kadenzen trug er ein ganzes Kapitel aus dem Buch Levitikus vor; hernach ein Kapitel aus dem Propheten Jesaja. Er war durch monatelangen Unterricht bei einem Experten auf den Gesang dieser Texte vorbereitet worden. Nun beherrschte er den Lesungston; und die Frische und Lebendigkeit seiner Stimme schuf eine besondere Art von Atmosphäre im Raum. – Als er zu Ende war mit dem Text, stand der Vorsteher auf, nahm ihn bei der Hand und führte ihn zum Vortragspult, um nun allen Versammelten mit engagierten Worten zu sagen, daß er nun *Bar-Mizwa* (ein Sohn der religiösen Pflicht) war. Er versicherte ihm, nicht nur diese Gemeinde hier schaue voll Stolz und voller Erwartung auf ihn, sondern ganz Israel sehe auf ihn. Und *kol-Jisrael*, das umfasse alle hier in *Erez Jisrael* und alle Juden auf der ganzen Welt. Von nun an gehöre er zu den minjan-fähigen Männern und trete in die lebendige Überlieferung einer jahrtausendealten Tradition ein. Das sei eine Freude für seine Eltern, die nun namentlich begrüßt wurden, für seine Großeltern und für die ganze Synagogengemeinde . . . – Die feierlichen Worte des Synagogenvorstehers waren verklungen; er gab ein kleines Handzeichen und unzählige Bonbons flogen, von Mädchenhänden aus den vorderen Bänken geworfen, auf den Neu-Initiierten zu. Eine Geste der Freude ebenso wie des Glückwunschs oder vielleicht auch des Abschieds von der Kinderzeit. Ein Stück Brauchtum, das von der Lebendigkeit der Gemeinde zeugt.

Mit der Bar-Mizwa-Feier war der Gottesdienst keineswegs beendet. Der Synagogenvorsteher lud nun die Gemeinde ein, einem Vortrag zu folgen, den ein Gastrabbiner über die Situation jüdischer Synagogenmitglieder in der Diaspora in Leningrad und Moskau halten werde. So wurde ich Zeuge dieser intensiven Verbundenheit der Juden untereinander, die sich nicht nur im „Gedächtnis" oder Gebetsgedenken abspielt, sondern durch direkte Kontaktnahmen weltweit praktiziert wird. An der zentralen Stelle der Judenheit in Jerusalem sollten Wohl und Wehe jener Juden im Exil (in der *Galut*) gewußt und bedacht werden. So interpretierte ich diesen Bericht. – Mit längeren Preisungen und Segensgebeten schloß der Gottesdienst. – Bei einem Glas Wein in der Art eines Stehempfangs blieben die meisten Teilnehmer im nachhinein zum Gesprächsaustausch noch einige Zeit beisammen.

Was ich als Christ und Gemeindeleiter von jüdischer Liturgie lerne:

1. Daß die Gottesdienstpraxis lokal an einen festen Stamm gebetsmündiger Männer (und/oder Frauen) gebunden ist, das hat mich sehr beeindruckt; denn ich bin noch

zu einer Zeit zum Priester ordiniert worden, als bei der Messe nur das als „gültig" angesehen wurde, was der Priester selbst (lateinisch) vollzog. Die Erfahrung, daß die Gemeinde selber einen so großen Wert für das Zustandekommen des Gottesdienstes hat, ist für deren Selbstverständnis und -bewußtsein von großer Bedeutung.

2. Von den vielen Firmgottesdiensten, die ich erlebt habe, habe ich nicht ein einziges Mal eine ähnliche Konzentration von Sendungskraft und -bewußtsein bei den Firmanden und in der Gemeinde gespürt wie hier bei diesem einzelnen Bar-Mizwa. Natürlich hängt das auch damit zusammen, daß die Juden tatsächlich sich als eine solche „kleine Herde" in der Diaspora dieser Welt vorfinden, wie es Jesus für seine Anhänger einst gesagt hat. Ein Massenritual wie das der Firmung steht im scharfen Kontrast zur Bedeutung seines Inhalts; keine der bisherigen Reformen hat in dieser Hinsicht etwas Tiefgreifendes erreicht. Das wurde mir bei dieser Bar-Mizwa-Feier erneut kontrastartig deutlich.

3. In unserer Liturgie kommt frühestens beim Friedensgruß etwas Interaktion, nachbarliche Zuwendung, zumindest Kontaktnahme durch Händeschütteln zustande. Häufig noch nicht einmal dies. – In dieser jüdischen Gemeinde steht bezeichnenderweise der Schalom-Gruß zwischen den einzelnen und insgesamt am Anfang bei den Begrüßungen. Die Stimmung ist durchgehend eher unfeierlich, spontan-lebendig, individuell und personal. Jeder Neuankömmling begrüßt und wird begrüßt. Niemand geht in einem Zeremoniell unter, das sich wie eine Glasglocke über alle stülpt und sie für die Dauer seines Vollzugs zwischenpersönlich außer Kontakt setzt.

Zu diesen Erlebnissen müßte viel gesagt werden. Einerseits ist sehr deutlich, daß durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils viele der genannten Desiderate bereits erste Einlösungen erhalten haben. Zum andern könnte man natürlich auch fragen, weshalb ich nicht irgendeine Form von Kritik äußere gegenüber der jüdischen Liturgie. Dazu will ich am Ende meine eigene Dialogvoraussetzung jüdischen Gesprächspartnern gegenüber aufdecken: Während wir Katholiken anderen christlichen Konfessionen und Theologien gegenüber seit der Zeit der Una Sancta zu Gesprächspartnern geworden sind und vieles, insbesondere in der Exegese, von ihnen gelernt haben, halten wir uns in bezug auf das, „Was Juden und Judentum für Christen bedeuten"*, nach wie vor eher an historische und alttestamentliche Auskünfte als an zeitgenössische Gesprächspartner in lebendigen jüdischen Gemeinden der Gegenwart. Ich bin mir zwar dessen bewußt, daß es beiderseits eine kleine Gruppe dialogerfahrener Juden und Christen gibt, aber dies ist nur ein winziger Prozentsatz im Vergleich zu der Tatsache, daß beide Geschwisterreligionen Glaubenserfahrungen tiefsten Ausmaßes im Umgang mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs auszutauschen haben.

Gerd Verhoeven

Neue Wege der Firmvorbereitung

Während der Großteil der katholischen Gemeinden – und in ähnlicher Weise die jüdischen Gemeinden, wie dies aus den vorausgehenden Berichten hervorgeht – am Firmalter von etwa 12 bis 14 Jahren festhalten, macht die Gemeinde St. Franziskus in Hochdahl sehr gute Erfahrungen mit einem höheren Firmalter. Der folgende Bericht schildert, wie sich Gruppen von je ca. zehn 17jährigen gemeinsam mit ihren drei Firmbegleitern (ein Mann, eine Frau, ein gefirmter Jugendlicher) in eingehenden Glaubensgesprächen und anderen Veranstaltungen von April bis Dezember auf die Firmung vorbereiten und wie sehr dies auch das Leben der gesamten Gemeinde mitbestimmt. *red*

1. Situation der Gemeinde

Die Gemeinde St. Franziskus in Hochdahl, über deren Firmvorbereitung ich berichten will, umfaßt das Gebiet der sog. „Neuen

* *G. Biemer – A. Biesinger – P. Fiedler* u. a., Was Juden und Judentum für Christen bedeuten, Freiburg – Basel – Wien 1984.

Stadt Hochdahl", eines der großen Neubauprojekte des Landes Nordrhein-Westfalen.

Hochdahl liegt nicht weit von Düsseldorf entfernt. Bis vor etwa 15 Jahren die Neubautätigkeit in großem Stil begann, hatte das heutige Gemeindegebiet zwei Altbaukerne mit zusammen etwa 6000 Einwohnern, davon 3000 Katholiken. Heute hat Hochdahl etwa 21.000 Einwohner, davon knapp 10.000 Katholiken. Im Endausbau sollen es etwa 30.000 bis 35.000 Einwohner sein. Ca. 15.000 würden dann zur kath. Kirchengemeinde gehören.

Diese Neubausituation hat typische Folgen für Struktur und Eigenart der Bevölkerung:

- es entstanden soziale Brennpunkte, die bis heute nicht in das Leben der Gemeinde voll integriert werden konnten;
- in der bürgerlichen Mittelschicht zogen vor allem initiativ und beweglich veranlagte Menschen zu;
- es leben überdurchschnittlich viele junge Familien in Hochdahl. Um 1975 wurden jährlich über 200 Kinder zur Erstkommunion vorbereitet. Inzwischen liegen die starken Jahrgänge zwischen 13 und 20 Jahren.

In einem Neubaugebiet stellt sich die Frage nach Ziel und Weg der Gemeindebildung vermutlich deutlicher als in einer gewachsenen Gemeinde: die Stütze fester kirchlicher Strukturen fällt weg. Andererseits kann man unbelastet von dem, was man früher dachte, meinte und tat, neue Formen kirchlichen Zusammenlebens einüben. In einem Schlagwort: bei uns tragen alte, volkskirchliche Strukturen noch weniger als anderswo. Es muß die Entscheidung getroffen werden, ob man solche Formen restaurieren oder ob man bewußt in Richtung einer „Entscheidungskirche" arbeiten will.

2. *Wie unsere Firmvorbereitung aussieht*

Diese Gemeindesituation hatte pastorale Konsequenzen. Eine davon ist unsere Firmvorbereitung. Wegen der großen Jahrgänge haben wir jedes Jahr Firmung. Vor Weihnachten werden die Jugendlichen, die im Firmjahr 17 Jahre alt sind, zu einem „Grundkurs des Glaubens" eingeladen. Bis zum Jahreswechsel kommen ungefähr 45% positive Antworten zurück.

Gleichzeitig beginnt die Werbung der Firmbegleiter: durch das Sonntagsproklamandum, durch das 14täglich erscheinende Mitteilungsblatt, durch den vierteljährlich erscheinenden Pfarrbrief, durch persönliches Ansprechen, vor allem durch Firmbegleiter der Vorjahre. Alle, die sich für diese Aufgabe interessieren (Erwachsene und auch gefirmte Jugendliche), werden zu einem Informationsabend eingeladen. Da geht es um ein erstes Kennenlernen, um die Abklärung des zeitlichen Aufwandes, um die Klärung der Chancen, aber auch der möglichen Schwierigkeiten, die mit dieser Arbeit verbunden sein können. Die notwendige Begleiterzahl zu gewinnen ist in den letzten Jahren unterschiedlich schwer gewesen. Immerhin brauchten wir in diesem Jahr für 12 Firmgruppen mit je ca. 10 Jugendlichen 24 Erwachsene (12 Frauen und 12 Männer) und 12 Jugendliche! Oft bestehen die Firmgruppen über die Firmung hinaus fort und binden so die Begleiter weiter. Zudem meine ich, niemand sollte mehr als zwei Jahre hintereinander Firmbegleiter sein. Da gibt es natürliche „Verschleißerscheinungen".

Ein gemeinsames Wochenende der bereiten Firmbegleiter vor der eigentlichen „Firmvorbereitung" führt in die Thematik der Arbeit ein, macht bekannt mit möglichen Methoden und Inhalten dieser Arbeit. Am Ende dieses Wochenendes finden sich die Begleiter dann zu Dreier-Teams zusammen, die künftig eine Firmgruppe begleiten werden (möglichst eine Frau, ein Mann und ein gefirmter Jugendlicher).

Während der eigentlichen Firmvorbereitung treffen sich die Begleiter etwa alle drei Wochen zu einem Abend oder zu einem ganzen Samstag mit mir oder einem anderen „Hauptamtlichen", um mögliche Inhalte der Firmvorbereitung für sich selbst zu durchdenken und abzuklären. Zur Vor- und Nachbereitung der einzelnen Gruppenabende treffen sich die Dreier-Teams möglichst wöchentlich. Hier und da wird noch eine zusätzliche „Beratung" über mögliche Schwierigkeiten, die in einer Gruppe entstehen, angeboten.

Der eigentliche Firmkurs beginnt Ende April mit einem gemeinsamen Samstag für Jugendliche und Begleiter. Ziel dieses ersten

Treffens: gemeinsam etwas tun, sich kennenlernen und sich in Gruppen zusammenfinden. Dieser Nachmittag wird abgeschlossen mit einer sog. „Jugendmesse" (im Rahmen der üblichen Sonntag-Vorabendmesse), in der dann auch die übrige Gottesdienstgemeinde wieder einmal mit der Firmvorbereitung konfrontiert wird. (Diese Konfrontation der Gemeinde mit der Firmvorbereitung geschieht dann immer wieder einmal durch Mitteilungen im Pfarrbrief, durch Wandzeitungen in der Kirche u. a.).

Von da an treffen sich die Gruppen mit ihren Begleitern einmal wöchentlich abends für zwei, drei Stunden zu Glaubensgesprächen. Zwischendurch sind auch gemeinsame Treffen vorgesehen: vor den Sommerferien eine gemeinsame Abendmeditation in der Kirche mit anschließendem gemütlichen Beisammensein auf dem Kirchenhof bei Spielen und Unterhaltung; möglichst rechtzeitig vor der Firmung ein Gesprächsabend mit dem firmenden Bischof; hier und da ein Gruppengottesdienst; eine Sonntagsmesse, die von einer Firmgruppe vorbereitet und gestaltet wird, und unmittelbar vor der Firmung eine abendliche Einstimmung auf den Firmgottesdienst, zu dem natürlich besonders auch die Eltern und Paten, dazu die ganze Gemeinde eingeladen sind.

In den Sommerferien findet für etwa 25 der Firmgruppenteilnehmer eine besondere „Freizeit" in Österreich statt: „14 Tage miteinander leben". Im letzten Drittel der Vorbereitungszeit gehen jeweils drei Gruppen gemeinsam mit ihren Begleitern und einem Priester in ein Wochenende.

In den Begleitern und in den Gruppen wird vielen Jugendlichen nach etlichen Jahren der „Abstinenz" zum ersten Mal wieder etwas spürbar von Kirche und Gemeinde im Kleinen; Beziehungen wachsen untereinander und zu engagierten Erwachsenen, die nicht die eigenen Eltern sind. Spielerische Elemente, grundlegende Glaubensinhalte, Fragestellungen der Teilnehmer prägen die einzelnen Gruppen sehr unterschiedlich. Eine Sammlung von Materialien, sog. „Bausteine", wurde vor Jahren von einigen Begleitern zusammengestellt, werden hier und da ergänzt bzw. in Teilen erneuert und bieten den Begleitern manchmal eine Hilfe und einen „roten Faden": Neun Themenbereiche werden dort angesprochen, methodische Tips angeboten, Texte und andere Anregungen. Einige Medien, die u. U. einsetzbar wären, sind im Anhang der „Bausteine" gesammelt.

Firmtermin ist in der Regel Anfang Dezember. Kurz vorher werden die Jugendlichen gebeten, zu erklären, ob sie sich firmen lassen wollen oder nicht. Sie geben dann schriftlich ihren Wunsch bekannt. Ein paar der Jugendlichen, die sich zum Kurs angemeldet haben, werden nicht gefirmt; einige bleiben zwischendurch weg, andere wollen sich bewußt nicht firmen lassen. Ein solches „Nein" ist aber oft nicht endgültig, sondern bedeutet eher: „Ich bin noch nicht soweit!" Manche von ihnen machen im nächsten Jahr den Kurs wieder mit und kommen dann zu einem „Ja".

3. *Gründe für diese Art der Firmvorbereitung:*

Zwei Elemente vor allem sind uns bei dieser Art der Firmvorbereitung wichtig:
einmal das Alter der Firmlinge – 17 Jahre,
und zum anderen die Gruppenarbeit, eine Möglichkeit, ein bißchen Kirche zu *erleben*, für viele zum ersten Mal!
Über das richtige Alter wurde in unserem Dekanat, im Leitungsteam und in der Gemeinde lange diskutiert, ehe vor 7 Jahren die Entscheidung fiel. Eigentlich wollten wir im Laufe der Jahre auf ein noch höheres Firmalter kommen (18–20 Jahre). Aber aus praktischen Gründen (viele machen mit 18 ihren Schulabschluß, beginnen mit einer Berufsausbildung oder fangen mit der Bundeswehr bzw. dem Ersatzdienst an und sind so nicht mehr in der Gemeinde) sind wir bisher bei 17 Jahren geblieben.

Ein paar Überlegungen, die für dieses Alter sprechen:
a) sakramententheologisch:
Ursprünglich waren Taufe, Firmung und Eucharistie eine Einheit. Noch heute ist das so in der Ostkirche: sie spendet diese Sakramente dem Kleinstkind.
In der Westkirche wurden diese drei Sakramente später auseinandergezogen. Seitdem gibt es m. E. keinen verbindlichen Anhalts-

punkt mehr für das Alter des Empfängers der Firmung. Vor dieser Schwierigkeit stand wohl auch die Würzburger Synode, als sie ein Mindestalter von 12 Jahren für den Empfang der Firmung vorschrieb. Darüber hinaus empfahl sie aber ausdrücklich Experimente mit einem höheren Alter, um die Frage weiter zu klären. Und die Bischöfe sollten einzelne Pfarreien zu solchen Experimenten ermutigen!

Eine oft gehörte Interpretation spricht von der Firmung als dem „Sakrament der Reife": mit der Firmung setzt der Jugendliche gleichsam seine Unterschrift unter die von den Eltern bestimmte Taufe.

Wir haben uns in Hochdahl für diese Deutung entschieden. Aus dieser Perspektive ist eine Firmung vor oder während der Pubertät kaum sinnvoll. Erfahrungsgemäß wächst etwa in der 10./11. Klasse die Möglichkeit zu Gesprächen, die etwas mit einer selbstverantworteten Lebensführung zu tun haben.

Das wichtigste Argument für ein höheres Firmalter war für uns

b) ein pastoraltheologisches:

Als Christ kann heute nur überleben, wer weiß, warum er Christ ist. Nun taufen wir Kinder auf den Glauben der Eltern. Auch über die Erstkommunion entscheiden die Eltern. Wenigstens bei einem dieser entscheidenden Sakramente sollten wir die Möglichkeit eröffnen, aus eigener Kenntnis und Verantwortung zu handeln. Das ist auch der Grund, warum wir bewußt während der Firmvorbereitung auf eine begleitende Elternarbeit verzichten. Die „freie" Entscheidung der Jugendlichen darf an dieser Stelle nicht wieder vertan werden. Zudem passiert es doch hier und da, daß „bekehrte" Jugendliche am Ende auch in ihre Familien zurückwirken.

Dieser Überlegung entspricht auch unser Bild von Gemeinde. Gemeinde ist heute in dem Maß lebendig, als sie den Glauben reflektiert, bewußt und entschieden lebt. Und die Gemeinde selbst (natürlich unter Einschluß des Gemeindeleiters) ist verantwortlich für die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation! Das wird (wenigstens ein bißchen) erlebbar beim Zusammenspiel von Erwachsenen und Jugendlichen in den Firmgruppen.

4. *Erfahrungen mit unserer Firmvorbereitung*

Seit nun sieben Jahren praktizieren wir diese Art der Firmvorbereitung. Die Erfahrungen, die wir in dieser Zeit machen durften, lassen sich in ihrer Unterschiedlichkeit doch auf einen durchgehenden Nenner bringen:

a) Die Firmgruppenarbeit hat deutlich das Bild von Kirche und Gemeinde verändert:

Weg von der versorgenden Kleruskirche, hin zu einer lebendigen, eigenverantwortlichen Gemeindekirche.

b) Die Firmgruppenarbeit hat auch das Bild des Priesters in der Gemeinde verändert:

Weg von dem, der für alles und für alle verantwortlich ist, hin zum Begleiter der Gemeinde auf dem Weg des Glaubens, der dabei hilft, die eigenen Kräfte und Fähigkeiten zu entdecken und auszuweiten, auch und gerade auch in der Verkündigung! Der Priester hat in dieser Art der Firmvorbereitung relativ wenig Kontakt zu den einzelnen Gruppen: Kirche wird deutlich erlebt durch die Firmbegleiter! Eigentliche Aufgabe des Priesters besteht in der „Begleitung" der Begleiter, in der Anleitung zum Glaubensgespräch unter den Begleitern, weniger im Vermitteln von Fachwissen und Methoden. Der Kontakt zu den Jugendlichen wird gesucht bei den Treffen aller Firmgruppen, bei den liturgischen Elementen, bei der Sommerfreizeit, vor allem auch bei den verschiedenen Wochenenden mit den Gruppen gegen Ende der Vorbereitungszeit.

c) Die Firmgruppenarbeit hat unser Verständnis der Sakramente verändert:

Weg von einem dinglichen, fast magischen Verständnis, hin zu einem persönlich verstandenen Glaubensakt. Für etliche Jugendliche war die Firmung im letzten Jahr so etwas wie die Besiegelung ihrer Bekehrung. Nach Jahren des Abstands hatten sie einen neuen Zugang zum Glauben und zur Praxis der Kirche gefunden. Das kam zum Ausdruck in dem großen Ernst, in dem die meisten Jugendlichen den Firmgottesdienst mitfeierten. Auch das Geschenkhafte einer solchen Bekehrung war vielen durchaus bewußt. Von hier aus müßte auch der Zusammenhang von Firmung und Bußsakrament einmal neu durchdacht werden: ist eine so

gefeierte Firmung nicht auch Ausdruck der „Bußfertigkeit" – ohne ausdrücklichen Empfang des Bußsakramentes?

d) Unsere Firmgruppenarbeit hat einen zunehmenden Einfluß auf unser Gemeindeleben:

Viele Jugendliche feiern (mehr oder weniger regelmäßig) wieder die Sonntagsmesse mit (am liebsten am Vorabend!). Das Verhältnis zwischen Erwachsenen und Jugendlichen hat sich in Hochdahl weithin entkrampft: es gibt viele echte und auch dauerhafte Beziehungen zwischen ihnen. Manche Firmgruppen dauern über die Firmung hinaus, einige bis zwei, drei Jahre! Natürlich versuchen wir (mit ganz unterschiedlichem Erfolg!) die Zeit zwischen Erstkommunion und Firmung durch Jugendarbeit der unterschiedlichsten Art zu füllen. Und doch kommen die meisten der „Firmlinge" aus einer 7–8jährigen Kirchenabstinenz zu den Firmgruppen. Sicher spielt dabei inzwischen auch schon wieder die „Tradition" unserer Firmvorbereitung mit; dazu kommt, daß bei den Schülern zumindest ein ganz guter Kontakt über die Religionslehrer zur Gemeinde hin besteht. Aber viele lassen sich in diesem Alter eben auch ansprechen, neu ansprechen von den Fragen, die ihr Leben möglicherweise prägen können.

Zusammenfassung:

Wir wissen, daß wir keine Rezepte für die Firmpastoral in anderen Gemeinden geben können. Ob so ein Weg gelingt, hängt weitgehend vom Klima in der jeweiligen Gemeinde ab, und jede Veränderung braucht Zeit. Aber wir meinen, es lohnt sich, an der Stelle einmal zu experimentieren – so, wie es die Würzburger Synode ausdrücklich gewünscht hat*.

* Zur Firmvorbereitung in einer österreichischen Gemeinde mit vergleichbarer Bevölkerungsstruktur vgl.: Offene Gemeinde. Dr. Franz Jantsch und seine Pfarren Hinterbrühl und Südstadt, Verlag Herder, Wien 1979, 138–141.

Michael Scheuermann

„Ich lade euch ein, weil ihr meine Freunde seid!"

Hochzeitsansprache an Fernstehende (zu Mt 22, 1–10)

Ob kirchlich distanzierte Christen selbstverständlich zur kirchlichen Trauung zugelassen werden können und sollen, ist pastoraltheologisch nicht ganz unumstritten, wenngleich gegen eine Ablehnung schwere Gründe sprechen. Wohl aber sollen Brautgespräch und Trauung auch diesen Anlaß dazu benützen, die Menschen mit der Ernsthaftigkeit des Glaubens und der Einladung Gottes zu konfrontieren. – Wir bringen im folgenden eine kurze Erklärung zur Auswahl der Schriftstellen und sodann den Wortlaut der Predigt.
red

Im Ehevorbereitungsgespräch, das ich mit dem Brautpaar, an das untenstehende Ansprache gerichtet war, führte, war schon nach den ersten Sätzen klar: Für beide Partner war einerseits eine Hochzeit „ohne Kirche" nicht vollständig („Die kirchliche Trauung gehört einfach dazu!"); andererseits wehrten sich beide „Ehekandidaten"[1] gegen meinen Hinweis, daß der Entschluß, kirchlich zu heiraten, ein Leben aus dem Glauben und auch ein Engagement in der Kirchengemeinde nach sich ziehe.

Angesichts dieses Sachverhaltes erschien es mir notwendig, diesen im Ehevorbereitungsgespräch eruierten Zwiespalt in angemessener Form im Verlauf der Feier der Trauung zu thematisieren. Als Ort hierfür wählte ich die Homilie. Nach dem Tenor der Rückmeldungen darauf verfehlte sie nicht ihre Wirkung. Sie führte zu „Nachdenklichkeit" (Brautpaar), aber provozierte auch „Ärger" (kirchlich distanzierte Freunde, die bei der Trauung anwesend waren).

Liebes Brautpaar!

Stellen Sie sich einmal das vor: Alle, die Sie zu dieser Hochzeit geladen haben, kommen nicht – und das, obwohl sie eingeladen wurden. Nicht auszudenken. Ein Skandal. Und nicht gerade ein kleiner.

[1] „Er" ist Starkstromelektriker, „Sie" ist Verkäuferin in einem Großkaufhaus.

Ihr, liebe Brautleute, habt die Vorbereitungen getroffen, und keiner der geladenen Gäste erscheint. Alle haben eine schöne Ausrede parat: Der eine muß geschäftlich unterwegs sein; die andere verweist auf ihre kranken Kinder, und der Dritte hat mit seiner Freundin eine Wochenendreise gebucht.

Wenn das eingetreten wäre, was würdet Ihr als Gastgeber da denken? Zorn, Unverständnis, Fragen, Zweifel und Trauer würden aufkommen. Die Hochzeit würde buchstäblich ins Wasser fallen. Es würde ein Tag werden, den Ihr so schnell nicht vergessen würdet. Aber nicht, weil er so schön, sondern weil er so einsam und „gottverlassen" war.

Ganz ähnlich war wohl die Sachlage in der Geschichte von dem König, der zur Hochzeit seines Sohnes laden ließ. Die geladenen Gäste drückten sich und blieben aus. Das Fest drohte ins Wasser zu fallen. Der Phantasie des Bräutigamvaters war es zuzuschreiben, daß es schließlich doch nicht so weit kam: die draußen auf der Straße, das Gesindel, die Armen sprangen in die Bresche und kamen der Einladung nach. Das Fest war damit gerettet.

Von der Geschichte heißt es, daß Jesus sie erzählte. Er erzählte sie den Leuten, um ihnen damit zu erklären, wie es „mit dem Himmelreich ist". Für die Leute nämlich war Jesu Botschaft nur schwer begreiflich. Und wenn sie sie begriffen, schoben sie sie beiseite. „Was soll der Kram, wir kommen auch ganz gut ohne seine Worte aus", haben damals nicht wenige gesagt.

Heute sagen es auch recht viele: Was bringt er uns schon, der Glaube an Gott? Was bringt es uns, ein Mittun in der Kirche! Das hört man heute oft.

Ihr, liebe Brautleute, habt gesagt: Ein Eheschluß ohne den Segen Gottes ist kein richtiger. Wir wollen vor unseren Verwandten und Freunden bekennen, daß wir unser Leben als Paar menschlich und zufrieden leben wollen. Und damit uns das auch gelingt – es ist ja heute nicht gerade ein Kinderspiel –, erbitten wir Gottes Segen. Der gute Gott soll uns in unserem Leben als Ehepaar nicht verlassen. In leichten und in schweren, in guten und in schlechten Tagen – bis uns der Tod trennt. Der gute Gott soll bei uns sein, wenn wir uns vielleicht einmal fremd werden. Er soll uns Kraft geben, wenn wir nicht mehr miteinander weiter wissen und aneinander verzweifeln.

Die Geschichte aus dem Evangelium, das „Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl", läßt keinen Zweifel daran, daß Gott gut zu uns ist. Sie sagt, daß Gott uns zu sich einlädt, weil er uns mag.

Ich möchte Euch, liebes Brautpaar, diese Geschichte vom guten Gott ans Herz legen. Mit dieser Geschichte klopft Gott an Eure Haustür und überreicht Euch eine Einladung. Darin steht geschrieben:

„Liebe Ute, lieber Michael, ich will ein großes Hochzeitsfest feiern; dazu möchte ich Euch einladen, weil Ihr meine Freunde seid. Ihr seid so, wie Ihr seid, willkommen, ich mag Euch sehr. Euer Gott

P. S. Kommt mit Kind und Kegel, falls vorhanden!"

Was *uns hier* anbetrifft: Auch wir sind geladene Gäste – als Pfarrer und Pastoralassistenten, in der Gemeinde Sankt Markus arbeitend und lebend. Und auch *wir* freuen uns, wenn Ihr dieser Einladung folgt. Denn: Nur in einer Festgesellschaft macht das Feiern Spaß. Nur in einer Großgruppe, wie die Gemeinde eine ist, kann die Kleingruppe, das Paar, die Familie von morgen bestehen. In diesem Sinne lade ich Euch heute herzlich ein – zu Gottes Fest in unsere Gemeinde. Wir freuen uns auf Euer Kommen. Also: auf Wieder-sehen, bis bald! Amen.

Michael Scheuermann

Ohne Wut im Bauch, aber enttäuscht

Ein Abend mit aus der Kirche Ausgetretenen

Offen gesagt, ganz wohl war mir nicht in meiner Haut, als ich mich daran machte, die Einladung an die aus unserer Kirche Ausgetretenen, die auf dem Pfarrgebiet von Dreifaltigkeit wohnen, zu Papier zu bringen. Ich rang nach Worten. Wie die Leute ansprechen, so daß man ihnen nicht wieder zu nahe tritt? Wie im Brief den rechten Ton anschlagen? Wie ihnen das Interesse der Gemeinde

an ihrer Person vermitteln, ohne gleich einem aufdringlichen missionarischen Anspruch das Wort zu reden? Ich rang nach Worten und gab mich schließlich – wenn auch nicht ganz glücklich – mit folgenden Zeilen zufrieden: „Aus unseren Unterlagen geht hervor, daß Sie vor nicht allzu langer Zeit aus der katholischen Kirche ausgetreten sind. Als Mitarbeiter der katholischen Kirche bedauern wir zwar diesen Ihren Schritt, aber wir akzeptieren ihn in vollem Umfang und respektieren Ihre Entscheidung. Wenn wir uns nun mit diesem Schreiben an Sie wenden, dann tun wir das, um mit Ihnen über die Gründe, die Sie zum Kirchenaustritt veranlaßt haben, ins Gespräch zu kommen. Wir sind der Meinung, daß für uns selber, aber auch für Sie ein Gespräch darüber hilfreich sein könnte."

Die nächsten Tage sortiere ich aufmerksamer als sonst die Post. Die ersten – im Anschreiben erbetenen – Ankündigungen der Teilnahme am Gespräch trudeln ein. Einige der Angeschriebenen bitten am Telefon freundlich um Entschuldigung, am Gespräch nicht teilnehmen zu können. Ich bin gespannt, wer kommt.

Nein, viele sind es nicht, die sich dann zum Gesprächstermin einfinden. Ich hatte auf mehr Teilnehmer gehofft, verstehe aber auch all die, die heute abend nicht gekommen sind. Sie haben ihre Gründe. Wohl nicht nur zeitliche Unpäßlichkeit, sondern auch Ängste, Vorbehalte – nach dem Motto: Die wollen sicher etwas von mir.

Gleich zu Beginn des Gespräches – wir unterlegen es mit einem kleinen Imbiß – versuche ich, diese Unsicherheiten abzubauen. Versichere, daß dies kein Versuch sei, Entscheidungen und Gründe, die zum Kirchenaustritt führten, in einem Anflug penetranten missionarischen Eifers zu mißachten.

Recht schnell kommen wir zur Sache. „Die Kirche ist gegen mich", antwortet eine der Teilnehmerinnen erregt, als ich nach dem Grund ihres Kirchenaustrittes frage, und fährt fort: „Ich nehme die Pille; die Kirche ist dagegen. Ich lebe von meinem Mann getrennt und habe die Scheidung eingereicht; die Kirche ist dagegen. Die lehnt mein Leben, so wie ich es lebe, ab. Da hat mich nichts mehr darin gehalten." Das ist eine klare Antwort. So klar, daß ein anderer kirchenferner Teilnehmer erst mal die „unverständige" Kirche in Schutz nimmt. Die Verständnisbereitschaft der Kirche – das ist seine Meinung – werde in nächster Zeit weiter zunehmen. Mit ihrem jungen „Personal" werde die Kirche schon bald „auf Vordermann" kommen und ihre Theologie den Problemen der heutigen Menschen, auch und gerade denen der Jüngeren, ausliefern. – Gleichwohl; dieser mich erstaunende Optimismus hielt besagten Herrn nicht davon ab, der Kirche den Rücken zu kehren, „aus finanziellen Gründen, als ich immer besser verdiente und damit auch der Kirchensteuerposten anwuchs". Obendrein bestand keine Veranlassung, die kirchlichen Angebote „abzurufen". Das zu tun hätte bedeutet, sich in die oft mit sich selbst beschäftigte und „tratschende" und aufs „Äußere" genau sehende Kirchengemeinde hineinzubegeben. Das hätte Kraft gekostet, und das Ergebnis dieses Kraftaktes wäre in keinem vernünftigen Verhältnis zu dieser Anstrengung gestanden: „Immer nur geben und nichts kriegen, außer Ärger – das sah ich nicht ein." Die anderen Teilnehmer nicken zustimmend. Freilich bejahen sie – bei aller Kritik am Klima in den Kirchengemeinden und an der großen Kirchenpolitik – meine Frage, ob sie noch in irgendeiner Weise Kontakt zur Gemeinde hätten. „Beim Martinsumzug und an Weihnachten bin ich mit meinem Sohn da. Und wenn er zu Hause beten will, dann laß ich ihn und unterstütze das", erläutert eine Teilnehmerin. „Und taufen hab ich mein Kind auch lassen, und am Religionsunterricht soll es später mal teilnehmen", ergänzt ein anderer.

Kirchliche Angebote – das wird hier deutlich – sind, wenn auch in geringem Umfang, noch gefragt, ja unverzichtbar für ein zufriedenes und gutes Leben. Und: „Sich wieder mehr in der Kirche zu engagieren?" – diese Frage ist nicht eindeutig negativ entschieden, will man den Ausgetretenen glauben. Wohl gibt es da die Angst vor einem engstirnigen und unverständig-moralisierenden Gemeindeklima. Aber daneben steht ein – wenn auch zaghaftes – Interesse am Engagement in einer Kirchengemeinde, die mutig mit dem Geist der heutigen Zeit zu gehen wagt. „Man muß die 30- bis 40jährigen einfach anspre-

chen; nicht wenige warten darauf", meint ein Mann. Und: „Die Kirchengemeinde muß auf allen Ebenen in die Öffentlichkeit und für ihr Programm kräftig werben. Zum Beispiel durch attraktive Angebote. Aber auch individuelle Lebenshilfe sollte sie geben. Und Kontakte sollte sie immer wieder suchen. Wie beispielsweise mit diesem Brief an uns", rät ein anderer Teilnehmer. „Eigentlich hat die Kirche uns Ausgetretenen viel zu verdanken", sinnt – nach einer Pause – eine Frau nach. „Wir erhöhen mit unserem Austritt die Chance, daß sie sich ändert." Ich stimme der Frau spontan zu: das gute Gesprächsklima des Abends und die vielen Anregungen, wie sich die Gemeinde öffnen kann, machen mir das leicht.

Gegen Ende des Gesprächs verhehle ich den Teilnehmern nicht, daß ich sie gerne aktiv in unserer Gemeinde sehen würde – und weiche damit von meinem anfangs gefaßten Vorsatz, nicht missionarisch werben zu wollen, ab. Die Teilnehmer lachen. Vielleicht, weil ihnen Kompliment und Einladung guttun, vielleicht weil der „Kirchenmann" damit seine „eigentlichen Absichten" offenbart und „sein wahres Gesicht" gezeigt hat. Ich weiß es nicht, will es auch nicht wissen und biete beim Abschieds-Händedruck an, Informationen übers Gemeindeleben zuzusenden. Alle zeigen daran Interesse. „Wenn's uns nicht gefällt, können wir's ja in die Mülltonne wandern lassen", antwortet eine der Teilnehmerinnen – und alle lachen zustimmend.

Bücher

Gläubige und Ungläubige besser verstehen lernen

1. *Norbert Scholl,* Kleine Psychoanalyse christlicher Glaubenspraxis, Kösel-Verlag, München 1980, 196 Seiten.

2. *Albert Görres,* Kennt die Religion den Menschen? Erfahrungen zwischen Psychologie und Glauben, R. Piper & Co. Verlag, München – Zürich 1983, 141 Seiten.

3. *Wilhelm Bruners – Josef Schmitz (Hrsg.),* Das Lernen des Seelsorgers. Identität – Zielsetzung – Handeln im pastoralen Dienst, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 164 Seiten.

4. *Karl Frielingsdorf – Günther Stöcklin,* Befreiende Erfahrungen in Positano. Ein Modell therapeutischer Seelsorge, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 128 Seiten.

5. *Jörg Eikmann,* Kann ich Ihnen helfen . . .? Ein Übungsbuch für alle, die mit ratsuchenden Menschen zusammenkommen im Gemeindebüro, am Telefon, beim Hausbesuch, Burckhardthaus-Laetare Verlag, Gelnhausen – Berlin – Stein, Christophorus-Verlag, Freiburg 1979, 176 Seiten.

6. *Maria Kassel,* Sei, der du werden sollst. Tiefenpsychologische Impulse aus der Bibel, Verlag J. Pfeiffer, München 1982, 176 Seiten.

7. *Onno van der Hart,* Abschiedsrituale in der Psychotherapie, Verlag J. Pfeiffer, München 1982, 104 Seiten.

8. *Helmut Hark,* Religiöse Neurosen. Ursachen und Heilung, Kreuz Verlag, Zürich – Stuttgart 1984, 302 Seiten.

Humanwissenschaftliche Studien über Religion und ihre Lebensformen, ihre Einstellungen, emotionalen Prozesse und sozialen Muster gewinnen auch für den Seelsorger immer mehr an Bedeutung.

1. Der Autor versucht von psychoanalytischem Hintergrund aus mögliche Abgrenzungen zwischen „gesunden" und „kranken" Lebensformen der Religion. Denn offensichtlich können hinter einem religiösen Glauben ideologische Momente, infantile Projektionen, verzerrte Erfahrungen, nicht bewältigte Konflikte, zerstörerische Regressionen, unkontrollierbare Angst- und Schuldgefühle verborgen sein. Das Buch zeigt, was wir tun können, um solche negativen Elemente des Glaubens bei uns selbst und bei anderen zu mindern bzw. zu überwinden, um zu persönlicher Reife zu gelangen. So ist das Buch gerade für Seelsorger ein wichtiger Spiegel heutiger Glaubenspraxis.

2. Warum hängen so vielen Zeitgenossen die „Trauben" der Religion zu hoch und sind ihnen zu sauer, warum leben viele als „Religionsvermeider"? Die Gründe können viel-

schichtig sein: Vielen kostet Religion zu viel Schweiß, andere erleben sie als lebensfeindlich und gefühlskalt (ekklesiogene Neurosen); manche möchten klarere Linien, andere haben Angst vor Pluralismus, allzuviele fühlen sich als körperlich-sexuelle Wesen in den Kirchen unverstanden. Insgesamt kennt Religion zwar den Menschen, da sie ja seine ganze Lebensgeschichte gespeichert hat; aber es gibt, getragen von einer Minderheit kirchlicher Amtsträger, lebensfeindliche Einstellungen in der Religion, die viele Menschen zu Kirchenflüchtlingen machen. Seelsorge sollte hier sehr wach sein.

3. Dieser Sammelband berichtet von humanwissenschaftlichen Lernprozessen im überdiözesanen „Theologisch-Pastoralen Institut" in Mainz. Zuerst werden Entstehung und Arbeitsweise dieser Institution vorgestellt: Neben dem theologischen Programm werden auch sozialpsychologische Aspekte der Seelsorge, Grundfragen der pastoralen Beratung, Einführung in die Themenzentrierte Interaktion (TZI) und in die klinische Seelsorgeausbildung angeboten. Was hier als berufsbegleitende Fortbildung geboten wird, sollte langsam in der pastoralen Ausbildung obligat werden. Denn diese Ausbildung zeigt erstaunliche Wissensdefizite über emotionale Prozesse des menschlichen Lebens.

4. Hier stellen zwei bekannte Psychologen ein pastorales Modell vor, das zur Nachahmung und Weiterentwicklung einlädt. Die Beratungs- und Seelsorgezentren einer BRD-Diözese veranstalten seit 8 Jahren im süditalienischen Ort Positano für eine begrenzte Anzahl von Teilnehmern Seminare mit Gruppenarbeit. Dabei wird mit verschiedenen Trainern und mit mehreren Methoden der Selbsterfahrung gearbeitet. Es geht darum, daß jeder Teilnehmer seine eigene Lebensgeschichte und Glaubensgeschichte besser kennenlernt, daß er mit den versteckten emotionalen Kräften seiner Person in Kontakt kommt, daß er frühe Verletzungen heilen und einen reifen Glauben entwickeln bzw. vertiefen kann.

5. Dieses Übungsbuch ist eine gute Einführung in die Grundregeln und Methoden der sogenannten helfenden Berufe. Es wendet sich an Personen, die in diesen Berufen keine spezielle Ausbildung haben, und zeigt in einer sehr lebendigen und bildhaften Sprache die Theorie und die Praxis der helfenden Beziehungen, macht aber auch auf Grenzen und Fehler aufmerksam. Es werden die wichtigsten Methoden vorgestellt, um zwischenmenschliche Beziehungen zu verbessern und um sich selbst besser kennenzulernen. Das Buch ist mit vielen Illustrationen, Beispielen und Fotos versehen. Es eignet sich als Arbeitsbuch für Seelsorger und Religionslehrer, für Gemeindehelfer und Mitarbeiter in der Pfarre.

6. Die tiefenpsychologische Auslegung einzelner Bibeltexte scheint durchaus berechtigt, da sich ja in diesen Texten immer auch emotionale Prozesse und Erlebnisse von Einzelnen oder von Gruppen spiegeln. Wenn es gelingt, diese Prozesse zu erhellen, ist für das Verstehen und Nachleben dieser Texte viel gewonnen. Die Autorin versucht dies mit dem Theoriekonzept von C. G. Jung. Obwohl an diesem Konzept manches fragwürdig erscheint, kann der Leser trotzdem aus dem Buch wichtige Anregungen für die Bibelarbeit und das eigene Glaubensleben gewinnen.

7. Um im Leben wachsen zu können, sind wir oft genötigt, Abschied zu nehmen: von destruktiv gewordenen Beziehungen, von Personen, von Einstellungen, Fixierungen, Wünschen und Wertungen. Gelingt uns solches Abschiednehmen nicht rechtzeitig, leiden wir seelisch und körperlich, unsere Entwicklung wird aufgehalten. Alle alten Kulturen haben Rituale des Abschieds entwikkelt, um emotionale Prozesse abzuschließen. In der sozialtherapeutischen Arbeit können wir von diesen Ritualen lernen, oder wir können spontan neue Rituale des Abschiednehmens entwickeln. Auch in der Seelsorge können Prozesse des Abschiednehmens wichtig sein; etwa in der Buße, in der Versöhnung, in der Vergebung, beim Überwinden von Angst und Schuld, beim Weggehen oder Tod eines Menschen. Religion scheint auf der Suche nach ihren verlorenen Ritualen.

8. Der Autor befaßt sich als evangelischer Theologe und Psychotherapeut mit seelischen Störungen und Erkrankungen, die in einer bestimmten religiösen Lebensform

(Zwangshaftigkeit, Scham- und Schuldkonflikte, verdeckte Aggression u. a.) ihren Ausdruck finden. Es zeigt sich, daß in manchen Lebensformen der Religion neurotisches Verhalten gespeichert ist und damit weitergegeben wird. Anderseits wurden und werden diese defizienten Lebensformen und Regeln von Menschen mit schweren seelischen Konflikten geprägt. Dem Autor geht es darum, solche Fehlformen der Religion, die viele Zeitgenossen zum Verzicht auf Religion drängen, weil sie persönliches Wachsen verhindern und zwischenmenschliche Beziehung stören, aufzudecken und langsam zu überwinden. Als Ziel schwebt ihm eine seelisch gesunde Religion vor, die die Menschen zur Selbstwerdung und zur Liebe fähig macht. *Anton Grabner-Haider, Graz*

Franz Schmatz, Begleitung. Eine vergessene Dimension in der Seelsorge, Verlag Herder, Wien 1983, 118 Seiten.

Die Seelsorge darf sich nicht zu sehr auf die Macht und Bedeutung der Verwaltung und Institution stützen, man kann sich durch Betriebsamkeit nur schwer oder gar nicht den Zugang zum Herzen der Menschen verschaffen. Eindeutig fordert das Evangelium radikales Umdenken auf Christus hin. Dies kann aber nur durch den Heiligen Geist geschehen. – Das Buch bietet Elemente einer Pastoral der Begleitung, und diese weithin vergessene und in den Hintergrund geschobene Dimension der Seelsorge wird zu neuem Leben erweckt.

Es wird aufgezeigt, daß das Heil nur aus dem Wort Gottes kommt und daß sich der Seelsorger mehr und mehr dem Heiligen Geist zu öffnen hat, um sich dem Mitmenschen helfend und rettend zuwenden zu können. Während man früher die Frohbotschaft leicht zur Drohbotschaft umfunktioniert hat, ist man heute ins entgegengesetzte Extrem geraten. Aber die Forderungen der Bergpredigt dürfen nicht bagatellisiert werden. Eine Pastoral der Unverbindlichkeit führt in die Halt- und Bodenlosigkeit, wer sich aber von Gott geleitet weiß, gerät nie in Isolation.

Das Buch ist nicht nur Seelsorgern zu empfehlen, sondern auch dem durch die Taufe und Firmung zum allgemeinen Priestertum berufenen Christen. Es bedient sich nämlich nicht primär der Fachsprache der Humanwissenschaften, sondern eher einer meditativ-spirituellen Ausdrucksweise, die allgemein verständlich ist und primär darauf ausgeht, den Menschen zum Evangelium zu führen, in dem Christus dem Menschen begegnet und ihn auf seinem Weg durch die Zeit mit seiner immerwährenden Nähe ans Ziel begleitet. *Josephine Hirsch, Wien*

Zur Annäherung an kirchlich Distanzierte

Norbert Mette, Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie, Kösel-Verlag, München 1982, 204 Seiten.

Walter Friedberger, Pastoral mit Distanzierten. Situation – Theologie – Kontaktnahme, Don Bosco-Verlag, München 1981, 149 Seiten.

Der Feststellung, daß eine Transformation der bisherigen Sozialform von Kirche in vollem Gange ist, stimmt heute wohl jeder Seelsorger zu. Wenn auch letztere in gewichtigen Bereichen noch mehr oder weniger stabil zu sein scheint, werden die Labilisierungstendenzen immer deutlicher greifbar; die Entfremdung und Distanzierung einer wachsenden Anzahl von Zeitgenossen gegenüber ihren Kirchen führt das ebenso schmerzhaft wie deutlich vor Augen. Angesichts dieser Situation ging und geht man daran, der kirchlich distanzierten Christlichkeit in unseren Breiten mit zahlreichen pastoralen Konzepten zu begegnen. Diese Konzepte erweitern indes lediglich das traditionelle Arsenal pastoraler Praktiken um eine Reihe neuer Rezepte, und versäumen es, die derzeitige fundamentale Transformation von Christlichkeit als „tiefgreifende Herausforderung für Theorie und Praxis allen pastoralen Handelns" (Mette, 171) zu erfassen. – Um diesen Mangel grundlegenden theologischen und religions-soziologischen Nachdenkens über das Phänomen des Fernstehens von Glaube und Kirche zu beheben, legt Norbert Mette in seiner Aufsatzsammlung „Hypothesen zu einer empirischen Kirchentheorie" (10) im Horizont heutiger kirchlicher und religiöser Distanziertheit vor. Diese Hypothe-

sen will er als „Vorüberlegungen" (10) einer noch zu erstellenden praktisch-theologischen Kirchentheorie verstanden wissen. Als „Zusammenschau verschiedener sozialwissenschaftlicher Erhebungen und Theorieansätze" sollen sie „den gewandelten Ort von Religion und Kirche in der hiesigen Gesellschaft deutlicher anzugeben versuchen" (9), genauerhin: sie sollen „nach den Ursachen der Entfremdung von der Kirche" fragen und „das Selbstverständnis des modernen Menschen erkunden" (153). Jede Seite des Büchleins entspricht dieser Intention des Autors; er enthält sich zugunsten einer theoretisch belangvollen Zusammenführung und Diskussion statistischen Datenmaterials und religions-soziologischer Theorien zum Phänomen kirchlich-religiöser Distanziertheit vieler Zeitgenossen strikt vorschneller pastoraler Therapievorschläge.

Einer solch produktiven Enthaltsamkeit befleißigt sich Walter Friedberger – der Titel seines Buches legt es bereits nahe – nicht. Friedberger diskutiert recht oberflächlich das Phänomen wachsender kirchlicher Distanziertheit; oft begnügt er sich mit der Zitation pastoraltheologischer Gemeinplätze, wenn er der Frage nach den tieferliegenden Motiven für die Kirchendistanziertheit nicht ausweichen kann. Vergeblich sucht man in Friedbergers Schrift die kritische Sichtung religions-soziologischer Daten und Hypothesen. Ihr Ausbleiben beeinflußt nachhaltig die Qualität der reichlich gebotenen pastoralen Ratschläge zum praktischen Umgang mit der kirchlichen Distanziertheit zum einen, zum anderen führt der eklatante Theoriemangel zur unsachgemäßen Bewertung der sogenannten „Fernstehenden": Friedberger wirft ihnen – bei allem Verständnis, das er für sie aufzubringen sucht – hinsichtlich ihrer Distanzierung mangelndes Verantwortungsbewußtsein vor. Ihre Abkehr von der Kirche bezeichnet er als „Schuld" (21) und als „Ausdruck von Unverbindlichkeit, Privatheit und arroganter Selbstherrlichkeit" (35). Diese Beurteilungen, in denen sich zugleich recht unsauber theologische Begrifflichkeit mit soziologischem Vokabular verschränkt, zeigen, daß „in Sachen Fernstehendenpastoral" noch viel zu tun bleibt. Sie belegen die Notwendigkeit von Büchern des Mette'schen Zuschnitts. Insofern ist auch Friedbergers Titel unverzichtbar.

Michael Scheuermann, Frankfurt a. M.

Michael Göpfert – Christian Modehn (Hrsg.), Kirche in der Stadt. Erfahrungen, Experimente, Modelle in europäischen Großstädten, T-Reihe, Bd. 652, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1981, 160 Seiten.

Als ich vor etwa zwei Jahren das Buch erstmals in die Hand bekam, war es in der Vorbereitung einer Erkundungsfahrt unserer Gemeinde zu französischen Basisgemeinden. Was da zu lesen war, machte neugierig und weckte Hoffnungen.

Als wir in Paris ankamen, stellte sich zwar heraus, daß sich in der Zeit seit dem Recherchieren für dieses Buch bis zur Gegenwart manches verändert hatte. Lebendig beschriebene Gemeinden schienen müde geworden und Projekte, die im Buch nur am Rande oder gar nicht beschrieben waren, boten beeindruckendes Leben. Aber die Neugier und die Hoffnung, die das Buch geweckt hatte, wurden nicht enttäuscht.

Vielleicht ist das auch das Wichtigste an diesem Buch: Wer Rezepte sucht, um müde Gemeindekarren etwas ansehnlicher zu machen oder zeitgemäßer aufzuputzen, der sollte dies Buch erst gar nicht in die Hand nehmen. Wer sich aber von einer Phantasie aus dem Glauben und der Liebe anstecken lassen möchte, um dann eigene Wege zu suchen, dem wird dies Buch eine große Hilfe sein – und zwar allen, die sich um ihre Gemeinde und die Sache Jesu in unserer Zeit verantwortlich fühlen.

Neben diesen Impulsen werden auch konkrete Erfahrungen vermittelt: So aus Amsterdam, wo man sich vielleicht zu sehr auf Änderung von pastoralen Strukturen verlassen hatte. Schließlich war aber die neue „Citykirche" auch so institutionalisiert und konsumgerecht wie die alten Parochialstrukturen. Kirche in der Stadt – aber wo ist eigentlich heute nicht „Stadt"? – muß also wohl lernen, ereignishafter zu denken und spontaner zu leben. Man muß Kirche tatsächlich immer wieder neu erfinden, wie es ein Buchtitel aus Frankreich ausdrückt. Da-

zu ist uns doch der Schöpfergeist Gottes gegeben. Wenn wir ihn nicht nur besingen, sondern ihm Raum geben, würden Institutionen und Strukturen nicht mehr so wichtig, weil sie höchstens Stabilität, nicht aber Leben bringen. Wenn Kirche vergißt, daß sie sich immer wieder neu ereignen muß, wenn sie sich auf Strukturen und Institutionen – und seien es auch moderne – verläßt, wird sie den Anruf des Augenblicks verschlafen. Was macht es, wenn eine Basisgemeinde oder ein Projekt sich nach einigen Jahren auflöst, wenn es in dieser Zeit Antwort auf eine Situation war und geholfen hat, daß Leben besser gelingt, daß Menschen das „Leben haben und es in Fülle haben"?

Man kann aus diesem Buch den Mut zum „Provisorischen" nehmen, wie Roger Schutz es nennt. Kirche in der Stadt muß wieder lernen in Zelten zu leben, sie aufbauen und abbauen, statt sich auf „großartige Steinzeugen der Vergangenheit" zu verlassen oder auf gekonntes Management oder die Räte oder sonstige Strukturen der Gegenwart.

Bei dieser Phantasie aus dem Glauben zeigt das Buch im Positiven und im Negativen, wie es nicht darum gehen darf, wie Kirche sich am besten selbst erhält oder wie Kirche sich heute „darstellt". Wenn wir das Schriftwort vom Weizenkorn ernst nehmen, muß Kirche sich im Gegenteil gerade aufs Spiel setzen, weil sie nur so dem Leben dient statt sich selbst.

Darin muß das unterscheidend Christliche liegen, daß die Frage nicht lauten darf: Wie kann und muß Kirche sich heute repräsentieren? Wie kann sie auf dem Markt der Angebotswerbung am besten vertreten sein? Wie kann sie bei der Machtverteilung am effektivsten mitmischen? Vielmehr: Wie können wir das Miteinander-teilen der communio zum alleinigen Gegenangebot, zum Haben unserer Gesellschaft machen? Wir haben die Spiritualität des Evangeliums, den Geist Jesu, unverdient geschenkt bekommen. Wir haben ihn weiterzugeben, ohne dabei zu vereinnahmen. Gerade in der Bundesrepublik Deutschland treiben wir häufig noch eine zu vereinnahmende Seelsorge.

Deshalb sind auch noch so modern scheinende Basisgemeinden kein Weg, wenn sie in der Hauptsache nur eine liberale Nische für sich selbst suchen. Nur wenn sie das Miteinander-teilen im Binnenraum als ersten Schritt probieren, um Teilen zum Prinzip des Zusammenlebens überall in unserer Welt zu machen, ereignet sich Kirche. Deshalb gehört die „Option für" und die Solidarität mit den Armen unabdingbar zur Kirche. Und auch da ist vielleicht gar kein so großer Unterschied zwischen Kirche in der Stadt und anderswo. Auch wenn sie anderswo noch ein wenig länger überleben kann. Kirche Jesu ist sie nur, wenn sie sich der Phantasie aus dem Glauben und der Liebe stellt, wie sie aus diesem Buch spricht.

Heinz-Manfred Schulz, Frankfurt/M.

Büchereinlauf

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

Beyreuter Erich, Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit. Christlicher Zeitschriftenverein Verlag, Berlin 1983, 3., erweiterte Auflage, 304 Seiten, DM 32,–.

Biemer Günter – Holmes James Derek (Hrsg.), Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch mit zahlreichen Abbildungen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 352 Seiten, DM 38,50.

Böckle Franz – Krell Gert (Hrsg.), Politik und Ethik der Abschreckung. Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, Christian Kaiser Verlag, München 1984, 256 Seiten, DM 29,50.

Daiber Karl-Fritz – Dannowski Hans Werner – Lukatis Wolfgang – Meyerbröker Klaus – Ohnesorg Peter – Stierle Beate, Predigen und Hören. Band II, Kommunikation zwischen Predigern und Hörern, Sozialwissenschaftliche Untersuchungen, Christian Kaiser Verlag, München 1983, 384 Seiten, DM 48,–.

Dirnbeck Josef (Hrsg.), „Blüh' auf, gefror'ner Christ!" Aus den Versen und Liedern des Angelus Silesius (1624–1677), Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1984, 120 Seiten, S 80,–, DM 10,80.

Gstrein Heinz (Hrsg.), Friede allen Welten. Jüdische Lebensweisheit aus dem Zohar, dem „Buch des Glanzes", Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1984, 112 Seiten, S 80,–, DM 10,80.

Hark Helmut, Religiöse Neurosen. Ursachen und Heilung, Kreuz Verlag, Zürich – Stuttgart 1984, 302 Seiten, S 232,40.

Heine Susanne – Heintel Erich (Hrsg.), Gott ohne Eigenschaften? Evangelischer Presseverband in Österreich, Wien 1983, 202 Seiten, S 185,–, DM 31,–.

Hemel Ulrich, Theorie der Religionspädagogik. Begriff – Gegenstand – Abgrenzungen, Verlag Gerhard Kaffke, München 1984, 488 Seiten, DM 48,–.

Hirsch Josephine (Hrsg.), Das Stundenglas. Gedanken, Gedichte und Gebete für alle Tageszeiten, Herold Verlag, Wien – München 1984, 120 Seiten, S 188,–, DM 26,–.

Kaiser Philipp – Peters Dieter Stefan (Hrsg.), Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis. Reihe: Eichstätter Beiträge, Band 7, Abteilung Philosophie und Theologie, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 260 Seiten, DM 44,–.

Karner Peter (Hrsg.), „Die Nächstenlieb fängt bei ei'm selber an". Nestroy und der Ernst des Lebens, aus den Stücken Johann Nestroys (1801–1862). Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1984, 128 Seiten, S 80,–, DM 10,80.

Krauss Meinold (Hrsg.), Predigten über die Kirche. Reihe: Dienst am Wort, Band 44, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 124 Seiten, DM 19,80.

Lengsfeld Peter (Hrsg., in Zusammenarbeit mit *Erika Feighofen, Helmut Geller* und *Bernd Overhage*), Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984, 444 Seiten, DM 98,–.

Lindemann Friedrich-Wilhelm, Seelsorge im Trauerfall. Erfahrungen und Modelle aus der Pfarrerfortbildung, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen – Zürich 1984, 172 Seiten, DM 26,80.

Ludwig Heiner – Segbers Franz (Hrsg.), Handbuch der Arbeiterpastoral. Sonderband der Reihe: Arbeiterbewegung und Kirche, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 184 Seiten, DM 24,–.

Lüdicke Klaus, Eherecht. Kommentar für Studium und Praxis, Codex Iuris Canonici, Canones 1055–1165, Ludgerus Verlag, Essen 1983, 190 Seiten, DM 24,–.

Miller Gabriele, (Hrsg., im Auftrag des Deutschen Katecheten-Vereins), Erzähl mir deine Geschichte. Deutscher Katechetischer Kongreß, Freiburg 1983, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 160 Seiten, DM 15,80.

Moltmann Jürgen, Politische Theologie – Politische Ethik. Fundamentaltheologische Studien Nr. 9, Christian Kaiser Verlag, München, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 196 Seiten, DM 28,–.

Prader Josef, Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis. Orientierungshilfe für die Ehevorbereitung und Beratung in Krisenfällen, Verlagsanstalt Athesia, Bozen, Echter-Verlag, Würzburg, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1983, 2., überarbeitete Auflage, 192 Seiten, S 140,–.

Rahner Karl, Erinnerungen. Im Gespräch mit Meinold Krauss, in Zusammenarbeit mit dem ZDF, Mainz, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 128 Seiten, DM 7,90.

Rick Hermann-Joseph, Wo Gott sein Fest mit Menschen feiert. Vertiefte Begegnungen mit der Eucharistie. Bonifatius Verlag, Paderborn 1984, 108 Seiten, DM 12,80.

Schott. Meßbuch für die Wochentage. Teil 2, 14. bis 34. Woche im Jahreskreis, mit Einführungen herausgegeben von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 1964 Seiten, DM 65,–.

Spiegel Yorick, Glaube wie er leibt und lebt. Teil I: Die Macht der Bilder, Teil II: Gottesbilder von Herrschaft und Liebe, Teil III: Bilder vom neu erstandenen Leben, Christian Kaiser Verlag, München 1984, Bd. 1, 128 Seiten, DM 19,–, Bd. 2, 152 Seiten, DM 22,–, Bd. 3, 136 Seiten, DM 19,–.

Stertenbrink Rudolf, In Bildern und Beispielen 4. Exemplarische Texte zur Besinnung und Verkündigung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 156 Seiten, DM 29,80.

Trzaskalik Friedrich, Studien zur Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 5, Böhlau Verlag, Köln – Wien 1984, 161 Seiten, DM 48,–.

Wiener Josef – Erharter Helmut (Hrsg., im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts), Verkündigung und Evangelisierung – als geistgewirktes Zeugnis vom Gott Jesu Christi, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 144 Seiten, S 172,–.

Woschitz Karl Matthäus, De Homine. Existenzweisen; Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 336 Seiten, S 390,–, DM 55,–.

Zapp Hartmut, Kanonisches Eherecht, Rombach Verlag, Freiburg 1983, 288 Seiten, DM 28,–.

Zottl Anton, Die Leidenschaft einer Liebe. Salesianische Meditationen, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt – Wien 1983, 144 Seiten, DM 9,80, S 78,–, sfr 9,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Bernhard Casper ist Professor für Christliche Religionsphilosophie an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg/Br.

Gotthard Fuchs ist Direktor der Rabanus Maurus Akademie in Wiesbaden.

Johann Figl ist Univ.-Doz. am Institut für christliche Philosophie der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.

Thomas Nyiri ist Professor für christliche Philosophie und theologische Anthropologie an der Theologischen Akademie in Budapest; Gründer und Direktor des theologischen Fernkurses für Laien an dieser Akademie.

Franz Perko ist Dekan der Theologischen Fakultät Ljubljana. Er studiert Ekklesiologie und Ökumenische Theologie.

Miklos Tomka, Dr. phil., ist Religionssoziologe und für den ungarischen Rundfunk tätig.

Gerhard Prieler, ausgebildeter Jugendleiter, Pastoralassistent und Pädagoge, ist derzeit in der Ausbildung und Supervision von Jugendleitern in der Diözese Linz tätig.

Maria Berief ist Studiendirektorin und Expertin für biblische Frauenfragen.

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

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

Gerd Verhoeven ist Pfarrer in der katholischen Kirchengemeinde St. Franziskus in Erkrath-Hochdahl.

Michael Scheuermann ist Pastoralassistent der katholischen Kirchengemeinden St. Markus und Dreifaltigkeit in Frankfurt-Nied und in der Erwachsenenbildung und im publizistischen Bereich tätig.

Leitartikel

Norbert Greinacher
Ist Arbeit für den Menschen wesensnotwendig?

Wir sind sofort bereit zu antworten: Ja! Haben die Theologen in den letzten dreißig Jahren nicht so etwas wie eine „Theologie der Arbeit" entwickelt, wobei Arbeit eben nicht mehr nur als Folge der Erbsünde und als sittliche Pflicht, sondern als Verwirklichung des Menschen, als Erfüllung des Schöpfungsauftrages von Gott gesehen wurde? Papst Johannes Paul II. schreibt in seiner wichtigen Enzyklika „Laborem exercens": „Die Arbeit ist eines der Kennzeichen, die den Menschen von den anderen Geschöpfen unterscheiden . . . Die Kirche ist überzeugt, daß die Arbeit eine fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden darstellt." Für Hegel kommt das Bewußtsein des Menschen erst durch die Arbeit zu sich selbst, und auch Karl Marx, der den entfremdenden Charakter der Arbeit eindrucksvoll beschrieben hat, geht davon aus, daß auch in der klassenlosen Gesellschaft die Arbeit zum menschlichen Leben dazugehört und sie es „mir eben möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden".

Menschen, die nicht arbeiten

Aber gehört Arbeit wirklich wesentlich zum Menschsein? Gibt es nicht auch sinnvolles menschliches Leben ohne Arbeit? Was ist mit den Kindern, die noch keine Arbeit leisten? Was ist mit den älteren Mitbürgerinnen und Mitbürgern, die keine Arbeit mehr leisten? Was ist mit jenen, die mit 58 Jahren oder noch früher ins „Vorruhestands-Alter" (welch begrifflicher Nonsens!) eintreten, teils freiwillig, teils mit Blick auf die Arbeitslosen, denen sie ihren Arbeitsplatz abtreten wollen? Was ist mit jenen Behinderten, die vielleicht nie in ihrem Leben sinnvolle Arbeit erbringen können? Und was ist mit der wachsenden Zahl der Arbeitslosen hier bei uns und in der „Dritten Welt", die jahrelang keine Arbeit finden? Sind die nichtarbeitenden Menschen also Menschen zweiter Klasse?

Muße als höherer Wert

Die Aussage, daß die Arbeit für den Menschen wesensnotwendig sei, wird auch aus geschichtlicher Sicht relativiert, vor allem dann, wenn man unter Arbeit körperliche Arbeit versteht. Für Sokrates waren die Walker, Schuster, Zimmerleute, Schneider, Bauern, Händler und Krämer ein in jeder Hinsicht unwissender und bedeutungsloser Haufen. Körperliche Arbeit war für die Griechen eine Angelegenheit der Sklaven. Aber auch für

Cicero waren alle Arbeitenden in einem Gewerbe, die Zolleinnehmer und Lohnarbeiter bis hin zu den Beschäftigten im Großhandel nach „überlieferter Sitte" ein gemeines Volk, mit einer einzigen Ausnahme: den Bauern. Für die Römer war „otium", die Nichtarbeit, die Freizeit, die Muße, das Positive, das Wertvolle. „Negotium", die Arbeit, war die Negation, das im Grunde zu Verachtende.

Kürzere Arbeitszeit – weniger Menschsein?

Diese Überlegungen erhalten noch dadurch eine besondere Bedeutung, weil ja auch bei denjenigen, die einen Arbeitsplatz haben, die Arbeitszeit immer kürzer wird. Das gilt ebenso für die Verkürzung der Lebensarbeitszeit wie für die wöchentliche Arbeitszeit. So nahm die effektiv geleistete, durchschnittliche Arbeitszeit der Industriearbeiter in der Bundesrepublik Deutschland (bei Abzug von Urlaub und Krankheit) zwischen 1953 und 1978 von 43,4 auf 33,0 Stunden ab. Bei einem Ehepaar mit zwei Kindern und einem Verdiener betrug die Berufs- und Hausarbeit täglich (einschließlich Samstag und Sonntag) für Frau und Mann im Lande Baden-Württemberg je 8½ Stunden.

Geht man von rund acht Stunden Schlaf aus, bleiben immer noch rund acht Stunden (mehr oder weniger) „freie Zeit" pro Tag. Und wenn es auch eine kleine Minderheit von Personen gibt, die von einer 35-Stunden-Woche nur träumen können (z. B. Manager, erwerbstätige Frauen mit kinderreichen Familien, Politiker, Seelsorger, Freiberufliche), so ist die langfristige Perspektive doch eindeutig: Immer weniger Arbeit wird auf die Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen aufgeteilt werden müssen.

Verlagerung des Schwergewichtes

Oft gar nicht wahrgenommen, vollzieht sich hier eine konsequenzenreiche, grundlegende Veränderung im Leben des einzelnen und der Gesellschaft. Wenn man bedenkt, daß für die Industriearbeiterschaft im vorigen Jahrhundert die 80-Stunden-Woche das Normale war, das wache Leben für diese große Gruppe von Menschen praktisch nur aus Arbeit bestand, mit Kinderarbeit und geringen Chancen, einen sorgenfreien Ruhestand zu verbringen, dann wird der Unterschied zu heute deutlich: Die Arbeit hat einen völlig anderen Stellenwert in unserem Leben bekommen. Immer mehr Menschen in unserer Gesellschaft arbeiten aktuell nicht oder sogar nie in ihrem Leben. Und die gesamte Lebensarbeitszeit wird immer weniger im Vergleich mit der zur Verfügung stehenden wach verbrachten freien Zeit. Der Schwerpunkt des Lebens verlegt sich immer mehr von der Arbeit zur freien Zeit hin.

Konsequenzen

Was ergeben sich daraus für Konsequenzen? Zunächst negativ: Diese Entwicklung darf nicht dazu führen, die Bemühungen um eine Humanisierung der Arbeitswelt und um eine vom Glauben her versuchte Sinngebung der Arbeit aufzugeben oder geringzuschätzen. Ganz im Gegenteil, denn nach wie vor ist die Arbeit für viele Menschen ein konstitutiver Bestandteil ihres Lebens. Deshalb ist auch der pastorale Dienst der Kirche in der Arbeitswelt nach wie vor notwendig.

Darüber hinaus aber sollten wir dies klar erkennen. Es gibt sinnvolles menschliches Leben ohne Arbeit. Der Sinn menschlichen Lebens liegt nicht allein und ausschließlich in der Arbeit. Ja, es besteht die Chance, daß unsere Zeitgenossinnen und Zeitgenossen – und dazu gehören auch wir – in der in immer größerem Ausmaß zur Verfügung stehenden freien Zeit mehr und intensiver über den Sinn des Lebens, über eine sinnvolle Lebensgestaltung und über sinnvolle Prioritäten in ihrem Leben nachdenken.

Das kann so sein – es muß nicht so sein! Es ist auch möglich – und diese Gefahr zeichnet sich nicht erst seit heute ab –, daß die freie Zeit genauso unter dem Leistungszwang steht wie die Arbeitszeit: Wer ist im Urlaub am meisten Kilometer mit dem Auto gefahren? Wer ist am besten im Tennisturnier? Wer ist im Skikurs in die nächsthöhere Leistungsgruppe aufgerückt? Es besteht die Gefahr, daß die freie Zeit unter denselben ökonomischen Sachzwängen steht wie die Arbeitszeit: Wer hat am meisten „nebenher" verdient? Wer hat den modernsten Skianzug? Wer hat im besten Feinschmeckerlokal gegessen?

Die Christen haben eine große Verantwortung, daran mitzuwirken, daß die freie Zeit dem Menschen zugute kommt, daß unsere Fähigkeiten für Kunst und Kultur, für Kreativität und Phantasie, für Muße und Meditation, für Fortbildung und Unterhaltung, für ehrenamtliche Verantwortung in Gemeinwesen und Kirche zu einer sinnvollen und menschlichen Freizeit führen, zu einer Zeit menschlicher Freiheit.

Artikel

Werner Krämer

Zur Diskussion um die Neubewertung der Arbeit

Der folgende Beitrag bietet einige grundlegende Aspekte, wie aus christlich-humaner Sicht das ausschließlich am wirtschaftlichen Erfolg orientierte Arbeitsverständnis samt seinen inhumanen Folgen überwunden werden kann. Ziel ist eine Gesellschaft, die jeder für die Gesellschaft unverzichtbaren Arbeit (wie Hauswirtschafts-, Erziehungs-, Sozialarbeit, Nachbarschaftshilfe usw.) den ihr gebührenden Platz zuweist und die vernünftige Güter für vernünftige Bedürfnisse durch eine humanisierte Erwerbsarbeit zum Ziel hat. – Solche Perspektiven gemeinsam zu überlegen und zu konkretisieren, dürfte wohl viele Menschen, auch kirchlich distanzierte, interessieren und sie zur Teilnahme an pfarrlichen und anderen Gesprächsvorgängen anregen. *red*

Ansehen durch Leistung

Seit dem bürgerlichen Zeitalter gilt der Grundsatz, daß Menschen, die Ansehen erringen wollen, sich durch Leistung und produktive Arbeit auszeichnen müssen. Diese gesellschaftliche Norm, daß der Erfolg durch Arbeit ein objektiver Maßstab für den Wert eines Menschen darstelle, wirkt auf zweifache Weise: Selbständige und Erfolgreiche unterliegen der Gefahr, sich bis zur Selbstaufgabe in ihre Arbeit zu verlieren; die abhängig und fremdbestimmt Arbeitenden unterliegen dem Zwang, die Arbeit auch dann positiv zu werten und sich auch dann noch mit ihrer Arbeit zu identifizieren, wenn ihre Arbeits*situation* durch hohe gesundheitliche Belastungen und persönlichkeitseinschränkende Unterwerfung gekennzeichnet ist. Und obwohl die meisten Arbeitslosen solche Situationen durchlebt haben, sind viele von ihnen bereit, jede (wenn nur gesellschaftlich geachtete) Arbeit anzunehmen, um der gesellschaftlichen Stigmatisierung als arbeitsunwillige, unnütze Menschen zu entgehen. Andererseits erfahren gerade die Arbeitslosen auch den *Wert* der Arbeit: Durch den Ausschluß erfahren sie, daß ihnen die Möglichkeit der *Entfaltung* durch Auseinandersetzung mit beruflichen Aufgaben, die Möglichkeit der *sozialen* Eingliederung durch die Arbeit und des *gesellschafts*nützlichen Handelns verweigert wird[1]. Diese Erfahrungen aus der Verlustperspektive verweisen auf die Arbeit als soziales Gut, obwohl die gegenwärtige Form der Erwerbsarbeit wesentlich durch Handlungs*einschränkung*,

[1] Vgl. dazu: *B. Casper*, Alltagserfahrung und Glaubenserfahrung, in: Diakonia 15 (1984), 292–303.

durch *System*unterwerfung und *Betriebs*nutzen geprägt ist.

Die hohe gesellschaftliche Wertschätzung der produktiven Arbeit und des erfolgsorientierten Wirtschaftens haben nämlich einen Rationalitätstypus gefördert, der zwischenmenschliche Beziehungen in der Arbeit ausblendet und durch das „Sachzwangargument" nicht nur unsere Sprache, unser Denken und Handeln beeinflußt, sondern auch systemübergreifende Ziele (den Erhalt der Natur, die weltweite Bestimmung aller Güter dieser Erde für alle Menschen) leicht aus dem Blick geraten läßt.

1. . . . des individuellen Erfolges wegen?

Demzufolge verstehen wir heute unter Arbeit nur solches Handeln, das in wirtschaftlichen Kategorien (Bruttosozialprodukt) gemessen wird; dieser Maßstab ist andererseits so definiert, daß er die für die Gesellschaft unverzichtbare Arbeit wie Hauswirtschaftsarbeit, Erziehungsarbeit, psychische Rekreationsarbeit, Nachbarschaftshilfe und Sozialarbeit aus eigenem Antrieb nicht erfaßt. Nur die gesetzlich-tarifvertraglich geregelte Arbeit, und mag ihr Inhalt und ihre Organisation noch so dehumanisiert sein, ist unserem segmentierten Bewußtsein unmittelbar präsent. Diese Sichtweise lenkt allerdings den Blick auf den Kampf der Arbeiterbewegung um die Rechte der arbeitenden Menschen und kann in einer sozialethischen Differenzierung zwar ergänzt, nicht aber in den Hintergrund gedrängt werden. Aber die Zielkonflikte Arbeit und Familie, Arbeit und Umwelt, weltweite Arbeitsteilung und Armut der Menschen in den Ländern des Südens, Arbeitsproduktivität und Sozialnutzen der Produkte werden aufgrund des ökonomistischen Arbeitsverständnisses meist nur einseitig wahrgenommen. Dieses Arbeitsverständnis hat allerdings nicht nur die Konkurrenz unter den Arbeitenden selbst verschärft, sondern richtet sich auch gegen die abhängig Arbeitenden insgesamt und belastet die Arbeitslosen.

Das Problem der Überstunden

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt scheiden mehr als die Hälfte der abhängig Arbeitenden aufgrund vorzeitiger Arbeits- und Berufsunfähigkeit aus. Dennoch leisten sie so viele Überstunden, daß bei deren Wegfall mindestens eine Million Arbeitsplätze neu geschaffen werden könnten. Wenngleich viele aufgrund des Drucks der Arbeitgeber und aus finanzieller Notwendigkeit sich zu Überstunden bereit erklären, sollten sie sich doch bewußt machen, daß ihre Zusage zur Mehrarbeit nicht nur ihren (oft bescheidenen) Lebensstandard, sondern auch ihre Gesundheit und ihre Familie betrifft. Aus diesem Bewußtsein heraus gilt es, andere Wege zu suchen, dem Druck und der finanziellen Not zu begegnen. Das erfolgsorientierte

Arbeitsverständnis verführt die Stärkeren schließlich dazu, die Schwächeren (Ausländer, Frauen, Ältere, Jüngere) zu verdrängen und selbst belastende Arbeitsbedingungen hinzunehmen, um sich durch mehr Konsum *nach* der Arbeit zu entschädigen. Solches Genießen und Feiern kann dann aber nicht als Selbstzweck erfahren werden; „Freizeit" wird zur kommerziellen Ersatzbefriedigung, die selbst wieder dem Wirtschaftszweck dient.

2. Arbeitsrationalität und Wirtschaftssystem

Um die skizzierte zweckhafte Einstellung abhängig Arbeitender zureichend zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß der ver*wert*bare Erfolg als *das zentrale Ziel* der Arbeit noch vor der Industrialisierung von den bürgerlichen Wirtschaftswissenschaften definiert wurde. Obwohl Adam Smith, der Begründer der liberalen Wirtschaftstheorie, die Ohnmachtsposition der Arbeiter und die persönlichkeitszerstörenden Wirkungen der arbeitsteiligen Produktion kannte, vertrat er die These, durch produktive Arbeit und Güteraustausch entstehe „von selbst ein allgemeiner Wohlstand in *allen* Schichten der Bevölkerung". Diese Theorie betrachtet die menschliche Arbeit ausschließlich unter dem Gesichtspunkt „der wirtschaftlichen Brauchbarkeit" (Laborem exercens 13.3); fundamentale Interessen der abhängig arbeitenden Menschen, ihre Fähigkeiten zu erweitern, über die Gestaltung der Arbeit und die Verteilung des erwirtschafteten Reichtums mitzubestimmen, blendet sie aus. Diese für den Kapitaleinsetzer rationale Einstellung gilt bald als das einzig rationale Arbeitsverständnis und wird den abhängig Arbeitenden durch Stückakkord oder Leistungslöhne systematisch aufgedrängt.

Folgen der vollständigen Verplanung der Arbeit

Dies erklärt auch, warum die Unternehmer trotz des Widerstands der Arbeiterbewegung seit der Jahrhundertwende nach und nach die vollständige Verplanung der Arbeit (Taylorismus) durchsetzen konnten. Durch die radikale Funktionsaufteilung von Planen, Vorbereiten und Kontrollieren der Arbeit sind viele Arbeiter und Angestellte zu rein ausführenden Organen degradiert. Was sie aber in zerstückelten Arbeitsvollzügen mehr erwirtschaften, können Unternehmensleitungen für Maschinen investieren – für Maschinen, welche die zergliederte Arbeit aufgrund ihrer Wiederholgenauigkeit besser und aufgrund günstiger Kapitalrendite billiger vollziehen.

Das instrumentelle Arbeitsverständnis wendet sich im technischen Innovationsprozeß gegen die abhängig Arbeitenden in der Form, daß Unternehmen sowohl im Produktions- wie im Dienstleistungsbereich immer mehr und immer schneller Menschen durch Maschinen ersetzen. Sobald nämlich der Anteil der Investitionen für Ra-

tionalisierung den der Erweiterungsinvestitionen übersteigt, wird Erwerbsarbeit kontinuierlich abgebaut: Gehen Nachfrage und Wirtschaftswachstum zurück, werden die Unternehmensleitungen abhängig Arbeitende entlassen. Wir sprechen von konjunktureller Arbeitslosigkeit. Wird aber ein allgemeines Wirtschaftswachstum durch staatliche Anreize gefördert, werden ebenfalls in dem Maß Arbeitskräfte freigesetzt, in dem der Rationalisierungseffekt der Investitionen den Erweiterungseffekt übersteigt. In diesem Fall sprechen wir von struktureller Arbeitslosigkeit.

Einseitige „Rationalisierung"

Ein Arbeitsverständnis, das sich ausschließlich am wirtschaftlichen Erfolg orientiert, wird private Eigentümer und ihre Manager in einem System der Konkurrenzwirtschaft immer dazu bringen, sich für solche Produktionsformen, für solche Technik und für solche Produkte zu entscheiden, die nicht nur material- und energie-, sondern auch *arbeits*einsparend sind. Ein solches Arbeitsverständnis führt auch dazu, „Rationalisierung" nicht als Erleichtern der Arbeitslast, sondern ausschließlich als Verbesserung des Arbeits*erfolges* und „Personalplanung" nicht als Ausbildungsangebot, als Qualifikationsmöglichkeit oder als Chance der Lebenssicherung für die auf Arbeit angewiesenen Menschen, sondern ausschließlich als Verbesserung der Kollektivleistung zu definieren. Ein solches (durch die Definitions- und Verfügungsmacht der Unternehmer den abhängig und fremdbestimmt Arbeitenden aufgedrängtes) Arbeitsverständnis prägt die Menschen und ihr Handeln. Die rationell geregelten Arbeitserfordernisse zwingen sie, ihre Ansprüche und ihre Bedürfnisse zurückzunehmen; die monotonen, inhaltslosen Arbeitsvollzüge (ohne Chance eines Überblicks) beeinflussen ihre Kreativität und ihr Denken; die Befehlsempfängerrolle im Betrieb prägt ihren Rollenpart in Familie und Gesellschaft.

Soll aber der gesellschaftliche Veränderungsprozeß einen Schritt der Humanisierung bedeuten, müssen ihn die Betroffenen selbst tragen, um *ihre* Erfahrung in diesem Prozeß einbringen zu können. Dazu muß aber auch erkannt sein, daß das Verhältnis der Menschen zu ihrer Arbeit auch *ihr Verhältnis zueinander* bestimmt und das in unserer Gesellschaft herrschende Arbeitsethos einer möglichen Humanisierung enge Grenzen setzt.

3. Divergierende Lösungsvorschläge

Die Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Wertschätzung der Arbeit wird in der gegenwärtigen Situation deshalb deutlicher erkannt, weil die Wirtschaft insgesamt weder Produktions- noch Gewinnprobleme hat. Dennoch sind Millionen von Menschen aus dem Erwerbssektor ausge-

schlossen, und alle wissenschaftlichen Prognosen weisen auf eine weiter steigende Massenarbeitslosigkeit hin, die jetzt schon hohe gesellschaftliche Kosten verursacht und politische Unabwägbarkeiten mit sich bringt. Die Widersprüchlichkeit der Arbeitsauffassung besteht darin, daß der Glaube einer Minderheit von Erfolgreichen dazu führte, daß sie ihre überhöhte Wertschätzung der *Erwerbs*arbeit als gesellschaftliche Norm durchsetzen konnten; zugleich aber haben sie (aufgrund ihres erfolgsorientierten Arbeitsverständnisses) die Erwerbsarbeit entmenschlicht und das zuvor ausgeweitete Arbeitsvolumen im Wirtschaftssektor durch Technikeinsatz so weit verringert, daß sich Millionen von Menschen sowohl ihrer Erwerbschance beraubt als auch in ihrem auf die Erwerbsarbeit reduzierten Arbeitsverständnis getäuscht und der gesellschaftlichen Ächtung ausgesetzt sehen.

Eine „Arbeitsgesellschaft" ohne Arbeit

Die Philosophin Hannah Arendt hat 1960 diesen Widerspruch so beschrieben: „Wir wissen bereits, ohne es uns doch recht vorstellen zu können, daß die Fabriken sich in wenigen Jahren von Menschen geleert haben werden und daß die Menschheit der Last der Arbeit und des Jochs der Notwendigkeit ledig sein wird . . . Ein von Arbeit befreites Leben ist ja nicht neu; es gehörte einst zu den selbstverständlichsten und bestgesichertsten Vorrechten und Privilegien der Wenigen, die über die Vielen herrschten. So mag es scheinen, als würde hier durch den technischen Fortschritt nur das verwirklicht, wovon alle Generationen des Menschengeschlechts nur träumten, ohne es jedoch leisten zu können.

Aber dieser Schein trügt. Die Neuzeit hat im 17. Jahrhundert damit begonnen, theoretisch die Arbeit zu verherrlichen, und sie hat zu Beginn unseres Jahrhunderts damit geendet, die Gesellschaft im Ganzen in eine Art Arbeitsgesellschaft zu verwandeln. Die Erfüllung des uralten Traums trifft wie in der Erfüllung von Märchenwünschen auf eine Konstellation, in der der erträumte Segen sich als Fluch auswirkt. Denn es ist ja eine Arbeitsgesellschaft, die von den Fesseln der Arbeit befreit werden soll, und diese Gesellschaft kennt kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvollen Tätigkeiten, um derentwillen die Befreiung sich lohnen würde . . . Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht. Was könnte verhängnisvoller sein?"

Arbeitsplätze um jeden Preis?

Vor dem Hintergrund einer solchen Betrachtung erscheinen die verschiedenen Vorschläge, Arbeitsplätze um jeden Preis zu schaffen, wie die Umkehrung des Lebenssinns: Die Menschen sollen nicht mehr arbeiten, um zu leben, sondern ihr Leben so gestalten, daß dadurch möglichst viele Arbeitsplätze im Wirtschaftssektor gesi-

chert und neue Arbeitsplätze möglich werden. Den Verfechtern des erfolgsorientierten Arbeitsverständnisses ist jede Form des Wachstums recht; es geht ihnen nicht zuerst um gesellschaftlich sinnvolle Perspektiven, sondern um das dogmatische Festhalten an der Arbeit als dem obersten und zentralen Lebens- und Gesellschaftswert. Aus Angst um die Arbeitsdisziplin verschweigen sie die Entwicklung zu mehr arbeitsfreier Zeit; sie sprechen davon, „daß die Arbeit knapp wird" und benutzen die Arbeitslosigkeit, um das alte Arbeitsethos in *ihrem* Unternehmen aufrechtzuerhalten. Solche Wachstumslogik führt letztlich in die Kriegswirtschaft als der immer noch wirksamsten Methode der Beschäftigung bei Konsumsättigung.

Langsamer Umdenkungsprozeß

Demgegenüber kämpfen die Gewerkschaften für eine Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit: Nach einem langsamen Umdenkungsprozeß treten sie dafür ein, daß möglichst alle durch ihre Erwerbsarbeit einen Anteil am gesellschaftlichen Reichtum und eine ökonomische Existenzsicherung erhalten, um so eine neue Armut und die drohende Spaltung unserer Gesellschaft zu verhindern. Jugendliche sollen auf dieser Grundlage ihre Lebensperspektive entwickeln und alle Arbeitenden über mehr Zeit für sich und ihre Familie verfügen können. Das Eintreten der meisten Gewerkschaften für *die* Form der Arbeitszeitverkürzung mit dem größten Verteilungseffekt und ihr gemeinsamer Kampf gegen die unternehmensbestimmte Arbeitszeitflexibilisierung lassen die Zielsetzung erkennen, daß möglichst jeder die Chance einer eigenen Lebensgestaltung auf der Basis der Erwerbsarbeit haben soll.

Gleicher Rang für Arbeitsvollzug

Einen anderen Weg gehen die „Alternativen". In Rückbesinnung auf ein anderes Arbeitsverständnis suchen sie nach neuen Formen des gemeinschaftlichen Arbeitens, indem sie dem Arbeits*ergebnis* nicht den Vorrang vor dem Arbeits*vollzug* einräumen. Jeder Mitarbeiter ist zugleich Mitinhaber des selbstverwalteten Betriebs. Sie versuchen, ihre Projekte überschaubar zu halten, damit sich alle an allen Arbeitsformen beteiligen können. Sie suchen die Verbindung von erwerbsorientierter Arbeit und Gruppen- oder Familienleben, um berufliches und soziales Handeln zu integrieren. Untereinander suchen sie Kooperation statt Konkurrenz, und die gemeinsame Orientierung am *Gebrauchs*wert (und nicht am Marktwert) der Produkte und Dienstleistungen bezieht auch die Menschen der Länder des Südens ein: Viele organisieren einen Handel, der eine direkte Verbindung zu Genossenschaften in den Ländern der Dritten Welt herstellt.

Angesichts der gegenwärtigen Arbeitslosigkeit und solcher Entwicklungen haben viele begonnen, sich neu darauf zu besinnen, was Menschen arbeiten und wie sie bisher gearbeitet haben. In Frankreich wurde der Versuch gemacht, die Arbeitszeit im Wirtschaftssektor mit der gesamten „Eigenarbeitszeit" zu vergleichen, und von dort kommen auch die provozierendsten Zukunftsentwürfe.

4. Kontroverse Zielvorstellungen

Autonomieerfahrung durch Freizeit und Arbeitslosigkeit

Der französische Sozialist André Gorz hat aus der Analyse des gegenwärtigen Umbruchs den Schluß gezogen, daß mit der weiteren Verringerung der Erwerbsarbeitszeit ein qualitativer Umschwung erfolge. Aufgrund der in der Freizeit entdeckten Autonomieerfahrung seien die Arbeitenden nicht mehr bereit, die Fremdbestimmung in der Erwerbsarbeit hinzunehmen. Als Träger des Umdenkens und der gesellschaftlichen Veränderung sieht Gorz die Nicht-Klasse der Arbeitslosen, welche ihre Lage als Chance der Selbstbestimmung erkannt haben. In seinen Entwürfen konkurrieren dennoch zwei Zukunftsbilder: Die Selbstüberwachung der Menschen aufgrund internalisierter, von der Industrie geforderter Normen und die „befreite Gesellschaft", in welcher der Verkauf der Arbeit (wie die Vorherrschaft der Warenbeziehungen überhaupt) beseitigt ist. Arbeit als freiwilliges Zusammenwirken bedeutet dann immer noch, Gesamtergebnisse nur partiell beeinflussen zu können, technische Imperative und Qualifikationsstrukturen beachten zu müssen; aber die hierarchische Unterdrückung, die Monotonie, die Inhaltslosigkeit und die Undurchschaubarkeit des Arbeitsprozesses sind abgeschafft.

Während Gorz in seiner konkreten Utopie immer auch Entscheidungsbedingungen formuliert und insofern handlungsanleitend ist, vertreten andere die These, diese Arbeitsgesellschaft produziere selbst die Kräfte zu ihrer Aufhebung (Dahrendorf), weil die Arbeitenden von sich aus zunehmend ihren Lebens*inhalt* in der Freizeit entdeckten und die Erwerbsarbeit nur noch als Lebens*unterhalt* betrachteten (Opaschowski). Daß die Lohnarbeit nicht mehr als *der* zentrale gesellschaftliche Tatbestand anzusehen sei, ist breiter Konsens der Sozialwissenschafter und trifft sich mit dem Bewußtsein vieler, ihre Arbeit nur noch als *Job* aufzufassen. Hier stellt sich aber die Frage, inwieweit die neuen Zielvorstellungen – wie die der „Tätigkeitsgesellschaft" und die Verherrlichung der arbeitsfreien Zeit als „souveräne Lebenszeit" – die Erwerbsarbeit nicht über Gebühr abwerten und so die mit der Erwerbsarbeit verbundenen Konflikte unkritisch vernachlässigen. Werden mit dem Unterschätzen der Erwerbsarbeit nicht auch deren persönlichkeitsbestimmen-

de Wirkungen und die aktuellen gesellschaftlichen Machtstrukturen ausgeblendet? Entschwindet damit nicht sogar die Grundlage für das Entwickeln von Durchsetzungsstrategien?

5. Arbeitsethik und Rechte der Arbeitenden

Das Christentum ist mit seinen Glaubens- und Kulturtraditionen, was die gegenwärtige Situation angeht, nicht unbeteiligt – weder hinsichtlich der allgemeinen Wertung der Arbeit noch ihrer Gestaltung. Ohne einzelne Traditionen geschichtlich würdigen zu können, ist hier doch zwischen dem Erfahrungsgehalt und dem kritischen Potential des biblischen Glaubens und dem oft auf die Zeitumstände bezogenen Verstehen zu unterscheiden.

So verweist Harvey Cox darauf, daß der jüdisch-christliche Gottesglaube die menschliche Arbeit jedes magischen Charakters beraubt habe und es in der Bibel auch keine Berufung zu einer irdischen Aufgabe, außer der zum Glauben, gäbe. Er fordert, die „Säkularisierung" fortzusetzen, heilige Ordnungen zu durchbrechen und die Arbeit als Job zu definieren. Je nach Bedarf sollten die Regierungen „sozial sinnvolle Arbeitstherapien" zur Verfügung stellen, und das Einkommen sei von der Arbeit zu trennen.

Obwohl diese Forderungen durch die direkte Auseinandersetzung mit der lutherisch-konservativen Heiligung des Berufs geprägt sind, weist diese Sicht auf die Aufgabe, Ideologisierungen von Berufsständen kritisch zurückzuweisen und Arbeitshierarchien abzubauen. Daß die schmutzige, aber gesellschaftlich notwendige Arbeit, welche die Gastarbeiter verrichteten, an Einheimische nicht zu vermitteln ist, zeigt, daß wir ohne Bewußtseinswandel das Arbeitsproblem nicht werden lösen können.

Prophetische Kritik an der „Zwangsarbeit"

Zugleich müssen wir uns aber die prophetisch biblische Sicht zu eigen machen, welche – aus der Erfahrung der ägyptischen Zwangsarbeit – die unterschiedlichen Bedingungen von Arbeit und die verweigerten Rechte aus der Arbeit scharf hervorheben. Die Rechte der Arbeitenden sind nicht gleichzusetzen mit den Rechten der calvinistischen Oberschicht, die zwar nicht die Gnade Gottes durch ihre Arbeitstüchtigkeit verdienen, wohl aber in ihrem Arbeits- und Lebenserfolg das Zeichen der Rechtfertigung Gottes sahen. Biblisch ist Arbeit nicht gerechtfertigt, wenn sie Arbeit von Unterdrückern ist (Jer 22, 13); solche Arbeit und ein solches Arbeitsverständnis kann nicht aus dem biblischen Glauben, sondern nur durch eine Selbsterlösungsthese gerechtfertigt werden, mit der „Selbstverwirklichung durch Arbeit".

Gemeinschaftsbezug und Mitbestimmung

Von solchen Rückbesinnungen her sind die verschiedenen Arbeitsformen zu hinterfragen und in ihnen sowohl

der Subjektbezug als auch der Gemeinschaftsbezug der Arbeit herauszustellen. Denn Menschen können eine Arbeit nur dann als sinnvoll und zukunftsweisend erfahren, wenn sie kooperativ organisiert ist und in ihr eine gesellschaftliche (auch eine gesellschaftlich notwendige oder eine gesellschaftstranszendente) Perspektive aufleuchtet, die sie mit ihren Lebenszielen in einen Zusammenhang bringen können. Ein Recht auf solche Arbeit kann nicht einfach mit einem Arbeitsplatz in einer menschen- und naturzerstörenden Wachstumswirtschaft identifiziert werden. Es beinhaltet aber (vom allgemeinen Lebensrecht her) ein Lebenseinkommen und das Recht, auf eine Gesellschaft hinarbeiten zu können, die vernünftige Güter für vernünftige Bedürfnisse zum Ziel hat. Dieses Recht, das aus dem Arbeitseinsatz von Menschen entspringt, verlangt die schrittweise Demokratisierung der Wirtschaft und die Humanisierung der Erwerbsarbeit, insbesondere die Mitbestimmung des Technikeinsatzes und bei der Produktwahl, die Beteiligung aller Wirtschaftsbereiche an der sozialen Versorgung (Maschinensteuer). Erst auf dieser Grundlage haben Eigenarbeit, Erziehungsarbeit und ehrenamtliche Tätigkeiten eine wirkliche Entwicklungschance, und von daher darf die gesellschaftliche Bedeutung der Erwerbsarbeit nicht unterschätzt werden. Sie ist kein Job in dem Sinn des nur Geldverdienens ohne eine Verantwortungsübernahme, sondern hat einen Eigenwert durch die arbeitenden Menschen und aufgrund der in ihr liegenden gesellschaftlichen Entwicklungsrichtung.

Aber die Bibel kennt doch eine religiöse Sanktion der Arbeit: die Sabbatruhe für Mensch, Tier und Naturbearbeitung. Ohne dieses komplementäre Element der Ruhe (*indem* Gott ruhte, vollendete er sein Werk; Gen 2, 5), in der die Menschen ihre Arbeit einholen und diese wieder auf ihr Ziel ausrichten, kann eine Arbeitsgesellschaft nicht auf ein erstrebenswertes Ziel hin transformiert werden.

Bernhard Stoeckle

Die Arbeit der Mönche

Gedanken zum Arbeitsethos der „regula Benedicti"

„Das für das Abendland bestimmend gewordene Konzept von Arbeit wäre ohne die benediktinisch geprägte Vorgabe von dem, was Arbeit ist, gewiß nicht zustande gekommen." Diese Tatsache hat die Redaktion veranlaßt, für ein Schwerpunktheft über die Arbeit die nachfolgende Besinnung auf das Arbeitsverständnis und Arbeitsethos des heiligen Benedikt und mit ihm des christlichen Abendlandes zu erbitten. – Die Aktualität dieser Gedanken und Erfahrungen belegt Stoeckle mit dem Hinweis, daß die moderne Arbeitswelt bestimmt ist durch äußere Diktate und Zwänge, daß sie damit den kreativen Fähigkeiten des Menschen kaum noch einen Spielraum beläßt und daß in den alternativen Lebensformen vor allem junger Menschen eine elementare Nachfrage nach einem solchen Korrektiv offenkundig wird. *red*

Einleitung

Wenn gegenwärtig von Zeit zu Zeit (nicht nur während des Sommerlochs) von den Massenmedien der Öffentlichkeit Benediktinerklöster mit „Namen" vorgeführt werden, so pflegt die einschlägige Berichterstattung vorrangig auf die beeindruckenden Wirtschaftsbetriebe und ökonomischen Leistungen dieser an sich erstrangig doch der „Frömmigkeit" verpflichteten Institutionen abzuheben. Bei solchen Darbietungen (Nonne im Sudhaus, Pater in der Destillerie) muß der in die Eigenheiten des klösterlichen Lebens nicht Eingeweihte den Eindruck gewinnen, als gehe es Nonnen wie Mönchen vor allem darum, aller Welt überzeugend vor Augen zu führen, daß man nicht weltfremd und weltunerfahren sei, daß man im Kloster und als Kloster durchaus mithalten kann mit dem, was die außerklösterliche, also „weltliche" Welt zu leisten und anzubieten vermag. Nun, die einen mögen das bewundern und ihr Vorurteil von der Weltflucht der klösterlichen Menschen korrigieren. Andere jedoch – die Nachdenklicheren (die nicht unbedingt in der Welt christlichen Glaubens angesiedelt sein müssen) – werden doch von der Frage bedrängt, ob das Leben der dem benediktinischen Modell freiwillig Verpflichteten nichts anderes vorzuweisen habe als Tierzucht, Brauereien und Spirituosen. Aber nicht nur das: Wie die Geschichte zeigt, hatten ausnahmslos alle vom Geiste Benedikts unmittelbar oder nur mittelbar beeinflußten Ordensgemeinschaften der im eigenen Haus betriebenen Arbeit einen hohen Stellenwert eingeräumt. Und weil der Ertrag dieser Arbeit in qualitativer Hinsicht einfach gut war, brachte das Ansehen und Wohlstand, da und dort großen Reichtum und Üppigkeit ein. Damit wurden denn auch die Krisen solch erfolgreicher Gemeinschaften programmiert. An

diesem Punkte angekommen, stellt sich die Frage ein: Hat Benedikt, der in seiner Regel der Arbeit ein großes Gewicht zuerkennt, nicht vielleicht des Guten zuviel getan? Sind seine Absicherungen gegenüber einem „Überborden" der Arbeit zu schwach geraten? Hat er womöglich faktisch – ohne daß dies in seiner Absicht lag – den „homo faber" mehr begünstigt als den „homo orans"? Diese Fragen sind Grund genug, sich mit dem Verständnis von Arbeit, das in der „regula Benedicti" niedergelegt ist, eingehender auseinanderzusetzen.

Schließlich: das für das Abendland bestimmend gewordene Konzept von Arbeit wäre ohne die benediktinisch geprägte Vorgabe von dem, was Arbeit ist, gewiß nicht zustande gekommen.

1. Das Grundverständnis von Arbeit

Zwar erwecken die Ausführungen der „regula" über die Arbeit der Mönche den Eindruck, als ginge Arbeit voll und ganz auf in dem, was auch wir heute noch unter Arbeit verstehen: Arbeit also als Sache des „Handwerkers". Bei genauerem Hinsehen hat es aber doch den Anschein, als ob die Mönchsregel Benedikts ihre Auffassung und Auslegung von Arbeit nicht derart eingegrenzt verstanden sehen will. Denn gerade in den Weisungen des einschlägigen 48. Kapitels der Regel ist auffallend häufig von der „lectio" die Rede, also von Lesung (der Schriften). Es kann kein Zweifel sein, daß im Sinne Benedikts die „Lesung" zum Handwerk, also zur Arbeit des Mönches gehört und daß sie einen integralen Bestandteil des gesamten mönchischen Arbeitspensums ausmacht. Das wird nicht zuletzt durch den Hinweis auf Trägheit und Müßiggang belegt. Dazu gehört auch der Hinweis, daß derjenige, der mit der Verpflichtung zur Lesung nicht zurechtkommt, eine „andere Arbeit" erhalten soll. Dennoch, wann immer von der „Hände Arbeit" die Rede ist – und dies geschieht verhältnismäßig häufig –, steht unmittelbar das manuell-körperliche Werken im Blickfeld. Dessenungeachtet verhält es sich aber doch so, daß Handarbeit grundlegend als wesentliches Element des gesamten geistlichen Lebens gesehen wird. In diesem Sinn ist Benedikt ein Auseinander oder gar ein Gegeneinander von Leib und Seele völlig fremd.

2. Das Maß der Arbeit

Die Regel Benedikts ist bekannt dafür, daß sie bestrebt ist, den gesamten Lebenslauf der mönchischen Gemeinde auf die Beachtung und Einhaltung des „rechten Maßes" abzustellen. Sie will weder der Unterforderung noch der Überforderung Vorschub leisten. Das lassen bereits jene Weisungen erkennen, welche die Mahlzeiten der Mönche zum Gegenstand haben. Es ist da die Rede von dem Maß des Essens und Trinkens (K. 39 und 40). Auch die Bestim-

mungen über das Arbeitspensum der Mönche sind dem Prinzip des Maßhaltens unterstellt. Dies in einer dreifachen Hinsicht:

Genau bemessene Arbeitszeit

Die Zeit der täglich zu verrichtenden Arbeit ist genau bemessen.

Die Handarbeit, die Benedikt von den Mönchen geleistet und erbracht sehen will, unterliegt einer strengen zeitlichen Limitierung: Zu genau festgelegten Zeiten sollen sich die Brüder der Handarbeit widmen: am frühen Morgen wie am späten Nachmittag. Damit sind entscheidende Markierungen gesetzt: die Arbeit darf, was ihren Zeitaufwand angeht, nicht aus dem Ruder laufen. Es ist ihr verwehrt, mehr als die Hälfte der vom Mönch zu erbringenden Tätigkeiten in Anspruch zu nehmen. Die Arbeitszeit ist demnach streng kontingentiert und gewissermaßen „portioniert". Überstunden und Sonderschichten sind nicht vorgesehen. Mit einer solchen Disziplinierung ist schon vom äußeren Tagesablauf her gesehen sichergestellt, daß die Arbeit nicht zu einem alle Kräfte für sich in Anspruch nehmenden „Absolutum" auswachsen und entarten kann, nicht zu einem Herrn oder Sklavenhalter des Menschen sich aufbaut. Benedikt weiß zwar um den einzigartigen Stellenwert der Arbeit, aber er ist nicht gewillt, um der Arbeit wegen die anderen, ebenso bedeutsamen Funktionen des mönchischen Lebens zu vernachlässigen: das Gebet, dem in allem der Vorzug zu geben ist (operi Dei nihil praeponatur), die Lesung und schließlich auch die Erholung.

Max Weber hatte den mittelalterlichen Mönch als den ersten rational lebenden Menschen bezeichnet. Dies unter dem Hinweis darauf, daß das „Stundenbewußtsein" nicht im profanen Alltag des Mittelalters, sondern zuerst in den Klöstern hervortrat: „Der Zeitgebrauch ist eine Entdekkung des Klosters."[1] Das alles hat bei Benedikt seinen Anfang genommen. So konnten der souveräne Umgang mit der Zeit und die Disponierung der Zeiten es auch dahin bringen, die Arbeit selbst zu humanisieren: der Mensch als Herr seiner Zeit vermag erst unter dieser Voraussetzung auch voll und ganz Herr seiner Arbeit zu sein, oder umgekehrt: Herrsein über die Arbeit setzt voraus das Herrsein-Können über die Zeit. Aber davon abgesehen: Benedikt verstand es, im Ablauf des mönchischen Tagewerkes die Trias von „Weltbewältigung" (Arbeit), „Frömmigkeit" (Gebet und Lesung) und „Ausspannen" (Erholung) zeitlich miteinander und aufeinander so abzustimmen, daß keine Vereinseitigung nach der einen oder

[1] *O. Borst*, Alltagsleben im Mittelalter, Frankfurt 1983, 170.

anderen Richtung entstehen konnte, daß vor allem die Arbeit der Hände nicht den anderen Aufgaben des mönchischen Daseins den Rang streitig zu machen vermag.

Sorge für das Notwendige

Arbeit hat das Notwendige zu besorgen!

Die Arbeit der Mönche ist bezogen auf die Sicherstellung des Notwendigen, des für den Lebensunterhalt Erforderlichen. Was darüber hinausgeht, verdient keinen Aufwand an Zeit, Mühe und Kraft. Das beinhaltet einen unmißverständlichen Vorbehalt gegen die Produktion von Gütern, die als überflüssig und darum als Luxus einzustufen sind; Absage an die Befriedigung von Bedürfnissen, die, künstlich erzeugt, nicht mehr von echten Bedürftigkeiten gedeckt werden. In dieser Hinsicht verfügte Benedikt über eine außerordentliche Hellsichtigkeit und Wachsamkeit.

Rücksichtnahme auf weniger Leistungsfähige

Auf den schwachen, nur wenig belastbaren Menschen ist Rücksicht zu nehmen!

Benedikt war sich durchaus bewußt, daß eine Mönchsgemeinschaft sich nicht nur aus „Leistungsträgern" zusammensetzt, daß in ihr auch weniger Leistungsfähige anzutreffen sind. Eben diese Schwachen haben in jeder Hinsicht Anspruch auf Rücksichtnahme, wenn es um die Zuweisung von Arbeit geht. Darum müssen Arbeitsforderung wie Arbeitslast so gehalten sein, daß die von Natur aus Schwächeren dennoch mithalten können und nicht frustriert auf der Strecke bleiben. So etwas kann unter Umständen ein Weniger an Arbeit, ein Abbremsen oder Kürzertreten der Arbeitsforderung angezeigt erscheinen lassen. Denn alles muß mit Maß geschehen „wegen der Kleinmütigen" (K. 48, 9). Wiederum tritt deutlich genug hervor: die Arbeit ist auf die Leistungsfähigkeit des Menschen, auf seine individuelle Besonderheit auszurichten. Benedikt wäre es nie eingefallen, über der vielleicht noch so dringlichen Durchführung eines Arbeitsvorhabens auch nur einen einzigen Mönch äußerlich oder innerlich zerbrechen zu lassen.

3. Warum arbeiten?

Jenes Kapitel der Regel, das der „täglichen Handarbeit" gewidmet ist (K. 48), wird mit einer sehr apodiktisch gehaltenen Aussage eingeleitet, mit einer gewissermaßen lapidaren Bemerkung, welche die Notwendigkeit der Arbeit für den Mönch verständlich machen soll: „Der Müßiggang ist der Feind der Seele." Auf uns Heutige wirkt eine solche Begründung oder Motivgebung in etwa befremdlich. Wir sind gewohnt, andere, unserer Ansicht nach höherwertige Beweggründe für unser Arbeiten anzuführen: etwa die Sorge für die Familie, die Linderung des Elends in der Welt.

Das individualethische Motiv: Vermeidung des Müßigganges und des Nichtstuns

Man muß jedoch bei dieser für das heutige Begreifen nicht sehr hochwertig erscheinenden Motivsetzung eines sich vor Augen halten: die Welt, mit der es Benedikt zu tun hatte (und ganz gezielt zu tun haben wollte), war nicht die große und ferne Welt, sondern die Welt seines unmittelbar menschlichen Nahbereiches, also: die Welt der Mönche, mit all ihren Freuden, Nöten und Kümmernissen. Man mag das als Engführung oder Kurzsichtigkeit schelten. Doch wer immer die Welt insgesamt zum Besseren hin überführen und verändern will, muß anfangen bei sich selbst, bei seiner eigenen „Familie", bei dem Gemeinwesen, in dem er sich unmittelbar behaust weiß. Genau diesem „modus procedendi", dem man heute nach vielerlei Enttäuschungen über globale Weltveränderungsstrategien wieder mehr Verständnis entgegenzubringen scheint, fühlte sich Benedikt unbedingt verpflichtet. In der Tat auch hatte der Mönchsvater Anlaß genug, der „otiositas" der Mönche energisch zu Leibe zu rücken. Er war aber in dieser Hinsicht kein Einzelkämpfer. Schon die Wüstenväter hatten klar erfaßt, daß ein absolut auf Kontemplation abgestelltes mönchisches Dasein den Mönch, der ja nicht Engel, sondern bis zu seinem Ende Mensch mit allen Gebrechlichkeiten und Anfechtungen ist und bleibt, nicht selten überfordert, daß der Schritt von dem „beschaulichen" Leben zum Nichtstun und damit zum Müßiggang erfahrungsgemäß sehr klein ist, daß der Übergang von der einen Lebensform zur anderen sich beinahe unmerklich vollziehen kann. Von dieser an sich sehr menschlichen und auch menschlich verstehbaren Erfahrung her hatte bereits Basilius der Große eine regelrechte Lehre von der Unerläßlichkeit der monastischen Handarbeit verfaßt[2].

Es war aber sicher nicht nur die Bindung an die monastische Tradition, welche Benedikt die Notwendigkeit der Arbeit unter Verweis auf die Gefahren des Müßigganges begründen läßt. Maßgeblich dafür waren bestimmt auch eigene, in den ihm bekannten Mönchsgemeinden gemachte und eingesammelte Erfahrungen. Daß Mönche unter Berufung auf das „vacare Deo", auf das Prinzip „ganz für Gott" dasein zu sollen, die Arbeit in der Welt und für die Welt als belanglos für das Seelenheil glaubten verabschieden zu können. Letzten Endes scheint Benedikts erstrangige Motivierung für die Notwendigkeit der Arbeit getragen von einer – wie wir heute sagen würden – anthropologischen Ganzheitsschau, von einer Sicht des

[2] Große Regel, Frage 38; vgl.: *H. U. v. Balthasar*, Die großen Ordensregeln, Einsiedeln ²1961, 118; dazu auch *P. Hans*, Mönchstum und Handarbeit, in: Erbe und Auftrag 47 (1971), 12–22.

Menschen, dem ein Auseinander oder Gegeneinander von Seele und Leib fremd ist.

Das soziale Motiv: Autarkie der Mönchsgemeinde

Nach der Vorstellung Benedikts soll die im Monasterium zusammengefaßte Gemeinschaft der Mönche autark sein: Sie muß in der Lage sein, sich selbst versorgen zu können, was ihre äußeren und vitalen Lebensbedürftigkeiten angeht. Daher die Anweisung, daß alle für die Alimentierung der Mönche notwendigen Einrichtungen und Werkstätten innerhalb der Umfriedung des Klosters anzusiedeln sind (K. 66, 6). Auf diese Weise trägt die „regula" einem sehr entscheidenden Prinzip benediktinischer Lebensweise Rechnung: der Trennung von der außerklösterlichen Welt. Aber es verbirgt sich hinter dem Autarkieprogramm noch mehr: Einmal wird durch die Bestreitung des Lebensunterhaltes aus eigenen Ressourcen der Versuchung widerstanden, daß das Kloster von freiwilligen Zuwendungen anderer, also von „Drittmitteln" lebt und damit zur Last der Umwelt wird. Was dann schließlich auch noch für die Forderung nach Autarkie von bestimmendem Einfluß gewesen sein könnte: der Gedanke der Gastfreundschaft bzw. die Gäste, die wie Christus selbst aufgenommen werden sollen (K. 53).

Wenn etwa in diesem Zusammenhang Benedikt vorschreibt, daß der Tisch des Abtes stets bei den Gästen sei, so läßt sich so etwas nur auf der Basis einer gut funktionierenden Ökonomie oder Wirtschaftsführung des eigenen Hauses leisten.

Das theologisch-biblische Motiv: die Nachahmung der Apostel

Benedikt weiß offenbar aus eigener Erfahrung, daß die Notwendigkeit der Arbeit dann und wann zu Ausnahmesituationen führen kann, denen sich die Mönche nicht entziehen sollten: etwa wenn sie wegen der Ortsverhältnisse oder infolge ihrer Armut die Ernte selbst einbringen müssen – ein Vorgang also, der Aufenthalt außerhalb des Klosters erforderlich macht (K. 48, 7. 8). In diesem Zusammenhang verweist der Mönchsvater auf das Beispiel nicht zuletzt der Apostel: „. . . erst dann sind sie wirklich Mönche, wenn sie von der Arbeit ihrer Hände leben, wie unsere Väter und die Apostel."

Die „vita apostolica" hat für ihn demnach durchaus eine manuelle und nicht nur streng spirituelle Dimension!

4. Arbeiten soll ein jeder

Zur Arbeit – gleich in welchem Sinn, an welchem Ort und in welchem Umfang – ist grundsätzlich jedes Mitglied der klösterlichen Gemeinschaft gerufen. Kein einziger soll in der Untätigkeit, also im Nichtstun seine Zuflucht finden können. Selbst die Kranken und die schwächlichen Brüder sind von dem Gebot der Arbeit nicht ausgenommen (K. 48, 24). Sie dürfen zwar von der Last der Arbeit nicht erdrückt werden, aber eine auf ihre besondere Si-

tuation Rücksicht nehmende, sie schonende und für sie geeignete Arbeit oder Beschäftigung sollte ihnen durchaus zugemutet werden können. Das mag aus unserer heutigen Sicht hart und in etwa „inhuman" erscheinen. Aber man kann Benedikt sicher bescheinigen, daß er auch in dieser Hinsicht den Erfordernissen des „Humanum" voll und ganz Rechnung trug: daß dem Kranken und Schwachen mehr gedient ist damit, daß man ihn für tüchtig und tauglich erachtet, als damit, daß man ihn zur „Arbeitslosigkeit" verurteilt und ihn so um die entscheidende Möglichkeit, sich als vollintegriertes Mitglied der Gemeinschaft zu begreifen, bringt. Die Verordnung Benedikts, auch die Schwachen und Kranken von der Notwendigkeit und auch dem Segen der Arbeit nicht auszusparen, zeugt nicht zuletzt von einem ausgesprochen therapeutischen Verständnis der Arbeit. Sie verhindert, daß im Kloster Randexistenzen entstehen, daß leidige Pensionärsprobleme das Gemeinschaftsleben belasten. Aber noch ein anderes ist in diesem Zusammenhang des Bedenkens wert: Wer nämlich als Gesunder für einen Arbeitsbereich, dem er zunächst zugeordnet wurde, keine Begabung und Tauglichkeit erkennen läßt, soll „umgesetzt" werden; er soll Gelegenheit erhalten, sich auf einem anderen Arbeitsfeld, das ihm von der Veranlagung her nähersteht, zu bewähren. So liegt nicht jedem die „Geistesarbeit", nicht jeder ist dem Anspruch von „meditatio" und „lectio" gewachsen. Einem solchen werde eine andere Arbeit zugewiesen, „damit er nicht untätig ist" (K. 48, 23).

Man erkennt unschwer: Benedikt liegt daran, daß jeder arbeitet, tätig ist, aber es wird nicht eine bestimmende Arbeit für alle verordnet und zur Pflicht gemacht. Die Arbeit ist streng auf den Menschen bezogen: Jeder soll die Arbeit zugewiesen erhalten, die seinem Reifegrad, seinen physischen wie psychischen Möglichkeiten entspricht. Einem bestimmten Arbeitsprogramm alle bedingungslos zu unterwerfen und für die Verwirklichung desselben Menschen zu „verheizen", das wäre Benedikt nie und niemals in den Sinn gekommen. Doch wird die Notwendigkeit der Arbeit für alle immer wieder auch durch den Verweis auf das Verhängnisvolle des Untätigseins, des Müßigganges und der Akedeia belegt.

Keine Macht der Arbeit über den Menschen

Wie sehr Benedikt Sorge dafür trägt, daß die Arbeit nicht Macht über den Menschen gewinnt und der Mensch sich nicht in die Arbeit verliert, erhellen nicht zuletzt seine Ausführungen über „Die Handwerker des Klosters" (K. 57). Von eben diesen Handwerkern wird erwartet, daß sie ihre Tätigkeit „in aller Demut" ausüben. Wenn aber

einer von ihnen sich auf sein Können und seine Leistung etwas einbildet, also glaubt, nur er allein sei der rechte Mann am Platz und damit unersetzlich, so soll ihm vom Abt kurzerhand das „Handwerk gelegt", mithin weggenommen werden. Andere, weniger prestigeträchtige Arbeit ist ihm aufzuerlegen. Auf diese Weise wird sichergestellt, daß der Mönch zur Arbeit einen „Kontakt im Abstand" einhält.

Schluß

Das von der „regula Benedicti" vermittelte Verständnis von Arbeit wie Ethos der Arbeit sind nicht ohne Einfluß auf die Geschichte des Abendlandes geblieben. Sie können auch heute noch die Funktion einer Wegweisung erfüllen. Am besten hat das wohl M. Scheler zum Ausdruck gebracht:

„Der hohe asketische Wert, der seit den ältesten Zeiten der Arbeit von christlichen Geistesführern zugesprochen ist – vielleicht im tiefsten und schönsten von Benediktus in seiner Regula –, dieser Wert der Arbeit zunächst nicht für Welt, Volkswirtschaft, Bedürfnis des Neuen, sondern für den Menschen selbst und für seine Seele, fordert auch, daß der arbeitende Mensch, der Arbeiter, niemals ganz im Reiche der Arbeit aufgehe, fordert, daß er immer auch noch in einem Reiche über und neben seiner Arbeit wohne, daß er als Seele wohne, im unsichtbar-sichtbaren Gottesreich als dessen Glied und Bürger, fordert ferner, daß er genug Muße, Freiheit und Ruhe zu jenem Akt der Sammlung habe, in der er sich immer neu auf diesen höchsten Wert seiner Arbeit besinnen kann."[3] Wenn es zutrifft, daß die moderne Arbeitswelt zur Gänze oder in erheblichem Ausmaß bestimmt ist durch äußere Diktate und Zwänge, damit den kreativen Fähigkeiten des Menschen kaum noch einen Spielraum beläßt, wird man das von Benedikt entworfene Modell der Arbeit gewiß nicht als antiquiert von sich weisen; man wird es als Korrektiv für unsere Zeit nicht hoch genug veranschlagen können. Daß eine elementare Nachfrage nach ihm erweckt werden könnte, zeigen nicht zuletzt so manche der gegenwärtigen alternativen Lebensformen vor allem junger Menschen.

[3] *M. Scheler*, Christentum und Gesellschaft, Leipzig 1924, 97.

Rudolf Henning „Tote" Arbeit gegen „lebendige" Arbeit?

Notizen zu Stand-Punkten der katholischen Soziallehre

Solidarität mit Arbeitern und mit Arbeitslosen bedeutet Mitverantwortung und verlangt, sich aus Betroffenheit möglichst sachverständig machen. Der folgende Beitrag will eine Hilfe dafür sein, daß Seelsorger und andere Christen in der schwierigen Diskussion zum Problem „Recht auf Arbeit" und zur Überwindung der Arbeitslosigkeit auch alte und neue Einsichten der kirchlichen Soziallehre einbringen können, in deren Mittelpunkt der Mensch, die „lebendige" Arbeit, und nicht das Kapital, die „tote" Arbeit, steht. *red*

1. Die Chance, gehört zu werden

Um ein ernstes Thema einigermaßen heiter zu beginnen: Von Wilhelm Busch stammt die Einsicht: „Ein Onkel, der Gutes mitbringt, ist besser als eine Tante, die bloß Klavier spielt." Im Klartext: Das bedrückende Problem der Massenarbeitslosigkeit steht vor Augen, aber es kommt kein guter Onkel in Sicht, der ein Patentrezept zur Behebung dieses tiefgreifenden gesellschaftlichen und persönlichen Übels in der Tasche hätte. Gleichwohl muß dies nicht völlige Ratlosigkeit bedeuten. Die Kirche hat in ihrer Soziallehre und Sozialarbeit nach wie vor die Chance, gehört zu werden und helfen zu können. Jedenfalls wird von ihr zu Recht anderes erwartet als eine vielleicht düstere, aber doch unverbindliche „Begleitmusik" – das Programm der Tante bei Wilhelm Busch ist nicht ihre Sache. Zur Soziallehre sollen einige Einsichten notiert werden.

2. Sachverständige Solidarität

Zuerst muß deutlich werden: „Solidarität" will mehr als Mitgefühl wecken; Solidarität bedeutet Mitverantwortung. Arbeit und Arbeitslosigkeit sind von öffentlichem Interesse. Unter „öffentlich" verstehe man das, was jedermann angeht; wofür in einer demokratischen Gesellschaft der einzelne, von seiner Gemeinwohlverantwortung gefordert, im Blick u. a. auf die Regierungs-, Parteien- und Verbändepolitik einzutreten hat. So schwierig das sein mag: Wer hier mitreden und mitverantworten will, muß sich aus Betroffenheit möglichst sachverständig machen. In einem Bischofswort heißt es dazu: „Die Kirche beteiligt sich an der Diskussion mit der Sachkompetenz einzelner Christen, ihrer Gemeinschaften oder Einrichtungen. Niemand beansprucht Unfehlbarkeit, man möge aber ernsten Willen und ehrliches Engagement zugestehen. Wir halten für wichtig, daß alle Betroffenen nachdenken. Die beste Theorie wird sich als kaum oder gar nicht beschrittener Weg erweisen, wenn die Leute selbst nicht wollen."[1]

[1] *J. Weber* (Bischof von Graz-Seckau), Arbeit teilen, in: Gesellschaft und Politik. Schriftenreihe des Institutes für Sozialpolitik und Sozialreform,

Für eine „offene" Diskussion

Umso mehr gilt solches für die „schlechteste" Theorie – und darüber muß man ebenfalls reden. In der Sache und für die Menschen hilfreich ist eine „offen" geführte Diskussion, bei der genau das nicht feststeht und festgeschrieben werden soll, was die marxistische Ideologie als ihre materialistische Grunderkenntnis dogmatisiert hat und ins Gespräch bringt: daß nämlich die gesellschaftliche Entwicklung im sogenannten Kapitalismus auf einen wissenschaftlich anerkannten Miß-Erfolg hin determiniert sei. Für Marxisten und ihre Theorie erscheint die Ursache der Arbeitslosigkeit in „westlichen" Ländern als längst ausgemacht. Arbeitslosigkeit im kapitalistischen System gilt ihnen als wiederholter Ausdruck der in der Geschichte des Kapitalismus immer wirksamen „Unterdrückung der lebendigen Arbeit durch die zu Kapital gewordene tote Arbeit"[2].

So „prinzipiell" wie im Marxismus geht für Christen und für eine christliche Soziallehre hier nichts. Weder läuft Geschichte mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ab, noch leben Christen von der illusionären, unbesehen die revolutionäre Gewalt rechtfertigenden Erwartung, der Sieg der proletarischen Klasse führe eine Zukunftsgesellschaft ohne Arbeitslosigkeit und schließlich ohne Arbeit herauf. Allerdings: in Reichweite, weil Tag für Tag von Menschen erfahren, sieht sich die kirchliche Sozialverkündigung mit der Frage konfrontiert, inwieweit tatsächlich die „Produktivkräfte" gegenüber den „gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen" so problemreich unterscheidbar geworden, in ein spannungsreiches Wechselverhältnis geraten sind.

Die rücksichtslosen „Maschinengrundsätze"

Was Bischof W. E. von Ketteler vor 120 Jahren (1864) in seiner Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" ausgeführt hat, bringt eine hierher gehörende Anfrage deutlich auf den Punkt: Der Arbeiter „steht jetzt nicht bloß anderen Arbeitern in der allgemeinen Konkurrenz gegenüber, . . . sondern er steht einer Maschine gegenüber . . . Auch hier sind wir erst im Beginne moderner Entwicklung. Was aber wird daraus werden, wenn sich diese Maschinengrundsätze moderner Volkswirtschaft . . . mit der ganzen unbarmherzigen Rücksichtslosigkeit, die in ihnen liegt, über alle entsprechenden Verhältnisse . . . ausgedehnt haben werden?" Von daher bekommt eine zweite Feststellung Kettelers in derselben Schrift (und diesmal ohne jedes Fragezeichen) besonderes Gewicht: „Wer einem anderen eine Arbeit liefert und

Wien 4/83, S. 46. – Der Verfasser beschränkt sich im folgenden auf wenige Literaturnachweise; „Notizen" dürfen ohne diese auskommen.

[2] *J. H. Mendner*, Technologische Entwicklung und Arbeitsprozeß, Frankfurt a. M. 1975, 180.

sein Leben daran setzen muß, der hat an eine gewisse gesicherte Fortexistenz und an den Schutz, daß seine Existenz nicht täglich . . . in Frage komme, ein moralisches Recht."

3. Das Recht auf Arbeit

„Die Arbeit gehört zu den Rechtsansprüchen der Person": Was Johannes XXIII. in Mater et Magistra (Nr. 61) mit diesem Satz festgestellt haben will, hat der Ökumenische Rat der Kirchen 1975 in Nairobi durch den Hinweis bekräftigt: „Ohne das Grundrecht auf Leben und damit auf Arbeit . . . sind keine Rechte denkbar." Der Arbeitswillige soll „Gelegenheit" zur Arbeit finden: ein Anspruch im Sinne eines moralischen Rechtes, über das in der christlichen Soziallehre nicht erst seit kurzem nachgedacht wird. Das Recht „auf" Arbeit bedeutet danach mehr als jenes Recht „zur" Arbeit, das als ein liberales Grundrecht (vgl. Art. 12 des Grundgesetzes) die Freiheit der Berufswahl und Berufsausübung garantiert.

Mit solcherart Freiheitsrecht des Individuums sind – so unverzichtbar es bleibt – noch nicht hinreichend diejenigen ausgemacht, die in der „Pflicht" stehen, „die Arbeit des Volkes zu organisieren" (Pius XII.). Als hier „unmittelbar beteiligt" sieht der Papst die Arbeitgeber und die Arbeitnehmer (Soziale Summe, Nr. 513f.): ein Hinweis, den bereits Franz Hitze in „Kapital und Arbeit" (1880) mit dem Bemerken vorweggenommen hat: „Dieses Recht (auf Arbeit) haftet natürlich dem Stande an, nicht dem einzelnen Arbeitgeber respektive Arbeiter gegenüber dem einzelnen Arbeiter respektive Arbeitgeber. Es sind Rechte (Pflichten) an und gegen die ‚Gesellschaft', die ‚Gesellschaft' ist das Mittelglied, in dem Arbeiter und Besitzer in Beziehung treten."

Anspruchsgegner:

der Staat

„Anspruchsgegner" ist für Hitze, sobald es vor allem um rechtliche Regelungen geht, immer durchaus der Staat – wie wiederum Pius XII. „Eingriffe" des Staates nicht ausschließt, sondern unter Umständen fordert, Eingriffe „in den Einsatz wie in die Verteilung der Arbeit" (ebd.). Aber halten wir fest: Zuerst sind die von Hitze mit dem Begriff

die Arbeitsmarktparteien

„Stand" gemeinten Arbeitsmarktparteien in der Pflicht. Auf das Beschaffen wie auf ein „Abschaffen" von Arbeit nehmen beide Sozial- und Tarifpartner direkt oder indirekt, gewollt oder ungewollt, mehr oder weniger Einfluß. Insonderheit verbinden sich mit der Unternehmerschaft die Aufgaben und Fähigkeiten des „Arbeitgebers", und weil es Sinn macht, daß hier alle Unternehmer gemeint

der einzelne Unternehmer

sind, muß sich auch der einzelne (bis zum Beweis des Gegenteils, aus welchen guten Gründen immer) mitgemeint wissen.

So bleibt denn die These des frühverstorbenen Kollegen und Freundes Wilhelm Weber, verdienstvoller Berater des Bundes Katholischer Unternehmer, allemal in der Diskussion: Daß es nämlich „nicht Aufgabe des einzelnen Unternehmers ist und auch nicht sein kann, in erster Linie Arbeitsplätze zu schaffen, sondern über den Markt Güter und Leistungen in möglichst guter Qualität zu möglichst niedrigen Preisen anzubieten"[3]. Dazu noch eine andere Stimme: Der Unternehmer Werner Kieffer (Evangelische Kommentare, November 1978) hat zu Recht das Spannungsverhältnis von marktwirtschaftlichen Prinzipien und zukunftssicherndem Handeln als eine Frage an die Moralität der Unternehmerschaft angesprochen.

4. Arbeit beschaffen – aber wie?

Den Menschen, die arbeiten wollen, Arbeit verschaffen! Aber wie? Durch Ankurbelung der privaten Investitionen und/oder durch staatliche Beschäftigungsprogramme und/oder durch Verkürzung der Wochen-, Lebensarbeitszeit? Die soziale Bildungsarbeit der Kirche, das Sozialprogramm ihrer Gruppen und Verbände darf – ohne daß „die Kirche" hierfür jemals zu- und sachverständig werden könnte – solche Problem- und Lösungskataloge nicht als leidiges Expertengerangel und Politikergehabe abhaken. Das wird wohl überall richtig gesehen. Den „katholischen" Weg oder ein „evangelisches" Rezept gibt es obendrein nicht. Sollte je der Eindruck aufkommen, eine solcherart „Einmütigkeit aus Glauben" wäre herzustellen, hätte sich die innerkirchliche Öffentlichkeit selber in den einstweiligen Ruhestand verabschiedet.

„Deutliche" Voreingenommenheit ist und macht sich verständlich. Parteinahme kann oft nicht ausbleiben, beim Gemeindepfarrer nicht weniger als beim Verbandsfunktionär. Man kennt die Fälle: Nicht nur eine Steigerung der Arbeitsproduktivität, sondern beispielsweise auch ein Mißmanagement setzt innerhalb eines Industriekonzerns Arbeitskräfte „frei", legt Fertigungsbetriebe still. Arbeitnehmer, die aus diesen oder anderen Gründen der „unausweichlichen Freiheit" zur Arbeit unterlegen sind, stehen angesichts geschlossener Werkstore draußen. Sie erfahren vor Ort und hautnah das Markt-„Übergewicht" der Arbeitgeber – mag deren Markt-„Übergewicht" (was nachzufragen bleibt) schlecht oder recht gewesen sein. Protest von draußen versucht sich in solcher Nachfrage, erwartet Nachbesserung und hofft darauf, daß das Konzernmögliche sich dem Menschenmöglichen an-

[3] *W. Weber*, Der Unternehmer, Köln 1973, 38.

nähert. Große Worte? Nein, sondern eher die Absicht, Menschen zu verstehen und zu begleiten, die – und das auch als Christen – wissen, warum und wie sie gearbeitet haben!

Kontroversen über Bedingungen gerechter Arbeitsverteilung

Wer sich den Grund-Sätzen christlicher Soziallehre verpflichtet weiß, setzt nicht auf Konfrontation. Doch machen eben diese Grundsätze Kontroversen möglich; in der Theorie etwa über die Frage nach den Bedingungen, zu denen eine gerechtere Verteilung der Erwerbsarbeit zu haben oder nicht zu haben ist. Um zwei Positionen wenigstens zu nennen: Die „Initiative Kirche von unten" (IKVU) beschloß auf einer Delegiertenversammlung im März dieses Jahres die Stellungnahme „Arbeitslosigkeit und Wirtschaftssystem". Schon der Titel läßt Arges ahnen. Massenarbeitslosigkeit ist „das Ergebnis des kapitalistischen Systems selbst, in das die Bundesrepublik eingebettet ist". Weniger „durchschlagend", dafür aber wirksam geworden sind Forderungen Oswald von Nell-Breunings, die auf den Appell hinauskommen, man könne hierzulande sinnvoll an eine Neu- oder Umverteilung der Arbeit gehen, wenn solidarisch verzichtet werde: „Anstatt daß die in Beschäftigung Stehenden über Steuern, Versicherungsbeiträge u. a. m. einen Teil ihres Arbeitsertrages abgeben, könnten sie unmittelbar von ihrer Arbeit den entsprechenden Teil abgeben – selbstverständlich mit der abgegebenen Arbeit auch den zugehörigen Arbeitslohn."[4]

Im Grunde steht unser Beschäftigungssystem zur Diskussion; nicht eigentlich seine doppelte Aufgabe, daß es dem Recht auf Arbeit und dem Recht auf ein durch Arbeit zu erzielendes Einkommen genügen muß; wohl aber, ob und wie ihm solches gelingt und wo Schwachstellen deutlich nach Abhilfe rufen. Ohne die Gesamtmenge der Arbeit zu vergrößern, mehr Menschen „in Arbeit und Brot" zu bringen: Ein solcher Versuch und Verzicht stellt einiges „in Rechnung". Beispielsweise, daß ein Wirtschaftsunternehmen kein mildtätiger Verein, daß die Frage nach der Arbeitsmenge nicht unabhängig von der Lohnhöhe zu beantworten ist. Oder um es so zu sagen: Niemand sollte so tun, als wüßte er nicht, daß man nur verteilen kann, was „produziert" wurde. Und dieses hat seinen Preis, gehe es um Arbeit, gehe es um Brot. Der Mensch, der Christ, die Gesellschaft als Solidargemeinschaft haben beides, falls notwendig, zu teilen, weil beidem ein Lebenswert innewohnt.

[4] *O. v. Nell-Breuning,* Worauf es mir ankommt, Freiburg – Basel – Wien 1983, 58; *ders.*, 35-Stunden-Woche, in: Stimmen der Zeit 109 (1984), 217f.

Dann, und nur dann hätte Johannes Paul II. sich und uns nicht zu viel versprochen, wenn er daran festhält: „Es ist ein Kennzeichen der Arbeit, daß sie die Menschen vor allem eint; darin besteht ihre soziale Kraft: sie bildet Gemeinschaft." (Laborem exercens, Nr. 20.)

5. Menschliche Arbeit als Schlüssel in der sozialen Frage

In Laborem exercens geht es Johannes Paul II. „darum, vielleicht mehr als bisher herauszustellen, daß die menschliche Arbeit ein Schlüssel und wohl der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage ist" (ebd., Nr. 3). Was wird da aufgeschlüsselt? Für unser Thema zuerst, daß das „Kapital" (die „Gesamtheit der Mittel") das „geschichtlich gewachsene Erbe menschlicher Arbeit ist" (ebd., Nr. 12).

In diesem Zusammenhang – und damit noch einmal zur ideologisch eingefärbten Behauptung, tote Arbeit, d. h. das Kapital und seine Interessen, stehe prinzipiell gegen lebendige Arbeit – abschließend und genau die „Lehre der Kirche": Eine Auffassung, von wem immer vertreten, welche das Eigentum an Produktionsmitteln „isoliert betrachtet, als einen geschlossenen Komplex von Eigentum, der dann als ‚Kapital' der ‚Arbeit' gegenüberstände oder sie gar ausbeuten sollte, steht im Gegensatz zum Wesen dieser Mittel und ihres Besitzes. Man darf sie nicht gegen die Arbeit besitzen: man darf sie auch nicht um des Besitzes willen besitzen, weil das einzige Motiv, das ihren Besitz rechtfertigt – sei es in der Form des Privateigentums, sei es in der des öffentlichen oder kollektiven Eigentums –, dies ist, der Arbeit zu dienen" (ebd., 14).

So ganz neu ist das nicht – umso besser. Erinnert sei an Franz Xaver Linsenmann, den Tübinger Moraltheologen. Dieser kennt und benennt in seinem Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg i. Br. 1878) „Auswüchse des Kapitalismus". Dabei ist – so Linsenmanns konsequenter Beitrag zur Sache – „ein principieller Kampf gegen den Kapitalismus als solchen, gegen das Prinzip der Verwandlung des Überschusses über den täglichen Verbrauch in Kapital, welches wieder in Arbeit umgesetzt und dadurch fruchtbar gemacht werden soll, töricht und unsittlich".

6. Arbeits-„Markt" und Würde der Person

Der Arbeitsmarkt ist von besonderer Qualität: Wird menschliche Arbeitskraft „ausschließlich" dem Gesetz von Angebot und Nachfrage unterworfen, kommt sie wie Ware in den Handel. Die Würde der Person hängt indes an mehr als ihrem Tauschwert – und das hat Folgen und muß zu Folgerungen führen. Ökonomen und anders Verantwortliche bedürfen dazu unter anderem einer „Grob"-Orientierung, die den Ökonomen Wilhelm Krelle – sozusagen auf der Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner – jüngst anmerken ließ, daß, „richtig verstanden,

zwischen christlicher Denk- und Lebensweise und wirtschaftlicher Tätigkeit in der jetzigen Welt kein grundsätzlicher Konflikt bestehen muß". Ein Satz wie dieser ist Einladung zu weiterem Nachdenken, zu Disput und Vergleich.

Auch System-Vergleiche können Nutzen bringen, sind aber nicht immer brauchbar. Wer dürfte sich „bestätigt" sehen, wenn er erfährt, es sei immer noch besser, „in der Bundesrepublik arbeitslos zu sein, als in Anatolien zu arbeiten"? Oder ähnlich provokant: „Der Lebensstandard eines Nichtbeschäftigten in der Bundesrepublik ist allemal höher als der eines Vollbeschäftigten in einem volkseigenen Betrieb." Dann besser noch so, wenngleich so auch viel weniger als die ganze Wahrheit zur Sprache kommt: „Es gibt in der DDR, wie man überall bestätigt erhält, keine unserer Situation vergleichbare Arbeitslosigkeit." Da läßt sich immerhin fragen, warum. Und zu welchem Preis? Um jeden Preis? Stefan Heym, kritischer Bürger der DDR, hat Ende letzten Jahres in München seine Meinung dazu gesagt: Auch in der DDR gibt es Arbeitslosigkeit. Sie ist etwas geringer (als in der BRD), vor allem aber wird sie „besser kaschiert". Die meisten DDR-Arbeitslosen arbeiten „im Leerlauf unserer bürokratischen Apparate".

Der Arbeitslose braucht Arbeit

Noch einmal Stefan Heym: Strukturelle Arbeitslosigkeit in der Bundesrepublik ist nichts anderes als „gesellschaftlich erarbeitete Freizeit", mit der wir, die Bürger der BRD, nur nichts anzufangen wüßten. Fazit: Auch so läßt sich Problembewußtsein wecken, durchaus! Nicht unwichtig zu wissen: Vor Jahrzehnten hat Erich Preiser, ideologisch unverdächtiger Fachmann, die These zu begründen versucht, die Zentralverwaltungs- oder Befehlswirtschaft könne „schwerlich mit rein wirtschaftlichen Argumenten abgelehnt werden". Er mag recht haben. Er darf auch recht behalten. Unter uns gilt und bedrängt viel stärker die gemeinsame Überzeugung, daß diese unsere Arbeitslosigkeit gerade auch mit „rein wirtschaftlichen Argumenten" nicht hingenommen werden kann. Von anderen gewichtigen Argumenten war die Rede.

Gesellschaftlich erarbeitete „Freizeit": Der Arbeitslose, der sie als Schicksal erlebt, braucht Arbeit.

Eberhard Ulich

Arbeit in der Zukunft – Szenario 21

Im Mittelpunkt des folgenden Beitrages steht die Umverteilung von Arbeit durch weitgehende Verkürzung der Arbeitszeit und Übernahme gesellschaftlich nützlicher Tätigkeiten außerhalb der klassischen Formen von Lohnarbeit. Dabei wird Technologie als Option verstanden, die unterschiedliche Anwendung ermöglicht und die Betroffenen dazu herausfordert, auf die Art ihrer Verwendung Einfluß zu nehmen. red

1. Der Bezugsrahmen

Der französische Soziologe *Georges Friedmann* schrieb schon 1953: „In einem rationell geplanten, den technischen Möglichkeiten entsprechenden Produktions- und Verteilungssystem ... wird der Anteil des Menschen im Produktionsprozeß fortschreitend bis auf einige Stunden am Tag vermindert werden können."[1] Dreißig Jahre später äußert der Direktor des Instituts für Wirtschaftsanalysen an der Universität New York, der Nobelpreisträger *Wassily Leontief*, die Überzeugung, „daß wir bald vor der Wahl stehen werden zwischen einer Situation, in der ein Teil der Arbeitskräfte voll beschäftigt ist, während die übrigen ganz ohne Arbeit sein werden, oder einer Situation, in der die Beschäftigungsmöglichkeiten gleichmäßig auf alle Angehörigen der erwerbsfähigen Bevölkerung verteilt sind"[2]. In diesem Zusammenhang ist dann die Rede von einer Verkürzung der Arbeitszeit „auf drei oder vier Stunden täglich und drei oder vier Tage in der Woche ... neben längerem Urlaub und früherem Ruhestand". Das japanische Arbeitsministerium hält eine Reduzierung der wöchentlichen Arbeitszeit auf weniger als 30 Stunden innerhalb von etwa 20 Jahren als Folge des verbreiteten Einsatzes fortgeschrittener Technologien für möglich. Nach Leontief wird „die neue Welle des technologischen Wandels ... wahrscheinlich erst in 30 bis 50 Jahren ihre volle Stärke erreichen"[3]. Um welche Größenordnungen es dabei schon in naher Zukunft geht, läßt ein Bericht des VDI-Technologiezentrums erahnen, der zum folgenden Schluß kommt: „Vergleicht man die Möglichkeiten der Nutzung der Mikroelektronik im Jahre 2000 und setzt diesen Nutzungsgrad mit 100% gleich, so werden heute erst knapp 15% der Möglichkeiten dieser Technologie genutzt."[4] Das heißt nach *Adam Schaff* im letzten Bericht an den Club of Rome, „daß in 20 Jahren diese Revolution alle Bereiche des Lebens beherrschen wird und daß große ökonomische und gesellschaftliche Veränderungen auf uns zukommen werden"[5]. Um so erstaunlicher ist, wie wenig die Öffentlichkeit auf solche Veränderungen vorbereitet oder an deren Planung beteiligt wird.

Was fehlt, sind zum Beispiel klare – und von den relevanten gesellschaftlichen Institutionen im Ergebnis gemeinsam getragene – Vorstellungen darüber, wie Technologie eingesetzt werden soll.

Eindrücke aus japanischen Betrieben

Einen – wenn auch nur bruchstückhaften – Eindruck von den Möglichkeiten und Wirkungen des Einsatzes von Spitzentechnologien habe ich im letzten Jahr anläßlich der Besichtigung von zehn japanischen Fabriken erhalten.

So haben wir bei Murate in Inuyama – einer Maschinenfabrik, in der zu etwa 50 Prozent Textilmaschinen hergestellt werden – zum erstenmal konkret erfahren, daß mit Hilfe flexibler Fertigungssysteme eine vierundzwanzigstündige personenlose Fertigung angestrebt wird. Bereits jetzt wird in einem Fabrikbereich ein Teil der Nachtschicht „unbemannt" gefahren. In den letzten zwei Jahren konnte durch die Installierung einer Reihe von automatischen Maschinenzentren eine Steigerung der Produktivität um 400 bis 500 Prozent bei einer Reduzierung der in der Produktion Beschäftigten um zwei Drittel erreicht werden. Die Automatisierung ist hier tatsächlich recht weit vorangeschritten:

[1] *G. Friedmann*, Die Zukunft der Arbeit, 1953, 300.
[2] *W. Leontief*, Den technologischen Schock dämpfen. Interview der IAO-Nachrichten 1983, 19, Nr. 4.
[3] Ebd., 10.
[4] Vgl. *K. Friebe*, Mikroelektronik – Perspektiven der industriellen Revolution, in: Mikroelektronik – Chancen und Probleme, VDI-Technologiezentrum, Berlin 1983, 3–13.
[5] *A. Schaff*, Die Auswirkungen der mikroelektronischen Revolution auf die Gesellschaft, in: Der Weg ins 21. Jahrhundert. Berichte an den Club of Rome, München 1983, 163–171, hier 168.

Robotrailer transportieren computergesteuert das zu bearbeitende Material aus dem automatisch funktionierenden Lagerhaus an die Maschinenzentren, wo eine automatische Bearbeitung mit ebenfalls automatischem Werkzeugwechsel stattfindet. Anschließend werden die bearbeiteten Teile wiederum computergesteuert durch die Robotrailer zum Lagerhaus zurücktransportiert und dort automatisch eingelagert.

Bei Hitachi in Tokio handelt es sich im Unterschied zu Murata um eine typische Massenproduktion, die sehr widersprüchliche Eindrücke erweckt: Auf der einen Seite eine in faszinierender Weise automatisierte Montagestraße, auf der anderen Seite für die Beschäftigten Resttätigkeiten mit einer Zykluszeit von etwa 3 Sekunden; dann wieder ein Montageband mit 5,3-Sekunden-Zyklen, an dem Frauen und Männer arbeiten, die – wie die meisten anderen auch – eine zwölfjährige Schulausbildung hinter sich haben. Hier frage ich mich zum erstenmal ernsthaft, ob man in solchen Fertigungen nicht alles automatisieren soll, was automatisierbar ist. Ob das Zurückhalten technischer Möglichkeiten eine sinnvolle Alternative dazu darstellt.

Offensichtlich gilt also, daß – bei sonst unveränderten Bedingungen – als Folge des Einsatzes fortgeschrittener Technologien Freisetzungseffekte in heute noch nicht absehbarem Ausmaß zu erwarten sind.

2. *Das Szenario*

Für das Szenario 21 – ein Szenario, das ins 21. Jahrhundert hineinreicht – habe ich sechs Annahmen formuliert, die je für sich plausibel erscheinen, aber naturgemäß mit einer Reihe von Unsicherheiten behaftet sind.

Die *erste Annahme* besagt, daß die *Produktivität* in den nächsten zwei Jahrzehnten im Durchschnitt unserer Wirtschaft jährlich um zwei bis drei Prozent steigen wird. So nimmt z. B. *Hofmeister* jährliche Produktivitätszuwachsraten von 4 bis 5 Prozent für den Fertigungsbereich und von etwa zwei Prozent für den Bürobereich an[6]. Offensichtlich ist, daß der Produktivitätszuwachs von Branche zu Branche verschieden ist; gesamthaft aber ist es nicht unsinnig, von einem durchschnittlichen Zuwachs der Produktivität von 50 bis 65 Prozent – oder mehr – innerhalb der nächsten zwanzig Jahre auszugehen.

Die *zweite Annahme* muß natürlich das *Wachstum* betreffen. Hier scheint Übereinstimmung dahingehend zu bestehen, daß das Wachstum nicht mehr in dem uns aus den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg vertrauten Maße zunehmen wird. Vielmehr ist offenbar mit Wachstumsraten zu rechnen, die viel zu gering sind, um die steigende Produktivität bei sonst unveränderten Bedingungen „aufzunehmen".

Die *dritte Annahme* besagt, daß die entstandene und möglicherweise zunehmende Divergenz zwischen Produktivität und Wachstum bei sonst unveränderten Bedingungen zunehmende Arbeitslosigkeit zur Folge hat. Damit entsteht u. a. die Frage nach den Folgen einer Teilung der Gesellschaft in „Arbeitsbesitzer" und Arbeitslose. Arbeitslosigkeit kann aber für die Betroffenen u. U. schweres psychisches Leid oder sogar Erkrankung zur Folge haben, stellt aber auch eine erhebliche volkswirtschaftliche Belastung dar. Zweifellos gibt es also vielfältige Gründe, um das Anwachsen von Arbeitslosigkeit zu vermeiden und vorhandene Arbeitslosigkeit abzubauen.

Die *vierte Annahme* geht davon aus, daß alle, die Arbeit haben wollen, auch Arbeit erhalten können sollen. Dieses Postulat wird auf längere Sicht gesehen vermutlich nur durch neue Formen der Umverteilung von Arbeit eingelöst werden können. Dies könnte in der Konsequenz heißen, daß in zwanzig Jahren im Durchschnitt möglicherweise nur noch 25 Stunden in der Woche gearbeitet wird, und daß in Zukunft Produktivitätsfortschritt nicht mehr ohne weiteres in Reallohnerhöhung weitergegeben wird, sondern in Freizeitvermehrung oder zumindest doch im Angebot einer Zeit-/Lohn-Option. Im übrigen ist mit der Annahme einer mittleren wöchentlichen Arbeitszeit von 25 Stunden nicht gemeint, daß alle Beschäftigten tatsächlich nur 25 Stunden in der Woche arbeiten. Für eine große Anzahl wird dies möglicherweise tatsächlich der Fall sein; für andere – z. B. Wissenschafter oder bestimmte Gruppen von Spezialisten – könnte indes gelten, daß ihre durchschnittliche wöchentliche Arbeitszeit kaum geringer als heute

[6] *E. Hofmeister*, Mikroelektronik und Arbeitsplätze, in: *K. Meyer-Abich* und *U. Steger* (Hg.), Mikroelektronik und Dezentralisierung. Angewandte Innovationsforschung (Hg. *E. Staudt*), Band 4, Berlin 1982, 111–114.

sein wird, daß sie aber entsprechend früher aus dem Erwerbsleben ausscheiden. Auch eine gewisse Polarisierung der Arbeitszeiten läßt sich nicht ausschließen. Die Streuung der tatsächlichen Arbeitszeiten – und ihre Ansiedlung in den unterschiedlichen Lebensphasen – dürfte jedenfalls wesentlich größer sein als derzeit.

Die *fünfte Annahme* legt nahe, daß mit der Verkürzung der Lohnarbeitszeit Arbeitstätigkeiten außerhalb der Lohnarbeit an Bedeutung gewinnen werden. So ist zum Beispiel denkbar, daß Bürger in ihren Quartieren bzw. Gemeinden bestimmte gesellschaftlich nützliche Tätigkeiten übernehmen, die bisher nicht, nur ungenügend und/oder von öffentlichen Institutionen wahrgenommen wurden. „Jobs in this area tend to be of high quality and to promote personal growth."[7] Man kann sich eine Vielfalt solcher Tätigkeiten vorstellen, wie etwa die Fürsorge für alte oder kranke Menschen.

Interessanterweise ist auch die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages[8] zu dem Schluß gekommen, daß „in Zukunft eigenbestimmte Aktivitäten, die nicht unmittelbar dem Erwerb dienen, neben der reglementierten Erwerbsarbeit an Bedeutung zunehmen. Dazu gehört, daß besonders die Bedingungen für Eigenarbeit, für freie soziale Dienste auf Gegenseitigkeit und für den Austausch von Dienstleistungen in unseren Wohnquartieren verbessert werden".

Die *sechste Annahme* geht davon aus, daß der rasche Wechsel von Produkten und Produktionsprozessen in zahlreichen Unternehmen ein hohes Maß an Flexibilität erforderlich macht. Die benötigte Flexibilität betrifft sowohl die technologischen Ressourcen als auch die Humanressourcen. Um letztere weiter zu entwickeln und die entsprechenden Qualifikationen zu erhalten, wird es erforderlich sein, unseren traditionellen linearen Lebensplan mit der Aufteilung in die drei Phasen der Ausbildung, der Berufsausübung und des Ruhestandes zu revidieren. So werden wir beispielsweise viel weitergehender als bisher dazu übergehen müssen, die Phase der Berufsausübung zu durchmischen mit Elementen des Lernens und der Fortbildung. *Rehn* hat schon vor mehr als zehn Jahren für solche Vorstellungen interessante Modelle entwickelt[9].

Natürlich läßt sich heute nicht mit hinreichender Sicherheit abschätzen, ob die in diesem Szenario angenommenen und hier nur rudimentär skizzierten Entwicklungen in der angegebenen Weise verlaufen werden. Aber immerhin: so könnte es sein. Und sicher ist, daß wir an einer Wende unserer Zivilisation stehen, die vielfältige Veränderungen unserer soziokulturellen Verhaltensmuster zur Folge haben wird.

3. Nachbemerkung

Unter Hinweis auf den „Skandal der Massenarbeitslosigkeit" hat *Lutz* kürzlich von den Chancen gesprochen, die in der Krise liegen[10]. Gemeint war insbesondere die Chance, „unter dem Druck der Verhältnisse zu einer Wirtschaft zu finden, die im Dienste individueller Lebensgestaltung steht, statt diese in ihren Dienst zu stellen".

Tatsächlich könnte gerade jetzt eine besondere Chance bestehen, unter reflektierter Nutzung der technologischen Möglichkeiten nicht nur inhumane Arbeitsbedingungen zu beseitigen, sondern zugleich größere kulturelle Vielfalt zu erreichen und die individuellen Lebensmöglichkeiten noch einmal grundlegend zu verbessern. Die Entscheidung darüber liegt *auch* bei uns.

[7] *E. Triest*, The evolution of sociotechnical systems, Toronto: Ontario Quality of Work Life Centre, Occasional Paper No. 2, June 1981, 52.

[8] Deutscher Bundestag, Schlußbericht der Enquete-Kommission „Jugendprotest im demokratischen Staat", hg. von *M. Wissmann* und *R. Hauk*, Bonn 1983, 114.

[9] *G. Rehn*, Die Gesellschaft der freien Wahl, in: Beiträge zu einer Theorie der Sozialpolitik. Festschrift für Elisabeth Liefmann-Keil, 1973, 317–351.

[10] *Ch. Lutz*, Was kommt nach dem Aufschwung? gdi-impuls 1984, Heft 1, 22–32.

Maria Kassel

Weibliche Aspekte im lukanischen Kindheitsevangelium

Daß Lukas mit seinem Evangelium Jesus als den Messias und Gottessohn erweisen wollte, ist uns aus der bisherigen Verkündigung vertraut. Daß er aber zugleich auch die gegenüber der Praxis Jesu schon in der frühen Kirche wieder zurückgedrängte Stellung der Frau betonen wollte und dazu alttestamentliche Motive und menschheitliche Symbole in die Kindheitsgeschichte hineingenommen hat, wurde bisher eher vernachlässigt. Kassel gibt im folgenden eine tiefenpsychologische Deutung der verwendeten Urbilder und zieht Konsequenzen für die heutige Verkündigung. Gerade Weihnachten intendiert mit der Feier der Menschwerdung Gottes auch die Menschwerdung des Menschen auf dem Weg zu vollem Mann- und Frausein.

red

Die Kindheitsgeschichte des Lukas, aus der unser gefühlsstarkes und gemütvolles Weihnachtserleben und Brauchtum hervorgewachsen ist, stellt im Rahmen der Jesusüberlieferung der Evangelien etwas Besonderes dar. Es gibt keine Parallele zu ihr – die Kindheitserzählung des Matthäus hat andere Inhalte –, sie gibt kaum Anhaltspunkte für das tatsächliche historische Geschehen um Empfängnis und Geburt Jesu, sie besteht zu einem großen Teil aus Anspielungen auf alttestamentliche Motive. Der typologische Rückgriff auf das Alte Testament läßt einen bewußten theologischen Gestaltungswillen des Autors vermuten, der sich nicht auf historische Berichterstattung richtet – zumal nachprüfbare Daten nicht stimmen oder zweifelhaft sind, wie der Reichs-Zensus des Kaisers Augustus und Bethlehem als Geburtsort Jesu. Lukas geht es offensichtlich in der Kindheitsgeschichte nur um die Botschaft, und das dafür benutzte quasi-historische Material hat daher den Charakter symbolischer Aussage, im Sinne der Glaubensaussage als *symbolum*. Mit Hilfe der alttestamentlichen Motive führt Lukas seine theologische Absicht durch, Jesus als den Messias und Gottessohn zu erweisen schon vom Augenblick seiner Empfängnis an. Dabei verwendet der Evangelist aber Motive und Bilder – wie das von der jungfräulichen Empfängnis –, die in den Religionen und Mythen der Menschheit allgemein verbreitet sind; und so führt er mit und neben der alttestamentlichen zugleich eine menschheitliche Symbolik in die Kindheitserzählung ein. Diese Symbolik muß von Lukas nicht bewußt intendiert sein, trägt sie doch ihren Sinn, aufgrund ihrer menschheitlichen Verbreitung, in sich selbst. Diesen unbewußten Sinn der Erzählung – nicht das Unbewußte einzelner Personen in der Erzählung – zu erschließen, halte ich für die Aufgabe einer tiefenpsychologischen Auslegung des Bibeltextes. Die theologische Aussage wird dabei nicht negiert; vielmehr wird ihr existentieller, ihr anthropologischer Untergrund, die unbewußte Schicht menschlicher Grunderfahrungen, auf der die theologische Aussage ruht, mit erschlossen.

Im Unterschied zur matthäischen Kindheitsgeschichte steht bei Lukas die Frau oder das Weibliche im Mittelpunkt. Ich möchte daher die Jungfrau-Mutter und ihr göttliches Kind in den Mittelpunkt der Überlegungen stellen, liegt doch in diesem Symbol der Ursprung der späteren Dogmen von der Jungfräulichkeit und Gottesmutterschaft Marias sowie des Marienkults der katholischen Kirche.

I. Das überlieferte Urbild

Es scheint mir aufschlußreich zu sein, daß Lukas um 80–90 n. Chr. eine weiblich akzentuierte Vorgeschichte in die Jesusüberlieferung einführt. In dieser Form kommt das weder in seinen Vorlagen – dem Markusevangelium und der Spruchquelle – noch bei dem früheren Paulus vor. Wohl mag Lukas den Stoff seiner Kindheitsgeschichte anderen Quellen entnommen haben, die uns nicht mehr erschließbar sind; aber in die offizielle Jesustradition eines Evangeliums hat *Lukas* diese Thematik eingebracht. Vermuten läßt sich, daß der Evangelist ein kirchliches Bedürfnis nach stärkerer Repräsentanz des Weiblichen in der Christusbotschaft angesprochen hat. Anders ließen sich deren feste Verankerung in dem relativ späten Evangelium sowie seine spätere Wirkungsgeschichte kaum verstehen.

Die weibliche Zentralgestalt ist offensichtlich Maria. Die Gestalt der Elisabeth hat daneben eine Parallelfunktion. Das von der Exegese herausgestellte Überbietungsmotiv – es besagt: Das Wunderbare von Empfängnis und Geburt ist bei Christus größer als beim Vorläufer Johannes – ist mehr an Zacharias und dem Kind Johannes festgemacht als an Elisabeth. In ihrer Hauptszene, der Begegnung der beiden schwangeren Frauen, ist die Gestalt der Elisabeth, der psychischen Struktur nach, der Marias ähnlicher, als daß sie zu ihr kontrastiert – auch Elisabeth ist offen, sensibel für das Wirken des Geistes. Elisabeth ist eher als Verstärkung von Maria konzipiert denn als Konkurrenz. Infolgedessen tritt das weibliche Element in diesem Text stark hervor. Bedeutung und Funktion Marias sind nun durch das mythische Motiv von der jungfräulichen Gottesmutter vermittelt. Was bedeutet das in tiefenpsychologischer Sicht?

1. Menschheitliche Voraussetzungen der lukanischen Symbolik

In erster Linie ist Maria in der lukanischen Vorgeschichte nicht als historische Person wichtig, sondern als Symbol, tiefenpsychologisch gesprochen: als Urbild oder archetypisches Bild. Dazu einige Hinweise:

Es ist heute weithin erkannt, daß Urbilder in den Religionen Stadien der psychischen Menschwerdung, der Bewußtseinsentwicklung des Menschengeschlechtes darstellen und gestalten. Das in wohl allen Kulturen zu findende Urbild von der „Großen Mutter mit dem göttlichen Kind" repräsentiert ein bestimmtes Stadium psychischer Entwicklung. In diesem Urbild hat sich die Urerfahrung niedergeschlagen, daß alles Leben aus dem Weiblichen kommt, physisch und psychisch. Und mit dieser Erfahrung erwacht in der Evolution das Bewußtsein, beginnt die psychische Menschwerdung. Das Ur-Weibliche umfaßt dabei, aus der Bewußtseinsperspektive gesehen, sowohl die Natur als Außenwelt als auch das psychisch Unbewußte der menschlichen Innenwelt. Im Bild der „Großen Mutter" verkörpert es die noch unbewußte menschliche Ganzheit und umfaßt auch das Göttliche als das, was alles in sich schließt – die „Große Mutter" ist in der Regel eine Göttin. Der weitere Schritt menschlichen Bewußtwerdens ist urbildlich repräsentiert im Kind der „Großen Mutter". Es tritt dem weiblich All-Unbewußten als der Anfang des Ich-Bewußtseins gegenüber. Vom Unbewußten als neue psychische Funktion geboren, steht es als ein anderes zu seinem weiblichen Ursprung in Spannung und erscheint daher mythisch als männliches Prinzip, als das männliche Kind der „Großen Mutter". Die urbildhafte Beziehung „Große Mutter – Sohn" verarbeitet somit die psychischen Prinzipien unbewußt-bewußt und die menschliche Polarität weiblich-männlich. Das Ur-Weibliche, das die Bewußtseinsentwicklung in Gang setzt, wird als jungfräulich-mütterlich erfahren, weil es in dieser frühen Bewußtseinswahrnehmung Leben und Bewußtsein aus sich allein hervorbringt; das zeugende Prinzip ist bewußtseinsmäßig noch eingebettet in das allumfassend Weibliche; es ist noch nicht als eigenständiges Prinzip bewußt geworden.

Mythologisch erscheint der Sohn der „Großen Mutter" als göttliches Kind. In ihm verbinden sich die „unteren" psychischen Mächte, Unbewußtes, mit den „höheren", bewußten, zum Urbild des psychisch ganzen Menschen. Dies ist die Voraussetzung für seine Retter- und Erlöserfunktion: das göttliche Kind bildet ab, wozu der Mensch befreit werden soll. Der Weg des Sohnes gestaltet urbildhaft den dem Menschen aufgegebenen Weg: Der Sohn nimmt seinen Ausgang aus der Trennung vom mütterlichen Urgrund, er hat Prüfungen und Leiden zu durchstehen, muß meistens durch die Wandlungen des Todes hindurch in ein neues Leben. Dieser mythische Weg bildet die psychischen Wandlungsprozesse des menschlichen Ich ab bis zur Stufe bewußter Integration der auseinanderstrebenden Teilbereiche, bis zum Erreichen eines dem Göttlichen sich nähernden Ganzseins, dem Heil. Als Sohn der „Großen Mutter" bezeichnet das göttliche Kind das unbewußte, naturhafte Einssein psychischer Existenz. Das in Mythen begangene Untergehen und Wiedergeborenwerden des Sohnes verweist auf die durch Leiden zu erringende bewußte Ganzheit als Ziel.

Lukas hat in seinem Doppelwerk (Evangelium und Apostelgeschichte) auch den Endpunkt dieses mythischen Schemas übernommen in der Himmelfahrts-Perikope (Lk 24, 50–52; Apg 1, 9–11); sie besagt: Der Sohn geht ein ins Göttliche; er ist der Gottmensch und als solcher der vollständige, der vollkommene Mensch. Die Jungfrau-Mutter mit dem göttlichen Sohn – deren Symbol Lukas an

den Anfang seines Werkes stellt – verkörpert so als Urbild das anfanghafte psychische Zusich-selbst-Kommen des Menschen. Dieses Urbild entstammt der kollektiven Menschheitserfahrung, daß der Mensch als ein Ich sich aus den Umklammerungen des Unbewußten herausarbeiten muß und dies zugleich seine bewußtseinsmäßige geschlechtliche Differenzierung beinhaltet.

2. Die Bedeutung des Urbildes „Maria" in Lk 1–2

Zwar ist es die erkennbare Absicht des Lukas, schon am Anfang seines Evangeliums Jesus als den Retter Israels und der Menschheit zu erweisen. So wie er das inhaltlich durchführt, wird die Kindheitserzählung zugleich die Geschichte vom Beginn der Erlösung der Menschheit durch die Frau; tiefenpsychologisch heißt das: es ist die Geschichte von der Menschwerdung des Menschen aus der psychischen Weiblichkeit. Schon die Komposition der Einzeltexte deutet das an: im Mittelpunkt der Empfängnis- und Geburtsgeschichten von Johannes und Jesus steht die Begegnung der beiden, das neue Leben tragenden Mütter mit dem Lobgesang der Maria. Der im Blick auf Maria selbst wichtigste Vers des Magnifikat ist: „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Generationen" (Lk 1, 48b). An der zentralen Stelle der Erzählung richtet Lukas somit den Blick nicht auf das Kind, sondern auf die Mutter. Hier scheint das Urbild der „ewigen Frau", der Archetyp des Weiblichen, auf. Die Zukunftsschau der Maria hat sich dann im katholischen Raum, im Marienkult, auch historisch realisiert.

Wie gewinnt nun Maria bei Lukas die Qualität des archetypisch Weiblichen? Die Antwort gibt die *Verkündigungsszene* (Lk 1, 26–38). In diesem Abschnitt hat Lukas das mythische Symbol von der Jungfrau-Mutter am deutlichsten rezipiert, und zwar indem er es an die Mutter Jesu, die historische Maria, gebunden hat. Dadurch erlangt die Perikope eine eigenartige Wirkung. Einerseits ist da eine reale junge Frau mit einer menschlich verständlichen Reaktion auf eine außergewöhnliche Erfahrung: sie erschrickt – nicht über die Engelerscheinung, sondern – über ihre Bezeichnung als „Begnadete"; tiefenpsychologisch heißt das: sie erschrickt darüber, daß sie in ihrer Person mit dem Göttlichen, einem Transpersonalen verbunden ist; sie kommt mit dem Numinosen in ihrer eigenen Tiefe in Berührung. Und dieser Zug gehört andererseits in die archetypische Dimension des Weiblichen, die den ganzen Text durchzieht. Ebenso doppelgesichtig ist das Bild von der Jungfrau, das zu Beginn der historischen Realität zuzugehören scheint, das im weiteren Verlauf des erzählten Geschehens durch das Unerhörte der Empfängnis vom göttlichen Geist aber immer mehr in die Urbild-Dimension der jungfräulichen „Großen Mutter" übergeht. Diese archetypische Dimension gibt der Erzählung ihre anthropologisch-exemplarische Bedeutung. An drei Motiven tritt diese Bedeutung besonders zutage: an der Jungfräulichkeit, an der schöpferischen Rezeptivität der Maria und an ihrem Bezogensein auf den Geist Gottes.

Zunächst das Jungfrau-Symbol

Im archetypischen Bild beinhaltet die Jungfräulichkeit die Autonomie, ja Autarkie des Ur-Weiblichen. In seinem Ursprung wird das Weibliche nicht vom Männlichen her definiert. Das Männliche existiert im Bewußtsein ja erst als ein anfanghaftes schwaches Ich – im Urbild als das Kind der „Großen Mutter". Das Weibliche ist sowohl physisch wie psychisch das primäre, das männliche das sekundäre, vom weiblichen abgeleitete Geschlecht. Erst im Patriarchat, der Gesellschaftsform unter der Alleinherrschaft des Mannes, ist das in sein Gegenteil verkehrt worden. Und in eine solche Gesellschaft hinein, im profanen wie im kirchlichen Bereich, verkündet Lukas sein Evangelium. Im Urbild von der jungfräulichen Mutter, von der das Heil ausgeht – tiefenpsychologisch: die psychisch gebiert, was den Menschen zum Menschen macht, sein Bewußtsein und damit seine Individualität und Einmaligkeit –, in diesem Urbild hält Lukas dem Patriarchat seiner Zeit wohl auch den kritischen Spiegel vor.

Die schöpferische Rezeptivität der Maria

Interessant an dem Urbild, weil der biologischen Sterilität der Jungfrau entgegenge-

setzt, ist bei Lukas, daß er der autonomen, vom Mann unabhängigen Jungfrau schöpferische Rezeptivität zuschreibt. Das auf das erste Hören hin vielleicht recht unselbständig, fast unterwürfig klingende Wort: „Sieh, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort" (Lk 1, 38), besagt im urbildhaften Kontext nichts Geringeres, als daß „Maria" dem göttlichen Geist ihre weibliche Schöpferkraft zur Verfügung stellt. Tiefenpsychologisch gesehen bejaht sie mit ihrer Antwort ihre weibliche Fähigkeit, neues Leben hervorzubringen, das zu vollerem, zu ganzem Menschsein bestimmt ist, anders als das, das in die unbewußte Natur eingebettet, das an sie selbst als die „Große Mutter" gebunden, daher unvollständig bleibt. Ihre Empfängnisfähigkeit für den göttlichen Geist versteht Lukas somit keineswegs als Passivität, die der Frau in der Geschichte so oft zugeschrieben wurde. Sie ist die Fähigkeit zum Vernehmen von Offenbarung, tiefenpsychologisch: zum Realisieren des Potentials der unbewußten Psyche für ein vollständiges Menschwerden. Insofern ist die schöpferische Rezeptivität der Jungfrau-Mutter höchste Aktivität, jedoch nicht in der Art der männlichen Zeugung. Das verdeutlicht die Frage der Maria: „Wie wird das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?" (Lk 1, 34). „Erkennen" bezeichnet im biblischen Sprachgebrauch sowohl die geschlechtliche Zeugung als auch das mentale Erkennen, die geistige Zeugung gewissermaßen. Erstaunlich ist, daß Maria im Aktiv vom Erkennen spricht, also nicht vom Erkannt-Werden, wie im Patriarchat üblich der Frau gegenüber – vgl. Gen 4, 1 und 25: „Adam erkannte Eva, und sie gebar den Kain/Set." Im Patriarchat geht vom Mann sowohl die geschlechtliche als auch die geistige Zeugung aus. Bei Lukas jedoch ist das Erkennen Sache der Jungfrau-Mutter. Tiefenpsychologisch gesehen, bestimmt sie autonom über ihre Beziehung zur männlichen Ich-Behauptung: sie bedarf nicht des männlichen Ich-Bewußtseins, um fruchtbar zu sein, sondern einer höheren, d. h. ganzheitlichen geistigen Kraft, des göttlichen Geistes.

Daß solche Aspekte in der Symbolik des Lukas enthalten sind, bestätigt die auf männliches Bewußtsein hin orientierte Zacharias-Perikope (Lk 1, 5–25). Der Mann setzt der Botschaft „von oben", der Botschaft aus dem geistig-ganzheitlichen Bewußtsein, die Zweifel des skeptischen Ich entgegen: „Woran soll ich das erkennen?" (Lk 1, 18). Während Maria nur nach dem „Wie" fragt, was die Bereitschaft, sich auf das Neue einzulassen, voraussetzt, verlangt der Mann nach einem Zeichen, einem Beweis für das „Daß". Er traut nur seiner alten Erfahrung, daß er und seine Frau für ein Kind zu alt sind, d. h. praktisch: Zacharias hält ein neues Bewußtwerden nicht für möglich. Die Strafe des Stummwerdens wird in tiefenpsychologischer Sicht nicht von außen über ihn verhängt, ist vielmehr die innere Konsequenz der Einstellung des männlichen Ich. Vor der Ankündigung des neuen Menschen verstummt der Mann, da versagt das Wort der männlichen Ratio – während die Frau ihr Magnifikat singt. Zacharias verkörpert das Bild des sich vor dem Impuls des ganzheitlichen Bewußtwerdens verschließenden männlichen Ich. Verschärft wird dieser Gedanke dadurch, daß Zacharias Priester ist und das Opfer darbringt. Es scheint, daß Lukas die männliche Gottesbeziehung als unfruchtbar bewertet, was tiefenpsychologisch besagt, daß von ihr kein Fortschritt in der Menschwerdung des Menschen zu erwarten ist. Die beiden Einstellungen, die psychisch weibliche und männliche, hat Lukas bis zu den Kindern beider, der Frucht ihrer Einstellung, ausgezogen. Johannes wird der Künder des Heils als Gericht; die Bilder seiner Endzeitpredigt haben, mindestens partiell, die Destruktion von Menschsein zum Inhalt (Lk 3, 1–20: Axt an die Bäume gelegt; umhauen; Spreu in ewigem Feuer verbrennen). Die erste Predigt Jesu, des Retterkindes, handelt bei Lukas dagegen von Gnade und Befreiung (Lk 4, 16–21).

Die Bezogenheit auf den Geist

Zurück zu Maria. Ist die „Jungfrau" in ihrer schöpferischen Rezeptivität vom Männlichen unabhängig, so ist sie doch nicht in sich abgeschlossen oder beziehungslos. Offenheit beinhaltet schon der Begriff „Rezeptivität". Lukas schreibt die Zeugung des Retterkindes der Empfänglichkeit der menschlichen

Frau für den göttlichen Geist zu (Lk 1, 35). In urbildhafter Sprache bedeutet das die Verbindung des urweiblichen Unbewußten als „unterem" mit dem Geist als „höherem" psychischen Prinzip zur bewußten Ganzheit, die den vollständigen Menschen ausmacht. Das Kind geht als der neue, als der heile und heilmachende Mensch demnach hervor aus der Verbindung des weiblichen Vermögens der menschlichen Psyche mit der die bewußte Ganzheit enthaltenden, darum göttlichen Kraft. Das männliche Ich-Bewußtsein, das tiefenpsychologisch gerade durch seine Trennung vom Weiblich-Unbewußten definiert ist, kann diese Zeugung nicht vollbringen; das Kind der Jungfrau-Mutter hat daher keinen menschlichen Vater. Im Symbol der jungfräulichen Empfängnis „Marias" spiegeln sich somit sowohl die Autonomie als auch das Bezogensein des Weiblichen auf das psychisch Ganze. Das Urbild von der Jungfrau-Mutter „Maria" kann daher das Ziel des Menschwerdens bewußt machen: den aus den Gegensätzen unbewußt-bewußt, weiblich-männlich, irdisch-göttlich zusammenwachsenden ganzen Menschen.

Das Weibliche als Lebens-, als Schöpfungskraft wird noch dadurch unterstrichen, daß Lukas im Werden des Messias eine Parallele zu den Schöpfungsaussagen der alttestamentlichen Urgeschichte erkennen läßt. Er führt die Genealogie Jesu (Lk 3, 23–38) nicht nur wie Matthäus auf Abraham, den Anfang des Volkes Israel, zurück, sondern auf Adam, den Anfang der Menschheit, und über Adam sogar auf Gott, von dem alles stammt. So ist Jesus von Lukas als der „neue Adam" verstanden. Von da aus kann auch eine Analogie angenommen werden zwischen dem Überschattetwerden „Marias" durch den Geist Gottes und dem Sich-Bewegen des Geistes Gottes über dem Ur-Chaos in Gen 1, 2, dem Anfang der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung. So schimmert in der Gestalt der Maria das Urbild der neuen Schöpfung durch, in der das Göttliche mit dem Menschlichen verschmolzen ist, tiefenpsychologisch gesprochen: eine Schöpfung, in der Einheit und Ganzheit alles Seienden verkörpert sind in dem neuen, in seiner Menschwerdung vollendeten Menschen.

3. Fragwürdige Aspekte in der Wirkungsgeschichte des Urbildes „Maria"

Urbilder gestalten die psychische Entwicklung der Menschheit nicht nur, sie bieten auch die Möglichkeit, die Weiterentwicklung zu stimulieren. Dazu dürfen sie aber nicht im unbewußten Zustand fixiert, sondern müssen in einem Bewußtwerdungsprozeß integriert werden. Wie hat in dieser Hinsicht das lukanische Urbild von der Jungfrau-Mutter „Maria" und ihrem göttlichen Kind in der katholischen Kirche weitergewirkt?

Bei Lukas enthält das Urbild „Maria" eine befreiende Inspiration, die der Evangelist einer schon von männlich einseitigem Bewußtsein eingeschnürten Kirche anbietet, einer Kirche, in welcher der ursprüngliche Einfluß der Frauen bereits zurückgedrängt oder gar eliminiert ist. Die Kirche hat diesen befreienden Impuls im Hinblick auf die Frauen offensichtlich nicht aufgenommen; denn sie hat den Frauen in der Kirche keine ernsthafte Chance gegeben, sie vielmehr immer weiter in eine bedeutungslose und abgewertete Position abgedrängt (keine Teilhabe an Entscheidungspositionen, Abwertung als sexuelle Verführerin des Mannes in Angleichung an das Urbild „Eva", Verständnis der Frau als minderwertiger Mensch, bis zur physischen Vernichtung in der Hexenverfolgung u. a. m.). Diskriminierung der Frau und ihre Verdrängung aus dem öffentlichen Leben der Kirche zeigen an, daß die Frau Projektionsträgerin eines in seiner Entwicklung festgefahrenen männlichen Bewußtseins ist, eines Ich-Bewußtseins, das im Stadium des Sohnes der „Großen Mutter" steckengeblieben ist. Das heißt aber, das Urbild „Maria" als jungfräuliche Gottesmutter ist im Unbewußten festgehalten worden. Ein psychischer Inhalt oder Wert, der bewußt entwikkelt werden müßte, aber im Unbewußten fixiert bleibt, wird immer als etwas Negatives in die Außenwelt projiziert. In diesem Fall ist es die abgelehnte weibliche Schattenseite des männlichen Bewußtseins. Solange das männliche Ich – gemeint ist seine kollektive Präsentation, hier: im Raum der Kirche – im Sohnes-Stadium verharrt, ist seine Angst vor der Macht der „Großen Mutter", vor dem „ewig Weiblichen" groß; es sucht dieser

psychischen Macht durch die Unterdrückung der realen Frau Herr zu werden; das ist die Projektion. Diese bewußtseinsmäßige Situation ist die Voraussetzung jedes gesellschaftlichen Patriarchats. Die tiefe Verwurzelung des Urbildes „Maria" in der katholischen Glaubensgeschichte sowie die hohe Bedeutung, die der Mutterrolle der Frau auf der einen und der jungfräulichen Lebensform auf der anderen Seite in unserer Kirche immer beigemessen wurde, scheint anzuzeigen, daß dieses Urbild der Jungfrau-Mutter tendenziell nicht weiterentfaltet worden ist zu einer volleren psychischen Bewußtheit. Folge dieser psychischen Situation ist, daß die Ich-Entwicklung des Mannes in einem unfertigen Zustand festgeschrieben und die Frau in ihrem Ich-Werden behindert wird. Gesellschaftlich wird die Frau in ihrer Selbstbestimmung sowie in der Einflußnahme auf die öffentlichen Geschicke eingeschränkt; psychisch werden ihr männliche Ich-Fähigkeiten, wie Rationalität, abgesprochen.

Aufs Ganze gesehen bedeutet das Verbleiben in dem psychischen Entwicklungsstatus, der im Bild der „Großen Mutter mit ihrem Sohn" repräsentiert ist, für beide Geschlechter, daß sie in ihrer vollen Menschwerdung beeinträchtigt sind. Und dieser Fall scheint mir heute in der Kirche durchaus noch gegeben zu sein. Wie könnte nun, umgekehrt, die Vision des Lukas von der Befreiung des Menschen durch das Urbild des Weiblichen realisiert werden?

II. Imagination zum Urbild „Maria" als Hilfe zur Menschwerdung

Unter „Imagination" verstehe ich nicht Hirngespinste. Das Wort ist ein Fachausdruck aus der tiefenpsychologischen Theorie von C. G. Jung. Es besagt, daß Urbilder in jedem von uns lebendig sind und wir sie uns mit Hilfe der Imagination, eines bewußten Träumens gewissermaßen, zugänglich machen können. Welche Imaginationen lassen sich nun aus dem im lukanischen Urbild „Maria" angelegten Impuls zur Menschwerdung hervorbringen?

Weihnachten

Ich beginne mit Weihnachten, dem Fest, an dem wir das lukanische Urbild feiernd vollziehen. Das Fest erlaubt speziell uns Menschen der westlichen Zivilisation, die wir die Geburt unseres inzwischen übersteigerten rationalen Bewußtseins aus dem Unbewußten so gern leugnen, einzutauchen in das Geheimnis der „Großen Mutter mit dem göttlichen Kind" und aus den weiblichen Quellen des Lebens zu schöpfen. Kein christliches Fest erweckt bei uns so intensive Gefühle wie das der Mutter mit dem Kind. Nur scheint es, daß diese Gefühle oft ins Sentimentale abrutschen; und dann bewirken sie für den psychischen Fortschritt nichts. Diese Art, das überlieferte Urbild mit den im eigenen Unbewußten lebendigen Urbildern zu verbinden, bedeutet lediglich eine zyklische Wiederholung des Mythos von der Jungfrau-Mutter, ist sozusagen ein bloßes Drehen im mythischen Kreis. Für die christliche Botschaft ist dagegen eine zielgerichtete Dynamik charakteristisch; und das lukanische Urbild „Maria" ist in diese Dynamik eingebunden. Es steht am Anfang des Weges Jesu, der nach dem Evangelium aus dem Kindesstadium heranwächst zum Vollalter des Befreiers der Menschen. Die noch zur Kindheitserzählung gehörende Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2, 41–52) zeigt den ersten Schritt des Retterkindes in die Ablösung von der „Großen Mutter".

Was ergibt sich daraus für die anthropologische Aussage von Weihnachten? Als Fest, bei dem das Urbild von der Menschwerdung des Göttlichen aktiviert wird, initiiert es die Menschwerdung des Menschen. An der Lichtsymbolik von Weihnachten wird seine tiefenpsychische Dimension erkennbar: das Geburtsfest des göttlichen Menschen ist auf die Wintersonnenwende, das Fest des römischen Sol invictus, gelegt worden. Dem Urbild von der Menschwerdung Gottes entsprechend, wird die Menschwerdung des Menschen als Abbild realisiert durch Emporsteigen aus dem Dunkel des Unbewußt-Weiblich-Mütterlichen in die bewußte Helle vollen Mann- und Frauwerdens: Der Sohn muß zum erwachsenen Mann werden, der das Weibliche seiner Herkunft nicht mehr als Negatives auf reale Frauen projiziert, son-

dern es in der eigenen Psyche findet und gestaltet. In der Sprache der Urbilder heißt das: Der Mann muß aus der „Großen Mutter" den Aspekt der „Anima" herausarbeiten, das Weibliche in ihm selbst zu seinem bewußten psychischen Gegenüber machen, so daß die „Anima" eine Hilfe für sein ganzheitliches Menschwerden wird – wie es im Urbild von der Erschaffung der Eva aus der Rippe des Adam in Gen 2, 20 ausgedrückt zu sein scheint. Nur wenn der Mann seine „Anima" entwickelt, wird die „Große Mutter" nicht mehr unbewußt über die männliche Psyche dominieren. Darin liegt dann auch die Chance für das volle Menschwerden der Frau. Sie liegt nicht in der Identifizierung mit der Figur der „Großen Mutter". Für die Frau muß sich die „Große Mutter" psychisch vielmehr wandeln zur bewußten Frau mit einem starken Ich, dessen Identität nicht mehr, wie bisher in unserer Zivilisation und speziell unserer Kirche, vom Ich-Bewußtsein des Mannes abgeleitet, sondern die authentisch weiblich ist. Zu diesem Entwicklungsschritt kann der Jungfrau-Aspekt am Urbild „Maria" der Frau helfen, nämlich die psychisch ursprunghafte weibliche Autonomie.

Diese Imaginationen des Menschwerdens beziehen sich einerseits auf den individuellen Menschen. Sie sind andererseits aber besonders wichtig unter ihrem kollektiven Aspekt, im Zusammenhang mit dem Urbild „Maria" für die Kirche. Das von Lukas in die Jesusbotschaft eingebrachte Urbild des Weiblichen müßte gerade die Kirche dazu anregen, Menschen in ihrem Raum sich zu der beschriebenen geschlechtsspezifischen menschlichen Ganzheit entfalten zu lassen. Der Anfang dieses Menschwerdungsprozesses ist im Urbild von der „Jungfrau-Mutter mit dem Sohn" enthalten. Dieses Urbild müßte nun entfaltet werden in die Entwicklungsstadien, die potentiell in ihm angelegt sind; sie wären aus unserem heutigen Erfahrungsumfeld heraus zu entwerfen. Aus der Perspektive der Bewußtseinsentwicklung hieße das, für die Auffassung von den Geschlechtern darf nicht mehr das Muster „Mutter–Sohn" maßgebend sein. Wo dieses Muster psychisch stark ausgeprägt ist, ist zu vermuten, daß im kollektiven Unbewußten noch immer die „Große Mutter" herrscht. Hier wäre z. B. nach der Wirkung der Auffassung von der „Mutter Kirche" sowie der traditionellen Marienverehrung auf die psychische Entwicklung im Raum der Kirche zu fragen. Unter gesellschaftlicher Perspektive hieße das, das Muster „Vater–Tochter", also die beherrschende Stellung des Mannes und die untergeordnete der Frau, müßten in der Kirche überwunden werden.

Dazu bedarf es gewiß einer tiefgreifenden Bewußtseinsänderung. Sie müßte die Entwicklung von Frauen und Männern zu einer bipolaren menschlichen Ganzheit als Ziel haben. Psychisch bedeutet das, Mann und Frau verwirklichen das jeweils unbewußt Andersgeschlechtliche in sich und erlangen so die Fähigkeit, den jeweils andersgeschlechtlichen Menschen verstehen zu können, ihn nicht mehr als Projektionsobjekt für das eigene Unentwickelte gebrauchen zu müssen. Als Urbild für diese psychische Integration ist Jesus in den Evangelien, gerade auch im Lukasevangelium, gezeichnet. Sein Bild könnte die Richtung dieser Entwicklung angeben. Gesellschaftlich bedeutet das: Mann und Frau sind gleichberechtigte Partner in allen öffentlichen Bereichen der Kirche. Ich meine damit nicht nur die gleichberechtigte Präsenz von Frauen, sondern vor allem die Erarbeitung neuer ganzheitlicher Einstellungen und Verhaltensweisen und darauf gebauter ganzheitlich-humaner Strukturen des kirchlichen Lebens. Hier würde sich ein weites Arbeitsfeld für die kirchliche Pastoral und die religiöse Erziehung auftun.

In der Realisierung der skizzierten Imaginationen sehe ich die volle Umsetzung des Evangeliums von der Befreiung des Menschen zur Gott-Ebenbildlichkeit oder Gotteskindschaft, wofür ich aus tiefenpsychologischer Sicht lieber Gottes-Partnerschaft sagen möchte. Das Fortschreiben der aus dem Urbild „Maria" gewonnenen weiblichen Aspekte des Evangeliums gäbe diesem Evangelium in einer weiblich-männlichen Kirche jenseits des Patriarchats seine volle Geltung.

Österreichisches Pastoralinstitut – Arbeitskreis „Frau"

Auszug – Standhalten – Zukunft

Ein Wortgottesdienst zum Thema „Frausein heute"

Zur Vorbereitung der Österreichischen Pastoraltagung, die vom 27. bis 29. Dezember 1984 zum Thema „Frau – Partnerin in der Kirche" in Wien durchgeführt werden wird, fand auf Einladung des Österreichischen Pastoralinstituts ein Symposion statt, bei dem vor allem das Selbstverständnis heutiger Frauen artikuliert und daraus Wünsche für die Pastoraltagung abgeleitet wurden. Für die Vermittlung der „Ergebnisse" der offenen Gesprächsgruppen wurden kreative Formen der Präsentation gewählt, die von Pantomimen und anderen Spielen über verschiedene graphische Darstellungsformen bis hin zu ausgewählten Liedern reichten. Als Höhepunkt wurde ein Wortgottesdienst empfunden, der insbesondere in den drei Zeugnissen von Frauen verschiedenen Alters und Lebensstandes zum Ausdruck brachte, worum es uns bei der Suche nach einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern gehen sollte. Wir veröffentlichen den Gottesdienst mit dem Wortlaut der Zeugnisse. red

Musik zur Einstimmung

Begrüßung und Einführung zum Thema (Hedi Gründler)

Psalm 139, 1–9

1. Aspekt: Auszug
Lesung: Ex 13, 17–22

Impuls und persönliches Lebenszeugnis (Mag. Hildegard Teuschl CS)

Von meinem persönlichen Auszug soll ich hier sprechen: von meinem Philisterland, von meinem Schilfmeer . . . davon, wie ich Gott in der Wolkensäule erlebt habe und erlebe.

Ich freue mich, auf diese Weise ein Stück meines Weges der Berufung in dieser Kirche mit Ihnen zu teilen, meines Weges der Nachfolge als ehelose Frau in einer religiösen Gemeinschaft, die sich dem Sozialdienst widmet. – Seit 20 Jahren gehöre ich der Caritas Socialis an.

Warum Gott mich auf diese Weise ausziehen hat lassen, wird wohl sein Geheimnis bleiben; erklärbar ist es sicher weder aus meinem strengen und areligiösen Elternhaus, noch aus der Klosterschulerziehung, die mich dann zum frommen, braven und dienstbereiten Mädchen umgeformt hat.

Eigentlich waren damit alle Voraussetzungen dafür gegeben, daß ich als Frau in dieser Kirche meinen Platz lange Jahre nur im Mich-Zurückstellen gesehen habe; im Dienen und Bedienen, im Helfen und Arbeiten, im Solidarisieren mit den Schwachen. Als Schwester erlebte ich mich vorwiegend in meiner Dienstfunktion oder Rolle gefragt und begehrt, wenn es z. B. darum ging, eine Familienhelferin zu vermitteln, Jugendliche über Sozialausbildungen zu informieren oder Altenhilfedienste anzubieten. – Als Person, als Frau fühlte ich mich unbedeutend.

Gleichzeitig aber fühlte ich mich als Frau in dieser von Männern geführten Kirche lange Zeit auch sehr unterlegen. Ich sah meine Chance nur im Starksein. – Durch Leisten und Standhalten glaubte ich konkurrenzfähig sein zu müssen und meinen „Mann" zu stellen.

Was läßt mich heute mein eigenes Selbstverständnis anders sehen? Ich glaube, es ist die Erfahrung, daß „Auszug" nicht nur heißt, Gott in der Feuersäule bedingungslos zu folgen, sondern mich vom Feuer wärmen zu lassen und Wärme weiterzugeben. Im Bruder, in der Schwester möchte ich Gott hautnah *begegnen*.

Diese *Begegnung* auf vielfältige Weise immer neu zu riskieren, gehört für mich heute zu den aufregenden Abenteuern der Nachfolge. Es ist mir wichtig geworden, mich als ehelose Frau in dieser Kirche in immer wieder neue Beziehungen einzulassen, mit Menschen unterwegs zu sein, sie zu begleiten und zu ermutigen, aber auch mich begleiten und ermutigen zu lassen.

Ich sehe meine Chance als Frau darin, Gefühle zuzulassen und auszudrücken; ich möchte das Lieben und Begegnen immer tiefer realisieren und als Weg gerade auch dort anbieten, wo die Wüste ausdörren läßt: in der

Technisierung und Verwaltung unserer Kontakte, in der Hektik des Gebraucht- und Verschlissenwerdens.

Ich möchte ausziehen und nicht von einem mächtigen Gott, sondern von einem zärtlichen Gott künden, und es gehört zu den ermutigenden Erfahrungen meines Lebens, daß ich damit nicht allein bin:

Ich begegne Frauen, die die gleiche Sehnsucht haben, partnerschaftlich zu lieben: nicht befürsorgend oder besitzergreifend, sondern freigebend und erwachsen machend.

Ich begegne Ehepaaren, die mit Entschiedenheit ihre Berufung leben und ihre Lebensbeziehung entfalten; Frauen und Männer, die Hingabe in vielen Formen leben, nicht nur in der einen Form der Sexualität. Damit erlebe auch ich mich als Schwester ermutigt, meine Hingabe in immer neuen Formen zu riskieren.

Ich begegne Priestern – Männern in dieser Kirche, die sich nicht als tüchtige Problemlöser bestätigen, sondern im Zuhören bereit sind, auch Hilflosigkeit und Ohnmacht mitzutragen, Risiko zu teilen, Beziehungen anzubieten; damit helfen sie, Beziehung zu Gott zu gestalten.

Es macht mich froh und zuversichtlich zu spüren, daß wir – Frauen und Männer – in verschiedenen Berufungen *gemeinsam* unterwegs sind – gemeinsam *ausgezogen* und im Schilfmeer aufeinander angewiesen.

Ich spüre eine große Sehnsucht in mir, dieses Aufeinander-Angewiesensein in Herzlichkeit und Nähe zu erfahren und erfahrbar werden zu lassen.

Und ich frage mich heute: Wie weit lasse ich mich immer wieder neu von Gott zum Auszug rufen?

Zum Auszug aus meinen Ängsten, Barrieren und Klischeevorstellungen von mir selbst – von anderen Frauen, Männern, Schwestern, Brüdern? Zum Auszug aus meinen Erwartungen und Verunsicherungen, aus meinen Einstellungen, alles machen und leisten zu können?

Diese Fragen und diese Sehnsucht möchte ich heute hier mit Ihnen ein Stück teilen.

Zeit zum Nachdenken

2. Aspekt: Standhalten
Lesung: Ex 14, 13f.

Kurze Stille

Meditative Übung (P. Dr. Reinhold Ettel SJ)

Hinführung: Wir werden ermutigt, stehenzubleiben und zu schauen. – Wir hören solche Texte. – Wir nehmen sie auf. – Stehenbleiben und standhalten ergreift uns ganz. – Diese Aufforderung spricht mehr an als nur unseren Kopf und unseren Verstand. – Sie meint uns ganzheitlich.

Ich darf Sie zu einer Übung einladen: *stehen wir dazu auf.*

Jeder sucht auf seinem Platz einen festen Stand. – Ich schließe die Augen. – Ich versuche, in mich zu horchen. Ich entdecke, wie ich lebe und da bin. Mit beiden Füßen stehe ich auf dem Boden. Ich spüre die Berührung – meine Fersen, den Ballen, meine ganze Fußsohle – sie berührt den Boden.

Ich kann fest stehen, der Boden trägt mich. – Ich spüre, wie ich entspannt dastehe oder wo ich Spannung erfahre.

Langsam gleite ich die Unterschenkel entlang, über die Knie, die Oberschenkel – entspannt und ruhig – bis ins Becken.

Ich spüre, wie ich ruhe.

Vom Becken gleite ich langsam empor – die Wirbelsäule entlang, aufrecht; ich nehme meinen Bauch wahr, den Brustkorb; ich spüre den Atem – wie ich einatme – ausatme: Beim Ausatmen lasse ich die Spannung immer wieder los; beim Einatmen nehme ich neu auf, lasse ich mich beschenken.

Behutsam gleite ich meinen Körper entlang weiter empor – spüre meine Schultern, sie fallen; locker hängen meine Arme. – Auf den Halswirbeln ruht mein Kopf. – Alles ist entspannt und ruhig – mein Gesicht, die Stirn, der ganze Schädel.

Ich habe Stand, halte Stand. – Ich bin mit der Erde verbunden. – In meinem Atem, beim Aus- und Einatmen bin ich verbunden mit der Luft um mich. – Ich versuche, diese Stille zu verspüren. – Standhalten. – Es ist mein eigenes Leben – verbunden mit dem ganzen Leben.

Behutsam suche ich jetzt eine Hand rechts und links von mir – versuche sie zu halten – und lasse mich halten. – Ich spüre, wie ich verbunden lebe.

Wir halten gemeinsam Stand.
(*Stille* . . . Nach einer Weile:) Öffnen wir die Augen und lassen diese Übung nachklingen.

Persönliches Lebenszeugnis (Dr. Hildegard Holzer)

Einmal ist jede und jeder von uns aufgebrochen, ausgezogen . . .
Mag es lang her sein, oder erst gestern – wir vergessen die Stunde nicht. Auch die Freude haben wir nicht vergessen und die Kraft, die uns erfüllte in jener Stunde.
Aber dann erging und ergeht es uns allen irgendwann – einmal – öfter – immer wieder – wie den Israeliten auf dem Exodusweg.
Vor der Schriftstelle, die wir soeben gehört haben, ist nicht mehr von der Aufbruchsstimmung und vom Jubel des Auszugs die Rede.
Da heißt es vielmehr: Sie fürchteten sich sehr, sie schrien, sie dachten an Umkehr.
Mose schilt sie nicht ob ihrer Angst, er verbietet ihnen nicht, sich zu fürchten, er sagt ihnen und uns: Haltet stand in eurer Not, in eurer Angst, in eurer Enttäuschung, in Aussichtslosigkeit, im Schmerz!
Auch auf meinem Weg gab es Stunden und Tage, an denen ich den Fluchtweg suchte.
Die Versuchung aufzugeben war deshalb so groß, weil die Sturmzeichen, die Stopptafeln, der Widerstand keine Naturkatastrophe waren, weil sie auch nicht von den bösen Ägyptern, sondern von Menschen der Kirche kamen, von Menschen, die einmal gleich mir aufgebrochen, ausgezogen waren, die hätten verstehen *müssen,* wie mir schien, worum es ging. Ich wußte, daß sie sich irrten.
Aber ich habe niemals – auch nur in Gedanken – das Wort „Amtskirche" verwendet, weil die Kirche für mich immer die Eine, Unteilbare war und ist. Freilich gefügt aus sehr verschiedenartigen Steinen.
Standhalten . . .
Wenn ich mich heute rückschauend frage, wie dieses Standhalten konkret geschah, so wird mir bewußt, daß ich nach der Schrecksekunde immer vor allem eine Atempause brauchte, ein tiefes Atemholen – Abstand, Alleinsein, eine Stille, auf deren tiefstem und manchmal dunkelstem Grund doch immer eine unverlierbare Sicherheit da war, das Wissen um das eindeutig gesteckte Ziel, um den Auftrag, um die unwiderrufliche Endgültigkeit des Auszugs, der doch von Anfang an das „auf Gedeih und Verderb" eingeschlossen hatte.
An diesem Ursprung konnte ich mich festhalten. Auf ihm konnte ich stehen. Dazu kam dann ein sehr schlichter, beinahe banaler Gehorsam, die Treue, die Pflichterfüllung, die ich anderen neben mir schuldig war, die mich mit den Menschen verband, die mit mir ausgezogen waren.
Ich durfte auch erfahren, daß man umso festeren Stand hat, je mehr man vergißt, sich selber vor allem als Frau wichtig zu nehmen; das heißt und hieß aber nicht, daß das Ziel und der Auftrag dorthin nicht mehr wichtig gewesen wären!
Daß man festeren Stand hat, je entschlossener man sich jede persönliche Gekränktheit verbietet, je konsequenter man der Versuchung widersteht, irgend jemanden und seine Motive zu verteufeln, weil man und wenn man nicht imstande ist zu erklären, worum es geht.
Ich muß aber bekennen, daß das Standhalten schwerer wurde – und das war sicher auch damals am Schilfmeer so –, wo es nicht nur um den eigenen Auftrag, um Rückschläge, Mißerfolg, Enttäuschung ging, sondern um das Schicksal anderer Menschen, der Gefährtinnen, der Frauen, die sich mit mir auf den Weg gemacht hatten und dann allein gelassen den gemeinsamen Rückschlägen ausgesetzt waren, denen ich oft nicht helfen konnte in beruflichen und menschlichen Nöten, in Einsamkeit, Ungesichertheit, ja Rechtlosigkeit.
Da wurde Standhalten gleichbedeutend mit Erleiden. Mitunter fiel mir dann ein geheimnisvolles Wort ein, das ich in sehr jungen Jahren bei einem dieser merkwürdig kirchenfrommen französischen Theologen gelesen hatte, an dem ich mir damals die Zähne ausbiß, das ich mir mit dem Verstand bis heute nicht restlos erklären konnte, das ich dennoch nie vergessen habe, das mich wie ein Mantra, wie ein geheimer Zauber begleitete: „Il ne faut pas seulement souffrir pour l'église, mais aussi par l'église . . ." Man muß nicht nur für die Kirche leiden, sondern auch durch die Kirche . . .

Schließlich durfte ich aber nicht nur in meinem eigenen Leben, sondern auch am Leben vieler Frauen und an ihrem Schicksal erfahren, wie sehr das Standhalten, das glaubende Wartenkönnen – damit ist beileibe kein feiges, tatenloses Warten gemeint – wesensnotwendig zu unserem Exodus, zu unserem Auszug dazugehört, soll die Blüte des Aufbruchs reifen zur Frucht.

3. Aspekt: Zukunftsvision
Lied: Wie ein Traum wird es sein, wenn der Herr uns befreit . . .*

Zukunftsvision (Rosemarie Staudigl)

Ich möchte Ihnen von meinen Zukunftsträumen erzählen:
Ich habe als jungverheiratete Frau schmerzhaft erlebt, nicht „standesgemäß zu sein". Ich habe aus einer Flüchtlingsfamilie in eine begüterte, bäuerliche, bodenständige Familie eingeheiratet. Mein Weg war mühsam, es hat zehn Jahre gedauert, bis ich als Frau, als Rosemarie anerkannt wurde. Ich kenne Frauen, die noch immer am Standesunterschied leiden. Ich träume von einer Zukunft, wo Frauen (Menschen) nicht mehr nach ihrer Abstammung und ihrer Herkunft behandelt werden, sondern nach ihrem Sein.
Mein Mann und ich verstehen uns, dadurch wurde vieles leichter, wir gestalten unsere Familie und unseren Lebensraum zum Teil selber, über jedes unserer fünf Kinder freuen wir uns. Ich denke an Eltern, denen es ihre Umgebung schwermacht und die als naiv und rückständig angesehen werden, wenn sie mehrere Kinder haben. An ledige Mütter, die oft alleingelassen werden, an geschiedene Frauen, die keinen rechten Platz in der Gesellschaft finden, die unter ihrem Alleinsein leiden und oft an den Rand gedrängt und benachteiligt werden.
Es wäre schön, in einer Welt zu leben, wo es nicht die zweideutigen Vorurteile gibt: „Schon wieder a Weib am Steuer", „a Frau g'hört in die Kuchl" oder „Politik ist Männersache", „Frauen, das schwache Geschlecht". Ich träume davon, daß keiner den anderen unterdrückt, nicht der Starke den Schwachen, noch der Mann die Frau oder umgekehrt, noch Eltern die Kinder; daß es keine Sieger und Besiegten gibt, sondern Brüder und Schwestern. Daß Frauen nicht mehr gegen Frauen sind, sondern daß sie gemeinsam unterwegs sind, um neue Wege des Verstehens zu finden.
Ich möchte als Frau immer mehr zu mir selber stehen, zu meinem Körper, zu meinem Selbstsein, zu meinen Gefühlen, zu meinem Beruf, zu meinen Fähigkeiten. Ich sage „ja" zu mir, als Frau, als Mutter, als Hausfrau, als Frau in der Kirche.
Ich hätte gern eine Zukunft in der Kirche, die in der Frau die schwesterliche Partnerin sieht. Es fehlt mir oft das Gefühlvolle, Frauliche, Mütterliche in ihr. Ich hätte gern eine Kirche, wo auch die verheiratete Frau, die Alleinstehende oder auch die Geschiedene ihren Platz hat; wo sie die Möglichkeit hat, Aufgaben und Ämter zu übernehmen.
Ich möchte, daß es in der Kirche keine Angst mehr vor der Frau gibt, sondern daß Männer und Frauen gemeinsam die Kirche bewegen.
Ich glaube an Gott, der mütterlich und väterlich ist, an Jesus, mit dem die Frauen mitgezogen sind; bei ihm hatten sie ihren festen Platz.
Ich möchte mit Mirjam für diesen Gott die Pauke schlagen, singen und tanzen. Kommt alle mit, ihr Frauen, ihr Männer und Kinder. Singt dem Herrn, singt ihm allezeit, denn liebevoll und zärtlich ist er, unsere Angst und Not warf er ins Meer. Unser Gott macht uns frei, macht uns stark, wenn der Weg auch noch weit und mühsam ist. Er ist jederzeit mit uns.

Lesung: Ex 15, 20f.

Impuls (Dr. Fritz Wolfram)

Ist das nicht ein merkwürdiges Anhängsel an die martialische Geschichte: diese unscheinbare, kurze Erwähnung einer Frau, die eine Handpauke nahm und tanzte. Und alle Frauen folgten ihr nach mit Pauken im Reigen.
Manche Alttestamentler vermuten, daß sie eine der drei unabhängigen Führer war, die die Israeliten aus Ägypten geführt haben. Auch der Prophet Micha scheint das anzudeuten; er läßt Gott sagen: „Habe ich dich doch aus dem Land Ägypten geführt und dich aus dem Sklavenhause erlöst, habe dir

* Aus: Schalom. – Ökumenisches Liederbuch. Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen – Berlin.

Mose, Aaron und Mirjam als Führer gesandt."

Neben Mose ist also einmal eine Frau gestanden – gleichgestellt, gleichberechtigt, mit gleicher Leidenschaft für die Befreiung engagiert!?
Als Frau hat sie den Durchzug durchs Schilfmeer miterlebt, und nun singt sie ganz einfach: „Singt dem Herrn, denn hoch erhaben ist er. Roß und Reiter warf er ins Meer." So hat sie erlebt, wie Macht untergeht.
Frauen haben eigene Erfahrungen mit Macht. Meist sind es Leidenserfahrungen. Frauen spüren physische Übermacht, fühlen Ohnmacht. Männer könnten von Frauen lernen, sensibler zu sein für den Mißbrauch von Macht und für deren Ursache, die physische Macht.
Roß und Reiter, das ist ein Bild, hinter dem mehr steckt als Militärmacht. Das ist ein uraltes, in vielen Mythologien auftauchendes Bild von patriarchaler Beherrschung der Welt. Im Psalm 147 heißt es: „Gott hat nicht Gefallen an der Stärke des Rosses noch Lust an den Schenkeln des Mannes." Im Meer versinkt mehr als die Militärmacht. Im Meer versinkt der Männlichkeitswahn, das Imponiergehabe – auch das der Frauen. Im Meer versinkt unser aller Angst vor der Endgültigkeit solcher Macht. Im Meer der Liebe, das uns erneuert.

Freie Fürbitten

Mirjam-Lied (Text und Melodie: *Claudia Mitscha-Märheim)*

1. Im Lande der Knechtschaft, da lebten sie lang
   in fremde Gefilde verbannt.
   Vergessen die Freiheit, verstummt ihr Gesang
   und die Hoffnung vergraben im Sand.
   Nur heimlich im Herzen, da hegten sie bang
   den Traum vom Gelobten Land. – Doch:
   Mirjam, Mirjam schlug auf die Pauke und
   Mirjam tanzte vor ihnen her,
   alle, alle fingen zu tanzen an,
   tanzend zogen sie durchs Meer,
   Frauen tanzten, tanzten die Männer und
   Wellen, Wolken, alles tanzt mit,
   Mirjam, Mirjam hob ihre Stimme und
   sang für Jahwe, sang ihr Lied.
   Lalala . . .
2. Die Narben der Knechtschaft an Schultern und Knien,
   die Blicke verhalten und scheu,
   die Rücken gebeugt noch, so zieh'n sie dahin,
   und die Freiheit ist drohend und neu.
   Es lockt die Versuchung, zurück zu flieh'n
   in die Sicherheit der Sklaverei. – Doch:
   Mirjam, Mirjam . . .
3. Die Bande der Knechtschaft, die fall'n langsam ab,
   die Schritte verlernen den Trott.
   Entwachsen den Ketten, entstiegen dem Grab –
   das Leben besiegte den Tod.
   Ihr Weg ist noch weit, doch sie haben die Kraft,
   denn in ihren Herzen ist Gott – denn:
   Mirjam, Mirjam . . .

Segen:

Wir bitten diesen Gott um sein Geleit:
Gott, segne uns und behüte uns.
Gott, laß Dein Angesicht leuchten über uns und sei uns gnädig.
Gott, erhebe Dein Angesicht auf uns
und gib uns Deinen Frieden.

Praxis

Othmar Schindl

Der Priester als Seelsorger in einer Arbeiterpfarre

Im folgenden erzählt ein Pfarrer, der seit 18 Jahren in einem dichten Arbeitermilieu (Böhlerwerk a. d. Ybbs, einer Gemeinde mit rund 2500 Einwohnern) tätig ist, von seinen Erfahrungen, von den vielfältigen Möglichkeiten, Kontakt zu suchen und zu unterhalten, von Aktionen für verschiedene Gruppen der Gemeinde, von Gruppenarbeit und Gottesdiensten. Besonders wichtig ist nach Pfarrer Schindl aber die Menschlichkeit des Seelsorgers. *red*

Ein Großstadtseelsorger hat einmal über die Seelsorge in einer Pfarre, angelehnt an die Energieformel des Physikers Einstein, folgende Behauptung aufgestellt: $E = K \times M^2$, d. h. Erfolg = Kontakt × Menschlichkeit zum Quadrat. Wohl zwei Dinge sind für jede Seelsorge, besonders aber für die unter den Arbeitern, von großer Bedeutung: Kontakt und Menschlichkeit.

1. Kontakt

Von Jesus wird immer wieder berichtet, daß er vom Volk umdrängt war. Große Menschenmengen waren bei ihm; er stand mitten unter den Menschen. So muß auch jede Seelsorge und der Priester als Seelsorger mitten unter den Menschen stehen. Eine Seelsorge darf nie ein Betreuen vom Pfarrhof aus oder in der Kirche für die sein, die von selber kommen. Gerade für die Arbeiter bedeutet der Weg z. B. in den Pfarrhof so viel wie der Weg zu einem Amt oder gar in die Chefetage ihres Betriebes. Dorthin gehen sie nur sehr ungern und mit großer Scheu, und meist kommen sie mit schlechten Erfahrungen zurück.

Der Priester darf in der Seelsorge nicht der sein, der auf die Menschen wartet, um sie von oben her zu betreuen. Er muß einer sein, der zu den Menschen geht, als interessierter Mitmensch und nicht als einer, der weit über ihnen steht.

Das kann sich z. B. im Gespräch mit den Menschen ausdrücken. Oft meint der Priester der sein zu müssen, der auf alles eine Antwort hat, der alles in der Kirche verteidigen muß, der mit salbungsvollen Lehren den Menschen begegnet. Im Gespräch und in der Begegnung mit den Menschen ist das Hinhören etwas ganz Wichtiges. Wir sollen zu den Menschen gehen, um hinzuhören und von ihnen zu lernen. Besonders von den Arbeitern können wir viel lernen, indem wir sie nach ihrer Arbeit fragen, nach ihren Sorgen und nach ihren Problemen. Wir müssen als Priester wieder mehr die Lernenden werden, nicht die Belehrenden.

Besuche

Eine wichtige Kontaktmöglichkeit ist das *Taufgespräch in der Familie.* Ich versuche, jede Familie vor der Taufe in ihrer Wohnung zu besuchen. Wir bereiten gemeinsam die Tauffeier vor, besprechen das, was die Eltern und Paten zur Tauffeier und deren Mitgestaltung beitragen können. Einen Teil des Gespräches verwende ich dabei immer darauf, auf die Situation der Familie einzugehen, sie zu fragen, wie es ihnen geht – in ihrer Wohnung, am Arbeitsplatz, mit ihren Kindern.

Der *Besuch bei den Kranken,* besonders der Besuch im Krankenhaus wird von den Menschen sehr positiv aufgenommen. Auch da ist das Hinhören auf den Kranken viel wichtiger, als ihm vielleicht formelhaft etwas Trostvolles und Salbungsvolles zu sagen.

Eine Zeitlang habe ich auch versucht, in meiner Pfarre alle *Neuzugezogenen* zu besuchen und ihnen ein Begrüßungsschreiben der Pfarre zu überbringen. Aus Zeitmangel mußte ich das wieder aufgeben.

Eine gute Kontaktmöglichkeit ist der Besuch bei *besonderen Anlässen,* wie beim 70. oder 80. Geburtstag und zur goldenen Hochzeit. Es ist dies eine ganz natürliche Kontaktmöglichkeit, die von allen sehr geschätzt wird. Wie ich immer wieder erfahre, freuen sich darüber besonders die, die der Pfarre ferne stehen oder aus der Kirche ausgetreten sind.

Ich versuche auch immer wieder, die Familien in meiner Pfarre *der Reihe nach* zu besuchen, von Tür zu Tür. Ich habe das vor 18 Jahren, als ich in die Pfarre kam, angefangen, sozusagen als Vorstellungstour. Ich habe dabei guten Kontakt gefunden, und ich versuche im Laufe von einigen Jahren immer wieder, alle Gemeindemitglieder zu besuchen, soweit ich die Menschen zu Hause antreffe. Es ist mir fast nie passiert, daß mein Besuch abgelehnt wurde. Allerdings darf man bei der Aufnahme und Begegnung mit den Menschen sicherlich nicht zu heikel sein. Auch ein Gespräch im Vorzimmer kann einen ersten Kontakt schaffen und Vorurteile abbauen.

Auf eine Kontaktmöglichkeit wurde ich erst vor einiger Zeit wieder aufmerksam gemacht: auf das Zusammenkommen mit den Menschen im *Wirtshaus.* Dies ist sicherlich eine Möglichkeit, gerade auch Arbeiter anzutreffen. Von mir muß ich allerdings sagen,

daß ich diese Kontaktmöglichkeit sehr wenig benütze, weil sie mir persönlich nicht liegt.

Ich halte es für einen Priester auch wichtig, persönliche *Kontakte der Freundschaft* in seiner Pfarre zu pflegen. Das sind Familien, wo man als einfacher Mensch hinkommen, sich wohl fühlen, ausspannen und Wärme verspüren kann. Bei diesen Freundschaftskontakten sollte man allerdings in einer Arbeiterpfarre ganz bewußt darauf achten, daß man die Hauptkontakte bei den Arbeitern hat. Zu oft haben wir Priester die meisten Kontakte zum bürgerlichen Milieu, und dadurch verbauen wir uns von vornherein schon psychologisch den Zugang zu den einfachen Arbeitern.

Um die Arbeiter in ihrer Haltung und in ihrem Leben besser verstehen zu können, ist es auch sehr nützlich, als Priester selber *in eine Fabrik arbeiten* zu gehen. Ich habe das dreimal durch je vier Wochen getan. In diesen vier Wochen wurde meines Erachtens mehr Distanz zwischen mir und den Arbeitern, von beiden Seiten her, abgebaut als in einem ganzen Jahr einer Seelsorge.

Aktivitäten für alle

Eine christliche Pastoral muß immer auf alle Menschen ausgerichtet sein. Man sollte deshalb in der Seelsorge immer wieder zeigen, daß man für alle da ist. Einige Beispiele dafür:

Jedes Jahr im Fasching laden wir alle Senioren schriftlich zu einer kleinen *Seniorenfeier* ein.

Eine weitere Möglichkeit ist der sogenannte *Kleiderumtauschmarkt,* der zweimal im Jahr allen in der Pfarre und in der Umgebung angeboten wird, um noch gut erhaltene Kinderkleider an andere weiterzugeben. Dieser Kleiderumtauschmarkt wird von sehr vielen der Kirche Fernstehenden benützt.

Durch mehrere Jahre hindurch haben wir auch eine *Weihnachtsaktion für ältere Leute* durchgeführt. Die Jugendlichen besuchten dabei, auch wieder unterschiedslos, alle älteren alleinstehenden Menschen, um ihnen ein kleines selbstgebasteltes Geschenk zu überbringen und ihnen ein frohes Weihnachtsfest zu wünschen.

Zum *Nikolaustag* gehen in unserer Pfarre mehrere Gruppen in alle Familien und überbringen den Kindern ein kleines Geschenk.

Unser *Pfarrbrief* ist inhaltlich in besonderer Weise an die Fernstehenden gerichtet. Er wird deshalb auch nicht in der Kirche aufgelegt, sondern durch einen Verteilerdienst in alle Familien der Pfarre gebracht.

Bei der *Pfarrgemeinderatswahl* wollten wir ebenso zeigen, daß alle Katholiken, ob sie nun in die Kirche kommen oder nicht, zur Gemeinschaft der Pfarre gehören. Wir haben deshalb die Pfarrgemeinderatswahl in den Wohnungen durchgeführt. Es wurden die Stimmzettel in jeden Haushalt gebracht und auch wieder (durch die Verteiler der Pfarrbriefe) persönlich abgeholt. Dadurch ergab sich eine Wahlbeteiligung von 86% aller Wahlberechtigten.

Die Kontaktarmut der Menschen in unserer Zeit ist sehr groß. Ein kleiner Beitrag einer Pfarre, dies zu überwinden, sind *Pfarrfeste.* Ein jährlicher Pfarrball und ein Familienfest im Grünen sind eine gute Gelegenheit, um die Menschen in Geselligkeit zusammenzubringen und neue Leute zu treffen.

Soziales Engagement

Die Seelsorge muß auf den Menschen ausgerichtet und für den Menschen da sein. Eine Pfarrgemeinde darf sich wohl kaum christlich nennen, wenn sie sich nur zum Gottesdienst versammelt, aber nichts unternimmt, um Menschen in der Not zu helfen. Eine *Dritte-Welt-Gruppe* in der Pfarre kann ein Bewußtsein in der Pfarrgemeinde wecken, daß wir gerade für die Menschen in der Dritten Welt eine große Verantwortung tragen. Eine Gruppe von *Amnesty International* wird von der Pfarre stark unterstützt und bringt auch immer wieder das Anliegen von unschuldig Gefangenen und Gefolterten in das Leben der Pfarre ein. Eine Gruppe aus der Pfarre hat *Kontakt zu Patienten* der psychiatrischen Klinik des Landeskrankenhauses Mauer. Etwa viermal im Jahr werden diese Patienten von uns besucht oder zu uns in die Pfarre eingeladen.

Liturgie

Es mag eigenartig erscheinen, an dieser Stelle die *Feier der Liturgie* zu nennen. Der ge-

meinsame Gottesdienst soll Gipfel und Quelle allen christlichen Lebens in einer Pfarre sein. Wenn man allerdings an unsere Sonntagsmessen denkt, ergeben sich dabei große Probleme. Unsere Gottesdienste sind meist viel zu wenig Ausdruck einer christlichen Gemeinschaft; sie sind weithin viel zu intellektuell und strahlen viel zu wenig Gefühl und Wärme aus. Jugendliche drücken das oft mit den Worten aus: „Mir gibt das nichts." Wir sollten uns davor hüten, diese Meinung voreilig als glaubenslos abzutun. Ich selbst lerne besonders bei den Hausbesuchen und aus anderen Kontakten die Probleme, die Sprache und auch die Nöte der Menschen kennen, um dann einen Gottesdienst lebensnah gestalten zu können. Daß Arbeiter für einen lebensnah gestalteten Gottesdienst zugänglich und empfänglich sind, zeigt sich z. B. bei Hochzeitsfeiern oder bei Tauffeiern, wenn sie entsprechend gestaltet werden.

Man sollte sich überhaupt sehr hüten, den Glauben der Arbeiter und ihre religiöse Einstellung zu unterschätzen. Es erstaunt mich z. B. immer wieder, daß Arbeiter, die nie in die Kirche gehen, im vertrauten Gespräch eingestehen, daß sie regelmäßig beten. Unsere Einteilung zwischen „praktizierenden Christen" – gemeint sind die, die an der Sonntagsmesse teilnehmen – und den sogenannten nicht praktizierenden, die nicht den Gottesdienst besuchen, ist überhaupt sehr problematisch. Sie berücksichtigt nur einen Teil des christlichen Lebens – den gefeierten Gottesdienst –, der bei manchen unserer Sonntagschristen zu einem äußeren Brauch erstarrt ist.

Kleine Gruppen

Zu den wichtigsten Kontakten eines Seelsorgers gehört die Begegnung mit den engeren Mitarbeitern in den kleinen Aktiv-Gruppen einer Christengemeinde. Leider ist in den letzten Jahren wieder ein Rückschritt passiert und ist die Kirche in ihrer Struktur wieder mehr zu einer Hierarchie erstarrt.

Eine Pfarre kann niemals ein Einmann-Betrieb sein, sondern braucht die Zusammenarbeit aller Christen, denen ihre Sendung bewußt geworden ist. Es ist eine wichtige Aufgabe des Seelsorgers, möglichst vielen Christen der Gemeinde ihr Sendungsbewußtsein zu erschließen. Das kann am besten in kleinen Gruppen geschehen, die sich regelmäßig, meist einmal im Monat, treffen. Diese Kleingruppen bilden den Kern einer jeden Pfarrgemeinschaft, und jede Gemeinschaft lebt von diesem aktiven Kern. Zugleich geschieht in diesen Kleingruppen die intensivste Form der Verkündigung, wenn im gemeinsamen Gebet und im gemeinsamen Gespräch versucht wird, das Leben des Alltags von der Schrift her zu beleuchten und zu deuten. Es ist dies zugleich eine große Bereicherung des Seelsorgers, wenn er in diesen kleinen Gruppen das Leben und die Probleme und die Ansichten seiner Christen kennenlernt. Er wird das allerdings nur dann tun, wenn er bereit ist zuzuhören und wenn er nicht von vornherein in dieser Gruppe den alleswissenden Beherrscher spielt. Die Vorbereitung und die Durchführung dieser Runden ist etwas, für das man sicher einen Großteil seiner Zeit einsetzen und aufwenden darf.

Es gibt in unserer Pfarre verschiedene solcher Kleingruppen: Eine Kleingruppe der KAJ (der *Arbeiterjugend),* eine Aktivistenrunde der *Frauen,* eine Aktivistenrunde der *Männer,* eine Gruppe der *Legio Mariae,* eine *Familienrunde,* die sich in besonderer Weise mit den Problemen der Dritten Welt befaßt und die den Kern einer Selbstbesteuerungsgruppe darstellt, und eine *Betriebsrunde,* zu der Arbeiterfamilien aus unserem VEW-Betrieb gehören. Die Erfahrungen und Erkenntnisse dieser Runden fließen in das Leben der Pfarre ein. In letzter Zeit wird in diesen kleinen Gruppen auch das Gesellige stärker gepflegt. Damit entgehen sie der Gefahr, daß eine Zusammenkunft zu einem anonymen Nebeneinander und nicht zu einer herzlichen Wärme führt.

Bei der *Firm- und Erstkommunionvorbereitung* habe ich die interessante Entdeckung gemacht, daß auch viele, die sonst wenig Kontakt zur Pfarre haben, bereit sind, in der Pfarre mitzuarbeiten und sich zu engagieren.

2. Menschlichkeit des Seelsorgers

Für das Wirken unter der Arbeiterschaft spielt die Menschlichkeit des Seelsorgers ei-

ne ganz besondere Rolle. Das höchste Lob, das ein Arbeiter von einem Priester sagt, ist der Ausspruch: „Dös is a Mensch." Manche Priesterkollegen sehen darin eine Profanierung. Die Menschlichkeit hat aber einen tiefen theologischen und biblischen Kern: In der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist Gott selbst menschlich geworden, in allem uns gleich.

Wärme und Herzlichkeit

Das Wort Gottes wird gerade unter der Arbeiterschaft weniger durch das Reden oder das organisatorische Wirken des Priesters verkündet, sondern vielmehr durch seine Menschlichkeit, durch Wärme und Liebe in der Begegnung mit den Mitmenschen. Ein großes Hindernis für diese einfache Menschlichkeit des Priesters ist ein oft übersteigertes und daher falsches Sendungsbewußtsein. (Der Priester als Stellvertreter Gottes, als der, der die Seelen der Menschen rettet, und als Hochwürden.) Infolge dieser übersteigerten Verantwortung werden viele Priester zu verkrampften Menschen; zudem sehen sie die Menschen nur als Objekte, die betreut werden müssen, nicht mehr als Gotteskinder, als vollwertige Mitchristen, als Mitsuchende und Mitglaubende. Gerade der Arbeiter hat ein Gespür, ob er von oben her behandelt wird – das erlebt er ja täglich in seinem Betrieb – oder ob er als vollwertig liebend angenommen wird.

Wir sollten als Seelsorger den Menschen in der gleichen, vorurteilslosen Haltung begegnen, wie sie Jesus dem einfachen Volk, der Samariterin, den Zöllnern und Dirnen gegenüber gelebt hat. Vorurteile hingegen verbauen uns den Weg zu den Arbeitern, die auch wir oft zur unteren Schicht des Volkes rechnen. Ich höre selbst als Pfarrer einer Arbeiterpfarre immer wieder das abfällige Urteil: „Nun ja, bei euch in Böhlerwerk, bei den Arbeitern . . ."

Verständnis

Wenn wir den Arbeitern offen und menschlich begegnen, werden wir sie auch in ihrer politischen Einstellung besser verstehen und ihnen zubilligen, daß sie jener Partei angehören, die sich für ihren sozialen Aufstieg stark eingesetzt hat. Wir sollen diese sozialen Leistungen und viele andere positiven Werte in der Geschichte der sozialistischen Partei einfach vorurteilslos anerkennen. In Beziehung müßten wir unsere Haltung, unser Leben und unsere Einstellung gründlich überdenken.

Auch sonst sollten wir versuchen, den Arbeiter in seiner Lebenshaltung zu verstehen, etwa seine rauhe und herbe Sprache, die einfach der Situation seiner Arbeit entspricht, die aber nicht verletzend sein will, sondern meistens aus einer tiefen Offenheit und herzlichen Begegnung kommt. Oder ihn in seiner Arbeitssituation zu verstehen. Das gängige Vorurteil lautet: „Denen geht es heute sowieso recht gut, sie haben ihre Wohnung, sie haben ihren Urlaub, ja sie haben ihr Auto." Die meisten Priester haben keine Ahnung von dem großen Arbeitsleid, das Arbeiter besonders in der Fabrik und am Fließband erfahren. Dort erleben sie sich wie Sklaven, die in eine Tretmühle eingespannt sind. Sie stehen unter dem Druck des Fließbandes und des Akkordes. Sie werden in der Behandlung von oben her immer wieder Tag für Tag erniedrigt. Sie leben besonders in unserer Zeit in der ständigen Angst, daß sie ihren Arbeitsplatz verlieren könnten. Wir sollten begreifen, daß ihre Arbeit oft etwas Geisttötendes ist. Wie das ein Arbeiter einmal ausgedrückt hat: „Wenn du in die Bude gehst, so kannst du beim Portier dein Hirn abgeben." Ich würde noch ergänzen: Dein ganzes Innenleben und dein Herz. Das geistige Interesse und das Innenleben des Menschen wird durch den Arbeitsprozeß besonders in einer Fabrik gestört und zerstört. Er erlebt dort tagtäglich, daß er eine Null ist, und dann erwarten wir vom Arbeiter, daß er in der Kirche oder in irgendeiner kirchlichen Gruppierung vorne steht. Es ist daher besonders wichtig, sich für die Vermenschlichung des Arbeitsklimas, für die Vermenschlichung des Produktionsprozesses, für die Vermenschlichung unserer Industriebetriebe einzusetzen. Denn nur, wenn die Arbeit menschlicher wird, wird auch der Arbeiter wieder Mensch sein können, wird er wieder Zugang finden zu tieferen Werten des Lebens und des Glaubens. Der Priester wird in der Begegnung mit dem Arbeiter ihn erzählen lassen, um so seine Situation besser

verstehen zu lernen. Er wird ihm die Anerkennung geben, die er sonst zu selten erfährt, indem er zum Beispiel als erster grüßt.

Ich frage mich oft: Was ist in der Seelsorge das Wichtigste? Sind es die Hausbesuche, sind es die Runden, sind es die gut vorbereiteten Predigten und Sonntagsgottesdienste? Ich glaube, das Wichtigste in der Seelsorge ist die menschliche, die offene, die herzliche und die liebende Begegnung des Seelsorgers mit den Menschen. Ein Pfarrer hat das einmal so ausgedrückt, als man ihn fragte: „Was tust du denn in deiner Pfarre für die Arbeiter?", da antwortete er: „Ich liebe sie."

Wir sollten zwar niemals auf den Erfolg schauen, denn die Liebe sucht nie den Erfolg. Daher sollten wir auch niemals resignieren und mutlos werden in unserer Seelsorgearbeit. Resignieren wird nur der, der den Erfolg sucht. Mutlos werden wird nur der, der den Erfolg ausbleiben sieht. Damit die Kluft zwischen den Arbeitern und der Kirche wieder geschlossen werden kann, muß besonders auch die Kirche ihre Fehler erkennen, an sich arbeiten, sich verändern und sich bekehren.

Bernhard Honsel

Ich arbeite – ich lebe – ich suche nach Sinn

Ein Bußgottesdienst

Einleitung: „Zu dir, o Gott, erheben wir" (GL Nr. 462)

Priester: Ich begrüße Sie ganz herzlich zu dieser Stunde der Besinnung, zu dieser Stunde des Gebetes.

„Herr: Es ist Zeit" – so beginnt ein Gedicht von Rainer Maria Rilke über den Herbst. In zwei Strophen preist er die Fülle der Ernte: „Der Sommer war sehr groß"; dann fährt er fort: „Wer jetzt kein Haus hat, baut sich keines mehr. Wer jetzt allein ist, wird es lange bleiben, wird wachen, lesen, lange Briefe schreiben und wird in den Alleen hin und her unruhig wandern, wenn die Blätter treiben."

Ja, der Herbst lädt ein, Bilanz zu ziehen. Im Herbst, wenn die Blätter fallen, empfinden wir deutlicher als sonst das Vergängliche, das Vorläufige, das Vorübergehende allen Lebens, auch unseres eigenen Lebens. Unser Herz ist ansprechbarer, sensibler, auch verletzlicher als zu anderen Zeiten des Jahres. So sind wir hier, um Einkehr zu halten, unseres Herzens Ohr zu öffnen. Wir wollen Zwiesprache halten mit uns selbst und mit Gott. Schweige und höre. Neige deines Herzens Ohr. Suche den Frieden.

Vorsänger: „Schweige und höre . . ."

Gemeinde: „Schweige und höre . . ."

(erst einstimmig, dann im Kanon)

Priester: Ja, Herr, wir sind hier, um auf dich zu hören. Erfülle uns mit deinem Geist, daß wir erkennen, wer wir sind, daß wir erkennen, wozu du uns rufst. Amen.

Priester: Wir, das sind 22 Mitglieder unserer Gemeinde, waren vor vierzehn Tagen zu einer Besinnungswoche in Bad Zwischenahn. Unser Thema lautete: „Leben und arbeiten – arbeiten und leben. Wie finde ich das Gleichgewicht?"

Wir haben uns an das Wort des Herrn erinnert, der gesagt hat: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben – und es in Fülle haben." Darum geht es: um erfülltes, sinnvolles Leben.

Wir haben im Laufe der Jahre in den Bußgottesdiensten unser Leben schon unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Heute abend wollen wir aus dem Erleben und den Überlegungen der Woche in Bad Zwischenahn das Thema wählen. Es heißt: „Ich arbeite – ich lebe – ich suche nach Sinn." Wir sind hier, um unser Leben anzuschauen, es zu bedenken: das Gute und das weniger Gute, das Schwere und das, was mich trägt.

Für den einen nimmt die Arbeit einen großen Teil des Lebens ein – ein anderer hat keine Arbeit. Es gibt Menschen, die zwar Arbeit haben, aber doch keinen Sinn darin finden können. Es sind auch viele hier, die nicht mehr im Arbeitsprozeß stehen und doch ausgefüllt sind. Vielleicht sind auch Menschen hier, die sich allein und überflüssig vorkommen in dieser Welt.

Ich arbeite – ich lebe – ich suche nach Sinn; wir wollen unser Leben anschauen und bedenken.

Als erstes wollen wir fragen, was unser Leben schwer macht, worunter wir leiden.

Dia: „Die Hand des Gekreuzigten" (Stehbild)*

1. Sprecherin: Eine angenagelte Hand . . .
Wir haben jetzt Zeit, sie anzuschauen – Zeit, Gedanken und Gefühle in uns aufsteigen zu lassen . . . Die Hand Jesu Christi – die Hand des leidenden Herrn. Er hat Angenageltsein durchlitten: Enge, Not, in die ein Mensch kommen kann; die Not durchlitten; er hat meine Not durchlitten – schuldlos.
Das Leiden, die Not des Menschen hat viele Gesichter: Krankheit; Arbeit; das Gefühl, überfordert zu sein; Arbeitslosigkeit; Einsamkeit; Alter; das Gefühl der Sinnlosigkeit . . .
Die angenagelte Hand: das ist für jeden anders.
In drei Schritten versuchen wir, unserer Not nahezukommen, unserem Anteil an dieser Not, und Wege zu finden, die herausführen können.
2. Sprecherin: Die angenagelte Hand: die Pflicht in meinem Leben.
Pflicht kann bedrückend sein, auferlegt. Sie kann mich überfordern. Kein Mensch kann lange über seine Kräfte leben. Wenn ich mich überfordert fühle: Wo kann ich etwas abbauen? Vielleicht kann ich ein erträgliches Maß finden.
Pflichten zu haben ist auch etwas Gutes. Sie fordern mich heraus, sie halten mich wach. Und doch kann es sein, daß ich eine Pflicht zwar als Pflicht erkenne, sie aber am liebsten abwerfen möchte. Vielleicht kann ich „ja" sagen in einer solchen Situation, „ja, Herr". – Das gibt mir Kraft.

Orgelspiel

1. Sprecher: Die angenagelte Hand: die Arbeit in meinem Leben.
Meine Arbeitswelt ist nicht immer eitel Freude. Arbeit ist oft Maloche, harte Forderung: ich muß was bringen, sonst komme ich nicht mit; ich muß was bringen, sonst verliere ich meinen Arbeitsplatz oder: ich mache pleite.
Arbeiten und leben: beides gehört zu mir, auch wenn ich nicht berufstätig bin, selbst wenn ich arbeitslos bin. Trotz der Maloche: Die Arbeit kann meinem Leben Sinn geben. Ich werde gebraucht. Hier gehöre ich hin, hier habe ich meinen Platz.
Arbeit kann Leben sein – ja, Arbeit ist Leben, vor allem dann, wenn ich meine schöpferischen Kräfte entfalte. Und wenn das am Arbeitsplatz nicht geht? – Vielleicht finde ich eine andere Möglichkeit, sinnvoll tätig zu sein.
Suche ich wirklich nach einer anderen Möglichkeit? Vielleicht habe ich sie schon gefunden.
Vor 3000 Jahren schon schrieb Salomo, der weise König Israels, aus der Erkenntnis seines Lebens: „So sah ich, daß es nichts Besseres gibt, als daß der Mensch an seinen Werken sich freue."

Orgelspiel

Priester: Die angenagelte Hand: meine Situation, meine besondere Schwierigkeit. Vielleicht ist sie schon genannt worden. Vielleicht ist sie auch ganz anderer Art. Oft sind es die Verhältnisse, in denen ich lebe, die ich als so schwierig empfinde.
Meine besondere Schwierigkeit: Sie kann sich auch aus meiner inneren Verfaßtheit ergeben, aus meinem Gewordensein, aus meiner Art. Es kann zum Beispiel sein, daß ich zwischen Fronten stehe, von mehreren Seiten bedrängt – wie ein Puffer: in der Familie, am Arbeitsplatz, zwischen Familie und Arbeitsplatz, zwischen alt und jung.
Ich leide.
Das kann dahin führen, daß andere durch mich leiden.
Meine besondere Schwierigkeit – wo liegt sie? Ich will versuchen, sie anzuschauen, sie auszuhalten. Liegt sie nicht manchmal auch darin, daß ich Wesentliches und Unwesentliches nicht unterscheide, nicht zu mir stehe?
Gebet: Gott, gib mir Mut zu ändern, was ich ändern kann. Gib mir Demut, um hinzunehmen, was ich nicht ändern kann. Und vor allem: Gib mir Weisheit, das eine vom anderen zu unterscheiden.

(Dia wegnehmen)

* Kloster der Armen Schulschwestern, Neu-Ulm, u. a. veröffentlicht in: *Brandner – Zulehner*, Lebe!, Kyrios-Verlag, Meitingen – Freising 1981.

Aus all unserer Not wenden wir uns gemeinsam an den Herrn und beten den Psalm: „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir." Wir wollen dabei niederknien.

Priester: Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir. – *Alle:* Aus der Tiefe . . .

Priester: Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir. Höre, o Herr, meine Stimme. Laß deine Ohren achten auf mein Rufen und Flehen. – Aus der Tiefe . . .

Ich liebe den Herrn. Er hört auf den Ruf meines Flehens. Er hat mir sein Ohr geneigt am Tage, da ich zu ihm gerufen. – . . .

Stricke des Todes umwanden mich, Schlingen der Hölle warfen sich über mich, versunken war ich in Angst und Qual. Da rief ich den Namen des Herrn. Rette, Herr, mein Leben. – . . .

Gut ist der Herr und gerecht. Voll Erbarmen ist unser Gott. Die schlichten Herzen behütet der Herr. Ich war in Not, er bringt mir Heil. – . . .

So kehre denn, mein Herz, zu deiner Ruh. Der Herr wird Gutes an dir tun. Ja, du wirst mein Leben dem Tode entreißen, meine Augen den Tränen, meinen Fuß dem Sturz. – . . .

Ich liebe den Herrn. Vor dem Herrn darf ich wandeln in dem lebendigen Land. – . . .

1. Sprecherin: Ich lebe – ich arbeite – ich suche nach Sinn.

Es kommt nicht darauf an, dem Leben Jahre hinzuzufügen, sondern den Jahren Leben.

Leben – erfülltes Leben – Leben in Fülle: was ist das?

Leben kann sein: Zeit haben für mich, um zu mir zu kommen; Zeit haben für das, was ich gern tu. Leben kann sein: Zeit haben für Gespräche, für Freunde; Zeit haben, Beziehungen aufzunehmen zu Menschen, zu Gott.

Leben – das ist Zusammensein mit Menschen, denen ich vertraue und die mir vertrauen.

Leben – das ist Geben und Nehmen.

Gönne ich mir das, was ich zum Leben brauche?

Nehme ich mir die Zeit dafür?

Oder lasse ich mich hineinziehen in den Sog der Geschäftigkeit?

Gönne ich dem anderen, was er zum Leben braucht?

Gönne ich dem anderen sein Leben, seine Zeit?

Sage ich: „Es ist gut für dich!"? – Oder mache ich ihm Schuldgefühle?

Priester: Wir hören einen Abschnitt aus dem Evangelium (Lk 10, 38–42a).

Der Herr sei mit euch . . .

Und es geschah: Jesus und die Jünger wanderten und kamen in ein Dorf. Eine Frau namens Martha nahm ihn in ihr Haus auf . . .

Der Herr antwortete ihr und sprach: Martha, Martha, du sorgst und kümmerst dich um vieles, eines nur ist notwendig.

Das Wort dieser frohen Botschaft stärke unseren Glauben . . .

„Eines nur ist notwendig" – Was ist für mich notwendig? Was kann meine Not wenden? Was gibt meinem Leben Sinn?

Maria hat sich dem Herrn geöffnet.

Ich lade Sie ein, einen Augenblick die Hände zu öffnen, die offenen Hände so hinzuhalten.

Meine offenen Hände – Zeichen dafür, daß ich mein Leben empfangen habe von dir, o Gott – mein Leben mit allem, was es umschließt, so wie es ist, und daß ich es immer neu empfange.

Meine offenen Hände – Zeichen dafür, daß ich bereit bin, mein Leben mit anderen zu teilen, zu geben und zu nehmen.

Meine offenen Hände – mein Ja zum Leben, mein Ja zum Leben in Gemeinschaft, mein Ja zu dir, o Gott.

Als *Kehrvers* beten wir: Ich will Gott preisen Tag für Tag. Ich will singen, was er für mich getan hat. – *Alle:* Ich will Gott . . .

Ich freue mich, daß Gott sich um mich armen Menschen kümmert. Ich will, daß die Verlassenen es hören und sich mit mir freuen. – . . .

Priester: Ich suche nach Gott. Ich redete zu ihm und suchte Antwort.

Da hörte er mich und befreite mich von meiner Angst.

Wer sich an Gott wendet, wird es erfahren. Sein Gesicht wird hell sein vor Freude. Wer es hören will: Hier bin ich, ein armer Mensch, der zu Gott schrie. – . . .

(Jetzt wieder *Dia* „Die Hand des Gekreuzigten" zeigen)

1. Sprecherin: Man hat deine Hand durchbohrt, Herr.

Fest darin der Eisennagel – und du hängst daran. Es ist, als ob du deine Hand um ihn schließt: um unsere Schuld, um meine Schuld; als ob du noch die Hand ergreifen wolltest, die den Nagel einschlug.
Konzentrierter können Haß und Liebe nicht ineinander sein; der Haß der Welt – deine Liebe.
So hat sich in dir Gott ausgeliefert – in unsere Geschichte. Die ganze schwere, harte Welt liegt in deiner Hand.
Du hältst diese Hand Gott hin mit dem Mal darin. Und immer bleibt dir dieses Mal. Eine angenagelte, stillgelegte Hand – und doch ist sie unser Leben. Diese Hand trägt die Welt, diese Hand trägt mich.
Priester: Diese Hand – sie wird gehalten von Gottes Hand.
Sie ist von Gottes Hand umfangen, auch wenn es nicht sichtbar ist. So ist auch mein Leben von Gottes Hand umfangen, auch wenn ich es nicht sehe.
So bin ich von Gottes Hand umfangen mit meinen Schwierigkeiten, mit meiner Not, selbst im Tod.

Orgelspiel

Stille Besinnung

Gebet: „Herr, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern" (mit Zwischentext „Gott, du kennst mich . . ." Ps. 139)
Vergebungsbitte – Vater unser – Segen – Schlußlied

Reinhard Voß

Für eine Ethik des Teilens

Die folgenden Erfahrungsberichte und Beispiele zeigen, wie Arbeitslosigkeit solidarisch aufgefangen und Arbeit geteilt werden kann. Es werden aber auch andere Probleme unserer Konsumgesellschaft angesprochen. red

Eine *„Lernbewegung für einen neuen Lebensstil"* will die „Ökumenische Initiative Eine Welt" in Gang setzen. Seit 1976 hat sie sich in vielen Beiträgen damit befaßt, wie das Bewußtsein ökumenischer Zusammengehörigkeit im Alltag umgesetzt werden könnte und wie ein einfacherer, umweltbewußter, gesprächsbereiter und solidarischer Lebensstil die Bereitschaft zum Umdenken in der Öffentlichkeit und zu einer neuen Politik fördern könnte. Nicht Besitzstandswahrung und -absicherung, sondern Schritte auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit, nicht die „Politik der Stärke", die andere abschreckt, sondern die „Ethik des Teilens" wollen wir voranbringen. Dabei beginnt man nachzudenken über viele neuralgische Punkte des Alltags, über Ernährungsverhalten, Autogebrauch, Energiesparen ebenso wie über Konsum, Einkaufen und Verpackungswesen. Und man stößt überall darauf, daß unser Wohlstand aufgebaut ist auf Kosten anderer – auf Kosten der Natur, auf Kosten der Rohstofflieferanten, Sklaven der herrschenden Weltmarktpreise, und der Arbeiter, denen die herrschenden Firmen kein gerechtes Entgelt zahlen. Und dann kommt man – kamen wir – auch nicht um die Einsicht herum, daß es mit der *Gerechtigkeit im eigenen Land* nicht so gut bestellt ist. Die „Eine Welt im eigenen Land" in Gestalt von Millionen ausländischer Mitbürger wird ebenso wenig ernst genommen wie die Millionen Arbeitslosen. Hat es nicht auch mit einem „neuen Lebensstil" zu tun, so zu leben, zu verdienen und zu verbrauchen, daß es nicht auf deren Kosten geschieht? Reicht es noch, auf die Sozialbürokratie und darauf zu verweisen, daß „bei uns niemand zu hungern braucht", wenn man weiß, daß staatliche Sozialhilfe von den meisten Mitbürgern nicht als Recht in der Not, sondern als Schande und Diskriminierung empfunden wird, daß die Sozialausgaben in den letzten vier Jahren beständig geringer im Bundeshaushalt ausfallen, obwohl die „neue Armut" steigt (1983 wurden 33,6% = 85,22 Mrd. DM, 1984 nur noch 23,2% = 59,50 Mrd. DM veranschlagt), und daß ein sogenannter Wirtschaftsaufschwung offensichtlich auf dem Rücken von immer mehr Arbeitslosen in Gang gesetzt wird?

Wir sind jedenfalls zu der Überzeugung gekommen, daß nur eine *neue Ethik des Teilens* in unserer Gesellschaft mehr Gerechtigkeit

schaffen wird und daß eine daraus wachsende Praxis bescheideneren Lebens auch weltweite Signalfunktion haben wird. Bei Gesprächen in Indien, wo ich im letzten Februar mit Vertretern vieler Länder der sogenannten Dritten Welt zusammenkam, fand ich erstaunte bis erfreute Reaktionen darüber vor, daß in einem der reichsten Länder der Erde – und nicht nur in der BRD – ein Prozeß der Besinnung und des Umdenkens in Gang kommt. Denn würde die ganze Welt so leben wie wir, sie würde nicht mehr lange existieren; sie ginge an ihrer eigenen Opulenz zugrunde.

Die *Ökumenische Initiative Eine Welt* selbst ist *ein Beispiel* dafür, wie das Umdenken vieler einzelner auch neue Strukturen fördert. Nicht nur die 3prozentige freiwillige Abzweigung vom Nettogehalt für Zwecke der Umwelt-, Friedens- und Gerechtigkeitsförderung steht dafür: Auch ich selber werde mit meiner sechsköpfigen Familie seit fast vier Jahren von Gehaltsabzweigungen anderer getragen – dies schafft ein Abhängigkeitsgefühl im positiven Sinne, die innere Verpflichtung, „gut" mit diesem Vertrauen und diesem Geld umzugehen. Weiter führte dies dazu, angesichts der steigenden Arbeitslosigkeit und unserer wachsenden Einsicht, daß nur ein ernsthaftes Teilen von Zeit, Arbeit und Geld wirksame Signale setzen kann, die Stelle zu teilen. Wir hatten durchaus Ängste vor diesem Schritt; diese verflogen aber sofort nach seiner Verwirklichung, und wir können mit einem 3/4-Gehalt auch leben. Dies regt unsere Phantasie sogar an, nicht dieses Geld auf anderen Wegen wieder hereinzuholen, sondern durch bewußteres Leben überflüssig zu machen. Man gestaltet mehr selbst; man fragt sich nach den Motiven, bevor man Bedürfnisse befriedigt; man spürt, daß nur so ein emotionaler Zugang zur wachsenden Ungleichheit in unserer Gesellschaft zu gewinnen ist: die „Unfreiwilligen" und die „Freiwilligen" gehören zusammen! Erfreulich war es, festzustellen und zu hören, daß viele andere auch, von solcher Betroffenheit angestoßen, ähnliche Schritte gingen. Viele Briefe des letzten Jahres enthielten die Mitteilung, daß man *örtliche und regionale Initiativen zur Gehaltsabzweigung und Selbstbesteuerung* ergriffen habe und deshalb auf Bundesebene nicht länger mitmachen könne. Das waren Ermutigungen und Bestätigungen, die mehr wogen als die staatlichen Arbeitsbeschaffungsprogramme und sogar mehr als die in verschiedenen Diözesen und Regionalkirchen beschlossenen „Haushaltsumschichtungen" zugunsten von Arbeitslosenprojekten. Denn dort, wo jemand die gesellschaftliche Lage in eigene Betroffenheit um-setzt, zeigt sich eine neue Solidarität, die mehr ist als kirchliche Caritas oder staatliche Fürsorge. Wo persönliche Konsequenzen aus der politischen (und wirtschaftlichen) Situation unseres Landes (und der Weltgesellschaft insgesamt) gezogen werden, nehmen Menschen zeichenhaft vorweg, was alle tun müßten, um wirklich tragfähige Lösungen und „Gerechtigkeit und Frieden" zu finden.

Da vorerst nur wenige tun, was eine Sache von Mehrheiten werden kann, machen sich diese wenigen gegenseitig Mut. Folgende Briefauszüge mögen das verdeutlichen.

Ein Pastoralreferent schreibt: „M. hat übrigens ab 1. März 1984 eine Stelle als Pastoralassistentin in Krefeld. Durch den Verzicht auf ein halbes Gehalt ist es uns gemeinsam mit einem anderen Theologenehepaar gelungen, die Diözese zu zwei zusätzlich eingerichteten Ausbildungsplätzen zu bewegen. So müssen wir als finanziell bereits gesichertes Paar mit niemandem konkurrieren, der auf eine solche Stelle allein schon materiell angewiesen wäre. Langfristig hat jeder von uns die abgeschlossene Berufsausbildung und die dazugehörige Basiserfahrung. Dann können wir neu disponieren . . ."

Ein Manager schreibt: „Vor ein paar Wochen habe ich mich entschlossen, offiziell die Teilung meines Arbeitsplatzes anzubieten, allerdings mit der Maßgabe, daß ein neuer Mitarbeiter entweder dafür oder als Folge davon an anderer Stelle eingestellt werde . . .

1. Der konkrete Antrag hat erreicht, daß die Personalleitung a) sich mit dem Gedanken der Arbeitsplatzteilung erstmals überhaupt auseinandersetzt und b) merkt, daß der Abbau von Arbeitsplätzen von Mitarbeitern kritisiert wird und c) an die Vorstellung einer wie immer gearteten „gesellschaftlichen Verantwortung" erinnert wird. – 2. Es gibt immerhin schon eine Minderheit von Managern, die der Meinung sind, man solle so etwas zumindest einmal ausprobieren. – 3. Zum Teil recht scharfe emotionale Reaktio-

nen zeigen, daß hier ein Nerv getroffen wurde. Immerhin stellt ein solches Beispiel das gängige Ziel der Einkommensmaximierung genauso in Frage wie den Mythos, Manager seien unersetzbar und ihre Aufgaben unteilbar – und hinter allem steht die Frage nach dem Sinn und dem Ziel von Wirtschaft. Dies sind Bereiche, die wohl bisher weitgehend verdrängt werden."

Ein Lehrer, der zusammen mit seiner Frau und einem zweiten Paar sowie einer weiteren Frau in einer christlich motivierten Hausgemeinschaft mit Gemeinschaftseigentum lebt und derzeit arbeitslos ist, schreibt: „Alles in allem; wir sind privilegiert und haben mehr, als wir direkt brauchen, und können deswegen versuchen, den Überschuß weiterzugeben an andere. Konkret: bei Solaranlage, Energiesparfenstern, Ofen, Wintergarten, Scheune haben wir in jedem Fall Handwerker, Architekten, Planer beauftragt, die in Kollektiven arbeiten, Berufsanfänger etc. sind. Ihre Arbeit war teurer als der Einkauf von Industrieprodukten . . ."

Diese Reihe ließe sich fortsetzen durch Beispiele, wo mehrere *kirchliche Angestellte* durch Teilreduzierungen eine neue Stelle ermöglichten; wo eine *Bildungsreferentin,* die zusammen mit einer Sozialpädagogin wohnt, mit dieser ihr gesamtes Gehalt teilt, weil letztere in einem Basisprojekt arbeitet, das selbst nicht genug Geld für die Gehälter aufbringt; oder wo sich Christen auf ihre „Geschwisterschaft" besinnen, wie folgender Brief beschreibt, den *ein Theologiestudent* aus Göttingen schickte:

„ ‚Die Kirchlich-Ökumenische Geschwisterschaft in Niedersachsen', eine aus Theologen und Laien bestehende Initiative, die ‚frischen Wind' in die Kirche bringen will und zu der ich mich gehörig zähle, arbeitet recht intensiv an diesen Fragesteilungen (der Theologen-Arbeitslosigkeit, R. V.). Wir sagen inzwischen, daß es möglich sein muß, Theologen schon vor dem Vikariat oder der Ordination in Gemeindearbeit einzugliedern . . . Die Gemeinde Scheden-Dankelshausen (z. B.) umfaßt insgesamt fünf Dörfer mit ca. 2250 Gemeindemitgliedern. Der Pfarrer gehört zur Geschwisterschaft. Aufgrund der Zerstreuung der Gemeinde ist die Versorgungssituation in manchen Ortsteilen und/oder Aufgabenbereichen unzureichend. In dem nur einige hundert Seelen zählenden Dorf Bühren werden deshalb ab März (1984) zwei Göttinger Geschwister nach Abschluß ihres ersten Examens ihre Wartezeit sinnvoll zu nutzen versuchen. Es gibt kircheneigenen, billigen Wohnraum, auch monatliche finanzielle Unterstützung aus Gemeinde- und Kirchenkreismitteln . . . Langfristig wird die Integration von angehenden Theologen auf drei Ebenen geschehen:

1. Noch in Göttingen im Studium befindliche Studenten können in Kirchen-Wohnraum leben und sozusagen nebenberuflich Gemeindearbeit leisten.
2. Auf Wartelisten Stehende können dort fest wohnen und im teilfinanzierten Projekt fast schon hauptberuflich in Gemeindearbeit einsteigen.
3. Als Vikariatsleiter sucht der Pastor eine(n) Anwärter(in) aus den Reihen oder dem Sympathisantenkreis der Geschwisterschaft für ein festes Vikariat.

Wir sind alle sehr gespannt, was bei diesem Vorhaben herauskommen wird. Das gilt besonders, wenn ich daran denke, daß die Idee besteht, unser Zusammenleben an das einer kleinen Kommunität anzugleichen, wenn auch einer auf Zeit."

Ob nun in der Form bundesweiter Selbstbesteuerung, betrieblicher oder kirchlicher Arbeitsplatzteilung oder gar in neuen Formen von Gemeinschaftseigentum – die vorstehenden Beispiele zeigen an, wie *Arbeitslosigkeit solidarisch aufgefangen* wird. Nun bleibt natürlich die Frage: *sind dies nicht privilegierte Versuche,* gar Absicherungen von Mittelständlern untereinander, und unterhöhlen solche Ansätze nicht gerade die Erfolge über hundertjährigen zähen Ringens um tarifliche Absicherungen von Arbeitern und Angestellten?

Durch die anhaltende und sich weiter ausweitende Arbeitslosigkeit stehen wir aber *vor völlig neuen Fragen und Aufgaben.* Nicht die „Mehr-Verteilung" der Erwerbsarbeit durch mehr Investition und Nachfrage in Wachstumsfeldern steht an: „Denn ein Konsum, der nur mit erheblichem Werbeaufwand durchzusetzen ist, der lediglich Folgeschäden vergangenen Konsums repariert, der einer Oberschicht in Entwicklungsländern suggeriert werden muß, der bisherige Eigenarbeit in Erwerbsarbeit umwandelt, ergibt wenig Sinn." (Friedhelm Hengsbach SJ, Frankfurt/M., Thesen zur Krise, Umwertung und Neuverteilung der Arbeit.)

Was gerade auch unter Einbeziehung der Rationalisierungschancen der neuen Technik

an der Zeit wäre, ist eine „Gleich-Verteilung" der Erwerbsarbeit (Hengsbach). Und das bedeutet mittelfristig sogar noch erheblich weniger Erwerbsarbeitszeit als die berühmten 35 Stunden in der Woche. Die sozialpolitische Aufgabe der nächsten Jahre wird die tarifliche Abstimmung, gesetzliche Absicherung, flexible Handhabung und *solidarische Neuverteilung vorhandener Erwerbsarbeit* sein. Dies kann nicht ohne Einschnitte in Privilegien gehen – und daher sind gerade zeichenhafte Initiativen aus der sogenannten Mittelschicht als Signale auf dem Wege zu mehr Verteilungsgerechtigkeit von großem Wert.

Sabine Davids, 30jährige arbeitslose Pädagogin, wurde nach einem Jahr bürokratischer Verzögerung als wissenschaftliche Angestellte im Bundesinstitut für berufliche Bildung durch das Angebot von sechs Mitarbeitern eingestellt, auf je ein Achtel ihres Gehalts zu verzichten.

„Die Sechs, die für eine Siebte Platz geschaffen haben, legen auf eine Feststellung besonderen Wert! Sie verstehen ihr Modell nicht als Alternative zur Forderung der Gewerkschaften nach der 35-Stunden-Woche. Sie hoffen auf das soziale Gewissen vor allem bei gut verdienenden Beschäftigten im öffentlichen Dienst." (Fernsehsendung WISO am 10. Jänner 1984 von Sabine Nawroth.)

„Das soziale Gewissen" wecken, eine neue „Ethik des Teilens" im öffentlichen Bewußtsein wachzurufen – dies ist wohl der wichtigste Schritt auf dem Wege zum Abbau der Massenarbeitslosigkeit. Und dieser Schritt liegt jenseits der Angst, seinen Arbeitsplatz zu verlieren, Privilegien (und sei es „nur" das eines Arbeitsplatzes) abzubauen, aber auch jenseits einer Haltung, die durch Spenden vom Überfluß – einer neuen Form der Armenhilfe gewissermaßen – zugleich „Notlinderung" und Bestätigung des eigenen „besseren" Status bewirkt.

Etwas anderes als solche einmaligen Spenden zur Beruhigung des schlechten Gewissens – in der Fastenzeit für die Hilfswerke in der „Dritten Welt", in der Weihnachtszeit für Katastrophenhilfe usw. – sind *„Selbstverpflichtungen" in Form dauerhafter Selbstbesteuerung.* Wir haben im letzten Jahrzehnt nicht nur am Beispiel der „Ökumenischen Initiative Eine Welt", sondern an vielen neuen Initiativen auf Bundesebene in den neuralgischen Bereichen Umwelt (BBU, Öko-Institut . . .), Frieden (Koordinationsbüro der Friedensbewegung) und Entwicklung (Aktionsgemeinschaft Solidarische Welt u. v. a.) erlebt, wie Alternativen durch diese Form der Selbsthilfe von unten entstanden und gedanklich fortentwickelt wurden. In der „Aktion Selbstbesteuerung" fallen diese verschiedenen Aspekte gar zusammen: Büro- und Honorarkosten sowie Projekte der genannten drei Bereiche werden solidarisch getragen durch viele. (Kontakt: Lerchenstraße 84, 7 Stuttgart 1.)

Edmund Erlemann

Arbeit und Geld teilen

Der „Volksverein Mönchengladbach" gemeinnützige Gesellschaft gegen Arbeitslosigkeit mbH

Der folgende Beitrag informiert über eine Initiative, bei der für Arbeitslose Arbeits-, Bildungs- und Kommunikationsangebote gemacht werden. Durch Geldspenden und ehrenamtliche Mitarbeit praktizieren zahlreiche Christen das Teilen von Geld und Arbeit. Schließlich soll das Modell Erfahrungen machen lassen, daß man mit weniger Arbeit und Geld sinnvoll und richtig leben kann.

red

Kirche der Menschen . . .

möchten wir sein und immer mehr werden: eine Kirche, die in allem, was sie tut, vom Menschen ausgeht und für die alles, was Menschen betrifft oder betroffen macht, ganz wichtig ist. Wir, das sind viele Verantwortliche und Gemeindemitglieder der Kirche von Mönchengladbach. Wir fühlen uns der alten sozialen Tradition unserer Stadt, der Heimat des sozialen Katholizismus[1], ver-

[1] In Mönchengladbach hat der Volksverein für das katholische Deutschland (1890–1934) jahrzehntelang dazu beigetragen, Glaube und Leben der Christen in Deutschland miteinander zu verbinden. Während der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland kamen aus Mönchengladbach zentrale Beiträge zum Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft".

pflichtet – und wollen diese Tradition weiterführen.
In der Bundesrepublik Deutschland sind wir eine Kirche des Mittelstandes, eine bürgerliche Kirche. Durch die bürgerliche Art Kirche zu sein schließen wir andere aus: die Arbeiter etwa und die Arbeitslosen – die Armen und die Kleinen überhaupt. Jesus hingegen war zwar für alle da und schloß niemanden aus; den Armen und Kleinen aber gehörte seine besondere Zuwendung. Sie waren seine Privilegierten.
In diesem Sinn versuchen wir in Mönchengladbach seit langem, eine Kirche für alle zu werden, besonders für die Arbeiter. Und wir haben eine wichtige Erfahrung gemacht: in dem Maße, wie wir uns zu einer Kirche entwickeln, die eine Kirche auch der Arbeiter ist, ändert sich unser Verhältnis auch zu den vielen anderen Menschengruppen, von denen wir uns weit entfernt haben.

Arbeitslosigkeit in Mönchengladbach

Mönchengladbach, früher auch das „niederrheinische Manchester" genannt, ist heute eine Stadt mit über 260.000 Einwohnern. Durch den Niedergang der Textilindustrie ist unsere Stadt von Arbeitslosigkeit besonders hart betroffen. Die Arbeitslosenquote liegt derzeit (Herbst 1984) bei 10,0%, d. h. 12.727 Männer und Frauen sind arbeitslos. Arbeitslosigkeit macht die Menschen kaputt. Arbeitslosigkeit zerstört Ehen und Familien. – Arbeitslosigkeit ist kein Schicksal. Arbeitslosigkeit ist ein Unrecht.

Die Gründung des „Volksverein Mönchengladbach"

Im Jahr 1974 fand der 84. Deutsche Katholikentag in Mönchengladbach statt mit dem Leitwort „Für das Leben der Welt". Der Impuls war klar: die Kirche ist für die Menschen da. Die Kirche muß und kann ihren Beitrag leisten zur Lösung der unlösbar scheinenden gesellschaftlichen und politischen Fragen unserer Zeit.
Nach Synode und Katholikentag haben ziemlich viele Priester und Laien aus der Region Mönchengladbach ein Industriepraktikum gemacht, um die Lebenssituation der Arbeiter so unmittelbar wie möglich in das eigene Lebensgefühl hineinzunehmen.
1979 haben wir eine erste Pastoraltagung mit dem Thema „Arbeiterschaft und Kirche"[2] gehalten. Da standen die Arbeiter, vor allem die Schichtarbeiter, als Referenten im Mittelpunkt. Gemeinsam mit ihnen wurden Wege gesucht, wie unsere Kirche eine Kirche für alle, besonders für die Arbeiter werden kann.
Die guten Erfahrungen beim Bemühen, immer mehr Kirche für alle, besonders für die Arbeiterschaft zu werden, haben uns Mut gemacht, einen eigenen Beitrag der Kirche in Mönchengladbach zur Verbesserung der Situation der Arbeitslosen zu versuchen. Ende April 1983 haben wir den „Volksverein Mönchengladbach" gemeinnützige Gesellschaft gegen Arbeitslosigkeit mbH gegründet. Das Ziel dieser Initiative ist, schwer vermittelbaren arbeitslosen Jugendlichen und Erwachsenen Bildungs- und Beschäftigungsmöglichkeiten zu bieten, um so die durch Arbeitslosigkeit drohenden geistigen und seelischen Schäden möglichst gering zu halten. Am 15. Juni 1983 begann in einer leerstehenden Fabrikhalle von knapp 1200 qm die Arbeit des „Volksverein Mönchengladbach". Die Halle ist ein Ort des Arbeitens, der Lernens und der Begegnung, ein Arbeitslosenzentrum.

Der Beschäftigungsbereich und der Second-Hand-Shop

Im „Beschäftigungsbereich" werden von arbeitslosen Frauen und Männern, Jugendlichen und Erwachsenen, Deutschen und Ausländern gespendete Gegenstände, vor allem Möbel und Haushaltsgeräte, aufbereitet oder bearbeitet. Außerdem gehen Mitarbeiter in Gemeinden oder zu Privatpersonen, um dort Arbeiten zu erledigen, die in der Praxis normalerweise liegenbleiben, z. B. Entrümpelung- und Aufräumarbeiten.
Etwa 30 Männer und Frauen sind im Beschäftigungsbereich tätig, und ihre Zahl steigt ständig an. Wir müssen also ausweiten und suchen neue Arbeitsfelder. Als nächstes Projekt planen wir biologischen Gemüseanbau und den Verkauf der Erzeugnisse auf dem Wochenmarkt.

[2] Ein ähnliches Thema hatte die Österreichische Pastoraltagung 1978: „Arbeiterpastoral in der Pfarre".

Die im Beschäftigungsbereich aufbereiteten bzw. bearbeiteten Gegenstände werden im Second-Hand-Shop verkauft. Die Erlöse aus dem Second-Hand-Shop kommen ausschließlich der Schaffung neuer „Arbeitsplätze" zugute.

Die Lehrgänge

In Zusammenarbeit mit dem Arbeitsamt Mönchengladbach und dem Katholischen Bildungswerk der Region Mönchengladbach führt der „Volksverein Mönchengladbach" Lehrgänge für arbeitslose Jugendliche durch. Fünf Lehrgänge mit insgesamt etwa 90 Plätzen sind nach der Sommerpause angelaufen bzw. beginnen jetzt: zwei Lehrgänge zur Erlangung des Hauptschulabschlusses, je ein Lehrgang in den Bereichen Hauswirtschaft, Holz und Textil. Da werden Fertigkeiten vermittelt; aber auch die Bewältigung der konkreten Lebenssituation der Jugendlichen ist zentrales Anliegen der Lehrgänge. Alle Leiter der Lehrgänge waren vorher arbeitslos.
Im vergangenen Jahr waren fast alle Lehrgangsteilnehmer Hauptschulabsolventen ohne Abschluß oder Sonderschulabgänger. Es ist schon toll zu sehen, wie Jugendliche, die immer nur ihr Versagen gespürt und bescheinigt bekommen haben, auf einmal aufblühen, wenn sie etwa im Holz- oder Textillehrgang ganz erstaunliche Leistungen bringen. Man kann eine Ahnung von Auferstehung bekommen, wenn Jugendliche wieder zu leben beginnen. Türkische Väter kamen in die Halle, um sich an Ort und Stelle davon zu überzeugen, daß ihre Töchter tatsächlich den Kinderrock selbst gefertigt hatten. Den Berichten ihrer Töchter konnten sie vorher nicht glauben. Schlimm ist, daß viele der Jugendlichen nach Abschluß der letzten Lehrgänge keine Stelle bekommen haben. Wenn auch die intensiven Bemühungen der Arbeitsverwaltung weitergehen – die Arbeitslosigkeit scheint zu wachsen!

Kommunikations- und Bildungsbereich

Soeben beginnt die Arbeit in diesem Bereich. Ein Teil der Halle ist eingerichtet als Begegnungszentrum für Arbeitslose und deren Familien, auch für Arbeitslose, die nicht beim „Volksverein Mönchengladbach" beschäftigt sind. Eine Cafeteria gibt es da und einen großen Werkraum, wo jeder seinem Hobby nachgehen kann. Man kann sich treffen, miteinander reden, die Probleme austauschen, sich informieren lassen, miteinander spielen und feiern. Wie Arbeiterbildung insbesondere bei Arbeitslosen aussieht, können wir heute noch nicht konkret sagen. Arbeiterbildung wird hier jedenfalls „von unten" buchstabiert. Ein wichtiger erster Schritt von Arbeiterbildung scheint schon dann gelungen zu sein, wenn arbeitslose Männer oder Frauen sich überhaupt ausdrücken und Wünsche aussprechen können. In der Suche nach der richtigen Form von Arbeiterbildung arbeiten wir eng zusammen mit der Arbeiterbildungsstätte der KAB und CAJ in Herzogenrath.

Die Mitarbeiter

Im Beschäftigungsbereich sind Mitarbeiter mit sehr verschiedenen Lebensgeschichten und sehr unterschiedlicher Ausbildung beschäftigt. Da gibt es die „gestandenen" älteren Arbeitnehmer, im Handwerk großgeworden und erfahren. Da gibt es jüngere Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, die durch Langzeitarbeitslosigkeit schon schwer geschädigt sind. Zusammenarbeit und das gemeinsame Anliegen des Volksvereins, von den meisten mitgetragen, scheint die Leute zu motivieren, den Volksverein als „ihre Sache" zu betrachten und sich entsprechend einzusetzen.

Der „Volksverein Mönchengladbach" steht und fällt mit den Leuten, die sich für ihn verantwortlich fühlen. Das sind die ehrenamtlichen Geschäftsführer, im übrigen kirchliche Mitarbeiter; das ist der pädagogische Mitarbeiter im Volksverein, der die Koordinierung der Arbeit in der Halle zur Aufgabe hat, das ist die neue Sozialpädagogin, die für den Kommunikationsbereich zuständig ist. Das sind die ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter: die Verwaltungskräfte, die Architekten, die Techniker und viele andere mehr. Insgesamt haben über 50 Personen sich zur ehrenamtlichen Mitarbeit bereiterklärt. Und schließlich sind da die Mitglieder des Beirats: die Gesellschafter,

Vertreter des Pastoralrates der Region, Vertreter der Mitarbeiter . . .

Und das Geld?

Der „Volksverein Mönchengladbach" wird wesentlich finanziert durch die „Aktion Arbeitslosenabgabe Mönchengladbach e. V.", die kurz vor dem Volksverein gegründet wurde und neben der Finanzierung des Volksvereins die Aufgabe übernommen hat, andere Arbeitsloseninitiativen zu unterstützen und Arbeitslosen zu helfen, die in persönliche Nöte geraten sind. Zudem erhält der „Volksverein Mönchengladbach" auch unmittelbar Spendenmittel. Insgesamt wurden aus der Bevölkerung bisher zirka 350.000 DM zusammengebracht.
Auch das Bistum Aachen hat sich mit einem Betrag von 247.000 DM aus dem Solidaritätsfonds an der Finanzierung des „Volksverein Mönchengladbach" beteiligt. Zwanzig neue Mitarbeiter können wir aus diesen Mitteln für zwei Jahre anstellen. 55.000 DM konnten wir für Investitionen verwenden.
Und schließlich bringt der Second-Hand-Shop seine Erträge. Und die Geschäfte gehen ganz gut. Die Tendenz: aufsteigend.

Beschäftigungstherapie?

Das Bedenken, im Volksverein würde nur einzelnen arbeitslosen Arbeitern oder Arbeiterinnen individuell in Form von therapeutischen Maßnahmen geholfen, scheint nicht zu greifen. Wir gehen davon aus, daß für die Mehrzahl der Bevölkerung künftig weniger Arbeit zur Verfügung stehen wird. Arbeit muß geteilt werden, sonst bleiben Millionen von Mitbürgern arbeitslos. Und das bedeutet für sie geistige und seelische Schäden von unabsehbarem Ausmaß. Das bedeutet für die Gesellschaft und auch für den Staat eine wachsende Gefährdung. Wir versuchen im Volksverein auszuprobieren, ob man nicht auch mit sehr viel weniger Arbeit, kombiniert mit einem Bildungsangebot, sinnvoll und richtig leben kann. Und wir denken, mit diesem Versuch der gesamten Gesellschaft einen Dienst zu tun.
Probleme und Konflikte um den „Volksverein Mönchengladbach" gab und gibt es genug: mit den Handwerkern, mit der Presse; Irritation und Ablehnung von Mitbürgern und Mitchristen, die die Aufgabe der Kirche mehr im Innenraum erkennen wollen, die gegen gesellschaftliches und gar politisches Engagement heftige Bedenken erheben und oft ihre Kirche in Formen, wie wir sie praktizieren möchten, nicht wiedererkennen können.

Lösung des Problems der Arbeitslosigkeit: Arbeit und Geld teilen

Bei der Lösung des Problems der Arbeitslosigkeit scheint die Kirche mit ihren vielen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen und ihren großen Betrieben besonders dazu aufgerufen zu sein, mustergültige und zeugniskräftige Modelle für das Teilen von Arbeit und Geld auszuprobieren. Andere gesellschaftliche Kräfte scheinen aufgrund politischer Gegebenheit und der eigenen Interessen nicht in der Lage dazu zu sein. Schon gibt es in der Kirche Gruppen von Priestern und Laien, die Gehaltsverzicht üben und damit ein Zeichen dafür setzen, daß es ohne eigene Verzichte in Zukunft auf keinen Fall gehen wird. Mut und Entschlossenheit sind unserer Kirche zu wünschen, in gemeinsamer Übereinkunft, die höheren Gehälter kirchlicher Mitarbeiter, besonders die Gehälter der Priester, zu kürzen und mit dem erübrigten Geld Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten für von Arbeitslosigkeit bedrohte Männer und Frauen zu schaffen.

Oswald Greim – Bernhard Simon

Kurse für Arbeitslose

Die Folgen der Arbeitslosigkeit gehen weit über finanzielle Einbußen hinaus. Gerade auch die vielen menschlichen Probleme erfordern eine seelsorgliche Begleitung und eine Solidarität, die den Arbeitslosen hilft, ihre Situation besser zu bewältigen und zu überwinden. Die Katholische Betriebsseelsorge Nürnberg hat zu diesem Zweck eigene Seminare entwickelt, die im folgenden kurz beschrieben werden. *red*

Arbeitslosigkeit begegnet uns in der Betriebsseelsorge zunächst als menschliches Problem:

„Ich kann meine Miete nicht mehr bezahlen. Die Arbeitslosenhilfe reicht kaum zum Leben."

„Der Konkurs traf mich wie eine Bombe. In ein paar Wochen hätte ich 25jähriges Betriebsjubiläum feiern können. Jetzt, in meinem Alter, ausgelaugt durch die Arbeit, habe ich doch keine Chance mehr."

„100 Bewerbungen habe ich schon geschrieben. Ich bin doch jung und kann arbeiten. Aber ich werde nicht gebraucht. Das ist doch verrückt."

„Seit ich zu Hause bin – jetzt über ein Jahr – wird es in der Familie immer schlimmer. Wir gehen uns nur noch auf die Nerven. Ständig gibt es Streit."

„Hör doch auf! Es hat ja alles keinen Sinn!"

Finanzielle Schwierigkeiten, Eheprobleme, Mutlosigkeit bis hin zu Fatalismus und Verzweiflung – das sind die Symptome der Arbeitslosigkeit, die wir in zahlreichen Gesprächen zu hören bekommen.

Daß Betroffene so offen über ihre Situation reden, ist nicht selbstverständlich. Meistens versuchen sie, ihre Arbeitslosigkeit zu verbergen: „Meine Nachbarn wissen noch nicht, daß ich arbeitslos bin. Tagsüber gehe ich nicht auf die Straße."

Warum verstecken sich Arbeitslose? Es ist die Angst vor immer noch gängigen Vorurteilen, die Angst, als arbeitsscheu zu gelten, und andererseits das sich immer mehr festsetzende Gefühl, ein Versager zu sein.

Diese Scheu, sich zur eigenen Arbeitslosigkeit zu bekennen, macht es auch uns schwer, Kontakt zu arbeitslosen Mitmenschen zu bekommen. Wenn wir versuchen, auf Pfarrebene Arbeitslose zu einem Treffen einzuladen, ist trotz großer Werbung der Besuch minimal. Es besteht eine Scheu, gesehen zu werden.

Wir gehen deshalb einen anderen Weg: Seit 1977 bieten wir vier- bis sechsmal jährlich kostenlose Viertageskurse an in einem unserer Bildungshäuser, weg von daheim. Dadurch ist die Anonymität gesichert.

Die Werbung für diese Kurse läuft über alle Pfarrämter, alle katholischen Verbände sowie über die Zeitungen. Die meisten Teilnehmer an den Kursen kommen über kurze Notizen in den Zeitungen auf uns zu und melden sich an. In letzter Zeit konnten wir erfreulicherweise feststellen, daß auch über Pfarrämter mehr Arbeitslose angesprochen werden als vorher. Dies ist auch darauf zurückzuführen, daß wir in den letzten Jahren, verstärkt durch Informationen über das Problem der Arbeitslosigkeit in Konveniats oder in Vorträgen in den Pfarreien, ein Problembewußtsein geschaffen haben. Wir haben dabei angeregt, daß bei der normalen Betreuungsarbeit in der Pfarrei, z. B. durch Hausbesuche, Fragen wie „Wo sind Sie beschäftigt" oder „Gibt es in Ihrer Familie, in Ihrer Verwandtschaft, in Ihrer Nachbarschaft Arbeitslose" routinemäßig gestellt werden.

Ablauf, Ziele und Inhalte unserer Kurse für Arbeitslose gestalten sich wie folgt:

1. Tag: *Nachmittag*

Ziele: Deutlichmachen, daß Arbeitslosigkeit vor allem eine Folge von wirtschaftlichen Fehlentwicklungen ist und nicht persönliches Versagen!
Abbau von persönlichen Schuldgefühlen.

Methoden: Motivation an Hand des Films „Mit 17 arbeitslos". Nacharbeit des Films in kleinen Gruppen und Austausch der Kleingruppen im Plenumsgespräch.
Kurzvortrag über wirtschaftliche Ursachen der Arbeitslosigkeit; unterstützt von Folien.

Abend

Ziele: Aufbau eines Zusammengehörigkeitsgefühls und einer lockeren, freundlichen Atmosphäre.
Festigen der Gruppe!

Methoden: Spielpädagogische Ansätze.
Gemeinsames Spielen und Kommunizieren durch Impulse und Anregungen eines Spielanimateurs (Gruppen- und Wettbewerbsspiele).

2. Tag: *Vormittag*

Ziele: Bewußtmachen und Reflektieren der Folgen von Arbeitslosigkeit aus dem persönlichen Erleben der

Betroffenen. Aufzeigen von gemeinsamen Lebenssituationen der Arbeitslosen.

Methoden: Durch Kleingruppen-Gespräche an Hand von Impulsfragen. Kleingruppenberichte im Plenum.

Nachmittag

Ziele: Entspannung und Freizeitgestaltung.

Verarbeiten der Berichte und Erfahrungen des Vormittags.

Methoden: Einzelgespräche bei einer Wanderung bzw. bei einem Ausflug. Integration der Kursteilnehmer im gemütlichen Beisammensein.

3. Tag: *Vormittag*

Ziele: Aufzeigen der Möglichkeiten und Grenzen des Arbeitsamtes.

Methoden: Forumsgespräch mit Verantwortlichen des Arbeitsamtes.

Einzelberatung mit Verantwortlichen des Arbeitsamtes.

Nachmittag

Ziele: Die Teilnehmer sollen Aufbau und Inhalt von Stellenanzeigen, Bewerbungen und von Bewerbungsgesprächen kennenlernen sowie eine Bewerbung erstellen können.

Methoden: Einführungsvortrag und Leitung der Arbeitseinheit durch einen Personalreferenten.

Analyse einer Stellenanzeige sowie einer Bewerbung in Gruppenarbeit mit Nachbesprechung.

Bewerbungsgespräche werden mit Hilfe von Rollenspielen eingeübt.

4. Tag: *Vormittag*

Ziele: Durch Reflexion der im Kurs gemachten Erfahrungen sollen die Teilnehmer zu neuem Engagement ermutigt werden.

Der angebotene Abschlußgottesdienst soll die der Kirche überwiegend fernstehenden Teilnehmer anregen, auch im Glauben eine Hilfe zur Daseinsbewältigung zu finden.

Methoden: Impulse und Fragen in Kleingruppengesprächen; von einigen Teilnehmern vorbereiteter und mitgestalteter Gottesdienst.

Für die Teilnehmer dieser Kurse, die ja über die ganze Erzdiözese verstreut sind, werden regional immer wieder Treffen angeboten. Im Großraum Nürnberg – Fürth – Erlangen finden diese Treffs mindestens monatlich statt. Wir laden zu diesen Treffen etwa 100 Arbeitslose ein. Bei den Treffen selbst sind ca. 30 Arbeitslose anwesend, wobei etwa 15 regelmäßig kommen und als fester Stamm, der zuverlässig mitarbeitet, bezeichnet werden kann, während sich die andere Hälfte aus einem wechselnden Personenkreis zusammensetzt. Auch hier geht es uns zunächst um die persönliche menschliche Begleitung: Zuhören, Enttäuschungen auffangen, Mut machen, neue Wege aufzeigen, um einen Arbeitsplatz zu finden.

Gerade diese Treffen zeigen aber:
Arbeitslosigkeit ist auch ein gesellschaftliches Problem. Arbeitslose sind Opfer einer Entwicklung und einer Gestaltung der menschlichen Arbeit, in der der Mensch eben nicht mehr Mittelpunkt ist, sondern oft zum bloßen Werkzeug degeneriert, das achtlos zur Seite geschoben wird, wenn man es nicht mehr braucht. Nach der Katholischen Soziallehre haben alle anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens der menschlichen Arbeit zu dienen: „Die in der Gütererzeugung, der Güterverteilung und in den Dienstleistungsgewerben geleistete menschliche Arbeit hat den Vorrang vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, denn diese sind nur werkzeuglicher Art." (Gaudium et spes Nr. 67, 1.)

Der Arbeitslose erfährt deutlich, daß dieses Postulat nicht verwirklicht ist. Er fühlt sich darüber hinaus zusätzlich bestraft, wenn auch die Sozialleistungen gekürzt werden sollen. So kam es zu lebhaften Diskussionen über die Kürzungsabsichten der Bundesregierung beim Arbeitslosengeld, bei der Arbeitslosenhilfe und anderen Leistungen nach dem Arbeitsförderungsgesetz. Aus diesen Diskussionen entstanden Aktionen: Unterschriftensammlung gegen diese Absichten, Schreiben an die politisch Verantwortlichen, Gespräche mit Vertretern der Parteien.

Es geht uns bei solchen Aktionen vor allem um die Interessenvertretung der Arbeitslosen gegenüber der Öffentlichkeit innerhalb und außerhalb der Kirche, besonders auch gegenüber dem Arbeitsamt. So stehen wir zur Zeit mit der Stadt Nürnberg in Kontakt wegen eines Ausweises für Arbeitslose, der Vergünstigungen beim Besuch der städtischen Einrichtungen und der städtischen Nahverkehrsmittel beinhalten soll. Gegenüber dem Arbeitsamt vertreten wir die Interessen der Arbeitslosen, indem wir Erfahrungen, die von mehreren Personen gemacht wurden, als Beschwerden dort vorbringen und Vorschläge zur Beseitigung machen. Momentan beschäftigen wir uns mit der Regelung der Vorschüsse und der Antragsannahme.

Bei solchen Einzelaktionen bilden sich kleine Teams, die diese Projekte verfolgen, Briefe formulieren und mit denen wir die Antwortschreiben durchsprechen und weiterplanen.

Wir haben festgestellt, daß solche Aktivitäten auch für das Selbstwertgefühl der Arbeitslosen von Bedeutung waren. „Wir haben Gehör gefunden. Wir haben mit Stadträten gesprochen. Wir wurden ernst genommen. Wir sind doch noch wer."

Neben dieser direkten Arbeit mit Arbeitslosen liegt eine große Aufgabe in der Bewußtseinsbildung der Nichtbetroffenen. In Gesprächen, Vorträgen, Diskussionen, Gottesdiensten machen wir auf die Probleme arbeitsloser Mitmenschen aufmerksam. Wir stellen fest, daß die wenigsten sich in die Lage der Betroffenen hineinversetzen können und sich oft gar nicht vorstellen können, wie zermürbend es ist, ohne Arbeit zu sein. Doch nur wenn eine breite Öffentlichkeit erkennt, daß Arbeitslosigkeit ein schweres menschliches Problem ist mit verheerenden Folgen für den Einzelnen und die Gesellschaft, wird man bereit sein, mit allen Kräften gegen dieses Problem anzugehen. Nur wer betroffen ist, wird helfen.

Wolfgang Öhmt – Oswald Greim

Aus der Tätigkeit der Katholischen Betriebsseelsorge Nürnberg

Kontaktnahme zur Arbeiterschaft, meist über Betriebsräte und Gewerkschaftsfunktionäre, Kennenlernen und solidarisches Mittragen ihrer Sorgen und Probleme und die Verbesserung des Verständnisses für die Arbeiter bei anderen Gruppen in der Kirche – das sind die vorrangigen Ziele der Betriebsseelsorge Nürnberg. *red*

Von März bis Mai 1984 fanden Betriebsratswahlen statt; dies war der aktuelle Anlaß, daß sich evangelische und katholische Seelsorger zusammen mit Arbeitern, Betriebsräten und Gewerkschaftsvertretern im Pfarrsaal einer Pfarrei im Nürnberger Süden trafen.

Eingeladen hatten zu diesem Gespräch die Katholische Betriebsseelsorge Nürnberg und das Amt für Industrie- und Sozialarbeit der evangelischen Landeskirche Bayern.

Der Nürnberger Süden ist von der metallverarbeitenden Industrie geprägt. – Fabriken, Arbeitersiedlungen, Rangierbahnhof, Gaswerk – schlechte Luft, Ruß, Lärm, Verkehr – und mitten drin der Mensch als Arbeiter – und die Kirche?

Die Arbeiter und Betriebsräte berichteten von ihren Situationen in den Betrieben; der Tarifkonflikt zur 35-Stunden-Woche stand bevor; Entlassungen waren in jedem Betrieb vorgenommen worden; Rationalisierungsfirmen waren in einigen Betrieben und machten ihre „Studien". Angst sprach aus vielen Berichten, die von den Arbeitern vorgetragen wurden.

Die Seelsorger hörten zu, fragten nach, lernten!

Die Arbeiter und ihre gewählten Vertreter erlebten, daß sie eingeladen, angehört und ernst genommen werden.

Es ging uns bei diesem Treffen darum, die Fremdheit zwischen Arbeiterschaft und Kirche zu überwinden. So sagten einige Arbeiter eines metallverarbeitenden Betriebes vor der Veranstaltung: „Ich wußte gar nicht,

daß die Kirche hier solche Gemeinderäume hat." – „Alleine wäre ich nicht gekommen, aber unser Gewerkschaftssekretär hat uns hierher eingeladen." – Nach der Veranstaltung sagten sie: „Wann schaut ihr mal in unserem Betrieb vorbei?"

„Die Kirche hat die Arbeiterschaft verloren." Dies bekennt die Deutsche Synode im Synodenpapier „Arbeiterschaft und Kirche". Aber sie fordert auch die Kirche auf, das Evangelium in die Arbeitswelt hinein zu tragen und die Fehler der Vergangenheit zu überwinden, um den Solidaritätsgedanken – die Option für die Armen – glaubwürdig zu leben.

Wenn für uns der arbeitende Mensch wichtig ist, muß die Arbeiterpastoral von der Transparenz und Glaubwürdigkeit getragen sein. Denn der Arbeiter und die Arbeiterin spüren, ob wir nur „Sprüche klopfen" oder das auch tun, was wir propagieren.

So ist der erste Schritt in unserer Arbeit die Kontaktaufnahme zur Arbeiterschaft. Diese geschieht in der Regel über die gewählten Vertreter im Betrieb, die Betriebsräte. Der Skepsis beim ersten Besuch, was denn Kirche hier will, folgen schnell Freundlichkeit und Offenheit, wenn sie merken, daß wir ihre Tätigkeit als Betriebsrat anerkennen und ihre Sorgen ernst nehmen. Solche Gespräche dienen zunächst unserer eigenen Information über die Situation der im Betrieb beschäftigten Arbeiter und Angestellten, ihrer Sorgen und Probleme und ihrer Ängste. Oft führt dieser Kontakt dann auch dazu, daß wir mit einzelnen Arbeitern in Verbindung kommen, die persönliche oder familiäre Probleme haben, oder daß wir bei bestimmten Problemen um Rat und Vermittlung gebeten werden. Ein guter Betriebsrat ist ja oft „Seelsorger vor Ort", der mit vielen außerbetrieblichen persönlichen Problemen konfrontiert wird. Hier sind wir als Kirche gefragt. Außerdem halten wir es für unsere Aufgabe, diese Frauen und Männer, die sich engagiert für ihre Mitmenschen im Betrieb einsetzen, auf menschliche Weise zu begleiten. So bestehen zu vielen Betriebsräten seit Jahren schon freundschaftliche Verbindungen.

Aus dieser von Christus vorgelebten und verkündeten Haltung heraus kommt der Kirche die Aufgabe zu, die Betroffenheit der arbeitenden Menschen zu formulieren und sie innerkirchlich und öffentlich darzustellen. Um diese Betroffenheit zu erfahren, bedarf es eines ständigen Dialogs zwischen den Arbeitern und ihren gewählten Vertretern, den Betriebsräten, sowie den Arbeitnehmerorganisationen.

Besonders gefordert sind wir als Betriebsseelsorge bei Betriebsschließungen und Massenentlassungen. Hier müssen wir zeigen, daß uns das Schicksal der Betroffenen nicht gleichgültig ist, sondern daß wir solidarisch zu ihnen stehen. Wir sind dann in den letzten Betriebsversammlungen mit dabei, um die Ängste, Nöte und Klagen zu hören und dem einzelnen, der besonders betroffen ist, schnell und unbürokratisch zu helfen. Außerdem stehen wir zur Beratung der Betroffenen direkt oder über die Pfarreien immer zur Verfügung.

Voraussetzung für diese Aktivitäten ist ein guter Kontakt zu der Gewerkschaft ebenso wie zum Evangelischen Amt für Industrie- und Sozialarbeit. Viele Veranstaltungen werden von den drei Institutionen gemeinsam vorbereitet und durchgeführt.

Kontakt zur Arbeiterschaft – das ist eine Seite unserer Tätigkeit. Doch wenn wir die nach wie vor bestehende Beziehungslosigkeit zwischen Arbeiterschaft und Kirche allmählich überwinden wollen, dann müssen wir auch in unsere eigene Kirche hineinwirken.

„Wer nicht selber Arbeiter ist, bedarf, um für die Lebensbedingungen der Arbeiter mehr Verständnis zu gewinnen, der Information, der Bildung und der Kontaktnahme" (Synodenbeschluß Arbeiterschaft und Kirche). Es sind nicht viele, sowohl unter den Geistlichen als auch in den Laiengremien, die selber Arbeiter sind oder es zumindest einmal waren. Da auch wenig Kontakt zu Arbeitern besteht oder nicht über die Arbeit gesprochen wird, geraten die Probleme der Arbeiterschaft oft nicht in den Blick: Schichtarbeit, Fließband, einseitige körperliche Belastung, zunehmendes Tempo, Abhängigkeit von der Maschine, Eintönigkeit, kaum Selbständigkeit und eigene Verantwortung, wenig oder keine Aufstiegschancen – und heute vor allem Angst um den Arbeitsplatz und damit verbunden Verzicht auf zustehende Rechte.

Diese Probleme versuchen wir nahezubringen in Gesprächen mit Geistlichen und Pfarrgemeinderäten, in Vorträgen und Bildungsmaßnahmen. Ein wichtiger Ansatzpunkt für Arbeiterpastoral in der Pfarrei liegt bei den Sachausschüssen für Berufs- und Arbeitswelt. Deshalb helfen wir bei der Gründung gerne mit und begleiten dann auch die Arbeit, soweit das notwendig ist. So haben wir z. B. in Zusammenarbeit mit der KAB anläßlich der Betriebsratswahlen eine Arbeitshilfe für Sachausschüsse herausgegeben mit Gottesdienstvorschlag zu diesem Thema und einigen Anregungen, wie man Kontakt zu Betriebsräten aufnehmen kann. Auch zu anderen Themen (z. B. Arbeitslosigkeit, 1. Mai usw.) werden Gottesdienstvorschläge angeboten.

Ein- bis zweimal im Jahr werden Tagungen für Sachausschuß-Mitglieder durchgeführt, die sich mit einschlägigen Themen befassen. Entscheidend ist jedoch – über diese innerkirchlichen Informationen hinaus – die persönliche Begegnung und das Gespräch zwischen Vertretern der Kirche und der Arbeiterwelt. Solche Gesprächsmöglichkeiten zu vermitteln, sehen wir als eine vorrangige Aufgabe an: Wir nehmen Pfarrer zu unseren Besuchen bei Betriebsräten mit, organisieren Betriebsbesuche, Gespräche zwischen Betriebsräten und Gewerkschaftsvertretern einerseits und Priestern und Pfarrgemeinderäten andererseits usw. Ein jährliches Gespräch zwischen Erzbischof und Betriebsräten dient der Information und dem Gedankenaustausch über aktuelle Themen.

So versuchen wir – oft nur in kleinen und manchmal auch mühsamen Schritten –, Kirche und Arbeitswelt einander wieder näher zu bringen, immer den Satz Kardinal Cardijns als Anstoß im Gedächtnis: „Eine Kirche ohne Arbeiterschaft ist nicht die Kirche Jesu Christi."

Ein weiterer Punkt sind Fortbildungen, die wir den Betriebsräten und den Belegschaften anbieten und die den sozialethischen Hintergrund ihrer Situation aufhellen sollen.

So soll demnächst mit einer Belegschaft und den Betriebsräten eines Unternehmens die Konzernstrategie beleuchtet und auf dem sozialethischen Hintergrund bewertet werden, um so auch ein künftiges Handlungsmuster mit den beteiligten Kollegen zu entwickeln. Dies geschieht besonders unter dem Eindruck des drohenden Verlustes von Arbeitsplätzen. Um diese Schulung vorzubereiten und durchführen zu können, wird von den beteiligten Kollegen des Betriebes und uns ein Stab gebildet.

Im Lukasevangelium (Lk 24, 13–35) wird erzählt, wie den Jüngern, die nach Emmaus gingen, die Augen geöffnet wurden: Sie erkannten den Herrn und sagten dies den andern. Oft sind auch uns die Augen geschlossen. Erst wenn wir bereit sind, ein Stück des Arbeitsweges mit dem Menschen zu gehen, werden wir ähnliche Erfahrungen machen wie die Jünger von Emmaus.

Literaturhinweise:

J. Wiener – H. Erharter (Hrsg.), Arbeiterpastoral in der Pfarre, Wien 1979 (vergriffen); *H. Ludwig – F. Segbers* (Hrsg.), Handbuch der Arbeiterpastoral, Mainz 1984. – Außerdem wurden in dem Artikel Gedanken von *B. Simon* (Betriebsseelsorger der Erzdiözese Bamberg) verarbeitet.

Gitta Scheller

Familie und Arbeitslosigkeit: ein Literaturbericht

Im folgenden soll über die Ergebnisse ausgewählter empirischer Untersuchungen zum Themenbereich „Familie und Arbeitslosigkeit" berichtet werden, wobei gerade an alte klassische Untersuchungen zur Zeit der großen wirtschaftlichen Depression angeknüpft wird. *red*

Die ausgewählten empirischen Untersuchungen beziehen sich auf unterschiedliche regionale Einheiten und wurden zu verschiedenen Zeiten durchgeführt. Ihre Ergebnisse sind deshalb stets vor dem Hintergrund der unterschiedlichen kulturellen und ökonomischen Gegebenheiten zu sehen.

Weil die Zuverlässigkeit von empirisch gewonnenen Daten immer abhängig ist von der gewählten Methode, müßte jedem Bericht über Forschungsergebnisse eine kritische Rezension des in diesen Untersuchungen zur Anwendung kommenden methodischen In-

strumentariums vorangehen. Dies war jedoch im Rahmen dieses kurzen Beitrags nicht möglich. Dennoch sei der Hinweis angebracht, daß für die hier dargestellten Studien nicht selten Unzulänglichkeiten in der Versuchsdurchführung und Interpretation festgestellt werden konnten. Deshalb müssen die folgenden Ergebnisse sehr vorsichtig formuliert werden:

Die erstmals 1933 veröffentlichte und heute zu den sogenannten klassischen Untersuchungen zählende Marienthaler Studie[1] analysiert die allgemeinen Auswirkungen der Arbeitslosigkeit auf die betroffenen Familien in einem kleinen Dorf in Österreich, dessen Bewohner nach der Schließung der dort ansässigen Baumwollspinnerei nahezu alle arbeitslos geworden sind. Diese Untersuchung zeigte u. a. eine besonders kindzentrierte Haltung in Notzeiten: So wurden sowohl bei der Ernährung als auch bei der Kleiderversorgung die Bedürfnisse der Kinder besonders berücksichtigt. Die Kinder waren insgesamt besser mit Kleidungsstücken versorgt als die Erwachsenen, die kaum über das Nötigste verfügten.

Die Ergebnisse weisen ferner darauf hin, daß die Arbeitslosigkeit nicht zu einer grundsätzlichen Veränderung der Beziehung zwischen den Ehegatten geführt hat, sondern daß schon vor der Notsituation gegebene Tendenzen entweder zur Verbesserung oder umgekehrt zur Verschlechterung der Beziehung durch die Arbeitslosigkeit lediglich verstärkt worden sind. Die persönlichen Beziehungen werden von den Forschern insgesamt als „recht widerstandsfähig" beschrieben. Mit Sicherheit hat hierbei auch der Tatbestand der generellen Arbeitslosigkeit in Marienthal einen Anstieg der Krisen innerhalb der Ehen verhindern können, da hierdurch die Arbeitslosigkeit nicht als individuell verschuldet erlebt und etikettiert werden konnte. Scheinbar wurde die Notsituation als gemeinsam zu bewältigende Aufgabe erlebt, so daß sich hieraus auch die große Widerstandsfähigkeit dieser Ehen erklären ließe.

[1] *M. Jahoda – P. F. Lazarsfeld – H. Zeisel,* Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch, Bonn 1960 (Nachdruck).

Zu einem ähnlichen Ergebnis, nämlich daß die Familie „in den Fällen, wo sie als Ganzes von der Arbeitslosigkeit betroffen und bedroht ist", „vollends zur Not- und Solidargemeinschaft" wird, gelangte 1976 auch *H. W. Opaschowski* bei seinen Beobachtungen und Gesprächen mit arbeitslosen Jugendlichen im Duisburger Arbeiterviertel Hamborn[2].

Die Auswirkungen der Arbeitslosigkeit der Eltern auf die Sozialisation der Kinder sind in einer 3 Phasen umfassenden Paneluntersuchung (1931–1937, 1953–1954, 1959–1960) erforscht worden[3]. Diese Ergebnisse zeigten, daß die Kinder arbeitsloser Eltern angepaßt und leistungsorientiert waren: In ihrem Wertesystem nahm der sichere Arbeitsplatz vor der Familie den höchsten Stellenwert ein.

Die Bedeutung der Eltern im Hinblick auf die Arbeitslosigkeit der Kinder wird in den vorliegenden Untersuchungen recht unterschiedlich eingeschätzt.

So scheint nach der ersten groß angelegten Repräsentativuntersuchung zur Jugendarbeitslosigkeit in der Bundesrepublik aus den Jahren 1950 und 1951 die Familie eher eine Bastion gegen den Druck der Arbeitslosigkeit darzustellen[4]. Von Bedeutung für diese Haltung der Familie gegenüber dem arbeitslosen Kind kann insbesondere die Tatsache angesehen werden, daß die Familie die Arbeitslosigkeit des Jugendlichen nicht als persönlich verschuldet ansah, sondern diese vielmehr auf die politischen und ökonomischen Verhältnisse der Nachkriegszeit zurückgeführt hat. Auch galt die Arbeitslosigkeit damals als „ein aktueller, zeitgebundener Notstand"[5]. In der Mehrzahl der Fälle konnte weiters eine Verspätung der Ablösung des Jugendlichen von der Herkunftsfamilie festgestellt werden.

Dagegen berichten *A. Burger* und *G. Seidenspinner* 1977 von einem distanzierten Verhältnis zwischen den Eltern und ihren ar-

[2] *H. W. Opaschowski,* Soziale Arbeit mit arbeitslosen Jugendlichen, Opladen 1976.
[3] *G. H. Elder,* Children of the great depression, Chicago 1974.
[4] *F. Rudolph,* Der jugendliche Arbeitslose und seine Familie, in: Arbeitslosigkeit und Berufsnot der Jugend, Bd. 2, hrsg. vom Deutschen Gewerkschaftsbund, Köln 1952, 7–59. – Vgl. auch *H. Schelsky,* Einleitung: Anlage, Ziele und Durchführung der Untersuchung: ebd., Bd. 1, Köln 1952, 9–17.
[5] *H. Schelsky,* ebd., 16f.

beitslosen Kindern, die sich eher aus dem Weg zu gehen scheinen[6]; und eine 1975 durchgeführte Repräsentativbefragung für die Bundesrepublik zeigte, daß eher ein zusätzlicher Druck der Familie auf die arbeitslosen Jugendlichen bestehen kann: 50 Prozent der Jugendlichen im Vergleich zu 32 Prozent der Erwachsenen stimmten der Aussage zu, daß es in der Familie häufiger Ärger gäbe als sonst[7]. Der Untersuchung ist weiterhin zu entnehmen, daß die elterliche Erwartung bezüglich der Berufstätigkeit der Kinder in höheren Sozialschichten größer ist als z. B. in Arbeiterfamilien. Dies war wiederum von entscheidendem Einfluß auf das Ausmaß der subjektiv empfundenen Schuldgefühle.

Daß die Arbeitslosigkeit zu Konflikten in der Familie führt, ergab auch eine 1981 durchgeführte Repräsentativbefragung von 1148 15- bis 19jährigen Mädchen, von denen 85 arbeitslos waren[8]. Diese Studie wies ferner darauf hin, daß insbesondere die Mütter die Arbeitslosigkeit der Töchter als selbstverschuldet ansahen und ihnen deshalb Vorwürfe machten.

Auch *K. Heinemann* fand heraus, daß sich das Verhältnis zu den Eltern mit der Dauer der Arbeitslosigkeit deutlich verschlechtert und es häufiger zu Streitigkeiten zwischen den Eltern und den arbeitslosen männlichen Jugendlichen kommt. Gleichzeitig konnte aber festgestellt werden, daß die Familie für die Freizeitgestaltung der langfristig Arbeitslosen zunehmend an Bedeutung gewann[9].

Eine weitere Untersuchung von 1978/79 machte insbesondere auf die durch die Arbeitslosigkeit erschwerte Ablösung aufmerksam: Durch die verhinderte Chance, in die Erwachsenen- und Berufsrolle hineinzuwachsen, durch die finanzielle Abhängigkeit vom Elternhaus sowie durch das Einbeziehen der Töchter in die Hausarbeit und durch stärkere Kontrollen und Bevormundungen durch die Eltern war insgesamt eine Einengung der Handlungsfähigkeit und damit des Selbständigwerdens der arbeitslosen Mädchen gegeben[10].

Die hier analysierten Studien scheinen für die Gegenwart eher das Bild einer konfliktreichen Beziehung zwischen den Eltern und ihren arbeitslosen Kindern zu bestätigen. Jedoch hätte in diesen Studien noch stärker die durch die Arbeitslosigkeit verzögerte Selbständigkeit berücksichtigt werden müssen: Was passiert, wenn diese zur Identitätsfindung bedeutsame Übernahme der Erwerbsrolle dem Jugendlichen verweigert wird, wenn er also die Rollenerwartungen, die an ihn durch seine unmittelbare Umwelt gestellt werden, nicht erfüllen kann? In diese Richtung weist bisher lediglich das Ergebnis geschlechtsspezifischer Reaktionsmuster, nämlich daß insbesondere für die Mädchen die Familienrolle im Vergleich zu den arbeitslosen Jungen ein besonderes Gewicht bekommt[11]. Im Falle der Ablösung müßte aber gerade sie zugunsten anderer Rollen – wie z. B. der Berufsrolle – zurückgedrängt werden.

Daß die Arbeitslosigkeit den Gedanken an geschlechtsspezifische Rollenklischees zu begünstigen scheint, zeigte die letzte 1981 von G. Seidenspinner und A. Burger durchgeführte Untersuchung: Jedes zweite arbeitslose Mädchen stimmt dem Statement zu, daß Arbeitslosigkeit für einen Mann schlimmer sei als für eine Frau. Gleichermaßen ist auch die Vorstellung, die Berufstätigkeit aufgrund von Kindern aufzugeben, bei diesen Mädchen stärker verbreitet als bei den nicht arbeitslosen[12].

Während weiterhin männliche arbeitslose Jugendliche offenbar stark über die

[6] *A. Burger – G. Seidenspinner,* Jugend unter dem Druck der Arbeitslosigkeit, München 1977, 101f.

[7] *C. Brinkmann,* Finanzielle und psychosoziale Belastungen während der Arbeitslosigkeit, in: Mitteilungen aus der Arbeits- und Berufsforschung, Heft 4/1976, 397–413; *K. Schober,* Arbeitslose Jugendliche: Belastungen und Reaktionen der Betroffenen: ebd., Heft 2/1978, 198–215.

[8] *G. Seidenspinner – A. Burger,* Mädchen '82. Eine repräsentative Untersuchung über die Lebenssituation und das Lebensgefühl 15- bis 19jähriger Mädchen in der Bundesrepublik, durchgeführt vom Deutschen Jugendinstitut im Auftrag der Zeitschrift „Brigitte", Hamburg 1982.

[9] *K. Heinemann,* Arbeitslose Jugendliche – Ursachen und individuelle Bewältigung eines sozialen Problems. Eine empirische Untersuchung, Darmstadt – Neuwied 1978.

[10] *H. Bilden – A. Diezinger – R. Marquardt – K. Dahlke,* Arbeitslose junge Mädchen. Berufseinstieg, Familiensituation und Beziehungen zu Gleichaltrigen, in: Zeitschrift für Pädagogik, Heft 5/1981, 677–695; *K. Schober,* a. a. O., 201.

[11] *H. Bilden,* a. a. O., 688; *A. Burger – G. Seidenspinner,* a. a. O., 114ff., 127ff.

[12] *G. Seidenspinner – A. Burger,* a. a. O., 65.

Erwerbstätigkeit definiert und daher sowohl von der Familie als auch von anderen Bezugsgruppen aufgrund ihres Arbeitslosenstatus diskriminiert wurden, scheinen sich junge Frauen im Falle der Arbeitslosigkeit überwiegend in Haushalt und Familie zurückzuziehen, was ihnen eine vergleichsweise geringere Beeinträchtigung des sozialen Ansehens beschert[13].

Gerade an diesen Ergebnissen wird also erkennbar, welche Bedeutung den geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen, die den Mann als Versorger der Familie vorsehen und der Frau eher ein Ausweichen auf die gesellschaftlich anerkannten Alternativrollen einer Hausfrau und Mutter zugestehen, im Hinblick auf die Reaktion auf die Arbeitslosigkeit zukommt. In dieser Hinsicht kann die Arbeitslosigkeit also einerseits als ein Phänomen angesehen werden, das eine Gleichbehandlung von Männern und Frauen eher zu behindern als zu stabilisieren scheint, und andererseits in besonderem Maße gerade jüngeren Frauen die Ablösung vom Elternhaus erschweren dürfte.

Was die Bedeutung der sozialen Lage der Herkunftsfamilie für den arbeitslosen Jugendlichen betrifft, so scheint eine bestimmte soziale Lage des Elternhauses eine Arbeitslosigkeit der Kinder zu begünstigen[14]. So ergab sowohl die bereits zitierte Repräsentativbefragung von 1975 als auch die regional begrenzte Studie von K. Heinemann, daß die jugendlichen Arbeitslosen zu einem überdurchschnittlichen Anteil aus Familien kamen, deren Vätern als un- und angelernte Arbeiter beschäftigt waren bzw. über ein niedriges Einkommen verfügten. Damit einher ging die Tatsache, daß sie sich häufiger aus kinderreichen Familien mit vier und mehr Geschwistern rekrutierten.

Auch eine Analyse der Entwicklung der qualifikationsspezifischen Arbeitslosigkeit in der Bundesrepublik von 1973 bis 1975 zeigte, daß die Arbeitslosenquoten um so niedriger waren, je höher die formale Qualifikation der Arbeitskräfte war[15]. Seit 1975 konnte allerdings ein vergleichsweise stärkerer Anstieg der Arbeitslosenquote der Fach- und Hochschulabsolventen festgestellt werden.

Abschließend sollen noch einige weitere Resultate angeführt werden, die trotz unterschiedlicher zeitgeschichtlicher Bedingungen und trotz verschiedener Befragtengruppen von der Mehrzahl der Studien festgestellt wurden. Es kann deshalb davon ausgegangen werden, daß sie typische Folgen des Arbeitslosendaseins darstellen:

Nahezu alle Untersuchungen kamen zu dem Ergebnis, daß die *freie Zeit* für den Arbeitslosen zum Problem wird. So wurde festgestellt, daß Arbeitslosigkeit die Einbuße eines zeitstrukturierenden Elements und damit einen Zerfall des Zeitempfindens bedeutet, der seinen Ausdruck z. B. in einer mit der Dauer der Arbeitslosigkeit zunehmenden Unpünktlichkeit fand[16].

Arbeitslosigkeit scheint auch eine *Veränderung der Lebensweise* zu bedingen; denn Arbeitslose zeigten ein verändertes Aufsteh- und Zu-Bett-Geh-Verhalten: sie schliefen länger und gingen später schlafen als die Beschäftigten[17].

Die Ergebnisse ergaben des weiteren, daß bei langandauernder Arbeitslosigkeit das Gefühl der *Zukunftslosigkeit* verbunden mit einer Verringerung der Zukunftserwartung und -planung gegeben war[18]. Als besondere Belastung wurde von allen Befragtengruppen der durch die Arbeitslosigkeit bewirkte *Geldmangel* hervorgehoben[19].

Darüber hinaus registrierten alle Studien in mehr oder weniger starkem Maße das Problem der *Isolation*, das sich entweder als Folge der durch die Arbeitslosigkeit reduzierten Kontaktfähigkeit oder -möglichkeit ergab[20].

Die Darstellung von Ergebnissen aus verschiedenen empirischen Studien hat deutlich gemacht, daß die Arbeitslosigkeit zu einer Vielzahl von Veränderungen im Leben der Betroffenen führen kann, deren Art und

[13] *K. Schober*, a. a. O., 209.
[14] Ebd., 202f.
[15] *M. Tessaring*, Qualifikationsspezifische Arbeitslosigkeit in der Bundesrepublik, in: Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung, Heft 2/1977, 229–242.
[16] *H. Kluth*, Die Gemeinschaftsfähigkeit der arbeitslosen Jugendlichen, in: Arbeitslosigkeit und Berufsnot der Jugend, Bd. 2, a. a. O., 61–126.
[17] *K. Heinemann*, a. a. O., 117.
[18] *M. Jahoda*, a. a. O., 83ff.; *K. Schober*, a. a. O., 207.
[19] *F. Rudolph*, a. a. O., 43; *C. Brinkmann*, a. a. O., 398ff.; *K. Heinemann*, a. a. O., 109.
[20] *A. Burger – G. Seidenspinner*, a. a. O., 115ff.; *H. Kluth*, a. a. O., 63ff.

Ausmaß jedoch immer von spezifischen Faktoren abhängig war und ist. Die durch die Arbeitslosigkeit bewirkten tiefgreifenden Folgen haben zugleich auf den hohen Stellenwert verwiesen, den die Arbeit für den Menschen besitzt.

Leserbrief

„Liebe Brüder und Schwestern!"

Zum Leitartikel von Helmut Erharter „Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft" (2/1984)

Diesen Artikel konnte man nur mit verhaltenem Atem lesen. Die Frage Kirche und Frau ist nachgerade für die Kirche, menschlich gesprochen, zu einer Frage auf Leben und Tod geworden. Keine besonnene Frau wird sich der Erkenntnis verschließen, daß der Wandel, der Gebot der Stunde ist, seine ernsten Schwierigkeiten hat. Unsere Sprache schon setzt ja die Vorherrschaft des Mannes und Vaters voraus. Da wirkt eine Änderung leicht gezwungen. Doch manches ist unschwer jetzt schon möglich. – Dazu ein Beispiel:

Vor Monaten erschien eine Neuausgabe des deutschen Lektionars. Nachdem die Abschnitte aus den Apostelbriefen vorher ohne Anrede begonnen hatten, beginnen sie jetzt mit der wörtlichen Übersetzung des früheren „Fratres", mit „Brüder". Nun spricht zwar Paulus wie auch der Verfasser des Jakobus-Briefes seine Adressaten mit „Brüder" an. Sicher sind die Schwestern eingeschlossen. Aber die vereinfachte Anrede legt den Gedanken an die Zweitrangigkeit der Frau doch nahe. In den beiden Petrusbriefen heißt es „Geliebte". Der Barnabas-Brief beginnt: „Seid gegrüßt, Söhne und Töchter!" Und im 2. Klemens-Brief 19 heißt es: „Also, Brüder und Schwestern . . ."

Und nun bekommen unsere Gemeinden, die auch heute zum größeren Teil aus Frauen bestehen, immer wieder zu hören: „Brüder!"

Als ich bei Aushilfe in einer Gemeinde vorschlug, wenn den Lektorendienst ein Mann versieht, sollte er beginnen: „Schwestern und Brüder", ist es eine Frau: „Brüder und Schwestern", da leuchtete es sofort ein. Inzwischen habe ich es wiederholt so erlebt.

Seit langem versuchen wir doch, die Hl. Schriften, die in einer anderen Zeit entstanden sind, in die Sprache der unsern zu übertragen, dabei auch das, was dort vielleicht erst nur keimhaft vorhanden ist, zu entfalten. Die Ansätze zur Rehabilitierung, Ehrenrettung der Frau – vgl. z. B. Gal 3, 28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; . . ." – sollten dabei heute wohl mit an erster Stelle stehen. *Alfons Beil, Heidelberg*

Bücher

Alternative Zielgruppenpastoral

Heiner Ludwig – Franz Segbers (Hrsg.), Handbuch der Arbeiterpastoral, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 184 Seiten.

Die Zielgruppenpastoral in den Gemeinden ist mittlerweile mit Recht ins Gerede gekommen und mit ihr die entsprechenden pastoralen Handreichungen zu einer effektiven „Alten-", „Jugend-" und „Kinderpastoral", zu einer „Fernstehenden-" und „Kerngemeindepastoral" usw. Daß hier die Arbeitsteiligkeit der Industriegesellschaft und die sektorale Aufspaltung ihrer Lebensbereiche (Jugend versus Alter, Arbeit versus Freizeit) in den Pfarrgemeinden nochmals verdoppelt wird, ist bereits deutlich erkannt worden. Dies verbindet sich dann mit der Forderung, daß wenigstens in christlichen Gemeinden eine den Menschen in seiner Integrität ernstnehmende ganzheitliche Pastoral und eine entsprechende Kommunikation zwischen unterschiedlichen „Zielgruppen" (der Jugend *mit* dem Alter) Gestalt gewinnen möge. So sind Titel wie „Handbuch der Arbeiterpastoral" zunächst mit einiger Vorsicht zu genießen.

Wer freilich dieses Buch dann liest, begegnet einer durchaus alternativen „Zielgruppenpastoral", die nicht mit der Versorgung einer weiteren „Problemgruppe" in der Pfarrgemeinde selbst und zugunsten ihres eigenen „Betriebs" zu tun hat. Die Konzeption ist hier eine ganz andere: Die Kirche hat sich in die Arbeiterschaft hineinzubegeben, sich in ihr zu entäußern – und nicht umgekehrt! Daß sie dies bislang kaum getan hat, beklagt die gemeinsame Synode als „fortwirkenden Skandal". Aber diese Klagebehauptung nützt nicht viel, wenn die Gründe für diesen Tatbestand nicht offengelegt werden: *Paternalismus,* der von oben nach unten, oder, etwas eingängiger formuliert, von außen nach innen pastoriert; *individualistische Pastoral,* die den einzelnen aus seinen Lebenszusammenhängen exzerpiert und als solchen für die Gemeinde haben will (bzw. bei ihm als schuldhaft deklariert, was strukturell verursacht ist), und schließlich die *pfarr- bzw. kerngemeindezentrierte Pastoral,* die alles für die „eigentliche Mitte" tut und keine Kirche und auch keinen Geist außerhalb ihrer selbst vermutet. In seinen Ausführungen „zur Unverzichtbarkeit einer Arbeiterpastoral" werden diese Gründe von *H. Ludwig* zu Beginn des Buches deutlich genannt.

Die Alternative dazu bringt *P. Schobel* in dem Teil „Kirche in der Arbeiterwelt: Bekehrung zu Prophetie und Solidarität": Wenn Kirche unter der Arbeiterschaft präsent werden will, muß sie sich selbst bekehren, und zwar zu einer prophetisch-solidarischen Kirche, die Mißstände mit aufdeckt und in der Option für die Benachteiligten klare Partei ergreift.

Die Arbeiter sind keine „Objekte" einer Zielgruppenpastoral, die zum Zentrum der bestehenden Pfarrgemeinde zu führen wären, sondern sie sind selbst der Ort, wo Kirche präsent wird oder nicht! Sie sind „Subjekte der Pastoral", von ihnen ist für und gegen die etablierten Pfarreien in ihrem Orthodoxiegehabe „von oben nach unten" Neues und Prophetisches zu erwarten! Arbeiterpastoral ist eine Hingeh- und Hinhörpastoral, nicht zuerst eine Heimhol- und Redepastoral! *F. Segbers* schreibt: „Eine Theologie, die so fragt und zuhört, wird entdecken, daß Gott schon längst mitten in der Arbeiterschaft lebt" (180)[1].

Solche Erfahrungen sind natürlich nur möglich, wenn sich die Einstellung der Seelsorger ändert, indem sie gerade bei *denen, die benachteiligt sind,* die Präsenz des Geistes erwarten. Wer *diesen* in Solidarität begegnet, begegnet Christus. „Gott ist gerade in denen sichtbar, die als die Geringsten unter uns das größte Leid zu tragen haben."[2] Mit und bei diesen ist zu entdecken, was christliche Pastoral und Gemeindebildung sein könnten und müßten[3].

Wer so zusammen mit den Arbeitern selbst pastorales und gleichzeitig solidarisches Handeln gestaltet, verlernt aufgesetzte Vermittlungsmethoden und didaktische Tricks (wogegen sich die Autoren erfreulicherweise immer wieder wenden: Ihnen geht es um mitmenschliche Einstellungen im Kontext der Inhalte des Evangeliums) und riskiert offene Begegnungs- und Mitkämpfprozesse, die den Argwohn der kirchlichen Insider einbringen. Mit Recht betont Schobel deshalb die Vermittlungsproblematik und -notwendigkeit zwischen Kirche in der Arbeiterschaft und der Kirche in den Pfarrgemeinden: „Der Betriebsseelsorger muß seine *Erfahrungen in die Kirche zurückvermitteln.* Denn ob Kirche zumindest auch eine Kirche der Arbeiter wird, entscheidet sich an der ‚Bekehrung' all derer, die sich Christen nennen" (90). Wie es freilich dann dort aussieht, wenn dieser Gegensatz zwischen benachtei-

[1] In diesem Zusammenhang wird mit Recht das beeindruckende Wort von Papst Johannes Paul II. zitiert: „Der Papst fürchtet nicht die Menschen der Arbeit. Sie waren mir immer besonders nahe. Aus ihrer Mitte bin ich gekommen: aus dem Steinbruch . . ., aus dem Kesselhaus . . . und dann – aus Nova Huta. Durch all diese Verhältnisse, durch die eigene Erfahrung der Arbeit – ich wage das zu behaupten – hat der Papst das Evangelium neu gelernt." (S. 107)

[2] Ein Zitat aus dem Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe „Der Mensch in der Welt der Arbeit" aus dem Jahr 1980, zitiert S. 59.

[3] Gleich dreimal wird in ähnlichen Zusammenhängen (und man kann dies tatsächlich nicht oft genug tun!) in den ersten 40 Seiten „Laborem exercens" 8 zitiert: „Die Kirche weiß sich dazu (sc. zur solidarischen Anstrengung mit den Werktätigen gegen die Herabwürdigung des Subjekts der Arbeit) strengstens verpflichtet, denn sie sieht es als ihre Sendung und ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus an und muß sich darin als die ‚Kirche der Armen' bewähren." (Vgl. S. 12, 24, 38.)

ligt-abhängiger Arbeiterschaft und gehobenen Mittelstand nicht zugedeckt wird, sondern zum Zug kommen darf, das skizziert *F. Kerstiens* in eindringlicher, zum Teil erschütternder Weise! Hier spricht ein Seelsorger, der die soziale Wirklichkeit unverstellt wahrnimmt und Basis seiner Pastoral sein läßt. Was für ein Gegensatz zu der oft antreffbaren, auf andere Weise erschütternden Verbindung von Wahrnehmungsverzerrung und satter Besserwisserei, die so recht die klerikale Ignoranz allenthalben ausmacht!

Von diesem hier nur angedeuteten pastoraltheologischen Impetus des Buches her prägt sich auch dessen *Aufbau und Gestaltung:* Die für eine Arbeiterpastoral nötigen Prozesse bilden zugleich die Hauptabschnitte: *Sehen – Urteilen – Handeln,* womit die Herausgeber nicht nur auf die Methode Cardijns zurückgreifen, sondern (und das ist nicht von ungefähr!) damit gleichzeitig die entscheidenden Schritte der Evangelisation im Kontext der Theologie der Befreiung aufnehmen: Denkt man nämlich Kirche und Basis, Evangelium und Benachteiligte tatsächlich zusammen, dann muß christliches und insbesondere pastorales Handeln das Sehen und Hören lernen[4], es muß dann Evangelium und Wirklichkeit (wie sie ist: in ihren Gegensätzen, die ja auch im Evangelium selbst benannt werden, z. B. zwischen arm und reich) inhaltlich aufeinander zubringen und von daher die entsprechenden Solidarisierungen und Strategien im Horizont der Inhalte des Reiches Gottes gestalten.

Das Buch lohnt sich schon allein wegen des *ersten* Abschnitts (das „Sehen"). Wer hier aufmerksam liest, wird viel Sehen und Einsehen lernen und damit die Forderung des Synodenbeschlusses „Kirche und Arbeiterschaft" 2.2 ein wenig einlösen können: „Wer nicht selbst Arbeiter ist, bedarf, um für die Lebensbedingungen der Arbeiter mehr Verständnis zu gewinnen, der Information, der Bildung und der Kontaktnahme" (vgl. 121). Durch Berichte von Betroffenen gewinnt man einen Einblick in die Arbeitswelt, auch durch die Erfahrungen eines Betriebsseelsorgers[5]. Sehr wichtig sind meines Erachtens die Informationen zu Betriebsrat und Gewerkschaften sowie die damit verbundenen Definitionen, Aufgaben und Anliegen (z. B. in der Mitbestimmungsfrage). Zur Kenntnis zu nehmen wäre auch längst die „Geschichte eines Lernprozesses" von der Duldung (1931) zur Anerkennung (1961) der Gewerkschaften durch die Kirche!

Der *zweite* Abschnitt macht zwei Anläufe zur Beurteilung der Lebenslage der Arbeiterschaft: einmal aus der Sicht eines Gewerkschafters sowie eines Sozialethikers, dann aus der Sicht der kirchlichen Präsenz in der Arbeitswelt, insofern sie sich dazu bekehrt; der Teil schließt mit der Forderung nach einer „Ethik im makrosozialen Bereich" (110). In diesem Abschnitt (2.2) fehlt mir etwas ein schärferer Kontrast zwischen normativen und deskriptiven Aussagen: Gerade von den inhaltlich theologischen Postulaten her wäre die real existierende KAB nochmals genauer unter die Lupe zu nehmen, als dies hier von den papierenen Grundsätzen vorgestellt wird[6].

Schließlich erfolgen im *Abschnitt 3* (Handeln) entsprechende Dokumentationen und Berichte von Beispielen, wo sich Kirche und Seelsorger in konkreten Aktionen und Gottesdiensten mit Arbeitern solidarisiert bzw. wo sie ihre Anliegen thematisiert haben. Besonders wichtig finde ich die Ausführungen zur Arbeiterbildung im Sinne einer „Soziallehre von unten" und den Bericht über die „Arbeitslosen-Selbsthilfe". Hier begegnen kreative Möglichkeiten, die manchem Seelsorger helfen können, in dessen pastoralem Verantwortungsbereich viele Arbeiter bzw. Arbeitslose leben.

Das Buch schließt (in *Kapitel 4*) mit einem methodischen Versuch, die drei Schritte im

[4] *E. Gutting* weist (S. 168) darauf hin, daß dies auch ein entscheidendes Postulat bester christlicher Spiritualität ist!

[5] Diese Lektüre bringt den Leser selbst etwas auf den Weg richtiger Fragestellungen, wie ihn Cardijn beschreibt: „Deshalb bin ich bei meinen ständigen Bemühungen, den Laien ihre Mission nahezubringen, niemals von der Kirche und ihrer Sendung ausgegangen . . . Immer habe ich stattdessen ihre Probleme, ihr Leben als Ausgangspunkt genommen, die Sendung jedes Menschen auf Erden und die apostolische Bedeutung ihres Lebens." (Zitiert S. 36.)

[6] Trotz der benannten „Gefährdungen" und „Versuchungen", denen ja nicht wenige KAB-Verbände längst real mehr oder weniger erlegen sind: Als Beleg dafür vgl. nicht weit davon F. Kerstiens' Klage (S. 103).

Kontext der „Lebensbetrachtung" zu integrieren. Hier sei eine weitere kritische Anmerkung erlaubt: Wenn ich mir den konkreten und farbigen Umgang der Campesinos von Peru mit biblischen Geschichten ansehe (vgl. dazu den Katechismus Vamos Caminando von der Equipo Pastoral de Bambamarca, Freiburg/Münster 1983), dann möchte ich nicht so leicht einfach das Leben selbst zum Betrachtungsstoff machen (vgl. S. 167) und darin auf „Erleuchtung" (168) bauen: Wo kommt letztere denn her, wenn nicht von einer anschaulichen Vergleichsarbeit zwischen unseren und den biblischen Geschichten bzw. Gleichnissen? Gerade für ein explizites Selbstbewußtsein der Arbeiter als Kirche und als Christen kann auf die narrativen Gegebenheiten christlicher Tradition nicht verzichtet werden. Ansonsten verliert das Evangelium gegenüber der erzählbaren konkreten Lebenssituation selbst an erzählter Konkretheit und verflüchtigt sich ins Idealistisch-Spekulative.

Bleibt noch zu erwähnen, daß den meisten Unterkapiteln in den Abschnitten ausgiebige Lesehinweise auf einschlägige Literatur beigefügt sind[7], was manchen, der mit Hilfe des Buches „Feuer fängt", lektüremäßig weiterführen kann.

Insgesamt liegt hier ein „Handbuch der Arbeiterpastoral" vor, dessen gründliche Lektüre man sich in unserer Kirche herzlich wünscht! Vielleicht wird dann die Forderung der Würzburger Synode künftig etwas ernster genommen: „Auf Diözesan- bzw. Regionalebene sollen Arbeitsstellen für Arbeiter- und Betriebsseelsorge eingerichtet und hauptamtlich besetzt werden . . ." (zitiert S. 92). Theologinnen und Theologen gäbe es genug, und Geld gibt es auch, wenn es weniger für irgendwelche Bauvorhaben denn für den *lebendigen* Gemeindeaufbau und für die lebendige Präsenz von Kirche in verschiedenen Lebensbereichen zur Verfügung gestellt würde. Oder mwirklich ein Pfarrhaus jedesmal umgebaut werden, wenn ein neuer Pfarrer kommt, usw.? Pastoralreferenten/innen in einer solchen Arbeiterpastoral, wie sie das vorliegende Buch konzipiert, produzierten damit gerade nicht eine versorgte Gemeinde, sondern *ermöglichten* Kirche „von unten" an neuen Orten und in neuen Lebensbereichen.

Ottmar Fuchs, Bamberg

[7] Zum Beispiel die auf derselben Linie liegenden Werke von: *C. Gremmels – F. Segbers* (Hrsg.), Am Ort der Arbeit. Berichte und Interpretationen. Überlegungen zu einer Theologie der Arbeit, München – Mainz 1981; *P. Schobel,* Dem Fließband ausgeliefert. Ein Seelsorger erfährt die Arbeitswelt, München – Mainz 1981; *C. Gremmels – F. Segbers,* Arbeitslosigkeit – Herausforderung der Kirchen. Dokumente – Projekte – Analysen, München 1979; *P. Spescha,* Arbeit – Freizeit – Sozialzeit. Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung, Bern 1981.

Zukunftsperspektiven für heiles Leben

Karl Lehmann, Signale der Zeit – Spuren des Heils, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, 192 Seiten.

Das Buch stellt eine Sammlung verschiedener Aufsätze dar, die (so die Einführung) die Antwort des Glaubens auf die „Zeichen der Zeit" nicht in ohnmächtiger Anpassung, sondern anhand klarer Kriterien zur Sprache bringen wollen. Das Anliegen, Welterfahrung und Glaube in stetem Gespräch zu halten, ist gut und wichtig. Die Titel der einzelnen Beiträge mögen den Inhalt andeuten: „Von der Schwierigkeit, glücklich zu sein", „Maßstäbe menschlichen Zusammenlebens", „Der christliche Glaube vor der neuen Religiosität", „Stillstand auf dem Weg zur einen Kirche?", „Nicht nur im Jenseits – Die Weltperspektive christlicher Zukunftserwartung", „Sendung und Zeugnis für die Welt", „Gemeinde im Dienst der Caritas – Caritas im Dienst der Gemeinde" und „Einheit und Vielfalt der Dienste in der Kirche". Der tiefere Gewinn des Buches erschließt sich meiner Meinung nach erst nach mehrmaligem Lesen; denn die Sprache ist philosophisch temperiert, viele Aussagen stehen in dem vorschnellen Indikativ engagierter Rede (das heißt, der Konjunktiv der dialogbereiten und nach Begründung fragenden Rede kommt zu kurz), und gelegentlich finden sich unkritische Vereinfachungen und theologische Worthülsen: „Wenn die wissenschaftlichen Probleme gelöst sind, fangen die Lebensfragen erst an" (23). „In nicht wenigen Klöstern und geistlichen Gemeinschaften scheint man Zenmethoden höher einzuschätzen als die bisherigen Wege

abendländischer Frömmigkeit zu Gott" (58). „Wo man sich etwas indiskret in die Arme der modernen Welt geworfen hatte, merkte man bald, daß es Fangarme eines Polypen waren" (111). „Hoffnung lebt als ausgestreckte Sehnsucht nicht von sich selbst" (114). Dennoch: Was über den Wert des Gespräches mit der Welt, über die Zukunft der Ökumene, die Bedeutung brüderlicher Gemeinden, die Wichtigkeit des geschichtlichen Auftrages usw. gesagt wird, ist perspektivisch wichtig, und es ist zu wünschen, daß Lehmann, nun Bischof von Mainz, seine Horizonte nicht unter dem Druck kirchlicher Verbeamtung verkürzt.

Fritz Schweiger, Salzburg

Hans Jonas – Dietmar Mieth, Was für morgen lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983, 80 Seiten.

Das Büchlein enthält zwei Aufsätze. Der Beitrag des Philosophen Hans Jonas „Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen" entwirft in behutsamer und einfühlsamer Weise Konturen einer menschlichen Ethik, die der gegenwärtig sich verbreitenden resignativen und pessimistischen Stimmung entgegensteuern könnten. Verantwortung für die ganze Menschheit wird als neu hereinzunehmender Wert gefordert. Der Ehtiker Dietmar Mieth beschreibt in seinem Aufsatz „Was die Sinnkrise übersteht: Ethische Perspektiven für eine menschliche Zukunft" die gegenwärtige Sinnkrise als Wertkrise und bespricht verschiedene Modelle ganzheitlicher Modelle der Moral. Eine vom Glauben motivierte Hoffnung (inmitten der Möglichkeit des Scheiterns) zu leben, könnte Beitrag der Christen für die Zukunft sein. Wer es liebt, philosophische Erwägungen *nach*zudenken, wird das Buch mit Gewinn lesen und die Mühe nicht scheuen, diese Gedanken in praktische homiletische und seelsorgliche Arbeit umzusetzen.

Fritz Schweiger, Salzburg

Matthew und Dennis Linn, Beschädigtes Leben heilen. Was Gebet und Gemeinschaft helfen können, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1981, 298 Seiten.

Die Autoren sind in den USA als Krankenseelsorger, Psychotherapeuten und Exerzitienleiter tätig und stehen der Charismatischen Erneuerungsbewegung nahe. Mit vielen Beispielen versuchen sie, den Prozeß der „Heilung von Erinnerungen" anschaulich zu machen. Sie gehen von der psychosomatischen Einsicht aus, daß grundlegende Gefühle wie Angst, Furcht, Zorn und Schuldgefühle kränkend bzw. krankmachend sein können. Die Auseinandersetzung mit diesen vielfach verdrängten und aufgestauten Gefühlen kann zu Besserung und auch Heilung von körperlichen, psychischen und geistig-existentiellen Erkrankungen bzw. Sinnkrisen führen. Den zentralen Inhalt des Buches bildet die Darstellung der fünf Stufen des Sterbens und Vergebens. Dieses Modell erinnert sowohl an die Stufen im Prozeß der Trauer (Y. Spiegel) wie auch an den Prozeß der Bewältigung des Sterbens (Kübler-Ross); und es wird auch im Gleichnis vom verlorenen Sohn, in den Exerzitien des Ignatius von Loyola und im Prozeß der Eucharistie nachgewiesen. Durch vielfältige Abwehrstrategien wird die Auflösung der ersten Stufe, des Nicht-wahrhaben-Wollens von negativen Gefühlen, Spannungen etc. sehr erschwert, und es wird empfohlen, diese im Gebet aufzuarbeiten (104). Demnach sind die wesentlichen Heilungsschritte immer die gleichen: „Die Wunde ansehen (Christus mein Gefühl mitteilen), durch den Geist und das Herz Christi wieder aufgerichtet werden (auf die Reaktion Christi hören) und die Reaktion Christi erleben" (114). Ähnlich werden die vier weiteren Stufen (Auseinandersetzung mit Zorn, das Verhandeln, die Depression, die Zustimmung) behandelt.

Das Kapitel „tägliche Heilung einer Erinnerung" könnte auch als moderner „Beichtspiegel" bezeichnet werden. – Die Weisheit dieses Buches besteht im Gespür für unsere tiefe Kränkbarkeit, die allzugern übersehen wird. Die Autoren versuchen, derart „beschädigtes Leben" zu heilen, durch Einsicht, durch Auseinandersetzung, durch Gebet und sakramentale Frömmigkeit, im Bewußtsein, daß sowohl moderne Humanwissenschaften wie auch alte religiös-theologische Tradition dazu helfen können.

Alfred Kirchmayr, Wien

Seelsorge und Medizin

Wayne E. Oates, Seelsorge und Psychiatrie. Neue Wege der Zusammenarbeit, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1980, 151 Seiten.

Der Verfasser, Professor für Psychiatrie und protestantischer Theologe in den USA, tritt für kreative Kooperation zwischen pastoral Tätigen und therapeutischen Fachleuten ein und bietet schon lange entsprechende Kurse für Theologen an. Sowohl die religiösen und gesellschaftlichen wie die ökologischen Bedingungen menschlicher Gesundheit bzw. Krankheit werden beachtet. Die langjährige Arbeit mit seelisch kranken Menschen im psychiatrischen Team und die betroffene Teilnahme an ihrem vielfachen Elend ließen den Autor zur Feder greifen. Dreifach ist seine Absicht: Psychiatern die religiösen Hintergründe seelisch kranker Menschen bewußt zu machen, psychologische Einsichten in die religiöse Dimension bei schizophrenen und depressiven Menschen zu ermöglichen und ein Modell interdisziplinärer Kooperation von Seelsorgern, Psychiatern, Krankenschwestern, Psychologen und Sozialarbeitern vorzuschlagen (11).

In seinem klinischen Ansatz zur religiösen Betreuung seelisch Kranker geht er davon aus, „daß das religiöse Leben wie die religiösen Nöte eines Patienten klinische Fakten sind, die eine umfassende Diagnose benötigen . . ." (17).

Anhand von Fallbeispielen werden sieben typische religiöse Symptombilder in ihrer Dynamik vorgestellt – z. B. mißverstandene Identität, dämonische Besessenheit und die Unfähigkeit, Vergebung zu erfahren. Ein grundlegender Abschnitt behandelt die Diagnose des religiösen Weltbildes. Ausgehend von neutestamentlichen Kriterien der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten (Einstellung zu Körper, zu Visionen, zu Mitmenschen, zu Versöhnung und Arbeit), wird dargestellt, wie religiöse Symbole, Rituale und Überzeugungen gesund oder pathologisch gebraucht werden können. Im einzelnen wird dann die religiöse Betreuung depressiver Patienten geschildert. Die religiöse Betreuung Schizophrener hat besonders die Verschmelzung von Symbolen und Realität, die gestörte Beziehung zu Körperlichkeit, Verantwortung und Askese zu beachten. Eine gut funktionierende religiöse Gemeinschaft könnte viel zur Stützung, Integration und Besserung dieser vielfach ausgestoßenen Menschen beitragen. Abschließend stellt der Autor kulturtranszendente Konstanten eines gesunden religiösen Glaubens dar: positives Verhältnis zur Bewältigung von Leiden, zu Hoffnung, Urvertrauen, Mut und Neubeginn. Und als psychologische Charakteristika gibt er an: Weite und Aufgeschlossenheit, Suchhaltung und Lernbereitschaft, Ambiguitätstoleranz, Sinn für Humor, Fortschritt und Wachstum. – Oates' Überlegungen sind für die „Gewissenserforschung" der Kirche heute sehr aktuell. Sein ungewöhnlich reifes Verhältnis zu Religion und Wissenschaft und sein betroffenes Engagement für seelisch Kranke sind ermutigend und herausfordernd.

Alfred Kirchmayr, Wien

Eduard Seidler (Hrsg.), Wörterbuch medizinischer Grundbegriffe. Eine Einführung in die Heilkunde in 86 Artikeln, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1979 (HB 706), 368 Seiten.

Die in der medizinischen Wissenschaft sich entfaltende Wissensrevolution hat auch Grundsatzfragen erfaßt, die neu durchdacht und auf ihre Wirkmächtigkeit für eine zukünftige Heilkunde überprüft werden müssen. Hervorragende Experten haben hier 86 Stichworte zu kurzen, aber inhaltsreichen Abhandlungen in klarer und allgemeinverständlicher Sprache wachsen lassen. Einige Beispiele mögen die Brauchbarkeit dieser Beiträge belegen: Arbeit, Leistung und Sozialmedizin sind Forschungsgebiete, die in der Gesundheitsvorsorge wichtig sind. Aus dem Fachbereich der Inneren Medizin sind die Beiträge zu Äthiologie, Anamnese, Diagnose, Prognose und die Fülle der Möglichkeiten therapeutischer Hilfen zu nennen. Daß Informationen über Leben, Sterben, Tod und Wahrheit, über Psychologie, -pathologie und -therapie, über Anthropologie, Diätetik, Leib, Natur, Ökologie und Patient, über Ethos, Naturheilkunde, Gesundheit und Krankheit, über Rehabilitation und über Pastoralmedizin auch für Studenten, Schwestern und Seelsorger wichtig sind, braucht

wohl nicht näher begründet zu werden: Für sie alle steht hier eine erlesene Einführung in die Heilkunde zur Verfügung, aus der man sich immer wieder beste Informationen holen kann. *Karl Gastgeber, Graz*

Auf Glaube hin offen

1. *Günter Rombold – Horst Schwebel,* Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts. Eine Dokumentation mit 32 Farbbildern und 70 Schwarzweiß-Abbildungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 160 Seiten.

2. Kunst für und ohne Kirche (Bd. 14 der von *Gustav Peichl* hrsg. Wiener Akademiereihe), 151 Abbildungen, Architektur- und Baufachverlag, Wien 1983, 155 Seiten.

1. In diesem ausgezeichnet illustrierten und flüssig geschriebenen Band findet man endlich zusammengefaßt, was bisher nur in Einzeldarstellungen und Einzelheften von „Kunst und Kirche" zugänglich war. Das Schlußwort ist wohl die differenzierteste Charakterisierung unserer Beziehung zu den religiösen Bildern in der modernen Malerei dieses Jahrhunderts. Der Band zeigt, wie auch unser Jahrhundert Bilder schuf, die die erlösende Kraft der Botschaft Christi zum Ausdruck bringen. Es gibt die Bilder der barmherzigen Gebärde und der Geborgenheit ebenso wie die Bilder der Gebrochenheit und Ausgesetztheit menschlicher Existenz, die Christus mit uns auf sich genommen hat. Sehr stark ist die meditative Komponente vieler Bilder. Man kann diese Kunst weder kirchlich oder christlich vereinnahmen noch ihr religiöses Zeugnis übergehen und ihre Herausforderung an Kirche und Gläubige, deren Kunstinteresse eher an oberflächlich harmlosen Bildern hängt. In dieser Kunst vollzieht sich eine Bewältigung von Problemen, denen die Kirche bisher ausgewichen ist: die von Betroffenheit und Einbeziehung des Christusthemas in den Kontext des Absurden.

2. Was die Kirche der Kunst an Offenheit und Bereitschaft zur Auseinandersetzung bisher schuldig blieb und was noch aufzuarbeiten wäre, zeigt an vielen Beispielen der von Roland Rainer gestaltete Katalog zur Ausstellung an der Akademie der bildenden Künste in Wien anläßlich des Österreichischen Katholikentags 1983. *Herbert Muck, Wien*

Büchereinlauf

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

Biser Eugen, Menschsein und Sprache. Otto Müller Verlag, Salzburg 1984, 93 Seiten, S 108,–, DM/sfr 15,80.

Caritas-Kalender 1985, Lambertus-Verlag, Freiburg 1984, 212 Seiten, DM 5,30.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 35/Quellenband 5: Vom tätigen Leben, erarbeitet von Dietmar Mieth – Rudolf Walter, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 400 Seiten, DM 46,50, DM 54,–.

Debbrecht Gerhard, Bibel – für mich? Antworten auf Fragen junger Menschen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 112 Seiten, DM 7,80.

Dietrich Wolfgang, GegenSätze. Antithesen im Sinne Jesu, Reihe: Augen fürs Leben, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1984, 56 Seiten mit 22 Abbildungen, DM 19,80.

Finkenzeller Josef, Grundkurs Gotteslehre, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 160 Seiten, DM 24,80.

Frigger Manfred, Frühschicht – Spätschicht. Impulse für Gebet und Gottesdienst, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 160 Seiten, DM 19,80.

Grabner-Haider Anton, Ich bin gemeint. Selbsterfahrung durch die Bibel (Matthäusevangelium). Für den Einzelnen und für Gruppen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 230 Seiten, S 220,–, DM 29,80.

Herzog-Dürck Johanna, Grundströmungen der Lebensangst. Probleme menschlicher Reifung in der personalen Psychotherapie, Verlag Pfeiffer, München 1984 (unveränderte Neuauflage: „Probleme menschlicher Reifung"), 340 Seiten, DM 28,–.

Hillman James, Am Anfang war das Bild. Unsere Träume – Brücke der Seele zu den Mythen, Kösel-Verlag, München 1983, 239 Seiten, DM 32,–.

Hollenweger Walter J., Das Fest der Verlorenen. Die Bibel erzählt, getanzt und gesungen, mit Kompositionen von Fritz Baltruweit, Christian Kaiser Verlag, München 1984, 104 Seiten, DM 12,–.

Horstmann Johannes (Hrsg.), Beichte und Buße. Reihe: Dokumentation 10, Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 1984, 80 Seiten, DM 20,–.

Huber Max, Mit dem Herzen feiern. Kindergottesdienste zu Erstkommunion, Schulanfang, Schulschluß, Weihnachten, Fasnacht, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 96 Seiten, DM 14,80.

Kirchenamt im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.), Menschengerechte Stadt. Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung, ein Beitrag der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984, 178 Seiten, DM 17,80.

Kripp Sigmund, Hören, was die Jungen sagen. Begegnungen im Jugendzentrum, Kösel-Verlag, München 1984, 160 Seiten, DM 24,80.

Lutz Edmund Johannes (Hrsg.), Kranke beten – Beten mit Kranken, Don Bosco Verlag, München 1984, 112 Seiten, DM 17,80.

Macht Siegried, Daß Frieden werde. Kleine Lieder zu großen Themen, Don Bosco Verlag, München 1984, 96 Seiten, DM 18,80.

Mandel Karl Herbert, Frieden in der Ehe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 120 Seiten, DM 12,80.

Nastainczyk Wolfgang, Der springende Funke. Kinderpredigten für das ganze Jahr, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 224 Seiten, DM 24,80.

Nordhues Paul – Wagner Alois – Steffens Hans (Hrsg.), Stichwortregister zum Gotteslob, Bonifatius Verlag, Paderborn 1984, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, 191 Seiten, DM 19,80.

Orban Peter, Die Reise des Helden. Die Seele auf der Suche nach sich selbst, Kösel-Verlag, München 1983, 208 Seiten, DM 28,–, S 218,40.

Patzek Martin – Spath Emil, Vor-Bilder für heute, Teil 1: Gottesdienste, Band 4. Bonifatius Verlag, Paderborn 1984, 144 Seiten, DM 18,–.

Pesch Rudolf, Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes. Paulus neu gesehen, Briefe an die Gemeinde der Thessalonicher, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 128 Seiten, DM 7,90.

PJR – Praxis juridique et religion. Revue semestrielle ouverte aux interrogations actuelles du droit des religions (Résumés en français, anglais et espagnol), 1. Jg. 1984, Heft 1 und 2, 105 und 305 Seiten, Jahresabonnement FF 130,–, Cerdic-publications Strasbourg.

Rosenberg Alfons, Einführung in das Symbolverständnis. Über Symbole und ihre Wandlungen, Reihe: Herderbücherei Band 1033, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 144 Seiten, DM 8,90, S 69,40.

Schmitt Helmut – Heuberger Bernhard (Hrsg.), Gott lädt alle Menschen ein. Gottesdienste mit geistig Behinderten, Seelsorge Verlag Echter, Würzburg 1984, 120 Seiten, S 131,–.

Strolz Walter, Heilswege der Weltreligionen. Band 1: Christliche Begegnungen mit Judentum und Islam, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 192 Seiten, DM 28,–.

Wohlfahrt Karl Anton, Leistung und Ethos. Überlegungen zur Entstehung und Kritik der industriellen Gesellschaft, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1984, 267 Seiten, DM 54,–.

Zink Jörg, Atme die Kraft der Erde. Der Weg des Menschen im Jahreslauf nach Bildern von Pieter Bruegel, Reihe: Eschbacher Bilderbücher Christliche Kunst, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1984, 72 Seiten, DM 24,80.

Zink Jörg, Geburt im Schnee. Eine Betrachtung zu Weihnachtsbildern von Pieter Bruegel, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1984, 21 Seiten.

Mitarbeiter dieses Heftes

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Werner Krämer, Dr. theol., ist Univ.-Assistent für Sozialethik an der Universität Dortmund.

Bernhard Stoeckle ist Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg i. Br.

Rudolf Henning ist Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Freiburg i. Br.

Eberhard Ulich ist Professor für Arbeits- und Betriebspsychologie an der Technischen Hochschule in Zürich.

Maria Kassel ist Studienprofessor im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.

Othmar Schindl ist Pfarrer in Böhlerwerk, NÖ.

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren.

Reinhard Voß, Dr. theol., ist Koordinator der Ökumenischen Initiative Eine Welt in Bocholt-Barlo.

Edmund Erlemann ist Regionaldekan für die Region Mönchengladbach im Bistum Aachen.

Oswald Greim ist Sekretär der Katholischen Betriebsseelsorge in Nürnberg.

Bernhard Simon, Domvikar, ist Betriebsseelsorger in Bamberg.

Wolfgang Öhmt ist ausgebildeter Elektriker und ist nach dem Studium der Religionspädagogik und kirchlicher Bildungsarbeit seit 1983 bei der Katholischen Betriebsseelsorge Nürnberg tätig.

Gitta Scheller ist Diplom-Sozialwissenschafterin und Assistentin am Institut für Soziologie der Universität Oldenburg.

DIAKONIA-Schwerpunkte 1981–1985

1981:
Die Gemeinde und ihre Mitarbeiter (2. Teil)
(Kirchen-)Musik – Lob Gottes und Freude der Menschen
Weltverantwortung als pastorale Aufgabe
Jugend und Kirche
1982:
Entscheidung – Von der Mühsal menschlicher Freiheit
Humane Pastoral und kirchliche Ordnung
20 Jahre II. Vatikanum
1983:
Miteinander glauben lernen in der Gemeinde
Buße und Versöhnung
Woran ich glaube
Konflikt und Friede
1984:
Das Recht der Christen auf Seelsorge
Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft
Neue pastorale Dienste
Geschlechtlichkeit entfalten als Christ
Reden und Leben mit Ungläubigen
Wieviel Arbeit braucht der Mensch?
1985:
Die vielen Priesterbilder
Mit Behinderten leben
Frömmigkeit
Sprache und Glaubensvermittlung
Kranksein als Leid und als Chance
Ökumene