



N12<523919049 021



ÜBÜBINGEN



Übungen

Diakonia

ternationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

16 : 1985 *olvet*

Ein priesterliches Volk und seine Priester

Leo Karrer

Priesterbilder zwischen gestern und morgen

Heinz-Josef Durstewitz

Das allgemeine und das besondere Amt der Kirche

Leonardo Boff

Die Charismen aller Gläubigen und der besondere Dienst
in der Einheit

Rolf Zerfaß

Die menschliche Situation des Priesters heute

Hermann-Josef Venetz

Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus

Heinz Schürmann

Diözesanpriester als Weltpriester

Forum „Warum bin ich Priester?“

Mit Beiträgen der Pfarrer Alfons Beil, Günther Grothe,
Franz Jantsch, Hans Schwegler, Reinhold Waltermann

11. FEB. 1985

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Sechzehnter Jahrgang Januar 1985 Heft 1

Medieninhaber und Herausgeber für Österreich: Verlag Herder, Wien; für die Bundesrepublik Deutschland: Matthias-Grünwald-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 Bühner, Marita Estor, Franz Georg Frielmeier, Maria Kassel, Ferdinand Kerstiens, Norbert Mette, Alois Müller, Hans Schilling, Peter F. Schmid, Ferenc Tomka, Erika Weinzierl, Paul Weiß, Rolf Zerfaß

INHALT

Leitartikel

Leo Karrer, Priesterbilder zwischen gestern und morgen 1

Artikel

Heinz-Josef Durstewitz, Das allgemeine und das besondere Amt der Kirche 6

Leonardo Boff, Die Charismen aller Gläubigen und der besondere Dienst an der Einheit 14

Rolf Zerfaß, Die menschliche Situation des Priesters heute 25

Hermann-Josef Venetz, Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus. Was an Amts- und Gemeindeverständnis der Bibel (nicht) zu entnehmen ist 41

Rudolf Schmid, Warum sie Priester werden wollen 52

Wolfgang Bußler, Kann ich meinen Beruf jungen Menschen empfehlen? 54

Forum

Alfons Beil, „Die Kirche als priesterliche Gesellschaft“ 55

Günther Grothe, „Schläft ein Lied in allen Dingen . . .“ 56

Franz Jantsch, „Seelsorge im Aufbruch“ 57

Hans Schwegler, „Jeder Tag ist eine neue Berufung“ 58

Reinhold Waltermann, Einige Gedanken zu Schwerpunkten meiner Arbeit als Gemeindepfarrer 60

Praxis

Charles Muller, Meine Erfahrungen in chilenischen Basisgemeinden 61

Heinz Schürmann, Diözesanpriester als Weltpriester 64

Wolfgang Trilling, Du sollst eine Erquickung sein. Eine Primizpredigt am Herz-Jesu-Fest 67

Bücher

mit Werken von N. Lohfink, H. Rotter, Y. u. J.-J. Antier, J. Bours – F. Kamp-haus, M. Vinzent, N. Mette (Hrsg.) 69

Büchereinkauf und Mitarbeiter dieses Heftes 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-Grünwald-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-Grünwald-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-Grünwald-Verlages beim Benziger-Verlag, CH-8840 Einsiedeln. Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende.

Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, 5020 Salzburg.

16. Jahrgang Diakonia 1985

AUTORENVERZEICHNIS

<i>Bachl Gottfried</i> , Ändert die Priesterweihe die Vernunft? Ein Interview zum Priesterjubiläum	4/258	<i>Gleixner Christine</i> , Der Beitrag einer Ortskirche zur Annäherung zwischen der katholischen Kirche und den Ostkirchen	6/421
<i>Battke Achim</i> , Ökumene auf der grünen Wiese	6/417	<i>Görres Silvia</i> , Sind Behinderte bei uns „Menschen wie Du und ich“?	3/150
<i>Beil Alfons</i> , „Die Kirche als priesterliche Gesellschaft“	1/55	<i>Greinacher Norbert</i> , Der behinderte Mensch – Herausforderung für Theologie, Gesellschaft und Kirche	3/167
<i>Berief Maria</i> , „Maria aber bewahrte alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen“ (Lk 2, 19). Eine Meditation	2/127	— Die Frage nach dem gerechten Gott (Joh 9). Eine Predigt in Dachau	3/204
<i>Bertel Erhard</i> , Mit Überzeugung Pfarrer ..	2/138	<i>Grothe Günther</i> , „Schläft ein Lied in allen Dingen ...“	1/56
<i>Biemer Günter</i> , Hilfe zum Christwerden als Bereich eigener Frömmigkeit	2/73	<i>Gubler Marie-Louise</i> , Marienfrömmigkeit und die biblische Maria	2/90
<i>Biser Eugen</i> , Wort und Schrift. Bemerkungen zu einer übersehenen Differenz	5/312	<i>Heim Walter</i> , Altes und neues religiöses Brauchtum	2/107
<i>Boff Leonardo</i> , Die Charismen aller Gläubigen und der besondere Dienst an der Einheit	1/14	<i>Herold Claus</i> , Vorbilder, Gruppen und Gemeinschaftserfahrungen	2/135
<i>Brandstetter Alois</i> , Vom Predigen – oder Die Sehnsucht nach der stillen Messe. Erwartungen eines Hörers	5/332	<i>Hotz Robert</i> , Soll jeder Priester Mönch sein? Zur ostkirchlichen Tradition des verheirateten Priesters und des Zölibats	6/404
<i>Broedel Wolfgang</i> , Symbolkatechese bei geistig Behinderten	3/179	<i>Jantsch Franz</i> , „Seelsorge im Aufbruch“ ..	1/57
— Religiöse Lieder für geistig Behinderte ..	3/199	<i>Karrer Leo</i> , Priesterbilder zwischen gestern und morgen	1/1
<i>Brüll Hans-Martin</i> , Miteinander leben – aber anders. Zur Integration geistig behinderter Menschen	3/157	— „Kirche auf dem Land“ – ein Potemkinsches Dorf?	4/217
<i>Bußler Wolfgang</i> , Kann ich meinen Beruf jungen Menschen empfehlen?	1/54	<i>Kerstiens Ferdinand</i> , Marler Kreuzweg für den Frieden	2/117
<i>Dudek Michael</i> , „Die Frage nach Jesus Christus“. Ein Glaubensseminar der Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren, Teil 2	5/350	<i>Köfler Hannelore</i> , Was erwartet der Gehörlose von der Kirche?	3/198
<i>Durstewitz Heinz-Josef</i> , Das allgemeine und das besondere Amt der Kirche	1/6	<i>Kraus Bernhard</i> , „Dein Wort macht meinen Weg hell“. Sprechversuche mit Jugendlichen	5/345
<i>Erharder Helmut</i> , Menschwerden in der Begegnung mit Behinderten	3/145	<i>Krügler Michael</i> , Sensibilisierung für den Dienst der Kirche am geistig behinderten Menschen. Zum Lernprozeß in einem praktischen-theologischen Projektseminar ..	3/207
<i>Etter Romualda</i> , Formen der Frömmigkeit am Lehrerinnenseminar Menzingen ..	2/133	<i>Magonet Jonathan</i> , Jüdisches Selbstverständnis. Eine theologische und historische Perspektive	6/377
<i>Flitner Sonja</i> , Der Schalom-Gottesdienst in Tübingen	2/130	<i>Marti Kurt</i> , Welche Predigt hielten Sie am liebsten?	5/334
<i>Frankemölle Hubert</i> , Bibelübersetzungen – für wen?	5/338	<i>Mette Norbert</i> , Bausteine einer „Fundamentalt pastoral“. Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen von P. M. Zulehner ..	4/283
<i>Freiler Alois – Schmid Erich</i> , „Fragt doch ihn selbst, er ist alt genug ...“. Gedanken zur Blindenpastoral	3/189	<i>Muller Charles</i> , Meine Erfahrungen in chilenischen Basisgemeinden	1/61
<i>Fries Heinrich</i> , Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Zustimmung und Widerspruch zu These II des gleichnamigen Buches	6/365	<i>Pichler Albert</i> , Jugendtourismus und Frömmigkeit. Organisierte Fahrten zur ökumenischen Brüdergemeinschaft in Taizé ..	2/129
<i>Fuchs Ottmar</i> , Ablass – eine alte Frömmigkeitsform in neuer Weltverantwortung ..	2/111	<i>Poensgen Herbert</i> , Der prophetische Auftrag der Kirche angesichts des bedrohten Landes	4/270
— Die Bilder der Bibel und unser Zeitgefühl ..	5/299	<i>Richter Klemens</i> , Liturgische Frömmigkeit im Wandel	2/99
<i>Fürst Walter</i> , Die Diözesansynode als Organ der Glaubensweitergabe. Sieben pastoraltheologische Thesen	5/325	<i>Rüster Leonhard</i> , Bericht über die Zusammenarbeit evangelischer und katholischer Gemeinden	6/411
<i>Funiok Rüdiger</i> , Glauben von der Kassette? Themen und Methoden für kreative und kritische Medienarbeit in kirchlicher Jugend- und Erwachsenenbildung	5/353	<i>Schilling Hans</i> , Kritische Thesen zur Altenpastoral	4/240
<i>Fussenegger Gertrud</i> , Geschmack am Urwüchsigen	5/333	<i>Schmid Erich – Freiler Alois</i> , „Fragt doch ihn selbst, er ist alt genug ...“. Gedanken zur Blindenpastoral	3/189
<i>Gebert Ulrich</i> , Pastoral an schwer geistig Behinderten	3/185	<i>Schmid Rudolf</i> , Warum sie Priester werden wollen	1/52

<i>Schmid Vinzenz</i> , Dekanatsgottesdienste für Behinderte und ihre Angehörigen	3/201	<i>Stock Alex</i> , Weltliche Poesie und theologische Poetik.....	5/293
<i>Schneider Gert</i> , Stichwort: Landpastoral ..	4/222	<i>Tomka Miklos</i> , Religiöse Sprache in religionsloser Gesellschaft	5/321
<i>Schürmann Heinz</i> , Diözesanpriester als Weltpriester	1/64	<i>Travenec Boris</i> , Von der Geburt an zum Priester berufen	3/210
<i>Schulte Raphael</i> , Der Lima-Text als Anfrage an die katholische Theologie. Bemerkungen zum Eucharistie- und Amtsverständnis	6/390	<i>Trilling Wolfgang</i> , Du sollst eine Erquickung sein. Eine Primizpredigt am Herz-Jesu-Fest	1/67
<i>Schulz Ehrenfried</i> , Das Land – ein pastorales Notstandsgebiet. Zur Notwendigkeit pastoraler Planung	4/231	<i>Unger Franz</i> , Kinder auf dem Lande. Gedanken zu Situation und Seelsorge	4/276
— Wie Glaube die Identität von Landgemeinden erhält	4/274	<i>Venez Hermann-Josef</i> , Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus. Was an Amts- und Gemeindeverständnis der Bibel (nicht) zu entnehmen ist	1/41
<i>Schuster Heinz</i> , Stationen und Motive einer neuen Frömmigkeit	2/78	<i>Wäspi Remo</i> , Bauernseelsorge in der Schweiz. Aufgaben, Ziele und Wandel im 20. Jahrhundert	4/263
— Enttäuschte Ökumene?	6/361	<i>Waltermann Reinhold</i> , Einige Gedanken zu Schwerpunkten meiner Arbeit als Gemeindepfarrer	1/60
<i>Schwegler Hans</i> , „Jeder Tag ist eine neue Berufung“	1/58	<i>Windhorst Christof</i> , Evangelische Anmerkungen zur eucharistischen Theologie und Liturgie von Lima	6/398
<i>Schweizer Rosa</i> , Was erwarte ich mir als Rollstuhlfahrerin von der Kirche?	3/195	<i>Zauner Wilhelm</i> , Welche Sprache sollen wir sprechen?	5/289
<i>Seifried Erwin</i> , Eine Gemeinde in zwei Konfessionen	6/416	— Der Glaube hilft sehen. Zu Joh 9, 1–41 ..	5/336
<i>Steinkamp Hermann</i> , Identität der Gemeinde? Kritische Bemerkungen zum gegenwärtigen Konzept von Gemeindeberatung	4/249	<i>Zerfuß Rolf</i> , Die menschliche Situation des Priesters heute	1/25

SACHVERZEICHNIS

Ablaß

- Ablaß – eine alte Frömmigkeitsform in neuer Weltverantwortung

2/111

Altenpastoral

- Kritische Thesen zur Altenpastoral

4/240

Amt, Amtsverständnis (siehe auch Priester)

- Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus. Was an Amts- und Gemeindeverständnis der Bibel (nicht) zu entnehmen ist
- Der Lima-Text als Anfrage an die katholische Theologie. Bemerkungen zum Eucharistie- und Amtsverständnis

1/41

6/390

Basisgemeinden

- Meine Erfahrungen in chilenischen Basisgemeinden

1/61

Behinderte, Behindertenpastoral

- Schwerpunkt Heft 3 (Mit Behinderten leben)
- Menschwerden in der Begegnung mit Behinderten
- Sind Behinderte bei uns „Menschen wie Du und ich“?
- Miteinander leben – aber anders. Zur Integration geistig behinderter Menschen
- Der behinderte Mensch – Herausforderung für Theologie, Gesellschaft und Kirche
- Symbolkatechese bei geistig Behinderten
- Pastoral an schwer geistig Behinderten
- „Fragt doch ihn selbst, er ist alt genug...“. Gedanken zur Blindenpastoral

3/145

3/150

3/157

3/167

3/179

3/185

3/189

- Was erwarte ich mir als Rollstuhlfahrerin von der Kirche?

3/195

- Was erwartet der Gehörlose von der Kirche?

3/198

- Religiöse Lieder für geistig Behinderte

3/199

- Dekanatsgottesdienste für Behinderte und ihre Angehörigen

3/201

- Sensibilisierung für den Dienst der Kirche am geistig behinderten Menschen. Zum Lernprozeß in einem praktisch-theologischen Projektseminar

3/207

Beruf, Berufung (siehe Priester)

Bibel, Bibelübersetzungen

- Die Bilder der Bibel und unser Zeitgefühl
- Bibelübersetzungen – für wen?

5/299

5/338

Brauchtum

- Altes und neues religiöses Brauchtum ..

2/107

Charisma

- Die Charismen aller Gläubigen und der besondere Dienst an der Einheit

1/14

Erwachsenenbildung

- Glauben von der Kassette? Themen und Methoden für kreative und kritische Medienarbeit in kirchlicher Jugend- und Erwachsenenbildung

5/353

Eucharistie

- Der Lima-Text als Anfrage an die katholische Theologie. Bemerkungen zum Eucharistie- und Amtsverständnis
- Evangelische Anmerkungen zur eucharistischen Theologie und Liturgie von Lima

6/390

6/398

Frieden

- Marler Kreuzweg für den Frieden 2/117
- Der Schalom-Gottesdienst in Tübingen 2/130

Frömmigkeit, Frömmigkeitsformen

Schwerpunkt Heft 2 (Frömmigkeit in alten und neuen Formen)

- Hilfe zum Christwerden als Bereich eigener Frömmigkeit 2/73
- Stationen und Motive einer neuen Frömmigkeit 2/78
- Marienfrömmigkeit und die biblische Maria 2/90
- Liturgische Frömmigkeit im Wandel .. 2/99
- Altes und neues religiöses Brauchtum 2/107
- Ablaß – eine alte Frömmigkeitsform in neuer Weltverantwortung 2/111
- Marler Kreuzweg für den Frieden 2/117
- Jugendtourismus und Frömmigkeit. Organisierte Fahrten zur ökumenischen Brüdergemeinschaft in Taizé 2/129
- Der Schalom-Gottesdienst in Tübingen 2/130
- Formen der Frömmigkeit am Lehrerinnenseminar Menzingen 2/133

Gemeinde, Gemeindeberatung

- Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus. Was an Amts- und Gemeindeverständnis der Bibel (nicht) zu entnehmen ist 1/41
- Identität der Gemeinde? Kritische Bemerkungen zum gegenwärtigen Konzept von Gemeindeberatung 4/249

Gesellschaft

- Religiöse Sprache in religionsloser Gesellschaft 5/321

Glaube, Glaubensseminar, Glaubensweitergabe (siehe auch Sprache)

- Wie Glaube die Identität von Landgemeinden erhält 4/274
- Die Diözesansynode als Organ der Glaubensweitergabe. Sieben pastoraltheologische Thesen 5/325
- Der Glaube hilft sehen. Zu Joh 9, 1–41 .. 5/336
- „Die Frage nach Jesus Christus“. Ein Glaubensseminar der Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren, Teil 2 5/350
- Glauben von der Kassette? Themen und Methoden für kreative und kritische Medienarbeit in kirchlicher Jugend- und Erwachsenenbildung 5/353

Gott, Gottesdienst, Gottesdienstformen

- Der Schalom-Gottesdienst in Tübingen 2/130
- Dekanatsgottesdienste für Behinderte und ihre Angehörigen 3/201
- Die Frage nach dem gerechten Gott (Joh 9). Eine Predigt in Dachau 3/204

Hochschule, Hochschulgemeinde

- Ökumene auf der grünen Wiese 6/417

Jesus Christus

- „Die Frage nach Jesus Christus“. Ein Glaubensseminar der Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren, Teil 2 5/350

Judentum

- Jüdisches Selbstverständnis. Eine theologische und historische Perspektive .. 6/377

Jugend

- Jugendtourismus und Frömmigkeit. Organisierte Fahrten zur ökumenischen Brüdergemeinschaft in Taizé 2/129

- „Dein Wort macht meinen Weg hell“. Sprechversuche mit Jugendlichen 5/345
- Glauben von der Kassette? Themen und Methoden für kreative und kritische Medienarbeit in kirchlicher Jugend- und Erwachsenenbildung 5/353

Kinder

- Kinder auf dem Lande. Gedanken zu Situation und Seelsorge 4/276

Kirche (siehe auch Landpastoral, Ökumene)

- Das allgemeine und das besondere Amt der Kirche 1/6
- Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus. Was an Amts- und Gemeindeverständnis der Bibel (nicht) zu entnehmen ist 1/41
- Die Kirche als priesterliche Gesellschaft 1/55
- „Kirche auf dem Land“ – ein Potemkinsches Dorf? 4/217
- Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Zustimmung und Widerspruch zu These II des gleichnamigen Buches 6/365

Kreuzweg

- Marler Kreuzweg für den Frieden 2/117

Land, Landpastoral

Schwerpunkt Heft 4 (Probleme der Landpastoral)

- „Kirche auf dem Land“ – ein Potemkinsches Dorf? 4/217
- Stichwort: Landpastoral 4/222
- Das Land – ein pastorales Notstandsgebiet. Zur Notwendigkeit pastoraler Planung 4/231
- Bauernseelsorge in der Schweiz. Aufgaben, Ziele und Wandel im 20. Jahrhundert 4/263
- Der prophetische Auftrag der Kirche angesichts des bedrohten Landes 4/270
- Wie Glaube die Identität von Landgemeinden erhält 4/274
- Kinder auf dem Lande. Gedanken zu Situation und Seelsorge 4/276

Lied, religiöses Lied, Kirchenlied

- Religiöse Lieder für geistig Behinderte 3/199

Lima-Texte (siehe Ökumene)

Liturgie (siehe auch Eucharistie)

- Liturgische Frömmigkeit im Wandel .. 2/99
- Evangelische Anmerkungen zur eucharistischen Theologie und Liturgie von Lima 6/398

Maria

- Marienfrömmigkeit und die biblische Maria 2/90
- „Maria aber bewahrte alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen“ (Lk 2, 19). Eine Meditation 2/127

Medien

- Wort und Schrift. Bemerkungen zu einer übersehenen Differenz 5/312
- Glauben von der Kassette? Themen und Methoden für kreative und kritische Medienarbeit in kirchlicher Jugend- und Erwachsenenbildung 5/353

Mensch, Menschwerden, Menschlichkeit
(siehe auch Behinderte)

- Die menschliche Situation des Priesters heute 1/25
- Menschwerden in der Begegnung mit Behinderten 3/145

Ökumene

Schwerpunkt Heft 6 (Ökumene)

- Enttäuschte Ökumene? 6/361
- Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Zustimmung und Widerspruch zu These II des gleichnamigen Buches 6/365
- Jüdisches Selbstverständnis. Eine theologische und historische Perspektive .. 6/377
- Der Lima-Text als Anfrage an die katholische Theologie. Bemerkungen zum Eucharistie- und Amtsverständnis 6/390
- Evangelische Anmerkungen zur eucharistischen Theologie und Liturgie von Lima 6/398
- Bericht über die Zusammenarbeit evangelischer und katholischer Gemeinden 6/411
- Eine Gemeinde in zwei Konfessionen .. 6/416
- Ökumene auf der grünen Wiese 6/417
- Der Beitrag einer Ortskirche zur Annäherung zwischen der katholischen Kirche und den Ostkirchen 6/421
- Marler Kreuzweg für den Frieden 2/117
- Jugendtourismus und Frömmigkeit. Organisierte Fahrten zur ökumenischen Brüdergemeinschaft in Taizé 2/129

Pastoral, Pastorale Planung (siehe Landpastoral)

Predigt

- Du sollst eine Erquickung sein. Eine Primizpredigt am Herz-Jesu-Fest 1/67
- Die Frage nach dem gerechten Gott (Joh 9). Eine Predigt in Dachau 3/204
- Vom Predigen – oder Die Sehnsucht nach der stillen Messe. Erwartungen eines Hörers 5/332
- Welche Predigt hielten Sie am liebsten? 5/334
- Der Glaube hilft sehen. Zu Joh 9, 1–41 .. 5/336

Priester, Priesterbild, Priestertum, Priesterweihe

Schwerpunkt Heft 1 (Ein priesterliches Volk und seine Priester)

- Priesterbilder zwischen gestern und morgen 1/1
- Das allgemeine und das besondere Amt der Kirche 1/6
- Die menschliche Situation des Priesters heute 1/25
- Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus. Was an Amts- und Gemeindeverständnis der Bibel (nicht) zu entnehmen ist 1/41
- Kann ich meinen Beruf jungen Menschen empfehlen? 1/54
- Diözesanpriester als Weltpriester? 1/64
- Du sollst eine Erquickung sein. Eine Primizpredigt am Herz-Jesu-Fest 1/67

Forumsbeiträge „Warum bin ich Priester?“

- Warum sie Priester werden wollen 1/52
- „Die Kirche als priesterliche Gesellschaft“ 1/55
- „Schläft ein Lied in allen Dingen ...“ .. 1/56
- „Seelsorge im Aufbruch“ 1/57
- „Jeder Tag ist eine neue Berufung“ 1/58
- Einige Gedanken zu Schwerpunkten meiner Arbeit als Gemeindepfarrer 1/60
- Vorbilder, Gruppen und Gemeinschaftserfahrungen 2/135
- Mit Überzeugung Pfarrer 2/138
- Von der Geburt an zum Priester berufen 3/210
- Ändert die Priesterweihe die Vernunft? Ein Interview zum Priesterjubiläum .. 4/258
- Soll jeder Priester Mönch sein? Gedanken zur Tradition des verheirateten Priesters und des Zölibats 6/404

Sprache

Schwerpunkt Heft 5 (Den Glauben zur Sprache bringen)

- Welche Sprache sollen wir sprechen? .. 5/289
- Weltliche Poesie und theologische Poetik 5/293
- Die Bilder der Bibel und unser Zeitgefühl 5/299
- Wort und Schrift. Bemerkungen zu einer übersehenen Differenz 5/312
- Religiöse Sprache in religionsloser Gesellschaft 5/321
- Vom Predigen – oder Die Sehnsucht nach der stillen Messe. Erwartungen eines Hörers 5/332
- Geschmack am Urwüchsigen 5/333
- Welche Predigt hielten Sie am liebsten? 5/334
- „Dein Wort macht meinen Weg hell“. Sprechversuche mit Jugendlichen 5/345
- „Die Frage nach Jesus Christus“. Ein Glaubensseminar der Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren, Teil 2 5/350

Symbol, Symbolkatechese

- Symbolkatechese bei geistig Behinderten 3/179

Synode

- Die Diözesansynode als Organ der Glaubensweitergabe. Sieben pastoraltheologische Thesen 5/325

Theologie

- Sensibilisierung für den Dienst der Kirche am geistig behinderten Menschen. Zum Lernprozeß in einem praktisch-theologischen Projektseminar 3/207
- Der behinderte Mensch – Herausforderung für Theologie, Gesellschaft und Kirche 3/167
- Bausteine einer „Fundamentalpastoral“. Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen von P. M. Zulehner 4/283
- Weltliche Poesie und theologische Poetik 5/293

Welt, Weltverantwortung

- Ablaß – eine alte Frömmigkeitsform in neuer Weltverantwortung 2/111
- Weltliche Poesie und theologische Poetik 5/293
- Die Bilder der Bibel und unser Zeitgefühl 5/299

Zölibat

- Soll jeder Priester Mönch sein? Gedanken zur Tradition des verheirateten Priesters und des Zölibats 6/404

24 1702



Leitartikel

Leo Karrer Priesterbilder zwischen gestern und morgen

In seinem Buch „Priestersein“ schildert G. Greshake die Krise des Priesteramtes unter der Überschrift: „Alles wackelt.“¹ – Damit dürfte er vielen bekümmerten Seelsorgern und Christen aus dem Herzen gesprochen haben.

Längst bevor der Priester-Mangel das heutige krisenhafte Ausmaß erreichte, „wackelten“ schon das Selbstverständnis der Priester und das theologische Einvernehmen über das Priestertum; d. h., man rang um ein fundiertes Priesterbild.

In der vielschichtigen und z. T. widersprüchlichen Diskussion spiegelten sich gesellschaftliche Entwicklungstendenzen, aber – als Echo darauf – auch kirchliche Meinungsströmungen und Umbrüche wider. Erinnert sei an die lebhafte Kooperation zwischen Seelsorgern und „Laien“ in Verbänden, Räten und Synoden; an die wachsende Bedeutung der Ortskirche (Bistum); an das dynamische und basiskirchliche Verständnis von der Pfarrei als Gemeinde aus verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften; an die immensen Bemühungen in der Glaubensvermittlung und theologischen Forschung; aber auch an die ökumenische Bewegung und an das verstärkte Verantwortungsbewußtsein vieler Christen für die gesellschaftlichen Probleme und für die menschliche Innenarchitektur der Welt: Dritte Welt, Frieden, Zukunftssicherung . . .

Damit verbunden sind die Fragen nach dem Recht der Christen auf Seelsorge und auf die volle Entfaltung der christlichen Gemeinde² – die dazu auch wesentlich der Förderung durch das kirchliche Amt bedarf – , das Zu- und Miteinander der „alten“ und „neuen“ Dienstämter³, synodale Kirchenstrukturen und Dezentralisation usw.

In diesem Umbruch wird die Kirche auch mit der ererbten Selbstbehinderung durch ihre gewachsenen Amtsstrukturen konfrontiert. Aus der seit dem Tridentinum einseitig betonten kultischen Funktion des Priesters „wurden vor allem übertriebene Vorstellungen von Hoheit und Würde des presbyterialen und bischöflichen Amtes abgeleitet, weiterhin aber auch eine mönchische Spiritualität des ‚Priesters‘ . . . und eine theoretische und praktische Identifizierung von ‚Priester‘ und Kirche,

¹ Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Freiburg 1982, 13–17.

² Vgl. dazu Diakonia 15 (1984), Heft 1.

³ Vgl. dazu Diakonia 15 (1984), Heft 3.

Ererbte
Selbstbehinderung

Das Nebeneinander verschiedener Priesterbilder

während der ‚Laie‘ in der Kirche zur totalen Abhängigkeit und Passivität verurteilt wurde und sich lediglich mit zeitlichen und weltlichen Dingen beschäftigen durfte“⁴. Auch wenn das II. Vatikanische Konzil ein solches Priesterbild grundsätzlich überwunden hat, so sind die damit berührten Probleme und Herausforderungen nicht schon ausgetragen und bestanden. So erlebten wir innerhalb einer Generation den Wandel und das gleichzeitige Nebeneinander verschiedener Priesterbilder oder Rollenverständnisse des Pfarrers: hier noch eher das Bild vom Pfarrer als Hirte, der in der (Territorial-)Pfarrei die Schafe weidet, für die unverfälschte Weitergabe der kirchlichen Lehre verantwortlich ist und der als Vater der Pfarr-Familie die Pfarr-Kinder betreut; dort das Bild des Gemeindeführers, der mit anderen Seelsorgern und mit einem aktiven Mitarbeiterkreis ein weites Feld an gemeindlichen Aktivitäten und Bedürfnissen abdeckt und koordiniert, aber auch die Einheit der Gemeinde und die Verbundenheit mit der Gesamtkirche garantiert. Wo der Pfarrer im Extremfall zum „Manager“ der Gemeinde wird und zuweilen wie ein Generalstabschef bis ins Detail mobilmacht, stößt dieses Priester-Verständnis allerdings auf ernstzunehmende Bedenken (Pastoral der konzentrischen Kreise). Im Zusammenhang mit basiskirchlichen Impulsen versteht sich mancher Priester eher als Glaubens-Animator und inspirierender „Mitarbeiter“ der engagierten Gruppen, als Bruder und als Vor-Beter in der Gemeinde. – Derzeit stellen manche wieder Anzeichen für ein sakralisiertes Priesterbild und Standesdenken (besonders auch unter manchen Priesteramtskandidaten) fest.

Unterschiedliche theologische Formulierungen

Die Herausforderungen und die praktische Konkurrenz verschiedener Priesterbilder zeigt sich deutlich in unterschiedlichen theologischen Formulierungen: Gegenwartsetzung des Opfers Christi für die Welt (H. Schlier), Fortsetzung der Sendung Christi auf die Menschen hin (J. Ratzinger), Leitungs- und Einheitsdienst (W. Kasper), Verkündigung des Wortes Gottes – bis zu den sakramental höchsten Intensitätsgraden (K. Rahner), Christus – „Repräsentation“ (G. Greshake) usw. Eher biblisch orientiert wird – oft mißverständlich oder mißverstanden – für ein mehr funktionales Priesterverständnis plädiert. Damit ist aber kein demokratisch einzuebendes funktionalistisches Amtsverständnis gemeint. Der Dienst des Priesters ist keine bloß organisationssoziologische Notwendigkeit, kein gleichsam äußerlich hinzukommendes

⁴ A. Rajšp, „Priester“ und „Laien“. Ein neues Verständnis, Düsseldorf 1982, 9.

Element. Die Ämter der Kirche und die Dienste in der Kirche sind vielmehr in Funktion und Beziehung zur Sendung und zum Auftrag der Kirche zu sehen, nämlich in Wort, Sakrament und in christlicher Praxis Jesus Christus wirksam zur Geltung zu bringen. In diesem Sinn ist das kirchliche Amt mit-konstitutiv für die Gemeinschaft des neutestamentlichen Gottesvolkes. In Richtung eines funktionalen Dienstverständnisses weisen auch jüngere Äußerungen von K. Rahner, wenn er Aufgabe und Wesen des Priesters vom Pfarrersein her definiert⁵.

Legitimiert die theologische Diskussion den Entscheidungs-Stillstand?

Die Ergebnisse der fachtheologischen und exegetischen Diskussion⁶ lassen keinen Zweifel darüber, daß der Kirche ein viel weiterer Entscheidungsfreiraum in der Gestaltung und Weiterführung der kirchlichen und pastoralen Dienstämter geschenkt ist, als sie sich dies selber offiziell zugesteht. Müßten sich die Entscheidungsträger der Kirche daher nicht offener und freier jener Kompetenz bedienen, die die Kirche am Anfang und im Verlauf der Kirchengeschichte selbstverständlich praktiziert hat? Bleibt das, was man das Kanonische Recht zugestehen läßt, nicht weit hinter dem zurück, was theologisch möglich und pastoral notwendig ist?

Aus dieser Diskrepanz heraus resultieren ein Druck auf verantwortliche Maßnahmen und – da diese ausbleiben – ein Entscheidungsstau. Man gewinnt den Eindruck, daß Fragen um Priestertum, verschiedene Priesterbilder und Zölibat (ähnlich wie andere innerkirchliche Probleme, wie z. B. Ökumene, Umkehr und Bußfeiern, geschiedene Wiederverheiratete, Christ und Weltverantwortung usw.) nicht in Offenheit besprochen werden sollen, wenn sie die Interessen eines integralistischen Kirchenbildes verletzen. Das Klima für das Austragen von andrängenden Problemen ist merklich frostiger geworden, zumal das neue Kirchenrecht keine echten Dialog-Instrumente zwischen Teil- und Gesamtkirche vorgesehen hat. Dadurch erhitzt sich der Entscheidungsstau, was zu den sogenannten „heißen Eisen“ führt. Aber die Frage ist, durch wen werden sie heiß und zu wessen Lasten geht der Entscheidungsstau. Es muß doch letztlich auf Kosten lebendiger und überschaubarer Gemeinden und auf Kosten einer glaubenerweckenden und -vertiefenden Pastoral gehen, wenn unter dem Druck des Priestermangels Pfarreien – personell gesehen – „zusammengelegt“ werden, wenn Pfarr-Verbände mit ihrem Sog zu Zentralismus und Spezialistentum zur eigentlichen pastoralen Ebene werden und wenn man glaubt, mit Regionalisierungen die Seel-

⁵ K. Rahner, *Schriften zur Theologie* 14, Einsiedeln 1980, 134.

⁶ Vgl. auch den Beitrag von H.-J. Venetz in diesem Heft.

sorge rationalisieren zu können. Letzteres verschärft die Bürokratisierung mit der Tendenz zu mehr Sitzungskatholizismus.

Es stellen sich aber nicht nur die Fragen nach den pastoralen Kosten, sondern auch nach den menschlichen Kosten – für die Priester wie für die Frauen und Männer, die sich zunehmend mit den Priestern die pastoralen Aufgaben teilen (Amtsfähigkeit der Frau, verheiratete Priester . . .). Es stellt sich die Frage, welches Eheverständnis und welches Bild von der Frau geprägt wird, wenn Priestertum, Ehe und Frau als inkompatibel praktiziert werden.

Wenn bezüglich des Priesteramtes auf die verschiedenen Spannungselemente zwischen pastoraler Wirklichkeit und den Rahmenbedingungen des Kirchenrechts hingewiesen wird, dann handelt es sich um kein unverantwortliches Krisengerede, noch darum, die Priester sozusagen wehleidig zu machen. Vielmehr geht es um den Aufweis, daß die Vermeidung von weitsichtigen und pastoral als nötig erachteten Weichenstellungen auch ihren Preis haben und „hohe“ Kosten verursachen kann. – Stichworthaft sei nur darauf hingewiesen, daß die einseitige Verlagerung der priesterlichen Tätigkeiten auf die Kompetenzen der Gemeindeleitung und der sakramentalen Praxis zu einer praktischen Spaltung zwischen Liturgie und übriger Seelsorge, zwischen formaler Gemeindeleitung und Verkündigung (durch Katechetten, Pastoralassistenten, Jugendarbeiter usw.) und zwischen Pfarramt und faktisch leitenden Bezugspersonen (ver-)führen kann.

Die „Kosten“ für die Priester und die anderen Seelsorger

Von der Situation besonders betroffen sind natürlich „die Leute an der Front“. Die Komplexität der Rolle zwingt den Priester dazu, in sehr unterschiedlichen Sektoren seiner Tätigkeit wirksam zu sein, und zwar gleichzeitig: Gottesdienst und Sakramentenspendung, Zusammenhalt der Gemeinde und Verwaltung, verständliche Verkündigung und Religionsunterricht auf verschiedenen Schulstufen, Erwachsenenbildung und Beratung, Individualseelsorge in äußerst unterschiedlichen Situationen sowie Teamarbeit und Kontakt mit allen Schichten und Gruppen . . . Man muß sich einmal vergewissern, was vom Priester an theologischen, psychologischen, methodisch-didaktischen, liturgischen, rhetorischen, organisatorischen und geistlichen Fähigkeiten und Kenntnissen erwartet und verlangt wird. – Ist es da nicht verständlich, daß immer wieder die zermürende Überforderung genannt wird? Soll es bei der auch heute doch sehr hohen Sensibilität für die Kostbarkeit des seelsorglichen Dienstes noch wundern, wenn Aktionismus und Streß-Symptome und in ih-

rem Gefolge Kompensationsmittel, Depressionen und Aggressionen (gegen Vaterinstanzen in der Kirche oder gegen die „Mutter Kirche“) auch zum Leiden unter den Seelsorgern werden? Auch sie müssen sich wie jeder Mensch in die Selbstbeschränkung einüben. Sonst werden sie Opfer eines unbarmherzigen (und oft unverschämten) Druckes, zumal sie geeignete „Stellvertreter“ sind, auf die manche Menschen die eigenen uneingelösten ethischen und „religiösen“ Ideale projizieren. Die Folge davon wäre eine menschliche und geistliche Energiekrise, die leicht zu Resignation und zu Isolationsgefühlen führt. Die persönliche Einsamkeit, die nicht ersparten Erfahrungen der Erfolglosigkeit kirchlichen Redens und der Fremdheit der Botschaft Jesu in unserer Umwelt, die Mühe mit der Lebensform des Zölibats, der Konflikt zwischen den von der Kirche gesetzten Normen und den widersprüchlichen Bedürfnissen und Einstellungen der Menschen usw. können plötzlich zur Bedrohung werden, gegen die man zuweilen nur noch schwer Reserven mobilisieren kann.

Der Ruf nach emotional entfalteten, freiheitwagenden Persönlichkeiten

Dabei ist nicht zu verschweigen, Überforderung nicht nur in der (nie ganz aufhebbaren) Spannung zwischen Kirchenrecht und pastoraler Wirklichkeit liegen, sondern – aus welchen Gründen auch immer – in der subjektiven Selbstüberforderung. Leicht wird dann übersehen, daß es trotz der Üppigkeit der Erwartungen und Herausforderungen im kirchlich-pastoralen Bereich einen Freiraum für die persönliche Prioritätensetzung und für die konkrete Gestaltung des Dienstes gibt wie wohl in sehr wenigen vergleichbaren Aufgabenfeldern. Ruft nicht gerade diese Art von Freiraum erst recht nach freiheitwagenden und freiheitschenkenden Persönlichkeiten?

Diese Probleme sind deshalb mit allem Ernst anzusprechen, weil die emotionale Entfaltung und die persönliche Freiheit, sich selbst, den Mitmenschen und dem Gott Jesu in seinem eigenen Herzen eine Chance zu geben, unumgängliche Voraussetzungen dafür sind, daß die Menschen in der Begegnung mit den Seelsorgern diese als menschlich bereichernd, als befreiend und als menschenfreundlich, d. h. als um die Menschen bekümmert und bemüht, erleben.

Artikel

Heinz-Josef Durstewitz Das allgemeine und das besondere Amt der Kirche

Für ein vertieftes Verständnis des kirchlichen Amtes holt der Autor weit aus: Er sieht im Schöpfungs- und Heilswirken Gottes, das in Jesus Christus zur Vollendung kommt, das Vorbild für das Amt der Kirche als ganzer: Die Kirche hat den doppelten Auftrag, Gottes kosmischen Geist in die Welt zu bringen und die Welt zu Gott zurückzuführen. Dies wird durch die diakonische und die priesterliche Richtung zum Ausdruck gebracht. Alle Christen sind mit dem Heilsamt der Kirche als Diakone und Priester betraut. Erst auf diesem Hintergrund erhält das besondere Amt der „Vorsteher der Versammlung“ den richtigen Sinn. – Mit diesen Gedankengängen kommt Durstewitz zu ähnlichen Ergebnissen wie L. Boff im folgenden Beitrag, setzt aber im Gegenüber von Gemeinde und Kirche auch eigene (diskutierbare!) Akzente. red

1. Schöpfungs- und Heilswirken Gottes

„Aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist das All“ (Röm 11, 36a). In dieser großartigen Schau der gesamten Schöpfung ist ihr Ursprung, ihre Dauer und ihr Ziel von Paulus genannt. Gott ist Ausgang und Ziel, aber auch der Erhalter der Schöpfung. Alle Überlegungen zur Schöpfung, aber auch zur Menschengeschichte in ihrem Zustand (vgl. Apg 17, 28) sind nur in diesem Rahmen möglich. Ausgang (Schöpfung), Unterhalt (durch die Erlösung) und Rückkehr des Alls zu Gott werden allein von ihm bewirkt.

Das Heil der Welt ist keine Sache, die wir Menschen autonom bewerkstelligen können. Es ist Geschenk des Geistes Gottes und seines Wortes. Aller Heildienst geht von Gott aus und steht in seinem Dienst. Aber wir dürfen dies wissen: Gott „hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1, 10). Durch Christi Gehorsam darf die Schöpfung wieder auf Gott hin ausgerichtet sein, „zur Ehre Gottes, des Vaters“ (vgl. Phil 2, 5–11). Er „hat Frieden gestiftet durch sein Blut am Kreuz“ (vgl. Kol 1, 12–20). Christus ist vom Vater gesandt im Heiligen Geist, um neu den heiligen Kosmos zu stiften.

Er ist der erste Träger des Heilsamtes, das Haupt der Erlösung (vgl. Kol 1, 18). Die Hauptsache ist geschehen. Aber „die gesamte Schöpfung wartet auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes“ (Röm 8, 19); sie wartet auf Menschen der Wahrheit, denen der Geist als erster Anteil des Erbes der Erlösung geschenkt ist (vgl. Eph 1, 14). Die

Schöpfung wartet auf Menschen des Geistes, nicht des Fleisches (vgl. Röm 8, 1–17). Die Schöpfung sehnt sich nach dem leibhaftigen Heil. Der Leib des Erlösungs geschehens ist die Kirche (vgl. Kol 1, 18). Sie entsteht aus „Blut und Wasser“ aus der Seite Jesu (Joh 19, 34). Das Amt der Kirche ist das ausgegossene Amt Jesu, Jesu Amt in universaler Dimension. Das Amt der Kirche ist nicht vom Amt Jesu zu trennen. Wo Kirche ist, dort soll sie den Kosmos aus dem Geist Gottes errichten durch das erlösende Wort Gottes. Das Auslösen des Geistes und die Vernachlässigung des Wortes würden die Kirche zu irgendeiner Gruppe unter vielen werden lassen. Der Geist befähigt die Kirche zum Wort und zur Heilssendung (vgl. Apg 1, 12–14, und 2, 1–42). Dieser Geist ist der Kirche für immer gegeben, nicht für sich selber, sondern um die Völker zu lehren und zu taufen und so in die neue Ordnung des Heiles einzuführen.

2. Das Amt der Kirche

Das Amt der Kirche gilt nicht ihr selber. Jedes Amt ist von Natur aus nach außen gerichtet, ist Dienstamt. Die Kirche ist das erlösende Amt für die Menschen und den Kosmos. Aus dem Geist Gottes soll sie durch das Wort die Welt mit dem Menschen zum Lebensraum werden lassen. Sie muß diesen Auftrag zu erfüllen suchen wie Christus, ohne jedoch vom Erfolg abhängig zu sein. Die Kirche hat den doppelten Auftrag, Gottes kosmischen Geist in die Welt zu bringen und die Welt zurück zu Gott zu führen, bei dem alles vollendet wird.

2.1 Diakonische Richtung

Die diakonische Richtung zeigt an: Gott geht auf die Welt zu, schenkt ihr im Geist sein Wort, Christus. Wenn die Kirche Gottes Gaben und seine Ordnung in die Welt bringt und sein Heil so vermitteln darf, dann geschieht Diakonie. Verkündigung des Wortes und Austeilen des (eucharistischen) Brotes sind diakonische Aufgaben. Menschen zu helfen und zu heilen, Frieden zu stiften oder der Schöpfung Harmonie zu schaffen, das alles sind diakonische Dienste. Die üblichen Berufe sind diakonischer Natur. Dieser Heildienst wurde lange nur auf den menschlichen Bereich hin verstanden. Die sonstige Schöpfung galt ohnehin als gesichert. Jetzt aber, durch die strukturelle Schicksalsgemeinschaft zwischen Menschen und Erde, wissen wir, daß der geistige Dienst eines Wissenschafters oder der praktische eines Technikers in gleicher Weise diakonische Werke sein können. Eine heile und geordnete Gesellschaft und Welt ist das beste Fundament für heile Menschen. Jegliche individuelle Therapie bleibt Fragment, wenn der Geheilte zurück muß in irgendein Chaos.

2.2 Priesterliche Richtung

Das „Priesterliche“ bezeichnet die Richtung: von der Welt zu Gott. Priesterlicher Dienst innerhalb der Kirche besteht im Darbringen der Gaben, der „Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit“, der christlichen Kulturgüter an Gott. Wo Menschen sich selber zu Gott erheben, da wird priesterlicher Dienst vollzogen. Jedes loslassende Opfer eines Menschen gehört dazu. Das vertrauensvolle Gott-Überlassen seiner selbst oder der uns anvertrauten Schöpfung ist priesterlicher Dienst. Er kann freilich erst geschehen, wenn zuvor Gottes Heil im diakonischen Dienst erfahrbar geworden ist. Priesterlicher Dienst ist vollendender Dienst. In diesem Dienst, wenn der Sohn das All und sich selbst dem Vater unterworfen hat, damit Gott über alles und in allem herrscht, wird sich die Schöpfung vollenden (vgl. 1 Kor 15, 28).

Wie Christus Diakon und Priester des Vaters für die Schöpfung ist, so gehören auch das diakonische und das priesterliche Amt zur Kirche, die ja aus ihm hervorgegangen ist. Alle Christen sind Diakone und Priester im Amt der Kirche für die Schöpfung. Einer mag mehr zu diesem Dienst berufen sein, ein anderer für den anderen. Es ist aber nicht zu vergessen, daß der priesterliche Dienst sich nicht aus sich selber schaffen kann. Das diakonische Amt muß ihm den Boden bereiten. Aber erst durch die priesterliche Dimension unterscheidet sich die Kirche grundlegend von aller innerweltlichen Verantwortung und von jedem innerweltlichen Humanismus.

3. Das allgemeine Amt der Kirche

Alle Christen sind mit dem Heilsamt der Kirche als Diakone und Priester betraut, damit sie der Welt Gottes Heil bringen und die Welt Gott in die Hände legen. Das allgemeine Amt der Kirche hat Sorge zu tragen, daß überall in der Lebenswelt eines Christen, in Familie, Beruf, Stadt usw., je nach unserem Einfluß, im Geist Gottes Kosmos entsteht, Lebenswelt mit Zukunft. Es hat aber darüber hinaus zu sorgen, daß alles Gott in die Hände gelegt wird und so zur ewigen Vollendung findet.

Das allgemeine Amt der Kirche muß deshalb auch die Weigerung enthalten, dem Chaos unsere Fähigkeiten und Kräfte zu leihen. Dem Glauben, daß im Geist Gottes und durch sein Wort Kosmos entsteht, muß auf der anderen Seite unser Unglaube entsprechen, daß aus anderen Geistern und Worten ebenso Leben entstehen könnte, heiliger Kosmos.

Es sei hier nur kurz in Erinnerung gebracht, daß Christen nicht deshalb an ihrem Heildienst behindert werden, weil sie das Gute tun, sondern weil sie dem Verderben widerstehen; kein Christ wird deshalb verfolgt, weil er an Gott glaubt, sondern weil er nicht in gleicher Weise einem

anderen Wort glauben kann, also des christlichen Unglaubens wegen. Ebenso wenig werden Christen wegen ihres Vertrauens benachteiligt, sondern wegen ihres christlichen Mißtrauens auf andere Mächte.

Das Heilsamt der Kirche – Lebensaufgabe der Christen

Das Heilsamt der Kirche, an dem jeder Christ teilnimmt, ist eine Lebensaufgabe. Das ganze Leben soll gottgeschenktes Heil bezeugen. Was für den einzelnen zum Leben gehört, muß Verkündigungscharakter tragen: Lebensstil und Sprache, Werte, Beruf und Beziehungen. Wir können nicht irgendwer sein und nicht irgend etwas tun und nicht Beliebiges reden. An uns soll vielmehr der seufzenden Schöpfung und der leidenden Menschheit ein Kind Gottes offenbar werden, das die Ordnung Gottes ausbreitet. Christliche Wissenschaftler, Techniker und Arbeiter müssen immer wieder nach der Stellung ihres Tuns im Gesamt des Kosmos fragen. Christliche Anthropologen, seien es Psychologen, Mediziner oder Pädagogen, müssen immer die Frage nach dem Heil Gottes im Blick haben. Christliche Soziologen und Politiker können sich nicht dispensieren von dem Ziel, den Kosmos Gottes zu errichten. Darum gehört sicher, je nach Arbeitsbereich, mehr oder weniger Theologie zu jedem modernen Christen. Freilich können wir in der Versenkung in Gott seine heilige Ordnung erfahren. Darum gehört das Gebet, die Betrachtung Gottes als eine Grundlage zum allgemeinen Heildienst der Christen. Unser Heildienst wird die Ordnung Gottes näher an unsere konkrete Welt heranzuführen. Das unvollkommene Werk aber dürfen wir Gott zur Vollendung überlassen.

4. Die Versammlung und das besondere Amt der Kirche

Die Kirche soll Dienerin des Heiles, Dienerin der göttlichen Ordnung für die Welt sein. Das Wort „Ekklesia“, „Versammlung“, läßt uns deutlich ihr Wesen erkennen. Eine Versammlung ist kein Lebensraum, kein Volk und keine Gemeinde. Man kommt aus den verschiedenen Lebensräumen zusammen und geht schließlich wieder in sie zurück. Die christliche Versammlung soll den Versammelten auf einzigartige, sakramentale Weise Gottes Heil neu schenken. Auf ebenso sakramentale Weise nimmt Gott in dieser Versammlung die Welt vollendend auf. Dann aber geht jeder wieder an seinen Platz zurück, dorthin, wo er sein Heilsamt auszufüllen hat, im Volk, im Beruf, in der Familie usw. Die Worte „Ekklesia“ und „Versammlung“ bezeichnen in ihrer Bedeutung den Beginn der Versammlung, das Zusammenrufen bzw. das Sammeln. Das Wort „Missa“, „Messe“, setzt den Akzent stärker auf das Ende der Versammlung, an dem die Christen nicht nur auseinandergehen, sondern als Gesandte geschickt werden.

Für die Versammlung gibt es Vorsteher und Älteste, das besondere Priestertum. Dabei ist natürlich zu bemerken, daß jeder Priester bis heute auch immer zugleich Diakon ist. Aufgabe des besonderen Amtes ist es, für die Versammlung, die Kirche, die Heilsbotschaft erneut verbindlich und authentisch zu wiederholen und sakramental wirksam werden zu lassen. Jeder Diakon und Priester nimmt darin teil am apostolischen Amt des Episkopen der Kirche, des Aufsehers der Versammlung, der die Einheit der konkreten Kirche mit allen Kirchen und mit Christus sakramental gewährt. Das Bischofsamt dient der Einheit der Versammlungen miteinander über Zeiten und Räume hinweg und der Einheit der Versammlungen mit Christus. Das besondere Amt der Kirche, sowohl das Bischofsamt als auch das austeilende Amt des Diakonates wie auch das Gott zurückgebende Amt des Priesters dienen der Ekklesia, der Versammlung, der Kirche. Sie sind der „Ordo“, Ordnungsämter für die Kirche, die ja immer eine Einheit zwischen Christus und den Christen ist. Das besondere Amt ruft also die Christen zusammen, eint sie auf doppelte Weise über Christus mit dem Vater und sendet sie wieder aus, ihr Heilsamt als Diakon und Priester am je eigenen Ort auszufüllen.

5. Quellen von Mißverständnissen für die kirchlichen Ämter

Zwei kritische Worte sollen angesprochen sein, da sie bei oberflächlichem Gebrauch die kirchlichen Ämter verwischen und die Kirche in ihrem Dienst behindern können.

5.1 Volk Gottes

Ein Volk ist eine in sich lebensfähige Einheit. Es ist zuerst sich selbst verpflichtet, notfalls in Abgrenzung zu anderen Völkern. So konnte sich Israel als Alternativvolk Gottes verstehen, an dem die Ordnung, der Kosmos Gottes den anderen Völkern aufscheinen kann. Diesem Volk war das nötige Land verheißen und geschenkt. Die Aufgaben in diesem Volk Gottes galten dem eigenen Volk, nicht den Völkern. Der Heilsauftrag der Israeliten galt Israel. Nur das Volk als ganzes sollte den Völkern zum Segen sein.

Auch die Kirche bezieht das Wort „Volk“ auf sich. Doch sind die Belege des Neuen Testaments meist Zitate aus dem Alten Testament (vgl. etwa 1 Petr 2, 9f).

Die Kirche – ein Volk ohne Land

Doch wichtiger als dies ist etwas anderes: Ein wichtiges Konstitutiv Israels geht nicht auf die Kirche über: Ihr ist kein Land verheißen. Land aber gehört zum Volk. Jesus sendet die Jünger vielmehr aus, um Heil zu bringen, wohin sie kommen (Mk 6, 8–11 par.). Wie ein Testament stehen die Schlußverse des Matthäusevangeliums, in alle Welt und zu allen Völkern zu gehen (Mt 28, 18–20). Die Unähnlichkeit der Kirche mit einem Volk ist größer als

die Ähnlichkeit. Nur in der Beziehung zu Christus liegt unsere Einheit, sind wir ein „Volk“; in Beziehung zur Welt haben wir den Auftrag, Salz und Licht zu sein (Mt 5, 13–16) oder Sauerteig (Mt 13, 33), also in ihr aufzugehen. Die Kirche kann also nicht ein Staat im Staate sein, kein Alternativvolk zum Rest der Welt, sondern z. B. das Salz, das die Masse vor dem Verderben bewahrt, indem es in ihr verbraucht wird. Hierin liegt ein wesensmäßiger Unterschied zwischen Israel und der Kirche. Das Wort „Volk“ für die Kirche muß deshalb vorsichtig gebraucht werden, wenn es das Amt der Kirche nicht verfälschen soll.

5.2 Gemeinde

Man versteht darunter den konkret erfahrbaren Teil des Volkes am bestimmten Ort. Im katholischen Sprachgebrauch hat sich dieses Wort erst in Abgrenzung zu den evangelischen Gemeinden in katholischen Diasporagebieten einen Platz errungen. In katholischen Gebieten verstand man unter Gemeinde die Lebensgemeinschaft des Dorfes oder der Stadt, nicht jedoch die „Kirche“. Erst in den letzten drei Jahrzehnten konnte sich dieses Wort einen anerkannten Platz erringen, obwohl es in das II. Vatikanum noch nicht Eingang gefunden hat. Auch im Neuen Testament sucht man das Wort vergebens, außer in Abschnittsüberschriften moderner Übersetzungen. Eher wird gesagt: „die Heiligen in . . .“, „die Kirche von . . .“ Für „Gemeinde“ gilt konkret das, was bereits allgemein zu „Volk“ gesagt worden ist: Sie darf nicht „Gemeinde in der Gemeinde“ sein, sondern Salz und Sauerteig der Stadt oder des Dorfes, des Betriebes oder der Familie. Alle Versuche, die Idealgemeinde als Lebensraum einzurichten, können Flucht vor dem allgemeinen diakonischen und priesterlichen Amt und Auftrag der Kirche für die Welt sein. Die Gefahr, Gemeinde eher als Fluchtpunkt denn als Sendungsort zu verstehen, scheint nicht nur eine theoretische Möglichkeit zu sein. Mit dem Aufkommen des Wortes Gemeinde verschwand das Wort Messe. An seine Stelle rückten Worte, die das Bleiben erlaubten: Eucharistie, Liturgie, Gottesdienst, Worte also, die sehr allgemein und daher blaß sind. Was früher Kirche, Schule und Pfarrhaus war, ist nun zum Gemeindezentrum geworden.

„Idealgemeinden“
als Flucht
vor der Sendung?

Obwohl es für einen Christen ausreicht, am Sonntag zur Kirche zu gehen und sich sakramental mit Christus einen zu lassen, müssen wir feststellen: Wir haben Gemeinden. Aber gehören alle Christen eo ipso zu diesen mehr oder weniger umfassenden Lebensgebilden? Kann man Christ sein, ohne am „Gemeindeleben“ teilzunehmen? Man wird solche Fragen wohl bejahen müssen.

Mitglied der Kirche
und/oder Mitglied der
Gemeinde?

Das Problem aber kann auch von der anderen Seite gesehen werden: Gehören alle, die zu irgendwelchen Gemeindeunternehmungen kommen, auch schon zur „Ekklesia“, zur Kirche? Ungetaufte Kinder und Jugendliche haben nicht selten einen festen Platz in ihr. Bei einigermaßen offenen Gemeinden nimmt die Zahl der Sympathisanten zu. Gehören sie nicht alle zur Gemeinde, zumal, was mehr und mehr vorkommt, wenn sie auch für Einzelbereiche Verantwortung tragen?

Es scheint angebracht, zwischen der Ekklesia, der Kirche, und der Gemeinde zu unterscheiden. Die Kirche besteht aus denen, die ihr allgemeines Heilsamt in der Versammlung annehmen und an ihrem Lebensort ausfüllen. Zu ihr gehören die Träger des besonderen Amtes. Zum Aufgabenfeld des Christen muß durchaus nicht unbedingt die Gemeinde gehören.

Gemeinde scheint eher ein Vorfeld, ein hauseigenes Einführungs- oder Missionsfeld der Kirche am Ort zu sein. In ihr werden Kinder und Jugendliche auf vielfältige Weise auf die Kirche und ihr späteres Amt in ihr vorbereitet. Sie kann ein geschützter Raum für Menschen sein, die in Einzelpunkten etwas von der Kirche erwarten. Sie kann ein institutionalisierter Raum einer oder mehrerer Kirchen am Ort sein, in dem diese Kirchen auf die eine oder andere Art Heil vermitteln wollen, etwa im Bereich der Caritas. Die Gemeinde wird von der „Ekklesia“, der Kirche am Ort, getragen und muß von ihr versorgt werden, wenn auch nicht unbedingt von allen Mitgliedern der „Versammlung“. Dadurch wird die Gemeinde auf die Kirche hingeeordnet. Das Ziel der Kirche mit der Gemeinde wird es sein, daß die Mitglieder der Gemeinde zur Versammlung finden und sich selber in das Heilsamt der Kirche stellen lassen. Wenn aber Gemeinde nicht dasselbe sein muß wie Kirche, muß man auch nicht erwarten, daß dort alles „perfekt kirchlich“ zugeht. Man wird sich nicht ärgern, daß es dort nur Teilidentifikation mit der Kirche gibt, sondern sich eher freuen, daß es so etwas schon gibt. Die Gemeinde sollte offen sein für alle, die auch nur irgend etwas von der Kirche erwarten.

„Gemeinde-Leiter“
oder Vorsteher der
(eucharistischen)
Versammlung?

Es wird aber auch deutlich, daß die so verstandene Gemeinde nicht das eigentliche Aufgabenfeld dessen ist, der im besonderen Amt der Kirche seinen Platz hat. Sein Feld ist die Versammlung der Kirche. Freilich kann auch er als Mitglied der Kirche am Ort entsprechend seinen Begabungen für die Gemeinde mitsorgen. Oft genug sind die Priester die einzigen Mitglieder der Kirche ihres Ortes mit größerer theologischer oder katechetischer Kompetenz, die dann der Gemeinde zugute kommen kann. Aber

dies muß nicht der Fall sein. Die Gemeinde entspringt einer Kirche am Ort, die glaubt, sich ein eigenes Einführungsfeld leisten zu können oder leisten zu müssen. Doch wäre es grundsätzlich vorstellbar, daß es zwar Kirche und ihre „Versammlungen“, aber keine Gemeinde im heutigen Sinne (mit ihren vielen Diensten) um sie herum gibt.

Daß es Schwierigkeiten zwischen unserem Gemeindeverständnis und dem neuen Kirchenrecht gibt, scheint eine Folge unseres undifferenzierten Gemeindeverständnisses zu sein, etwa bei der Frage des Pfarrgemeinderates. Das Kirchenrecht beschäftigt sich ausschließlich mit dem, was hier „Ekklesia“, „Versammlung“ oder „Kirche“ genannt ist¹.

Wer ist für was
zuständig?

Kompetenzprobleme zwischen dem besonderen und dem allgemeinen Amt scheint es zuerst dort zu geben, wo die Versammlung sich zu einem Volk oder zu einer Kirche ausweitert, wo die Kirche in Gefahr ist, aus einer Versammlung eine Dauereinrichtung, ein Alternativvolk oder einen Fluchtort zu machen. In die Kirche, die dann zur Gemeinde geworden ist, gehören dann möglichst viele Lebensvollzüge. Ist dann der Pfarrer zuständig, oder zählt dann Sachkompetenz? Wird dann nicht der Laie schnell zum Kirchenbürger und der Pfarrer zum Kirchenbürgermeister? Dann aber ist es bis zu der Einsicht nicht weit, daß mancher Laie dieses Amt besser verstehen könnte, woran im Einzelfalle sicher nicht zu zweifeln ist. Wir können solchen Problemen am besten aus dem Wege gehen, wenn sich alle auf ihr Amt besinnen und die Kirche als Ekklesia, als Versammlung, begreifen, von der sich alle als Gesandte wieder in ihre Welt schicken lassen. Freilich gehören dazu auch Treffen, auf denen über bestimmte Aufgaben und deren Lösung beraten werden kann (vgl. Apg 15). Aber auch von dort aus soll jeder wieder heilend in die seufzende Schöpfung gehen, damit sie an ihm ein Kind Gottes erkennen kann, das den Kosmos Gottes für Welt und Menschen bereitet. So werden wir Salz und Sauerteig sein. Aber so werden wir auch dankbar sein für das Geschenk des besonderen Amtes der Kirche, das uns selber immer neu in das Heil Gottes stellt.

Das Heil Gottes in die
Welt bringen!

¹ Vgl. z. B. Can. 145 – § 1, nach dem sich das Amt auf die Kirche bezieht, „officium ecclesiasticum“; nach Can. 204 – § 1 werden die zu den Gläubigen – „Christifideles“ – gezählt, die unter anderem „auf ihre Weise . . . des Amtes Christi teilhaft geworden sind; sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat“. Can. 205 konkretisiert: „Voll in der Gemeinschaft der katholischen Kirche in dieser Welt stehen jene Getauften, die in ihrem sichtbaren Verband mit Christus verbunden sind, und zwar durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung.“ Nach Can. 206 – § 1 gehören schon die Katechumenen auf andere Weise zur Kirche, nämlich durch ihr Begehren, durch ihr Leben aus dem Glauben und durch die Sorge der Kirche.

Leonardo Boff Die Charismen aller Gläubigen und der besondere Dienst an der Einheit

„Wenn auch alle gleich sind, tun doch nicht alle alles. Die einen tun dies, die anderen das zum Aufbau der einen Gemeinde. So kommt es zu den verschiedenen Aufgaben und Diensten, die den konkreten Bedürfnissen in der Gemeinde entsprechen sollen. Aber es gibt auch einen besonderen Auftrag: allen Diensten eine Einheit zu geben, damit alles in Harmonie wachsen kann. Das ist das Amt des Priesters in der örtlichen Gemeinde und des Bischofs in der Region. Das Spezifikum ihrer Aufgabe besteht nicht darin, daß sie weihen, sondern daß sie in Gottesdienst, Organisation und Weitergabe des Glaubens die Einheit sind.“ Dieses Zitat aus dem X. Kapitel des im Frühjahr 1985 bei Patmos erscheinenden neuen Buches von L. Boff über „Kirche: Charisma und Macht“ faßt auch den Inhalt des folgenden Beitrages zusammen. Im Ernstnehmen der Lehre vom Volk Gottes, von der grundsätzlichen Gleichheit aller Gläubigen und der ihnen geschenkten Charismen kommt Boff mit der lateinamerikanischen Theologie auch zu einem vertieften Verständnis des kirchlichen Leitungsamtes.*

red

Der Heilige Geist – die Kraft der Kirche

Die Kirche ist ein Ereignis des Geistes. Denn der Geist hat zunächst Jesus von den Toten erweckt und seine fleischliche Seinsweise in die pneumatische Existenz umgestaltet. Sodann ist er über die Zwölf herabgekommen, um sie zu Aposteln zu machen, zu Gründern der kirchlichen Gemeinden. Der Geist inspiriert zu einer besonderen Form von Organisation.

Der Geist Gottes ist die bewegende Kraft bei allen großen Werken: bei der Schöpfung (Gen 1, 1), bei der Entstehung des Volkes Israel, beim Auftreten der Propheten, bei der Empfängnis Jesu, bei der Taufe Jesu, anlässlich deren er seiner Berufung inne wird, bei der Herabkunft über die Apostel an Pfingsten, bei der Entscheidung der Apostel, zu den Heiden zu gehen (Apg 15, 28) und so konkret mit der Kirche zu beginnen, wie auch bei der Epiklese in der Feier der Eucharistie, wenn Brot und Wein in den Leib und in das Blut des Herrn verwandelt werden.

Veranlaßt durch den Heiligen Geist (den auferweckten Christus), entschlossen sich die Apostel, in die Mission aufzubrechen und konkret der Kirche eine geschichtliche Form zu geben, indem sie jene Elemente und Realitäten, die der fleischliche Jesus eingeführt hatte, übernahmen. Diesen Entschluß der Apostel muß die Kirche fortwäh-

* In erweiterter Fassung bildet dieser Beitrag das Schlußkapitel Nr. XIII („Eine alternative Struktur: Charisma als Organisationsprinzip“; die Einleitung ist z. T. Kap. XII entnommen) des genannten Buches, dessen Untertitel lautet: „Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie“, übersetzt von Horst Goldstein. (Dort auch die hier weggelassene Literatur.)

rend wiederholen und in neuen Situationen jene Ausdrucksformen und Institutionen entwickeln, welche die Botschaft wirklich angemessen vermitteln und das Heil zu den Menschen gelangen lassen. Wer die Schriften des Neuen Testaments aufmerksam liest, wird sehen, daß die Apostel und Jünger mit großer Freiheit neue Institutionen einführten und die Botschaft Christi in andere Sprachmodelle und Philosophien übersetzten. Immer war es dabei ihr Bestreben, nicht so sehr in die Vergangenheit zu schauen und zu wiederholen, was Christus getan und gesagt hatte, sondern den Blick auf die Gegenwart zu richten, sich vom Geist und vom Auferstandenen inspirieren zu lassen und Entscheidungen zu treffen, die für den Dienst am Heil wie für die Verbreitung der Sache Christi am besten wären. In diesem Sinne haben Johannes und Paulus als die Vorkämpfer der christlichen Freiheit zu gelten. Denn sie predigten die Botschaft Christi eben nicht im Sprach- und Kulturgewand Jesu, der dem apokalyptischen Weltbild des Frühjudentums verhaftet war, sondern hatten den Mut, sie in die Mentalität der griechischen Welt zu übersetzen. So wissen wir zum Beispiel, daß Christus das Kommen des Reiches Gottes in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt hatte. Johannes, der sein Evangelium gegen das Jahr 90 schreibt und unter seinen Lesern viele Griechen und viele andere vom gnostischen Denken beeinflusste Menschen weiß, sieht davon ab, die Botschaft Christi in der Begrifflichkeit des Gottesreiches zu verkünden. Statt dessen bringt er – in hervorragender Weise – den Inhalt dieser Botschaft in existentiellen Termini zum Ausdruck, wie: Sinn (Logos, Wort), Brot, Leben, lebendiges Wasser, Weg, Wahrheit, Tür usw. Ähnlich übersetzt Paulus den Grundbegriff der Nachfolge Christi mit Sein-in-Christus und so fort. Weder der eine noch der andere verfielen dabei einem – wie man karikieren könnte – Lehrfixismus, der behauptet, dies oder das habe das Wort des Lebens wörtlich so gesagt, sondern in grundsätzlicher Treue zum Geist Christi und seiner Botschaft münzten sie die Worte Jesu in Begriffe und Ausdrücke um, die ihre Leser und Hörer verstehen, denen sie beipflichten und aufgrund deren sie sich zum Glauben an Jesus Christus den Erlöser bekehren konnten. Etwas Ähnliches ließe sich von den kirchlichen Institutionen sagen. Nur wenn sie sich für eine ständige Vervollkommnung, Reform und Angleichung offenhalten, sind sie Dienste am Geist in Kirche und Welt. Alle Institutionen und theologischen Sprachmuster können und müssen in der Kirche zu Sakramenten (Zeichen und Werkzeugen) im Dienst des Geistes werden, so daß der

auferstandene Herr durch sie auch heute wirken und in der geschichtlichen Sichtbarkeit der Menschen gegenwärtig werden kann. Für den Fall, daß sie sich zu sehr verhärten, zu sakralen Hypostasen werden und sich ihrer Funktionalität gegenüber Glauben und Gnade versagen, können sie zu Gegenzeichen für das Reich und für den in der Welt lebenden Herrn werden. Institutionen und Theologien müssen wie Pokale sein. Ihre Freude ist es, dem kostbaren Wein des Geistes zu dienen, nicht aber ihn zu ersetzen, und ihn in der Demut eines menschlichen Zeichens zu tragen, damit er kredenzt und getrunken werden kann.

1. Der ganzen Kirche als Volk Gottes wurden der Geist und die Charismen gegeben

Ekklesia (Kirche) bedeutet im profanen Griechisch die Versammlung der Bürger (der freien Männer), die von einem Herold zusammengerufen werden, um die Belange des Gemeinwesens öffentlich zu besprechen. *Ekklesia* meint ferner das Geschehen und den Augenblick der Zusammenkunft, die aber als solche noch keine Kontinuität einschließt. Theologisch gesprochen, können wir sagen, die Kirche sei die Begegnung der Gemeinschaft der Gläubigen, zusammengerufen durch Christus und seinen Geist, damit sie ihren Glauben feiert und vertieft und ihre Probleme im Licht des Glaubens diskutiert. In diesem ursprünglichen Sinn ist Kirche eher ein *Ereignis*, das unter einem Mangobaum, im Haus eines Gemeindekoordinators oder auch in einem Kirchengebäude stattfinden kann, als die *Institution* mit all ihren Gütern, Diensten, Gesetzen, Lehren und Geheimnissen, mit aller historischen Kontinuität.

Der Zusammenhalt und die organisierte Kontinuität der Gläubigen läßt sich am besten mit der Kategorie „Volk Gottes“ beschreiben. Jedes Volk hat seine Geschichte und seine Ehre, hat ein Bewußtsein von seinen Werten und Empfindlichkeiten, hat ein historisches Projekt, um das herum sich alle zusammenfinden, wie auch eine Macht, die es organisiert. Als Volk Gottes hat die Kirche dies alles auch, freilich in einer religiösen, übernatürlichen und transzendenten Sicht. Vor jeder internen Unterscheidung gehören alle zu dem einen Volk. So sind in einem ersten Moment alle im Volk Gottes gleich, alle Bürger des Reiches. Die Sendung obliegt nicht diesen oder jenen, sondern allen. Träger der sakralen Vollmacht sind anfangs alle und erst sekundär die sakralen Amtsinhaber. Alle haben den Auftrag, die Frohbotschaft zu verkünden, daß die Geschichte eine gute Zukunft hat und daß in der Auferstehung, welche die Wahrheit von der Utopie Jesu bezüglich des Reiches Gottes Geschichte werden läßt, der Sinn der Welt bereits garantiert ist und antizipiert wird.

Nach 1 Petr 2, 5–10, ist die ganze Kirche eine erwählte Nation, ein königliches Haus (*basíleion*), eine Priesterschaft (*hieráteuma*), ein heiliger Stamm, ein Volk, das Gott sich zum Eigentum genommen hat, damit es Gottes erlösende Großtaten für die Menschheit verkündet (vgl. Offb 1, 6; 5, 10). Demnach ist also der historische Träger der Sache Jesu und seines Geistes das ganze Volk. Gewiß handelt es sich um ein organisiertes Volk, aber die Instanzen der Organisation sind nur als Dienst an allen zu rechtfertigen und dürfen ihnen nicht jene sakrale Macht Christi nehmen, deren Erben und Treuhänder alle Mitglieder sind. Die Unterscheidung zwischen Laienschaft und Hierarchie, zwischen lernender und lehrender Kirche ist nur dann gerechtfertigt, wenn die innere Funktionalität der Pole garantiert ist und jedes ontokratische Klassendenken vermieden wird. Die Kollegialität, an der dem Konzil ja so sehr gelegen war, bezieht sich nicht nur auf die Bischöfe und Priester, sondern auch auf die Laien. Wie die Apostolizität, so ist auch die Kollegialität ein Wesensmerkmal der ganzen Kirche.

In der Kirche herrscht also grundsätzlich Gleichheit: „Alle sind wir Brüder“ (Mt 23, 8), alle sind wir Kinder, alle sind wir in den auferstandenen Christus eingetaucht, und alle sind wir mit dem heiligen Pneuma gesalbt. Dieser Gedanke bringt uns in die Nähe demokratischer Vorstellungen – mit dem Unterschied, daß sich die Macht in der Kirche als Ableitung und Teilhabe an der Macht des Geistes und des Auferstandenen versteht, die beide in der Gemeinde wirken, und nicht einfach als Kompetenz des Volkes im profanen Sinn.

2. Was sind „Charismen“?

Die Gegenwart des Geistes erweist sich in einer großen Fülle von Gaben bzw. Charismen (1 Kor 12, 5). Mit dem Wort *charisma* bezeichnet Paulus einfach die Dienste, die er in großer Zahl auflistet (1 Kor 12, 8–10; Röm 12, 6–7; Eph 4, 11–12). Wenn man sich alle diese Gaben-Dienste genauer ansieht, wird man entdecken, daß einige mit den konjunkturellen Bedürfnissen der Gemeinde zu tun haben, wie der Dienst der Barmherzigkeit (Röm 12, 8), der Ermahnung (Röm 12, 8), der Heilung und des Wunders (1 Kor 12, 9), während andere auf die strukturellen Notwendigkeiten abzielen, wie Lehren, Leiten und Unterscheidung der Geister (1 Kor 12, 10; Eph 4, 11; Röm 12, 8), die ständig bedacht sein wollen.

Mit einer einzigen Ausnahme (1 Petr 4, 10) findet sich das Wort *charisma* nur bei Paulus und in den sogenannten paulinischen Schriften. In der profanen und auch alttestamentlichen Literatur stößt man selten auf das Wort. Hingegen sind *charis* bzw. *chairein* Schlüsselwörter für das

theologische Verständnis des Alten und Neuen Testaments und bedeuten ungeschuldete Verdanktheit, verdankte Ungeschuldetheit, Wohlwollen und Geschenk Gottes, der sich den Menschen öffnet und sich ihnen gibt. Paulus hat das Verdienst, das Wort „Charisma“ in den Kontext der gemeindlichen Organisation eingeführt zu haben. Das aber erfordert eine tiefe mystische Erfahrung des *Christus praesens* und des *Pneuma*, im Sinne lebendiger und wirksamer Realitäten in den Initiativen der Menschen und in der Gemeinschaft der Gläubigen, die sich darum bemühen, das neue, vom Evangelium bestimmte *ethos* in ihrem Leben zu verwirklichen.

Das Charisma – die strukturierende Struktur

Für Paulus gehören die Charismen also zur Struktur der Gemeinde. Die theologische Rechtfertigung ruht auf seiner Überzeugung, mit der Gründung der Kirche sei das Ende der Zeiten angebrochen, und deshalb sei mit aller Macht auch die Fülle des Geistes über sie herabgekommen. So verstanden, gehört das Charisma nicht in den Bereich des Außerordentlichen und Außergewöhnlichen, sondern ist die Regel bei der gemeindlichen Strukturierung. Damit bedeutet das Charisma schlicht die konkrete Funktion, die jeder zum Wohle aller in der Gemeinde ausübt (vgl. 1 Kor 12, 7; Röm 12, 4; Eph 4, 7).

Paulus beschreibt das Modell näherhin, indem er die Kirche mit einem Leib vergleicht, der viele Glieder hat, die alle von ein und demselben Geist belebt sind und von denen jedes seine Funktion hat. Glieder, die nicht charismatisch, das heißt, die müßig wären, gibt es nicht. Jedes hat eine bestimmte Stelle in der Gemeinde inne, das eine hat dem anderen zu dienen (vgl. Röm 12, 5). Alle haben die gleiche Würde. Für Privilegien, die die Einheit des Ganzen auflösen könnten, ist kein Platz: „Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich bin nicht auf dich angewiesen. Der Kopf kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht“ (1 Kor 12, 21). Die goldene Regel, die den guten Zustand des Modells und seine brüderliche Kreisstruktur gewährleistet, formuliert Paulus so: „Alle Glieder sollen einträchtig füreinander sorgen“ (1 Kor 12, 25).

Die Hierarchie ist ein charismatischer Stand in der Kirche, der andere Charismen, die der Geist in der Gemeinde weckt, nicht verdrängen, der den Geist nicht auslöschen darf. In einer solchen Kirche können sich verschiedenste Charismen entwickeln, schöpferische Kräfte sich entfalten, die der Botschaft Jesu ihren Charakter als gute Nachricht zurückgeben. Die Menschen fühlen sich wirklich als Glieder und nicht bloß als Kunden ihrer Gemeinden. Alle finden den Raum, sich mit ihren unterschiedlichen Fähig-

keiten (Charismen) im Dienst an allen ebenso wie am Evangelium zu verwirklichen.

Solch eine Form der Organisation in der kirchlichen Gemeinde kann nur dann ihren hohen Integrationsfaktor bewahren, wenn im Zentrum des Ganzen die Liebe steht. Paulus weiß sehr genau darum. Deshalb schließt er die Aufzählung der großartigsten Charismen und Dienste mit einer Steigerung: Strebt nach den noch höheren Gaben! (1 Kor 12, 31). Darauf läßt er das hohe Lied der Liebe folgen und zählt jene Tugenden auf, deren es im Alltag brüderlichen Zusammenlebens bedarf: Geduld, Wohlwollen und die Überwindung von Neid, Hochmut, Ehrgeiz, Reizbarkeit, Verdächtigung, Selbstsucht und von eigenen Interessen (vgl. 1 Kor 14, 4–8; 14, 1). Liebe, die so konkret und schlicht ist, ist das Charisma aller Charismen und der Dienst aller Dienste, den man jemandem erweisen kann: „Die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor 13, 8).

Was ist also ein Charisma? Das Charisma ist eine Manifestation der Anwesenheit des Geistes unter den Gliedern der Gemeinde, die bewirkt, daß alles, was diese sind und tun, zum Wohle aller getan und bestimmt wird.

3. Die Gleichzeitigkeit der Charismen

Da alle Charismen von Gott und vom Geist kommen, müssen sie auch unentwegt auf den Geist und nicht einfach auf den Willen zur Selbstbehauptung, auf das Gemeinwohl und nicht auf das eigene Interesse bezogen werden. Charisma ist Dienst, ist Funktion. Der Geist gibt jedem seine Gaben, wie er will (1 Kor 12, 11). Deshalb darf man nicht meinen, es gebe nur eine bestimmte Art von Charismen, wie zum Beispiel jene, die durch ein Sakrament vermittelt werden (vgl. 2 Tim 1, 6: „... die dir durch die Auflegung meiner Hände zuteil geworden ist“). Charismen sind nicht an eine sakramentale Institutionalisierung gebunden. Wenn Paulus von den Charismen spricht, läßt er die Charismen, die an die Weihe geknüpft sind, unerwähnt. Mit Recht sagt er: Da „ihr an allem reich geworden seid in ihm, ... fehlt euch keine Gnadengabe“ (1 Kor 1, 5, 7); „Ihr seid an allem reich“ (2 Kor 8, 7); und: „In seiner Macht kann Gott alle Gaben über euch ausschütten, so daß euch allezeit in allem das Nötigste ausreichend zur Verfügung steht“ (2 Kor 9, 8).

4. Das Charisma als Struktur der Gemeinde

Wenn das Charisma die konkrete Art und Weise bedeutet, in welcher der Geist und der auferstandene Herr in der Welt gegenwärtig sind, dann muß man sagen, daß das Charisma zur Struktur der Kirche gehört. Ohne es wäre sie weder etwas Religiöses noch etwas Theologisches. Das Charisma schließt das hierarchische Element nicht aus, sondern ein. Das Charisma ist fundamentaler als das institutionelle Element. Es ist die pneumatische Kraft (*dýna-*

mis tou theou), welche die Institution schafft und lebendig erhält. In ihnen artikuliert es sich. Aus diesem Grund ist das Strukturprinzip in der Kirche weder die Institution noch die Hierarchie, sondern das Charisma, das der Wurzelgrund jeder Institution und jeder Hierarchisierung ist. Der Glaube bzw. das Charisma des Glaubens ist das *prius natura* und die gemeinsame Gegebenheit, an der alle teilhaben und in der grundsätzlich alle brüderlich gleich sind.

Ohne Charisma keine Kirche; das heißt: ohne die Gegenwart des Geistes und des Auferstandenen, die sich konkret in den Gliedern und deren Funktionen offenbaren, gibt es keine Kirche. Deshalb ist eine Kirche, die sich der Charismen begäbe, unvorstellbar. Sie wäre eine Kirche ohne Gnade und ohne Heil, ohne den Auferstandenen und damit ohne Leben, ein Museum voller Toter, eine sterbende Archäologie toter Erinnerungen an eine lebendige Vergangenheit, die jedoch für immer Vergangenheit bliebe.

In der Kirche wie auch bei ihren Gliedern besteht die ständige Versuchung, daß die einen die anderen ihre Macht spüren lassen, daß sich das eine Charisma über das andere erhebt und daß manche Gnadengabe gar zum Schweigen gebracht wird. Dann gilt nicht mehr achtsames Hinhören, sondern gebieterisches Reden, und die Imperative des Gesetzes werden zu Unterdrückungsmechanismen. Dann gerät die Kirche in die diabolische Gefahr, aus einer Gemeinde von Gläubigen, das heißt von Menschen, die das Wort Gottes, des Geistes und des Auferstandenen hören, zu einer Gemeinde zu werden, in der nur noch Dogmen, Gesetze, Riten, kirchenrechtliche Vorschriften und erbauliche Ermahnungen gelten, aber nicht mehr das befreiende Wort des Geistes.

Hier hat sich „Menschen“-Geist gegen den Geist Christi durchgesetzt. Deshalb mahnt uns Paulus: „Löschst den Geist nicht aus!“ (1 Thess 5, 19).

Weder Kirche ohne
Charismen
noch Kirche
ohne Ordnung

Was würde aus der Kirche, wenn es in ihr keine Männer und Frauen mehr gäbe, die trösten, ermutigen und Hoffnung und Heiterkeit ausstrahlen? Eine Kirche von Trauergestalten und Jammerern. Gewiß könnten Ordnung, Disziplin und Gehorsam herrschen. Das gibt es aber auch – und noch viel besser – in einer Armee.

Alle Charismen sind konstitutiv für die Kirche und nicht nur einige von ihnen, wie die der Ordnung und der Einheit, der orthodoxen Lehre und des Vorsitzes beim Gottesdienst. So müssen die Charismen der Mit-Verantwortung, der konstruktiven Kritik, der wissenschaftlichen und technischen Kenntnis, der Poesie, der Dichtung, der

Redekunst, der Theologie und der Organisation im Gesamt der Kirche ihren unbedrohten Platz haben.

Wer in den Charismen Christus und seinen Geist wirksam werden sieht, wird die mystische und geistige Weise des Geheimnisses der Kirche besser verstehen und kann auch leichter beurteilen, ob die Leitung in der Kirche dem Evangelium entspricht oder nicht. Mit dem Hinweis darauf, man habe ein ständiges Charisma und sei kraft des Sakramentes der Weihe darin eingesetzt, ist es nicht getan. Auf die Art und Weise, wie das Charisma ausgeübt wird, kommt es an; gibt es doch Formen, die Herrschaft sind. Diese aber hat Jesus als für die Herren dieser Welt charakteristisch angeprangert (Mt 20, 25), und deshalb müssen wir sie im Namen des Geistes und der Freiheit, zu der uns Christus berufen hat, kritisieren und im Extremfall ihnen die Gefolgschaft verweigern, denn „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29; 4, 19). Allerdings bedeutet die Tatsache, daß es in der Kirche Machtstrukturen gibt, noch nicht, daß ihre wesentlich charismatische Natur verletzt wird. Macht kann auch ein Charisma sein, wenn sie zum Dienst an den Brüdern und Schwestern sowie zum Werkzeug bei der Erlangung von Gerechtigkeit in der Gemeinde wird.

Damit aber stoßen wir auf eine Frage, an der wir nicht vorbeikommen: Wann weiß man, daß ein Charisma Charisma ist? Gibt es Anhaltspunkte, echte von falschen Charismen zu unterscheiden?

5. Kriterien für die Echtheit von Charismen

Zunächst kann man vielleicht sagen: Wenn das Phänomen von Gott kommt und der oder die mit ihm Beschenkte es mit Gott in Verbindung bringt, dann ist es möglicherweise ein Charisma. Allerdings kann der Mensch – wie im Falle vieler spiritistischer Phänomene – Gott alles zuschreiben, und trotzdem ist seine Deutung falsch.

Deshalb ist ein zweites Kriterium wichtig: das des uneigennütigen und den Egoismus überwindenden Dienstes an der Gemeinschaft. Was der charismatischen Gemeinde Einheit gibt, ist der Geist, von dem alles kommt und auf den alles hingeeordnet ist (vgl. 1 Kor 12, 4; Eph 4, 4; Röm 12, 6). Sollte jemand mit seinem Charisma Zwietracht und Entzweiung und eine Atmosphäre der Spaltung und des Hasses schaffen, dann ist dies kein Charisma mehr. Aus diesem Grund verurteilt Paulus das ungeordnete Streben nach Charismen (1 Kor 13, 2).

Dienst am Aufbau der Gemeinde

Es reicht nicht, daß das Charisma vom Geist kommt; damit ist gewiß seine vertikale Dimension gesichert. Das Charisma kommt von Gott – für die Menschen, für den Aufbau der Gemeinde; und damit ist seine horizontale Dimension angesprochen. Ein Riß in diesem Liniennetz läßt

das Charisma verschwinden. Paulus nimmt als Beispiel ein ungewöhnliches und außerordentliches Charisma: das Zungenreden. Wer in Zungen redet, ist nur dann wirklich ein Charismatiker, wenn sein Reden für die anderen verständlich ist. Sonst ist das Ganze lediglich ein Problem für Fachleute oder ein Fall von Selbstdarstellung, der auf seiten der anderen zum Aberglauben führt (vgl. 1 Kor 14, 2): „Dein Dankgebet mag noch so gut sein, der andere hat keinen Nutzen davon . . .“; „denn er versteht nicht, was du sagst“ (1 Kor 14, 17. 16). Paulus kennt kein Wenn und Aber: „Vor der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in Zungen stammeln“ (1 Kor 14, 19), die niemand versteht. Im Namen des Dienstes an den anderen und zu ihrem Nutzen verurteilt der Apostel hiermit jede Mystifizierung und unbewußte Selbsttäuschung, jeden Pietismus und Supranaturalismus. Die Gemeinde in Korinth, in welcher Mystizismus und Spiritualismus hoch im Kurs waren, bekam von Paulus eine Ermahnung zu hören, die bleibenden Wert hat und auch heute noch aktuell ist. „Alles ist erlaubt, aber nicht alles nützt. Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf“ (1 Kor 10, 23). Wieder stoßen wir hier auf das einfache und selbstverständliche Grundkriterium: Dienst, Absehen vom eigenen Ich und persönliche Uneigennützigkeit zugunsten der anderen. So gesehen, braucht es nicht große theologische Subtilitäten, ausgeklügelte Argumente und gewichtige Hinweise auf viele Autoritäten, um zu wissen, ob eine Gabe, ein Dienst oder eine Arbeit von Gott kommt oder nicht. Ein Blick auf ihren Wert und Nutzen für die Gemeinde genügt. Die Gemeinde muß etwas davon haben und muß davon erbaut werden, Güte und ehrliche Absicht allein tun es nicht. Natürlich kann es auch Gaben geben, die wirklich Gaben sind, die aber die Bedürfnisse und Notwendigkeiten der Gemeinde übersteigen. Gaben, Charismen und Dienste dieser Art sollen sich zurückhalten und auf ihren *kairós* warten.

Die Gefahr der Pervertierung von Charismen

Da die strenge hierarchische Struktur der Kirche ihren Trägern, was Finanzen, Verdienste, gesellschaftliche Position und Einfluß betrifft, mancherlei Nutzen und Vorteile bringt, fördert sie ein Karrieredenken und die damit verbundene Unterwürfigkeit, diplomatische Erklärungen, fehlendes Engagement, ein Vertuschen der Wahrheit, die Absage an jeden prophetischen Geist, der mit seiner *parrhesia* für die Apostel so entscheidend war, und schließlich den Tod der Prophetie. In aller Deutlichkeit müssen wir sagen: Wenn das Charisma aufhört, Charisma zu sein, tritt die Konkupiszenz, das heißt der Wille nach

Macht und Besitz, an seine Stelle. Dieser aber stammt aus der Sünde (vgl. Joh 8, 44) und führt zur Sünde (vgl. Röm 1, 24). Die Gemeinde geht zugrunde dabei, mitunter aus purer Eitelkeit oder Herrschsucht ihres Pfarrers oder Bischofs. Im Galaterbrief beschreibt Paulus die Parallelität *sub contrario* zwischen den Werken des Fleisches und den Werken des Geistes, zwischen den Taten der Konkupiszenz und den Taten des Pneuma (vgl. 5, 16–25). Es kann geschehen, daß eine ganze Gemeinde Opfer von „Feindschaft, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz und Spaltung“ (Gal 5, 20) wird. In diesem Fall sind Ordnung und Disziplin geboten.

6. Das Charisma der Einheit unter den Charismen

Von grundlegender Bedeutung ist für jede Gemeinde das Problem des inneren Zusammenhalts und der Einheit, zumal wenn sich Auflösung abzeichnet. Deshalb gibt es das äußerst wichtige Charisma der Verantwortung für die Harmonie unter all den verschiedenen und unterschiedlichen Charismen. Es ist denen eigen, die die Leitungsposten in der Gemeinde innehaben. Gewöhnlich wird dies als Hierarchie bezeichnet.

Um das Charisma der Leitung in der Gemeinde zu verstehen, muß man von den durch die Geschichte vorgegebenen Modellen sowohl auf profaner (Monarchie, Feudalsystem, Demokratie) als auch auf kirchlicher Ebene (Bischof, Papst, Pfarrer) absehen. Gerade in diesem letzten Bereich gab es im Laufe der Geschichte ein erhebliches Quantum an Selbstsakralisierung. Das Neue Testament vermeidet sowohl eine profane als auch eine sakrale Begrifflichkeit. Damit die Sprache weder von Herrschaft (profane Macht) noch von Überhöhungen und Privilegien (sakrale Macht) verunreinigt wird, säkularisiert es die Nomenklatur völlig. Es verwendet Begriffe, die lediglich profane Funktionen und Dienste beschrieben: *diakonia* und *oikonomia*, Dienst und Leitung des Hauses. Im Neuen Testament existieren eigentlich keine Ämter, sondern nur Amts- und Dienstträger. Im Hinblick auf sie, die für die Leitung der Gemeinde verantwortlich sind, wird einfach von Charismen der Leitung des Vorsitzes, der Fürsorge und der Regierung (vgl. 1 Kor 12, 28; 1 Thess 5, 12; Röm 12, 8; 1 Kor 16, 16) gesprochen. Genannt werden auch *episkopoi* (Bischöfe) und *diakono*i (Diakone: Phil 1, 1). Entgegen unserem heutigen Verständnis haben Bischof und Diakon jedoch nichts mit Sakrament oder Gottesdienst zu tun. Dem Bischof obliegen Aufsicht und Kontrolle, damit alles zufriedenstellend funktioniert. Der Diakon – Diener oder Assistent (des Bischofs bzw. der Gemeinde) würden wir heute sagen – bekleidet ein zweitrangiges Amt. Der Presbyter kommt aus einer anderen Tra-

Dienst an
Integration
und Brüderlichkeit

dition. Presbyter bildeten im Judentum den Kreis der Ältesten und Ehrwürdigsten in der Gemeinde, die sich um Fürsorge und Organisation zu kümmern hatten. – Die vorherrschende Bedeutung des kirchlichen Amtes ist also nicht vom Sakralen, sondern vom Dienst der Aufsicht, der Leitung und der Fürsorge bestimmt.

Der besondere Auftrag der Hierarchie (das heißt derer, die Leitungsämter bekleiden) besteht also nicht im Alles-an-sich-Ziehen, sondern im Integrieren, in der Sorge um Einheit und Harmonie unter den verschiedenen Diensten, ohne daß der eine den anderen an die Seite schieben, zum Schweigen bringen oder überfahren dürfte. Von dieser Funktion her ist es mit der unmittelbaren Unterordnung aller unter die Hierarchen vorbei. Die Hierarchen sollen sich nicht die anderen unterordnen, sondern den genau gegenteiligen Geist wecken: Brüderlichkeit und Einheit um den vom Geist geschaffenen Dienst (Hierarchie), damit sich ein lebendiger Regelkreis entwickelt und Spaltungen und Überheblichkeiten vermieden werden. Offensichtlich braucht dieses Charisma der Einheit noch andere Charismen: Dialog, Geduld, Hinhören, Heiterkeit, Menschenkenntnis und Durchblick durch die Mechanismen von Macht und Selbstbehauptung. In einer Basisgemeinde liegt diese hierarchische Funktion beim Koordinator, in einer Pfarrei beim Pfarrer, in einem Bistum beim Bischof und in der Weltkirche, die ja die Gemeinschaft aller Kirchen untereinander ist, beim Papst. Aufgrund des Charismas der Einheit führen sie den Vorsitz bei den gottesdienstlichen Feiern der Gemeinde und tragen die Hauptverantwortung für die orthodoxe Lehre wie auch für die Ausübung der Liebesdienste. Damit alles seine rechte Ordnung hat und funktioniert, steht es insbesondere ihnen zu, die Geister zu unterscheiden und dafür zu sorgen, daß die Charismen Charismen bleiben, indem sie Dienste am Wohl der Gemeinde sind (LG 12; AA 3).

Heute könnte dieses Organisationsmodell einen ganz neuen Stil prägen, nach dem Evangelium zu leben: in kleinen Gruppen, die zusammen ein großes Netz bilden, in das Laien, Ordensleute, Priester und Bischöfe eingebunden sind. Ja, es besteht die Chance, daß die Kirche, die kraft des Geistes aus dem Glauben des Volkes geboren wird, diese von Paulus konzipierte Idee neu in die Tat umsetzt. Mindestens aber kann ein Geist entstehen, der in der Kraft des Heiligen Geistes die traditionellen hierarchischen Strukturen zu neuem Leben erweckt. Und die Geschichte des Heils zeigt, daß, wo der Geist am Werk ist, wir mit Neuem, Unerwartetem und Noch-nicht-Dagewesenem rechnen können.

Rolf Zerfaß Die menschliche Situation des Priesters heute

Der folgende Beitrag führt Anliegen weiter, die Zerfaß schon in mehreren vorausgehenden Artikeln behandelt hat (vgl. die Anmerkungen): wie wir als Christen und wie insbesondere auch Priester aus den Störungen und Belastungen der gegenwärtigen Situation herausfinden zu einem wirklich menschlichen Leben, das die Liebe Gottes und das Beispiel Jesu widerspiegelt. Auch wenn die Ausführungen zunächst vor Priestern gehalten wurden, gilt die Einladung zur Besinnung auf unsere Verstrickungen und zur Umkehr für jeden Christen, besonders auch für jene von uns, die als Pastoralassistenten/-innen, Diakone, Referenten usw. im Dienst der Kirche und der Sendung Jesu stehen.*

red

Vor einiger Zeit haben wir auf einer Tagung mit Chefärzten, Verwaltungsdirektoren und Pflegedienstleitern einer Schwesterngenossenschaft überlegt, wie wir als Christen die Probleme des modernen Krankenhauses angehen könnten. In der Kleingruppe erzählte dann ein Oberarzt, etwa 40 Jahre alt, von dem Streß, dem er sich Tag für Tag in der Chirurgie ausgesetzt sieht: Stationsbesprechung, Visite, OP, Ambulanz. Dann sagte er: „Ein Jahr vor meinem Abitur, als mein vielbeschäftigter, tüchtiger Vater mich wieder einmal wegen meiner schlechten Noten und meines genüßlichen Lebenswandels zur Rede gestellt hatte, habe ich ihn, um ihm zu demonstrieren, wie wenig mich sein Lebensstil überzeugte, gefragt: Vater, kannst du dich denn in den letzten zehn Jahren an irgend etwas Außergewöhnliches erinnern? Ich muß ihn voll auf dem falschen Fuß erwischt haben: Ihm fiel überhaupt nichts ein! – Inzwischen geht es mir schon genauso.“ Ich denke, dieses Eingeständnis beleuchtet eine Spannung zwischen Beruf und Leben, die wir sehr gut kennen und die wir viel zu schnell – wie dieser Arzt heute und sein Vater damals – zugunsten unseres beruflichen Engagements auflösen zu können. Aber der Arzt, der nur noch arbeitet, nicht mehr lebt, wird auf Dauer nicht nur seine Frau und seine Kinder enttäuschen, sondern auch seine Patienten.

1. Das Gewicht des Themas

Das gilt auch (und mit noch mehr Gewicht) für uns in unserem Beruf als Bischof, Pfarrer, Kaplan, Hochschul-lehrer: unsere menschliche Situation ist nicht ein Bereich neben oder am Rand unseres beruflichen Auftrags, sondern ein inneres Element unserer Berufung, weil unsere Berufung ein inneres Element unserer menschlichen

* Der Beitrag ist eine gekürzte Fassung eines Vortrages, den Zerfaß auf dem ersten Priestertag des Bistums Trier am 28. März 1984 in Trier gehalten hat.

Situation ist. Denn unsere Sendung zielt nicht auf irgendeine „große Sache“, sondern auf die Menschwerdung der Menschen. Im Tedeum sagen wir von dem, in dessen Sendung wir uns hineinnehmen ließen: „Du bist Mensch geworden, den Menschen zu befreien.“ Wozu? Zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, wie sie uns von Anfang an zgedacht war; wie sie in dem Menschen Jesus unver-schattet und unverbogen offenbar geworden ist (2 Kor 3, 17; 4, 6). In seiner Menschlichkeit, in seinem Gesicht, in seiner wunderbaren Freiheit hat sich uns die Herrlichkeit Gottes erschlossen. Weil er in seiner Menschlichkeit das Ursakrament und der Maßstab für alles Leben der Kirche ist, ist „die menschliche Situation des Priesters heute“ kein Randthema, sondern ein Thema von hohem theolo-gischen Rang. Denn es geht um die Frage, ob Gott durch uns in dieser Welt zugänglich gemacht oder verstellt wird, ob wir durch unsere Menschlichkeit zum Glauben einladen oder vom Glauben abraten.

2. Symptome

Beginnen wir also zunächst damit, einige Beobachtungen zusammenzutragen, die symptomatisch sind für Störungen und Belastungen der menschlichen Situation des Priesters heute.

2.1 Gegenwind

Mehr als früher leiden heute viele Priester unter der Erfolglosigkeit ihres Tuns. Die Auseinandersetzung mit dem Mißerfolg war zwar immer ein Thema priesterlicher Existenz, aber neu ist die Härte, mit der uns vor Augen geführt wird, daß wir am kürzeren Hebel sitzen. Wir können für den Sonntagsgottesdienst investieren, was wir wollen: der fahrbare Untersatz, der Ausbau der Naherholungsgebiete, der Rhythmus von Arbeitswoche und Wochenende unterlaufen alle pastoralen Bemühungen um die Rettung des Sonntags; denn sie zerstören die Bedingungen der sonntäglichen Eucharistiefeier in der Gemeinde. Oder betrachten wir die Entwicklung auf dem Mediensektor: Gleichgültig, ob wir für oder gegen ein Engagement der Kirche in den neuen Medien sind – der Ausbau der Medien als solcher wird zu einer Veränderung des Bewußtseins führen, die die elementaren Fähigkeiten zu religiöser Erfahrung und religiösem Engagement zerstören. Wenn wir als Kirche in die Medien einsteigen, bleiben wir zwar für den Augenblick am Ball, schaufeln uns aber langfristig das eigene Grab, denn wir verstärken die passivische, konsumistische Haltung, in die die moderne Gesellschaft den Menschen in seiner Freizeit hineindrängt.

Die heutige Priestergeneration treibt Seelsorge nicht mehr im Aufwind der Nachkriegsära, sondern im Gegenwind globaler gesellschaftlicher Entwicklungen, die die

Basis religiösen Lebens zu zerstören scheinen. Das Profitdenken, das ökonomische Kalkül breitet sich aus dem Bereich der Wirtschaft wie ein Parasit in immer mehr gesellschaftliche Räume hinein aus¹ und zerfrißt alles, was es dort findet: die menschlichen Beziehungen, die gewachsenen religiösen Traditionen, die Atmosphäre eines Dorfes, das Gesicht einer Landschaft. Diese ökonomische Mentalität kennt nur eine Frage, ein Kriterium: Was bringt's? Was bringt's, Kinder zu haben? Was bringt mir diese Freundschaft? Was bringt mir der Glaube?

Trotzdem geben wir natürlich noch nicht gleich auf. Besonders die mittlere Generation der Priester scheint eher mit äußerstem Einsatz zu reagieren: Jetzt erst recht! Und damit produziert sie das zweite Symptom: eine so in der Seelsorge bisher nie gekannte Betriebsamkeit.

2.2 Betriebsamkeit

Die Ordinariate marschieren voran. Kein Sektor der Seelsorge hat in den letzten 20 Jahren eine so rasante Entwicklung durchgemacht wie die mittlere Seelsorgeebene. Sicher war dort eine Reorganisation besonders dringlich, sollte die Kirche ihre Aufgaben in der immer komplexer werdenden Gesellschaft überhaupt noch erfüllen. Man hat Pfarrstellen eingespart, Pfarrverbände konzipiert, kategoriale Seelsorge eingerichtet, Regionalbüros geschaffen, Medienpakete bereitgestellt. Alles im einzelnen sehr nötig und nützlich, aber mit einer beklemmenden Arglosigkeit hinsichtlich der Grundsatzfrage, welchen Preis man eigentlich bezahlt, wenn man das seelsorgliche Handeln den Gesetzmäßigkeiten des modernen Marktes unterwirft². Zielgruppenarbeit schön und gut; in einer komplexen Gesellschaft, in der die Menschen nicht mehr im traditionellen sozialen Verbund leben, sondern nur mehr als Systemteilnehmer gefragt sind, ist ein auf diese Subsysteme zielendes Angebot der Kirche unverzichtbar: ein Angebot für die Abiturienten, die alleinerziehenden Mütter, die Gehörlosen, die Touristen, die katholischen Akademiker. Das Problem besteht aber darin, daß die Zielgruppenarbeit die Gettobildung, zu der die komplexe Gesellschaft tendiert, nicht durchbricht, sondern kirchlich fortschreibt. Eine Alternative käme erst zustande, wenn es der Kirche gelänge, die alten Menschen und die Kinder wieder so aufeinander zuzuführen, daß sie sich gegenseitig zum Leben ermutigen!

Die Bedächtigeren unter uns setzen auf den Terminkalender: Alles eine Frage der Absprache, der langfristigen Organisation! Wir gewöhnen uns an, Termine wahrzu-

¹ F. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analyse und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979.

² Vgl. M. Josuttis, Der Pfarrer und der Erfolg, in: Theologie und Handeln, hrsg. v. Ottmar Fuchs, Düsseldorf 1984, 164-176.

nehmen, und außer Terminen nehmen wir fast nichts mehr wahr: nicht die traurigen Augen einer Mitarbeiterin; nicht das leichte Zögern in der Stimme eines Kranken, das uns sagen könnte, daß das Eigentliche noch gar nicht ausgesprochen ist; nicht den Jungen, der ein wenig abseits steht, weil er sich nicht traut.

Wir sind nicht mehr zu haben, wenn man uns braucht, sondern frühestens Ende nächster Woche, beim besten Willen. Selbst der Heilige Geist hat vor Ende nächster Woche nicht die geringste Chance.

Ich will nicht davon reden, was wir mit diesem modernen Seelsorgsstil den Menschen antun. Es ist schlimm genug, was wir uns selber antun: Unser Leben gerät uns unter der Hand zu einer permanenten Aufarbeitung unserer Termine.

2.3 Kooperationsprobleme

Ein weiteres Symptom sind die enormen Reibungsverluste im Kontakt zwischen Priestern und Laien, Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen. Obwohl inzwischen eine neue Generation von Priestern herangewachsen ist, die weltoffener erzogen wurde, mehr Berührungschancen hatte, mehr Bewegungsfreiheit im Umgang mit der modernen Welt, mehr Begegnungschancen im Umgang mit Frauen, gibt es weiterhin eine unerhörte wechselseitige Frustration zwischen Priestern und Laien an der Basis. Woher kommt das?

An der Theologie kann es nicht liegen (wenn es je an ihr lag): Wir besitzen eine Ekklesiologie, die die Kirche nicht mehr vom Amt her versteht, sondern das Amt als einen Dienst im Ganzen des Gottesvolkes; wir haben Gremien der Mitverantwortung auf allen Ebenen eingerichtet und konnten viele neue pastorale Mitarbeiter gewinnen. Aber das hat alles nicht dazu geführt, daß wir uns in der Arbeit leichter tun, sondern – so klagen die Priester einerseits und die Laien andererseits – alles ist irgendwie aufreibender geworden. Unendlich viel Zeit und Energie wird mit Abwehrmanövern verschwendet, in zermürbenden Argumentationsketten, warum nicht geht, was der andere gerade im Sinn hat.

Zwischen den Priestern selber klappt die Zusammenarbeit (Ausnahmen immer eingerechnet) nicht viel besser, nur können die sich besser aus dem Weg gehen; und je weniger Priester es gibt, um so geringer werden die Reibungsflächen.

Wie können sich Menschen guten Willens so blockieren?

Ich vermute, daß eine Hauptursache der Unwilligkeit zur Kooperation aus der Angst erwächst, am Ende der Gelackmeierte zu sein, d. h. noch mehr belastet zu werden. Das ist einfühlbar, nur sind die Folgen fatal: die Abwehr fremder Vorschläge treibt mich in eine noch größere Iso-

lation, vor allem menschlich. Was von mir aus Notwehr ist, wird von den andern, weil ich die wahren Gründe meist nicht ausspreche, als blanke Obstruktion erlebt, als Mißachtung ihres Engagements, als die Sturheit dessen, der am längeren Hebel sitzt; das sind Kränkungen, die ehrenamtliche Mitarbeiter nicht hinzunehmen bereit sind und die bei den hauptamtlichen dazu führen, daß jeder vor allem seinen eigenen Verantwortungsbereich zu etablieren sucht, damit er dort ungestört vor sich hinwurschteln kann.

Eine andere Wurzel der Kooperationsschwierigkeiten dürfte unser Perfektionismus sein: Nur wenn ich es selber mache, bin ich sicher, daß es ordentlich gemacht ist; schließlich habe ich ja die Verantwortung, die „letzte Verantwortung“. Wir durchschauen nicht, daß solcher Perfektionismus eine Gestalt der Angst ist: Wir versuchen alles unter Kontrolle zu behalten, damit das Chaos uns nicht überflutet. Die Angst macht uns rigide, sie macht uns auf eine ganz neue Art autoritär: nicht mehr auf Grund eines dogmatischen Führungsanspruches, sondern aus Verzweiflung. Daher bekommt vieles von dem, was wir tun, Verhütungscharakter: Wir ahnen die Folgekosten, die jeder Vorschlag aus dem Pfarrgemeinderat mit sich bringt und versuchen, dem Übel schon im Vorfeld zu wehren.

2.4 Emotionale Verarmung

Das Heißlaufen im System unserer Psyche hat auch damit zu tun, daß die Ausgleichsventile nicht mehr funktionieren, die der menschliche Organismus bereit hält, um den Streß zu vermeiden. Viel Arbeit ist in sich ja noch kein Streß. Streß entsteht erst, wenn den Leuten ihre Arbeit keinen Spaß mehr macht, genauerhin: wenn die Phasen der Anspannung nicht mehr durch Phasen der Entspannung abgelöst werden, weil die natürlichen, in den Organismus eingebauten Regenerationsventile versagen: das vegetative Nervensystem, der Schlaf, die regulative Macht des Emotionalen³.

Daß wir hier als zölibatär lebende Menschen unsere Probleme haben würden, hat man uns vor der Priesterweihe nicht verschwiegen; aber jeder von uns muß doch in jedem weiteren Lebensjahrzehnt neu realisieren, was das genau für ihn bedeutet. Niemand von uns konnte sich mit 25 Jahren vorstellen, wie erschöpft man mit 40 Jahren sein kann und was es dann bedeuten würde, einen Partner neben sich zu haben, der sagt: Wir finden einen Ausweg. Diesen Partner nicht zu besitzen, solche Tiefs allein durchstehen zu müssen, ist bitter. Dabei ist es noch der

³ A. v. Eiff (Hrsg.), Streß, Stuttgart 1980.

günstigere Fall, wenn der Schmerz blank hervortritt, an der Stelle, wo ich leide. Viel schwieriger wird alles, wenn ich mir den offenen Schmerz gar nicht mehr gestatten kann, weil ich mich von meiner eigenen Emotionalität schon viel zu sehr abgeschnürt habe. Meiner Bedürftigkeit nach Wärme und Anerkennung bleibt dann nämlich nur noch der Ausweg, sich zu maskieren. Was dann meine Mitmenschen als irrationale Arbeitswut, irrationale Empfindlichkeit, sinnlose „Motorik“ an mir erleben, ist kein Ausdruck von Kraft, sondern von Elend. Irrational ist z. B. die Empfindlichkeit, wenn die Heftigkeit unserer Reaktion in keinem Verhältnis steht zu dem Anlaß; wieviel theologische Rechthaberei, wieviel aggressive Ungeduld mit Mitarbeitern, Jugendlichen, selbst Kindern hat hier ihre Wurzel? Hier spätestens wird sichtbar, wie wenig die menschliche Situation des Priesters von seinem beruflichen Wirken zu trennen ist: Unser ganzes Tun und Reden ist durchflutet von untergründigen emotionalen Impulsen – wie bei jedem Menschen.

Die meisten Konflikte im Alltag, vor allem die immer wiederkehrenden, zermürbenden Reibereien, hängen damit zusammen, daß wir die Tiefendimension in uns nicht kennen, daß wir nicht zulassen können, was da an Bedürfnissen nach Anerkennung, Selbstdarstellung, Machtausübung, was da an Angst vor Nähe, an Angst vor Distanz in uns wirksam ist. Mit wem sprechen wir über diesen verborgenen Bereich in uns? Wer räumt uns ein, daß dies alles sein darf?

Die Defizite im emotionalen Bereich sind sicher kein neues Thema priesterlicher Existenz. Aber sie verlangen heute eine erhöhte Aufmerksamkeit, weil eine Menge anderer Stützen weggebrochen sind. Ich nenne nur das Pfarrhaus. Bei aller Einschränkung war das ja, solange neben der Haushälterin noch eine alte Mutter und ein Dienstmädchen und vielleicht ein Kaplan dazu gehörten, ein Milieu, in dem sich menschlich etwas abspielte, ein Beziehungsgeflecht mit Sympathien und Konflikten, wie es zu jedem echten Zuhause gehört. Was verändert sich für die menschliche Situation des Priesters, wenn in diesem großen Pfarrhaus nur noch die alte Mutter herumkutschiert oder wenn die Haushälterin von der Zugehfrau abgelöst wird? Ich wünschte manchmal, die Priester könnten zuhören, wenn im Pastoralkurs das Thema Pfarrhaus an der Reihe ist.

2.5 Stagnation

Als ich selber noch nicht zum Priester geweiht war (ca. 1959), traf ich den damaligen Pfarrer von Rhöndorf, den Pastor Konrad Adenauers, einen Mann zwischen 60 und 70 Jahren. Er war ein bißchen eigen, aber irgendwie im-

ponierend, und so fragte ich ihn: „Stimmt es eigentlich, daß man lebenslang so bleibt, wie man im Seminar war?“ Der alte Pastor antwortete: „Das ist Quatsch! Ich habe in meinem Leben noch ganz entscheidende Veränderungen durchgemacht.“ Ich war damals noch zu jung und zu brav, um zu fragen, welche Veränderungen zum Beispiel. Die Antwort hat mir genügt. Inzwischen ist mir klar, warum die andere These, man bleibe lebenslang der, der man im Seminar gewesen war, so destruktiv und deprimierend auf mich gewirkt hatte: weil diese These uns auf unsere Vergangenheit festlegt, statt uns „Zukunft und Hoffnung zu geben“ (Jer 29, 11). Inzwischen bin ich mir darüber im klaren: wer in dieser Weise den andern fest schreibt, ist selber tot.

In den letzten 30 Jahren ist sicher viel dogmatische Starre und moraltheologische oder kirchenrechtliche Fixierung in unseren Reihen zurückgegangen, aber sind wir dadurch lebendiger, mutiger, origineller, farbiger geworden? Oder haben wir die dogmatische Starre nur deshalb abgelegt, weil bereits ein neues Korsett bereitstand: das bürokratische Modell des Amtsträgers?! Wir haben so viel berufliche Kontakte, daß wir den Risiken einer persönlichen Begegnung nicht mehr ausgesetzt sind; wir haben so viel von Amts wegen zu entscheiden und zu verwalten, daß wir gar nicht mehr merken, wie entscheidungsscheu, wie taktierend wir uns in den einfachsten Lebensfragen verhalten, wie ungeübt wir sind im Verarbeiten von Querschlägen, im Akzeptieren von Kompromissen, im Tolerieren von Inkonsequenzen. Das bürokratische Amtsverständnis erspart uns die Biographie und gibt uns zudem die Möglichkeit, darüber zu jammern, daß es so ist.

3. Der Lösungsansatz

Wie können wir mit der Situation umgehen, in der wir uns vorfinden? Wie finden wir aus den Umklammerungen heraus, die uns bedrängen, die Luft abschneiden, uns vor der Zeit müde und alt machen?

Besagtem Oberarzt fiel damals im Gespräch als Lösung ein: „Ich brauche unbedingt mehr Personal. Zwei Assistenzärzte, und ich habe Luft!“ Die anderen in unserem Gesprächskreis waren skeptisch: „Wenn Sie mehr Personal bekommen, werden Sie besser und schneller operieren, es werden mehr Patienten kommen und Sie werden als nächstes mehr Belegbetten fordern. Am Ende werden Sie denselben Streß haben wie jetzt, nur auf einem höheren Aktionsniveau.“

Lösungen dieses Typs nennt Paul Watzlawick⁴ Lösungen erster Ordnung. Sie bringen eine Menge Änderungen,

⁴ P. Watzlawick u. a., Lösungen, Bern u. a. 1974; ders., Anleitung zum Unglücklichsein, Frankfurt 1983.

aber das sind immer nur Änderungen innerhalb des Systems. Watzlawick hat erkannt, in welchem Umfang psychische Erkrankungen nicht als individuelles Leiden zu verstehen sind, sondern als Symptom für ein krankes Milieu. Er hat den Patienten als Symptomträger einer Krankheit sehen gelehrt, die dem gesamten System zukommt, das die Probleme, die es nicht lösen kann, auf das schwächste Glied verlagert, um sich nicht ändern zu müssen. Eine solche Familie hat eine höllische Angst davor, die Spielregeln zu verändern, die man miteinander aufgebaut hat und die doch erst dazu geführt haben, daß das schwächste Glied der Kette krank wurde. Darum führen uns nur Lösungen zweiter Ordnung weiter, d. h. Lösungen, die das böse Spiel beenden, und solche Lösungen sind nur dadurch möglich, daß wir aus dem eingefahrenen Spiel aussteigen, den Systemzusammenhang sprengen.

Wer hilft mir aus dem Teufelskreis heraus?

Wie soll ich das aber machen? Mein Elend besteht doch genau darin, daß ich nicht aussteigen kann? Doch, genau an dieser Stelle ist der Ausgang aus dem Teufelskreis zu suchen, nur dort: bei mir als Mensch, als Individuum, bei meinem Ich in seiner Bedrängnis.

Es macht die Würde des Menschen aus, den Gott „wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert hat“, daß er in keinem System aufgeht. Die Situation, in der ich stecke, die mich trägt, aber auch gefangen hält, ist kein Schicksal, sondern etwas, zu dem ich das letzte Wort zu sagen habe, zu dem ich ja oder nein sagen kann. Erst danach wird die Situation eindeutig. Erst so wird aus ihr ein Stück meiner Lebensgeschichte.

Die entscheidende Frage lautet: Wo ist Gott, wenn ich mit dem Rücken an der Wand stehe? Steht er auf der Seite derer, die mir Druck machen, oder ist er bei mir in meiner Bedrängnis, steht er zu mir „in allen meinen Nöten“, auch in denen, in die ich geraten bin, weil ich Gottes Sache zu vertreten versuchte? Auch in den Nöten, in die ich geraten bin, weil ich Gottes Sache nicht vertreten habe?

Gilt die Erlösung auch für mich, in der Situation der Überforderung? Wie steht Gott zu mir? Ist er der Anwalt meiner Biographie in dem Augenblick, in dem sie schon fast alle Konturen verloren hat? Darf ich zu ihm sagen: mein Fels, meine Zuflucht, mein Befreier (Ps 18, 3)? Wenn ich das glauben kann, kann der Exodus beginnen: Der Weg aus der Knechtschaft in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. „Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm 8, 31f)

Es gibt nichts Schwierigeres, Riskanteres auf der Welt, als den Weg aus der Knechtschaft in die Freiheit; für die andern und auch für mich gibt es nichts Schwierigeres. Es ist immer ein Gang durch die Wüste, voller Ängste, ob es richtig war, aufzubrechen: ein Weg der Entbehrungen, der Erschöpfung und des Zweifels. Der Exodus beginnt mit der schmerzlichen Einsicht: „Jeder macht sich's, wie er's braucht.“ Nicht die andern machen mir Druck, ich mache mir Druck! Ich brauche ihn offenbar, um vor mir selbst bestehen zu können. Nicht die andern hetzen mich, ich hetze mich; ich habe die Hektik gewählt, weil ich vor einer wirklichen, d. h. wirksamen Lösung noch zu viel Angst habe.

4. Schritte in die Freiheit

Darum steht am Beginn jeden Aufbruchs die Umkehr. Eine Analyse der gesellschaftlichen Faktoren meiner Situation ist nützlich, aber sie entbindet mich nicht von der bitteren Erkenntnis meiner eigenen Verstrickung in meine Situation. Und wenn ich skeptisch bin, ob mir je möglich sein wird, aus dem Teufelskreis auszubrechen, der sich durch die Schuld der anderen und durch meine Schuld aufgebaut hat und mich gefangen hält, so gibt mir die Schrift recht: „Ich unglücklicher Mensch. Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten? Dank sei Gott in Jesus Christus unserm Herrn.“ (Röm 7, 25) Er kann uns retten. Er steht zu unserer Würde auch dort und dann noch, wo wir sie selbst aus der Hand haben gleiten lassen. Dank sei Gott, der entschlossen ist, uns aus allen unseren Nöten, den fremdverschuldeten und den selbstverschuldeten, zu erretten.

4.1 Zwischen Gott und Kirche unterscheiden

Wenn Gott mein Fels ist, meine Burg und mein Erretter, dann darf ich, dann muß ich zwischen Gott und Kirche unterscheiden. In diese Unterscheidung sind wir Priester wenig eingeübt. Wir betrachten sie sogar überwiegend als gefährlich und bekämpfen sie bei den Fernstehenden, wenn sie sagen: „Gott ja – Kirche nein; Christus ja – Kirche nein.“ Tatsächlich ist ja auch diese Gegenüberstellung falsch; aber jede Häresie hat bekanntlich ihr Körnchen Wahrheit. In diesem Fall ist es sogar eine zentrale Wahrheit des Glaubens: Meine Kirche ist nicht mein Gott. Der letzte Maßstab für das, was wir tun und lassen sollen, wie wir leben und arbeiten können, ist nicht das Zweite Vatikanum, nicht die Gemeinsame Synode, nicht der Neue Codex. Der letzte Maßstab ist uns in Jesu Wort gegeben: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Mt 6, 33)

Ich bin Priester in der Kirche, aber ich bin zugleich einer, der in Christus unmittelbaren Zugang hat zu Gott. Ich

kann zu Gott sagen: „Abba, lieber Vater.“ Und dies sage ich nur zu Gott! „Denn“, sagt Jesus, „einer ist euer Vater, der in den Himmeln.“ (Mt 23, 9) Ich bin Priester der Kirche, aber ich muß nicht nervös werden, wenn einer diese Kirche nicht gut findet. Ich muß nicht sofort in die Verteidigung gehen, sondern kann ihm in aller Seelenruhe rechtgeben; „denn“, sagt Jesus, „einer ist gut, Gott allein.“ (Mk 10, 18) Ich bin Priester der Kirche und ich bin gehalten, ihre Gesetze und Ordnungen ernst zu nehmen, aber ich bin zugleich berufen, „vollkommen zu sein, wie unser Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5, 45).

Die Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes ist keine bibeltheologische Finesse, sondern von hoher spiritueller und praktischer Bedeutung für mich als Priester. Sehr schlicht und zugleich sehr selbstbewußt hat dies in einem Gesprächskreis einmal ein norwegischer Priester ausgedrückt: „Ich bin kein Diener der Kirche. Ich bin ein Diener Christi in der Kirche.“ Das ist ein gewaltiger Unterschied! Denn nun besitze ich ein Kriterium, einen Maßstab, der größer ist als die Kirche, gültiger, bleibender als die Kirche; denn sie gehört zu dem, was vergeht, wenn Gott selber kommt. Sie ist in einem fundamentalen Sinn vorläufig zu diesem Kommen Gottes. Deshalb gibt uns erst das Reich Gottes, um dessen Kommen wir täglich bitten, die Maßstäbe, um die Spielregeln zu überprüfen, denen wir in der Kirche gehorchen, die Erwartungen abzuschätzen, denen wir uns ausgesetzt sehen: „Geht es mir denn um die Zustimmung, oder geht es mir um Gott? Suche ich etwa Menschen zu gefallen? Wollte ich noch den Menschen gefallen, dann wäre ich kein Knecht Christi.“ (Gal 1, 10) Ich werde bei aller grundsätzlichen Loyalität gegenüber der Kirche und der Gemeinde, zu der ich gehöre, im Letzten furchtlos und frei, mit Paulus zu sprechen: „Mir macht es allerdings nichts aus, wenn ihr oder ein menschliches Gericht mich zur Verantwortung zieht. Ich urteile auch nicht über mich selbst . . . Der mich richtet, ist der Herr.“ (1 Kor 4, 4)

4.2 Im Heute Gottes leben

Eine Pastoral im Horizont der Gottesherrschaft befreit uns zu einem neuen Umgang mit der Zeit. Denn „mit dem Reich Gottes ist es so, wie wenn ein Mann Samen auf seinen Acker sät; dann schläft er und steht wieder auf, es wird Nacht und wird Tag, der Samen keimt und wächst, und der Mann weiß nicht, wie“ (Mk 4, 26f). Im Horizont der Gottesherrschaft entlarvt sich alle Hektik in der Seelsorge als das, was sie in Wahrheit ist: ein Tribut an den Zeitgeist, an den Mythos der Leistung, der Allzuständig-

keit, der unser Bewußtsein behext, so daß wir immer von der Angst beherrscht sind, was wir nicht tun, sei nicht getan. Wer glauben kann, kann schlafen wie Johannes XXIII., der Bauer auf dem Stuhl Petri. Von ihm stammt das wunderbare Wort: „Der Herr wird denen entgegenkommen, die ihre Pflicht tun mit Ruhe, Würde und Geduld, ohne sich den Kopf heiß zu machen wegen der Dinge, die morgen oder in Zukunft geschehen könnten.“⁵

Wer mit dem Kommen der Gottesherrschaft rechnet, kann sich leisten, auch einmal nicht da zu sein. Er wird es auch den andern zumuten, und sie werden darüber selbständig werden. Wer mit dem Entgegenkommen des Herrn rechnet, gewinnt den Mut, dort Grenzen zu setzen, wo seine eigene Verfügbarkeit am Ende ist: „Ich habe jetzt eine Stunde Zeit für Sie.“ Nach dieser Stunde entläßt er den andern in die Hand Gottes hinein, ohne Furcht, etwas zu verpassen. Eine Seelsorge im Horizont der Gottesherrschaft befreit uns zu einem erlösten Umgang mit der Zeit: „Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug eigene Plage.“ (Mt 6, 34)

Darum sind wir unserer Zeit das Zeugnis eines anderen, alternativen, eines erlösten Umgangs mit der Zeit schuldig. Natürlich können wir das nicht als einzelne schaffen. Aber unsere Gemeinden sollten Orte sein, an denen wir einen alternativen Umgang mit der Zeit einüben; Orte, an denen wir einander die falsche Sorge um die Zeit ausreden, einander ermutigen, uns nicht um den morgigen Tag zu sorgen, sondern im Heute Gottes zu leben.

Erster Ort der Einübung dieses alternativen, gesellschaftskritischen Umgangs mit der Zeit ist die Liturgie, die heilige Zeit, die wir miteinander vor Gott verbringen, in dessen Händen unsere Zeit ruht⁶. Deshalb wirkt sich die Hektik der Priester nirgends verheerender aus als in der Hast unserer Gottesdienste, in der Pseudopräsenz, in der wir unser Vorsteheramt in der Eucharistiefeier ausüben, schon auf dem Sprung, die nächste Eucharistie in der anderen Pfarrei zu halten, die zweite Weihnachtsmette, die zweite Osternacht, die nächste Firmung an diesem strapaziösen Vormittag. Es bleibt liturgischer Etikettenschwindel, wenn wir als Vorsteher solcher Feiern nicht mehr zu feiern verstehen. Wenn wir nur noch für andere Weihnachtsmetten halten, aber selber nicht mehr Weihnachten zu feiern vermögen.

Ich kann mich gut entsinnen, wie ich als Kaplan einmal vor dem Osterhochamt, als der Pfarrer den zweiten Meß-

⁵ Johannes XXIII., Worte der Zuversicht, Freiburg 1974.

⁶ Vgl. W. Thissen, Der Augenblick ist mein. Für einen menschlichen Umgang mit der Zeit, Freiburg 1984.

diener zusammengebrüllt hatte, die Dalmatik ablegte und mit zitternder Stimme sagte: „Herr Pastor, noch ein solcher Ausfall, und Sie müssen das Dreierherrenamt ohne mich halten.“ Ich wußte, daß es die reine Erschöpfung war, was ihn regelmäßig an den Feiertagen aus der Fassung geraten ließ. Aber so kann man nicht feiern. So können wir Christus in der Gemeinde nicht repräsentieren. So können wir nicht eine Ahnung davon vermitteln, was das Reich Gottes ist, und das wäre doch der Sinn der Liturgie.

4.3 Einen neuen Umgangsstil wagen

Seelsorge im Horizont der Gottesherrschaft macht uns frei – nicht nur für das Jetzt, sondern auch für das Hier. Das Reich Gottes gibt es nicht irgendwo. „Man kann nicht sagen: Seht, hier ist es! oder: Dort ist es! Denn: das Reich Gottes ist mitten unter euch.“ (Lk 17, 21) Es ereignet sich unter meinen Augen, vor meinen Füßen – oder überhaupt nicht; in dem Umgangston, in dem Umgangsstil, in der Aufmerksamkeit, die wir füreinander aufbringen, so wie Jesus den Menschen, die ihm begegnet sind, durch die Weise, wie er mit ihnen umging, „aufgehen“ ließ, wer Gott ist. So wurde er zur Offenbarung Gottes: für den Zachäus im Baum, für die Ehebrecherin im Kreis der Schriftgelehrten, für die blutfüßige Frau in der Masse, für die Sünderin, die ihm im Haus des Simon die Füße wäscht: in der Weise, wie er mit diesen Menschen umgeht, macht er offenbar, wer Gott für sie ist⁷.

Pfarrer Honsel erzählt, er habe bei seiner ersten Sitzung mit dem Pfarrgemeinderat in Ibbenbüren erklärt, er werde von dem Vetorecht, das ihm als Pfarrer zustehe, niemals Gebrauch machen; denn er gehe davon aus, daß in diesem Kreis, wenn man ernsthaft miteinander über eine Frage nachgedacht hätte, kein Beschluß fallen würde, der gegen den Glauben und die Sittenlehre der Kirche verstößt oder ihn, den Pfarrer, zu etwas zwingen könnte, was seinem Gewissen widerspricht. Dieser Vorschuß an Vertrauen hat das Eis gebrochen. Dadurch hat Pfarrer Honsel nicht nur für sich Vertrauen und Autorität in dieser Gemeinde gewonnen; dadurch hat er erlebbar gemacht, wer Gott ist und wie Gott zur Herrschaft kommen will, nämlich dadurch, daß niemand mehr über den anderen herrscht, weil die Liebe herrscht⁸.

Die Angst, den kürzeren zu ziehen, läßt uns Sicherheit suchen, Abstand halten, Vorleistungen erwarten, statt „im Namen des Herrn“ die Armut zu wagen, die Jesus seligpreist, weil sie uns in einen wunderbaren Prozeß

⁷ Vgl. R. Zerfaß, Jesu Umgangsstil als Maßstab der Seelsorge, in: *Diakonia* 14 (1983), 230–243.

⁸ B. Honsel, *Der rote Punkt*, Düsseldorf 1983; Vgl. auch R. Zerfaß, Predigt und Gemeinde, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983), 89–104.

wechselseitiger Befreiung hineinführt, sobald wir erst die Erfahrung machen, wieviel wir selbst geschenkt bekommen, wenn wir erst darauf verzichten können, immer selbst zu geben; wenn wir fähig werden zu entdecken, als Geschenk für uns zu empfangen, was sie zu geben haben. Denn Geben ist tatsächlich seliger als Nehmen. Man kann einen Menschen nicht glücklicher machen, als wenn man ihm die Chance einräumt, zu geben, was er zu geben hat. Man kann ein Kind, einen Jugendlichen in seinem Wachstum nicht mehr fördern, als wenn man sich ernsthaft von ihm beschenken läßt in dem, was dieses Kind, was dieser Student, was dieser Praktikant zu geben hat (Würzburger Lehrerfahrungen). Nur wenn dieses Wechselspiel in Gang kommt, ereignet sich ja das Wunder Gottes, das wir Gemeinde nennen: das Klima des Wohlwollens, des Respekts vor der Würde jedes einzelnen, das die Begabungen herauslockt, die in jedem stecken, die er nur aus Angst bei sich verborgen hält, sie könnten nicht genügen. Die Gemeinde ist ja nicht schon da. (Die Pfarrei ist da.) Die Gemeinde kann man auch nicht machen. Sie ist unverfügbar, ein Geschöpf des Geistes Gottes, das nur entstehen kann, wenn wir wechselseitig dem Wirken des Geistes Raum geben, die Gaben des Geistes entdecken und achten, uns aufeinander einlassen, wie Jesus sich auf uns eingelassen hat.

Nicht der einzelne ist das Licht, sondern dieses neue Milieu, das wir Gemeinde nennen: „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, 16) Diese guten Werke kann man nämlich nicht allein tun, nur zusammen; denn darin genau besteht das Wunder der Erlösung, daß Menschen sich zusammentun können, ohne sich zu beschädigen, sondern in einer Weise, in der sie einander zu ihren verborgenen Möglichkeiten befreien⁹.

4.4 Sich dem Leben öffnen

Dieser Überfluß ist auch mir, dem Priester, zugebracht; ich muß nur lernen, mich ihm zu öffnen. Das Schleusentor ist die Emotionalität, das Herz – nicht der Kopf. Wieviel von dem Besten an uns hat sich gerade nicht vom Kopf her entwickelt, nach Plan, nach Vorschrift, sondern rein zufällig, weil dieses Tor offen stand, allen erzieherischen Plänen und Kontrollen zum Trotz?

Jeder von uns weiß, daß sich unser Verhältnis zu Kindern in dem Maß löst, als wir dem Kind in uns Raum geben,

⁹ Vgl. R. Zerfuß, Gemeinde als Ort der Hoffnung, in: *Diakonia* 15 (1984), 32–41; ders., Ein Arbeitspapier zur Aktivierung basiskirchlichen Bewußtseins in unseren Pfarr- bzw. Kirchengemeinden, in: N. Mette (Hrsg.), *Wie wir Gemeinde wurden*, München 1982, 16–23; ders., Seelsorge als Gastfreundschaft, in: *Diakonia* 11 (1980), 293–305.

und daß wir aus solchem Umgang mit einem Kind erleichtert und irgendwie zuversichtlich herausgehen. Hand aufs Herz: Wann haben wir das letzte Mal gespielt – ganz egal, ob Fußball, Klavier oder Malefiz? Wann waren wir das letzte Mal in einem Konzert? Wann haben wir den letzten Roman gelesen, zweckfrei, aus reiner Lust, ohne Verwertungsabsichten? Ein Buch vom Leben, saftig, widersprüchlich, witzig wie Alexis Sorbas?

Es gibt eine mittelalterliche Buchmalerei zu Psalm 42, 4: *quare tristis es anima mea?* Da hockt die arme Anima „ausgesetzt auf den Bergen des Herzens“ (R. M. Rilke) und weint, weil sie nicht leben darf, weil sie nicht singen darf, weil all die kleinen Dinge, die ihr wichtig sind, nicht mehr wichtig sein sollen. Wieviel an untergründiger Mißstimmung, an mangelndem Schwung und verschleppter Traurigkeit im Leben eines Priesters hängt damit zusammen, daß er seine Anima in sich mißhandelt? Es gibt ja nicht nur das Kind im Manne; es gibt auch die Frau im Manne (und den Mann in der Frau). Ein ganzer Mensch können wir – das ist eine der bleibenden Einsichten der Tiefenpsychologie C. G. Jungs – nur werden in dem Maß, als wir, besonders in der zweiten Lebenshälfte, die gegengeschlechtlichen Anteile in uns zum Zug kommen lassen¹⁰. Das ist nicht als billiger Trost für Zölibatäre gemeint, sondern auch eine elementare Voraussetzung dafür, daß Ehen in der zweiten Lebenshälfte nicht verkümmern. Aber deshalb können wir umgekehrt die Kultivierung der Emotionalität auch nicht den Eheleuten empfehlen, und uns selber verkommen lassen.

Jesus ist gekommen, damit wir das Leben haben, und zwar in Fülle (Joh 10, 10). Das gilt auch für uns, die er seine Freunde genannt hat. „Amen, ich sage euch: Jeder, der um meinetwillen und um des Evangeliums willen Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache dafür empfangen.“ (Mk 10, 29) Wer von uns den Eindruck hat, diese Verheißung sei an ihm vorübergegangen, muß wissen, daß etwas bei ihm nicht richtig läuft. Er hat die Umkehr noch vor sich. „Denn Gottes Sohn Jesus Christus . . . ist nicht Ja und Nein zugleich, sondern in ihm haben alle Verheißungen Gottes ihr Ja gefunden.“ (2 Kor 1, 19)

4.5 Alle Furcht ablegen

Über dem Deutschen Katholikentag 1984 stand das Motto: „Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt.“ Das ist ein Wort des Priesters und Märtyrers Alfred Delp. Es ist eine Einladung auch an uns Priester, eine Herausforderung

¹⁰ J. Jakobi, *Die Psychologie von C. G. Jung*, Zürich ⁵1959, 168–192. Dazu neuerlich E. Drewermann, *Psychoanalyse und Moralthologie*, 2 Bde., Mainz 1982, I, 35f.

auch für uns. Wenn wir es nicht für uns gelten lassen können, werden es die anderen uns auch nicht abnehmen, können sie es auch für sich nicht glauben. Dies gilt besonders für den Bereich, in dem das Leben am tiefsten gefährdet ist, wo es deshalb auch am meisten Vertrauen braucht: wenn das Leben scheitert, wenn wir schuldig werden.

Wenn nicht alles täuscht, rührt die Leblosigkeit, unter der wir als Priester leiden, auch daher, daß wir fürchten, schuldig zu werden, wenn wir mehr Leben wagen. Und wir haben recht mit dieser Befürchtung. Das Leben ist riskant; es ist irrational und widersprüchlich. Es wird nicht nur meine starken Seiten, sondern auch meine dunklen Möglichkeiten freisetzen. „Der Weg wird dich deine Illusionen, deine Sicherheiten und deine Unschuld kosten.“ (Sh. B. Kopp.) Du kannst deine Unschuld bewahren, indem du daheim bleibst, aber nur um den Preis, daß du nicht lebst. Und das wird dann deine Schuld sein: daß du wie der Knecht im Gleichnis dein Leben in der Erde vergraben hast (Mt 25, 14–30). Wenn wir dem Leben nicht trauen, obwohl Gott es mit uns wagt, trauen wir dem Gott nicht, der uns in dieses Leben hineingestellt hat, obwohl es riskant ist. Zum Glauben selber gehört deshalb die Bereitschaft, dieses Leben in seinen Ambivalenzen, in seinen Krisen und Brüchen anzunehmen.

Die besonderen Schwierigkeiten der Kirchenmänner: der Primat von Logik und Recht

Zu unserer Entlastung sei eingeräumt, daß wir als Theologen und Kirchenmänner hier unsere besonderen Schwierigkeiten haben. Das muß mit unserem Kopf zusammenhängen, mit der Logik einer Männerkirche, die erst (und schon) zufrieden ist, wenn alles auf dem Papier stimmt: nach den Regeln der Logik und des Rechts. Nicht nur der einzelne Priester, sondern auch unsere Kirche tut sich unendlich schwer, mit ihrem Schatten zu leben: mit der Last ihrer historischen Schuld in jedem Jahrhundert, auch in dem unseren; mit der Tatsache, daß sie als Kirche der nördlichen Hemisphäre wirtschaftlich, politisch und bewußtseinsmäßig in das himmelschreiende Unrecht verstrickt ist, das wir der Dritten Welt antun; sie tut sich schwer mit der Versöhnung mit denen, von denen sie sich desavouiert fühlt: mit den Geschiedenen, mit den laisierten Priestern. Sie hat in geradezu beklemmender Weise das Moment des Tragischen in der menschlichen Existenz verleugnet¹¹, das Dilemma unlösbarer Konflikte, in die

¹¹ Vgl. *Drewermann* I. 19–79; II. 77–138. Diese außerordentlich mutigen und befreienden Überlegungen Drewermanns verdienen ausführlich von Seelsorgern diskutiert zu werden! Vgl. auch *R. Zerfaß*, Der Seelsorger – ein verwundeter Arzt, in: *Lebendige Seelsorge* 34 (1983), 77–82; *V. Kast*, Chancen des Scheiterns, in: *P. M. Pflüger* (Hrsg.), *Grenzen in Seelsorge und Psychotherapie*, 1982, 45–63.

Die mütterliche Unvernunft Gottes

ein Mensch geraten kann, und so gerade die im Stich gelassen, die ihre Solidarität am meisten nötig hätten. Nur einmal im Jahr, in der Osternacht, wagt sie laut zu sagen, daß es auch die „felix culpa“ gibt, geben kann, weil es Gott gibt!

Wir sind hier wie Leute, die unter einer doppelten Behinderung leiden: als Männer und als Theologen sind wir in einer Weise von der Stimmigkeit unserer moraltheologischen Argumente und der Lückenlosigkeit unserer kirchlichen Gesetzgebung abhängig, daß uns die souveräne Inkonsequenz Gottes nur Probleme schafft, statt daß wir uns an ihr freuen und von ihr erlösen lassen könnten.

Dank dieser mütterlichen Unvernunft Gottes, dank dieser Torheit, die weiser ist als die Weisheit von uns Menschen, gelingt es diesem Gott hin und wieder, selbst unsereins aus dem verzweifelten Zirkel herauszuführen, in den wir uns aus Angst verstricken. So lesen wir bei Johannes Tauler († 1361): „Das Pferd macht den Mist in dem Stall, und obgleich der Mist Unsauberkeit und üblen Geruch an sich hat, so zieht doch dasselbe Pferd denselben Mist mit großer Mühe auf das Feld; und daraus wachsen der edle schöne Weizen und der edle süße Wein, die niemals so wüchsen, wäre der Mist nicht da. Nun, dein Mist, das sind deine eigenen Mängel, die du nicht beseitigen, nicht überwinden noch ablegen kannst, die trage mit Mühe und Fleiß auf den Acker des liebevollen Willens Gottes in rechter Gelassenheit deiner selbst. Streue deinen Mist auf dieses edle Feld, daraus sprießt ohne allen Zweifel in demütiger Gelassenheit edle, wonnigliche Frucht auf.“¹² Worte eines Priesters über die menschliche Situation des Priesters runde 600 Jahre alt!

Ob sich irgend etwas ändern wird, hängt einzig davon ab, ob der erste Schritt an der richtigen Stelle gewagt wird¹³.

¹² J. Tauler, Predigten I, Einsiedeln 1979, 43f.

¹³ Vgl. die Kurse von Rektor Hans Wittmann, Haus Werdenfels, 8411 Eichhofen (bei Regensburg), die in vernünftiger Weise Seelsorgsplanung mit spiritueller Lebensorientierung verbinden; ferner die geistlich orientierten Kurse für Selbsterfahrung, wie sie angeboten werden von P. Thomas Kaschten (Luxemburg/Kath. Akademie Trier), P. Dr. Karl Frielingsdorf SJ (St. Georgen, Offenbacher Landstraße 244, Frankfurt), Sr. Dr. Josefine Heyer (Weinbergsweg 60, 6380 Bad Homburg) sowie beim Institut für Missionarische Seelsorge (IMS) Frankfurt, Waldschmidtstraße 42a, und beim Theologisch-Pastoralen Institut (TPI), 6500 Mainz, Dagobertstraße 1a.

Hermann-Josef Venetz

Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus*

Was an Amts- und Gemeindeverständnis der Bibel (nicht) zu entnehmen ist

Der folgende Beitrag will für das rechte Verständnis der Bibel sensibilisieren. Zunächst wird aufgezeigt, wie in drei neueren Stellungnahmen zu den Themen Priester und Gemeinde mit der Bibel umgegangen wird und zu welchen Verkürzungen der biblischen Botschaft es führen kann, wenn das Geschichtliche allgemeinen Ideen geopfert wird. In vielen heutigen Auseinandersetzungen um das rechte Verständnis von Kirche und Gemeinde ist die Frage nach dem Normativen in der Bibel von Bedeutung. In seinen hermeneutischen Überlegungen warnt Venetz davor, ekklesiologische Ansätze, die wir im Neuen Testament finden, einfach zu addieren, um daraus ein einheitliches Haus zu bauen. Das Neue Testament gibt Zeugnis von verschiedenen Modellen von Gemeindebildungen und Kirchenleitungen. Nicht die (auf einen vereinfachten Nenner gebrachten) Modelle sind für uns maßgebend und verbindlich, sondern die von der „Sache Jesu“ her eröffnete Freiheit, mit der wir für unsere Zeit nach Mitteln und Wegen suchen sollen, damit die „Sache Jesu“ in unserer Zeit Gestalt annehmen kann, damit sich Kirche heute und morgen verwirklichen kann. red

I. Beispiele für den Umgang mit der Bibel

1. Zum neutestamentlichen Amtsverständnis

In seinem Buch „Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes“ (Freiburg 1982) schildert Gisbert Greshake die „Krise des Priesteramtes“, wie wir sie heute weltweit zu spüren bekommen. Der Feststellung „Alles wackelt“ (so die Überschrift von Kapitel 1.1) stellt er sein Anliegen

* Leicht gekürzte Fassung eines Referates, das im Herbst 1983 auf dem Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien gehalten wurde. Der Kongreß stand unter dem Thema „Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Perspektiven und Handlungsentwürfe“. Der ungekürzte Text ist veröffentlicht in: Pastoraltheologische Informationen, 1/1984, 29–55.

gegenüber, den Amtsträgern wieder Mut zu machen und Sicherheit zu geben.

Greshake befragt das Neue Testament. Dabei geht es ihm nicht „um eine ‚Rekonstruktion‘ des historischen Werdens eines besonderen kirchlichen Amtes, sondern es sollen die durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen¹, die hinter dem neutestamentlichen Amtsverständnis stehen, sichtbar gemacht werden“ (31). So wird denn in den beiden folgenden Kapiteln auf der Grundlage des neutestamentlichen Amts- und Kirchenverständnisses das Amt begründet, das eine Mal christologisch als „Christus-Repräsentation“, das andere Mal ekklesiologisch-pneumatologisch als „Repräsentation der Kirche“. Es sind das zwei Gesichtspunkte, die dialektisch einander zugeordnet sind, „die ihre Einheit nur in einer trinitarischen Sicht des Heilswerkes finden“ (30).

Der zweite Teil des Buches ist dann der priesterlichen Spiritualität gewidmet. Dies ist eine der theologischen Grundlegung folgende und auf ihr aufbauende Paränese.

Der systematisch intelligent dargebotene Entwurf Greshakes vermag mehrere neutestamentliche Aussagen in sich zu integrieren. Dem wackelnden Haus kann er so seine Festigkeit zurückgeben, die bis ins Jahr 2000 halten wird.

2. Der Maßstab „Urkirche“ für die heutige Gemeinde

Das Buch von Gerhard Lohfink, „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?“ (Freiburg 1982), geht der Frage nach, wie Kirche heute auszusehen hätte, und möchte für die Beantwortung dieser Frage im Licht des Neuen Testaments Wege ebnen. „Was wir heute Kirche nennen“ ist nichts anderes als die Gemeinschaft derer, die bereit sind, in dem von Jesus gesammelten und durch seinen Tod geheiligten Volk Gottes zu leben. Von hier aus gesehen ist es sinnlos, beim historischen Jesus nach einem förmlichen Stiftungsakt für die Kirche zu suchen. Wohl aber ist es äußerst sinnvoll zu fragen, auf welche Weise Jesus Israel gesammelt hat und wie er sich die Gemeinschaft des wahren Israel vorge-

¹ Hervorhebung hier und bei späteren Zitaten im Text.

stellt hat. Denn genau dann steht man bei der Frage, die letztlich entscheidend ist: *wie Kirche heute auszusehen hätte* (7). Diese Formulierung impliziert verschiedenes. Die Kirche sieht nicht aus, wie sie auszusehen hätte. Diese Differenz kommt im Buch Lohfinks auch immer wieder zur Sprache, nicht zuletzt in offener, aber sachlicher Kritik nicht nur an der institutionellen Kirche. Die Formulierung setzt aber auch voraus, daß die Kirche heute daran gemessen werden kann und soll, wie Jesus Kirche gewollt hat. Was Jesus gewollt hat, läßt sich ziemlich genau eruieren, wobei ein Idealbild entsteht, das für alles, was sich Kirche nennt, seine normative Gültigkeit erhält. Dieses Ideal wird nicht nur vor dem Hintergrund des Neuen Testaments entworfen; in das Buch Lohfinks sind Erfahrungen und Theologie der „Integrierten Gemeinde“ eingeflossen, wodurch sich dem Verfasser eine neue Dimension der Heiligen Schrift erschlossen habe (7–8).

Das Buch Lohfinks ist lesenswert und sehr anregend. Interessant wäre eine sprachliche Untersuchung des Buches samt einer Statistik der gebräuchlichsten Ausdrücke. Stichworte wie „Gesamt-Israel“, „Sammelbewegung“, „Erwählung“, „Volk aus den Völkern“, „Völkerwallfahrt“, „Bruderschaft“, „Kontrastgesellschaft“, „Zeichen universalen Heils für alle Völker“, „leuchtende Stadt auf dem Berge“, „Salz der Erde“, „Licht der Welt“ stecken gut das theologische Feld ab, in dem der Verfasser sich bewegt. Verben wie „aufscheinen“, „aufleuchten“, „aufblühen“ werden in geradezu penetranter Häufigkeit gebraucht.

Die Kirche, die Lohfink entwirft, ist eine äußerst anspruchsvolle Kirche. Wiederholt muß er darum gewisse Einwände abwehren, die er selbst formuliert: „Soll die Kirche so etwas wie eine sittliche Anstalt sein, soll sie ihr Ideal in der moralischen Aufrüstung sehen, soll sie sich zu einer gutfunktionierenden, sittlich-moralischen Leistungsgesellschaft entwickeln?“ (170) Der Verfasser ahnt, daß seine vom Neuen Testament her entfaltete Ekklesiologie die Christen „unter einen schrecklichen Erfolgswang und einen gnadenlosen Leistungsdruck“ setzt (206). – Die Antworten Lohfinks auf diese Einwände (oder besser Mißverständnisse) sind knapp

und präzise. Mit dem Hinweis auf „die rettende Tat Gottes“ formuliert er es so: „Erst in dieser geschenkten Versöhnung und im Wunder des gegen alle Erwartungen neu gewonnenen Lebens blüht das auf, was hier mit Kontrastgesellschaft bezeichnet wird“ (170), und: „... ihr Kontrast zur heidnischen Gesellschaft (stammt) nicht aus ‚Machbarkeit und Moralismus‘, sondern in dem Wunder des anbrechenden Reiches Gottes.“ (28) So präzise diese Antworten auch sind, so abstrakt bleiben sie auch und betonen einmal mehr das ungeduldig Elitäre dieses interessanten bibeltheologischen Entwurfs.

3. Die Interpretation von Kirche anhand des Exodus

Der argentinische, in Mexiko lehrende Theologe *Enrique Dussel* hielt 1983 in Freiburg/Schweiz einen Vortrag mit dem Titel: „Théologie et lutte politique. Tâches actuelles d'une théologie de la libération en Amérique Latine.“ Dussel beschäftigte sich in seinem Vortrag vor allem mit der Lage der Kirche in Nicaragua. Dabei fragt er nicht, wie Kirche auszusehen hätte; er sieht sich zunächst einmal die Gemeinden dort an und hört den Menschen dort zu. Im Dialog mit dem Buch Exodus entdeckt er in der Kirche Nicaraguas die 3. Etappe der Befreiung. In der 1. Etappe waren die nicaraguanischen Bauern wie die Kinder Israels im Sklavenhaus Ägypten. Hier haben sie erfahren, was Sünde ist: Unterdrückung (domination). In der 2. Etappe sieht sich das Volk von Gott in die Freiheit gerufen. Gott hat den Schrei des unterdrückten Volkes gehört und schickt ihm Mose als Führer. Die jetzige 3. Etappe ist die Zeit des *pessach* (passage). Herausgerufen aus der Sklaverei und bestimmt für das „Land, das von Milch und Honig fließt“ (mit diesem Ausdruck endet übrigens die sandinistische Hymne), befindet sich das Volk in der Wüste. Eine große Versuchung des Volkes in der Wüste ist die in Ex 16, 3 geschilderte: „Wären wir doch durch die Hand des Herrn in Ägypten gestorben, als wir vor Fleischtopfen saßen und uns satt aßen am Brot.“ In der Wüste geht es den Israeliten offensichtlich nicht besser als in Ägypten. Aber sie sind frei. Durch die Wüste müssen sie durch, wenn sie ins Gelobte Land gelangen wollen.

Die Episode des „Goldenen Kalbes“ zeigt dann die ganze Versuchlichkeit des großen Teiles des Volkes, das sich um Aaron, den Hohepriester, schart mit der Aufforderung: „Mache uns einen Gott, der vor uns herzieht . . .“ (Ex 32, 1) Die Idolatrie, der sich ein großer Teil des Volkes hingibt, ist – nach dem Verständnis Dussels – die Vergötzung der Strukturen der Ausbeutung, zu denen sich ein Großteil des Volkes wieder hinwenden möchte. Nur gerade die Leviten stellen sich zu Mose und treten für den Herrn ein (Ex 32, 25ff.).

Die Kirche in Nicaragua ist gekennzeichnet durch eine starke Polarisierung. Zwei verschiedene Optionen und Modelle haben sich herausgebildet. Auf der einen Seite die Basisgemeinden mit ihren Befreiungstheologen, auf der anderen Seite die offizielle Amtskirche. Es handelt sich aber um die eine Kirche, um das eine Volk, das sich im Durchzug durch die Wüste als Schicksalsgemeinschaft erfährt, zusammengehalten durch die Erfahrung der Befreiung und durch die Hoffnung auf das Gelobte Land. Die gesellschaftlichen Konflikte muß es in der Wüste selbst durchtragen.

Dussel kam dann auch auf das Gleichnis vom Barmherzigen Samaritanen (Lk 10, 29–37) zu sprechen, wie es in den Gemeinden im Norden des Landes interpretiert wird. Im Mann, der unter die Räuber gefallen ist, erkennt sich das Volk: ausgeplündert, niedergeschlagen und unterdrückt. Dieses so identifizierte Volk stellt sich zuerst einmal eine Frage, die bei den Exegeten nie auftaucht: die Frage nach den Räubern. Diese gilt es zu entlarven. Aus der Erfahrung der Nicaraguaner sind es die US-Amerikaner und deren Trabanten, das Somoza-Regime. Vom Priester und vom Leviten, d. h. von der institutionalisierten Amtskirche, ist nichts zu erwarten; ihre auf das Kultische reduzierte Fragestellung hat sie für die Leiden des Volkes weitgehend blind gemacht. Gewiß hat das Volk auch den Samaritanen erfahren. Es sind das Leute, die im Einsatz für die Armen und Unterdrückten ihr eigenes Leben riskiert haben. Auch das Volk sieht sich an der Stelle des Samaritanen; aber das Verständnis wird jetzt ein anderes. Die Leute fragen sich, was zu tun sei, damit die Räuber nicht mehr freie Hand ha-

ben. Darum tun die Leute sich zusammen; sie gehen nicht mehr vereinzelt und schutzlos durch die Wüste; sie organisieren sich, so daß es die Räuber gar nicht mehr anmacht zuzuschlagen. Nicht Samaritaner sollen ausgebildet werden; das Volk soll lernen, solidarisch zu leben, damit das Räubertum keine Aussichten mehr hat. D. h. nur im Erstarken der Gemeinde als Gemeinde, des Volkes als Volk besteht Aussicht, das Räubertum aufzuhalten. – Das ist der steinige Weg durch die Wüste.

4. Einige allgemeine Beobachtungen zu den drei Entwürfen

Die drei Entwürfe haben manches gemeinsam, so unterschiedlich ihre Visionen und Interpretationen auch sind.

– Allen drei Theologen macht die *konkret erfahrbare Kirche* zu schaffen. Der erste ist besorgt um den mangelnden Priesternachwuchs und die schwindenden Konturen des priesterlichen Amtes. Der zweite zeigt sich besorgt um die Gemeinde als Ganzes, die ihr Profil in einer säkularisierten Welt zu verlieren droht. Der dritte ist darüber bekümmert, daß der Weg einer Kirche, der er sehr verbunden ist und die er als „Kirche der Armen“ bezeichnet, von den Repräsentanten der institutionalisierten Großkirche nicht mitvollzogen werden kann.

– Dementsprechend gehen alle drei Theologen mit einem bestimmten *Interesse* an die Schrift heran, wobei die Interessen jeweils einen verschiedenen Stellenwert haben. Das erkenntnisleitende Interesse des ersten ist die Apologie des priesterlichen Amtes, wie es sich im Laufe der Kirchengeschichte herausgebildet hat. Die Stoßkraft des zweiten ist die Faszination des Elitären, das er in seiner eigenen Gemeinde aufblühen sieht und für das er in der Schrift das normative Ideal sucht. Das Interesse oder besser die Notwendigkeit des dritten ist das nackte Überleben der Kirche und des Volkes – was hier offensichtlich nicht mehr unterschieden werden darf.

– Alle drei Theologen *finden* denn in der Bibel auch das, was sie suchen. Der erste findet darin die Legitimation dessen, was er für das Spezifische des priesterlichen Amtes hält,

wie es für die ganze Kirche und zu jeder Zeit seine Gültigkeit hat. Der zweite findet in der Bibel die Idee von der Kirche als „Kontrastgesellschaft“ und erhält dabei jene Anregungen, die als Forderungen an die ganze Kirche zu jeder Zeit erhoben werden: als „Stadt auf dem Berge“ hat sie in dieser Welt zu leuchten und die Völker an sich zu ziehen. Der dritte findet in der Bibel ein Wort, das ihn die konkrete Kirche besser verstehen läßt, ein Wort der Verheißung auch, daß Gott sein Volk in der Zeit der Bedrohung und Versklavung und im Kampf um die Freiheit nicht verläßt.

– Wenn drei Theologen die gleiche Bibel lesen und zu so *verschiedenen Visionen und Argumenten* kommen, stellt das ein ernsthaftes Problem dar. Gewiß sind die verschiedenen Ergebnisse nicht an erster Stelle der Bibel oder der historisch-kritischen Methode der Exegese anzulasten, sondern den jeweiligen Interessen und Erwartungen, die die betreffenden Theologen bei der Lektüre der Bibel nicht beiseitelegen wollen oder können und wahrscheinlich auch nicht beiseitelegen sollen. Auf alle Fälle sollte man sich nicht der Illusion hingeben, 100 Jahre historisch-kritische Forschung an der Bibel (im römisch-katholischen Raum) würde handfeste Interessen erheblich relativieren. Das von der Glaubenskongregation veröffentlichte Papier über Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie dürfte dafür das beste Beispiel sein.

Je nach dem Interesse, von dem die drei genannten Theologen geleitet sind, sieht sich der eine eher vom Bild des Hirten angezogen; er braucht dabei gar nicht zur Kenntnis zu nehmen, in wie vielen Fällen die Schrift die Metapher „Hirt“ äußerst kritisch gebraucht. Der zweite fühlt sich angezogen vom Bild von der „Stadt auf dem Berge“; er muß sich dabei nur bewußt bleiben, daß diese leuchtende Stadt ja auch eine Nekropole voller übertünchter Gräber sein könnte (Mt 23, 27). Und der dritte sieht sich vom Bild der Wüste angezogen, wobei ich mich jetzt frage, ob man von einem solchen Bild angezogen werden kann. „Wüste“ hatte weder für die Israeliten noch hat sie für die Gemeinden in Nicaragua mit Romantik etwas zu tun. Wüste konnotiert Hoffnung und Vorläufigkeit.

5. Worin liegt das Problem bei verschiedenen Ergebnissen?

– Das Problem bleibt. Drei Theologen lesen die Schrift und kommen zu je verschiedenen Ergebnissen. Natürlich könnte man dazu *rein theoretisch* etwa folgendes sagen:

a) Die Bibel ist so reich, daß sie die Grundlagen zu ganz verschiedenen ekklesiologischen Entwürfen bieten kann. Die Bibel präsentiert ja nirgends eine abgerundete Ekklesiologie; man findet in ihr Ansätze, die so oder anders weiterentwickelt werden können.

b) Die verschiedenen ekklesiologischen Ansätze in der Bibel sind ja auch interessegeleitet: denken wir an den heilsgeschichtlichen Entwurf des Lukas, denken wir an das Problem der Una Sancta des Epheserbriefes, denken wir ganz besonders an die Problemstellung der Pastoralbriefe, die gegenüber gnostisierenden Aufweichungen Stellung beziehen mußten.

Und man könnte erst noch hinzufügen: Wir brauchen keine Angst zu haben, wenn unser wissenschaftliches Arbeiten interessegeleitet ist. Ich darf hier an ein Wort von J. Wohlmuth und H. G. Koch erinnern: „Der Grad der Wissenschaftlichkeit von Einzel- und Universaltheorien bemißt sich danach, wie weit sie sich der ihnen zugrundeliegenden Interessen bewußt werden und sie reflektieren.“² Ist es so gesehen nicht legitim, sich zu freuen, wenn man feststellt, daß sich Interessen damals und heute decken – vorausgesetzt, daß sie bewußt und reflektiert werden? Ist es nicht legitim, das aus der Bibel herauszunehmen, was den Interessen des Gottesvolkes heute nützt?

– Nun, *in der Praxis* sieht die Sache doch ganz anders aus. Wenigstens zwei Überlegungen müssen hier angeschlossen werden:

a) Es mag richtig sein, das aus der Bibel herauszunehmen, was den Interessen des Gottesvolkes heute nützt. Es stellt sich nur die Frage, wer denn diese Interessen bestimmt. In unseren Breitengraden wird in seltensten Fällen das Gottesvolk um seine Meinung gefragt, um festzustellen, welches seine Inter-

² Leitfaden Theologie. Eine Einführung in die Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1979, 67.

essen seien und was ihm nützen könnte. Schon längst hat dieses Gottesvolk seine Stimme an die Kirchenleitungen abgegeben bzw. abgeben müssen. Ich möchte auf dieses Problem nicht weiter eingehen. Aber in Klammer nur so viel: Daß die Theologen den Kirchenleitungen die Kompetenz, die Stimme des Gottesvolkes zu interpretieren, streitig machen, hilft dem Gottesvolk so lange recht wenig, als es selbst keine Stimme hat. Es ist fast belustigend zuzusehen, daß sich plötzlich Kirchenleitungen und Theologen zu Sprachrohren der Sprachlosen aufspielen; religiös verschleiern nennen sie sie die „Armen“. Die Sprachlosen brauchen aber keine Sprecher, sie brauchen keine Sprachrohre, sie brauchen keine Anwälte in diesem bevormundenden Sinn. Was die Sprachlosen brauchen, ist die Sprache, ihre ureigene Sprache, deren man sie beraubt hat.

b) Den liberalen Pluralismus, der zur Legitimation verschiedener Stellungnahmen heraufbeschworen wird, gibt es in der Praxis so nicht. Besonders Theologen, die die ganze Weltkirche vor Augen haben³, sind geneigt, ihre Vorstellung bzw. ihre Definition von Kirche für alle Zeit und für allerorts so absolut zu setzen, daß es für weitere oder andere Entwürfe kaum noch Platz gibt; derjenige, der weitere oder andere Entwürfe oder Modelle vorschlägt, gerät leicht unter Häresieverdacht.

– Umgekehrt muß man sich fragen, ob der Pluralismus, der ja dann auch mehr oder weniger strenger Partikularismus sein kann, so ohne weiteres von der Bibel, von der Tradition oder auch von den Interessen des Gottesvolkes her gerechtfertigt werden kann. Diese sehr schwierigen Fragen möchte ich einstweilen unbeantwortet lassen. Dafür wollen wir ein bißchen näher hinsehen, wie die genannten Theologen mit der Bibel überhaupt umgehen. Hier zeigen sich nämlich ganz erhebliche Unterschiede. Am besten wird der Umgang mit der Bibel dort festgestellt, wo die drei die Methode aufdecken, mit der sie ans Werk gehen.

6. Zum Umgang mit der Bibel im einzelnen

– Darf man das Geschichtliche zugunsten der Ideen ausklammern? Greshake legt seine Absicht deutlich dar: es geht ihm „nicht um eine ‚Rekonstruktion‘ des historischen Werdens eines besonderen kirchlichen Amtes, sondern es sollen die *durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen*, die hinter dem neutestamentlichen Amtsverständnis stehen, sichtbar gemacht werden“ (31). Es wäre dieser Satz gewiß überinterpretiert, wenn ich sagen würde, Greshake wolle das Geschichtliche aus der Bibel ausklammern. In der Tat ist es aber so. Das erstaunt nicht, geht es ihm doch (nur) darum, die durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen . . . sichtbar zu machen. Daß das Historische, das Werden, die Aktualisierungen in diesem Zusammenhang nur etwas Zweitrangiges sind, etwas, das sich nicht lohnt, daß man länger dabei verweilt, sei nur nebenbei gesagt, geht aber aus seinen Ausführungen gut hervor. Der Methode gemäß kann dann der Leser zusehen, wie dann doch alle geschichtlich gewordenen Ausprägungen den „durchgehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen“ untergeordnet werden und darum überhaupt nicht zur Sprache kommen. Die Bibel wird so zu einem Buch bleibender theologischer Anliegen und Ideen, die dann eben zu Wesensausagen gemacht werden, d. h. die dann eben Gültigkeit haben müssen für alle Zeiten und für alle Orte. Interessant und von Belang ist nicht das Historische, nicht das Konkrete, nicht das Leibhafte, nicht das Zeitliche, nicht das Irdische; interessant und von Belang sind die Ideen, das Abstrakte, das Überzeitliche, das Stets-Gültige, das Allgemeine, das Einheitliche. Wichtig und interessant ist nicht der „Unterbau“, sondern der „Überbau“. Man muß sich mindestens die Frage stellen, ob hier der Bibel nicht Unrecht geschieht, wenn sie so auf die dahinterstehenden bleibenden theologischen Anliegen und Ideen hinterfragt wird. Es bleibt ja nicht beim Hinterfragen; Hand in Hand mit diesem Hinterfragen geht auch eine Reduktion einher. – Auch bin ich besorgt um die Überforderung der Bibel, wenn man von ihr – einer Sammlung von Büchern und dazu noch Gelegenheitsschriften! – verlangt, allgemein-

³ Das geben sie zwar nur vor; de facto beschäftigen sie sich mit der Kirche und deren Geschichte in den westlichen Industrienationen; aber diese sind ja für alle anderen auch maßgebend.

gültige, bleibende und gewissermaßen ewige Wahrheiten herzugeben. Auf alle Fälle vermißt der Bibliker bei der Lektüre des Buches von Greshake die historisch-kritische Betrachtungsweise, für die man doch so lange gekämpft hat und hinter die man nicht mehr zurückfallen sollte⁴.

Kann die synoptische Tradition einem einheitlichen Bild eingeordnet werden?

Anders ist der Umgang mit der Bibel bei Lohfink. Er kennt das Instrumentar wie kaum jemand. Indessen komme ich auch hier um den Verdacht nicht herum, daß sich das, was Kirche sein soll, auf einen einheitlichen Nenner zurückführen lassen müsse, nämlich auf die Frage, „auf welche Weise Jesus Israel gesammelt hat und wie er sich die Gemeinschaft des wahren Israel vorgestellt hat“ (7). Die Frage ist verständlich; denn von Jesus und seiner Absicht darf nicht abgesehen werden, wenn man verantwortlich von Kirche sprechen will. Es fällt auf, daß in Lohfinks Buch Jesusworte viel mehr zum Zuge kommen als Jesuserzählungen. Auch das ist verständlich; denn in den Jesusworten kommt das, was sich Jesus vorgestellt hat, viel besser zum Ausdruck als in den Erzählungen – wenigstens vermutet man es so.

Nachdem dann Lohfink in den beiden ersten Teilen der Absicht Jesu nachgegangen ist („Jesus in Israel“; „Jesus und seine Jünger“), fragt er: „Aber ist dieses ganze Bild, das sich uns in den beiden ersten Teilen dieses Buches entfaltet hat, auch richtig?“ Und er ant-

wortet: „Das entscheidet sich letztlich daran, ob es gelingt, alle Texte der synoptischen Tradition immer wieder zwanglos in das hier entworfene Bild einzuordnen.“ (88)

Gegenüber einem solchen Vorgehen ist zumindest eine gewisse Skepsis am Platz. Es geht von der Voraussetzung aus, daß sich alle synoptischen Texte in ein aus der Jesus-tradition her entworfenes Bild einordnen lassen. Daß bei der – warum denn so dringlichen? – Suche nach einer Einheit die Vielfalt, die in anderen Texten und Schichten zum Vorschein kommt, leiden muß, liegt auf der Hand. Ganz abgesehen davon muß man sich grundsätzlich fragen, ob so die Aufgabe des Exegeten richtig gesehen wird. Der Bibliker wird doch vor allem darauf aus sein, die ganze Bibel zum Sprechen zu bringen, und er wird sich immer wieder hüten müssen, durch bestimmte Fragestellungen bestimmte Aussagen unter den Tisch fallen zu lassen. Und dann geht es zuerst nicht darum, aus dieser Vielfalt heraus möglichst schnell eine Einheit zu suchen, sondern es geht vielmehr darum, Einheit und Vielfalt in eine ständige Dialektik zueinander zu bringen. So wenig wie das, was historisch geworden ist, bedenkenlos als normativ deklariert werden kann, so wenig dürfen die verschiedenen geschichtlichen Daten auf einen ideellen Nenner zurückgeführt werden, um diesen dann als normativ zu erklären. Irgendwie wird auch hier das Historische dem Ideellen geopfert, das Konkrete dem Abstrakten, das Einmalige dem Allgemeinen, nur daß es hier – im Unterschied zu Greshake – innerhalb der Bibel geschieht. Es werden dabei aber Kategorien in die Bibel eingeführt, von denen ich fürchte, daß sie die Vielfalt der Bibel auf eine normative Idee zurechtschneidern wollen, so daß sich wesentliche Teile der Bibel dem unterzuordnen haben oder einzufügen haben, was in anderen Teilen oder Schichten der Bibel als normativ oder gar als einzig normativ herausgefunden worden ist.

Beiden genannten Autoren kann zudem der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie von der Urkirche wie selbstverständlich als von einer harmonischen Größe ausgehen und daß sie vor den Konflikten in Gemeinden und Gesellschaft damals – und heute – die Augen verschließen.

⁴ Im Buch Greshakes sieht das beispielsweise so aus. Zur paulinischen Interpretation der Gemeinde zu Korinth als *soma Christou* sagt der Verfasser wörtlich: „... dies ist nur ein Bild für die Wirklichkeit der Kirche. Sie ist nicht nur Leib Christi... ,sondern auch ‚Braut Christi‘... ,sie ist das Volk Gottes... ,sein Bauwerk...“ (26) Die Bilder kommen so nicht zum Tragen. Das eine wird durch das andere neutralisiert. Gut eingegeben lassen sie sich dann auch verhältnismäßig mühelos in die „theologischen Anliegen und Ideen“ Greshakes einfügen. – Umgekehrt ist die „öffentlich-amtliche Opferleiturgia“, ein Ausdruck, den Greshake mit Schlier Phil 2, 17 interpretiert, „nicht nur ein Bild“ (46). – Selbst die Inkarnationsformel 1 Joh 4, 2 („Jesus Christus als im Fleische gekommen bekennen“) muß für das Amt herhalten, wird doch der Begriff „Fleisch“ paraphrasiert als „der überlieferte, durch das Amt garantierte apostolische Glaube der Kirche“, mit dem man übereinstimmen müsse (105). Hier wird die Bibel von der systematischen Maschine plattgedrückt.

Wo bleibt die Verantwortung gegenüber dem Pharao?

Natürlich wird dem Neutestamentler manche Interpretation *Dussels* bzw. der Gemeinden, die er referiert, suspekt erscheinen. An die Interpretation von Kirche an Hand des Exodus wird man etwa die Frage stellen, wo denn die Verantwortung gegenüber dem Pharao geblieben sei, ob die Unterdrücker für die Gemeinden überhaupt noch eine Bedeutung haben oder ob sie ganz abzuschreiben seien. Gegenüber der Interpretation der Gleichniserzählung vom Barmherzigen Samaritan wäre etwa die Frage zu stellen, ob voreilige Identifikationen die Sicht für damals wie für heute nicht zu sehr einengen könnten und ob es berechtigt sei, die Bedeutung des Samaritans – erzählerisch bestimmt die Schlüsselfigur der Erzählung – so knapp einzuschätzen, dies umso mehr, als die Möglichkeit nicht auszuschließen ist, daß in einer ursprünglichen Fassung der Erzählung der Barmherzige Samaritan auf Jesus bezogen war. Und wenn die Räuber so klar identifiziert werden, wäre es dann nicht im Sinn des Gleichnisses zu fragen, wie man denn diesen zum Nächsten werden kann?

So groß die Fragezeichen gegenüber einzelnen dieser Interpretationen auch sind oder sein mögen: als Bibliker habe ich gegenüber diesem Umgang mit der Bibel ein weniger ungutes Gefühl. Im Unterschied zu den beiden vorausgehend erwähnten Vorgehen wird hier – trotz des hier und dort erweckten Anscheins eines gewissen Fundamentalismus – die Differenz zwischen Bibel und Leser deutlicher wahrgenommen. Die zugrundeliegenden Interessen werden hier deutlicher reflektiert. Während die ersten beiden den Anspruch erheben, die Bibel wissenschaftlich zu lesen, so, als ob sie „so und nicht anders“ interpretiert werden könne, hat man beim Umgang mit der Bibel bei den Befreiungstheologen diesen Eindruck nicht in dem Ausmaß. Die Bibel wird hier nicht ideologisch ausgepreßt und verquantet. Der Umgang mit der Bibel entstammt einer konkreten Praxis und ist begleitet von einer konkreten Praxis und führt auch zu einer konkreten Praxis. Man fällt hier nicht über die Bibel her, um sie auf ihren Lehrgehalt hin auszusaugen, so daß – weder für sich

selbst noch für den anderen – etwas übrig bleibt. Die Bibel sagt nie „alles“; sie bleibt in anregender, kritischer, weiterführender Distanz. Der Bibel bleibt auch nach der Lektüre die Chance, etwas Neues zu sagen, neue Impulse zu geben, neue Hoffnung zu stiften. Das alles kommt – so scheint mir – daher, daß man sich mit der Bibel nicht nur intellektuell auseinandersetzt, sondern radikal praxisbezogen, und die Praxis bleibt eben nicht immer die gleiche – im Unterschied zu den Definitionen und Wesensaussagen –; sie ist bestimmt durch die je neue Situation, in welcher Christen ihre Verantwortung wahrnehmen müssen.

Der Umgang mit der Bibel, wie ihn die Befreiungstheologen praktizieren, richtet sich zudem mehr auf die Zukunft aus, während die vorgenannten Fragestellungen viel stärker vergangenheitsorientiert sind. Die Öffnung auf die Zukunft hin entspricht besser der „relecture“, wie wir sie in der Bibel selbst antreffen, wo festzustellen ist – um mit Leonardo Boff zu sprechen –, „daß für Christus und die Urkirche das Entscheidende nicht in der Reduktion der Botschaft auf systematische Kategorien für den Intellekt bestand, sondern in dem Bemühen, neue Verhaltensmodelle für Handeln und Leben in der Welt zu entwickeln“⁵.

II. Zur Frage nach dem „Normativen“ der Bibel

Nach diesen Hinweisen auf den Umgang mit der Bibel bei drei zeitgenössischen katholischen Theologen möchte ich versuchen, einige *hermeneutische Überlegungen* vorzutragen, die in bezug auf die leidige *Frage nach dem „Normativen“* der Bibel von Bedeutung sein könnten.

1. Warnung vor verschiedenen Biblizismen

Zuerst möchte ich warnen vor den verschiedenen Biblizismen. Da ist zuerst einmal der „historische“. Nachdem man festgestellt hat, daß es in den biblischen Schriften verschiedene historische Schichten gebe, auch und gerade in den Evangelien und in den Briefen, ist man eifrig dazu übergegangen, die frühe-

⁵ L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Ensaios, 57–78, zit. bei Horst Goldstein, *Brasilianische Christologie*. Jesus, der Severino heißt, Mettingen 1982, 48.

ste Schicht ausfindig zu machen und als die authentische und normative zu erklären. Vielleicht war dabei auch die Terminologie etwas mißverständlich. Wenn Bibelwissenschaftler das Spätere, das Hinzugewachsene, das Deutende in den Evangelien als „sekundär“ bezeichnen, liegt die Gefahr auf der Hand, daß man eben dieses Sekundäre als weniger wichtig, als zweitrangig ansieht.

Eine solche Sicht hat verheerende Folgen. Sie führt dazu, daß entscheidende Glaubenszeugnisse – und als solche sind die sekundären Zusätze anzusehen – aus der Bibel gestrichen werden. Der „Kanon im Kanon“ wird nicht von der Bibel aufgestellt, sondern von dem, der ihn sucht . . . Das Schlagwort „Zurück zum Ursprung“ ist überdies nicht ganz frei vom Verdacht, daß alles, was sich Kirche nennen will, über eine einzige Urformel geschlagen werden könne bzw. sich an einer einzigen Kurzformel zu messen habe. Daß so die Kirche dann eben auch etwas Totalitäres erhält oder wenigstens die Gefahr läuft, totalitär und elitär zu werden, liegt auf der Hand – ganz abgesehen von der Gefahr, daß Kirche so einen aseptischen Anstrich erhält.

Der „dogmatische“ Biblizismus geht gerade den umgekehrten Weg. Maßgebend sind die späteren Passagen des Neuen Testaments, denn diese verraten ein reiferes Stadium der Überlegung und der Theologie. Das Spätere ist auch das Bessere, das alles Vorausgehende in sich aufnimmt und aufhebt. In bezug auf die Ekklesiologie wird das Matthäusevangelium dem Markusevangelium vorgezogen, nicht nur weil Matthäus quantitativ reichhaltiger ist als Markus, nicht nur weil Matthäus das berühmte Wort an Petrus bringt (Mt 16, 17–19), das wir bei Markus umsonst suchen, sondern auch, weil Matthäus seine Perikopen viel stärker auf dem Hintergrund der Gemeinde reflektiert. Den Pastoralbriefen wird gegenüber den echten Paulusbriefen der Vorzug gegeben. Korinth ist eine Momentaufnahme, die keinesfalls verallgemeinert werden darf; die Pastoralbriefe hingegen bieten doch schon (fast) die ganze Palette kirchlicher Ämter.

2. Die damit verbundenen Mißverständnisse

Auch dieser Sicht liegt eine ganze Reihe von Mißverständnissen zugrunde. Die Ekklesio-

logie des Matthäus ist weder eine notwendige, noch die einzige, noch die geradlinige Entwicklung aus der Theologie des Markusevangeliums. Die Ämter der Pastoralbriefe entwickeln sich weder geradlinig noch notwendig noch einzig aus den paulinischen Ansätzen. Wieso sollte Markus „vorläufiger“ sein als Matthäus? Wieso sollte der echte Paulus „vorläufiger“ sein als die Pastoralbriefe? Man ist spätestens dann mit dieser Sicht der Dinge etwas in Bedrängnis gekommen, als man feststellte, daß es mit der Ämtertheologie der Pastoralbriefe und deren Verbindlichkeit auch nicht gerade weit her ist⁶. Man ist dann dazu übergegangen, den 1. Klemensbrief so gewissermaßen als Apotheose der neutestamentlichen Ämtertheologie zu feiern, und als dann auch das nicht verfiel, mußte ein Ignatius dran glauben usw.

Man ist schlecht beraten, die neutestamentliche Zeit als „eine Zeit des Versuchsens und Tastens zu deuten“ (Greshake, 54). Freilich scheint es so, daß das ganze Neue Testament, daß ein Paulus, ein Markus, ein Matthäus, ein Lukas nur versucht und getastet haben – bis dann der große systematische Geist gekommen ist und endlich die Fülle der Wahrheit brachte und dem Versuchen und Tasten ein Ende setzte. Das war und ist dann jeweils auch die Zeit, in der das Bibellesen verkümmert. Was sollen wir denn in einem Buch lesen, in dem „versucht und getastet“ wird, während wir die Fülle der Antwort schon wissen . . . ?

Gewiß kann man sagen, der 1. Korintherbrief sei eine Momentaufnahme der Situation der christlichen Gemeinde in Korinth; aber wieso soll man das von den Pastoralbriefen nicht auch sagen können?, oder von den Ignatiusbriefen?, oder vom Konzil von Trient?, oder vom 2. Vatikanum? Wichtig ist doch hinzusehen, wie Menschen in dem jeweiligen Moment, den wir durchaus als *kairos* bezeichnen dürfen, ihren Glauben zum Ausdruck gebracht haben. Wie Leute diesen Kairos gelebt und geglaubt haben – das ist für uns interessant und hilfreich zu erfahren. Möglich, daß die Menschen z. Z. des Neuen

⁶ Vgl. u. a. G. Lohfink, Die Normalität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen, in: ThQ 157 (1977) 93–106.

Testaments mehr versucht und getastet haben als wir heute, aber nicht deswegen, weil ihre Zeit – im Unterschied zur unsrigen – noch nicht reif gewesen wäre, sondern wahrscheinlich deshalb, weil sie mehr Mut gehabt haben als wir.

3. Keine Addition ekklesiologischer „Ansätze“

Man sollte sich auch hüten, ekklesiologische „Ansätze“, die wir im Neuen Testament finden, einfach zu addieren, um daraus ein einheitliches Haus zu bauen, damit es für alle Zeiten an allen Orten erhalten soll. So wie wir jedem jeweiligen Kairos seine unverwechselbare Bedeutung lassen sollen, so auch jedem Ort, jeder neutestamentlichen Gemeinde, jeder Situation, jeder Bedrängnis, jeder soziokulturellen Gegebenheit, jedem Aufbruch. Das Neue Testament, insbesondere die Evangelien und die Apostelgeschichte in ihren unterschiedlichen Schichten, dann aber auch manche Teile der Briefe *erzählen* von je ganz verschiedenem Kirchesein. Und diese Erzählungen sind zuerst einmal zu hören und zu lesen und weiterzuerzählen, auf die Möglichkeiten des Mitspielens und der Interaktion hin zu untersuchen und nicht gleich auf Systeme und Formeln zurückzustützen und einzuengen. Was uns meines Wissens fast ganz abgeht, ist eine „narrative Ekklesiologie“ bzw. das narrative Element in unseren Ekklesiologien. – Die Darlegungen Dussels und anderer Befreiungstheologen scheinen mir einsame Ausnahmen zu sein. Vom Neuen Testament könnten wir diesbezüglich viel lernen. Der Totalitätsanspruch der Systematisierungen hat es dagegen in sich, die Bibel zum Verstummten zu bringen. Es beruht auf Gegenseitigkeit: die eigene konkrete kirchliche Verfaßtheit, den eigenen kirchlichen Kairos kann ich nur ernst nehmen, wenn ich die biblischen Geschichten als narrative Beschreibung damaliger kirchlicher Konkretheit hinnehme und umgekehrt: insofern ich die biblischen Geschichten als konkrete Zeugnisse des damalig gelebten Kairos entgegennehme, gelingt es mir auch, die eigene, heutige Geschichte der Kirche als den eigenen kirchlichen Kairos zu erkennen und zu praktizieren.

4. Anerkennung eines theologischen Pluralismus

Ich hoffe, daß aus dem Gesagten zur Genüge hervorgeht, daß die Bibel, auch und besonders das Neue Testament, für die Anerkennung eines geschichtlichen und theologischen Pluralismus wirbt. Die theologischen Ansätze, die wir in der paulinischen Deutung der Gemeinde von Korinth finden oder in den lukanischen Erzählungen von der christlichen Gemeinde in Antiochien oder in den Briefen der Johannesoffenbarung, sind nicht Teile eines einzigen großen Ganzen, das vom Systematiker hergestellt werden müßte, sondern je authentische Zeugnisse eines je authentischen Glaubens in einer je verschiedenen theologischen Form; davon haben wir zuerst einmal Kenntnis zu nehmen. Das heißt für heute: Weder die einzelnen christlichen Gemeinden noch die Gesamtkirche sollen für sich in Anspruch nehmen, alle und jede einzelnen theologischen Deutungen und Momente, die sich im Neuen Testament ganz zerstreut finden, verwirklichen zu müssen. Ähnliches gilt auch für die Kirchenorganisation. Die jeweiligen Elemente einer Kirchenorganisation, wie wir sie in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments finden, geben zuerst einmal Zeugnis von der Art und Weise, wie man Kirche in Korinth, in Jerusalem, in Antiochien usw. organisiert hat, und sind als solche in ihrer je eigenen Situation stehen zu lassen. Es sind nicht Elemente eines größeren Systems, das von einem späteren Systematiker hergestellt werden müßte. Das heißt für heute: Weder die einzelne christliche Gemeinde noch die Gesamtkirche sollen für sich den Anspruch erheben, das ganze organisatorische Potential zu heben, das man in der Bibel findet. Die Strukturen der verschiedenen neutestamentlichen Gemeinden brauchen nicht „vorläufiger“ zu sein als die Strukturen, die wir heute haben. Die Gemeindeinterpretationen eines Paulus oder Lukas brauchen nicht „vorläufiger“ zu sein als die Ekklesiologie des 2. Vaticanums. Natürlich stellt sich bei all dem immer wieder die Frage nach der Einheit der Kirche. Von der Einheit der Kirche vermag aber nur der verantwortlich zu sprechen, der den Pluralismus ernst nimmt.

5. Die Rückbindung an Jesus Christus

Als Ergänzung zu dem eben Gesagten ist noch folgender Hinweis nötig. Jeder ekklesiologische Entwurf des Neuen Testaments ist mehr oder weniger explizit, aber jeweils doch ganz unverkennbar an Jesus Christus zurückgebunden.

– Für die Evangelien geht das von selbst. Die Jesuserzählungen, die Matthäus dem Markusevangelium entnimmt, werden von Matthäus so umgestaltet, daß sie je für sich gewissermaßen zum Spiegel der Gemeinde werden, in welchem sich die Gemeinde neu verstehen und zurechtmachen kann. Begriffe wie „Jünger“, „Nachfolge“ u. a. sind – wie das schon längst festgestellt werden konnte – auf ihre ekklesiologische Relevanz hin zu untersuchen.

– Paulus interpretiert die Gemeinde in Korinth – und nicht nur sie – als *soma Christou*, als leibhafter Christus. Es muß daran festgehalten werden, daß „Christos“ für Paulus nicht eine Formel ist, durch die er von woher auch kommende Gegebenheiten „tauft“. Der Christus hat bei Paulus eine große Lebendigkeit; ist Paulus doch dem Auferstandenen begegnet und konnte doch Paulus selbst die Erfahrung einer lebendigen Gemeinde machen. Wenn für Paulus die Gemeinde in Korinth der leibhafte Christus ist – wie man *soma Christou* auch übersetzen könnte –, dann sind wir berechtigt, diese Vorstellung zu jenem Jesus Christus in Bezug zu setzen, von dem wir auch von den Evangelien her wissen.

– Es ist richtig, daß z. B. in den Pastoralbriefen der Bezug zu Jesus Christus weniger offensichtlich zutage liegt. Die beiden Normbegriffe *parathéke* und *didaskalia* jedoch, in deren Dienst die kirchlichen Ämter stehen, haben ausdrücklich mit dem „Evangelium“ zu tun, wie Paulus es formulieren würde, und zwar mit dem „Evangelium Jesu Christi“. Man lese diesbezüglich nur einmal 2 Tim 1, 6–14, und erlaube mir, hier nur gerade V. 13 zu zitieren: „Als ein Beispiel rechter Predigt halte fest, was du von mir gehört hast, im Glauben und in der Liebe, die ihren Grund in Jesus Christus haben. Bewahre das herrliche anvertraute Gut durch den heiligen Geist, der in uns wohnt.“

Es dürfte so kein Zweifel bestehen, daß Gemeinde, Kirche, in was für organisatorischen Ausprägungen sie uns im Neuen Testament auch immer entgegentritt, ihr Maß an Jesus Christus nimmt.

III. Was die Bibel an Verbindlichem und Konkretem enthält

Ich komme zum letzten Teil, in dem ich mich kurz fassen möchte. Wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß die Bibel als Alibi für mangelnden Einfallsreichtum genommen wird, weil man meint, es dürfe nichts „erfunden“ werden, was nicht bereits in der Bibel stehe oder wenigstens in der Bibel angelegt sei; und wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß die Bibel als Rezeptbuch genommen wird, um anachronistische Strukturen zu repristinieren, die für die heutige Zeit keine Bedeutung mehr haben; und wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß die Bibel als Steinbruch behandelt wird, der als Lieferant für ein systematisches Gebilde herhalten muß; und wenn sich der Bibliker dagegen wehren muß, daß im Namen der Bibel ein theologischer Imperialismus und Totalitarismus betrieben wird, so ist der Bibliker aber doch herausgefordert, in etwa anzugeben, was die Bibel zu unserem Thema an Verbindlichem und Konkretem zu sagen hat. Hier möchte ich auf drei Dinge hinweisen, die voneinander nicht getrennt werden dürfen.

1. Die „Sache Jesu“

Verbindlich und konkret ist die „Sache Jesu“. Ich weiß, daß dieser Ausdruck nicht überall eitel Freude auslöst, aber wir ahnen, um was es geht. Es sei hier nur darauf hingewiesen – und deswegen hat dieser Ausdruck eben auch seine gute und richtige Seite –, daß die „Sache Jesu“ nun eben nicht wieder auf eine Formel oder auf eine „Lehre“ gebracht werden darf. Ich habe nichts gegen Formeln und Definitionen; sie sind nötig, auch und gerade dort, wo es – wie bei der Kirche – um ein gesellschaftliches Phänomen geht. Ich möchte aber doch darauf beharren, daß man Definitionen der „Sache Jesu“ äußerst skeptisch gegenüberstehen sollte. Die Bibel ist kein Buch von Definitionen; viel eher ist die Bibel ein Erzählbuch – gera-

de wenn es um die „Sache Jesu“ geht. Und dem sollten wir mehr Rechnung tragen. Noch einmal möchte ich mit allem Nachdruck ein Plädoyer halten für das Narrative. Jesus selbst hat von der Herrschaft Gottes oder vom Reich Gottes auch nirgends eine Definition gegeben. Vielleicht hat er es nicht gekonnt. Vielleicht wußte er aber auch, daß mit Definitionen hier nichts herauszuholen ist.

Wenn wir nicht nur Definitionen, sondern eben auch die Erzählungen, die Gleichnisse, Hymnen und Lieder im Neuen Testament als das nehmen, was sie sind, dann werden wir auch leicht zugeben können, daß weder jede Gemeinde für sich noch die Gesamtkirche als ganze zu jedem Zeitpunkt ihres Lebens und Bestehens die ganze Fülle dessen zu verwirklichen vermag, was Jesus gewollt hat und was Gott mit diesem Jesus, dem Christus, will.

„Sache Jesu“ bedeutet in diesem Sinn Vielfalt und Offenheit. Der Evangelist Matthäus scheute sich nicht, an Hand einer einzigen Jesuserzählung (Jesu Umgang mit Sündern und Zöllnern, Mt 9, 9–13) eine, wenn auch nur „tastende“, so doch richtiggehende Ekklesiologie zu entwerfen. Was sich Gemeinde Jesu nennen will, wird auch nicht darum herumkommen, das ganze Potential dessen, was Jesus gesagt und gelebt hat, immer wieder je neu zu heben und sich so von der „Sache Jesu“ immer je neu inspirieren zu lassen.

2. Die Freiheit für die Gestaltung der Kirche gemäß der Sache Jesu

Die „Sache Jesu“ und die Gestalt der Kirche lassen sich nicht auseinanderreißen. Aus dem Vorausgehenden darf nicht der Schluß gezogen werden: „Die Hauptsache ist, daß die ‚Sache Jesu‘ ‚stimmt‘; was die Kirche anbelangt, sind uns die Hände gebunden oder können wir basteln, wie wir wollen.“ Das Neue Testament gibt Zeugnis von verschiedenen Modellen von Gemeindebildungen und Kirchenleitungen. Von ihnen darf nicht abgesehen werden. Sie geben uns beredtes Zeugnis dafür, daß die Gemeinden zur Zeit des Neuen Testaments frei und angstlos nach Möglichkeiten suchten, die „Sache Jesu“ leibhaftig werden zu lassen. Und gerade das ist der springende Punkt. Nicht die Modelle

sind maßgebend und verbindlich, nicht die Einrichtungen und Amtsbezeichnungen. Maßgebend und verbindlich für uns ist die von der „Sache Jesu“ her eröffnete *Freiheit*, mit der wir *für unsere Zeit* nach Mitteln und Wegen suchen *sollen*, damit die „Sache Jesu“ in unserer Zeit Gestalt annehme, damit sich *Kirche heute und morgen* verwirklichen kann. Eben diese Freiheit läßt es nicht zu, daß wir uns untätig hinter der Bibel verschanzen oder nur das als gültig ansehen, was die Bibel in neutestamentlicher Zeit an Ämtern und Strukturen erwähnt. Die Freiheit, zu der uns das Neue Testament ermächtigt und verpflichtet, ist eine kreative Freiheit, die sich nur im Glauben an Jesus, den Christus und in der Auseinandersetzung mit der Welt heute verwirklichen läßt.

3. Die der Bibel kongeniale Option

Der Illusion, Indikativ und Imperativ auseinanderdividieren zu können, werden sich höchstens gutbestallte Theologen unserer Breitengrade hingeben. Mit anderen Worten: Indikativ und Imperativ lassen sich voneinander nicht trennen. Oder auch so: Den Indikativ gibt es nur im Eingehen auf den Imperativ. Jesus läßt sich nicht „haben“, es sei denn in der konkreten Nachfolge. Freiheit läßt sich nicht „haben“, es sei denn in ihrem konkreten Vollzug. Das dürfte wohl das Verständnis der biblischen Nachfolgeerzählungen sein. Kirche läßt sich nicht organisieren und konzipieren, es sei denn in der konkreten Praxis Jesu. Diese Praxis ist nicht eine Praxis, die der Lektüre der Bibel mehr oder weniger konsequent folgt, sondern jene der Bibel kongeniale Option, die die Lektüre der Bibel bestimmt und mit der Lektüre der Bibel einhergeht. Für Fernando Belo hat die Praxis Jesu drei Formen:

- Es ist die Praxis der Hände, die die Güter dieser Welt so verteilt, daß es nicht mehr länger Reich und Arm gibt; die Praxis der Liebe in ihrer ökonomischen Dimension.
- Es ist die Praxis der Füße, die Tabus und Vorurteile überschreiten läßt und eine brüderliche und schwesterliche Welt schafft; die Praxis der Hoffnung in ihrer gesellschaftlichen Dimension.
- Es ist die Praxis der Augen, die durch die Schleier von Illusionen und Slogans bis zur

Klarheit der Dinge durchdringt, die hinter die Dekorationen und Masken schaut und die die verborgenen Möglichkeiten in jedem Menschen zum Guten für alle befreit, so daß alle einander in der Wahrheit begegnen können; die Praxis des Glaubens, wie sie auf ideologischer Ebene wirksam wird⁷.

Daß hinter diesen drei Formen die Praxis Jesu steht, die immer auch und vor allem gemeinschaftsstiftend ist, ist unübersehbar. Es ist zudem eine Praxis, die die einzelnen Gemeinden wie die Kirche als ganze während ihrer Pilgerschaft nie einzuholen vermögen.

Rudolf Schmid

Warum sie Priester werden wollen

Man hört bisweilen, daß Priesteramtskandidaten und jüngere Priester sich zum Teil eher wieder zu „klerikalen“ Priesterbildern hinwenden. Wir fragten daher einen Regens, welche Beweggründe seiner Erfahrung nach junge Menschen heute veranlassen, Priester zu werden. Schmid kann ein ermutigendes Bild zeichnen. red.

So leicht sich die Frage stellt, so schwierig dürfte eine gültige Antwort sein; denn wo ein junger Mensch seine berufliche Zukunft wählt, spielt weit mehr mit, als was er bewußt durchschaut. Dies gilt erst recht, wo wir beim Priesterberuf auch heute ganz wesentlich mit dem Element der Berufung zu rechnen haben, somit mit dem Gnadengeschenk. Wenn *Edith Stein* feststellt: „Der Mensch kann die Gnade nur ergreifen, sofern die Gnade ihn ergreift“, so stehen wir gerade beim Priesterberuf ganz hart und deutlich vor den Fragen: Warum ergreift sie diesen und nicht jenen? und: Warum ergreift dieser das Angebot und jener nicht? – Fragen, deren Beantwortung dem Unfaßbaren einen gebührenden Spielraum belassen muß. Dazu kommt, daß der einzelne im Laufe des Studiums und seines Priesterlebens den verschiedenen Beweggründen unterschiedliches Gewicht beimißt. Das zeigt sich während der Ausbildungszeit wohl bei jenen Studenten am deutlichsten, die ihr Berufs-

ziel wechseln. So kann bei manchem Studenten bei Studienbeginn die Suche nach einem tieferen Lebenssinn im Vordergrund stehen, wofür er im Theologiestudium eine Hilfe in seinem – unter Umständen unterentwickelten – Glauben erhofft, oder er beginnt mit der Absicht, als verheirateter Pastoralassistent (-referent) in den kirchlichen Dienst zu treten; aber es wächst die Entscheidung zum Priesterberuf. Auf der anderen Seite können die Gründe für ein Leben in ehelicher Partnerschaft so gewichtig werden, daß seine Motive, Priester zu werden, bei der gegenwärtigen Gesetzgebung der katholischen Kirche in den Hintergrund treten müssen. Trotz dieser Vorbehalte zeigen sich bei den Studierenden menschlich faßbare Gründe, die eine Entscheidung zum Priesteramt begünstigen. Die einen liegen stärker in ihrer Herkunft, die anderen eher im angestrebten Ziel.

1. Entscheidende Impulse für den Aufbruch ins Priestertum stammen vor allem aus drei Bereichen:

- a) Ein klares und leidenschaftliches Ja zum Glauben, das in einer verantwortungsvollen Familie grundgelegt wird.
- b) Der erste Einsatz eines jungen Menschen für den Glauben in einer Jugendarbeit der konkreten Heimatpfarrei.
- c) Entscheide für einen Dienst als Priester, die allmählich herauswachsen aus einer Gruppierung, die sich entweder spontan für einen Einsatz an dieser Welt engagiert oder sich als Glaubensgemeinschaft einer vertiefteren Bewegung auf Gott hin verbunden weiß.

2. Andere Beweggründe liegen stärker bei den Anziehungspunkten, die zugleich einen Hinweis auf das Priesterbild der Kandidaten geben. Sie lassen sich etwa um folgende Kennzeichen gruppieren:

- a) Der Priester – ein Mann in Rang und Würde (Sozialprestige)

Mit diesem Motiv läßt sich heute keine Maus mehr aus dem Loch locken, und die gesellschaftliche Entwicklung trägt – Gott sei Dank – das Ihre dazu bei. Die Allergie gegenüber derartigen Äußerungen, auch wenn sie in kirchlichen Dokumenten vorkommen, spiegelt ein anderes Denken: Auch als Prie-

⁷ Nach R. Rivoir, in: Neue Exegese, Stuttgart 1978, 51.

ster und gerade als Priester will der Student einmal Mensch unter Menschen sein. Das bedeutet indessen nicht, daß nicht auch beim einen und anderen Studenten die Aussicht, als Priester Verantwortung für andere Menschen und für eine Gemeinde zu haben, anziehende Kraft ausübt. Es wäre gefährlich, dies zu übersehen; denn Freude an Verantwortung könnte ohne selbstkritische Kontrolle unter der Hand zu jenem Herrschen entarten, das dem Dienen Christi widerspricht.

b) Der Priester – ein Mensch im Dienst für Menschen

„Ich möchte einen Beruf, der mir den Kontakt mit Menschen möglich macht.“ Dieser Satz umschreibt recht oft die Absicht des Theologiestudenten. Dabei spricht für den Priesterberuf die Möglichkeit, mit vielen Menschen in verschiedensten Lebenslagen, in Freud und Leid, von der Geburt bis zum Begräbnis im Kontakt stehen zu können. Gegenüber Berufen wie dem eines Sozialarbeiters, Arztes, Psychologen u. ä. sehen solche Studenten beim Priester die Möglichkeit, den Menschen zu begleiten in seinem Suchen nach einem letzten Sinn des Lebens, in seinem persönlichsten Bereich des Glaubens, an den Grenzen jeglicher menschlicher Hilfe (unabwendbare Not, Tod). Bisweilen liegt in diesem Bereich auch ein entscheidendes Motiv für die Ehelosigkeit als Freiheit und Solidarität gegenüber Menschen, für die niemand Zeit und sorgende Aufmerksamkeit hat.

c) Der Priester – ein Zeichen für Christi Wirken in dieser Welt

Die Frohbotschaft Christi näher kennenlernen zu können und sie weiterzutragen in Wort und Tat, legt manchem Studenten den Priesterberuf nahe. Dazu gehört auch die Vermittlung des Wirkens Christi in der Sakramentenspendung. Die tatkräftige Hilfe im konkreten Alltagsleben erfährt dadurch ein zusätzliches Motiv aus dem Glauben. Das Reich Gottes soll in dieser Welt erfahrbar werden. Dabei ist es den so Motivierten ein großes Anliegen, daß man den Priester als ein Zeichen für Christi Wirken sieht, aber nicht als einziges Zeichen.

d) Der Priester – ein Mensch im Auftrag Gottes und der Kirche

Wo das Bewußtsein um den Auftrag Gottes bewegt, lassen sich auch heute die unterschiedlichen Reaktionen feststellen, wie sie die Bibel etwa mit der Freude eines Jesaja oder dem Zurückschrecken eines Jeremia umschreibt. Bisweilen bewegt auch die nüchterne Einsicht, daß die Kirche Priester braucht. Manchen jungen Menschen, dem das Weiterleben und -wirken dieser Kirche trotz ihrer Mängel ein Anliegen bedeutet, läßt diese Einsicht die Frage „Warum nicht ich?“ positiv beantworten.

e) Der Priester – ein Zeichen der Alternative Gottes

Die gegenwärtige Zeit läßt junge Menschen sehr deutlich neben den Verlockungen zu „unbegrenzten“ Möglichkeiten auch die harte Bedrohung unserer Welt – besonders durch das ungeheure Vernichtungspotential der Waffen – und der Umwelt erleben. Bedenken und auch Angst zeichnen oft die Zukunftsaussichten der heranwachsenden Generation. Neben der Wahl technischer Abhilfen und wirtschaftlicher Aufstiegsmöglichkeiten liegt für manchen auch die Alternative des Priesters nahe, wo nämlich der Student in der christlichen Weltanschauung die Alternative erkennt. Für manchen Studenten leuchtet im Priester der deutlichste Exponent dafür auf. Bisweilen sieht er in der Ehelosigkeit eine Möglichkeit, ohne Sorgen für eine Familie auch den Einsatz in Heimat und Dritter Welt leisten zu können. Andere möchten durch ihren Verzicht ein Zeichen der Herausforderung an die Umwelt setzen und ihre Mitmenschen durch diesen ungewöhnlichen Weg auf die Dimension des Glaubens aufmerksam machen, zumal er ihnen die Möglichkeit erschließt, auf Gottes ungewöhnliche Liebe mit einem nicht selbstverständlichen Zeichen der Antwort zu reagieren.

f) Der Priester – von Beruf dem Glauben verpflichtet

Der junge Mensch, der in der Glaubenswelt den tieferen Lebenssinn sucht oder ihn bereits anfangsweises gefunden hat, sieht im

Priesterberuf, den er erstrebt, auch die Möglichkeit, in seinem Berufsleben sich Zeit nehmen zu können, ja zu müssen für die Vertiefung im Glauben, für Gebet und liturgische Feier. Feiern des Glaubens selber gestalten und anderen den Zugang zu dieser Glaubenswelt erschließen zu dürfen, kann die Entscheidung für das Priesteramt beeinflussen.

Wer häufig im Gespräch mit Studenten steht, die sich auf den Priesterberuf vorbereiten, wird immer wieder spüren, wie vielfältig die Beweggründe verwoben sind. Dabei ist besonders zu beachten, daß solche Gründe für die Berufswahl und damit Elemente des Priesterbildes normalerweise nicht aus der eigenen Überlegung aufsteigen und selten durch Lektüre erworben werden. Es ist und bleibt das überzeugend gelebte Vorbild der Priester im Einsatz, das solche Gedanken, in den gelebten Alltag übersetzt, dem Menschen in der Berufsentscheidung vorlegen, d. h. vorleben muß. Der junge Priester im unmittelbaren Lebenskontakt mit den jungen Menschen wie der ältere, vielleicht stillere Priester haben dabei ihre eigene Chance, die es aber zu nützen gilt, wenn der Funke springen soll.

Wolfgang Bußler

Kann ich meinen Beruf jungen Menschen empfehlen?

Wenn ein engagierter Pfarrer zögert, diese Frage mit einem uneingeschränkten Ja zu beantworten, dann wohl vor allem aus Anteilnahme an Mitbrüdern, die in ihrer zölibatären Lebensform oder gar in ihrem Leben gescheitert sind, und aus Angst und Sorge, daß ein von ihm auf den Weg des Priestertums geführter junger Mensch ein ähnliches Schicksal erleiden könnte. Nun ist Scheitern – auch lebensbedrohendes Scheitern! – in jedem Beruf, Lebensstand und -alter möglich. Bußler beklagt aber besonders, daß über das Scheitern von Priestern einfach nicht gesprochen wird. red

Ein Freund von mir, vor 11 Jahren zum Priester geweiht, sagt heute: „Ich habe einen

schönen Beruf, ich kann ihn jederzeit weiterempfehlen.“ Und er tut das auch. Drei junge Männer aus seinen beiden Gemeinden mit 2000 Katholiken studieren Theologie als Priesteramtskandidaten, eine junge Frau ist ins Kloster eingetreten. Habe ich auch den Mut, meinen Beruf weiterzuempfehlen? Ich habe Angst, daß der Angesprochene unglücklich werden kann.

Vor einigen Jahren erlebte ich im Kreis meiner nächsten Mitbrüder ein Scheitern ihrer Lebensform, ja oft ein lebensbedrohendes Scheitern: Ein früherer priesterlicher Freund beendete sein Leben durch Selbstmord. Es wurden Namen anderer Mitbrüder genannt, die ihr Leben beendeten. In dieser Zeit wurden zwei Mitbrüder angeklagt wegen sexueller Vergehen an Minderjährigen. Von einigen Mitbrüdern weiß man, daß sie sich als Alkoholiker einer Kur unterzogen haben, andere befinden sich in psychotherapeutischer Behandlung. Zu diesen Mitbrüdern zählen auch Spätberufene, die ja als besonders entschiedene Leute gelten.

Ich übertreibe nicht mit diesen Schicksalen. Jetzt ist es ruhiger geworden in unserem Bistum. Auch meine Erschütterung ist verflogen. Das bringt die Zeit mit. Ich möchte aber diese Schicksale nicht vergessen, ich möchte die Frage nicht verdrängen: Waren das alles Einzelfälle? Natürlich können die Bistümer keine Zahlen veröffentlichen über den seelischen und körperlichen Gesundheitszustand des Klerus. Aber auch die Schicksale, die bekannt werden, bilden kein Thema. Über lebensgefährliches Scheitern spricht man in unseren Kreisen nicht. Es ist höchstens Thema für die Gerüchteküche beim Konveniat. Ich möchte und kann zu diesem Problemfeld keine Erhebung und keine Analyse bieten. Ich frage nur: Erlebte ich in meinem engsten Bekanntenkreis Einzelfälle, die es in allen Berufen gibt, oder produziert unsere Lebensform und unsere Arbeit seelisch kranke Menschen? Ich habe hier Fälle von Krankheiten genannt. Die nicht wenigen Mitbrüder, die auch heute noch aus dem Dienst scheiden, weil sie nicht mehr ehelos leben wollen, die Mitbrüder, die eine Freundin haben, sie alle kommen mir noch zusätzlich ins Gedächtnis bei der Frage: „Kann ich meinen Beruf jungen Menschen empfehlen?“

Forum

Alfons Beil

„Die Kirche als priesterliche Gesellschaft“

Die Beiträge dieses Forums sollen vor allem jüngeren Priestern und anderen pastoralen Mitarbeitern zeigen, welche verschiedenen Priesterbilder auch bei sehr aufgeschlossenen Seelsorgern im Laufe ihres Lebens vorhanden waren und wie die Priester mit ihrem Priestersein und ihren pastoralen Aufgaben zurechtkamen und -kommen. Die vier Fragen, die den Pfarren gestellt wurden, sind die Untertitel dieses Forumbeitrages. Das Forum wird noch fortgesetzt. Wir laden unsere Leser ein, sich an diesem Forum zu beteiligen oder mit Leserbriefen zu anderen Beiträgen dieses Heftes Stellung zu nehmen.

red

1. Warum bin ich Priester?

Mein Wunsch, Priester zu werden, geweckt durch den Heimatpfarrer, der für den Anfang des Jahrhunderts ein erstaunliches Verhältnis zur Liturgie hatte – zu meinen schönsten Erinnerungen aus der frühen Jugend gehört, wie er am Karsamstagmorgen sich bemühte, die Osternachtfeier (!) zu gestalten –, geweckt auch durch die Nähe des Klosters Beuron, bezog sich noch fast ausschließlich auf die sakrale Seite des Priestertums: Feier der hl. Messe und Spendung der Sakramente. Durch den Militärdienst im Ersten Weltkrieg, der mich im Wunsch, Priester zu werden, eher noch bestärkte, lernte ich, neben der vorherrschenden vertikalen Dimension des Priesterdienstes die horizontale mehr zu beachten und zu werten, namentlich als Nachfolge Jesu in der liebenden Sorge für die Armen, Schwachen und Unterdrückten.

Unter dem Einfluß Friedrich Wilhelm Foerstlers erkannte ich gegen Ende des Krieges je länger je mehr die politische Dimension der christlichen Liebe als Bereitschaft zum Kampf für den Frieden im umfassenden Sinn des Wortes. Das von Papst Benedikt XV. veranlaßte Requiem zum Gedenken an die im Krieg Gefallenen aller Völker am Allersee-

lentag 1919 in der Laterankirche, gefeiert von den Seminaristen der vielen in Rom bestehenden nationalen Kollegien, bestärkte jene Bereitschaft beträchtlich.

Das etwa war mein Bild vom Priester bei meiner Weihe am 28. Oktober 1924. Bald aber las ich in „Religion – Christentum – Kirche“, was Stanislaus von Dunin-Borkowski SJ (im II. Band, S. 413ff.) über „Die Kirche als priesterliche Gesellschaft“ schreibt. Das war erstaunlich. Der Band war 1921 in 4. Auflage erschienen; das Imprimatur war von 1912 (!). Später konnte Joseph A. Jungmann in „Die liturgische Feier“, S. 27ff., auf Dunin-Borkowski zurückgreifen. So wurde mir immer klarer – einen kräftigen Anstoß gab auch während des Konzils der melchitische Erzbischof Edelby mit seinem humorvollen Referat am 24. Oktober 1963 über den Gegensatz zwischen ost- und westkirchlicher Auffassung von der Entstehung und Konstitution der Kirche –, daß das allgemeine Priestertum, aufruhend auf Taufe – Firmung, am Anfang steht, das besondere ihm nachgeordnet ist. Das brachte es mit sich, daß ich die horizontale Komponente im Dienst des Priesters noch stärker betonte als früher und mich von der Vorstellung, die Priester bildeten eine Art Kaste, völlig befreit habe.

Wenn heute kirchenamtlicherseits mit Nachdruck das Verhältnis umgekehrt gesehen und eingeschränkt wird, so sehe ich das als Teilaspekt der weitverbreiteten Nostalgie, die sich weniger auf Argumente als auf Gefühle und Wünsche – Streben nach Macht! – stützt, als Teilaspekt der allgemeinen Wende nach rückwärts. Wenn auch wider Hoffnung, d. h. gegen alle natürliche Erwartung, hoffe ich: was sich zur Zeit da tut, dieser massive Rückschlag auf das II. Vatikanische Konzil, ist – denken wir an Lateinamerika – letztlich eine Wachstumskrise der Kirche.

2. Wie bewältige ich mein Leben als Priester?

Ich versuche, aus Schrift und guter Tradition ein geistliches Leben zu führen – nicht zuletzt durch Einübung in das christliche Sterben, womit erfahrungsgemäß gerade wir Priester uns aus verschiedenen Gründen besonders schwertun –, um es auch, soweit das im Ruhestand in Frage kommt (ich bin in einer Gemeinde „Subsidiarius“), in Verkündi-

gung und Feier der Liturgie fruchtbar werden zu lassen. Ich verfolge, was sich in der Gegenwart geistlich, geistig, kulturell und sozialpolitisch tut, namentlich an Hand der nach meinem Dafürhalten besten Zeitschriften und Zeitungen. Ich müßte mich dabei jedoch, um mehr Muße zu haben, merklich einschränken; das fällt mir aber sehr schwer. Ich pflege die Freundschaft und betrachte es als vordringliche Aufgabe, mich der Notleidenden anzunehmen, wie sie mir Gott gerade in den Weg schickt.

3. Was bedeutet für mich die Priestergemeinschaft?

Die Priestergemeinschaft betrachte ich als höchst bedeutsam, ja notwendig, zumal für den zölibatären Priester. Vielleicht sollte dieser überhaupt in einer Gemeinschaft wie etwa der des Oratoriums nach dem hl. Philipp Neri leben. Ich sehe davon ab, wie die Priesterschaft in der Kirche der Zukunft hinsichtlich des Familienstands wohl gegliedert sein sollte und vielleicht gegliedert sein wird.

Jedenfalls sollte jede Priestergemeinschaft kein geschlossener, sondern ein offener Kreis sein. Das erlebte ich in dem Dekanat, dem ich als Jungpriester angehörte, nahezu vorbildlich. Der wöchentliche „Dies“ begann um 15.30 Uhr. Gegen 17 Uhr kamen regelmäßig Laien, und es kam zwischen Priestern und Laien zu regem Gespräch. Dieses wurde freilich meist einseitig politisch im Sinne der Zentrumsparterie. Gegen 19 Uhr mußten die Pfarrer vom Land gehen, um noch den letzten Zug zu erreichen. Die Unterstützung (und Beeinträchtigung) der Seelsorge durch das Auto gab es damals ja noch nicht! Ich sehe heute noch, wie ungern die Mitbrüder vom Land weggingen. – Ich muß berichtigen: Ich erinnere mich, wie ein Herr, Laie, der in einer bestimmten Angelegenheit viel herumkam, mir, ohne zu „schimpfen“, klagte, daß er, wenn er in einem Pfarrhaus vorsprechen wollte, oft höre, „der Herr sei ausgefahren“. Das war Ende der zwanziger Jahre.

4. Worauf leg(t)e ich in meiner Arbeit als Seelsorger das Schwergewicht?

Solange ich als Pfarrer im Dienst war, legte ich den Nachdruck auf Verkündigung, sinn-

volle Gestaltung der Liturgie, Unterweisung und Bildung der Kinder und Jugendlichen, geistliche Anregung für Männer- und Frauen-Gemeinschaften und Gesprächskreise. „Schleifen“ ließ ich, soweit es pastoral anging, die sogenannten Vereine und Aufgaben, für die Laien primär zuständig sind.

Günther Grothe

„Schläft ein Lied in allen Dingen ...“

Bei dem Versuch, mitten im Alltag den Wurzeln meines eigenen fünfzehnjährigen Priesterseins nachzugehen, stoße ich immer wieder auf die Worte des wunderbaren Eichendorffgedichtes „Wünschelrute“:

„Schläft ein Lied in allen Dingen,
die da träumen fort und fort,
und die Welt hebt an zu singen,
triffst du nur das Zauberwort.“

1. „Ich brauche dich!“ – sprach mich mit 17 Jahren der Jugendkaplan an mit der Bitte, mich maßgeblich einzusetzen für den Aufbau einer Jugendchoralschola in der Gemeinde. „Introduxit Dominus in terram fluentem lac et mel“ („der Herr führte mich in ein Land, das von Milch und Honig strömet“, Introitus vom 2. Ostertag) – war der erste Choral, den wir damals selbständig erarbeiteten. Aus meiner eigenen Welt wurde ich erstmals herausgeführt in ein Feld eigener Verantwortung und in die herbe Tonlandschaft der Gregorianik mit ihren verschlungenen Pfaden. Unser Singen schwang über in das Singen einer großen Gemeinde, und ich glaube, wir haben damals – mehr als uns bewußt war – Gottes Geheimnis darin entdeckt.

2. Das eckige „Ich-brauche-dich“ des Kaplans sollte damals recht bald in Konflikt geraten mit dem Zauberwort, das den jungen Menschen gefangen hält und ihm eine ganz neue Welt verheißt, das zu Fleisch und Blut wird in dem Schwarm vom Mädchengymnasium. „Brauchst du mich wirklich, Gott?“ – hieß es dann für mich in der Zeit der Studienwahl. „Brauchst du mich so ausschließlich, daß sie darin keinen Platz hat?“ An einer ganz verwundbaren Stelle meines Innern

hatte es mich getroffen und eine Wunde gerissen. Und diese ist bis heute nicht geheilt, die Antwort nicht gefunden, es sei denn in all den unvollkommenen Versuchen und Anläufen meines bisherigen Lebens.

3. Fünfmal habe ich bis jetzt meinen Fuß gesetzt in das Land einer immer wieder neuen Gemeinde, als Diakon, Kaplan und als Pfarrer. Nach wie vor fehlt mir *das* Zauberwort, das meine Rolle und Aufgabe in der Gemeinde als Priester zutreffend beschrieb. Bläß und abgenutzt erscheinen mir Worte wie „Dienst“ und „Leitung“. Gefüllt sind für mich Worte und Bilder wie „Gärtner“, „Baumeister“, selbst das Fernsehwort „Moderator“ hat für mich Realitätsbezug. Bei dem Wort „Motor“ wird mir das Quentchen Überanstrengung bewußt, das ich mir aus irgendeiner unerklärlichen Unruhe heraus fast ständig zugemutet habe. Alle Worte aber lassen zu wenig jenes Zauberwort durchklingen, das mich in dem Dienst festgehalten hat. Ich glaube, es gibt so etwas wie eine Freundschaft, wie eine bräutliche Liebe zur Gemeinde, die ja ein Antlitz, eine Seele hat. Jedenfalls sehe ich einen Weg, der vom anfänglichen, zögernden Vertrautwerden, vom Umwerben und Umworbenwerden, von Faszination über Zeiten der Ernüchterung und Enttäuschung, Krise, Nörgelei hinführt bis zu der Zeit des Abschiednehmens. Den Abschied habe ich immer wieder als eine Zeit echter Trauer erlebt. Er traf mich genau an jener verwundbaren Stelle, von der schon die Rede war. So ist für mich Priestersein so etwas wie das ständige Ringen um ein „Zauberwort“, das die Menschen ins Herz trifft und sie immer wieder in ein neues Land geleitet, in der Sprache Jesu: das Reich Gottes, das ja schon anfanghaft unter uns ist.

4. „Wenn einer allein träumt, dann bleibt es nur ein Traum . . .“ Seit meiner Priesterweihe arbeite ich nicht allein, glücklicherweise, zur Zeit zum Beispiel mit zwei pastoralen Mitarbeiterinnen und mit einer großen Zahl von ehrenamtlichen Verantwortlichen (fehlt für beide nicht auch das rechte Wort, ihre Rolle zutreffend zu kennzeichnen?!). Ich für meinen Teil kann ihre Arbeit nicht anders als „priesterlich“ bezeichnen, somit keine fundamentalen Grenzen zwischen ihrer und meiner, außer denen, die die Kirche selbst –

noch? – gesetzt hat: Sakramentenspendung und Eucharistiefeier. Hingeordnet fühle ich mich auf *das Priestertum aller Gläubigen* und möchte dies zutiefst möglich machen, Schritt für Schritt. Verkennen will ich nicht, daß mich die Notwendigkeit einer echten, partnerschaftlichen Zusammenarbeit – auch über die Pfarrei hinaus – auch immer wieder aus manchen Träumen „für mich allein“ herausgerissen und auf den Boden der Wirklichkeit gestellt hat.

5. Wer von uns erfährt nicht, daß in der Wirklichkeit von heute, in der Welt voller politischer und gesellschaftlicher Konflikte, ökologischer Hiobsbotschaften, in einem Klima depressiv wirkender Berichterstattung in den Medien, in einem Seelsorgealltag, gespickt mit Terminen, Zeit und Gelegenheit zum Träumen rar wird? Ermüdung, Routine und Resignation lauern als tödliche Berufsgefahr vor der Tür. Das Lied zu verlieren, stumm zu werden vor Gott und den Menschen und nur noch leere Worte zu machen, das gehört zu den Alpträumen meines Berufes.

Ist es wieder einmal fast so weit, dann nehme ich mir den Spaten und geh' in den Pfarrgarten, um das kleine Stückchen Schöpfung zu verändern, da wo ich's noch wachsen sehen kann. Die Kirche müßte etwas von diesem Geheimnis des Gartens haben, eine Erinnerung an das Paradies und zugleich eine Vorwegnahme jener Welt Gottes, in der das Lebenswasser strömt, der Lebensraum zwölfmal im Jahr Früchte trägt und seine Blätter die Menschheit heilen (Offb 22). Und im Blick darauf wünsche ich mir, daß auch unsere schlichte und arme Pfarrkirche ihre Tore einladend geöffnet hält und so empfunden wird, wie Christine Heuser in ihrem Jerusalem-Lied singt: „In deinen Toren kann ich atmen, erwacht mein Lied.“

Franz Jantsch

„Seelsorge im Aufbruch“

Die Fragen nach unserem Selbstverständnis als Priester sind mir von Herzen zuwider. Alle Antworten, die ich höre und lese, befriedigen mich nicht. Wir sind ratlos, das ist die

Wahrheit. Das Wort Priester als solches mag ich nicht. Der alte Presbyter wird halt der Gemeindevorsteher gewesen oder geworden sein. Wer am Anfang die Messe gefeiert hat, wissen wir nicht. Pfarrer und Manager sind nicht dasselbe, aber sehr ähnlich. Man hat uns oder wir haben uns zu hoch hinaufgehoben, jetzt steigen wir herunter bzw. werden heruntergeschoben. Mein Leben als Priester brauche ich nicht zu bewältigen, das lebe ich unreflektiert wie sonst ein Familienvater oder Werkmann.

Wichtiger als Priestergemeinschaft ist mir die Gemeinschaft mit vielen Pfarrangehörigen in den Gruppen, dem Pfarrgemeinderat, den Familienrunden, der Basisgemeinde. Natürlich treffe ich mich mit ausgewählten Kollegen zu Gespräch und Anregung. Das ist sehr wichtig, aber in einer Priestergemeinschaft möchte ich nicht leben, weil ich Einzelgänger bin und an den Klostergemeinschaften sehe, was herauskommt, wenn das institutionalisiert wird.

Meine Hauptarbeit sehe ich im Gemeindegottesdienst, wo ich die meisten Gläubigen um mich habe. Messe und Predigt anregend und anziehend zu machen, erscheint mir als das wichtigste. Dann kommt die Gruppenarbeit. Hernach das, was man Individualseelsorge nennen könnte. Einzelne ruf ich zu mir, oder sie kommen selber, ich laß sie reden und bete mit ihnen. Ich versuche, die Gruppen und die einzelnen zur Öffnung des Herzens und des Mundes zu führen, was heute nicht so schwer ist wie früher, weil wir uns selber verändert haben und weil die Menschen anders sind. Was und wie ich es jetzt mache, hat mich kein Pastoralprofessor der Vergangenheit und der Gegenwart gelehrt, das habe ich woanders gelernt, und es hat sich bewährt. Es tut mir leid, daß ich es nicht früher wußte und kannte.

Die wesentliche Erkenntnis ist, daß wir alle geistlich sind, d. h. die spirituelle Dimension haben und wahrnehmen können. Die sogenannten Laien gehen leichter drauf ein als die sogenannten Geistlichen. Höchstens zu den ganz Jungen wage ich es zu sagen: Und jetzt gehen wir in die Kapelle hinüber und wollen miteinander beten! Selbst ein geistliches Gespräch ist mit jedem andern leichter zu führen als mit einem Berufsgeistlichen.

Vielleicht ist das gar nicht richtig katholisch.

Was ich vernachlässige, ist z. B. die tägliche Messe mit den paar braven Leuten, die das wollen. Lieber halte ich Abendmahlfeiern mit „Wilden“, d. h. mit solchen, die es nicht mehr gewöhnt sind oder es bei unseren offiziellen Messen nicht aushalten. Lieber feiere ich die Messe mit einem Schwerkranken oder in den Häusern. Ich laß die Kinder- und Jugendarbeit von anderen machen, ich vernachlässige die Kanzlei und Verwaltung. Finanzen und Bauten delegiere ich, sobald ich sie initiiert und im wesentlichen abgesichert habe. Ich lauf nicht jedem Kranken und Sterbenden nach. Ich glaube, daß sie auch so gerettet werden, wenn sie wollen. Früher habe ich alle Wirtshäuser abgeklappert. Das tu ich nicht mehr. Es ist nur eine kleine und nicht repräsentative Schicht, die man dort trifft. Ich laß statt der Hausbesuche die Leute (in Gruppen oder einzeln) zu mir kommen. Und es kommen tausend in einem Jahr. Ich mag auch das Wort Seelsorger nicht. Für das Volk bei uns sind wir alle Pfarrer. Das Wort sagt etwas und nichts, lassen wir es dabei. Etwas und nichts ist wahrscheinlich auch das, was wir tun und von dem wir reden*.

Hans Schwegler

„Jeder Tag ist eine neue Berufung“

1. Warum bin ich Priester?

Weil mich das Leben (und, wie ich glaube, somit auch Gott) dahin geführt hat. Mein Weg zum Priestertum ist untypisch: Berufslehre, Krankheit und interessante Berufssarbeit sind dem Gymnasium und Theologiestudium vorangegangen. An Wendepunkten haben Menschen mit Hoffnung und Glauben mir den nächsten Schritt ermöglicht. Das Theologiestudium hat mich fasziniert. Daß ich den Weg zum Priestersein vollzog, verdanke ich nicht zuletzt auch jenen Menschen, die an mich geglaubt und für mich gebetet haben.

* Mehr darüber in: F. Jantsch, Seelsorge im Aufbruch. Ein Pfarrer erzählt, Graz 1983.

Selbstverständlich hat sich die Motivation meines Priesterseins in den 15 Jahren etwas gewandelt. Gleich geblieben sind jedoch zwei Grundmotive:

- Die Erfahrung von der Nähe, Geborgenheit und Größe Gottes; von Befreiung und Ermutigung durch die Erzählungen im Alten und Neuen Testament. Die Bibel ist mein Lebenselixier. Diese Erfahrung möchte ich mit all jenen teilen, die es wünschen.
- Ein zweites wichtiges Motiv sind mir die Menschen. Überzeugt davon, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, fühle ich mich innerlich gedrängt, der Gemeinde und dem einzelnen zu helfen, den Hunger nach dem „Mehr als Brot allein“ zu erkennen und zu stillen.

2. Wie bewältige ich mein Leben als Priester?

Ich versuche es nicht zu bewältigen, sondern zu leben. Leitmotiv ist mir dabei ein Wort von Martin Buber: „Jeder Tag ist eine neue Berufung.“ Wenn ich an die Probleme unserer Erde, aber auch der Kirche und Religionen in der modernen Welt denke, werde ich ratlos und manchmal mutlos. Wenn ich aber am Morgen mich erinnere an meine Berufung für heute und Gott danke für den neuen Tag, dann wird vieles anders. Und wunderbar ist die immer wieder neue Erfahrung, daß „Menschen kommen und mich an der Hand nehmen und wir so miteinander einen Schritt weiterkommen“. Ich versuche, von der Tiefe der Offenbarung her zu leben, nicht vom äußeren Geräusch des „kirchlichen Betriebs“. Von daher sind mir tägliches Studium und Lektüre sehr wichtig. Ich werde innerlich mit mir und meinem Leben unzufrieden, wenn ich mehrere Tage oder Wochen nicht dazu komme, respektive mir nicht die Zeit einräume dafür. Vorbereitungen von Vorträgen, Unterricht und Predigt genügen mir nicht. Rabbi Mosche Löb spricht mir mit seinem chassidischen Wort direkt aus der Seele: „Ein Mensch, dem nicht an jedem Tag eine Stunde gehört, ist kein Mensch.“ Morgendliches Gebet und Studium gehören für mich zu dieser „Stunde“.

3. Was bedeutet für mich die Priestergemeinschaft?

Sie ist mein Lebensbereich; sie ist meine Familie, mit allen Hoch und Tiefs. Sie gewährt uns die Freiheit, besondere Dinge in der Seelsorge zu tun; sie erlaubt auch in einem gewissen Maße, uns gemäß unseren Fähigkeiten einzusetzen. Ich muß nicht ein Alleskönner sein. Was meinen Fähigkeiten abgeht, kann der andere ersetzen. Ich kann aber auch Aufgaben annehmen, die die ordentliche Pfarreiseelsorge nicht leisten kann. Menschlich gibt es Wesentliches zu lernen und zu pflegen: z. B. das gemeinsame Gespräch, die theologische Auseinandersetzung, das gegenseitige Akzeptieren . . .

4. Worauf lege ich in meiner Arbeit als Seelsorger den Schwerpunkt?

Zwei Brennpunkte bündeln meine Arbeit: Die Bibel und der Mensch.

- a) Die Arbeit an der Bibel, mit der Bibel, das Betroffensein von der biblischen Erfahrung formt und bestimmt meine gesamte Bildungsarbeit und auch die Predigt. Was nicht in diesen Brennpunkt integriert werden kann, lasse ich, wenn immer möglich, weg.

Als Handwerker hatte ich Können und Kompetenz in meinem Fach; noch heute muß ich in einem Bereich einigermaßen zuständig sein, um zufrieden leben zu können. Die Auseinandersetzung mit der Bibel ist vielfältig und kreativ; immer wieder geschieht es, daß die Schalen des äußeren Schutzpanzers durchbrochen werden und das Wesen des Menschen betroffen, aufgerichtet und befreit wird.

- b) Der konkrete Mensch hat Vorrang in meinem Terminkalender. Ich gehe die Menschen zwar nicht suchen, aber da, wo ich einen Anruf spüre, versuche ich da zu sein fürs Gespräch. Solche seelsorglichen Einzelgespräche nehme ich wichtig und führe sie, wenn nötig, über Jahre hinweg.

Es ist eine allgemeine Erfahrung und nicht nur Konsequenz dieser Beschränkung, daß ich als Seelsorger den vielfältigsten Ansprüchen nie voll genügen kann. Auch mit dieser Grenze versuche ich zu leben.

Einige Gedanken zu Schwerpunkten meiner Arbeit als Gemeindepfarrer

1. Was mir vor 8 Jahren bei Übernahme der Gemeinde zunächst schmeichelte, wurde mir sehr bald zur bedrückenden Last: die hohen Erwartungen, die sich von seiten verschiedenster Gruppierungen und Einzelpersonen in der Gemeinde auf mich als Pfarrer richteten – und zum Teil noch richten. Wo sollte der Pfarrer nicht alles sein, wo wurde seine Gegenwart nicht überall erwartet, was sollte er nicht alles leisten! Das Gefühl, wichtig zu sein, wich bald einer gereizten Überforderung. Unsere herkömmlichen Gemeinden sind in einem hohen Maße „Pfarrerfixiert“, wohl die Folge eines langjährigen Stils unserer klerikalen Versorgungs-Pastoral. Je aktiver, aufgeschlossener, „rühriger“ der Pfarrer, desto akzeptabler und lebendiger erscheint die Gemeinde. Auch da, wo der Pfarrer nicht alles machen kann, ist die entscheidende Frage, wie er andere motivieren, manchmal auch „einspannen“ kann, damit eine vermeintliche lebendige Gemeinde entsteht. Aber eine Gemeinde, in der viel los ist, ist noch keine lebendige christliche Gemeinde. Manchmal erscheint gar ein tüchtiger und aktiver Pfarrer als ein nicht unbeträchtliches Hindernis auf dem Weg zu einer lebendigen Gemeinde.

Wie können die vielen Begabungen, auch geistlichen Begabungen in einer Gemeinde geweckt werden? Wie kann die tiefsitzende Versorgungserwartung aufgebrochen werden zugunsten von Mitverantwortung und „Sich-Einbringen“? Wie kann ich als Pfarrer meine Verantwortung so wahrnehmen, daß sie die Verantwortung vieler in der Gemeinde einbezieht? Wie entsteht eine lebendige Gemeinde, deren Lebendigkeit nicht an der Menge der Aktivitäten und Angebote gemessen werden kann, sondern am Gelingen von Gemeinschaft, Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit – und daran, wie sehr Menschen sich in der Gemeinde und durch sie menschlich und im Glauben mitgetragen erfahren? – Dazu bedarf es der „Bekehrung“ auf beiden Seiten, beim Pfarrer wie bei der Gemeinde. Rollenverständnisse müssen verändert, Er-

wartungshaltungen und Versorgungsdanken aufgegeben werden. Ein schwieriger und langwieriger Prozeß, wie ich an mir selbst merke! Manchmal hilft die „Verweigerung“. Über ein Jahr gab es in unserer Gemeinde keine Mai- und Rosenkranzandachten – bis die ersten Proteste kamen. Muß ich als Pfarrer und einziger Priester in einer über 5000 Personen zählenden Gemeinde auch die Volksfrömmigkeit hochhalten? Meine „Verweigerung“ rief Leute auf den Plan, die seitdem mit Sorgfalt und Geschick diese Andachten vorbereiten und selbständig durchführen. Sie verstehen es, viele verschiedene Gruppen in der Gemeinde zur gelegentlichen Übernahme und Gestaltung zu motivieren. So frage ich mich immer wieder, wieviel wohl in der Gemeinde nicht „zum Zuge kommt“ aufgrund der bestehenden Erwartungshaltungen in der Gemeinde oder aufgrund meines All- und Letztverantwortlichkeitsverständnisses. Aber ein verweigernder Pfarrer allein macht auch noch keine Gemeinde lebendig. Wie lerne ich es zu inspirieren, zu ermutigen, daß die Gemeindeglieder sich als wichtig und gefragt erleben und nicht nur als meine, des Pfarrers, Hilfskräfte bei der zu bewältigenden Arbeit? Wie schaffe ich es, daß Initiativen und Gruppen in der Gemeinde Raum finden nicht „durch Pfarrers Gnaden“, sondern in eigener Verantwortung und doch auch offen und ausgerichtet auf die Gemeinde? – Je länger ich Gemeindepfarrer bin, desto mehr spüre ich auch, daß eine lebendige Gemeinde nicht ohne ständige „Bekehrung“ des Pfarrers heranwächst.

2. Ein weiteres wichtiges Moment ist meine Sorge, nicht zu „ver-pfarrern“. Irgendwo las ich diesen Ausdruck, und ich verstehe darunter die Gefahr, in den auf mich zukommenden Verpflichtungen und Aufgaben einer traditionellen Gemeinde stecken zu bleiben bzw. darin aufzugehen. Wieviel gibt es nicht zu verwalten, von den zu vergebenden Plätzen auf dem Friedhof bis hin zu Erbauungsangelegenheiten! Für solche mit den Institutionen einer Gemeinde gegebene Aufgaben lassen sich noch relativ leicht Verantwortliche in der Gemeinde finden. Aber darüber hinaus wird ein Großteil meiner Zeit und Kraft in Anspruch genommen durch die

auf mich zukommenden Aufgaben, die mir einfach vorgegeben werden: im Zusammenhang mit Taufen, Sterbefällen, Sakramenten-Spendung, Gottesdiensten, Predigtvorbereitungen, Pfarrbüro und manchem mehr. Wenn ich all dies, was einfach auf mich zukommt, einigermaßen zu tun versuche und allen, die auf mich zukommen, einigermaßen gerecht zu werden versuche, bin ich schon ausgelastet. Ich muß manches schleifen lassen. Ich muß geistliche Funktionen „umverteilen“. So haben z. B. in unserer Gemeinde Kommunionhelfer die regelmäßigen Besuche bei den alten und kranken Gemeindegliedern übernommen. Sie bringen die hl. Kommunion ins Haus. Als Pfarrer mache ich gelegentlich Gesprächsbesuche. „Verpfarrern“ würde ich, wenn ich nur den „laufenden Betrieb“ aufrechterhalte. Als Pfarrer verstehe ich mich auch als „Wecker“. Dabei geht es nicht um vordergründige Aktivierung. Eine „aufgeweckte“ Gemeinde entsteht, wo der Umkehr- und Nachfolgeruf Jesu das herkömmliche Leben der Gemeinde und ihr Selbstverständnis „aufstört“, wo Einlassung und Auseinandersetzung mit dem Evangelium gesucht werden und sich ereignen. Wie kann der Ruf Jesu zur Armut, zur Solidarität, zum Engagement für Frieden in Gewaltfreiheit und Jesu Ruf zum Gebet über die Verbalisierung in Predigt und Katechese hinaus in einer Gemeinde wenigstens anfanghaft gelebt und bezeugt werden? Gruppen und Initiativen dieser Art bedürfen einer vorrangigen Unterstützung. Nicht zu „verpfarrern“ bedeutet auch, daß ich mich in meinen seelsorglichen Bemühungen nicht eingrenzen lasse auf den Kreis der „Mitmachenden“. Der „tägliche Andrang“ verführt dazu. Wie aber kann die Gemeinde sich öffnen – für die Teilidentifizierten in unserer Umgebung wie auch für die jungen Kirchen in der sogenannten Dritten Welt? Die Partnerschaften unserer Gemeinde zu einer armen Landgemeinde im Nordosten Brasiliens und zu einer Gemeinde im Osten Polens sind uns sehr wichtig geworden, nicht nur um der notwendigen Hilfeleistungen willen, sondern um der Öffnung, der Katholizität unserer eigenen Gemeinde willen.

Praxis

Charles Muller

Meine Erfahrungen in chilenischen Basisgemeinden

Längere Zeit vor seinem Tod sandte uns Karl Rahner einen Brief seines Freundes Charles Muller über seine Tätigkeit in Basisgemeinschaften von Santiago, und Rahner meinte, bestimmte Teile des Briefes wären wert, ins Deutsche übersetzt und abgedruckt zu werden. Wir veröffentlichen vor allem jene Teile des Briefes, die von neuen Wegen der Pastoral erzählen und aus denen deutlich wird, wie Glaube und Kirche auch in Menschen wieder Kraft gewinnen können, die ihnen völlig entfremdet waren. red

Sie erwarten wahrscheinlich von mir, daß ich über die Situation in Chile berichte. Die innere Lage des Landes läßt keine bedeutende Änderung erkennen, auch wenn sich politisch einiges zum Besseren zu wenden scheint. Das Problem von 700 Verschwundenen bleibt zwar eine schmerzliche Wunde im sozialen Gefüge, aber es gibt keine neuen Fälle mehr. Die Fälle von Folterung sind weniger häufig und werden nachdrücklich verurteilt. Was unverändert bleibt, ist die wirtschaftliche Lage, die teilweise auf die Weltrezession, aber teilweise auch auf die ultraliberale Wirtschaftspolitik unseres autoritären Regimes zurückzuführen ist, mit ihren Konsequenzen: schockierende Ungleichheiten, Arbeitslosigkeit, niedrige Gehälter, Betteln. Die gewerkschaftlichen Organisationen versuchen, mit Streiks Änderungen herbeizuführen. Gleichzeitig gibt es eine neue Jugend, die keine andere Sorge hat als zu studieren, Erfolg zu haben und sich zu unterhalten.

Die Beisetzung des ehemaligen Präsidenten Frei hatte zu machtvollen Kundgebungen gegen das Regime auf dem Platz vor der Kathedrale geführt. Morde an Gewerkschaftsführern und anderen Mitgliedern der Opposition, zum Teil durch die Ordnungspolizei

selbst, fanden die scharfe Kritik von Kardinal Silva Henriquez, der von „moralischer Verwesung“ sprach und der immer wieder zur nationalen Versöhnung in Wahrheit und Gerechtigkeit aufrief. Durch den frühen Tod von Msgr. Alvear, einem der Weihbischöfe von Santiago, verlor die Kirche einen besonders mutigen Verteidiger der Armen und der Menschenrechte wie auch einen großen Seelsorger. Sein Grab ist schon heute ein Wallfahrtsort.

Die Kirche Chiles würde es verdienen, in Europa besser bekannt zu werden – wegen ihrer inneren Vitalität in verschiedenen Bereichen, insbesondere im Bereich der Katechese in all ihren Formen: Katechese in der Familie, im Rahmen der Vorbereitung auf die Erstkommunion, Katechese für Jugendliche, die sich auf die Firmung vorbereiten, Katechese vor der Taufe und vor der Heirat, Katechumenat von Erwachsenen; ebenso wegen ihrer brüderlichen Hilfe und Solidarität, die sie mit vielfachen und einfallsreichen Initiativen durchführt. Eine zwei Jahre dauernde Aktion zur Stärkung des Glaubens junger Gläubiger führte zur Bildung zahlreicher christlicher Gemeinschaften für Jugendliche und wandte sich im zweiten Jahr vor allem an Jugendliche, die Glaube und Kirche kaum kannten.

Neben den üblichen Mitteln ihrer Pastoral (Predigt und Katechismus, Liturgie, Basisgemeinschaften) verfügt die Kirche Chiles über Zeitschriften, Radios und (in beschränktem Umfang) Fernsehen, um die Stimme des Evangeliums und der Kirche in Fragen des menschlichen Lebens und der Einhaltung der Menschenrechte hören zu lassen. Die Zahl von Theologen im Seminar von Santiago beläuft sich dieses Jahr auf 120 und wächst ständig. Außerdem gibt es zur Zeit eine Wiederbelebung der Seminare in den Provinzen. Insgesamt bereiten sich 350 junge Leute auf das Priesteramt als Diözesanpriester vor. Bei den religiösen Männerorden, vor allem den Jesuiten und den Salesianern, steht es ähnlich günstig. Im ganzen Land gibt es 180 ständige Diakone, die fast alle verheiratet sind. Auf der 4. nationalen Zusammenkunft dieser Institution wurden auch kritische Aspekte diskutiert: die Enge des diakonalen Horizontes, der sich zu sehr auf

kirchliche Aufgaben beschränkt, die nichtgenügende Integrierung des Ehe- und Familienlebens in das „diakonale Bewußtsein“ und schließlich die Weiterbildung dieser Männer, deren Verantwortung oft sehr weitgehend ist. Die globale Bilanz ist aber sehr positiv. Erwähnenswert ist auch die Entwicklung der Dienstämter, die einfachen Laien für eine bestimmte Zeit anvertraut werden und die manchmal durch eine Zeremonie übertragen werden, so z. B. für Verantwortliche der Katechismuslehre auf höherer Ebene, für Männer und Frauen, die vor allem am Sonntag den Kranken die Kommunion bringen, für Verantwortliche der Familienpastoral, der Jugend, der „Solidarität“ oder „der brüderlichen Hilfe“. Seit einigen Jahren arbeite ich an einem Erwachsenenkatechismus mit, der vor allem für die Katechisten eine Hilfe bei ihrer Tätigkeit sein soll.

Um mich von dieser intellektuellen Arbeit zu erholen, bin ich *Seelsorger* einer Bevölkerung von etwa 400 meist kinderreichen Familien. Das große Ereignis des letzten Jahres war die feierliche Segnung unserer Kapelle und deren Nebengebäude durch den bischöflichen Vikar unserer großen Pastoralzone am Fuß der Kordilleren (eine Million Einwohner und nur 70 bis 80 aktive Priester, die zum Großteil Ausländer sind). Die zahlreichen Gläubigen waren besonders ergriffen bei der Firmung von sieben Erwachsenen, was daher sicher Nachahmung finden wird. Am großen Volksfest am Abend (mit Gemeindeorchester, Musikshow, die von einer Jugendgruppe veranstaltet wurde, und einem großen Volkstanzwettbewerb) nahmen zahlreiche Menschen teil, die sonst keinen Kontakt zur Gemeinde haben.

Kapelle und Gemeinschaftsräume begünstigen die Gemeinschaft in der Liturgie und bei verschiedensten Anlässen. Ein großer Innenhof erleichtert Begegnungen und Gespräche nach der Sonntagsmesse, Spiele von Kindern und größere Versammlungen, Theateraufführungen von Kindern und Jugendlichen (z. B. „Jesus Christ – Superstar“).

Unsere Gemeinde, die von nun an über eine Kapelle und über die Gesamtheit der normalen Dienste einer Pfarrgemeinde verfügt, ist

in Wirklichkeit keine Pfarrgemeinde, sondern eine der sieben Diakonien, die sich in den letzten zehn Jahren spontan in einem großen Viereck gebildet haben, wo vor 20 Jahren die Kühe weideten und wo jetzt etwa 25.000 Einwohner leben. Man sagt Diakonien, weil sie keinen ansässigen Priester haben; in Ermangelung von Diakonen stehen sie unter der unmittelbaren Verantwortung eines Triumvirates von „pastoralen Koordinatoren“ (Männer oder Frauen, die für zwei Jahre gewählt werden). Die Gesamtheit dieser Diakonien wurde zu einer Pfarrgemeinde erhoben unter dem Schutzpatron des hl. Thomas Morus, dem englischen Finanzminister, der auf Geheiß König Heinrichs VIII. wegen seiner Kirchentreue enthauptet wurde und der wegen der starken Beteiligung von Laien im Leben dieser Diakonien zum Patron gewählt wurde. Ich bin Vikar des neuen zuständigen Pfarrers dieser großen Pfarrgemeinde und muß stark in der Gesamtpfarre mitwirken, da wir dafür nur drei Priester sind; ich behalte aber eine besondere Bindung mit der Bevölkerung, mit der ich seit zehn Jahren arbeite.

Als ich in diese Gegend kam, war sie eine echte geistliche Wüste, und manchmal wußte man nicht einmal, zu welcher Pfarrgemeinde die Leute (theoretisch) gehörten. Heute ist die Kirche sichtbar und lebendig. Ich habe den Eindruck, die Kirche der ersten Zeit zu erleben mit ihrer Dynamik, ihrer Kreativität, dem Überfluß an Charismen und Initiativen. Zwar muß man diese Aufbrüche des Lebens kontrollieren, bremsen und vor allem lenken; es ist für mich aber ein häufiges Thema der Danksagung, die Wirkung des Geistes in diesem Milieu zu erleben, das zu 90 Prozent der Volksschicht angehört. Die sieben Kapellen sind am Sonntag überfüllt, mit einem hohen Anteil an Männern. Das Wort Gottes und das Wort des Seelsorgers werden äußerst hochgeschätzt. Es gibt eine sehr gemeinschaftliche, fröhliche, manchmal überströmende Liturgie und eine große Liebe zur Kirche und viel Vertrauen zu ihren Dienern. Für viele, auch wenn sie weit weg vom religiösen Glauben leben, ist sie der privilegierte Ort, wo jeder sich selbst erfährt, mit der Freiheit sich auszudrücken, mit dem Gefühl, wie ein Mensch aufgenommen und

behandelt zu werden und eine Rolle inmitten der menschlichen oder kirchlichen Gemeinschaft zu spielen.

Es gibt jedoch auch *zahlreiche Schatten*. Eine der großen Plagen Lateinamerikas ist die Situation der Familie, wie es die Versammlung von Puebla hervorhob: frühzeitige Freundschaften und Ehen, viele bloß zivil Getraute, Trennungen, Scheidungen und Wiederheirat. Ein weiteres Problem ist die Notwendigkeit einer besseren wissensmäßigen und geistlichen Ausbildung von Menschen, die bis vor kurzem nur eine Fassade des Christentums kannten und die jetzt zuweilen wichtige Verantwortung übernehmen sollen. Für sie gibt es Kurse, die bis spät in die Nacht dauern, ganztägige pastorale Orientierungen mit Andachten u. dgl. Besorgniserregend sind auch die Unbeständigkeit der Engagements, die ungenügende Vorbereitung der Zusammenkünfte, der Mangel an Organisationsmethoden zur Durchführung der Entscheidungen u. ä.

Die Erneuerung des Koordinatorenteams geschieht durch demokratische Wahlen, die nicht immer ohne „esprit partisan“ verlaufen, die aber in einem Land der Diktatur mit besonderer Freude durchgeführt werden. Bis jetzt sind die Wähler ausschließlich Mitglieder der Basisgemeinschaften und die Verantwortlichen von Diensten. Man muß gegen die natürliche Neigung ankämpfen, vor allem für einen Kandidaten der eigenen Gemeinschaft zu stimmen. Das letzte Wort gehört allerdings der Gruppe von Priestern, die das Leitungsgremium der sieben Diakonien sind und die die drei Verantwortlichen für jede Diakonie aus einer Liste von fünf Namen, die das Ergebnis der Wahlen sind, auswählt. Jeden Monat tritt ein „Rat der Diakonie“ zusammen, der ein richtiges kleines Parlament ist. Dort herrscht totale Offenheit, aber auch ein sehr brüderlicher Geist, und die Zusammenkunft, die drei bis vier Stunden dauert, wird mit einer fröhlichen „convivencia“ beendet. Die Basisgemeinschaften bleiben der Grundstein der Pastoral. In der Bevölkerung, für die ich speziell verantwortlich bin, weisen sie auf eine bemerkenswerte Kontinuität hin, neigen jedoch dazu, sich auf sich selbst zurückzuziehen. Die Stunde des Evangeliums bietet im-

mer einen Anlaß zur Verwunderung, was seinen Inhalt (vor allem die Betrachtung der Person Gottes) und seine Anwendung auf das konkrete Leben betrifft. So erleben wir ein allmähliches Umdenken in unserem Leben. Das Schlußgebet faßt spontan zusammen, was im Laufe der Zusammenkunft gesagt worden ist. Man fürchtet sich nicht mehr, vom Evangelium ausgehend auf heikle Themen einzugehen, die das soziale und öffentliche Leben betreffen (man vermeidet es, das Wort Politik zu benutzen), trotz der Vielfalt der Meinungen und Richtungen. Schließlich entstehen tiefe und solide Freundschaften, auch zwischen Menschen unterschiedlichen Standes. Es ist ein Zeugnis, das die Jugend beeindruckt.

Insgesamt haben wir in einigen Jahren eine lange Strecke zurückgelegt, von einem Christentum der Anpassung und der Frömmigkeit zu einem Glauben, der in der Bibel und im Leben verwurzelt ist; von einem langlebigen Individualismus zum gemeinschaftlichen und solidarischen Geist; von einer ehrfürchtigen Passivität dem Klerus gegenüber zum Gefühl der Mitverantwortung des ganzen Volkes Gottes.

Heinz Schürmann

Diözesanpriester als Weltpriester

Wie Karl Rahner als Dogmatiker immer auch die Praxis der Kirche vor Augen hatte, so stellt Schürmann seine exegetische und bibeltheologische Arbeit ganz in den Dienst der heutigen Christen. Im folgenden werden zunächst zehn Leitsätze abgedruckt, die häufig als Unterlage für Gesprächsrunden mit geistlichen Mitbrüdern dienen¹. Schürmann geht es besonders darum, das Proprium des Diözesan- und Weltpriesters herauszuarbei-

¹ Breitere Ausführungen finden sich im Beitrag von H. Schürmann, Die zwei unterschiedlichen Berufungen. Dienste und Lebensweisen in einem Presbyterium, in: Die Mitte des Lebens finden, Freiburg – Basel – Wien 1979, 11–40. Zur Thematik vgl. auch ders., „... und Lehrer“. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter, in: Orientierungen am Neuen Testament. Exegetische Aufsätze III, Düsseldorf 1978, 116–156, darin bes. II. B.: „Hirten und Lehrer“ (143–156). Vgl. auch die Skizze: Weltpriestertum und Rätestand, in:

ten, der immer wieder in der Geschichte vom Ordensstand überformt worden ist. Der II. Teil soll als Anregung für Weltpriester und andere unverheiratete pastorale Mitarbeiter (Diakone, Pastoralassistenten) dienen, die in einer großen Pfarre oder in einem Dekanat in einer strukturierten Hausgemeinschaft zusammenleben und -arbeiten wollen. Mit gewissen Modifikationen scheint gerade auch der neue CIC solche Formen zu ermöglichen. red

I. Presbyter heute – gesehen im Lichte des Ursprungs

1. Unter den „geistlichen Diensten“ der ersten Gemeinden fallen zwei Gruppen mit unterschiedlicher Lebensweise auf: wandernde („hauslose“) und ortsansässige („häusliche“). Die andersartige Lebensweise ist verursacht durch die ihnen aufgetragenen unterschiedlichen Dienste (*oikonomíai*): als „Verwalter des Evangeliums“ (so Apostel und Wanderpropheten u. a.) oder als „Hausverwalter“ (ortsansässige Propheten und Lehrer, Presbyter u. a.).

2. Hinter den beiden unterschiedlichen Lebensweisen und Dienstaufgaben werden verschiedenartige *Berufungen* sichtbar, die sich durch die Art der Indienstnahme (*advocatio*), den Dienstwillen (*intentio*) und die Dienstbefähigung (*idoneitas*) unterscheiden, zu vergleichen mit unfreiwillig und unbegrenzt hörigen „Sklaven“ (*doúloi*) oder mit „Dienern“ (*diákonoi*), die ihre Arbeitskraft frei und begrenzt verdingen.

3. Die als „treue und kluge Hausverwalter“ (Lk 12, 42–46) ihre begrenzte „Hausverwaltung“ („häuslich“) dienend (*diakonōn*) und fürsorglich, als „Hirten“ (z. B. 1 Petr 1, 1–4) ausüben, verdienen dafür Anerkennung und Lohn. Die „hauslose“ Lebensweise sowie die Indienstnahme und Verfügbarkeit eines „Sklaven Christi“ ist von diesen „Dienern Christi“ an sich nicht verlangt.

Verbum caro factum est (Festschrift Weibbischof Alois Stöger), St. Pölten – Wien 1984, 28–54, die ausführlich unter dem Titel „Der Weltpriester unter dem Anruf der evangelischen Räte“ als selbständige Veröffentlichung in der „Großen theologischen Meditationsreihe“ im Verlag Herder erscheinen soll.

4. Die Hörigkeit und Indifferenz eines „Sklaven“, die grundsätzlich von jedem „Jünger“ Jesu verlangt ist (vgl. 1 Kor 7, 29ff), aktualisiert sich in emphatischer Weise in der Berufung zum „Sklaven (*doulos*) Christi“, der mit der „Verwaltung des Evangeliums“ (vgl. 1 Kor 4, 1f) beauftragt werden kann und in solchem Auftrag in die „Hauslosigkeit“ (in Armut und Ehelosigkeit) gerät.

5. Die in der „werdenden Kirche“ meist noch neben- und miteinander begegnenden geistlichen Dienste kumulieren in der „gewordenen Kirche“ nach dem Zeugnis der ntl. Spätschriften mit ihren Geistesgaben gehäuft in den *Presbyterkollegien*, obgleich sie auch außerhalb derselben eigenständig weiterleben. In einem (kollegialen) Presbyterium finden sich seitdem zwei unterschiedliche Berufungen, Dienste und Lebensweisen legitim beieinander.

6. Besonders seitdem die Presbyterkollegien nicht mehr Ortsgemeinden, sondern Diözesangebieteten zugeordnet sind, und wo immer diese einen seelsorglich angespannten und missionarischen Einsatz verlangen, *benötigen die Presbyterien* nicht nur als „Diener Christi“ häuslich lebende „Hausverwalter“, sondern die als „Sklaven Christi“ hauslos lebenden „Verwalter des Evangeliums“. (Es geht nicht an, die beiden unterschiedlichen Berufungen auf den Stand der Welt- und der Ordenskleriker zu verteilen, da sich auch im Weltklerus zum Rätestand berufene „Sklaven Christi“ finden, bzw. weil der regulierte Ordensstand für manche nur Schule und Instrumentarium zur Einübung in die geratene Lebensweise ist.)

7. Die römische Kirche läßt sich von dem Urteil leiten, daß Mitglieder von Diözesanpresbyterien extensiv diözesanweit verfügbar sein müssen und daß die seelsorglich-missionarisch angespannte Situation bzw. die Bedrängnis der Kirche verlangt, daß alle Presbyter „leibeigen“ die Berufung eines „Sklaven Christi“ leben. Wenn es – wie heute – nicht genügend Kandidaten mit dieser Berufung gibt, wohl aber solche mit der Dienstfähigkeit eines „häuslichen“ Dieners Christi, müssen notwendig die Funktionen der Eucharistiefeier, der Wortverkündigung und Seelsorge in ihren unterschiedlichen For-

men stärker *entflochten* und auf unterschiedliche geistige Dienste verteilt werden.

8. Bei einer derartigen Entflechtung werden den zu „Verwaltern des Evangeliums“ berufenen hauslosen „Sklaven Christi“ sachgerecht *übergeordnete Leitungs- und Verkündigungsaufgaben* zufallen. Wenn hier und da für die ortsgebundene Eucharistiefeier und Sakramentenspendung „*viri probati*“ diskutiert werden, wird man diese sich eher nebenamtlich bzw. als beigeordnete Helfer (*presbyteri cooperatores*) vorstellen können, da ihnen im allgemeinen infolge ihrer familiären Gebundenheit die extensive und intensive Verfügbarkeit für einen weiträumigen und intensiveren Diözesandienst fehlen wird.

9. „Diener“ und „Sklaven Christi“ können durch äußere Bedrängnisse (unterschiedlicher Art) zu „Gefangenen im Herrn“ (Eph 4, 1) sowie durch innere Begnadigung als „*Gefangene Jesu Christi*“ (*désmioi*) (Eph 3, 1; vgl. Phlm 1, 1) berufen und befähigt werden. Eine solche Konfessorsituation aktualisiert in ihrer Weise die grundsätzlich jedem Jünger Jesu eignende innere Doulosexistenz. Eine derartige situationsbedingte Aktualisierung transformiert und relativiert zugleich den Unterschied zwischen den „Sklaven“ und „Dienern“ Christi, weil in der Bereitschaft zum Martyrium der Rätestand überboten wird. Man wird darauf vertrauen dürfen, daß in bedrängter Lage neuartige geistliche Dienstfähigkeiten geschenkt werden (vgl. Lk 12, 12).

10. Die Situation des Presbyters *hier und heute* ist in besonderer Weise die des „Gefangenen im Herrn“, der verurteilt ist zu einem Leben der Kontaktbehinderung „hinter Mauern“ und der Funktionsbehinderung „in Fesseln“. Solche Kontaktbehinderung kann von einem gedankenlos säkularisierten oder von einem atheistisch-kämpferischen Milieu ausgehen, Funktionsbehinderung von der „fesselnden“ Produktions- und Konsumgesellschaft und ihren mächtigen Establishments der verschiedensten Art. Wer in solcher Weise innerlich vom Geist „gebunden“ auch äußerlich „gebunden“ wird (vgl. Apg 20, 22f.), dessen Wirken bekommt „martyrologisch“ eine eigene Fruchtbarkeit; die des

geistmächtigen Wortes oder eines zeugnishaften Schweigens, die stellvertretender Sühne (vgl. Eph 3, 1 mit Kol 1, 24).

II. Direktorium für eine freiwillige Haus- und Wirkgemeinschaft von Welt- und Diözesangeistlichen²

1. Begriff und Name:

Das Kollegiat St. . . . ist eine Haus- und Wirkgemeinschaft in der Pfarrgemeinde . . . im Dekanat . . . , in der Presbyter mit hauptamtlichen Diakonen und anderen (unverheirateten) Pastoralhelfern im Einvernehmen mit ihrem Bischof als Welt- und Diözesanpriester freiwillig gemeinsam leben und wirken.

2. Das Ziel der Gemeinschaft:

Ziel der Gemeinschaft ist das gemeinsame Leben und Wirken in und mit der ganzen Pfarrgemeinde und im Raum des Dekanats nach dem Vorbild der Urgemeinde (Apg 2, 42–47; 4, 32–37): das beständige Ausharren in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und in gemeinsamem Beten.

3. Begründung dieser Lebensweise in Schrift und Tradition:

Die Gemeinschaft hat keine Regel. Vielmehr sollen in aller Schlichtheit die Worte des Herrn und die Unterweisungen der Apostel über das gemeinsame Leben befolgt werden, die uns in der Heiligen Schrift³ zur Beherzigung vorgelegt sind.

² Dieses „Direktorium“ wurde 1951 von Geistlichen der Diözese Paderborn entworfen, die sich zur Teamarbeit in einer Großstadtgemeinde entschlossen hatten und dafür eine mögliche welt- und diözesanpriesterliche (nicht religiöse) Form suchten. Als Vorbild diente ihnen in etwa die kirchenrechtliche Möglichkeit der „Honorarkapitel“, die Nachfahren der Stiftskapitel früherer Jahrhunderte (wobei deren juristisch erstarrte Form vermieden werden sollte). Als die Notwendigkeit der Teamarbeit auf Dekanats- und Diözesanebene und die Zusammenarbeit mit Diakonen und Laienhelfern stärker in den Blick kam, wurde der Entwurf leicht ergänzt. – Der CIC 1983 regelt die Kollegiatkapitel neu (can. 503–510); mit einem Kanonikerkapitel dürfen nach can. 510 § 1 „künftig Pfarreien nicht mehr vereinigt werden“. Neu zu bedenken aber wären die can. 517, § 1; 542–544, über die solidarische Übertragung von Pfarreien an mehrere Priester. Auch can. 278 über das Recht der Weltkleriker zu Zusammenschlüssen wäre zu beachten.

³ Vgl. außer Apg 2, 42–47; 4, 32–37 noch Mt 18, 5–35; 23, 8–12; Lk 6, 21–49; Gal 5, 13–6, 10; Eph 4, 17–5, 20; Phil 1, 27–2, 11; Kol 3, 1–17; 1 Thess 4, 9–12; 5, 12–21; 2 Thess 3, 6–16; Hebr 13, 2–17; Jak 2, 1–13; 3, 1–17; 5,

4. Der welpriesterliche Status:

Die Mitglieder der Gemeinschaft bleiben Weltgeistliche bzw. Weltchristen: Obgleich sie die Evangelischen Räte in ihrer Bedeutung für das eigene geistliche und apostolische Leben hochschätzen, darf ihnen über ihr Zölibatsversprechen hinaus aus der Mitgliedschaft in der Gemeinschaft keine private oder öffentliche juristische Verpflichtung auf die drei Evangelischen Räte erwachsen.

5. Der diözesanpriesterliche Status:

Die Presbyter und Diakone des Kollegiats sind und bleiben ohne Einschränkung Diözesankleriker, auch insofern sie ihr Amt und ihre Berufsaufträge nicht von der Gemeinschaft, sondern vom Ortsbischof oder, mit seiner Erlaubnis, von anderen Vorgesetzten empfangen.

Von sich aus aber und ohne Zustimmung der Gemeinschaft wird kein Mitglied Amt oder Aufgaben anstreben, die das gemeinsame Leben und Wirken unmöglich machen oder dem Ziel der Gemeinschaft hinderlich sind.

Kein Mitglied des Kollegiats darf sich aber mit Rücksicht auf das gemeinsame Leben einer wichtigen seelsorglichen Anforderung, die von außen kommt, gegen sein Gewissen entziehen. Jedoch soll ein jeder bei solchen Entscheidungen das Urteil der Gemeinschaft hören und berücksichtigen.

6. Die Bindung an Gemeinde und Dekanat:

Die Glieder des Kollegiats wollen nicht nur in der Pfarrgemeinde das Gemeindeleben zu eigenem Nutzen und zum Wohl der ganzen Gemeinde mitleben, sondern auch am Aufbau der Gemeinde und des Dekanats zum Nutzen ihrer Diözese in Gottesdienst, Wortverkündigung und seelsorglichen Diensten tätig mitwirken.

7. Das Sola-Caritas-Prinzip:

Die Glieder der Gemeinschaft wollen ihr gemeinsames Leben und Wirken allein aus den Kräften der Bruderliebe führen und ihr persönliches und berufliches Leben der Ge-

7–20; 1 Petr 4, 7–11; 5, 1–11; 1 Joh 4, 1–21. Vorbilder und Helfer der hier gewählten Lebensweise seien die heiligen Eusebius von Vercelli, Augustinus, Gregor von Tours, Rigobert von Reims, Chrodegang von Metz, Philipp Neri, Bartholomäus Holzhauser, soweit diese in heiligmäßiger Weise als Welt- und Diözesanpriester freiwillig ein gemeinsames Leben in einer Pfarrgemeinde geführt haben.

meinschaft um des gemeinsamen Lebens und Wirkens willen in Freiheit ein- und unterordnen.

Darum darf niemand durch rechtliche Verpflichtungen (öffentliche oder private Gelübde, eidliche Bindungen oder Versprechen) an die Gemeinschaft und ihre Ordnung gebunden werden.

Die Ordnung der Gemeinschaft, welche erprobte Gewohnheiten sammelt, soll nur wenige, für das gemeinsame Leben und Wirken notwendige Regelungen geben.

8. Der demokratische Aufbau:

In der Gemeinschaft gibt es keine hausherrliche (potestas dominativa), sondern nur eine häusliche Gewalt (potestas domestica), die bei der Gesamtheit der Mitglieder ruht. Alle Ämter und Aufträge in der Gemeinschaft sind Dienste, die im Namen der ganzen Gemeinschaft ausgeübt werden. Die Ordnung der Gemeinschaft bleibt immer dem gemeinsamen Beschluß unterworfen.

9. Die Formen der Mitgliedschaft:

Das Kollegiat besteht aus den eigentlichen Mitgliedern, die in vollem Sinn das gemeinsame Leben und Wirken der Gemeinschaft mittragen, und aus einem assoziierten Freundeskreis von Priestern, Diakonen und Pfarrhelfern sowie von ehemaligen Mitgliedern und anderen Freunden, die je nach den Umständen und den gemeinsamen Beschlüssen am Leben der Gemeinschaft teilnehmen können.

10. Das Freiwilligkeitsprinzip:

Die Gemeinschaft bestimmt auf Grund eines freien Gemeinschaftsbeschlusses selbst darüber, wer nach einjähriger Erprobung als Mitglied in die Kollegiatgemeinschaft aufgenommen werden kann.

Der Eintritt in die Gemeinschaft und der Austritt geschehen mit Wissen und Erlaubnis des Ortsbischofs, müssen aber jederzeit völlig freiwillig möglich sein.

Die Mitglieder des Kollegiats haben den Willen und den Wunsch, ihre Mitgliedschaft in der Kollegiatgemeinschaft für einen Zeitraum von fünf Jahren nicht aufgeben zu müssen. Vor Aufnahme soll der Ortsbischof gefragt werden, ob eine notwendig werdende vorzeitige Versetzung eines Mitgliedes vorher mit der Gemeinschaft ernstlich über-

legt werden kann. Wo diese Stabilität nicht gesichert ist, ist nur eine Assoziation möglich.

11. Die innere Autonomie:

Die Gemeinschaft ordnet ihre inneren und äußeren Angelegenheiten im Rahmen der kirchenrechtlichen Möglichkeiten und Bestimmungen selbständig.

12. Die äußere Autonomie:

Es darf nie und unter keinen Umständen zugelassen werden, daß das Kollegiat mit Gemeinschaften gleicher oder ähnlicher Art in rechtlicher oder auch in moralischer Weise, aus der rechtliche Wirkungen hervorgehen, irgendwie zusammengeschlossen wird.

13. Die kirchenrechtliche Stellung:

Das Kollegiat St. . . . ist eine freie Vereinigung, die nicht kirchenrechtlich errichtet ist und keine approbierten Statuten hat. Eine eventuelle spätere kirchenrechtliche Errichtung (etwa nach dem kirchlichen Vereinsrecht oder als Honorarkapitel) dürfte den immerwährenden Aufbau und seine arteigene Gestalt, die das vorstehende Direktorium sichern und gegen andersartige Gemeinschaftsformen abgrenzen will, nicht ändern. Daher kann die in ihrem Kern betont welt-priesterliche Gemeinschaft kirchenrechtlich niemals als Orden, Kongregation, Sozietät ohne Gelübde oder weltliches Institut errichtet oder irgendwie der Religiosenkongregation unterstellt werden.

Wolfgang Trilling

Du sollst eine Erquickung sein

Eine Primizpredigt* am Herz-Jesu-Fest

Lieber Joachim, liebe Gemeinde!

Du hast mich gebeten, Dir an diesem Tage zur ersten Feier der Eucharistie mit der Gemeinde die Predigt zu halten. Wir feiern das Fest des Herzens Jesu. Im ersten Augenblick war ich erschrocken: Wie sollte man den Inhalt dieses Festes und Deine Primiz zusammenbringen? Im nächsten Augenblick war

* Predigt zur Primiz von Hans-Joachim Brand am 1. Juli 1984 in der Liebfrauenkirche Leipzig (zu Mt 11, 25-30).

ich begeistert: Das scheint doch genau für Dich und für diesen Tag zu passen, für den Anfang Deines Weges im priesterlichen Dienst.

Gott hat ein Herz – ein Herz, das im Herzen Jesu offenbar ist! Was könnten wir Größeres von ihm sagen? Und was Genaueres über unseren Auftrag, da wir doch im Dienst dieses Gottes und eines solchen Herrn stehen?

Gott hat ein Herz, ein Herz, das sich den Kleinen öffnet und zuneigt. Aus der Mitte der großen und mächtigen Völker hat Gott das kleine Volk Israel erwählt, wie wir gerade hörten. „Nicht weil ihr zahlreicher seid als die anderen Völker, habe ich dich begehrt und erkoren, nein, ihr seid das kleinste aller Völker.“ Ein Volk, gering und schwach an militärischer, an politischer und wirtschaftlicher Macht, dieses kleine Volk gewann Gott lieb und schloß es in sein Herz. „Gottes erste Liebe“ heißt ein Buch unserer Tage. Und noch mehr ist darüber zu sagen. Gestern abend fand ich einen Satz von Kurt Marti, einem Pfarrer und Dichter aus Bern: „Jahwe macht die Sache hebräischer Sklaven in Ägypten zu seiner eigenen: der erste Gott, der sich mit Sklaven und Arbeitern anstatt, wie bisher üblich, mit Fürsten und Priestern verbündet!“

Das Herz Gottes ist im *Herzen Jesu* offenbar, einem Herzen, das dem Kleinen zugewendet ist und ihm gehört. Wohl sein erstes Wort gilt den „Armen“: Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes. Und dann beginnt eine wundersame Geschichte, in der dieses Wort eingelöst wird. Eine große Geschichte, die in vielen kleinen Geschichten überliefert ist, Geschichten des, wie wir im Jargon sagen, „kleinen Mannes“. Da ist der blinde Bettler am Wege, den Jesus aufmerksam wahrnimmt, dem er sich zuneigt, dem er Heilung schenkt. Da hören wir von der abergläubischen Frau, die von hinten herantritt und nur den Saum seines Gewandes zu berühren sucht, weil sie denkt, dadurch Heilung von ihrem Leiden, dem Blutfluß, zu erlangen. Jesus wendet sich um und schaut sie gütig an, gewährt ihr, was sie begehrte, und verurteilt sie nicht. Wir hören von seiner Einladung an die Kinder: Die Kinder laßt zu mir kommen, und hindert sie nicht daran, für solche ist das Reich Gottes nämlich. Und das dunkle Wort der Drohung: Wer einem von diesen Kleinen

Ärgernis gibt, dem wäre es besser, ein Mühlstein werde um seinen Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres gesenkt. Wir hören von der Sünderin, einer ortsbekannten Dirne, von der Jesus sich die Füße waschen läßt, und von der anderen Frau, die auf frischer Tat beim Ehebruch ertappt wurde: Man schleppt sie vor Jesus hin, um zu prüfen, wie er sich aus der Schlinge ziehen wird. Aber er fragt diese arme Frau: Hat dich keiner verurteilt? Dann will auch ich dich nicht verurteilen. Geschichten von dem „kleinen Mann“, Geschichten teilweise auch von solchen, die wir Asoziale nennen, um die wir einen Bogen machen und von denen wir schnell loszukommen suchen. „Jesus in schlechter Gesellschaft“, so hieß ein Buch, das vor einigen Jahren erschien.

Ja, Gott scheint geradezu verliebt in das Kleine und in die Kleinen – gewiß nicht, weil ihm dieser Typ liegt, sondern weil jene die Zuwendung am nötigsten haben.

Zu all denen spricht er: Kommt zu mir, die ihr euch plagt und unter Lasten stöhnt. Plage und Lasten, das bestimmte den Tag so vieler Menschen in seinem Lebenskreis. *Damals* waren dies vor allem schwere tägliche Arbeit, um sein Brot zu verdienen, und dazu noch ein mühsamer Gesetzesdienst, der gerade den Ärmsten abverlangt wurde. *Heute* sind es auch die tägliche Plage und der Druck von außen und von oben.

Unsere Plage mit dem Einkaufen, dem Anstehen, jeden Tag kochen und abspülen zu müssen, zu waschen und zu flicken, reparieren, organisieren, täglicher Ärger in der Arbeit, manchmal auch zu Hause, verbunden mit soviel Unfreundlichkeit, auch in den Geschäften, Uninteressiertheit, Mutlosigkeit, ja Resignation, wie sie schon fast sprichwörtlich unter uns geworden ist, eine müde und öde Unlust. Dazu häufig Verantwortungslosigkeit, die uns an die Nerven geht, über die wir den Kopf schütteln oder auch mal im Zorn die Fäuste ballen.

Und dazu kommt der Druck von außen und oben: die Not, so oft schweigen zu müssen, die Angst, ein Wort zuviel zu sagen, die öden und verlogenen Parolen ringsum, Erpressung unserer Arbeitskraft, Mißbrauch des guten Willens, unserer Bereitschaft zum Frieden, manchmal der Kampf mit der Schule.

Soviel Druck und Last und Herzlosigkeit! Er sagt: Die ihr euch plagt und unter Lasten stöhnt, alle kommt zu mir. Ich will euch Ruhe verschaffen. Denn ich habe keine neue Last aufzubinden, komme nicht mit harten Forderungen, habe keine neuen und scharfen Gesetze zu verkünden, nicht mit Parolen aufzupeitschen, ich treibe nicht an. Dafür sollt ihr aufatmen dürfen, Ruhe gewinnen und Frieden, ja Erquickung. Ihr sollt heiter und frei leben dürfen, auch dort, wo mein Wille euch vielleicht hart ankommt. „Mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht.“ Welch ein Wort – bedenken wir, daß wir manchmal hören und vielleicht auch sagen, daß das Christsein schwer sei und besonders katholisches Christsein! Die Einladung eines großen, weit aufgetanen Herzens ergeht an uns alle, des Herzens Gottes, das im Herzen Jesu offenbar ist.

Lieber Joachim, damit ist eigentlich alles gesagt. In dem Dienst, den Du beginnst, sollst Du eine Erquickung sein und diese Einladung weitergeben. Die Erwartungen an einen Priester sind hoch: Er soll lieb und verständnisvoll zu Kindern sein, er möchte die Jugend begeistern und ihnen Ziele zeigen, er soll Zeit haben für die alten Leute und ihnen in ihren vielen kleinen und großen Nöten Trost geben, er soll auch mal einen Vortrag halten, studieren, in vielen Fragen Rat wissen. Er soll natürlich, und das ist das wichtigste, gut predigen. Er möchte ein würdiger Liturge sein – und, wenn möglich, auch gut singen! Keiner kann alles, auch Du nicht, die Gaben sind verteilt. Doch entscheidend ist wohl eins, daß er all dies mit dem *Herzen* tut. Mit dem Herzen, das besonders für den „kleinen Mann“ offen sein soll, so wie bei Jesus, vielleicht gar eins, das sich verliebt in die Kleinen. Dazu kann gehören, daß man manchmal Törichtes macht, das belacht wird oder worüber man den Kopf schüttelt – wie es bei St. Philipp war. Es kann dazu führen, daß Du Zeit verschwendest, wie man meint, vielleicht auch Geld. Laß Dich in all dem nicht beirren. Das Urteil am Ende Deines Weges steht allein bei Gott.

Ich wünsche Dir sehr, daß Du mit Freude beginnst, und daß Du Dein ganzes Herz hineingibst. Gelingt es Dir, Herzen aufzuschließen, dann wirst Du auch das Echo von ihnen erfahren können. Amen.

Bücher

Die geistliche Berufung – oder: Ist das Priestertum das „Höhere“?

Norbert Lohfink, Der Geschmack der Hoffnung, Christsein und Christliche Orden, Verlag Herder, Freiburg 1983, 128 Seiten.

Dem Alttestamentler Norbert Lohfink geht es um den Atem der Hoffnung, um das Neue, was mit Jesus Christus in unserer Gesellschaft angebrochen ist. Nichts lehnt Lohfink so sehr ab wie eine sog. Zwei-Welten-Theorie: eine religiöse, liturgische „Scheinöffentlichkeit“, die sich in Kirchen oder Ordensgemeinschaften abspielt, und eine Wirklichkeit des Alltags, die längst nicht mehr von der Sprache der Bibel, der Botschaft Jesu an die Welt, erfaßt wird. „Dennoch, die Veränderung ist jetzt schon im Gang, und sie erfaßt nicht nur die Seelen, sondern auch die Leiber und die menschliche Gesellschaft. Deshalb dürfen wir, wenn wir die christliche Hoffnung mit der Sprache von heute beschreiben wollen, nicht davor zurückschrecken, Wörter in den Mund zu nehmen wie Veränderung der Gesellschaft, neue Gesellschaft, Kontrastgesellschaft, Aufhebung der Klassen, unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft.“ Die christlichen Gemeinden und Orden sollen nach Lohfink eine „Gegenöffentlichkeit“ bilden, nicht im Sinne eines elitären Abhebens, sondern als Zeichen der Hoffnung. Christliche Hoffnung hat auch immer etwas mit Gesellschaftskritik zu tun. Das betrifft auch die Kirche, soweit sie sich bloß als Teil der Gesellschaft darstellt. Wer denkt z. B. noch heute daran, sagt Lohfink, daß Ordensgewänder früher Zeichen der Hoffnung waren, Hinweis darauf, daß eine Gemeinschaft auf Hoffnung hin lebt? Diesen Geschmack der Hoffnung müssen wir wiederentdecken. Orden sollen nicht eine abgestandene Wahrheit verkünden, sondern den lebendigen Christus in der heutigen Gesellschaft. Religion und Lebenswirklichkeit können sich neu durchdringen, wenn aus vereinzelt Frauen und Männern ein „Netz der Hoffnung“ wird.“

Hans Rotter, *Die Berufung, Elemente christlicher Spiritualität*, Verlag Herold, Wien – München 1983, 128 Seiten.

Hans Rotter, Vorstand des Instituts für Moraltheologie und Gesellschaftslehre an der Universität Innsbruck, spricht über Grunddimensionen des Glaubens, Nachfolge Jesu, Kriterien der geistlichen Berufung. Er hat vor allem Priesteramtskandidaten im Auge und Menschen, die sich in den Rätestand gerufen wissen. Die Spiritualität christlicher Ehelosigkeit nimmt daher den breitesten Raum ein. Rotter behandelt Fragen wie: Prüfung und Entscheidung, Psychologie des Gehorsams, christlicher Führungsstil, Gemeinschaftsleben, Gebet, Leitlinien für eine spirituelle Theologie. Rotter packt auch heiße Eisen an, wenn er die Kritik am zölibatären Leben behandelt oder der Abwertung des Unverheirateten in der Gesellschaft entgegentritt. Jahrhundertlang stand die Ehe im Schatten der christlichen Ehelosigkeit, heute ist nach Rotter eine Überbewertung der Ehe festzustellen, die den geistlichen Wert zölibatären Lebens nicht mehr einsichtig macht. Rotter wünscht sich für Menschen, die geistliche Führung in der Kirche übernehmen, eine tiefe Fundierung im Gebet und Fähigkeit zur Gemeinschaft.

Fragen bleiben offen. Das Bild der Frau als gleichwertiger Partnerin in Ehe und kirchlichem Dienst wird kaum angesprochen. Nicht alles, was der Feminismus erarbeitet, ist marxistischer oder materialistischer Herkunft. Es hätte vielleicht gesagt werden müssen, daß christliche Ehelosigkeit *ein* Weg der Nachfolge ist.

Viele Menschen sehen in ihr nicht unbedingt schon eine größere Nähe zu Gott. Der Maßstab der Nächstenliebe entscheidet über christlich gelebte Ehe oder Ehelosigkeit. Für viele Menschen ist heute eine radikale Jesus-Nachfolge auch in der Ehe möglich. Die neue Sicht des Laien seit dem 2. Vatikanischen Konzil wird zu wenig gesehen. Man hat den Eindruck, daß das Priestertum immer noch das „Höhere“ ist gegenüber dem Diakonat und anderen kirchlichen Berufen.

Yvette und Jean-Jacques Antier, *Flucht aus der Welt? Wie Menschen heute im Kloster leben*, Verlag Herder, Freiburg 1981, 192 Seiten.

Die beiden Autoren haben in Frankreich und Belgien zahlreiche kontemplative Klöster aufgesucht, um mit jüngeren oder älteren Nonnen und Mönchen Gespräche zu führen über ihre geistliche Berufung, über Sinn und Erfahrung in einem Ordensleben. Sie begegneten vor allem Angehörigen des Benediktiner- und Zisterzienserordens, so daß nur ein gewisser Ausschnitt der Ordensberufung angesprochen wird. Trotzdem hat man den Eindruck, daß viele Erfahrungen repräsentativ stehen für alle Orden. Gefragt wird, ob Werte wie Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam ohne menschliche Gefährdung in einem Kloster gelebt werden können. Im Mittelalter standen die Klöster mitten in der Gesellschaft, jeder wußte, um was es dort ging. Heute erscheinen vor allem kontemplative Klöster als Randsiedler oder werden einfach abgeschrieben. Das 2. Vatikanische Konzil hat die Entwicklung aufgezeigt, in der wir uns alle befinden. Es berührt sympathisch, daß die interviewten Klöster gelernt haben, im Sinne dieses Konzils wach zu werden für die Nöte und Bedürfnisse des heutigen Menschen. Sie öffnen sich in eine Welt, in der Gott oft nur noch ein mythologischer Begriff ist, ohne Wesentliches ihrer Traditionen preiszugeben. Fragen wie Gehorsam, Erziehung im Orden, Autorität, Leben in Gemeinschaft, Zölibat, Askese, Zärtlichkeit, Stellung der Frau in der Kirche werden im Sinn heutiger Anthropologie und Ordenstheologie behandelt. Leben in Ordensgemeinschaften gelingt auch heute, wenn echte Werte vergangener Zeiten in ein Gespräch eintreten zu existentiellen Bedürfnissen und Erkenntnissen unserer Zeit.

Beeindruckend ist, wie viele suchende Menschen heute Schwestern und Brüder in kontemplativen Orden aufsuchen, um gemeinsam zu beten, Zeiten der Stille, der persönlichen Einübung in Glaubensvollzüge zu finden.

Johannes Bours – Franz Kamphaus, *Leidenschaft für Gott, Ehelosigkeit – Armut – Gehorsam*, Verlag Herder, Freiburg 1981, 192 Seiten.

Die Ausführungen des langjährigen Spirituals im Priesterseminar Münster, Johannes Bours, sowie des Bischofs von Limburg,

Franz Kamphaus (bis zur Berufung zum Bischof Regens in Münster), sind ein Plädoyer für reife, engagierte Christlichkeit. Bours geht es um die Frage: Wie kann Kirche in einer säkularisierten Welt von Christus Zeugnis ablegen? Mit Bernhard Welte ist er der Ansicht, daß Kirche ihren Minderheitenstatus sehen muß sowie ihre relative Einflußlosigkeit. Kirche in der Diaspora soll sich nicht an die Mächtigen dieser Welt anpassen, sondern ihren eigenen, unveräußerlichen Weg gehen. Sie soll der Welt sagen, was diese von sich aus gerade nicht sagen kann. Das gibt ihr Unabhängigkeit und Selbstbewußtsein. Wie Franz von Assisi sollen die Glaubenden immer neu „unter allen Machtverfremdungen den Entwurf Gottes“ sehen. Bours versucht eine Anthropologie der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen zu entwickeln. Er räumt zwar ein, daß für manche Priester die Rückbindung an eine Familie sie freier und fähiger machen würde für den Dienst in der Gemeinde. Aber Bours' Vorliebe gehört dem Charisma der Ehelosigkeit im Zusammenhang mit dem priesterlichen Dienst. Themen wie „Gott setzt im Leeren an“, „Teilnahme an der Kenosis Christi“ sind Hilfen auf dem Weg.

Im 2. Teil des Buches versucht Franz Kamphaus Jesus-Nachfolge und kirchliche Bindung vor allem in den beiden Themen brüderliche Armut und Gehorsam zu durchleuchten. In einer Zeit, „in der Sprache immer mehr zur technischen Information erstarrt“, sollten wir als christlich Glaubende „im Hören-Sagen“ Kommunikation untereinander ermöglichen. Kamphaus kämpft gegen Divinisierung kirchlicher Autoritäts- und Gehorsamspraxis. Nach ihm hat nur *einer* in der Kirche Autorität, der Herr selbst. Kirchliche Gehorsamspraxis muß „Signale der Freiheit“ setzen, darf Menschen nicht einengen, kleinhalten. Kamphaus argumentiert radikal. Für eine Leserin ist die Sprache etwas männlich-abrupt. Im ganzen Buch wird irgendwie spürbar, daß Kirche in ihrem Besten, in ihrer geistlichen Berufung und Beauftragung, hinkt, einseitig bleiben muß, wenn zu diesen Themen Frauen nicht aus Erfahrung im kirchlichen Dienst ihre Antwort einbringen dürfen.

Waltraud Herbstrith, Tübingen

Markus Vinzent, *Die Freude wagen. Mein Weg zum Priestertum*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984, 152 Seiten.

Der Autor, im Juni 1984 zum Priester geweiht, läßt uns an seinem Weg zum Priestertum teilnehmen. Das Buch bringt eine Veröffentlichung seiner Tagebuchnotizen aus den letzten sieben Jahren. Die erste Reaktion auf dieses Buch kann angesichts des privaten Charakters dieser Aufzeichnungen eher zurückhaltend sein. Für mich legte sich der Vergleich mit eigenen Erfahrungen nahe. Vieles würde ich ähnlich schreiben. Manchmal treten die persönlichen Erfahrungen zugunsten von Glaubensüberzeugungen in den Hintergrund. Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie wichtig es sein kann, die Kernsätze seiner persönlichen Christusbeziehung niederzuschreiben, um sie selber wieder deutlich vor Augen zu haben. Das Schöne an diesem Buch ist seine Unfertigkeit. Das Leben des Autors geht weiter, seine Erfahrungen haben sich schon während der Jahre, die er mit uns teilt, immer wieder vertieft, verändert. Das ist deutlich zu spüren. So scheint es mir nicht angemessen, einzelne Aufzeichnungen zu kritisieren. Sie zeigen die Begrenztheit eines menschlichen Lebens. Viele Fragen bleiben offen.

Die Auseinandersetzung mit dem Leben im Priesterseminar und die Suche nach einer adäquaten Verwirklichung der Ehelosigkeit sind durchgehende Themen. Gerade die Kritik an der Einseitigkeit der Seminarerziehung möchte ich unterstreichen. Dieses Zeugnis ist sicher nicht der einzige Hinweis, der dafür spricht, endlich kreativer in der Priesterausbildung zu werden. Manche drastische Formulierungen (z. B. „die Massengräber der Großseminare“) verraten, wie wichtig für ihn Veränderungen in diesem Bereich wären. Zum Zölibat sagt er viel Ehrliches. Er spürt den Mangel dieser Lebensform und versteht sie als der Ehe zu- und untergeordnet. Die Schilderung seiner Freundschaft mit Christine wird vielleicht manchen ärgern. Ich freue mich über seine Offenheit.

Wer Einblick in die Situation der Priesteramtskandidaten und ihre Erfahrungen bekommen möchte, ist mit diesem Buch gut beraten.

Martin Schreihans, Wien

Wann kann man von „Gemeindebildung“ sprechen?

Norbert Mette (Hrsg.), *Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche*, Matthias-Grünwald-Verlag – Christian-Kaiser-Verlag 1982, 212 Seiten.

Das Buch versucht eine „Praxistheorie“ zu konzipieren. Es geht um die Frage, „wie man überhaupt zu einem theologisch verantwortbaren, andererseits auf die vorfindbare Situation angemessene Rücksicht nehmenden Konzept von Gemeinde gelangen kann“. Die Arbeitsgruppe geht dabei einen sehr ansprechenden Weg, den man „erzählende Pastoraltheologie“ nennen könnte. Das geht dort am besten, wo von einem konkreten Prozeß der Gemeindeförderung erzählt und darüber reflektiert wird. Bekannte Namen wie Heinz-Manfred Schulz, Werenfried Wessel und Paul Weß begegnen uns und erzählen von ihrem Weg und dem Bewußtseinsprozeß in ihren Gemeinden. Auch ein Arbeitspapier von Rolf Zerfaß „zur Aktivierung basiskirchlichen Bewußtseins in unseren Pfarren bzw. Kirchengemeinden“ bringt sehr brauchbare, methodische Überlegungen als Unterlage für die praktische Arbeit. Die kürzeste Beschreibung dessen, worauf es bei der Gemeindebildung ankommt, gibt Heinz-Manfred Schulz, wenn er am Ende seines Beitrages schreibt, daß die Gemeinde auf ihrem Weg zu einem Stück Subjekt ihrer eigenen Geschichte wurde. Was das in der Praxis heißt, wird immer wieder in den verschiedenen Beiträgen aufgezeigt.

Im zweiten Kapitel ist dann von einem neuen „Umgangsstil“ die Rede, durch den sich Betreuer und Betreute verändern können. Das wird am Beispiel der Jugendarbeit von Wolfgang Günther aufgezeigt. In einem hochinteressanten Bericht erzählt Georg H. Vischer von einem „pfarrerlosen“ Jahr in zwei Gemeinden im Kanton Basel-Land und den Erfahrungen und Initiativen der Gemeindeglieder. Etwas schwieriger wird es dann bei den Themen: „Gemeinde und Gemeinwesen“, „Gerechtigkeit und Frieden“ und „Integration gesellschaftlicher Randgruppen“. Es ist nicht leicht, das alles unter den einen „Hut“ – Gemeindebildung – zu bringen.

Man darf den Begriff Gemeinde sicher nicht zu eng stecken. Es gibt viele Wege und Schattierungen. Aber man sollte von Gemeinde dann nicht reden, wenn keine wirkliche Gemeinde dahintersteht. Ein hervorragendes Team mit einer guten Organisation von Mitarbeitern in einer Pfarre ist nicht automatisch „Gemeinde“. Es gibt in der Kirche und in vielen Pfarren großartige Initiativen, die nicht unbedingt mit Gemeindebildung zu tun haben. Dann sollte man aber auch nicht von Gemeindebildung reden.

Insgesamt, trotz dieser Einschränkung, ein lesenswertes Buch – aus der Praxis und für die Praxis geschrieben – mit vielen Anregungen und viel Stoff zum Nachdenken.

Hermann Hofer, Wien-Rodaun

Büchereinlauf

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

Albus Michael (Hrsg.), *Die Welt ist voller Hoffnung. Ein Buch der guten Initiativen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984, 232 Seiten, DM 29,80.

Bach Hedwig, Karl Borromäus. *Leitbild für die Reform der Kirche nach dem Konzil von Trient. Ein Gedenkbuch*, Wienand Verlag, Köln 1984, 192 Seiten, DM 42,-.

Bucher Theodor, *Werte im Leben des Menschen. Überlegungen – Orientierung – Erziehungshilfen*, Schriftenreihe: Erziehung und Unterricht, Band 30, Verlag Paul Haupt, Bern – Stuttgart 1984, 164 Seiten, sfr 32,-, DM 38,-.

Carmody Denise Lardner – Carmody John, *Die großen Lebensfragen. Antworten der Weltreligionen*, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 254 Seiten, S 220,-, DM 29,80.

Dreuwermann Eugen – Neuhaus Ingrid, *Das Eigentliche ist unsichtbar. Der Kleine Prinz tiefenpsychologisch gedeutet*, 2. Auflage, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 120 Seiten, DM 28,-.

Gauly Heribert, *Gesucht: ein Pastoralkonzept. Orientierungspunkte im Dienst einer Gemeinde*, Don Bosco Verlag, München 1984, 132 Seiten, DM 17,80.

Goldbrunner Josef, *Bibelkurs. Besinnungen auf die Heilsgeschichte, III. Die Zwischenzeit*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 128 Seiten, DM 14,80.

Gutiérrez Gustavo, *Die historische Macht der Armen. Reihe: Fundamentaltheologische Studien Nr. 11*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz – Chr.-Kaiser-Verlag, München 1984, 204 Seiten, DM 36,-.

Hartong Konrad – Hohmann Reinhard (Hrsg.), *2021 – Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Ein Lesebuch*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz – Missio aktuell Verlag, Aachen 1984, 144 Seiten, DM 19,80.

Hollmann Klaus, Glaube läßt sehen. Predigten zum Lesejahr B, Bonifatius Verlag, Paderborn 1984, 262 Seiten, DM 26,80.

Jäger Willigis (Hrsg.), Gebet des Schweigens. Eine Schule der Kontemplation nach der „Wolke des Nichtwissens“, Otto Müller Verlag, Salzburg 1984, 100 Seiten, S 124,-.

Jakobi Paul, Damit die Saat aufgeht. Erzählungen, Märchen und Gedichte aufgeschossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984, 200 Seiten, DM 24,80.

Kehl Medard, Hinführung zum christlichen Glauben, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz, 1984, 172 Seiten, DM 24,80.

Krazner Alois – Ploier Eduard – Schaffelhofer Walter (Hrsg.), Österreichischer Katholikentag 1983. Eine Dokumentation, Redaktion Franz Hummer, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 296 Seiten, S 350,-, DM 49,-.

Kurz Paul Konrad (Hrsg.), Wem gehört die Erde. Neue religiöse Gedichte, mit einer Beilage: „Gedichte lesen – Gedichte verstehen“, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984, 284 + 32 Seiten, DM 38,50.

Lambrecht Jan, Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu (Mt 5-7, Lk 6, 20-49), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1984, 252 Seiten, DM 32,-.

Listl Joseph – Müller Hubert – Schmitz Heribert, Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983, 1211 Seiten, S 764,-.

Meurers Joseph, Gott – bist Du? Erleben – Fragen – Antworten, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 240 Seiten, S 198,-, DM 29,80.

Mosis Rudolf u. a., Vater unser. Predigten, Reihe: Bausteine Gemeinde 2, Katholische Hochschulgemeinde, Eichstätt 1984, 56 Seiten.

Mühlen Heribert (Hrsg.), Gemeinde-Erneuerung aus dem Geist Gottes. I: Bericht aus einer Großstadtgemeinde, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984, 128 Seiten, DM 8,80.

Neysters Peter, Ich meine dich ganz. Liebes-Mosaik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 44 Seiten, DM 15,80.

Ohlig Karl-Heinz, Die Welt ist Gottes Schöpfung. Kosmos und Mensch in Religion, Philosophie und Naturwissenschaften, Reihe: Sachbücher zu Fragen des Glaubens, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984, 172 Seiten, DM 25,-.

Plate Manfred (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit Kurt Janssen und Johannes Röser, Begründetes Vertrauen. Impulse und Orientierungen für ein christliches Leben, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 160 Seiten, DM 19,80.

Pree Helmut, Österreichisches Staatskirchenrecht, Springer-Verlag, Wien – New York 1984, 152 Seiten, S 280,-, DM 40,-.

Santer Hellmut – Ligges Wulf, Über allem die Liebe. Ein Meditationsbuch mit 24 doppelseitigen Farbbildern, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1984, 100 Seiten, S 198,-, DM 29,-.

Schedl Claus, Zur Christologie der Evangelien. Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1984, 269 Seiten, S 260,-, DM 36,80.

Schlemmer Karl, Gemeinde am Sonntag. Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester, Lesejahr B, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 298 Seiten, DM 38,-.

Schmidt Ludwig (Hrsg.), Dienst am Wort. Andachten zur ersten Predigtreihe, Band 45, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 160 Seiten, DM 19,80.

Spink Kathryn (Hrsg.), Aus der Stille des Herzens. Beten mit Mutter Teresa, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 96 Seiten, DM 10,80.

Vanier Jean, Heilende Gemeinschaft. Beziehungen zwischen Behinderten, Otto Müller Verlag, Salzburg 1984, 180 Seiten, S 168,-.

Vanoni Gottfried, Der Mann, der Taube hieß. Mit Kindern die Bibel lesen, Das Buch Jona, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1984, 208 Seiten, S 140,-, DM 19,80.

Vinzent Markus, Die Freude wagen, Mein Weg zum Priestertum, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984, 152 Seiten, DM 19,80.

Vogel Rolf (Hrsg.), Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1984, 208 Seiten, DM 28,80.

Walf Knut, Einführung in das neue katholische Kirchenrecht. Benziger Verlag, Zürich 1984, 270 Seiten, S 296,40.

Weis Christian, Zeugen Jehovas – Zeugen Gottes? Eine Hilfe zur kritischen Auseinandersetzung mit der Lehre der Wachturm-Gesellschaft, Otto Müller Verlag – Verlag St. Peter, Salzburg 1984, 112 Seiten, S 120,-.

Weß Paul, Firmung. Hinführung in der Pfarrgemeinde, Herold Verlag, Wien – München 1984, 192 Seiten, S 198,-, DM 28,-.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Heinz-Josef Durstewitz ist Sekretär der Pastoral-konferenz der Bischöflichen Ämter in Ost-Berlin.

Leonardo Boff, OFM, ist Professor für systematische Theologie in Petropolis/Brasilien.

Rolf Zerfuß ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg.

Hermann-Josef Venetz ist Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Freiburg/Schweiz und Präsident des Schweizerischen Katholischen Bibelwerkes.

Rudolf Schmid ist Regens im Priesterseminar St. Beat in Luzern.

Wolfgang Bußler ist Vikar in der Pastoralgruppe Blankenheim-Nettersheim/BRD.

Alfons Beil war Pfarrer und Dekan des Kapitels in Heidelberg; lebt seit 1971 dort im Ruhestand.

Günther Grothe ist Pfarrer in Lüdinghausen/BRD.

Franz Jantsch, Dr. theol., ist Pfarrer in der Hinterbrühl und der Südstadt/NÖ.

Hans Schwegler ist Pfarrer in Zürich-Glattbrugg und Mitglied des Oratoriums.

Reinhold Waltermann ist Pfarrer in der katholischen Kirchengemeinde St. Sebastian in Münster-Nienberge/BRD.

Charles Muller war Kanoniker in Straßburg und arbeitet seit mehreren Jahren als Theologe und Seelsorger in Santiago de Chile.

Heinz Schürmann ist emeritierter Professor für neutestamentliche Exegese am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt/DDR.

Wolfgang Trilling ist Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der Evangelischen Theologischen Fakultät und Oberer des Oratoriums in Leipzig/DDR.

25 Predigten

„Hier spricht einer aus seinem Glauben...

um Glauben zu wecken, zu stärken, zu vertiefen. Auch um zu sagen, zu welcher Freude der finden kann, der sich dem Wort Gottes anvertraut und ihm folgt. So wird er selber wieder zum ‚Wort Gottes‘ für andere werden. Der Titel Über-Setzung will sagen, daß Peter Hünermann sehr wohl um die Aufgabe weiß, den Text des Alten und des Neuen Testaments aus dem Damals ins Heute zu über-setzen und sich auch dieser Mühe unterzieht. Nur so geschieht Verkündigung, die einerseits den Zuhörer anspricht, andererseits dem geoffenbarten Wort gerecht wird... Predigten, allen zu empfehlen, die wissen, daß sie sie brauchen wie das tägliche Brot“ (*Christ in der Gegenwart/Bücher der Gegenwart, Freiburg*)

„Diese Predigten können wertvolle Anregungen vermitteln, nicht nur unter inhaltlichem, sondern auch unter methodischem Aspekt. Sie zeigen, wie man's macht, wenn man gleichermaßen dem Anspruch des Wortes Gottes und den Menschen von heute gerecht werden möchte. Und welcher Mitbruder möchte das nicht“ (*Klerusblatt, München*)

Über-Setzung oder Der Glaube an die Kraft des Gotteswortes in unserer Zeit

25 Predigten



Peter Hünermann

Dr. theol., Jahrgang 1929, Kaplan und Religionslehrer in Mönchengladbach und Aachen, nach der Habilitation in Freiburg/Breisgau von 1971 bis 1982 Dogmatikprofessor in Münster, seit 1982 Ordinarius für Dogmatik in Tübingen.

Jetzt in 2. Auflage

Über-Setzung. 151 Seiten, 4 Abbildungen, Paperback, 19,80 DM.

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Aschendorff

Leitartikel

Günter Biemer Hilfe zum Christ- werden als Bereich eigener Frömmigkeit

Anstelle eines üblichen Leitartikels, der in das vorliegende Schwerpunktheft einführen soll, bringen wir einen Meditationstext, der Ausdruck des Suchens nach dem Innersten des Menschen und der Begegnung mit Gott, also von Frömmigkeit ist. Die Meditation wurde in einem Gottesdienst mit vorwiegend jüngeren Menschen gehalten, die sich auf den Dienst vorbereiten, anderen beim Christwerden zu helfen. Die Schrifttexte bei diesem Gottesdienst waren: Apg 11, 19–26, und Mt 28, 18–20. Wir denken, daß mit diesem Text das Anliegen dieses Schwerpunktheftes recht deutlich artikuliert wird. – Die langjährigen Leser unserer Zeitschrift dürfen daran erinnert werden, daß Heft 2/80 dem verwandten Thema „Beten des Volkes Gottes“ gewidmet war.

red

I. Biographisch-konkrete Szenen der Hilfe zum Christwerden

Der Prozeß des Christwerdens vollzieht sich in vielen Situationen und unter unterschiedlichsten Bedingungen. Welche Elemente haben in meinem, in Ihrem Leben das Christwerden ausgelöst und bewirkt?

Es gibt familiäre Situationen: die Mutter beim Abendgebet mit dem Jüngsten; der gemeinsame Kirchgang am Sonntag; die Feier der Kirchenfeste in der häuslichen Gemeinschaft: Weihnachten, Ostern, Taufe, Weißer Sonntag, Firmfeier . . .

Aber Christwerden in säkularisierter Gesellschaft kann auch anders ansetzen: Wie zufällig entdecken 9jährige heutzutage, daß ihre katholischen Altersgenossen, Freundinnen oder Freunde, sich zur Erstkommunion vorbereiten – und ihre Eltern gehen auf ihren Wunsch ein mitzumachen. Katechese, Taufe und Erstkommunion rücken in eine zeitliche Einheit.

Gibt es Prozesse des Christwerdens im Religionsunterricht der Schule? Gewiß dann, wenn Unterricht und Lehrer eine Qualität haben, die Schülerinnen und Schüler noch über die Unterrichtszeit hinaus beschäftigt. Aber oft bleibt es in der Schule beim Schlagabtausch – doch auch dies ist für manchen eine Hilfe, ein Sich-Abreagieren, um mit sich, mit Gott und der Welt weiterzukommen.

Christwerden im Jugendalter hängt stärker von den Leuten ab, mit denen die Gleichaltrigen zusammenkommen, als von der Familie.

Christwerden im Erwachsenenalter verläuft im Sog der Alltagsatmosphäre, im Sog des Abdriftens in die Vordergründigkeit und Oberflächlichkeit. Wieviel Lebenshilfe

Außerordentliche Situationen des Christwerdens

geht von der Verkündigung des Evangeliums aus und vom sozialen Kontaktkreis der Christengemeinde? Wie sehr wird jemand dort in seiner Eigenart angenommen und kann er sich selbst einbringen? Wieviel soziale Osmose gibt es für einen im Kontaktkreis der Christengemeinde: Geben, Akzeptiertwerden und Nehmen? So ist für das Christwerden die Erfahrung wichtig, daß das Wort, sie seien alle „ein Leib mit vielen Gliedern“, nicht Gerede ist, sondern die Wirklichkeit und das Wirken dessen vermittelt, der alle und alles durchdringt. Ihn erfahren, das ist das Christwerden.

Als der junge Pfarrer scharfsichtig erkannt hatte, daß die ungültige Ehe kirchenrechtlich nicht zu sanieren sei, aber der Wunsch des Elternpaares legitim, im Rahmen der Erstkommunionvorbereitung ihrer Tochter lebendige Kontakte zur Kirchengemeinde aufzunehmen; als er nach dem Grundsatz verfuhr: *cura animarum suprema lex* – die Heilssorge für den Menschen ist das höchste Gebot, da ermöglichte sein persönlicher Kontakt zur Familie ihre Eingliederung in einen Familienkreis und ihre regelmäßige Teilnahme an den Gottesdiensten, ein Christwerden, das nicht in der üblichen kirchlichen Praxisform verlief und doch Glaubens- und Lebenshilfe vermittelte bis zum allzufrühen Tod des einen Ehepartners.

Hilfe zum Christwerden leistete jener Pfarrer, der den unheilbar und todkranken achtjährigen Jungen, der aus der Klinik heimgeholt worden war, auf den Empfang der Eucharistie und auf das Sterben vorbereitete, wobei die kindliche Ausstrahlung des Jungen alle an diesem Prozeß Beteiligten, Eltern und Pfarrer, betroffen machte und bezauberte und ihnen ein Stück Christwerden vermittelte. Hilfe zum Christwerden geschah an jenem Weihnachtsabend, an dem ein Gemeindepfarrer zu einer ihm befreundeten Familie in der Pfarrei gerufen wurde, um der jungen Mutter Sterbehilfe zu leisten und den Mann und die drei Kinder zu trösten. Auf dem Nachhauseweg, als die Weihnachtsglocken zur Christmette läuteten, habe er noch einmal ganz anders als bisher erfahren, was es mit dem Christsein auf sich habe, so berichtete er mir.

Hilfe zum Christwerden ist ein Prozeß, der in kein Schema paßt, weil das Leben größer ist als die Logik. Das zeigen die biographisch-konkreten Szenen und Situationen. Und doch ist die Frage unentbehrlich, worum es bei der Hilfe zum Christwerden geht.

II. Die Reflexion der Sache des Christwerdens

Warum sich Mühe geben als Vater oder Mutter, als Lehrer oder Pfarrer, als Gemeindeleiter oder Gemeindemitglied, daß andere Menschen Christen werden? Was heißt Christwerden, was ist Christsein?

Erinnern wir uns: „In Antiochia nannte man die Jünger zum ersten Mal Christen.“ (Apg 11, 26) Hätte sich die hebräisch-aramäische Version aus der Sprechweise Jesu und seiner Freunde durchgesetzt, so hätte man die Jünger Jesu wohl nach dem Begriff des Maschiach als messianische Menschen bezeichnet. Also sind sie jedenfalls in der Glaubenstradition Juden oder Israeliten in modifizierter Art. Gläubige, die ihren Namen von Jakob-Israel herleiten. Israel aber heißt: „Du hast mit Gott und Mensch gerungen und hast gewonnen.“ (Gen 32, 29)

Christen sind solche, die den Lebensweg in der Auseinandersetzung mit Gott und Menschen gehen und sich darauf einlassen und verlassen, daß letzten Endes der Gott, der dich erschaffen hat, dich auch auslöst; ja dich schon im vorhinein ausgelöst hat (vgl. Jes 43, 1ff). Dafür steht Gottes Sohn selbst: der Menschensohn.

Ein Weg ins Innerste
des Menschen

Zum Christwerden helfen führt also nicht in eine exotische Gruppe, in eine esoterische Gemeinschaft, in eine unter vielen Weltanschauungen oder Religionen, sondern zum Christwerden helfen führt ins Allerinnerste jedes Menschen, dahin, wo sich der Prozeß von Leben und Tod, von Freud und Leid, von Liebe und Haß abspielt, der Prozeß von Sinn oder Verzweiflung, zwischen mir selbst und meinem Schöpfer.

Daß sich darin, in deinem Herzen, trotz aller Ambivalenzen, eine eindeutige Richtung ergibt, daß du ein messianischer Mensch wirst, ein Christ, ein Israel, der mit Gott und Menschen ringt und nicht aufgibt, ein Jesus-Jünger, für den Gott selbst das Ringen mit Tod und Sünde durchgestanden hat, darin zeigt sich dein Christwerden.

Mit einem Aufforderungssatz heißt das: Hab keine Angst, dich herzugeben in der Weise, wie Jesus der Sohn Gottes sich hergegeben hat; denn du wirst nicht verloren gehen oder dich verlieren oder deine Sache, um die es dir geht. Du wirst vielmehr die umgekehrte Erfahrung machen: du wirst du selbst, findest dich, erfährst, wer du bist, wer du sein willst und sein sollst – letzten Endes und zusammen mit allen andern.

Christwerden ist der Prozeß, in dem der Mensch sich verläßt, um sich auf Gott einzulassen; ist der Vorgang des Ringens in diesem Leben mit dem Ursprung des Lebens und seinem Sinn und mit den Menschen, die in die eigene Lebensbiographie mit verwickelt sind. Dazu helfen und anstiften, das zu wagen heißt Verkünder des Evangeliums sein, Lehrer des Christseins, Religionspädagoge, Pastoralreferent, Kindergärtnerin, Christ als Vater und Mutter und anderes mehr.

III. Christwerden als unabschließbarer Prozeß

Treten wir zurück und lassen die Gedanken sich beruhigen und klären. So erkennen wir: Christwerden ist ein Weg und ein Prozeß, auf dem ein jeder, der sich darauf eingelassen hat, unterwegs bleibt. Keiner ist angekommen. Auch erfahrene Weggefährten sind noch unterwegs.

Das heißt, daß keiner davor geschützt ist, erneut in die Gefühle der Naturwüchsigkeit zurückzufallen: haben wollen, gelten wollen, sich durchsetzen wollen. Abdriften zum Überkonsum, zur Übersättigung, zur Herzverfettung, zur Trunkenheit einerseits oder zur Magersucht und psycho-physischen Erpressung andererseits. Zu Gewaltmaßnahmen im eigenen Namen oder im Namen der Religion gegenüber Andersdenkenden und Anderslebenden.

Beim Christwerden bleibe ich einer, der immer neu zu lernen hat, daß Vertrauen – Hingabe – Sich-Hergeben keinen Status erreichen. Der existentielle Prozeß wird zu keiner Habe und zu keinem Besitz. Vielmehr geht es dabei jeweils um ein Fortschreiten und um ein Vertiefen. Es gibt den Vorläufer und die Nachfolger in der Nachfolge Christi. „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: ‚Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest . . . , sondern entäußerte sich . . . ‘“ (Phil 2, 5f)

Auf diesem Weg gibt es allerdings Gesprächspartner, die schon über die Brücke gegangen sind und vom anderen Ufer anrufbar bleiben. Sie zeigen an, was es heißt, sich hergegeben zu haben, leergeschöpft worden zu sein, erschöpft zu sein, sich im Dunkel zu fühlen. „In jener Nacht, da er verraten wurde“: Popieluszkó, Romero, Kolbe . . . Edith Stein, Max Metzger, Alfred Delp . . .

Ist es der malträtierte Körper, der verkörpert, was Christgeworden-Sein als Vollendung des Ringens mit Gott und Mensch anzielt?

IV. Auf dem Weg zum Geheimnis

Zwei Sprachebenen sind es, die unser Nachsinnen beschäftigt haben: Die biographisch-konkrete Ebene und die nachsinnend-reflektierende, also begrifflich-theologische Ebene. Beide Ebenen zu kennen, ist für den Helfer zum Christwerden unentbehrlich. Doch das Letzte, um das es bei der Hilfe zum Christwerden geht, besteht darin, daß sich der Helfer überflüssig macht. Denn alles, was er zu sagen hat, ist nur ein Behelf für das Unsagbare. Er kann nur indirekt, symbolweise reden und handeln. Seine Worte stehen für das Schweigen, in dem sich eigentlich das eine und einzige Wort zusagt. Hier enden Rede und Gedanke und beginnen Feier, Begegnung und Frömmigkeit.

Der Schnittpunkt des eigenen Zugehens auf das Geheimnis des Lebens und dessen Zuneigung zum Leben des einzelnen ist das Symbol, das Sakrament.

Das Streiten mit Gott und der Welt bleibt uns nicht erspart, sondern ist uns als Lebensaufgabe gestellt. Wir sind Israel. Doch in der Feier des Sakraments erhält unser Christsein bereits die Zuneigung, die Zusage, den Segen dessen, mit dem Jakob gerungen hat, und in dessen Hände Jesus Christus am Kreuz seinen Geist befohlen hat. – Mitten im Leben erhalten wir für einen Augenblick das Vollendetsein unserer Wegsituation durch die Begegnung und Stärkung im Sakrament. Wir erfahren, was Elija erfahren hatte: „In der Kraft dieser Speise kannst du weitergehen bis zum Gottesberg.“

Dieser Unterbrechung unseres Unterwegsseins wenden wir uns als Christen bei der Feier seiner Zuneigung und Zusage zu. Wir lassen das, worauf es ankommt, an uns geschehen: den Ein-Druck in die Seele, der unsagbar schön ist und unaussagbar, und der vom Geheimnis Gottes selbst kommt, das uns so be-eindrückt, daß unser ganzes Leben nicht ausreichen wird, davon zu künden, darüber zu lehren, darauf zuzuleben und andere auf den Weg dahin mitzunehmen.

Artikel

Heinz Schuster Stationen und Motive einer neuen Frömmigkeit

Das Phänomen einer neuen Frömmigkeit gründet nach Schuster in Vorgängen wie der liturgischen und Bibel-Bewegung, durch die viele Christen ein neues Verständnis der Freiheit der Kinder Gottes und einen neuen Zugang zu Jesus gewonnen haben. Was hier neu aufgebrochen ist, hätte man sich aber nicht „ersparen“ können und darf auch nicht einfach von jenen vereinnahmt werden, die gar nicht den Aufbruch gewagt haben. Das Besondere der heutigen Frömmigkeit liegt darin, daß die Christen aus dieser Frömmigkeit heraus ihre Weltverantwortung wahrnehmen und ihre Moral gestalten. red

1. Ende einer Durststrecke?

Man sagt, jede christliche Generation müsse von neuem beten lernen. Das mag richtig sein, denn die Christen haben im Lauf ihrer Geschichte eine Vielzahl von Frömmigkeiten und Liturgien entwickelt. Sie haben, getreu ihrem Anfang, immer wieder den Mut zu einem neuen Gebet und einem neuen Lied gehabt. Der Satz bringt auch einen gewissen Trost für den, der verzweifelt vor der Tatsache steht, daß er mit den Gebeten seiner Kindheit nicht mehr zurecht kommt.

Der Satz gilt aber wohl nicht für jede christliche Generation. Unter den heutigen Christen gibt es nicht wenige, die teils sehnsüchtig, teils neidisch zurückschauen auf eine Epoche, in der es noch eine stabile Art christkatholischer Frömmigkeit gegeben hat, mit einem bestimmten Fundus von Gebeten, die wirklich alle kannten; mit einer bestimmten Art, das Kirchenjahr und seine Feste zu feiern; mit einem festen Ritual für den Gottesdienst, die Volksandacht, die Prozession, die Wallfahrt usw. In dieser Epoche, so scheint es uns wenigstens, hat nicht jede Generation bei dem Punkt Null angefangen. Man hat nicht eigentlich das Beten, sondern Gebete lernen müssen. Das, was wir heute christliches Ethos oder christliche Praxis nennen, war nicht das Resultat eines mühseligen Lernprozesses, sondern das Endprodukt der „richtigen“ Einübung in das christliche Leben – und daran waren Kirche, Schule und Familie in gleicher Weise, ohne Unterschied in Methode, Ziel und Inhalt, beteiligt.

Verständnis für sehnsüchtige Gefühle

Ein solcher Blick zurück weckt nicht nur bei stockkonservativen Christen sehnsüchtige Gefühle. Wer einmal in seiner jugendlichen Begeisterung gemeint hatte, der Weg in eine neue Frömmigkeit sei eine einfache Sache, wenn man nur einmal den Ballast der alten Gewohnheiten ab-

geworfen habe, der irrt gewaltig. Der weiß noch nicht, wie groß nach jahrelangem Diskutieren, Probieren und Suchen die Sehnsucht nach einem alten, vertrauten Lied, nach einer Mönchsvesper in Maria Laach, bei der man nur stiller Mithörer zu sein brauchte, werden kann. Ich kann den Pfarrer verstehen, der endlich einmal wieder über Weihnachten und nicht nur über die „Menschwerdung des Menschen“ predigen möchte. Ich kann den Religionslehrer verstehen, der mit Schülern die Heilige Schrift lesen möchte ohne Rücksicht auf subtile Lernziele und eine korrelative Didaktik.

Für unsere Generation trifft es sicher zu, daß wir von neuem haben beten lernen müssen. Es war eine lange, mühselige Geschichte, die noch nicht zu Ende ist, obwohl immer mehr Stimmen laut werden, die meinen, es wäre nun genug reformiert, kritisch hinterfragt und verändert. Scheinbar bestätigt wird diese Meinung durch eine Welle „neuer Frömmigkeit“, wie sie sich in unseren Gemeinden, nicht zuletzt in der Jugend, zeigt. Es fing damit an, daß viele Gemeinden das Feiern neu gelernt haben; das Feiern draußen auf den Straßen, aber auch in der Kirche selbst. Dann hatten plötzlich viele Christen Zeit und Sinn zu meditieren. Auf den Kirchen- und Katholikentagen wurde nicht mehr nur referiert und diskutiert, man sang, man meditierte nächtelang, man ging auf eine wundersame Weise auf Tuchfühlung mit dem anderen, dem Benachteiligten, dem Sonderling. Junge Menschen versammelten sich zum Gottesdienst, ehe sie zur nächsten Demonstration losmarschierten. Und nun betet man wieder. Zu Weihnachten versammelten sich in Köln 20.000 junge Menschen aller Nationen und Konfessionen, um stundenlang nichts mehr und nichts weniger zu tun als miteinander zu beten.

Hätte man sich die
„mühselige
Geschichte“
ersparen können?

Haben wir die Durststrecke hinter uns? Sind wir endlich am Ende unseres mühseligen Lernprozesses angelangt? Ist die Zeit, in der wir vor lauter Theoretisieren und Theologisieren über die Schwierigkeiten und Grenzen menschlicher Frömmigkeit kaum zum Beten kamen, endlich vorbei?

Viele Christen, Bischöfe und Pfarrer zumal, möchten diese Frage heute mit einem jubelnden Ja beantworten. Sie beschwören die Theologen, sie möchten diese neue Chance nicht zerreden. Sie meinen, das Wichtigste sei nun geduldiges Abwarten und ein gerüttelt Maß an Optimismus.

Daran mag manches richtig sein. Aber zunächst kann sich unsere Generation eine genaue Rückbesinnung nicht ersparen. Es besteht sonst die große Gefahr – und ihre

„Stigmatisierte“
neue Frömmigkeit

Signale sind schon hier und dort erkennbar –, daß wir die Lektion, die wir aus der zurückliegenden Epoche unserer Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte gelernt haben oder gelernt haben sollten, vergessen oder verdrängen. Die Gefahr besteht vor allem darin, daß einer meint, wir hätten uns diese mühselige Geschichte ersparen können. Das ganze sei ein unnötiger Umweg gewesen, zu dem uns nur die Querulanten und die Theologen verführt hätten. Mit ein bisschen weniger kritisch-theologischer Hinterfragung und ein wenig mehr Treue gegenüber der Tradition und der weisen Leitung der Kirchenführung hätte man genauso weit, und dies viel früher, kommen können.

Das, was sich in ersten Konturen als neue Frömmigkeit ankündigt, ist das Resultat einer sehr differenzierten und z. T. auch sehr leidvollen Geschichte. Als solche ist diese Frömmigkeit gleichsam stigmatisiert – und unterscheidet sich, wie sich in den folgenden Überlegungen recht genau zeigen läßt, eindeutig von solchen Programmen und Praktiken, die die „neue Welle“ lediglich ausnutzen wollen, um eine flüchtig restaurierte alte Frömmigkeit wieder in Kraft zu setzen.

Wenn wir in den folgenden Überlegungen die wichtigsten Stationen und die entscheidenden theologischen Motive der Frömmigkeit des heutigen Christen zu beschreiben versuchen, dann vor allem darum, weil gerade heute eine „Unterscheidung der Geister“ nottut. Es ist einfach nicht dasselbe, ob ein Pfarrer meint, man könne allmählich der Gemeinde wieder einen Rosenkranzmonat „zumuten“, weil ja das Beten wieder in Mode sei, oder ob eine Gemeinde (zusammen mit ihrem Pfarrer – wie sonst?) sich nach langer Suche und nach einer langen Durststrecke, auf der eigentlich keiner richtig wußte, wie es weitergeht, zu einer gemeinsamen „Nacht des Betens“ entschließt. Es gibt ein Stück neuer Frömmigkeit, das zu mühsam erworben wurde, als daß es von denen vereinnahmt werden darf, die meinten, man brauche nur am Ufer der Geschichte sitzen zu bleiben und zu warten, bis die Überreste der „modernen Versuche“, der neuen Theologien und Gebete, den Fluß hinabgetrieben kommen.

2. Die Revolution
durch das Evangelium

Die Geschichte dessen, was wir „unsere“ Frömmigkeit heute nennen (und höchstens in diesem Sinn rede ich von einer „neuen“ Frömmigkeit), beginnt fraglos mit der sogenannten „liturgischen Bewegung“. Sie ist ihrerseits eingebunden in einen bestimmten kirchen- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang, über den wir uns hier aber nicht weiter auslassen können. Sicher waren sich nur wenige der damals Beteiligten über das ganze Ausmaß und die Konsequenzen der damaligen Bewegung im klaren.

Die Idee der Beteiligung des Laien am Gottesdienst, zumindest und vorerst nur insofern, daß er wenigstens phonetisch verstehen sollte und wollte, um was es eigentlich ging, ging nahtlos über in die Forderung nach der Muttersprache für die Lesungen aus der Schrift. Die Bibel kam damit in die Hand des Laien, und dies sollte die entscheidende und weitestreichende Revolution der neueren Kirchengeschichte werden. Wer einmal den Ersten Johannesbrief, 1 Kor 13, oder das Hohelied gelesen hatte (Texte, die damals ja in keinem Schulbuch, viel weniger noch in einem Katechismus vorkamen), dem kamen Lieder wie „Zittern muß ich Herr vor Dir“ nur noch schwer über die Lippen. Der wurde aber in einem nächsten, zwangsläufigen Schritt sehr skeptisch, ob er das *ganze* Evangelium überhaupt richtig kenne; ob das, was er als „Christentum“ im Religionsunterricht gelernt hatte, ob sein Kirchengehorsam und die Sexualmoral das Um und Auf des Willens Gottes sei.

Wie total der damalige Aufbruch war, hat sich erst in unserer Zeit, in der Zeit des II. Vatikanischen Konzils und vor allem auch danach, gezeigt. Die entscheidende Dynamik dieses Aufbruchs kam nicht, wie viele damals als Vorwurf formulierten, von kritischen Theologen oder Theologien, sondern von der zugleich brisanten und befreienden Begegnung der Christen mit der Schrift. Das Interesse an der Theologie war erst ein nächster, wenn auch konsequenter Schritt.

2.1 Die Begegnung mit der Freiheit des Evangeliums

Wenn man versucht, die entscheidenden „Inhalte“ dessen zu fassen, was die Erfahrung der damaligen und heutigen christlichen Generation mit der Schrift ausmachte und ausmacht, dann muß an erster Stelle die Begegnung mit der Freiheit genannt werden, die das Evangelium verkündet. Dabei ging es selbstverständlich zu Anfang keinesfalls schon um so etwas wie eine „Theologie der Befreiung“. Die ganze Breite der geschichtlichen und gesellschaftspolitischen Konsequenzen des Evangeliums waren allenfalls erahnt, aber keinesfalls genau gesehen. Es ging zunächst um die Erfahrung, daß das Evangelium Jesu keinesfalls ein von diesem selbst gefügtes System von Normen und Gesetzen ist; daß das „Reich Gottes“ nicht identisch mit der Kirche, sondern die vergebende, menschenfreundliche Nähe dessen ist, den wir Menschen, gerade auch insofern wir Sünder sind, Vater nennen dürfen; daß dieser Vater die Freiheit seiner Töchter und Söhne nicht nur respektiert, sondern in der Erlösung durch Jesus, den Menschen- und Gottessohn, befreit hat.

Der Umgang mit dieser in der Heiligen Schrift eigentlich neu gefundenen Freiheit war keinesfalls problemlos. Die

Christen haben lernen müssen und sind eigentlich heute noch dabei, daß gerade diese Gnadengabe der Freiheit die schwerste Bürde sein kann. Die Verantwortung wächst in dem Maß des Bewußtseins der eigenen Freiheit und der daraus abgeleiteten Verpflichtung – und nicht mit der Anzahl der von oben auferlegten Gebote.

Was aber für unsere Frage nach der heutigen Frömmigkeit entscheidend ist: Mit der Erfahrung der Freiheit als Auf-Gabe fanden die Christen zu einem neuen, wirklich existentialen Erlösungsverständnis. Sünde und Schuld waren nicht mehr nur Vorkommnisse, die man bereute, aber in der Beichte „loswurde“, sondern die konkrete Begegnung mit der eigenen Erlösungsbedürftigkeit. Der Christ verstand, daß *er* sich immer wieder verfehlte an dem Plan, den Gott mit dem Menschen hatte und in dem seine Freiheit eine entscheidende Rolle spielte.

Wenn heute immer noch manche meinen, der heutige Christ habe weithin das klassische Sündenbewußtsein verloren und hier läge auch ein entscheidendes Defizit seiner Frömmigkeit, dann sind wir am Kern des Problems: Ja, viele Christen haben ein anderes Sündenbewußtsein als früher. Sie zittern und bangen nicht schon deshalb, weil sie etwas getan haben, das „die Kirche“ eigentlich verbietet. Aber sie kennen ihre menschliche Schwäche und Schuld. Sie wissen sich vielleicht intensiver als eine frühere Generation angewiesen auf die Barmherzigkeit Gottes – und dies nicht nur während der halben Stunde der Beichtvorbereitung. Und sie feiern, wie viele Pfarrer bestätigen können, die Versöhnung und die Vergebung der Sünden mitten in der Gemeinde mit einer Betroffenheit und Dankbarkeit, die im Zusammenhang mit der privaten Beichte nur selten zu sehen war bzw. hinter Sündenangst und beklommener Befreiung von dieser Angst zurücktrat.

Die Frömmigkeit des heutigen Christen ist also zu einem entscheidenden Teil getragen von der Erfahrung der „erlösten Freiheit“ und der „Freiheit als Gnade“. Daß diese Erfahrung zugleich auch eine Emanzipation von früheren Frömmigkeitskriterien und -formen bedeutet oder zu ihr hinführte, liegt auf der Hand. Hier liegt aber nicht ohne weiteres ein Defizit, sondern zunächst auch vor allem eine neue Möglichkeit vor, die auch eine Möglichkeit der Kirche als ganzer ist.

Das zweite Motiv, von dem zu sprechen ist, scheint zunächst höherrangig als das von uns zuerst genannte zu sein. Tatsächlich aber war die neue Begegnung des Christen mit dem Jesus der Evangelien eine Folge und, wie uns heute scheinen könnte, notwendige Konsequenz aus

2.2 Die neue Begegnung mit Jesus

der neu erfahrenen und erworbenen Freiheit. Man muß ja sehen, daß es bis in die jüngere Zeit keine wirklich eigenständige Begegnung der Christen mit dem Jesus der Heiligen Schrift gab. Sie hatten zwar ein Christusbild, sie waren vielleicht auch eingeübt in eine Christusfrömmigkeit (von der in damaliger Zeit viel die Rede war), aber dies alles in der für die dreißiger und vierziger Jahre typischen neuscholastischen und – so haben Dogmatiker und Dogmengeschichtler wie K. Rahner und A. Grillmeier schon früh beklagt – monophysitischen Art: Zwischen dem „Herrn“ und „Gott“ und „Christus“ wurde kaum genau unterschieden. Christus war vor allem der göttliche Sohn, sein Wort göttliches Wort und seine Weisung göttliches Gesetz. Von dem Bruder, dem Menschensohn (dem Würdenamen, den Jesus wohl allein für sich beansprucht hat), dem „Erstgeborenen vor aller Schöpfung“ (Kol 1, 15), der unser menschliches Leben lebte und unseren sinnlosen, absolut aus-sichtslos scheinenden Tod gestorben ist, war nur wenig die Rede – weder auf den Kanzeln noch in den Gebeten.

Uns ist heute klar, daß ein solches Christusbild immer auch Ausdruck eines bestimmten Kirchenverständnisses ist. Christus, der göttliche Sohn und Mittler, suggeriert eine ganz andere Vollmacht, wenn er „seine“ Kirche, das hieß aber: die Träger des Amtes in der Kirche, mit diesen und jenen Kompetenzen und Vollmachten ausstattet.

Die Hilfe der jüngeren Theologie

Man kann also verstehen, daß die Christen zuerst eine Ahnung von *ihrer* genuin-christlichen Kompetenz, von ihrer in Jesus befreiten Freiheit haben mußten, ehe sie die Unbefangenheit gewinnen konnten, dem Jesus der Evangelien zu begegnen. Es ist keine Frage, daß dieser Prozeß ohne die Assistenz der jüngeren Theologie, vor allem der neuen Exegese, die es aber außerhalb des katholischen Raums ja schon über hundert Jahre gab, nicht zustande gekommen wäre. Es ist auch keine Frage, daß bei der Vermittlung der Theologie der Klerus eine entscheidende Rolle gespielt hat. Aber das Ergebnis, nämlich die eigenständige und befreiende Begegnung mit Jesus von Nazaret, dem Menschensohn, der Gott seinen Vater nennt und den der Vater seinen Sohn nennt, ist nicht einfach das Produkt eines gezielten, somit in irgendeiner Weise doch wieder tendenziösen Lehrprozesses von oben, sondern ein Stück selbst erfahrener, mühsam erlittener Lerngeschichte der Christen.

Die Spuren dieser Geschichte sind in der heutigen Frömmigkeit deutlich zu erkennen. Immer wieder sind Christen bereit, in der Schrift zu lesen, miteinander Erfahrungen und Betroffenheiten auszutauschen, nur um noch ein

wenig dichter an jenen Jesus von Nazaret heranzukommen und damit an den alles entscheidenden Anfang des Christentums.

Für viele Menschen außerhalb des Christentums ist Jesus ein entscheidender Orientierungspunkt geworden, sein Leben gibt dem menschlichen Leben einen Sinn, seine Ethik scheint in einem fundamentalen Sinn human. Anhänger einer klassischen Schuldogmatik mögen an diesem Jesusbild manches auszusetzen haben, sie dürfen aber niemals vergessen, daß der historische Jesus offensichtlich selbst das Risiko von Mißverständnissen eingegangen ist. Er hat mit seinem Wort und seinem Wirken Vertrauen, Hoffnung, Nachsicht und Liebe unter den Menschen auslösen wollen; auf eine genaue dogmatische Definition seiner selbst und seines Wirkens hat er keinen Wert gelegt.

Man kann also sagen, daß es Zugänge zu Jesus und seinem Evangelium gibt, die vor einiger Zeit vielen Christen, vor allem aber vielen, die sich für definitiv ungläubig und unchristlich hielten, verschlossen waren. Die Öffnung konnte nicht mit einer neuen theologischen Anstrengung erreicht werden, sondern nur durch eine neue ansteckende Überzeugung. Nicht die formal-theologische Glaubwürdigkeit der Kirche als Institution, sondern die überzeugende Glaubwürdigkeit glaubender Christen hat hier zu einer entscheidenden Veränderung geführt.

2.3 Frömmigkeit in einer neuen Gemeinschaft

Zu den entscheidenden Motiven oder Grundeinstellungen der neuen Frömmigkeit ist ganz sicher ein neues Gemeinschafts- oder Gemeindebewußtsein zu rechnen. Manche sind gerade an diesem Punkt sehr skeptisch. Sie werfen der neuen Frömmigkeit einen Zug zum Subjektiven, zum Privaten, zum Rückzug in die Geborgenheit der kleinen Gruppe, des Freundeskreises vor. Sie bedauern, daß es die Ansätze, von denen wir hier reden, zwar wirklich „irgendwo“ gebe, daß sie aber ein Leben am Rande der Gemeinde, ja am Rande der Kirche fristen. Die Gemeinde selbst sei davon wenig berührt, in ihr gebe es viel weniger Initiativen und „neue Frömmigkeit“ als in den Büchern behauptet wird.

Die Vorwürfe sind, wie ich meine, nicht aus der Luft gegriffen, und sie sind auch grundsätzlich nicht böseartig. Sie weisen aber auf ein Problem hin (und nur auf dieses möchte ich im Zusammenhang mit unserem Thema zu sprechen kommen), dem sich unsere Generation immer weniger entziehen kann: Das Christentum ist seinem Anfang und seiner Grundstruktur nach keine Angelegenheit der Masse, sondern der Gemeinschaft bzw. Gemeinde

von Schwestern und Brüdern. Mit der Entfaltung der vielen kleinen Gemeinden zu einer Groß- bzw. Volkskirche hat das Christentum eine, wie ich meine: gott-gewollte, nicht mehr abwälzbare „Last“ übernommen, unter der es immer wieder zu zerbrechen droht. Aus dem Herrenmahl „mußte“ die Messe und das Hochamt werden; die Tugend- und Lastenkataloge der Urkirche „mußten“ zu einem Kirchenrecht fortgeschrieben werden; aus der übersichtlichen, darum zugleich rigorosen und großzügigen Interaktion der frühen Gemeinden „mußte“ man ein System von Rechten, Zuständigkeiten und Ordnungen machen.

Die bleibende Spannung zwischen ursprünglichem Anspruch und den aktuell-historischen Möglichkeiten

Noch einmal: Es kann nicht darum gehen, diese historische „Last“ abzuwerfen durch einen rabiaten Marsch-zurück-zu-den-Anfängen. Aber es steht jeder christlichen Generation gut an, wenn sie sich jener Last, konkret also der Differenz zwischen dem ursprünglichen Anspruch und den aktuell-historischen Möglichkeiten, bewußt wird. Die Christen dürfen leiden an ihrer ureigenen Geschichte. Sie dürfen träumen davon, daß es auch hätte anders kommen können. Sie dürfen Sehnsucht haben nach ihrem Anfang, an dem sie noch die Unschuld dessen hatten, der sich aus der Geschichte heraushält. Aber dann, wenn sie geträumt haben, müssen sie sich daran erinnern, daß ihr Evangelium heißt: Gott, der „an sich“ denkbar wäre als einer, der sich aus den Niederungen und Kompromissen menschlicher Geschichte heraushält, hat sich in die Geschichte des Menschen hineinbegeben. Er trägt und leidet diese Geschichte mit uns. Welchen krummen Weg sie auch zu gehen scheint, sie ist und bleibt die gemeinsame Geschichte von Gott und Mensch.

Ich bin überzeugt, die jüngste Entwicklung der christlichen Frömmigkeit sei an den Punkt gekommen, da sich die kritische Einsicht in den ursprünglichen Auftrag und die damit gewonnene kritische Distanz gegenüber vielen „uneigentlichen“, historisch bedingten Strukturen und Praktiken mit einem neuen Sinn für das Geschichtlich-Aposteriorische und damit für den christlichen Sinn von Geschichte überhaupt trifft. Geschichte wird nicht mehr von einem apriorisch-übergeordneten Standpunkt her beurteilt, der beim Menschen immer nur Anmaßung und Anlaß für einen geschichts- und gesichtslosen Idealismus ist. Geschichte wird mehr und mehr erfahren als Voraussetzung und Moment des eigenen Selbst. Und daraus entwickelt sich – mehr und mehr, und immer noch sehr zaghaft – eine neue Demut, ein neues Solidaritätsgefühl unter den verschiedenen Generationen, eine neue Gelassenheit nicht nur gegenüber verschiedenen Traditionen, son-

dern auch gegenüber verschiedenen, von jenen Traditionen und Geschichten geprägten Standpunkten.

Auf diesem Hintergrund – und eigentlich nur auf diesem – möchte ich von der Chance eines neuen Gemeinschafts- und Gemeindegefühls sprechen. Es äußert sich schon seit einiger Zeit in Arbeitskreisen, in Wochenendseminaren und in Gruppenarbeiten, bei denen Menschen aus verschiedenen Generationen miteinander reden, singen, vor allem aber Eucharistie feiern. Es hat sich längst schon niedergeschlagen in Gebetstexten und Liedern. Es gibt Veranstaltungen, bei denen ganz junge Christen mit Sechzig- und Siebzigjährigen zusammensitzen, meditieren, diskutieren und beten. Man hat viel von der früheren Berührungsangst verloren, man spricht eine gemeinsame Sprache.

Nur
Randerscheinungen?

Ist dies wirklich nur eine Randerscheinung? Lebt die „normale Pfarrgemeinde“ noch völlig anders? Es sei zunächst einmal unbestritten, daß es in der Kirche immer schon eine Gleichzeitigkeit von verschiedenen „Generationen“ von Denkern und Betern gegeben hat. Wohin genau die hier skizzierte Entwicklung führt, weiß ohnehin keiner. Dieses Stück neu erfahrener Freiheit und das neue, in Jesus selbst begründete Verhältnis zum Bruder ist gerade in seiner Einfachheit so überzeugend, daß es eine Auswirkung auf die ganze Kirche haben wird. Die Frage ist nur, wieviel einmal wieder an Widerstand gegen diesen Aufbruch investiert wird. Es gibt in der Kirche immer wieder Kräfte, die meinen, das Alte sei in jedem Fall besser als das Neue – ohne Rücksicht darauf, ob dieses Neue überzeugend ist. Mit anderen Worten: Man kann diesen Aufbruch zu einer Randerscheinung machen, indem man ihn an den Rand verweist oder sogar, wie so oft in der Kirchengeschichte, exkommuniziert.

Keine falschen
Vereinnahmen!

Gefährlich kann auch eine andere Einstellung sein. Man konzediert, daß unter den Christen neue Kräfte frei geworden sind, man ahnt, daß hier urchristliche Motive und Einstellungen am Werk sind, und versucht sie folglich zu „integrieren“. Das geschieht unter Umständen mit dem unter kirchlichen Amtsträgern bekannten geringen Maß an Diskretion und Taktgefühl nach der Devise: Was nicht gegen uns ist, das ist für uns. Das gehört uns. Man möchte ernten, was man nicht nur nicht gesät, sondern vorher als ungenießbare Frucht verdächtigt hat. Es gibt Umarmungen, die tödlich sind. Es wäre gut, wenn sich die amtlichen Vertreter der Kirche zurückhielten mit voreiligen Vereinnahmen, zumindest so lange, bis sie genau wissen, was sie sich einhandeln. Das, was wir hier als neue Frömmigkeit beschrieben haben, ist ja entscheidend charakte-

risiert durch den „Weg von unten“, um es einmal so zu benennen. Christen haben ohne direkte Weisung und geistliche Führung ihre Freiheit und Zuständigkeit erfahren und erworben. Von hierher versteht sich ihre hochentwickelte Sensibilität gegenüber allen Bestrebungen, sie „unter einen Hut“ zu bringen. Sie sind zwar bereit, das, was sie sich in einem mühsamen Lernprozeß an Freiheit und Solidarität erworben haben, in die Kirche einzubringen, aber sie sind nicht bereit, sich an den Kirchentüren kontrollieren zu lassen auf erlaubte oder unerlaubte Mitbringsel. Wer das hier entstandene Potential haben will, muß wissen, daß es sich um eine Artikulation jenes christlichen Geistes handelt, der sich nicht mehr, und viele hoffen: nie mehr, total unter die Verwaltungshoheit des kirchlichen Amtes begeben wird.

3. Die vielen Gesichter der Frömmigkeit

Wenn wir schon nur einzelne Stationen und Momente der Frömmigkeit des heutigen Christen herausgreifen können, dann sei zuletzt zumindest noch davon die Rede, daß diese Frömmigkeit sehr viele Gesichter hat. Dieser Satz klingt weniger banal, wenn man sich erinnert, daß die meisten Christen doch noch vor wenigen Jahren meinten, genau zu erkennen, wer fromm, weniger fromm oder einfach unffromm ist. Dabei mag mitgespielt haben, daß klassische Religionen immer schon so etwas wie eine eigene „Körpersprache“ entwickelt haben, durch die Entsprechung oder Nichtentsprechung mit den eingeübten religiösen Standards ausgedrückt wurde. Kein Wunder, wenn fromme Frauen, die täglich bei der Frühmesse waren, schon nach wenigen Tagen von einem neuen Kaplan wußten, ob er ein „frommer Mann“ sei oder nicht.

Ausdruck von Erfahrungen

Ich denke, es wird bald keinen Christen mehr geben, der schon am Bart, sofern ihn einer trägt, entscheiden kann, ob der Träger fromm ist oder nicht. Aber ob das auch bei der Frage nach der Parteizugehörigkeit des anderen der Fall sein wird? Wir werden jedenfalls eine Menge von Vorstellungen und Vorurteilen abbauen müssen, bis wir imstande sind, die vielen verschiedenen Gesichter der Frömmigkeit des heutigen Christen zu erkennen. Da gibt es Vorstellungen, was den richtigen Ton, die angemessene Sprache, das richtige orthodoxe Vokabular und selbstverständlich die Haltung angeht. Ich weiß sehr gut, welche eminente Rolle Formen, Worte und Symbolhandlungen spielen können. Aber sie sind ihrerseits zunächst einmal Ausdruck einer Erfahrung; solange diese sich noch nicht stabilisiert und „verbalisiert“ hat, kann man sie nicht in einen bestimmten Ausdruck hineinzwingen. Daß diese Symbole ihrerseits noch einmal eine neue Erfahrung er-

möglichen, steht auf einem anderen Blatt, bleibt allerdings an die obigen Voraussetzungen gebunden.

Von hierher ergibt sich, warum die neue Frömmigkeit als solche oft nicht so leicht erkennbar ist. Ich habe von vornherein auf eine genauere Definition von (heutiger) Frömmigkeit verzichtet, weil sie allenfalls an bestimmten Motiven oder Grundstrukturen, nicht aber an Formen oder einem bestimmten Verhalten zu erkennen ist. Es versteht sich dann aber auch, warum diese Frömmigkeit häufig noch übersehen oder auch verkannt wird. Wir brauchen nur an Jugendgottesdienste in einem Dom zu denken, von denen vor Jahren manche sagten, sie seien mehr Festivals als Gottesdienste. Oder an die „liturgischen Nächte“ von Kirchen- und Katholikentagen. Ich erinnere mich aber auch an die sehr betroffenen und nachdenklichen Bemerkungen eines Bischofs, der damals gestand, daß er zum erstenmal erlebt hatte, wie fromm doch eigentlich junge Menschen sein können, auch wenn ihr Verhalten, ihre Freude, ihr Klatschen, ihr Tanzen, die Zärtlichkeit, mit der sie offensichtlich dicht beieinandersitzen, gar nicht fromm aussehen.

Die „ganzheitliche“
Ausrichtung der
Frömmigkeit

So schwer die Frömmigkeit heutiger Christen auch zu definieren ist, erkennbar ist sie unter anderem daran, daß sie nicht mehr als ein eigener, isolierter „Bereich“ im Leben des Christen empfunden wird. Sie ist nicht mehr im früheren Maß Angelegenheit einer bestimmten Stunde und einer bestimmten Atmosphäre. Es mag heute vielleicht weniger in Kirchen gebetet werden, obwohl auch dies sich vielleicht bald ändern wird. Aber es wird, so meine ich, mehr draußen „auf der Straße“ gebetet. Selbstverständlich habe ich dabei auch jene politischen Engagements draußen auf der Straße im Auge, wenn sie im Namen einer wirklich christlichen Überzeugung ein neues „öffentliches“ Moment der neuen Frömmigkeit darstellen. Aber dies ist nicht das ganze Phänomen, das ich meine. Es geht letztlich um eine neue Form von „ganzheitlichem“ Christentum, in dem Gott und Welt, Christlichkeit und politische Überzeugung, soziales Engagement und Frömmigkeit, Glaube und Moral nicht mehr in verschiedene Bereiche auseinanderdividiert werden.

Es könnte nun einer sagen, dies sei doch nicht neu. Die Kirche habe in der Vergangenheit doch immer wieder versucht, das „christliche Leben“ als eine vom Glauben getragene Einheit zu sehen und daraufhin zu erziehen. Wer so argumentiert, muß dann auch zugeben, daß es weithin bei der guten Absicht auf seiten der Kirche geblieben ist. Vielleicht liegt es daran, daß die Frömmigkeit

Wegbereiterin
für ein neues
christliches Ethos

– im Sinne einer umfassend vom Glauben an das Evangelium Jesu getragenen, das gesamte konkrete Leben umfassenden Haltung – überhaupt „anerzogen“ werden sollte. Wirkliche Betroffenheit läßt sich aber nun einmal nicht anerziehen.

Der Unterschied gegenüber einem früheren Verständnis von Frömmigkeit wird vor allem dort greifbar, wo diese Frömmigkeit bereits zur Begründung eines wirklich neuen christlichen Ethos geführt hat. Ich halte die Entwicklung dorthin für ungeheuer konsequent. Es begann mit der im Evangelium neu gefundenen Freiheit und der Begegnung mit dem, der die ganze Brisanz der menschlichen Freiheitsgeschichte erträglich macht, mit Jesus von Nazaret. Auf dem Boden dieser Erfahrung war ein ganz neues, nicht von oben gelehrt, sondern in Furcht und Dankbarkeit erarbeitetes Gottes-Vater-Bild und zugleich ein neues Verhältnis zum Bruder und Mitmenschen möglich. Es ist also nur folgerichtig, wenn sich diese Erfahrungsgeschichte fortgesetzt hat in der Suche nach einer neuen, in Freiheit und Verantwortung getragenen „Moral“, die sich nicht mehr im Beachten von Geboten erschöpft, sondern nach der hier und jetzt von Gott gestellten Aufgabe fragt. Es ist klar, daß dies ein Thema ist, das unsere Überlegung sprengen würde. Ich meine nur, daß der Hinweis auf dieses Thema insofern für unsere Überlegung interessant ist, als heute vielfach und falsch die „öffentlich-gesellschaftliche“, also im hohen Maß ethische Bedeutung dieses neuen Ansatzes einer christlichen Frömmigkeit dadurch verniedlicht wird, daß man in ihrem Zusammenhang von Spiritualität redet, und zwar in dem Sinne, als ginge es dabei „lediglich“ um ein Stück geistiger Einstellung ohne unmittelbar ethische Relevanz.

Für solche Vertreter der Kirche, die meinen, den neuen Aufbruch von Frömmigkeit als Frucht ihres Widerstandes gegen eine rationalistische Theologie, gegen die amateurhaften Gehversuche mündiger Laien und gegen alle Formen von christlicher Mündigkeit überhaupt vereinnahmen zu dürfen, ist der Kausalzusammenhang zwischen dieser neuen Frömmigkeit und der „neuen“, mündigen und zugleich verantwortungsvollen Moral ein Anlaß zum Nachdenken. Die Zeit wird kommen, und sie ist schon angebrochen, da Christen aus einer tiefen Frömmigkeit heraus ihre Moral entfalten – und nicht eine vorgefertigte Moral übernehmen, um nicht als Unfromme abgestempelt zu sein.

Marie-Louise
Gubler
Marienfrömmig-
keit und die
biblische Maria

Auf der Österreichischen Pastoraltagung 1984 (zum Thema „Frau – Partnerin in der Kirche“) war eines der am heißesten diskutierten Themen die Mutterschaft der Frau: Während Frauen darauf bestanden, zunächst einfach Frau zu sein, ihre verschiedenen Lebensstände und Rollen ohne Über- und Unterbewertung leben zu dürfen und nicht auf die Mutterrolle eingeengt zu werden, wurden auch Referentinnen, die Mütter mehrerer Kinder waren, wiederholt gefragt, ob sie denn die Mutterschaft ablehnten (da sie sich gegen die Fixierung auf die Mutterrolle ausgesprochen hatten). Eine der Wurzeln für dieses Mißverständnis scheint in einer Verengung des Marienbildes und der Marienfrömmigkeit auf Mutterschaft und (asketisch verstandene) Jungfrauschaft zu sein. Demgegenüber ist das Bild von Maria, wie es insbesondere Lukas und Johannes darstellen, viel umfassender. Gubler zeichnet dieses Bild nach und hilft damit, sowohl die traditionellen wie auch die feministischen Verkürzungen des Marienbildes auf eine einladende Gestalt des Glaubens an den schöpferischen Geist Gottes und an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazaret hin zu erweitern und den langen Glaubensweg Marias mitzugehen. red

Alte und neue
Verkürzungen

Wer heute die biblischen Wurzeln der Marienfrömmigkeit aufzeigen möchte, kann in Verlegenheit geraten. Nach dem neutestamentlichen Zeugnis spielte Maria keine aktive Rolle bei der Entstehung der Jesusbewegung in Galiläa; Paulus erwähnt sie nicht namentlich; das älteste Evangelium nach Markus äußert sich ausgesprochen kritisch über sie. Später wurde ihr Beitrag zum Heilsgeschehen immer mehr von ihrer Mutterschaft her verstanden und ihr Jungfrausein zum Modell asketischen Lebens gemacht.

Maria als Glaubende und Hoffende erscheint erstmals im Lukasevangelium und an zwei bedeutsamen Stellen des vierten Evangeliums (Joh 2 und 19). Sonst ist es im Neuen Testament merkwürdig still um sie. Auch die feministische Theologie, die Maria neu zu deuten versuchte, beachtete vor allem das Magnificat (als prophetisches Protestlied) und die „Jungfrau“ (als Zeichen der Autonomie). Weil so wenig über die junge jüdische Frau bekannt ist, die die Mutter Jesu war, drohten dem Marienbild und der Marienfrömmigkeit zwei Gefahren: entweder wurde Maria zum Typus der Frau schlechthin und damit zu einem abstrakten Prinzip; oder sie wurde (vor allem in einer Richtung der feministischen Theologie) zum Mythos, der die alten Muttergöttinnenfiguren ablösend in „christlicher“ Form das mütterliche Element in einem (männlich

gedachten) Gottesbild vertreten mußte¹. Beiden Gefahren ist zuweilen die Marienfrömmigkeit und zeitweise auch die Mariologie erlegen. Sehr aufschlußreich ist auch die Kunst: Sie variiert in immer neuen Arten die Mutter-Kind-Darstellung. Meist zeigt sie eine erdhafte Frau mit ihrem Kleinkind, eine träumerische oder ernste himmlische Königinmutter oder eine trauernde Pietà mit dem toten Gekreuzigten auf dem Schoß. Zwar gibt es durchaus auch andere Darstellungen wie die Verkündigung, den Heimgang Mariens oder Maria im Kreis der Apostel an Pfingsten, aber bestimmender auf Altären, Chorfenstern oder Deckengemälden blieb doch die Mutter mit Kind. Bilder prägen sich ein, und so ist die Mutter (des kleinen Kindes) viel präsenter als die Glaubende und Nachfolgende, obwohl bereits Augustinus programmatisch bemerkte: „Es war bedeutungsvoller, daß sie in ihrem Herzen die Wahrheit, als daß sie in ihrem Leib das Fleisch Christi trug.“²

1. Gottes Geist kommt in die Welt: die Theologie des Lukas

Das Marienbild des Lukasevangeliums hängt eng mit der theologischen Sicht des Verfassers zusammen. Lukas denkt von Pfingsten her, wo Gottes Geist machtvoll über die Jesusjünger in Jerusalem kommt (Apg 2). Mit dem Kommen des Geistes ist die letzte Zeit Gottes in der Welt angebrochen und die prophetische Vision Joels erfüllt: „Dann wird es geschehen, daß ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben, und eure jungen Männer haben Visionen. Auch über die Knechte und Mägde werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen.“ (Joel 3)

Wenn Gottes Geist „über alles Fleisch“, d. h. in die Menschenwelt in ihrer konkreten Geschichtlichkeit, kommt, geschieht das Wunder des Verstehens und der Gemeinschaft aller. Dann gibt es kein Oben und Unten, keine Ächtung aufgrund der sozialen Stellung, des Alters, des Geschlechts oder der Religion mehr. Wo Gottes Geist ins „Fleisch“ kommt, wird visionäre Schau der Zukunft als Freudenzeit möglich, in der das neue Lied erklingt, das nie mehr verstummen wird.

Lukas sieht dieses endzeitliche Kommen des Geistes unlösbar mit Jesu Leben und Sterben verbunden. Und so denkt er von Pfingsten her „rückwärts“ über Jesus nach: War der schöpferische Geist Gottes nicht schon erfahrbar, als der Gekreuzigte von den Toten auferstand? Trieb Je-

¹ Zu den beiden Tendenzen etwa E. F. Fuchs, *Maria, frauliches Vorbild christlichen Lebens*, Schönstattstudien 4, 1982; M. Warner, *Maria. Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr eines Mythos?* trikondianus, 1982 (bespr. in SKZ 8, 1983, 115–117).

² Augustinus, *Sermo* 25, 7–8: PL 46, 937–938 (Lesehore vom 21. Nov.).

Maria, die Frau, die
zum Osterglauben
gelangte

sus nicht in der Kraft dieses Geistes Dämonen aus und heilte Kranke? Ruhte nicht dieser Geist sichtbar auf ihm, als er im Jordan getauft wurde und die Himmelsstimme ihn zum „geliebten Sohn“ erklärte? Schuf nicht dieser Geist eine neue Schöpfung, als Jesus empfangen wurde und eine junge Frau stellvertretend für Israel ihre Bereitschaft erklärte, Mutter des Messias zu werden? Mit Jesus ist Gottes Freudenzeit, die Zeit des Geistes angebrochen, und so ist es auch nicht erstaunlich, daß der Anfang des Lukasevangeliums voller Lieder und Hymnen ist.

Der Reflexion des Lukas über den Geist Gottes in Jesus von Nazaret entspricht seine Darstellung der Jüngerschaft. Als einzige Erwachsene, die von Anfang an da war und auch bis Pfingsten dabei blieb, verbindet Maria die Erzählung vom Anfang (geistgewirkte Empfängnis Jesu) mit der Erfüllung (Ausgießung des Geistes über die Jünger). Und so zeigt Lukas an Maria, wie Jesusjüngerschaft als Glaubensweg aussieht. Wiederum müssen wir „rückwärts“ blicken: nach Apg 1, 13–14 war Maria vor Pfingsten in der betenden Gemeinschaft dabei. „Sie alle (die Elf) verharrten dort (in Jerusalem) einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern.“ Der Weg in die pfingstliche Jüngergemeinde begann für Maria bei der Ankündigung der Geburt Jesu. Die Verkündigungsszene (Lk 1, 26–38) nimmt gleichsam Evangelium wie Pfingstereignis vorweg.

„Sei begrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir“, spricht der Bote Gottes zur jungen Verlobten des Josef. Die Sprache des Engelgrußes erinnert an alttestamentliche Prophetentexte (z. B. Zefanja 3, 14–17: „Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel! Freu dich und frohlocke von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem! . . . Der Herr, dein Gott, ist in deiner Mitte . . .“; Sacharja 9, 9: „Juble laut, Tochter Zion! . . . Siehe, dein König kommt zu dir . . .“). Der Engelgruß ist Zusage des Wohlwollens Gottes für Maria und verkündet die Freudenbotschaft der messianischen Erlösung und Heilsfülle. Dann wird die Geburt des Sohnes angekündigt (die ebenfalls Parallelen in der Geburt langersehnter Söhne hat: Isaak, Samuel, Simson). In dieser Empfängnis wird das pfingstliche Geistereignis vorweggenommen: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden.“ Jesus ist die geistgewirkte neue Schöpfung, die keine menschliche Möglichkeit, sondern Gottes Geschenk an die Welt ist; Jesus ist aber auch der von Israel seit Generationen Ersehnte und Erhoffte.

Was bedeutet dies alles für Maria?

Von ihr heißt es, daß die „Kraft des Höchsten“ sie überschatten werde. In biblischer Sprache bezeichnet das Bild des Überschattens die Gegenwart Gottes (so etwa bei der Wüstenwanderung in der Wolke, so das Zelt und die Bundeslade umhüllend). Mit ähnlichen Bildern und Worten schildert Lukas auch die Verklärung Jesu (Lk 9, 28–36). Während Petrus auf die Schau des verklärten und mit Mose und Elija redenden Jesus mit dem Vorschlag des Bleibens reagierte, „kam eine Wolke und warf ihre Schatten auf sie. Sie gerieten in die Wolke hinein und bekamen Angst. Da rief eine Stimme aus der Wolke: Das ist mein auserwählter Sohn, auf ihn sollt ihr hören“. Das mit einer Verkündigung verknüpfte Bild der überschattenden Wolke, in die man hineingerät, und die Aussage vom Kommen des Geistes über Maria sagen bildhaft aus, daß die Mutter Jesu die Nähe Gottes erfährt und hineingenommen wird in das, was Gott mit der Welt tun will. Diese (schon im Gruß „Begnadete“ anklingende) Nähe Gottes ermöglicht ihr zuzustimmen, daß Gottes Wort in ihr und an ihr wirksam wird. So kann sie – als Beschenkte – zur „Magd des Herrn“ werden (ein Ehrentitel für die Gläubenden im AT)³.

Was hat Maria davon verstanden?

Lukas gibt nur indirekt Antwort, indem er ihre Reaktion schildert: Sie eilt zu Elisabet, deren Schwangerschaft ihr als Zeichen für die Zuverlässigkeit des Gotteswortes angekündigt worden war. Sie teilt ihre Hoffnung mit ihr. Da erfaßt alle die große Freude über das Kommen Gottes und das Wirken seines Geistes „im Fleisch“. Das ungeborene Kind Johannes „hüpft auf vor Freude“ (vgl. Zefanja 3, 17!); Elisabet wird „vom Heiligen Geist erfüllt“; Maria singt das prophetische Lied vom Erbarmen Gottes und der Umkehrung aller Situationen. Als Sprecherin aller Armen in Israel (zu denen auch Zacharias und Elisabet, Simeon und Hanna, die Hirten, die Zöllner und Sünder gehören) nimmt Maria die Verkündigung des Evangeliums gleichsam vorweg (Lk 1, 46–55).

Weil Maria dem Wort vom Kommen Gottes in die Welt glaubt, wird sie von Elisabet glücklich gepriesen: „Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes . . . Selig ist die, die geglaubt hat, daß sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ.“ (Lk 1, 42–45) Ähnlich wurden einst Jael und Judit als Retterinnen in der Not gepriesen (Ri 4; Jdt 13, 18); so verhiess Mose Israel Segen der Nachkommenschaft (Dtn 28, 1–4), und mit den

³ Die Reihenfolge ist theologisch bedeutsam: die Begnadung ermöglicht ihren Glaubensgehorsam; das Mißverständnis einer jungfräulichen „Vorbedingung“ für das „voll der Gnade“ hat oft zu asketischen Verengungen in der Marienverehrung geführt.

gleichen Worten lobte eine Frau aus dem Volk die Mutter Jesu (Lk 11, 27). Für Lukas ist das Lobenswerte aber nicht die Mutterschaft, sondern der Glaube Marias. So korrigiert denn auch Jesus die Aussage der Frau: „Selig sind vielmehr die, die Gottes Wort hören und es befolgen.“ (Lk 11, 28) Das Wort hören und befolgen hieß für Maria zunächst einfach die Bereitschaft, sich auf Gottes Kommen einzulassen. Noch ist ihr Glaube nicht der Osterglaube der Jünger; dazu muß sie noch einen weiten Weg des Lernens zurücklegen.

Ein Lernprozeß mit Prüfung und Gefahren

Der lange Glaubensweg Marias ist ein Weg des Hörens, Nachdenkens und der Prüfung. Nach der Geburt Jesu wird die Bedeutung des Geschehens zuerst Hirten von Betlehem verkündet: „Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Messias, der Herr.“ (Lk 2, 11) Diese Hirten sagen die Botschaft erst Josef und Maria weiter. Lukas berichtet: „Und alle, die es hörten, staunten über die Worte der Hirten. Maria bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach.“ (Lk 2, 18f) Maria sinnt also über das Evangelium nach. Sie verbindet die Worte der Hirten mit ihrer eigenen Erfahrung, sie versucht, die Bedeutung der Ereignisse zu verstehen, indem sie sich vom Wort Gottes bewegen läßt. In diesem aufmerksamen Hören und bereitwilligen Nachdenken verkörpert Maria für Lukas die Haltung der Glaubenden, die „das Wort mit aufrichtigem Herzen hören, es festhalten und mit Ausdauer Frucht bringen“, wie das Gleichnis vom Samenkorn zeigt (vgl. Lk 8, 11–15).

Zur Ausdauer gehört auch die Prüfung der Jüngerschaft, die Maria durch Simeon angekündigt wird: „Dieser ist dazu bestimmt, daß in Israel viele durch ihn zu Fall kommen und viele aufgerichtet werden, und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird. Dadurch sollen die Gedanken vieler Menschen offenbart werden. Dir selbst aber wird ein Schwert durch die Seele dringen.“ (Lk 2, 34f)

Die Bilder vom Fallen, Aufrichten und vom Schwert sind Ankündigungen des Gerichtes für Israel. Wie Israel muß sich auch Maria diesem Gericht unterwerfen und wird wie Israel aufgrund ihrer Stellungnahme Jesus gegenüber beurteilt werden. Auch ihr Glaube wird durch die Krise geführt, auch ihr Glaube ist ein Lernprozeß mit Gefahren (Fallen) und Leiden (Schwert). Daß dies keineswegs leere Worte sind, zeigt Lukas in der Szene von der Wallfahrt nach Jerusalem mit dem zwölfjährigen Jesus. „Kind, wie konntest du uns das antun?“ fragt Maria betroffen und vorwurfsvoll, wie sie den Verlorenen endlich finden. Jesu Antwort (es ist das erste Wort von ihm, das

Lukas überliefert!) tadelt ihr Nichtverstehen und markiert eine Distanz zur eigenen Familie. (Hier klingt eine ähnliche Spannung an wie in Mk 3, 31–35, wo Jesus seiner Familie die neue Familie gegenüberstellt und die harte Frage aufwirft: „Wer ist meine Mutter?“ – Dieses Wort hat Lukas im Hinblick auf Maria gemildert, vgl. Lk 8, 19–21.) Noch kann Maria (trotz zwölfjährigen Nachdenkens) nicht verstehen; sie wird aber noch tiefer nachdenken, warten und zuhören: „Seine Mutter bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen.“ (Lk 2, 51)

Danach schweigt Maria; an ihre Stelle treten die Jünger. Aber auch von ihnen heißt es noch nach der dritten Leidensankündigung Jesu: „Die Zwölf verstanden das nicht; der Sinn der Worte war ihnen verschlossen.“ (Lk 18, 34) Am Karfreitag wird Maria von Lukas nicht in der Schar der weinenden Frauen von Jerusalem erwähnt, auch nicht unter den Frauen aus Galiläa, die zum Jüngerkreis gehören und Jesus das Totengeleit gaben. Diese galiläischen Frauen suchten am Ostermorgen das Grab auf, erhielten die Auferstehungsbotschaft und werden noch vor der Mutter Jesu in der betenden Gemeinde genannt. In der pfingstlichen Gemeinde aber ist Maria wieder dabei (vgl. Lk 23, 27ff 49. 55f; Lk 24, 1–10; Apg 1, 14).

Zweimal erwähnt das vierte Evangelium die Mutter Jesu: bei der Hochzeit von Kana ist sie unter den Gästen (Joh 2, 1–12), und beim Kreuz Jesu steht sie in einer Gruppe von Frauen (Joh 19, 25–27). In der Kana-Perikope macht Maria ihren Sohn auf den Mangel an Wein aufmerksam und scheint von ihm eine Behebung des Notstandes zu erwarten. Ob sie ein eigentliches Wunder erbittet, geht aus dem Text nicht hervor. Die Reaktion Jesu wirkt hart und befremdlich und zeigt eine gewisse Distanz (auch die Anrede „Frau“). Maria kann den Hinweis Jesu auf seine „Stunde“ kaum verstanden haben, muß aber trotzdem herausgehört haben, daß er etwas vorhat. Und so bereitet sie bei den Dienern unaufdringlich sein Wirken vor: „Was er euch sagt, das tut!“ (Joh 2, 5) Nach dem Wunder glauben die Jünger an Jesu Herrlichkeit, die sich zeichenhaft zu offenbaren beginnt; von Maria wird dies nicht gesagt. Die Schlußnotiz vermerkt, wie Jesus für kurze Zeit „mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern“ nach Kapharnaum zieht, um dann Familie und Heimat zu verlassen, um sich in Jerusalem zu offenbaren (Joh 2, 12).

Bedeutungsvoll ist die Szene unter dem Kreuz (Joh 19, 25–27). Den vier Soldaten des Exekutionskommandos stehen vier Frauen unter dem Kreuz gegenüber: die nicht-glaubende Welt und der Anfang einer glaubenden Gemeinde (vgl. Joh 19, 23. 25). „Als Jesus seine Mutter sah

2. Maria,
Repräsentantin der
werdenden Kirche im
Johannesevangelium

Die auf das
Evangelium
verwiesene Frau

und bei ihr den Jünger, den er liebte, sagte er zu seiner Mutter: Frau, siehe, dein Sohn! Dann sagte er zu dem Jünger: Siehe, deine Mutter! Und von jener Stunde an nahm sie der Jünger zu sich.“ (Joh 19, 26f) Der Sinn dieser letzten Verfügung Jesu wurde oft diskutiert. War es bloße Vorsorge des einzigen Sohnes für seine zurückbleibende Mutter? Hat die Szene ekklesiologische Bedeutung (Maria als „Mutter der Kirche“)? Einleuchtend erscheint mir die Deutung von J. Wanke⁴, wonach die Sinnrichtung durch den Schlußsatz angezeigt wird: Der Jünger – Garant und Zeuge des johanneischen Evangeliums – nimmt Maria „zu sich“ (und nicht umgekehrt!). Damit verweist Jesus seine Mutter an den Jünger und damit an das Evangelium, das dieser bezeugt. In diesem Evangelium wird sie ihren Sohn neu finden. Maria ist somit im Kreis der Frauen unter dem Kreuz Repräsentantin der werdenden Kirche; diese Kirche wird bleibend an das Evangelium verwiesen. Die zwei johanneischen Texte über Maria entsprechen so der lukanischen Darstellung des Glaubensweges Mariens. Die anfängliche Offenheit zum Hören und die Bereitschaft, sich auf Gottes Wirken einzulassen, werden zum Glauben an das Evangelium und führen Maria in die Gemeinschaft der Jesusjünger.

An Maria zeigt sowohl das Lukas- wie das Johannesevangelium, wie ein Jesusjünger den Weg der Nachfolge im Glauben geht. Es ist immer ein Weg des Wagnisses, der Dunkelheiten und Gefahren. Maria zeigt in ihrem Nachdenken und Festhalten am Verheißungswort, in ihrer Bereitschaft zum Hören und Geschehenlassen, aber auch in ihrer freudigen Hoffnung auf Gottes Kommen in die Welt, wie das Evangelium einen Menschen bestimmen und in Bewegung bringen kann. Maria bleibt bei ihrer anfänglichen Zusage auch durch die Krise des Karfreitags hindurch und öffnet sich dem Wirken des Geistes, um den die pfingstliche Gemeinde bittet.

3. Was bedeutet dies für die Marienfrömmigkeit der Christen?

Was nach Lukas mit der Empfängnis Jesu begann und an Pfingsten vor vielen Menschen sichtbar wurde, war dies: Gottes Geist sucht und findet „Wohnung“ im „Fleisch“, d. h. in der Geschichte sündiger Menschen. In Jesus ist Gott den Menschen so nahe gekommen, daß er von nun an nicht mehr über den Wolken, sondern hier auf der Erde zu finden ist. Maria, von der Wolke (Bild der Gegenwart Gottes) „überschattet“ (vgl. „umhüllen“ in Lk 9), ließ sich hineinnehmen in Gottes schöpferisches und weltveränderndes Tun. Damit aber ist ihr Glaubensweg kein „Aussteigen“ aus der Wirklichkeit des Geschöpflichen, sondern tiefes Eingehen in diese. In ihrem nach-

⁴ J. Wanke, Maria im vierten Evangelium, in: ThPQ 129 (1981), 105–113.

Maria, Hörerin des
Wortes und Zeugin für
eine neue Schöpfung

denklichen Hören wartet sie auf das erlösende Wort für diese noch immer in Geburtswehen liegende Schöpfung (vgl. Röm 8, 22ff). Gerade darin könnte ihr Weg uns heute hellhöriger und aufmerksamer machen, ihr Beispiel uns den Mut geben, nicht zu verzweifeln am Zustand unserer Welt. Maria gab diese Schöpfung nicht preis, vielmehr gab sie dem Geist Gottes Raum und Sichtbarkeit und legte in ihrer bedrängenden, von Unterdrückung und Unrecht vollen Zeit von einer neuen Schöpfung Zeugnis ab. Das bei Lukas anklingende endzeitliche Kommen Gottes „ins Fleisch“ hat der Berner Pfarrer Kurt Marti in einem eindrücklichen Gedicht über die „auferstehung des fleisches“ so festgehalten: Nach einem Gespräch über das drastische Wort „Auferstehung des Fleisches“ schildert er die Vision der zerstörten Menschen und Welt als „zerfetztes, gequältes Fleisch“ und endet dann „... meint nicht ‚auferstehung des fleisches‘ den zorn des verratenen schöpfers, die zornige liebe des hingerichteten sohnes, die sehnsucht des im exil gehaltenen geistes nach einer heimat endlich im fleisch?“⁵. Der Sehnsucht des Geistes nach einer Heimat in der Menschenwelt hat Maria in ihrer Bereitschaft Antwort gegeben. Es ist eine Antwort, die jedem Jesusjünger aufgetragen ist. Vielleicht haben wir Christen die Konsequenzen der Inkarnation noch viel zu wenig bedacht. Die Wirkungsgeschichte der geistgewirkten und jungfräulichen Empfängnis Jesu weist in eine völlig andere Richtung. Sie geriet immer mehr zur asketischen Verkürzung der starken theologischen Aussage des Lukas. Sie machte auch Maria zu einer fremden, unwirklichen Frau, zu einer Privilegierten in unerreichbaren Höhen. Freilich ist auch die andere Verkürzung im Lauf der Kirchengeschichte immer deutlicher geworden: die Mutter mit dem Kleinkind, die zwar eine erdhafte Frau ist, aber nicht mehr vom ganz neuen gnadenhaften Wirken des Geistes in der Welt kündigt. Hier wird das Mißverständnis geradezu nahegelegt, daß in der Mutterschaft selbst der Grund zum Heil liege (diese Tendenz beginnt schon in 1 Tim 2, 15!). Maria als Hörende, Glaubende, Nachdenkende und Ausharrende läßt sich weniger leicht bildhaft umsetzen als die Mutter. Sie müßte wohl eher im Kirchenschiff – mitten in der Gemeinde der Glaubenden und Hörenden – stehen, nicht im Altarraum oder auf Deckengemälden.

Maria, die aktiv
Schweigende ...

Die biblische Maria zeigt einen so einfachen und alltäglichen Weg, daß er fast übersehen werden könnte. Sie teilt mit Jesus ein langes Schweigen, in dem für die Welt Entscheidendes heranwuchs. Ihr Schweigen aber war kei-

⁵ K. Marti, auferstehung des fleisches, in: Offene Kirche 2, Bern 1979.

... und die Kirche
der unbedeutenden
Menschen

neswegs das feige Schweigen zum Unrecht in der Welt, nicht das achselzuckende Verstummen der Resignierten, nicht die Wortlosigkeit der von Katastrophenangst Gelähmten; es war vielmehr das betroffene Stillewerden derer, die mitten in der Dunkelheit der geschichtlichen Not eine Verheißung hörten: „Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, ihr werdet satt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen.“ (Lk 6, 20f) In ihrem hörenden Schweigen erkannte sie, daß es mit der Geschichte der Menschen nicht sein Bewenden hat, weil Gott selbst die Dinge wenden wird. Das Lied, das ihr Lukas in den Mund legt, singt von dieser neuen Welt, in der die Niedrigen erhoben und die Armen gesättigt, die Gedeemühten aufgerichtet und die Erbärmlichen erbarmend angenommen werden. Ihr Magnificat ist das Lied der Hoffenden, für die unscheinbare Zeichen zu reden beginnen wie die Schwangerschaft der Elisabet oder eine Krippe, die armen Hirten genügte, um die Freudenbotschaft vom Retter der Welt zu glauben. In diesem aktiven Schweigen, das auf die „Zeichen der Zeit“ schaut und die Musik der neuen Welt trotz aller Bedrängnis nicht verstummen läßt, könnte Maria unzähligen Frauen und Männern zum Zeichen der Hoffnung werden. Gerade Menschen, die keine Spuren in der Weltgeschichte hinterlassen, weil sie als zu unbedeutend gelten (und das sind wohl die meisten von uns), ermutigt ihr stiller und unspektakulärer Weg, wie ein schönes Wort des Kirchenlehrers Athanasius sagt: „Maria ist unsere Schwester, weil wir alle erlösungsbedürftige Menschen sind“⁶. Wiederum steht Maria nicht isoliert und fremd unter den Glaubenden, sondern als unsere Schwester, die der Kirche durch ihr Leben zeigte, was ihre wichtigste Aufgabe ist: in dieser Welt Jesus als befreiendes und rettendes Wort Gottes für die Menschen sichtbar zu machen. Ambrosius hat Elisabets Ruf zu Maria „Selig, die geglaubt hat“ (Lk 1, 45) weitergeführt: „Selig aber auch ihr, die ihr gehört und geglaubt habt; denn jeder, der glaubt, empfängt und gebiert das Wort Gottes und erkennt seine Werke. In jedem einzelnen lebe die Seele Marias und preise die Größe des Herrn; in jedem lebe der Geist Marias und juble über Gott; wenn nach dem Fleisch auch nur eine die Mutter Christi ist, so ist Christus doch dem Glauben nach die Frucht aller. Denn jeder empfängt das Wort Gottes.“⁷

⁶ Athanasius, Epist. ad Epictetum 5–9: PG 26,1058.1062–66 (Lesehore vom 1. Jänner).

⁷ Ambrosius, Ex Expositione s. Ambrosii episcopi in Lucam, Lib 2,19. 22–23. 26–27: CCL 14, 39–42; PL 15, 1560ff (Lesehore vom 21. Dezember).

Klemens Richter

Liturgische Frömmigkeit im Wandel

Wenn „pietas liturgica innerer und äußerer Gottesdienst“ ist (W. Dürig) und wenn zum Wesen der Frömmigkeit neben der lebendigen Gesinnung der Ehrfurcht und Liebe gegenüber Gott als dem Schöpfer und Vater auch der lebendige Ausdruck dieser Gesinnung Gott selbst gegenüber (in liturgischen Feiern und Zeichen) wie auch gegenüber allem von Gott Geschaffenen und Geliebten, besonders gegenüber der menschlichen Gemeinschaft gehört, dann kann man den Wandel der liturgischen Frömmigkeit besonders deutlich am Wandel der liturgischen Zeichen ablesen. Richter versucht im folgenden, die Bedeutung der verschiedenen (primären und sekundären) Zeichen und ihres notwendigen Wandels auf lebendige Gemeinden und ihre Gottesdienstformen hin darzustellen.*

red

1. Was ist liturgische Frömmigkeit?

„Liturgische Frömmigkeit ist Antwort auf das ergangene Heilswort und Heilswerk Gottes. Sie gibt sich deshalb nicht mit der liturgischen Feier zufrieden und bleibt nicht bei ihr stehen, sondern weiß sich in Verlängerung des göttlichen Heilswillens zum Dienst an Welt und Menschen verpflichtet, sie wird zum Apostolat.“¹ Wenn das Konzil davon spricht, daß „die Liturgie der Gipfel ist, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“, ein Tun der Gemeinde, dessen „Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (LK 10 u. 7), dann wird damit keiner Verkultung des christlichen Lebens das Wort geredet. Liturgie ist nicht Selbstzweck, sondern zielt auf den Gottesdienst des Lebens. Immer geht es um den Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe, dem Grundgesetz, der Magna Charta christlichen Handelns. Daher gehört zum Wesen der Liturgie und der liturgischen Frömmigkeit der Bezug zu Gott ebenso wie die Sorge um den Menschen und seine Welt. Wird diese Spannungseinheit zugunsten eines der beiden Pole aufgelöst, wird die Liturgie zerstört. In ihr geschieht Gottbegegnung in Worten und Zeichen, im Alltag, im Arbeits-, Familien- und gesellschaftlichen Leben. Beides gehört zusammen, unterscheidet sich aber auch voneinander, so wie auch tägliches Arbeiten und Festfeier nicht getrennt werden können und doch unterschieden werden müssen. Liturgie ist also nur dann zu verantworten, steht nur dann nicht unter der Kultkritik der Propheten und Jesu, wenn sie auch als Mahnung und Forderung an die Gemeinde verstanden wird: in ihr muß

* Vgl. A. Auer, in: LThK 4, 400ff.

¹ Pastoralliturgisches Wörterbuch, hrsg. von A. Adam – R. Berger, Freiburg – Basel – Wien ³1983, 154.

ein Geist herrschen, in dem jeder auf seinen Nächsten zugeht, dem Bruder Mut macht, die Sorgen des anderen mitträgt, dem Leidenden zur Seite steht – ein Geist, in dem die Unterlassung des Guten keinen Platz hat und die Verantwortung auch von allen wahrgenommen wird. Die Diakonie ist so Zeichen der Glaubwürdigkeit des Herrenmahles. Eine Gemeinde, die nicht Zeichen der Versöhnung in ihrer Umwelt ist, verwirkt das Recht, die Feier der Versöhnung zu vollziehen; eine Gemeinde, die sich nicht um die Kranken kümmert, kann nicht rechtens die Krankensalbung spenden.

Die Feier des Glaubens in der Liturgie kann in Zeichen nur das zum Ausdruck bringen, was tatsächlich in einer Gemeinde geschieht und was sie im Bewußtsein ihres Unvermögens von der Heilsverheißung Gottes erwartet. Insofern ist die Liturgie zentrierende Mitte, in der Verkündigung geschieht und Bruderliebe eingeübt wird.

Schon seit den frühen Zeiten der Kirche gilt der Grundsatz „lex orandi – lex credendi“: das Gesetz des liturgischen Betens und Feierns ist das Gesetz des Glaubens. So ist die Liturgie nach der Heiligen Schrift wichtigste Quelle und Norm aller Glaubenslehre. Die liturgische Frömmigkeit ist so in den unaufhörlichen Prozeß einbezogen, in dem die christliche Gemeinde die Botschaft ihres Herrn immer neu in ihre Zeit hinein aussagen und leben muß.

2. Liturgiereform und Kirchenreform

Eine erneuerte Liturgie, die die Gemeinde als Trägerin des liturgischen Handelns versteht, ist ohne eine ihr entsprechende Kirchenreform nicht denkbar. Wir gehen heute davon aus, daß dort, wo Gemeinde zusammenkommt, Liturgie gefeiert werden kann. Jahrhundertlang bestand die Überzeugung, nur der Kleriker sei liturgiefähig, nur dort, wo ein geweihter Amtsträger zur Verfügung stehe, sei Liturgie möglich. Daß eine so gewichtige Veränderung des Liturgieverständnisses nicht ohne Folgen für das gesamte Gemeindeverständnis sein kann, ist evident. Die ganze Liturgiegeschichte macht deutlich, daß ein verändertes Glaubensverständnis auch eine Veränderung der Feier dieses Glaubens mit sich bringt. Man muß da gar nicht erst auf die Reformation verweisen. Als seit dem Frühmittelalter der Presbyter mehr und mehr in Anlehnung an den alttestamentlichen Opferkult als Opferpriester verstanden wird, führt das dazu, daß die Gemeinde von der (auf solche Weise eingeengten) Liturgie ausgeschlossen wird. Sie sucht sich daraufhin einen Ausweg in mannigfachen Formen der Volksfrömmigkeit, die von der Feier des Pascha-Mysteriums oft weit entfernt sind.

Auch ein verändertes Kirchenverständnis hat Auswirkungen auf die Liturgie. Wird Kirche vornehmlich als Leib Christi gesehen wie in den Jahrzehnten vor dem Konzil, dann sind Reformen nur schwer durchsetzbar, denn jede Kritik an der Kirche und ihrer Liturgie ist eine Kritik an ihrem Haupt; wird eine Sicht der Kirche als Volk Gottes favorisiert wie im Konzil, dann sind Veränderungen viel eher vorstellbar, denn eine Gemeinschaft, die sich auf dem Weg befindet, kann auch in die Irre gehen; und sollte sich eine pneumatologische Ekklesiologie stärker durchsetzen, wird das zu einem spontaneren Liturgieverständnis führen, in dem Ordnungs- und Rechtsfragen weniger dominieren.

3. Notwendigkeit des Wandels liturgischer Frömmigkeit und ihrer Formen

Die sich in Worten und Zeichen (dabei sind auch die Worte letztlich Zeichen) vollziehende liturgische Feier steht ebenso wie der Glaube, den sie zum Ausdruck bringen soll, in einer Tradition. Liturgie muß nicht nur die Einheit mit den Glaubenden heute an allen Orten wahren, sondern auch mit den glaubenden Generationen von Anfang an. Von daher ist die Tradition ein wesentliches Prinzip der Liturgie. Wenn sich aber Gott mit den Menschen einläßt, so ist diese Gemeinschaft an die von Gott bejahte geschöpfliche Ordnung gebunden mit ihren raum-zeitlichen Gegebenheiten, damit aber an die Geschichte. Hier liegt der Grund für einen legitimen Wandel. Ist die Liturgie an die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk gebunden, dann muß sie sich wandeln!

Es denkt wohl niemand heute daran, Frömmigkeitsformen und deren zeichenhaften Ausdruck etwa des Mittelalters mit ihren Bußwerken und körperlichen Härten zu kopieren, obwohl dies zu seiner Zeit Ausdruck der entsprechenden Frömmigkeit war. So muß sich die Liturgie und mit ihr deren zeichenhafter Ausdruck in Texten und Riten wandeln, denn sie wächst immer neu aus dem Frömmigkeitsleben des einzelnen und der Gemeinde hervor, aus ihrem Glaubensleben und Glaubensverständnis, das früher nicht dasselbe war und sein konnte wie heute. Es gibt also eine Spannung zwischen der unaufgebbaren Tradition einerseits und dem erforderlichen Wandel andererseits. Das gilt auch für die in der Liturgie gebrauchten Zeichen. Was aber ist unwandelbar, was wandelbar? Absolut unwandelbar ist zunächst sicherlich nur die Notwendigkeit, daß die Kirche ihr Leben in den liturgischen Grundfunktionen von Verkündigung und Zeichen vollzieht. Darüber hinaus gibt es konkret wohl nur wenig, was als unwandelbar bezeichnet werden kann.

Was uns mit früheren Generationen der Glaubenden verbindet, ist nicht die Zahl der Kreuzzeichen in einer

4. Schwierigkeiten mit den Zeichen

Messe², sondern die fortwährende Erfüllung des Auftrages Jesu Christi, seinen Tod und seine Auferstehung zu verkünden und seine Liebe zu bezeugen. Das in je verständlichen Zeichen zu tun, heißt die Tradition wahren.

Wer die Kirche veranlassen wollte, sich für immer an geschichtlich bedingte Zeichen zu binden, würde ihr einen schlechten Dienst erweisen. Ja, er müßte sich die Frage stellen, ob er damit letztlich die Kirche nicht zur Untreue gegenüber ihrer Sendung verführt.

Liturgie vollzieht sich unter Zeichen und kann ohne sie nicht auskommen. Nun ist die erneuerte Liturgie rational sicher anspruchsvoll, aber auch zeichenkarg. Und darüber hinaus werden die überkommenen Zeichen und Gesten oft nicht verstanden oder, anders gesagt: sie bringen nicht das zum Ausdruck, was sie bezeichnen sollen – den Glauben der versammelten Gemeinde.

Schwierigkeiten bereiten besonders jene Zeichen, denen die Teilnehmer am liturgischen Handeln nur in der Liturgie und sonst nirgends begegnen. Neben Zeichen, die aufgrund ihrer naturalen Eignung unsere Existenz aufhellen können, werden auch solche verwendet, die ihre Bedeutung aus der geschichtlichen Überlieferung erhalten. Daß der Sinn derartiger Zeichen erlernt werden muß, ist nicht unbedingt ein Mangel, sondern kann auch ihren Wert ausmachen. Die Soziologen sagen uns, daß ein Neuling, der in eine Großgruppe hineinwächst, während des Sozialisationsprozesses auch lernt, welche Bedeutung die Symbole der Gruppe haben. Wer diese Zeichen nicht kennt oder sie zwar kennt, ihren Sinngehalt aber nicht akzeptiert und die davon ausgehenden Verhaltensansprüche nicht zu realisieren versucht, der ist damit als Nichtmitglied gekennzeichnet. Soziale Symbole und besonders religiöse Zeichen sind für die Abgrenzung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern einer Gruppe unentbehrlich. Entfallen die Zeichen, dann verschwimmt die Kontur der Gruppe, und sie geht ins Stadium der Auflösung über.

Auf Unverständnis und Ablehnung stößt heute meist auch die gleichbleibende Wiederholung bestimmter Zeichen in der Liturgie. Im Streben nach Abwechslung werden darum manchmal nicht nur die als variabel geltenden liturgischen Elemente ausgetauscht, sondern alle Zeichen abgewandelt. Solche Veränderungen können aller-

² Heinrich Rennings hat darauf aufmerksam gemacht, daß nach der Ordnung des bis 1970 gültigen Meßbuchs der Zelebrant in einer 30 Minuten dauernden „Feier“ alle zwei Minuten eine Kniebeuge zu machen hatte, alle 35 Sekunden ein Kreuzzeichen, alle drei Minuten einen Altarkuß – also 16 Kniebeugen, 52 Kreuzzeichen, zehn Altarküsse. Man kann es niemandem verargen, wenn ihm diese Häufung von Zeichen als unnötig erscheint.

dings den Wert der Zeichen für den gottesdienstlichen Kommunikationsprozeß beeinträchtigen, denn die Bedeutung des Zeichens ergibt sich aus seiner Konstanz. Wie der stets gleiche Vorspann einer Fernsehsendung oder die unveränderte Aufmachung eines Markenartikels dienen rituelle Elemente der Wiedererkennung und haben eine Signalfunktion. Jenseits der bewußten Wahrnehmung lösen sie Erwartungen, Einstellungen und Gefühle aus. Solche konstanten Elemente erleichtern die Mitfeier. Wichtig ist auch die Bindung der Zeichen an den Glauben. Zeichen ohne Glauben sind unwirksam. Sie ersetzen den Glauben nicht. Was vom Zeichen sichtbar ist, offenbart nicht seinen letzten Gehalt.

5. Der Leib und die Zeichen

Dieter Emeis macht darauf aufmerksam, daß eine Diskrepanz besteht „zwischen der in fast allen Anthropologien vertretenen Leib-Seele-Einheit des Menschen einerseits und einer kaum entwickelten Aufmerksamkeit für den Leib als sichtbaren und greifbaren Ausdruck innerer Haltungen, Einstellungen, Bewegungen und Erwartungen andererseits“³. Als Defizite der jüngeren Tradition nennt er, daß die Sakramente vornehmlich als Gnadenmittel betrachtet und unter der Frage von Gültigkeit seitens der Spender und Empfänger betrachtet wurden. Noch zu wenig sei uns bewußt, daß der menschliche Leib selber ein Symbol, ja sogar das eigentliche Symbol ist, durch das sich Gott den Menschen in der Liturgie zuwendet⁴. Nur „wenn wir unser normales Essen (und Trinken) als Symbol erfahren haben, können wir auch das eucharistische Essen (und Trinken) als symbolische Handlung vollziehen: als eine Aufnahme von Nahrung und Kraft aus der Todeshingabe Jesu Christi, die uns gegeben wird, damit wir davon leben. Zur andächtigen Kommunion gehört dann nicht nur eine geistliche Andacht, der geistlichen Andacht dient auch die leibhaftige Andacht, in der das Essen-(und Trinken-)Dürfen als Geschenk für unser Leben erfahren wird. Leibeserziehung meint hier: Erziehung zum wenigstens gelegentlich andächtigen Essen (und Trinken) als leibhafter Grunderfahrung des Menschen“⁵.

6. Primäre und sekundäre Zeichen und Gesten

Das entscheidende primäre und daher grundlegende Zeichen ist die Versammlung der Gemeinde selbst, denn sie ist die deutlichste Erscheinung der Kirche und ist so wirksames Zeichen, ja das Grundsakrament, denn „Christus

³ D. Emeis, Liturgiekatechese als Leibeserziehung: KatBl 109 (1984), 722–727, hier 722.

⁴ Vgl. dazu W. Kasper, Wort und Symbol im sakramentalen Leben, in: W. Heinen (Hg.), Bild – Wort – Symbol in der Theologie, Würzburg 1969, 157–176.

⁵ D. Emeis, a. a. O., 725.

ist wirklich gegenwärtig in der Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt“⁶.

Zu diesem grundlegenden Zeichen, der Gemeindeversammlung, treten dann die wesentlichen Handlungen als Hauptzeichen hinzu. In ihnen werden Grundsituationen wie Geburt und Mahlgemeinschaft, Ehebund und Amtsantritt durch die Kirche neu qualifiziert. Was da geschieht, wird in Handlungen dargestellt, die dem Alltag entstammen, also Bad, Mahl, Treueversprechen, Handauflegung. Sofern diese Zeichen von Jesus oder der frühen Kirche bestimmt sind, sind sie wohl nicht veränderbar. Aber die liturgische Erneuerung wollte die Deutlichkeit dieser unverzichtbaren Zeichen wiedergewinnen, damit sie der Wahrhaftigkeit des Glaubens und der Frömmigkeit besser entsprechen.

Die Grenzlinie zwischen primären und sekundären Zeichen ist nicht immer leicht zu ziehen. Und auch bei den sekundären Zeichen können wir noch einmal zwischen bedeutenderen und weniger bedeutenden unterscheiden. Bedeutendere Zeichen sind Körperhaltung und Gesten: Stehen, Sitzen, Schreiten, Beugen des Hauptes, Senken und Erheben der Augen – zwar nicht ursprünglich gottesdienstlich, aber notwendig, um religiöse Erfahrung zum Ausdruck zu bringen. Zu den weniger bedeutenden sekundären Zeichen gehört alles, was relativ spät zur Liturgie hinzutrat, etwa Kerzen, Weihrauch, Paramente, Ehrenzeichen oder Farbwechsel⁷. Aber auch hier hängt es vom subjektiven Empfinden ab, was als „bedeutend“ erfahren wird.

7. Mahlgestalt der Eucharistie als Beispiel

Es war ein erklärtes Ziel der liturgischen Erneuerung, die Mahlgestalt des Herrenmahles für die Gemeinde zurückzugewinnen. So wie eine Familie sich in all ihren Vollzügen zeichenhaft wohl am ehesten darstellt im gemeinsamen Mahl anlässlich einer Familienfeier, so mußte auch in die Eucharistiefeier der Gemeinde alles miteinbezogen werden, was diese Gemeinde prägt. Es mußte aus der vergangenen Woche erzählt werden zu Beginn der Feier, damit die Gemeinde weiß, wofür sie dankt, für wen sie bitten soll, welcher Grund Anlaß zur Klage vor Gott gibt. Je lebendiger diese Verbindung zwischen Alltag und sonntäglicher Versammlung sich gestaltet, um so mehr wer-

⁶ Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch (AEM) Nr. 7.

⁷ Während die primären Zeichen im Laufe der Geschichte stark verkümmerten, wurden die sekundären Zeichen häufig so vermehrt, daß ihre Ausdruckskraft darunter leiden mußte, so wenn etwa aus einem Kreuzzeichen im Hochgebet deren 26 werden, verbunden mit einer entsprechenden allegorischen Deutung, die den Inhalt des Geschehens eher verdunkelt als erhellt. Aus all dem folgt die Notwendigkeit, sekundäre Riten, die keine wahrhafte Funktion mehr besitzen, zu tilgen, alles das aber, was der Wahrheit des Gemeinten entspricht, deutlich ins Bewußtsein zu rücken.

den beide Formen des christlichen Lebens zum Gottesdienst werden. Die lebendige Gemeinde erlebt ja Geschichte mit Gott, und diese Geschichte ist der eigentliche Inhalt der sonntäglichen Feier.

So kommt es wohl weniger auf einzelne Zeichen an, die – selbst wenn ihr Sinn klar ist – ganz steril und bedeutungslos wirken können, sondern darauf, daß der Gottesdienst durch seine ganze Gestaltung vom Wesentlichen des Christseins heute erfüllt ist. Ist diese Grundhaltung vorhanden, gewinnen auch die einzelnen Zeichen ihren Sinn, ja es wird gar nicht mehr viel über diese diskutiert werden müssen. Der Vergleich zum Profanen: wenn ich vom Sinn einer Olympiade überzeugt bin, mich darauf freue, werde ich die Eröffnungsfeier mit all ihren Zeichen gut finden, selbst wenn ich das eine oder andere gern geändert sehen würde.

So muß in der Eucharistiefeier von Anfang bis Ende aufscheinen, daß diese gemeinsame Handlung ein Festmahl ist, das in dankbarer Freude eingenommen wird. Gelingt das nicht, bleiben alle einzelnen Zeichen isoliert und abstrakt, vollzieht sich vielleicht anbetender Kult, aber nicht christliche Liturgie⁸. Gesten und Körperhaltungen zeigen durchaus, was diejenigen, die sie vollziehen, damit meinen. Aber es ist eben die Frage, inwieweit das dem von der Sache her Gebotenen entspricht. So entspricht dem eucharistischen Hochgebet als der Verkündigung der entscheidenden Heilstat Gottes wohl besser das Stehen als das Knien.

Daß es liturgischer Bildung bedarf, um zu verdeutlichen, wo welche Elemente hingehören, müßte selbstverständlich sein. Es scheint, daß Jugendliche oft sehr viel wahrhaftiger mit Zeichen umgehen. Taizé vermag uns zu lehren, daß sie schweigen und knien können, lange Zeit hin. Aber wissen wir, wo dafür jeweils der rechte Ort in unserer Liturgie ist?

Wichtige Zeichen unserer Eucharistiefeier sollten noch allgemeiner ernstgenommen werden. Das eucharistische Brot soll z. B. so beschaffen sein, „daß der Priester bei einer Gemeindemesse das Brot wirklich in mehrere Teile brechen kann, die er wenigstens einigen Gläubigen reicht“; und: . . . „für die Kommunion der Gläubigen (sollen) die Hostien möglichst in jeder Messe konsekriert werden; bei den vorgesehenen Möglichkeiten sollen die

⁸ H. Tiefenthaler schreibt als besorgter Vater: „Wenn die Form des Gottesdienstes ausschlaggebend ist, was wird konkret getan, um das zu ändern? Was hat Vorrang: sterile Uniformität oder vitale Vielfalt im einen Geist? In Phrasen und Musealität erstarrte Traditionspflege oder lebendige Frische? Sind das überhaupt Alternativen?“, in: Gottesdienst 19 (1985), 5 („Verliert die Kirche die nachkommende Generation?“).

8. Entwicklung neuer Zeichen?

Gläubigen nach Möglichkeit die Kelchkommunion empfangen“⁹.

Zeichen können nicht von oben vorgeschrieben werden, wenn sie der jeweiligen religiösen Erfahrung und Frömmigkeit entsprechen und wahrhaftig sein sollen. Dabei ist Voraussetzung für die Wahrhaftigkeit aller Gesten, daß die Strukturgesetze der Liturgie verstanden werden. Erst dann kann eine Gemeinde überlegen, was für sie bei den einzelnen Handlungen angemessen und sinnvoll ist. Und da stehen wir in der Tat vor Problemen, die frühere Zeiten so wohl nicht kannten. Wie in der Gesellschaft insgesamt konnten sich Haltungen und Riten früher über Jahrhunderte hinweg entwickeln, und das in Räumen und Gemeinschaften, die mehr oder weniger unter den gleichen Bedingungen lebten. Heute ist das keineswegs mehr so. Die Riten und Zeichenhandlungen anlässlich einer Beerdigung können von Gemeinde zu Gemeinde völlig verschieden sein, da etwa in einer dörflichen Gemeinde das Begräbnis noch von der Kirche aus erfolgen kann, während in einer Stadtgemeinde möglicherweise die Beerdigung weit außerhalb der Gemeinde, vielleicht erst viele Tage nach Eintritt des Todes, erfolgt. Hier sind die einzelnen Gemeinden aufgefordert, die für ihre Situation sinnvollen Zeichen herauszufinden, ja vielleicht sogar überhaupt erst neu zu entwickeln. Der unreflektierte Rückgriff auf Überkommenes kann das Zeichen entleeren und gar in sein Gegenteil verkehren.

So scheint es keineswegs bedenklich, daß sich Gebetshaltungen, Gesten und andere Ausdrucksformen heute unterschiedlich entwickeln. Es wird nicht möglich sein, gewissermaßen von einem übergeordneten objektiven Standpunkt aus zu sagen, was in einem bestimmten Fall allein richtig ist. Unsere Gemeinden haben zumindest zwei wichtige Aufgaben in diesem Bereich zu lösen: einmal müssen sie mehr und mehr die Bedeutung der Zeichenhaftigkeit gottesdienstlicher Vollzüge erkennen, zum anderen sind sie aufgerufen, die für sie und die jeweilige liturgische Handlung sachgerechten Zeichen zu gestalten, vielleicht manchmal sogar erst zu schaffen.

Schluß

Kein Zweifel, die liturgische Frömmigkeit und ihre Ausdrucksformen sind einem steten Wandel unterworfen. Und das ist keineswegs ein Malum, sondern eine immerwährende Aufgabe, in der sich eine Gemeinde und ihre verschiedenen Gruppen über ihre Frömmigkeit immer neu klar werden müssen. Wer hier nach Ruhe ruft, könnte leicht die Ruhe provozieren, die zum Gegenteil einer lebendigen Liturgie und Frömmigkeit führt.

⁹ Allgemeine Einführung in das Meßbuch, Nr. 283 und 56 h.

Altes und neues religiöses Brauchtum

Der folgende Überblick zeigt, welch große Bedeutung das vielfältige – weithin schon verloren geglaubte, aber in den vergangenen ein bis zwei Jahrzehnten in Stadt und Land wieder erneuerte – religiöse Brauchtum als Ausdruck sinnenfälliger, gesamt menschlicher Frömmigkeit gewonnen hat. Manche der hier kurz beschriebenen Bräuche sind auch in anderen deutschsprachigen Ländern lebendig, andere gibt es (bisher) nur in der Schweiz; und diese können vielleicht anregen, neue Bräuche einzuführen. – Die vielfältigen Formen des Wallfahrtswesens werden im folgenden Beitrag nur beispielhaft behandelt. red

In einem anderen Zusammenhang als mit dem Brauchtum, nämlich in Hinsicht auf die Pflege des klassischen Musiktheaters, gibt der Zürcher Opernintendant Claus Helmut Drese zu bedenken: „Das muß nicht bedeuten: Flucht in die ‚heile Welt‘ einer vergangenen Epoche, sondern *Entdecken des heilsamen Neuen im Altvertrauten*. Wie anders kann unser Leben Qualität erhalten?“¹

Die Entdeckung des Neuen im Altvertrauten oder der Lebensqualität fast vergessener populärer Kultformen scheint im Maße des Zusammenbruches eines exzessiven Fortschritts- und Wissenschaftsglaubens nun auch zu einer Revitalisierung des religiösen Brauchtums und zu Neuansätzen geführt zu haben. Diese gehen einher mit der Neubelebung volkstümlicher Formen der Lebensgestaltung überhaupt, zum Beispiel des Volksliedes und des Volkstanzes, der anlässlich eines Volkstanzfestes als „drittes Leben“ bezeichnet wurde: „Die jüngere Generation übernimmt Formen aus dem In- und Ausland, tanzt sie zurecht und drückt damit ihr eigenes Empfinden aus. Und sie entdeckt sich selbst in ältesten Tänzen: Angst und Drohung, Kampf und Liebe, Haß und Frieden.“²

¹ In: Das Vermächtnis der Meister: Neue Zürcher Zeitung 1984, Nr. 284, S. 41.

² In: Jeden Frühling feiern sie ein Volkstanzfest: Die Ostschweiz, 28. Mai 1984.

Die Revitalisierung des religiösen Brauchtums hat mannigfache Gründe, die zum Teil mit dem Charakter der einzelnen Bräuche zusammenhängen. Ich liste diese deshalb im folgenden nach verschiedenen Dominanten auf. Dabei ist jedoch zu beachten, daß derselbe Brauch verschiedenen Grundhaltungen entspringen oder, nüchtern ausgedrückt, mehrere Zwecke verfolgen kann.

Existenzsichernde Bräuche

Viele Bräuche haben mit der Sicherung des zeitlichen und ewigen Heiles zu tun, entbehren aber meistens keineswegs des Feiercharakters. So die um 1930 in Paris neu aufgekommene Verehrung des hl. Christophorus als Patron der Reise und gegen jähen Tod. Sie äußert sich in *Fahrzeugsegnungen am Christophorussonntag* und in gesegneten Christophorusplaketten für die Fahrzeuge (in der Schweiz, in Österreich, Holland und einigen anderen Ländern verbunden mit Gaben für die „Missionsverkehrsaktion“) und ist einer der verbreitetsten „modernen“ religiösen Bräuche überhaupt.

Die *Kräutersegnung an Mariä Himmelfahrt*, die im urbanen Bereich – wenn noch geübt – oft nur mehr als Blumensegnung fortbestand, erlebt im Zusammenhang mit der neuen Hochschätzung der Heilkräuter und der Naturheilkunde einen Neuaufschwung. Dasselbe gilt für den Halssegen am Blasius-tag, der manchmal mit der Kerzenweihe an Mariä Lichtmeß oder dem nächsten Sonntag verbunden wird. Die Erkenntnis der psychosomatischen Bedingtheit von Gesundheit und Krankheit scheint überhaupt zu einer Neubewertung des Heiligen (und der Heiligen) geführt zu haben.

Das am Agathatag gesegnete Brot galt, entsprechend der Legende der Tagesheiligen, als Schutzmittel gegen äußeres und inneres Feuer. Heute erleben die verschiedenen Spezialbrote am Agathatag, z. B. die „Agathenringli“ (gezopfte Brotkränze) in der Zentralschweiz, wieder beträchtliche Auflagen. Das mag auch mit der neuen Beliebtheit von Festgebäck an religiösen Merktagen (z. B. Martins- und Nikolausweggen, Dreikönigskuchen, Ostertauben, Osterspisen überhaupt) zusammenhängen. Daneben sind

neue Brotformen entstanden, etwa das am Aschermittwoch oder Gründonnerstag ausgeteilte „Fastenbrot“. Es liegt auf der Hand, daß gerade das Essen gesegneter Speisen oder Gebäckbrote (nach dem Vorbild der alten Eulogien) eine besondere Möglichkeit der „Einverleibung“ der Religion darstellt. Sie steht auch den urbanen Gebieten offen.

In der Zentralschweiz haben sich im übrigen seit den zwanziger Jahren auch die *Agatha-feiern* der Feuerwehrvereine (Gottesdienst mit Totengedenken und Gräberbesuch, Generalversammlung und gemütliches Zusammensein) herausgebildet. Gerade die Feuerwehrleute wissen ja ihre Sicherheit vielen unberechenbaren Gefahren ausgesetzt.

Die *Bittgänge* und *Flurprozessionen*, die zeitweise recht dünn geworden waren, nicht zuletzt auch wegen des intensiveren bäuerlichen Arbeitsprozesses, haben eine Aufwertung erlebt. Dazu trugen Dürre- und Regensommer bei, menschlicher Machbarkeit weitgehend entzogene Naturgewalten. Diese Bittgänge durch die Natur erhalten aber auch durch die Rückbesinnung auf die Hege und Pflege der natürlichen Umwelt des Menschen neue Aktualität! Auch die Verlegung der Bittgänge auf günstigere Zeiten oder Umformungen trugen zur Revitalisierung bei. In Tuggen (Schwyz) etwa geht man nicht mehr in Prozession hinter dem Kreuz, sondern in freien Gruppen, die an bestimmten Orten (Wald, Feld, Schulhaus, Gemeindehaus usw.) haltmachen, über ihre Bedeutung meditieren und beten. Die neuerdings sehr beliebten Waldgottesdienste erfüllen angesichts des Waldsterbens sicher auch eine wichtige Aufgabe!

In der Schweiz sind seit den fünfziger Jahren durch die katholischen Jungmannschaften viele neue Weg- und Höhenkreuze errichtet worden. Andere Gruppen ahmen dieses Beispiel bis heute nach. Auch neue Bildstöcke und Heiligenstatuen werden zu Berg und Tal als Geleiter des Lebensweges angebracht.

Festliche Bräuche

Die Wiederkehr der religiösen Festfeier als Ausgleich zu den oft sehr wortbetonten liturgischen Gottesdiensten ist unverkennbar. Festliches Brauchtum soll das Kirchenjahr sinnenfällig erlebbar machen.

So werden etwa die *Palmprozessionen* nicht nur mit den (manchmal recht knickerigen) Grünzweiglein gestaltet, sondern mit Blumen, Girlanden und Lichtern. Vielleicht darf auch ein Eselchen mitziehen, auf dem ein Knabe sitzt. In Hitzkirch (Luzern) trägt man ein Christusbild mit. Die alten „Palmbäume“ haben in vielen Schweizer Pfarreien eine eigentliche Renaissance erlebt, vor allem durch die „Jungwacht“. Aber auch in Stadtpfarreien werden von Jugendlichen gebastelte „Palmbäume“ im Chor als Zierde aufgestellt und mancherorts nach dem Palmsonntag vor der Kirche.

Für die Karwoche hat man da und dort auf Verlangen der Gläubigen die „*Heiligen Gräber*“ vom Kirchenestrich (Dachboden) heruntergeholt und aufgefrischt. Die erneuerte Osternachtliturgie wurde fast allgemein als zu nüchtern empfunden. Deshalb wird an vielen Orten die Lichtzeremonie zu Lichtspielen und -reigen ausgeweitet. Nach dem Gottesdienst trägt man die brennenden Kerzen heim oder auf den Friedhof. Und um das noch flammende große Osterfeuer bildet sich eine frohe Gemeinschaft von jung und alt.

Gottesdienste auf öffentlichen Plätzen ersetzen sehr oft die alte *Fronleichnamsprozession*. Auch sie erhalten aber vielerorts ein feierliches Gepräge durch die Teilnahme der Erstkommunikanten in weißem Gewand, der Trachtengruppen, der Vereine mit ihren Bannern, der Behörden usw. Die Kurzprozessionen in die Kirche zurück wurden teilweise wieder feierlicher ausgebaut, und da und dort ist man zu Prozessionen durch die Gemeinde zurückgekehrt, selbst in Diasporastädten.

Wo die Fronleichnamsprozession noch im alten Glanze gestaltet wird (z. B. Appenzell, Düringen), finden sich Zuschauer aus weitem Umkreis ein, ebenfalls bei den *Karwochenprozessionen* (Mendrisio) und anderen großen kirchlichen Brauchfeiern. Es sind nicht nur Gaffer, sondern sehr häufig auch religiös gestimmte Menschen, die eine Feier miterleben wollen, die sie daheim nicht finden. Freilich kann der „Brauchtourismus“ auch zerstörend auf das Brauchtum einwirken.

In der Schweiz lebte um 1930 das *Sternsingen* neu auf, bezeichnenderweise im Zusammenhang mit der Trachtenbewegung (Nebikon, Kanton Luzern). Die großen Festzüge in Luzern, Wettingen und Rapperswil mußten aber in die Vorweihnachtszeit verlegt werden, da die Leute nach dem Fest in den Sport- oder Badeferien sind. Kleinere Gruppen können aber am alten Termin festhalten.

Die neue religiöse Spielfreude äußert sich auch in alten oder neuen *Weihnachts- und Osterspielen* usw., auch innerhalb der Liturgie, etwa an Stelle einer Homilie. Sehr viele Pfarreien gestalten auch *Konzerte zur Einstimmung in die Festzeiten* (Advents-, Weihnachts-, Laetare-, Passions-, Bettagskonzerte usw.). Sie werden vermehrt zu „Andachten“ (mit Schriftlesung, Meditation und Gebet) umgestaltet und bereichern so das gottesdienstliche Angebot.

Religiöse Festlichkeit volkstümlicher Art strahlen auch die in der Schweiz zu Land und Stadt sehr beliebten „*Jodelmessen*“ (z. B. von Marti und Willisegger) aus, wozu neuerdings „*Ländlermessen*“, Messen mit Alphornbegleitung und ähnliches kommen. Sie erinnern an die traditionellen „*Polkamessen*“ im slawischen Gebiet.

Kommunikative Bräuche

Alle lebendigen Bräuche führen natürlich agierende oder zuschauende Menschen zusammen; das innerlich mitbeteiligte Zuschauen kann eine sehr intensive „*actuosa participatio*“ sein! Und auch im gleichgeformten privaten Brauchtum geht es um Kommunikation durch überindividuelles Denken und Tun. Etliche Bräuche haben aber eine spezielle kommunikative Wirkung.

In der Osternacht etwa finden sich nach dem Gottesdienst alt und jung zu fröhlichen Eierspielen zusammen, welche *die alte Spieltradition des Ostermontags* wiederaufnehmen, oder zu einem Umtrunk. Dieser kann als neue Form der alten „*Spenden*“ (Wein, Käse) an bestimmten Festtagen, die etwa im Wallis noch lebendig sind, angesehen werden.

Das *Kerzenziehen im Advent* ist zwar nicht kirchlichen Ursprungs, wird aber von vielen

kirchlichen Gruppen angeboten. Die kleinen Sternsingergruppen, die in der Advents- und Weihnachtszeit von Haus zu Haus ziehen, sind verbindende Elemente im Dorf oder in den Stadtquartieren. An vielen Orten bringen junge Menschen selbstgemachte Adventkränze, „*Fastenbrote*“, Heimosterkerzen usw. in die Altersheime und Spitäler und zu Alten und Kranken.

Zur „*Maiandacht*“ besuchen sich Pfarreien gegenseitig und können den Gottesdienst so feierlicher gestalten. Kleine Pfarreiwallfahrten, Feldgottesdienste und Waldandachten bieten einen Ersatz für die durch die Motorisierung verlorengegangene kommunikative Möglichkeit des „*Kirchganges*“. In Bülach (Zürich) wurde die Fronleichnamsprozession durch einen Sternmarsch der verschiedenen Pfarreigemeinden zur Mutterkirche ersetzt.

In der Zentralschweiz hat sich, um 1930 von Küsnacht und Immensee (Schwyz) ausgehend, der *Nikolausbrauch* in der Form des „*Klausjagens*“ (gekennzeichnet durch die farbenprächtigen, von innen erleuchteten großen Infuln) oder der feierlichen Nikolausauszüge aus den Kirchen zu wahren Gemeindefesten entwickelt, an deren Vorbereitung das halbe Dorf beteiligt ist.

Zahlreiche auswärtig lebende Bürger strömen jeweils zu diesen Festlichkeiten herbei, wie auch zu gewissen Prozessionen im Wallis, zur *Riedprozession* in Lachen (Schwyz) usw. Zu einem solchen Besuchsfest hat sich namentlich auch *Allerheiligen/Allerseelen* oder ein Totensonntag entwickelt.

Der Kommunikation zwischen Liturgie und Hausandacht dienen die „*Heimosterkerzen*“ (kleine Nachbildungen der Pfarreiosterkerze), die kleinen Nachbildungen der kirchlichen „*Fastentücher*“, aber auch die schon erwähnten gesegneten Brote und Speisen.

An Weihnachten brennen auf zahllosen Friedhöfen die *Grablichter*, Gemeinschaft zwischen den Lebenden und Toten versinnbildlichend; es ist ein Brauch, der sich in der Zwischenkriegszeit und besonders nach dem Zweiten Weltkrieg ohne jedes kirchliche Zutun von Skandinavien her verbreitet hat. Er förderte auch den neuen Osterbrauch der Grablichter und führte zu einer Revitalisierung der Grablichter an Allerseelen und an Totengedenkfeiern.

Ökumenische Kommunikation schaffen vielerorts die zu einer neuen Tradition gewordenen *ökumenischen Gottesdienste* an Aufahrt (oft Feld- oder Waldgottesdienste), am Betttag und zum Totengedenken.

Leistungsbetonte Bräuche

Viele Bräuche benötigen mehr oder weniger Energieaufwand. Bei einigen bedarf es einer besonderen Leistung und Ausdauer.

Eine Renaissance erleben die adventlichen „*Roratessen*“, was nicht nur auf die heute sehr verbreitete Feier mit Kerzenlicht (wie vor der Elektrifizierung!) zurückgeht. An manchen Orten wurde auch die Frührorate zurückverlangt, gerade auch von Jugendlichen. Dabei spielt mit „ein bitzeli Stolz auf sich selbst, daß man früher aufgestanden ist“³, was man nachher beim gemeinsamen Frühstück etwas feiern kann.

Das „*Römern*“ (ein alter Ersatz für die Romwallfahrt im Heiligen Jahr) zu den ältesten sieben Kirchen des Landes in der Nacht zum Karfreitag war in Obwalden fast erloschen. Seit den sechziger Jahren nehmen wieder an die tausend Personen daran teil, vorwiegend Jugendliche, einzeln oder in Gruppen. Diese Wallfahrt erheischt eine erhebliche körperliche Leistung; etliche gehen bewußt den traditionellen weiteren Weg. Man findet sich aber zwischenhinein auch zu gemütlichen Stärkungen zusammen.

Auch die Grenzümgänge zur Auffahrtszeit und die „*Auffahrtsumritte*“ im Luzerner Hinterland fordern Reitern und Fußgängern viel ab und finden vielleicht gerade deshalb wieder größere Beteiligung.

Sozial-karitative Bräuche

Traditionelle Bräuche mit ausgeprägt sozial-karitativer Komponente sind beispielsweise im Weihnachts- und Totenbrauchtum enthalten. In neuerer Zeit führte die sozial-karitative Ausrichtung einiger Bräuche zu einer ausgesprochenen Renaissance derselben.

In der Zwischenkriegszeit (und schon früher) nahmen katholische Arbeitervereine, Jungmannschaften und karitative Organisatio-

nen den *Brauch des Nikolausbesuches* bei Kindern und Bedürftigen neu auf. Nach der Verkümmern des Nikolausbrauches im 19. Jahrhundert und seiner Überlagerung mit dem „Weihnachtsmann“ kam so der hl. Bischof von Myra wieder in die Adventzeit hinein, selbst in der Diasporagroßstadt Zürich (durch die von Katholiken gegründete St.-Nikolaus-Gesellschaft).

1955 wurde das „*Sternsingen*“ von der „Katholischen Jungschar“ Österreichs erstmals als „Missionssingen“ durchgeführt, wodurch der alte und vielfach verlotterte „Heischebrauch“ eine aktuelle Aufwertung erfuhr. Die Übernahme des „Missionssingens“ durch Jugendgruppen in der Schweiz, Deutschland, Belgien und im Elsaß bewirkte eine „Brauchtumsrenaissance größten Ausmaßes“ (Werner Galler). Ähnliches geschah mit alten fasnächtlichen Heischebräuchen in der Schweiz, die zum Umgang von „Fasnachtsnegern und -chinesen“ für die Mission umgeformt wurden.

In der Fastenzeit etablierte sich vielfach der „*Suppentag*“ (gemeinsames Suppenessen mit Verzicht auf eine Hauptmahlzeit) zugunsten der Missionshilfswerke. Oft dient dieser Anlaß auch der ökumenischen Kommunikation. In diesem Zusammenhang ist auch die Revitalisierung des alten „Hungertuches“ („Fastentuch“) durch die beiden Missionshilfswerke „Misereor“ und „Fastenopfer der Schweizer Katholiken“ zu sehen.

Schließlich sei noch der kirchliche „*Ausländersonntag*“ im Herbst erwähnt, der in der Schweiz in vielen Pfarreien mit einem Spaghetti- oder Maroniessen nach dem Gottesdienst und mit Volkstänzen der verschiedenen Volks- und Sprachgruppen gefeiert wird.

Schlußüberlegung

Ein bekannter Theologe in der DDR schrieb mir kürzlich: „Es ist sehr interessant, wie bei uns Religion, Religiosität und religiöse Volkskunde vor einem ganz großen Comeback stehen . . . Auch von seiten der Marxisten werden die Dinge gesehen, obwohl es für sie ja ein unvorhergesehenes Phänomen ist. Aber für uns selbst ja auch. Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, die ja beide teils be-

³ In: Dezember-Kalender: Die Ostschweiz, 11. Dez. 1984.

hauptet haben, die Religion sei tot beziehungsweise es komme neuerdings auf eine religionslose Verkündigung an, haben sich da ja völlig getauscht.“

Aus der obigen Übersicht über das heutige religiöse Brauchtum, die natürlich nur einen beschränkten Querschnitt bieten kann⁴ – einer eigenen Betrachtung wäre die geradezu inbrünstige Liebe Jugendlicher zum Symbol des Kerzenlichtes wert! –, geht hervor, daß die neue Evolution der Religion (einer oft sehr diffusen Religiosität) auch in den heutigen Brauchrevitalisierungen aufscheint. Die „Wiederentdeckung der Volksreligiosität“⁵ ist bereits seit den siebziger Jahren im Gang. Die nicht nur einseitig verbale, sondern totalsprachliche Ausformung und Vermittlung des Glaubens, die nonverbale Kommunikation mit Gott und den Heiligen, wie sie der katholischen Tradition entsprechen, sind neu gefragt und werden in die verschiedenen Traditionsströme der Ökumene eingebracht.

Um beständig zu bleiben, benötigt das Brauchtum allerdings eine gute Organisation. Und es muß von Vereinen, Schulen, Jugendgruppen, Seniorengruppen (die ja Zeit dafür haben!), Pfarreiräten und Liturgiegruppen als Nachfolgern der weithin nicht mehr bestehenden ehemals brauchtragenden Zünfte, Bruderschaften und „Knabenschaften“ (der Ledigen) beharrlich durchgetragen und vielfach mit einem heute ansprechenden „sound“ wieder brauchbar gemacht werden⁶.

Dabei können sich durchaus das heutige kirchliche Bildungswesen für Jugendliche und Erwachsene durch Braucherforschung, -interpretation und -vertiefung (biblischer, liturgischer und theologischer Art) und das revitalisierte kirchliche und religiöse Brauchtum gegenseitig ergänzen, durchdringen und befruchten.

Ottmar Fuchs

Ablaß – eine alte Frömmigkeitsform in neuer Weltverantwortung

Der folgende Beitrag versucht, die Ablaßtheologie praktisch-theologisch zu bedenken, indem er das traditionelle Ablaß-Verständnis mit der sozialen und politischen Verantwortung der Christen und der Kirche verknüpft. Dabei werden einleitend einige Gedanken zur strukturellen und kollektiven Sündhaftigkeit zusammengefaßt. Sodann bietet der Autor jene inhaltlichen Momente am Ablaß, die als positive Ansätze und Chancen für eine geläuterte Einsicht und Praxis in der Gegenwart gelten können – bis hin zu gemeinsamen Fastenopfern für die durch unseren Wohlstand Verarmten und zur Solidarität mit den Toten.* red

Vorbemerkung

Im Verlauf des „Heiligen Jahres“ 1983/84 wurde verständlicherweise auch wieder häufiger über „Ablaß“ gesprochen und geschrieben¹. Die verschiedenen Verstehensangebote und Praxishinweise sollen hier um einige aktuelle Ergänzungen erweitert werden.

1. Strukturelle und kollektive Sündhaftigkeit

Die biblischen Geschichten entfalten sowohl für die Beziehungen zwischen Personen wie auch für jene zwischen Gruppen, Gesellschaften und Völkern ihre inhaltliche Energie. So enthält der von Jesus mit der Geschichte vom Barmherzigen Samariter erzählte Handlungsvorgang eine doppelte Stoßrichtung: einmal in Richtung auf den

* Vgl. dazu: W. Eichinger, Heute noch von „Erb-sünde“ reden?, in: *Diakonia* 11 (1980), 161–169.

¹ Vgl. J. Finkenzeller, Der Ablaß. Geschichte und theologische Problemstellung heute, in: *Theologie der Gegenwart* 26 (1983), 243–251; K. Hillebrand, Heiliges Jahr und Ablaß – Hindernis oder Hilfe für die Einheit im Glauben?, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 93 (1984), 20–24, 39–42; S. O. Horn, Erneuerung aus dem geistlichen Raum der Kirche. Eine theologische Besinnung über den Ablaß, in: *Lebendiges Zeugnis* 29 (1984), 61–69; M. Seybold, Erwägungen zum Ablaß, in: *Klerusblatt* 64 (1984), 2, 38–40.

⁴ Vgl. W. Heim, Volksbrauch im Kirchenjahr heute, *Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde* 67, Basel 1983.

⁵ Vgl. J. Baumgartner (Hrsg.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979.

⁶ Vgl. P. Neysters, Alte Bräuche wieder brauchbar machen: ru – Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichtes, Oktober/Dezember 1984 (Spezialnummer „Religiöses Brauchtum – neu entdeckt“).

zwischenmenschlichen Bereich, zum anderen aber in Richtung auf eine scharfe Gesellschaftskritik hinsichtlich der bestehenden Vorurteile, denn der Samariter, der religiöse Außenseiter ist es, der dem hilft, der ihm selbst gegenüber fremd ist (vgl. Lk 10, 25–37). Das in vielen Gruppierungen und Initiativen der Gesellschaft aufkommende Gespür für strukturelle und kollektive Schuld (z. B. der Anteil aller Autofahrer an der Naturverschmutzung) ist zum Teil eine „Fremdprophetie“, durch die wir – im Sinne der ange deuteten biblischen Botschaft – die Zeichen der Zeit erkennen können².

Wir Christen müßten ein besseres Gespür für die sündhaften Zusammenhänge überregionaler und globaler Art entwickeln! Hier fehlt noch viel an prophetischer Gerichts predigt für die heutige Zeit, in der diese strukturelle Sündhaftigkeit schonungslos aufgedeckt wird. Um dies zu können, bedarf es der Kenntnis der sozialpolitischen, marktwirtschaftlichen und entwicklungspolitischen Analysen der Human- und Sozialwissenschaften, welche die oft sündhaften Strukturen zwischen Völkern und ihren Wirtschaftsverhältnissen deutlich machen.

Das gehört ja zum Elend unserer Sündhaftigkeit, daß wir nicht nur die Sünden haben, die wir in sehr sichtbarer interaktionaler Weise direkt den anderen antun, sondern daß wir in *sündige Verhältnisse* hineingeboren sind („Erbsünde“), für deren Bestehen wir zunächst nichts können, deren Bekämpfung uns aber nichtsdestoweniger aufgetragen ist.

Zugegeben, von „struktureller Sünde“ kann nur in analoger Weise die Rede sein, weil dieser Begriff nicht die für die Sündendefinition wesentliche unmittelbare Personalität und Entscheidungsfreiheit des einzelnen aufnimmt. Dennoch ist diese Redeweise gerechtfertigt, insofern der Begriff der struktu-

rellen Sünde nämlich die *mittelbare* Schuld fähigkeit der Sündhaftigkeit des einzelnen namhaft macht und ins Bewußtsein bringt: Der einzelne kann nämlich *aktiv* im Horizont struktureller Sünde sündigen, indem er selbst durch eigene Taten die zerstörerischen Strukturen verstärkt; er kann sich aber (und dies ist häufiger, aber objektiv nicht weniger schlimm) gegenüber den politisch-sozialen Ausmaßen der Sündenverstrickung *passiv* verhalten und es unterlassen, etwas dagegen zu tun. So klagen die neueren Begriffe der kollektiven bzw. strukturellen Sünde die in der kirchlichen Sündentheologie schon immer betonte Welthaftigkeit, Verfestigungsgefahr und Zukunftskonsequenz menschlicher Sünde im Kontext gegenwärtiger Probleme ein und qualifizieren von daher wieder die Sünde des einzelnen: denn an unserem Verhältnis zur kollektiv-strukturellen Sündhaftigkeit definiert sich dann *auch* unsere eigene Sünde bzw. unsere Umkehrbereitschaft.

Die „Sünden der Väter“

Das Thema der kollektiven Sünde muß freilich auch in ihrem auf die Vergangenheit gerichteten Bedeutungszweig angegangen werden. Was die „Sünden unserer Väter“ betrifft, genügt es nicht, wenn sich Theologen z. B. mit jenen Vorgängern identifizieren, die mit den Leidenden in den Konzentrationslagern mitgelitten haben und Opfer wurden, und sich nicht auch der gemeinsamen Sündhaftigkeit mit jenen Theologieprofessoren, Pfarrern und Bischöfen bewußt werden, die in ihrer Theologie, in ihren Predigten und ihren amtlichen Handlungen der Naziideologie Vorschub geleistet, das Verhalten der Henker nicht genügend angegriffen und sich zu wenig oder überhaupt nicht mit den Opfern solidarisiert haben. Im Sinne einer ehrlichen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit im Horizont potentieller und womöglich realer gemeinsamer Sündhaftigkeit mit den Vätern gilt demnach: wir haben uns zunächst in den Tätern wiederzuerkennen, nicht vorschnell nur in den Opfern.

Dies entspricht auch unserem Verhältnis zu dem Opfer der Menschheitsgeschichte, zu Jesus Christus und seiner Botschaft. Viele seiner Worte und Beispielgeschichten zielen

² Mit der sozialen Dimension der Sünde kann beispielsweise gemeint sein, daß gerade wir in der Bundesrepublik in einen Reichtum und in ein Militärbündnis hineingeboren sind, was beides zusammen eben die Ressourcen verbraucht, die die armen Völker der Erde für das Nötigste bitter nötig hätten. Dazu kommt die strukturelle Sündhaftigkeit, die in den Wirtschaftssystemen, in den Techniken und Verhaltenszwängen der Konzerne liegt, die oft alles andere als Menschlichkeit untereinander fördern, sondern vielmehr den Kampf, den Profit, die Macht und die Gewalt provozieren.

darauf, daß sich der Hörer in ihnen als Sünder, zumindest als potentieller Sünder wiederentdeckt und wahrnimmt. So sind z. B. beim Gleichnis vom Barmherzigen Samariter die Hörer aus der Perspektive des historischen Jesus selbst *keine* Samariter, sondern sie gehören zu jenen, die im Gleichnis schlecht wegkommen!

Eine christliche Erinnerung an die Vergangenheit, an die biblische wie auch an die jüngste, lebt von der Hermeneutik des Sündenbewußtseins und der Umkehrbereitschaft³. Solches Verhalten erst ist dann für die Gegenwart und für die Zukunft *fruchtbare* Sühne der Sünden unserer Vorfahren für eine bessere Welt. Die Sühne als Einsicht in die gemeinsame Sündhaftigkeit und als Bereitschaft zur Umkehr ist das hermeneutische Prinzip der Erinnerung für die Christen: Wir erinnern uns an die Opfer, identifizieren uns aber nicht vorschnell mit ihnen (auch nicht auf spirituell-ideeller und mit-leidvoller Ebene), sondern wir befragen uns selbst in unserer Gegenwart, inwieweit *wir* die Täter und Sünder, die gegenwärtigen „Opfermacher“ sind.

Die Sünde ist auch im Inneren der Kirche, in ihren Individuen, aber auch in ihren kommunikativen Strukturen eingenistet! Es gilt, diese Einnistungen zu markieren und zu bekämpfen. Um dies zu ermöglichen, braucht es auch in unseren Gemeinden einen Raum, wo Schuld zugegeben und Sühne provoziert werden kann.

2. Der Ablass als Aufarbeiten von Sündenfolgen

Der Papst legt am Ende seiner Verkündigungsbulle⁴ zum Heiligen Jahr besonderen Wert auf den Ablass. Hinsichtlich des Lutherjahres mag dies als Provokation verstanden worden sein. Hinsichtlich des weltkirchlichen, katholischen Bereiches freilich, in dem die Verkündigungsbulle gilt, handelt es sich um ein inhaltliches Anliegen Johannes Pauls II. In der Tat gestaltet sich unser Verhältnis

zu Grundbegriffen aus der kirchlichen Tradition nicht dadurch angemessen, daß wir diese Begriffe einfach unter den Tisch fallen lassen, sondern daß wir das, was mit ihnen einmal theologisch-intentional gemeint war, in der Gegenwart und ihrer Situation neu bedenken. Manchmal zeigt es sich dabei, daß alte und scheinbar abgegroltene Begriffe tatsächlich im Bezug auf die Gegenwart prophetische Relevanz haben. Dies gilt auch für den so belasteten Begriff Ablass.

Um zunächst einmal den antireformatorischen Aspekt aus diesen Überlegungen von vornherein herauszunehmen: Es ist viel zu wenig bekannt, daß Luther, bei allem heftigen Kampf gegen die schäbige und gewinn-süchtige Ablasspraxis (vgl. 72. These) der damaligen Zeit, unter anderem in seiner 71. These für die „theologische Wahrheit des Ablasses“ eintritt⁵! Diese Wahrheit bemüht sich besonders um die radikale Sündhaftigkeit des Menschen und ihre Folgen, also um den Menschen als „peccator“. Ähnlich müssen auch wir das Gespür für die Sünde und ihre abgründige Macht über die aktuelle Tat hinaus vertiefen.

Was ist ein Ablass?

Nach dem neuen Kirchenrecht (can. 922) bestimmen den Ablass drei Dimensionen⁶: er ist der Erlaß einer zeitlichen Strafe vor Gott für Sünden, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind; er wird erlangt unter bestimmten Bedingungen durch die Hilfe der Kirche; denn: diese Kirche teilt als Dienerin der Erlösung den Schatz der Genugtuungen Christi und der Heiligen aus und wendet ihn den einzelnen zu! Diese Aussagen decken sich mit den Grundwahrheiten zum Ablass, wie sie Papst Klemens VI. ebenfalls in einer Jubiläumsbulle, nämlich „Unigenitus Dei filius“, 1343 verkündet hat⁷. Wober in dieser Definition des Ablasses im Konzept der Satisfaktionstheorie nachgedacht wird, kann

³ Vgl. dazu: H. Merkley, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, Stuttgart 1983 (= Stuttgarter Bibelstudien 111), 33–36.

⁴ Papst Johannes Paul II.: „Öffnet die Türen dem Erlöser!“, in: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache 13 (1983), Nr. 4 (28. 1. 83), 1, 12–13.

⁵ Vgl. M. Luther, Die fünfundneunzig Thesen wider den Ablass, in: ders.: Von der Kraft des Wortes. Ausgewählte Schriften, Predigten, Gespräche und Briefe, Gütersloh o. J., 289–295, hier 294 (vgl. ähnlich die Thesen 47, 48, 69).

⁶ Vgl. dazu H. Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung. Graz – Wien – Köln 1983, 343ff.

⁷ Vgl. dazu J. Neuner – H. Roos, Der Glaube in der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 17/1965, 341–346, zur Jubiläumsbulle vgl. a. a. O., 342ff. (DS 1025–1027).

heute mit beachtlicher Aktualität weiterbetrieben werden. Als Vermittlung mag Augustinus herangezogen werden mit seiner Einsicht, daß die Sünde ihre Strafe in sich selber habe⁸. Wer sündigt bzw. wer es unterläßt, gegen die Sünde anzugehen, der bringt damit Folgen („Strafen“) dieses Verhaltens in die Welt, die er nicht kontrollieren und überschauen, die er auch nicht mehr zurückhalten kann. Der Ablass bringt uns damit auf die Frage: Ist mit der Vergebung alles bereinigt? Ist damit alles wieder wie am Anfang? Die Sündenschuld wird zwar nachgelassen, aber was ist mit ihren Folgen? Sind auch die gestoppt? Hier wird klar: Es muß eine notwendige Unterscheidung getroffen werden zwischen Sünde einerseits und ihren fürchterlichen und leidenschaftenden Folgen andererseits.

So bedarf es neben der dem einzelnen möglichen und dann auch nötigen unmittelbaren Wiedergutmachung eines Schadens am anderen zugleich einer besonderen Anstrengung des Aufarbeitens oder Wiedergutmachens im Bezug auf all die Sündenfolgen, die keiner von uns mehr im Griff hat. Die zeitlichen Strafen für die Sünden haben ihre Wurzeln in der Sünde selbst, die aus sich heraus Schaden, Elend und Verzweiflung, schließlich den Tod schafft.

3. Konsequenz der Sünde

Diese in Zeit und Geschichte auftretende Konsequenz der Sünde gilt es in den Blick zu bekommen:

Auf der persönlichen Ebene

Viele Beispiele aus dem Alltag lassen dies erkennen: Jemand verleumdet einen anderen und macht ihm so Schwierigkeiten. Er erkennt sein Unrecht und bittet den durch ihn in Schwierigkeiten Geratenen um Entschuldigung. Dieser nimmt die Entschuldigung auch an. Auf dieser Ebene ist also die Wiedergutmachung erfolgt. Aber die Worte sind nicht mehr aufzuhalten. Sie sind wie ein

Pfeil, der, einmal abgeschossen, nicht mehr zurückgenommen werden kann. Sie haben schon getroffen und Kreise gezogen. Die Wellen des einmal Gesagten schlagen hoch und setzen sich fort, das Gerücht läuft weiter, selbst nachdem die beiden untereinander wieder ins reine gekommen sind.

Auf der strukturellen Ebene

Der strukturelle Aspekt wird schon dadurch fällig, daß wir Anteil haben an einem Reichtum, der anderen das Nötigste wegnimmt, daß beispielsweise Christen in Fabriken arbeiten (und für ihren Unterhalt und den ihrer Familie auch darin arbeiten müssen), die die Umwelt verschmutzen, oder in Betrieben, die strukturell Unterdrückung und Gewalt schaffen, oder in Industrien, die Vernichtungsmaschinen herstellen, oder in Konzernen, deren Unternehmenspolitik in bezug auf die sogenannte Dritte Welt unter dem Verdacht der Ausbeutung steht.

4. Notwendige Trauer- und Bußarbeit

Wir sind in diese kollektive Sündhaftigkeit systemischer Zustände hineingeboren, und indem wir zu wenig dagegen tun und sagen und die prophetische Kritik unterlassen, indem wir aber auch in vieler Hinsicht einfach nichts dagegen tun können, weil keiner von uns das Problem dadurch lösen kann, daß er aus diesen Verhältnissen aussteigt, steht dem Christen die *Trauer- und Bußarbeit* an: nämlich wenigstens den Versuch einer Wiedergutmachung für diese Sündenfolgen der wirtschaftlichen und politischen Zusammenhänge auf den Ebenen zu leisten, wo ihm dies möglich ist! Beispielsweise im Gebet; dann in einer ganz anderen Freigebigkeit den Armen gegenüber; indem wir uns um klare Analysen dieser Zusammenhänge bemühen und sie nicht verdrängen; indem wir den Mund auftun und die entsprechenden Solidarisierungen mit anderen Initiativen in der Gesellschaft riskieren und vieles andere mehr. Der Schaden, den wir mit unserer Sünde im persönlichen und sozialstrukturellen Bereich anrichten, verlangt intensive Arbeit an uns, geduldiges Bemühen um Korrektur, schmerzhaftes Abtun von Gewohnheiten, ehrlichen Willen zum Aufarbeiten auf ver-

⁸ Vgl. dazu (im Anschluß an P. Schoonenberg) A. M. Dorn, Schuld – was ist das? Donauwörth, 1976, 148; besonders K. Rahner, Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre, in: Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln 1961, 472–518, bes. 507.

schiedenen Gebieten. Aus dieser Perspektive könnten die Abtaßforderungen der Kirche tatsächlich bedeutend kreativer und aktueller formuliert werden, ohne jetzt die traditionellen Bußwerke in dieser Hinsicht einfach abschaffen oder diffamieren zu wollen. Gebet und Sakramentenempfang sind ganz entscheidende spirituelle Momente auf dem Weg der Umkehr und der Wiedergutmachung: Es geht *auch* um die persönliche Abkehr des Christen von der Sünde, indem er „die Hinkehr zu Gott reiner und voller, in der Mitte seiner Person und in allen Bereichen seines Lebens und Wirkens tiefer vollziehen will“⁹. Allerdings ist die Überlegung theologisch unangemessen, daß dies durch von außen (von Gott?) auferlegte und heilspädagogisch gezielte Strafleiden geschehen sollte: vielmehr werden die „Sündenstrafen“ an dem Ort zu „erleiden“ sein, wo sie durch unsere Sünde als deren Folgen *tatsächlich* entstehen. So dürfen Gebet und liturgische Vollzüge keine Ersatzleistung für das sein, was eigentlich zu tun wäre, nämlich die konkrete Versöhnung mit den anderen und die Wiedergutmachung der sozialen und anderen Folgen der Sünde. Solches Handeln verausgabt sich an der neuralgischen Stelle selbst, wo die realen Konsequenzen der persönlichen und der strukturellen Sünde konkret vorhanden sind. Die Abtaßforderungen werden sich demnach vielmehr den realen Vorgängen stellen müssen, wo einzelne, Gruppen und Völker sich und andere in Unheil verstricken.

Geschieht dies nicht, dann wird die ohnehin progressive Entfremdung des Menschen im kirchlichen Bereich fortgeschrieben, indem nämlich die spirituelle Praxis zunächst von der sozialen Praxis getrennt bleibt und nur indirekt „über“ die individuelle Läuterung (hoffentlich!) der Umwelt zugute kommt.

„Ableiden der Sündenstrafen“ durch Diakonie für die Opfer

Deshalb wäre die kirchenamtliche Abtaßpraxis gut beraten, sich *auch* auf das Gebiet des „Weltdienstes“ zu begeben und dort die Abarbeitung, das „Ableiden der Sündenstrafen“ einzuklagen: durch materielle Opfer,

durch Solidarisierung und durch Zivilcourage. Hier wäre beispielsweise eine intensive Verknüpfung von karitativer Hellhörigkeit wie auch des diakonalen Einsatzes mit einer neuen Abtaßpraxis möglich und nötig, zumal dieses pastorale Handlungsfeld in unseren Gemeinden nicht wenig unterentwickelt erscheint¹⁰. Man sollte sich zudem von den negativen Erfahrungen der Vergangenheit her nicht davon abhalten lassen, die Abtaßforderungen *auch* finanziell zu formulieren, freilich nicht zugunsten der Kirche und ihrer machtvollen Repräsentanz, sondern zugunsten der Armen und der Opfer in dieser Welt. Man könnte etwa auch an das gemeinschaftliche Fasten denken, und zwar als eine politische Tat der Solidarisierung und des Mitfühlens, der Sympathie mit den Hungernden und vieles andere mehr.

So müßte die manchmal auftretende Kleinkariertheit gegenwärtiger Abtaßpraxis (z. B. der angebotenen Bußwerke) korrigiert werden, weil gerade mit ihr der schwerwiegende Unterschied zwischen der Sünde und ihren Folgen verharmlost und die theologische Intention des Ablasses verdunkelt wird. Denn diese Intention stößt uns auf die Notwendigkeit, die in Zeit und Geschichte manifest werdenden Folgen der Sünden ein Stück wenigstens dadurch aufzuarbeiten, daß wir durch opferbereites solidarisches Handeln (und zwar auf vielfältige Weise) versuchen, den Schaden an den anderen, der Gemeinde, an der Gesellschaft und an der Welt, soweit es in unseren Möglichkeiten liegt, wieder gutzumachen. Hier berühren, ja thematisieren förmlich die Abtaßtheologie sowie die entsprechende Abtaßpraxis das Sühnehandeln des einzelnen und der Kirche: zugunsten einer wenigstens ansatzhaft erfahrbaren „Heiligung der Welt“ an ihren Unheilsplätzen!

5. Ein Geschenk kirchlicher Solidarität

Das alles darf aber nicht auf der platten Leistungsebene verstanden werden, dahingehend, daß wir durch solche Werke aus eige-

¹⁰ Vgl. den dafür wichtigen Aufsatz von W. Zauner: Diakonie als pastorale Tätigkeit, in: H. Erharder u. a. (Hrsg.), Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsweisende Pastoral, Wien 1977, 147–159.

⁹ Horn, Erneuerung, a. a. O., 64.

ner Kraft und zu unserem Selbststruhm fähig wären, und schon gar nicht, daß wir dadurch die Folgen der Sünde durch uns selbst schon bewältigt hätten. Deshalb ist im theologischen Ablaßverständnis ganz eindeutig: solche Wiedergutmachung ist nur deswegen möglich, weil der verhängnisvollen Gemeinsamkeit der Menschen in ihrer Sündenverstricktheit aus der Perspektive Gottes und der Kirche der große „Schatz“ der Menschen gegenübersteht, die die Sünde bekämpft haben und in dieser Umkehrbereitschaft und Nachfolge selbst Opfer der Sündhaftigkeit und Gewalttätigkeit anderer geworden sind. Die „Ströme dieses vergossenen Blutes“, vor allem des Jesus von Nazaret, aber auch aller anderen Opfer von Gewalt und Sünde, sind nicht vergebens!¹¹ Der gemeinsamen sündhaften Täterschaft aller gegenüber tut sich hier eine ganz andere gegenläufige Solidargemeinschaft auf, nämlich die der Opfer, der Heiligen.

Als erster war in dieser Hinsicht Jesus mit allen „Opfern“ solidarisch, indem er die Sünden aller auf sich nahm; in diese Solidargemeinschaft gehören aber auch alle, die ihm in ähnlicher Opferbereitschaft nachgefolgt sind. Nicht von uns, sondern von den Opfern kommt der Schatz der Verdienste, den die Kirche uns sündigen Tätern, sofern wir wenigstens Versuche der Wiedergutmachung unternehmen, zu deren Durchführung zuteilt. Die Kirche läßt uns in der großen Last der Wiedergutmachung der Sündenfolgen nicht im Stich. Innerhalb der Ablaßtheorie denkt sie über die Möglichkeiten nach, Wege dieser Wiedergutmachung zu finden und zu gestalten. Sie bietet uns ihre Hilfe an: ihre Fürbitte, ihr stellvertretendes Einstehen vor Gott auf der Basis der vor Gott gültigen Verdienste aller Opfer, die die Sünde und ihre Folgen bekämpft haben und bekämpfen.

Diesen Beistand kann die Kirche leisten, weil sie ein lebendiger Organismus ist und weil zu ihr aufgrund ihrer diachronen (also durch Zeit und Geschichte gehenden) Katholizität nicht nur die Lebenden, sondern auch die Gestorbenen und die Zukünftigen gehören. In ihrem lebendigen Leib kommen Gebet, Opfer, Liebe, Leiden, gute Taten, kom-

men insgesamt Verfolgung und Sterben Christi und *für* Christus dem Sünder und seiner Wiedergutmachung in bezug auf die Folgen der Sünden zugute. Wer betend und von sich etwas hergebend „Ablaß gewinnt“, erhält also gerade *keine* Amnestie, er gewinnt aber für sein lebenslanges und oft hoffnungsarmes Bemühen den Beistand und die Schubkraft der kirchlichen Gemeinschaft mit all denen, die bis zur Opferbereitschaft die Güte Gottes bzw. die Nachfolge Jesu gelebt haben. Wer derart den Willen hat, sich mit den Folgen seiner Schuld zu befassen, und darauf vertraut, daß diese Solidargemeinschaft der Opfer ihn mitreißen kann auf Gott hin, dem wird der Ablaß zu einer Möglichkeit, den Sinn und das Gespür für die Sünde im Angesicht des barmherzigen Gottes und des Opfers Jesu und aller ähnlichen Opfer zu entdecken und ernst zu nehmen.

6. Über den Tod hinaus!

Das Ablaßhandeln von einzelnen, Gruppen und Initiativen, von Gemeinden und Teilkirchen und schließlich der Kirche insgesamt kann sich nicht einbilden, daß damit alle Folgen der Sünde auch nur annähernd in *dieser* Zeit zu bewältigen seien. Die überdimensionale Größenordnung des Bösen und der Gewalttätigkeit sowie die immense Zahl und die unermesslichen Leiden der Opfer lassen eine solche gleichgewichtige „innerweltliche“ Wiedergutmachung (im „Regelkreis“ von guten und bösen Kräften) als eigene Leistung der Menschen in keiner Weise zu. Es bleibt ein „Rest“, freilich ein Rest ungeheueren Ausmaßes, der über die Zeitlichkeit des einzelnen und der Menschheitsgeschichte in die Ewigkeit hinein hinausschießt und dort ausgelitten sein will. Eine andere Sicht würde Gewalttätigkeit und Bosheit in der Geschichte der Menschen bagatellisieren, vor allem die Leiden der Opfer einschätzbar machen und damit ebenfalls verkleinern. Der Ablaß braucht also unschätzbar mehr „Zeit“ oder auch Intensität, als er hier an Zeit und Intensität überhaupt zur Verfügung hat. Aus dieser Perspektive ist das Purgatorium die notwendige Verlängerung der „Ablaßpraxis“ in den Zwischenbereich zwischen den Äonen hinein, zwischen Zeit und Ewigkeit.

¹¹ Vgl. Neuner – Roos, a. a. O., 343 (DS 1025).

Ein solches Ausheilen von Mensch, Geschichte und Welt dürfte ebenfalls nur integriert möglich sein: einmal individuell als Ausheilen des einzelnen in seiner Liebe zu Gott und den Menschen, zum anderen aber auch umweltlich als Ausheilen der Welt in ihren sozialen und ökologischen Strukturen. Ansonsten verlöre ja das Fegefeuer seine Welthaftigkeit, und auch der Himmel könnte dann nicht mehr gut als selige Einheit von heilen Menschen und heiler Welt gedacht werden. Denn ohne Reinigung und Heilung können beide nicht ins Reich Gottes gelangen, weder der Mensch noch seine Umwelt. Vielleicht ist das Purgatorium von dieser Seite her neu zu denken als ein Ort „irgendwo“, wo „bereits“ eine Gegengeschichte zu der unseren in Gang ist, eine Geschichte nämlich, in der Welt und Mensch im Angesicht einer ganz anders als hier offensichtlichen Liebe Gottes den mühsamen geschichtlichen Prozeß der individuellen und strukturellen Umkehr begehen, diesmal einen Prozeß, der von der Gnade Gottes her mit Erfolg gesegnet sein wird, bis hin zum endgültigen Geschenk des Reiches Gottes, mit dem der Schöpfer der Welt schließlich das geben wird, was von Anfang an ihr Ziel ist. Manchen auch modernen Fegefeuertheorien könnte von daher eine Verzeitlichung und Verweltlichung des recht verengten individuellen bis individualistischen bzw. geschichtslosen Ansatzes gut tun.

Diese Andeutungen zeigen, daß es tatsächlich eine inhaltliche Verbindung von Verstorbenen und Lebenden, eine gemeinsame „Ablaßexistenz“ gibt – in der gemeinsamen Umkehr und der gemeinsamen Sühne. Sich hier der gemeinsamen Solidarität und Verantwortung zu vergewissern, ist eine gute Ablaßpraxis, unter anderem auch deswegen, weil die Toten und ihre Schuld als *Subjekte* in Erinnerung bleiben, die sich nach wie vor an der gleichen Aufgabe abarbeiten, die auch die unsere ist. Die Verstorbenen fordern damit unser reales Mittun ein, damit der über unsere Zeit und Geschichte hinausschießende „Rest“ der Sündenfolgen durch unsere hiesige Wiedergutmachung wenigstens etwas „in Grenzen“ bleibt.

Praxis

Ferdinand Kerstiens

Marler Kreuzweg für den Frieden

Ein Erfahrungsbericht wie der folgende will einladen und ermutigen, daß sich auch in anderen Gemeinden und Städten Frauen und Männer finden, die sich auf ähnliche Formen gemeinschaftlicher Frömmigkeit einlassen und dabei geschwisterlich mit den anderen Kirchen zusammenwirken. In den verschiedenen Einstellungen zum Frieden, die hier angesprochen, einbezogen und zum Teil aufgearbeitet werden, können viele sich selbst und ihre Mitchristen wiedererkennen. Gerade im Glauben und Beten ist Gemeinsamkeit möglich.

red

1. Voraussetzungen

In unseren Kirchengemeinden, insbesondere in den katholischen, wird oft die Frage nach dem Frieden „um des lieben Friedens willen“ ausgeklammert. Man will keinen Streit in die Gemeinden hineinragen oder hineinragen lassen. Man fürchtet, daß Gruppen von auswärts sich einmischen. Dabei bemerkt man häufig nicht, wie man Gruppen aus der eigenen Gemeinde die Luft abschnürt und sie stillschweigend aus der Gemeinde herausdrängt. Christliche Friedensgruppen können dazu viele Erfahrungen berichten, die sie oft sehr niederdrücken und zu entmutigen drohen.

Aber wie sollen wir weiter die Frohe Botschaft Jesu Christi verkünden, ohne von Frieden und Gerechtigkeit zu sprechen? Manche Pfarrer, die konkret über die Fragen von Frieden und Unfrieden auch im gesellschaftlichen und politischen Raum zu sprechen versuchen, gelten schnell als „rot“ oder „links“, und alles, was sie tun oder sagen, wird von manchen Gemeindemitgliedern nur unter diesem Blickwinkel gesehen. Wie können wir als Bürger und Christen lernen, friedlich über unsere unterschiedlichen Vorstellungen über die konkreten Wege zum Frieden heute zu sprechen? Wenn wir Chri-

sten das untereinander lernen, wäre das auch ein wichtiger Dienst an unserer Gesellschaft.

„Der Friede des Herrn sei mit Euch!“ – Das darf nicht nur eine liturgische Floskel sein, ein Gruß, der innerhalb des Kirchenraumes ausgetauscht wird; das müssen die Menschen und Völker erfahren können durch das Leben und das Zeugnis der Christen und der christlichen Kirchen.

Vor diesem hier nur kurz angedeuteten Hintergrund möchte ich über eine Entwicklung berichten, die die evangelischen und katholischen Kirchengemeinden Marls bisher über zwei Jahre hin gewagt haben. Ich denke, daß die Schwierigkeiten und Möglichkeiten, die sich dabei auftraten, symptomatischen Charakter haben und deswegen auch anderswo nachvollzogen werden können. Sicher können die im Anhang wiedergegebenen Texte auch anderswo (so oder anders) benutzt werden, doch sollte man sich langfristig nicht den mühsamen Prozeß ihrer Entstehung ersparen.

Wichtig ist als Hintergrund eine kurze Information über die Stadt Marl: eine Industriestadt am nördlichen Rande des Ruhrgebietes, ca. 90.000 Einwohner, etwa 90% Christen, davon je die Hälfte evangelisch bzw. katholisch; 13 katholische Kirchengemeinden, 8 evangelische: ein überschaubarer Raum also, wo sich die Verantwortlichen noch gegenseitig kennen können, auch die Pfarrer und die Verantwortlichen in der Stadtpolitik. Die ökumenische Zusammenarbeit zwischen den Gemeinden ist sehr unterschiedlich. Sie hängt meistens von der unterschiedlichen Einstellung der Pfarrer ab. Seit einiger Zeit gibt es jedoch ein regelmäßiges Treffen (ca. fünfmal im Jahr) eines Koordinierungskreises, an dem die drei leitenden Pfarrer der evangelischen Stadtgemeinde und der Dechant und die beiden Pfarrverbandsleiter der katholischen Gemeinden teilnehmen. Dieser Kreis war zunächst gegründet worden, um der Stadt gegenüber gemeinsam auftreten zu können (Kindergartenfinanzierung etc.). Doch zunehmend kamen auch andere Fragen der Zusammenarbeit ins Gespräch.

Weiter gehört zu den Voraussetzungen des „Marler Kreuzwegs für den Frieden“ eine Initiative der Volkshochschule, „insel“ ge-

nannt. Sie hatte schon vor mehreren Jahren eine jährliche Veranstaltungsreihe angeregt, die unter dem Namen „Marler Wege zum Frieden“ lief. Zu deren Vorbereitungskreis wurden jeweils die Vertreter aller relevanten Gruppen der Stadt eingeladen, aber auch Einzelpersonen waren sehr willkommen. So trafen sich Vertreter der Parteien, der Gewerkschaften, der großen Betriebe, der Jugendorganisationen und engagierte Bürger. Auch die Kirchen waren eingeladen. Die evangelische Kirche beteiligte sich intensiver als die katholische mit eigenen Veranstaltungen: Gottesdienste, Ausstellungen, Podiumsdiskussionen.

Es ging bei diesen „Marler Wegen zum Frieden“ nicht um ein einheitliches Konzept, sondern um eine Reihe von Veranstaltungen, die terminlich aufeinander abgestimmt waren, die aber jeweils inhaltlich nur von den veranstaltenden Gruppen verantwortet wurden. So konnte eine CDU-Veranstaltung neben einem Abend der DKP stehen oder einem Gottesdienst. Nur die groben Umrisse wurden gemeinsam festgelegt: Einmal ging es mehr um den Frieden am Ort, etwa um die Wohnverhältnisse oder die zahlreichen Gastarbeiter(-Viertel), ein andermal um die internationalen Fragen. Für den Herbst 1983 war die Thematik natürlich vorgegeben: der NATO-Doppelbeschluß, die Nachrüstung, die neuen Atomwaffen, mit der notwendigen Sicherheit, die sie bringen, oder der neuen Bedrohung, die sie darstellen – je nach Standpunkt.

2. Planung

Da brachten evangelische Pfarrer, die auch in dem Vorbereitungskreis der „insel“ mitarbeiteten, die Frage in den Koordinierungskreis der evangelischen und katholischen Pfarrer: Können wir da nicht etwas Gemeinsames tun? Können wir uns nicht mit einer ökumenischen Veranstaltung beteiligen? Aber wann und wie? Zunächst dominierten die skeptischen Fragen: Werden die Gemeinden mitziehen? Wie stellen sich die Presbyterien und Pfarrgemeinderäte, wie erst einmal die Kollegen? Herrscht nicht zuviel Angst vor, sich überhaupt damit zu beschäftigen? Das wird dann doch alles politisch mißverstanden! Da werden wir doch nur in die Parteipolitik hineingezogen! Gerade jetzt im

„heißen Herbst“ kann man so etwas nicht machen! Aber sollen wir vor diesen Fragen und Gefährdungen kapitulieren? Warum nicht gerade jetzt, aber in einer Form, die nach Möglichkeit allen Vorurteilen und Mißverständnissen den Boden entzieht? Dürfen wir uns mit unserer Friedensbotschaft verstecken, wenn es allenthalben brennt in der Frage nach dem Frieden? – So wurde die Frage nach einer gemeinsamen Veranstaltung erst einmal in die evangelische Pfarrerskonferenz bzw. die katholische Pastoralkonferenz weitergegeben.

In der katholischen Konferenz ging es heiß her: „Da werden wir ja nur vereinnahmt!“ „Man weiß ja, aus welcher politischen Ecke der Vorschlag kommt!“ „Einige von den evangelischen Pfarrern stehen ja der DKP nahe!“ „Wir beten doch ständig in unseren Gottesdiensten für den Frieden. Warum sollen wir jetzt dafür auf die Straße?“ – Doch auch andere Stimmen wurden laut: „Warum können wir denn nicht auch öffentlich tun, was sonst nur hinter Kirchenmauern geschieht?“ „Fronleichnam gehen wir doch auch auf die Straße.“ „Wenn wir nichts tun, dann zeigen wir doch nur, daß uns die Fragen, die viele so umtreiben, nichts angehen, daß wir keine Antwort, keine Hilfe dafür haben.“ „Wir dürfen doch nicht öffentlich dokumentieren, daß wir abseits stehen.“

Dahinter stand die Frage, die nicht ausgetragen wurde: Wie politisch dürfen wir eigentlich sein? Wie politisch ist das Evangelium? Und die Gegenfrage: Ist Nichtstun nicht auch eine eminent politische Aussage, nämlich das Überlassen dieser Frage an die jeweils politisch Mächtigen? Die Beschränkung der Kirchen auf den Innenraum war und ist allen Diktatoren ja nur willkommen.

Am Schluß dieser Konferenz stand ein vorsichtiges Ja unter Bedingungen: Es muß eine eindeutig religiöse Veranstaltung sein. („Wir müssen verhindern, daß die Sache ins Politische abgeleitet!“ sagte einer.) Es darf nicht aus dem Evangelium die Unterstützung einer politischen Richtung abgeleitet werden. Es müssen alle Gemeindemitglieder mitgehen können, und sie dürfen nicht vor den Kopf gestoßen werden. Wir wollen miteinander beten, nicht demonstrieren. Bevor wir mitmachen, wollen wir die Texte sehen.

So setzte sich die Meinung durch: Wir Christen können doch öffentlich zeigen, daß uns diese Frage nicht kalt läßt, auch wenn wir keine eindeutige Antwort darauf haben. Wir sind mit unterwegs – auch wenn die Bedenken bestehen blieben, eine solche Aktion im Rahmen der „Marler Wege zum Frieden“ zu sehen. „Wir sind da doch nicht auf andere angewiesen.“ „Das bringt nur Mißverständnisse und Ärger!“ Auf keinen Fall darf die Sache im „heißen Herbst“ stattfinden, eher nachher, weil die Fragen doch je nach der politischen Entscheidung so oder so weitergehen.

Es ergab sich dann ein komplizierter Vermittlungsprozeß: Die evangelische Pfarrerskonferenz stimmte zu, wenn sie auch nicht alle Bedenken teilte. Der Koordinierungskreis wurde um andere Pfarrer erweitert, die mitarbeiten wollten.

Als Titel wurde nach langen Überlegungen gefunden: „Marler Kreuzweg für den Frieden“. „Prozession“ war zu katholisch und zu fromm, „Friedensmarsch“ zu politisch. Im „Kreuzweg“ lag die Anspielung auf die „Marler Wege zum Frieden“. So wurde auch dorthin eine Solidarität erkennbar. Der „Kreuzweg“ war den evangelischen Christen schon vertraut durch den ökumenischen Kreuzweg der Jugend und die in einigen evangelisch-katholischen Nachbargemeinden schon länger üblichen gemeinsamen Passionsandachten.

Der Termin wurde bewußt nach dem „heißen Herbst“ gewählt, nach der Entscheidung des Bundestages. So kamen wir in die Adventszeit. Ein Kreuzweg in der Adventszeit erschien uns so abwegig nicht: Wir feiern ja im Advent die Ankunft dessen, der uns durch Kreuz und Auferstehung erlöst hat. Adventszeit ohne Kreuz – das wird sowieso zu leicht nur zur Idylle. Und „Kreuzweg“ – so kann man wohl den Weg der Welt zum Frieden bezeichnen. Zuviele Kreuze stehen an diesem Weg. So wurde der erste Samstag im Advent gewählt, ein verkaufsoffener Samstag, an dem auch die Schüler sich beteiligen können. Der Kreuzweg sollte in einer Kirche beginnen und in einer Kirche enden, doch sollte er mitten durch die Stadt führen. Eine Station muß in der City sein, auf dem Rathausplatz. Da gehören wir hin.

Doch trotz dieser Verständigungen erklärten einige Pfarrer, sie könnten da nicht mitmachen. Aber sie wollten auch nichts dagegen unternehmen. In den Gesprächen in den Pfarrgemeinderäten spiegelte sich in der Regel die Einstellung des Pfarrers. Zum Teil wurde dieser Plan sehr begrüßt, zum Teil hingenommen. Nur ein Pfarrgemeinderat beschloß, sich nicht an dem Kreuzweg zu beteiligen und statt dessen eine eigene Friedensveranstaltung im Rahmen einer eigenen Pfarrwoche zu veranstalten.

Im Koordinierungskreis bildeten sich dann Redaktionsteams für die einzelnen Stationen, für die jeweils ein evangelischer und ein katholischer Pfarrer zuständig waren. Die Thematik der einzelnen Stationen wurde festgelegt, die Entwürfe einzeln besprochen und zum Teil mit Korrekturwünschen an die Teams zurückgegeben, so daß die Schlußverantwortung allein beim Koordinierungskreis lag. Wegen der Brisanz der Fragen erschien uns keine andere Lösung möglich.

3. Gemeindeebene

Das ökumenische Friedensgebet auf der Stadtebene ist für unsere Gemeinde nicht einfach vom Himmel gefallen. Zur Vorbereitung gehörten die ökumenischen Passionsandachten, die wir regelmäßig in der Fastenzeit an vier Donnerstagen mit unserer evangelischen Nachbargemeinde halten. 1982 hatten wir den Buß- und Betttag zu einem ökumenischen Friedenstag mit Gottesdienst und intensiven Gesprächen genutzt. In unserer Gemeinde gab es zudem seit Beginn 1982 ein regelmäßiges Friedensgebet, das in jeder Woche stattfindet. Eingerichtet wurde es auf Anregung unserer Pastoralreferentin im Zusammenhang mit der Polenkrise. Wir wollten uns nicht damit begnügen, Geld zu sammeln und Pakete zu schicken; wir wollten uns mit dem polnischen Volk im Gebet verbinden. Bald kamen andere Krisengebiete hinzu: Iran/Irak, Südafrika, Afghanistan, Grenada, Mittelamerika, Ferner Osten. Im Friedensgebet konnten wir uns immer wieder neu mit den betroffenen Menschen, mit den Opfern solidarisieren und unsere Ohnmacht und unseren guten Willen vor Gott bringen.

Eine kleine Gruppe hat dieses Friedensgebet, das ohne Eucharistiefeier stattfindet, zu

ihrem eigenen Anliegen gemacht. Es sind ca. 6 bis 8 Leute, die nach Möglichkeit teilnehmen. Im Maimonat und im Oktober verbinden wir dieses Friedensgebet mit der Maianacht bzw. dem Rosenkranzgebet. Das zieht größere Gruppen an. Ebenso schließen wir jetzt verschiedene Veranstaltungen am Nachmittag mit dem Friedensgebet.

Gestaltet wird es von den hauptamtlichen, aber auch von vielen ehrenamtlichen Mitarbeitern der Gemeinde: Die Verantwortlichen für den Altenclub, die KAB, Zivildienstleistende, Jugendliche, unsere Dritte-Welt-Gruppen etc. Jeder kann mitmachen, wenn er will. Es findet keine Vorzensur der Texte statt, so daß in diesen Friedensgebeten auch unterschiedliche Friedensvorstellungen präsent sind. Oft kommt es auch in den vorbereitenden Gruppen zu intensiven Gesprächen, bis man Texte gefunden hat, auf die sich die ganze Gruppe einigen kann. So wird auch dadurch die Friedensfrage und die Verantwortung der Christen gegenwärtig und offen gehalten. Diese Tradition des Friedensgebets hat sicher in unserer Gemeinde dazu beigetragen, das Verständnis für den „Marler Kreuzweg für den Frieden“ zu wecken.

In den meisten Gemeinden konnte man auf ähnliche Erfahrungen zurückgreifen. Bei manchen Gemeinden entstanden anlässlich dieses Kreuzweges erste Kontakte. Bei einigen bleibt es noch immer schwierig. Zuviel an Vorbehalten gegenüber den evangelischen Partnern und gegenüber der Friedensfrage sind noch wegzuräumen.

4. Erfahrungen

Es trafen sich zum Kreuzweg etwa 400 bis 500 Teilnehmer. Die genaue Zahl ist nicht festzustellen, da wir vorher genau die Zeiten angegeben hatten, so daß viele nur zu einer Station kamen oder nur einen Teil des Weges mitgingen. Die Atmosphäre war sehr gesammelt. Man spürte, daß man neue Wege beschritt. Man war sich nicht sicher, ob sich andere Gruppen einmischen würden mit Störungen, mit nicht vorhergesehenen Transparenzen etc. Es war vereinbart worden, sich nicht provozieren zu lassen, aber auch alles friedlich mit eventuellen Einmischern zu regeln. Es passierte aber nichts Derartiges.

Wir zogen mitten durch die Stadt. Nicht alle hielten sich an das vereinbarte Schweigen. Aber die Ruhe wurde dadurch nicht gestört. Die zweite Station wurde wie die erste in einer Kirche gehalten, die dritte dann auf dem Rathausplatz, allerdings etwas abseits, da Markt war und die Polizei Störungen vermeiden wollte. Die letzte Station führte dann wieder in eine Kirche. Dort war nach dem Abschluß eine einfache Agape mit Brot, Wein und Saft. Danach konnte man mit Bussen wieder an den Ausgangspunkt gebracht werden, wo die meisten ihre Autos hatten stehen lassen. Um 9.00 Uhr hatten wir uns zum Einsingen versammelt, um 13.00 Uhr war alles beendet.

Als wichtig stellten sich die begleitenden Zeichen heraus. Auf der ersten Station wurde ein rohes Holzkreuz mit verschiedenen Zeichen der Unterdrückung beheftet (vgl. die Kreuzweg-Texte). Diese Symbole sollten hindeuten auf die vielfältigen Formen der Kreuzwege, zu denen heute Menschen gezwungen werden, bzw. auf das Kreuz, das uns allen auferlegt wird: das Kreuz Jesu als deutendes Zeichen für unsere Ohnmacht und Verzweiflung, für Ungerechtigkeit und Gewalt, und zugleich für die Kraft vieler, darunter nicht zu zerbrechen, für Opfer, die aufrecht blieben. Dieses Kreuz wurde mitgetragen und überragte bei allen Stationen die Gebete.

Bei der dritten Station wurden 138 Kreuze bereitgehalten, auf denen die Namen der Kriege seit 1945 verzeichnet waren. Die Kreuze, etwa ein Meter groß, wurden den Teilnehmern unvorbereitet in die Hände gegeben mit der Bitte, sie zur vierten Station zu tragen und evtl. dabei mit anderen abzuwechseln. Das löste Überraschung aus und Betroffenheit, aber auch die Nachfrage nach der Bedeutung der Namen, die man zum Teil nicht kannte. Die vielen kleinen Kreuze wurden dann auf dem Gelände der evangelischen Kirche an der vierten Station eingegraben und stehen dort noch heute als Mahnmale des Friedens und als Erinnerung an die vielen namenlosen Kriege und Opfer.

500 Teilnehmer, das waren mehr als erwartet, aber dennoch blieb die Frage: bei 20 Gemeinden ist das nicht allzuviel. Es war nicht einmal gelungen, größere Gruppen der Got-

tesdienstgemeinden für diese neue Art zu interessieren. Für viele lag der Kreuzweg doch noch in der Nähe einer Demonstration. Anderen war die Thematik zu links, behaftet mit den Forderungen der Friedensbewegung, mit der man nicht verwechselt werden wollte. Hinterher hörten wir, daß der CDU-Stadtverbandsvorsitzende von sich aus alle CDU-Mitglieder zur Teilnahme eingeladen hatte, damit das Gesicht des gemeinsamen Kreuzweges aller christlichen Gemeinden nicht zu sehr von SPD-Mitgliedern bestimmt sei... Wo Ökumene angefangen wird, da zieht sie eben auch politische Kreise.

Das Echo in der Öffentlichkeit ging über eine freundliche Berichterstattung kaum hinaus. Auch in den Gemeinden wurde nicht mehr sehr viel darüber gesprochen. Auch von den Pfarrgemeinderäten hatten ja nur wenige teilgenommen.

5. Konsequenzen

Wenn wir es mit dem ersten „Marler Kreuzweg für den Frieden“ ernst meinten, dann durfte das keine Eintagsfliege bleiben. Dann hätten wir uns ja doch nur an den „heißen Herbst“ angehängt. Die Fortführung fand auf zwei Ebenen statt:

Die beteiligten Pfarrer hatten sich über der gemeinsamen gottesdienstlichen Vorbereitung näher kennengelernt, da es nicht um organisatorische Absprachen ging, sondern um inhaltliche Arbeit an Gebetstexten. Das führte zu Gesprächen, in denen die Partner etwas von dem Glauben des anderen erfuhren. Daraus erwuchs das Bedürfnis nach intensiveren Glaubensgesprächen unter den Seelsorgern. Im Herbst 1984 fand dann ein erster ökumenischer Studientag statt, an dem (fast) alle hauptamtlichen Seelsorger(innen) beider Kirchen teilnahmen. Ausgangspunkt waren die Lima-Texte. Es wurde ein intensives Glaubensgespräch, wie viele es sich gegenseitig vorher nicht zugetraut hatten. Diese ökumenischen Studientage sollen jährlich fortgesetzt werden.

Aus der Reflexion über die Erfahrungen des ersten Kreuzwegs wuchs der Entschluß, zur Adventszeit 1984 einen zweiten Kreuzweg durchzuführen und dies evtl. zu einer regelmäßigen gemeinsamen Sache zu machen. Aufgrund der guten Erfahrungen erhoben

sich kaum noch Gegenstimmen. Auch die Pfarrgemeinde, die sich beim ersten Mal abseits gestellt hatte, beteiligte sich nun. Der Titel „Marler Kreuzweg für den Frieden“ sollte bleiben, nur jeweils durch einen Untertitel näher erläutert. Für 1984 hieß das Thema: „Gerechtigkeit für die eine Welt.“ Der Künstler Paul Reding wurde um einen Plakatentwurf gebeten: Christus trägt unsere zerrissene Welt als sein Kreuz.

Während beim ersten Mal nur Pfarrer die Vorbereitung trugen, sollten jetzt auch interessierte Gemeindegruppen mit einbezogen werden, wegen der Thematik besonders Dritte-Welt-(Eine-Welt-)Gruppen, Pax Christi, „Frauen für den Frieden“ und andere Friedensgruppen. Das gelang unterschiedlich gut und komplizierte natürlich den Prozeß der Überlegung und der Entstehung der Texte. So hat der Koordinierungskreis auch nicht wie beim ersten Mal die Endredaktion vornehmen können. Wir waren auch wohl zu sorglos geworden. So stimmte am Ende einiges nicht zusammen. Für die Teilnehmer klangen die Texte immer noch zu sehr „von oben“. Wir müßten mehr miteinander beten und singen, hieß es hinterher, nicht nur Texte anhören. Da fehlen uns sicher noch neue gemeinsame Formen.

Die Teilnehmerzahl blieb die gleiche. Es bleibt die Anfrage und die Aufgabe, größere Kreise unserer Gemeinden für diese ökumenische Sache, für unsere gemeinsame Verantwortung für den Frieden, für das öffentliche Zeugnis zu gewinnen. Wir sehen die Gefahr, daß der „Marler Kreuzweg für den Frieden“ schon zur Routine wird und dann keinen mehr bewegt. Es bedarf einer Intensivierung der Ökumene auf der Gemeindeebene, der Glaubensgespräche und der gemeinsamen Gottesdienste, der gemeinsamen Wahrnehmung sozialer Verantwortung, damit der gemeinsame Kreuzweg nicht in der Luft hängt. Er wird nur Zukunft haben, wenn er in ein vielfältiges Netz ökumenischer Arbeit und ökumenischen Lebens einbezogen ist.

Beim zweiten Mal konnten wir unsere Station mitten auf dem Rathausplatz halten, mitten im Trödelmarkt vor dem großen Einkaufszentrum. Die Leute blieben zum Teil stehen, hörten und schauten zu und gingen dann weiter. Andere wandten sich ab, man-

che verlegen, manche desinteressiert, manche ärgerlich. Uns schien diese Szene symbolisch zu sein: Die Christen auf dem Trödelmarkt unserer Welt. Ich versuchte, die Situation aufzufangen in der Begrüßung:

„Im Namen der evangelischen und katholischen Gemeinden Marls darf ich Sie alle hier herzlich begrüßen! Hier, in der Mitte unserer Stadt, wo verkauft und gekauft wird, wollen wir an die erinnern, die weder kaufen noch verkaufen können, weil sie nichts haben, weil die Ungerechtigkeit auf unserer Welt sie noch ärmer und uns noch reicher macht. Wir wollen beten für den Frieden. Wir wollen uns aufmachen zu größerer Gerechtigkeit, damit alle kaufen und verkaufen können, damit alle auf unserer einen Welt miteinander in Frieden leben können. Ich lade Sie ein, zuzuhören, mitzudenken und mitzubeten, wie Sie es wollen und vermögen.“

Es folgen nun die Texte des ersten und eine Meditation aus dem zweiten Kreuzweg. Die Lieder sind weggelassen, da sie sich sehr nach den örtlichen Voraussetzungen richten müssen.

1. Kreuzweg 1983

I. Station: Wir tragen an der Last der Zeit

Einführung: Sie alle, die Sie gekommen sind zu diesem Friedenskreuzweg, möchte ich herzlich begrüßen und wünsche Ihnen einen guten Morgen.

In diesen Wochen, da die Gemüter so heftig bewegt sind von der Sorge um den Frieden, wollen evangelische und katholische Christen aus dieser Stadt ein gemeinsames Zeichen setzen mit einem öffentlichen Gebetsgottesdienst für den Frieden. Wir haben dafür den alten Brauch des Kreuzwegs aufgegriffen.

Ein *Kreuzweg* ist keine Demo und kein Spaziergang, sondern eine Form des betrachtenden Gebets.

Betend und schweigend wollen wir durch die Straßen unserer Stadt gehen und an vier Stationen innehalten und uns besinnen.

Ein *Kreuz*, das ist zunächst kein Schmuckstück fürs Wohnzimmer, handgeschnitten, aus Oberammergau.

Ein Kreuz, das ist ein Folterwerkzeug.

Ein Kreuz, das sind zwei rohe Holzbalken, die Jesus schleppen mußte durch die Altstadt von Jerusalem, bevor er daran angengelt wurde und qualvoll starb.

Unsere 1. Station hier hat die Überschrift: „Wir tragen an der Last der Zeit.“

Zwei große Balken haben wir hier.

Damit wir wissen, wofür wir beten, wenn wir „Friede“ sagen, werden jetzt junge Leute von der Friedensgruppe Herz-Jesu Symbole des Unfriedens an diesen Balken befestigen.

Zeichen für die Last der Zeit, an der wir zu tragen haben:

- Ich bringe das Meldeformular eines Arbeitslosen und denke dabei an die Arbeitslosen in unserem Land und an die Familien, die davon betroffen sind.
Refr. (jedesmal): Kyrie, Kyrie eleison, Herr, guter Gott, erbarme Dich!
- Ich bringe die Todesanzeige des Türken Kemal Altun, der aus Verzweiflung Selbstmord beging. Ich denke dabei an alle Ausländer und Asylbewerber in unserer Stadt.
- Ich bringe eine Chiquita-Banane. An ihr klebt der Profit eines großen Konzerns und der Hungerlohn eines Plantagenarbeiters in Mittelamerika.
- Ich bringe die 1. Seite des Buches „Archipel Gulag“ von Alexander Solschenizyn. Ich denke an alle, die in östlichen Ländern zum Schweigen gebracht werden in Arbeitslagern, in der Verbannung und in psychiatrischen Anstalten.
- Ich bringe ein Päckchen Valium und denke an alle, die bei uns sich betäuben mit Beruhigungsmitteln, mit Alkohol und anderen Drogen.
- Ich bringe einen Beutel Reis und denke an 1700 Kinder, die pro Stunde am Hunger sterben in Ländern der Dritten Welt, während pro Stunde weltweit 125 Millionen Mark ausgegeben werden für Rüstung.
- Ich bringe eine Kaffee-Tüte aus Nicaragua und denke an alle, die in der Dritten Welt sich einsetzen für gerechtere Strukturen.
- Ich bringe einen Aufkleber von Amnesty International und denke an alle politischen Gefangenen in Ost und West, die „verschwinden“, die gefoltert und ermordet werden.
- Ich bringe eine Karte von Nordrhein-Westfalen, auf der die geplanten Statio-

nierungsorte für Mittelstreckenraketen eingezeichnet sind.

- Ich bringe den Aufkleber „Schwerter zu Pflugscharen“ und denke an die Friedensbewegung in der DDR.
- Ich bringe einen Briefumschlag vom Kreiswehrrersatzamt und denke an alle, die meinen, mit gutem Gewissen Soldat sein zu können, aber auch an alle, die aus Gewissensgründen den Kriegsdienst verweigern.
- Ich bringe Pampers und denke an die Kinder, die ein Recht haben auf eine menschliche und friedliche Zukunft.
- Ich bringe einen Rosenkranz und denke an die vielen Älteren und Kranken, die still beten für den Frieden.
- Ich bringe ein violettes Halstuch vom Kirchentag in Hannover. Darauf steht: „Umkehr zum Leben.“ Die Zeit ist da für ein Nein ohne jedes Ja zu Massenvernichtungswaffen.
- Ich bringe den Text der Bergpredigt Jesu mit der Seligpreisung der Friedensstifter.

Wir lesen im 2. Korintherbrief (4, 8–11. 16)

Wir wollen beten: Herr, wir sehen das Leid der Welt, den Hunger der Menschen nach Brot und Frieden, die Ohnmacht gegenüber Ungerechtigkeit und Rüstung und Gewalt. Wir sehen, wie Menschen ihr Kreuz durch die Welt tragen und wie andere spöttisch lächelnd daneben stehen und nichts tun.

Wir sehen, wie Jesus die Sünde der Welt trägt, während wir meinen, Gott hätte die Welt aus den Augen verloren.

Darum bitten wir Dich, Gott, laß uns mittragen an der Last der Welt, wie Simon von Cyrene mitrug am Kreuz Jesu. Begleite uns auf unserem Weg und laß uns nicht aus den Augen (nach Jugendkreuzweg 81).

II. Station: Die Sehnsucht der Menschen nach Frieden

Lesung aus Eph 2, 12–18

Die Sehnsucht der Menschen nach Frieden war vielleicht noch nie so allgemein wie heute, am Ausgang des 20. Jahrhunderts. Je mehr der Friede in unserer Welt bedroht ist, desto mehr suchen die Menschen nach Wegen, wie sie friedlich miteinander auf der *einen* Erde leben können.

Als Christen aber müssen wir bekennen, daß der Friede nicht ein unerfüllter und unerfüllbarer Traum der Menschheit ist, ebensowe-

nig nur ein Produkt zäher und geduldiger Verhandlungen; für Menschen, die an die biblische Botschaft glauben, hat der Friede schon begonnen, bevor wir uns aufmachen, ihn zu suchen und zu schaffen.

Denn Gott hat den ersten Schritt zum Frieden getan, indem er Christus sandte. Von ihm sagt Paulus: ER ist unser Friede. Denn in Seinem Kommen auf unsere Welt wird deutlich, daß Gott das Leben will für alle Menschen, nicht für eine ausgesuchte Minderheit oder Elite, sondern für alle. Dafür ist Christus gekommen und dazu ist er gestorben, damit alle Menschen ohne Unterschied und Ausnahme Gott als ihren Vater erkennen, der sie liebt.

Seitdem Christus auf dieser Welt lebte, kann kein Mensch, kein Volk vor Gott Sonderrechte in Anspruch nehmen, die die einen von den anderen trennen würden. Es gibt keine Nahen und Fernen mehr, keine Guten und Bösen, denn Christus hat alle in seine Nähe geholt. Es gibt in Ost und West, in Süd und Nord nur noch Menschen, deren sich Gott erbarmen will. Es gibt nur noch die Solidarität aller Menschen – in der versöhnenden und friedensbringenden Liebe Gottes.

Christus hat diese Liebe Gottes zu allen Menschen bewiesen bis zum Tod. Sein Kreuz ist das sichtbare Zeichen dieser Liebe.

Denn Christus ist nicht für ein auserwähltes Volk gestorben, sondern für alle Menschen. Er hat am Kreuz die Arme ausgebreitet, um die ganze bewohnte Welt zu umarmen, wie sich vor eineinhalbtausend Jahren der Bischof Cyrill von Jerusalem ausdrückte.

Alle Feindschaften auf dieser Welt sollten unter diesem Kreuz ihr Ende finden. Und wir, die wir an Christus zu glauben uns bemühen, haben dies zu bezeugen:

Daß Gott den Frieden mit uns gemacht hat, damit wir Frieden untereinander halten. Die Kirche Jesu, die das Kreuz Christi zu ihrem Erkennungszeichen erhoben hat, hat diesen Frieden zu bezeugen und vorzuleben. In unseren Reihen muß er immer neu seinen Anfang nehmen, unter uns Christen muß er immer neu beginnen, nicht, weil wir bessere Menschen wären, sondern weil wir glauben, daß der Friede möglich ist, da Christus ihn gebracht hat. Denn ER ist unser Friede.

Gebet:

Jesus Christus – beschämt stehen wir unter deinem Kreuz. Weit noch sind wir davon entfernt, dein Friede zu sein. Auch in uns wohnt der Unfriede, wohnen Ängste und Mißtrauen. Feindbilder bestimmen uns – trotz der Versöhnung, die du gestiftet hast. Wir kennen, daß du unser Friede bist, und wagen doch nicht, ihn zu leben. – Kyrie . . .

Wir leben im Zwiespalt. Wir sehnen uns nach Frieden und beklagen den Unfrieden, doch schmieden wir weiter an den Waffen unserer Selbstbehauptung. So sind wir – wir, deine Kirche.

O Herr, ermutige uns, daß wir über die dunklen Schatten des Unglaubens springen, die unseren Geist überschatten! Hilf uns, die Mauern in uns niederzureißen!

Befreie uns von dem Irrtum, wir könnten Böses mit Bösem überwinden!

Befreie uns dazu, auch unsere Feinde zu lieben!

Befreie uns dazu, alle Feindbilder zu überwinden.

Wir stehen unter deinem Kreuz.

Wir blicken hin auf dein Kreuz.

Wie könnten wir noch auf die Sprache der Waffen vertrauen!

Wie könnten wir uns noch der Abschreckung anvertrauen!

Wie können wir noch an der Versöhnung vorbeileben!

Hilf, daß wir uns entwaffnen lassen durch dein Kreuz!

Hilf, daß wir Haß und Feindschaft durchkreuzen – wie du –, daß dein Friede in uns Gestalt gewinne!

Hilf uns, mutig und klar die ersten Schritte des Friedens zu gehen! Laß uns den Kreuzweg des Friedens nicht scheuen!

Befreie uns von aller Raffinesse und Selbsttäuschung!

Hilf uns zur Schlichtheit und Geradheit des Gehorsams!

Gib uns Entschlußkraft, zu tun, was wir glauben und bekennen.

All unsere Zweifel und Bedenken, all unsere Ängste möchten wir an dein Kreuz heften. Wir wollen sie ablegen, daß du uns ganz von ihnen befreist!

Wir erkennen, daß dein Friede unter uns ist. Du bist unser Friede.

Hilf uns, dein Friede zu sein.

III. Station: Auge um Auge – Zahn um Zahn

Auge um Auge, Zahn um Zahn, nach diesem durch Jesus überholten Gesetz handeln wir auch heute noch im kleinen wie im großen.

So kann man auch die Rüstungs- und Nachrüstungsargumente im Osten wie im Westen gegeneinander austauschen.

Wir im Westen müssen um jeden Preis nachrüsten, weil ihr auferüstet habt und uns mit eurer Übermacht bedrohen und erpressen wollt!

Aber wir im Osten haben doch gar nicht auferüstet! Ihr bedroht uns von allen Seiten! Wir wollen doch nur eure Überlegenheit ausgleichen!

Ihr werdet doch gar nicht von allen Seiten bedroht! Unsere Waffen sind doch nur zur Verteidigung da! Wir müssen uns schützen, denn ihr verfolgt doch immer noch das Ziel der Weltrevolution!

Nein, ihr Amerikaner wollt doch in jedem Fall die Weltmacht Nr. 1 sein. Das haben eure Politiker und Militärs oft genug gesagt! Deswegen habt ihr auch immer wieder neue Waffen entwickelt, so daß wir nachrüsten mußten!

Aber ihr Kommunisten strebt doch die Übermacht an und wollt uns erpressen! Wie aggressiv ihr seid, das habt ihr doch selbst in Afghanistan bewiesen, wo ihr ein ganzes Volk überfallen habt. Das zeigt ihr in der ČSSR und in Polen, wo ihr das Streben nach Freiheit unterdrückt!

Und was macht ihr in Mittelamerika, in Guatemala, Honduras und El Salvador? Ihr unterdrückt das Freiheitsstreben der Völker und unterstützt die Militärdiktaturen, wenn es nur euren wirtschaftlichen und politischen Interessen dient!

Wir dürfen doch nicht zulassen, daß ihr Kommunisten euch in unserem Vorhof einnistet. Wir wollen doch nur den Frieden und die Freiheit. Dafür müssen wir eben Opfer bringen.

Dann seid ihr schuld, wenn der Krieg im kleinen zum Krieg im großen ausartet! Wir haben ausdrücklich auf den Ersteinsatz von Atomwaffen verzichtet!

Das tut ihr ja nur, weil ihr in den anderen Bereichen stärker seid! Ihr seid schuld, wenn es zum Krieg kommt, den keiner von uns will!

Ihr seid schuld, ihr wollt stärker sein!

Ihr seid schuld, ihr wollt stärker sein!

Jesus spricht: Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn.

Ich aber sage euch: Leistet dem, der etwas Böses tut, keinen Widerstand. Denn wenn einer dich auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die andere hin.

Wir bekennen, daß wir uns nicht auf das neue Denken und Handeln Jesu Christi eingelassen haben. So sind wir mitschuldig am Gleichgewicht des Schreckens, das sich immer höher schraubt und die ganze Menschheit bedroht.

Wir bitten um den Geist Jesu Christi, um seinen Glauben und seine Kraft, damit wir fähig werden, den Teufelskreis des Bösen zu durchbrechen und dem Frieden in der Welt zu dienen. – Kyrie . . .

Jesus spricht: Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen.

Wir bekennen, daß wir selber an Feindbildern festhalten und unser Leben davon bestimmen lassen, daß wir dem Gegner keine Bereitschaft zu Verständigung und Frieden zutrauen und deswegen ihn und uns selber zwingen, immer weiter zu rüsten.

Wir bitten darum, daß wir endlich erkennen, daß die Steigerung der Gewalt in der Welt auch unsere eigene Schuld ist, daß wir fähiger werden, die Anzeichen des Friedens auch beim Gegner zu erkennen und zu fördern, damit wir aufeinander zugehen können und Wege finden, gegenseitiges Vertrauen zu entwickeln. – Kyrie . . .

Jesus spricht: Ihr sollt Söhne eures Vaters im Himmel werden; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.

Wir bekennen, daß in unserer Welt nur Platz ist für unsere Freunde, für die, die wir für die Guten und Gerechten halten. Wir bekennen, daß uns das Elend und der Hunger in der Welt nicht sonderlich beschäftigt oder stört, daß wir vielmehr schon dann zufrieden sind, wenn es uns nur einigermaßen gut geht.

Wir bitten darum, daß wir endlich begreifen, daß unsere Rüstung schon heute Millionen von Menschen tötet, daß wir den menschlichen Geist und die Schätze der Erde mißbrauchen für immer vollkommenere Tötungsmaschinen. Wir bitten um die Bekehrung für uns und unsere Politiker, damit wir gemeinsam lernen und tun, was dem Leben der Menschen dient. – Kyrie . . .

Jesus spricht: Ihr sollt so vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Wir bekennen, daß wir mehr unserer Gewalt trauen als der Liebe und der Gewaltlosigkeit

Jesu, daß wir unsere Politiker nicht zwingen, alles Denken und alle Macht für den Frieden und die Menschenwürde einzusetzen, daß wir immer noch im Kampf um die ersten Plätze verstrickt sind und so die Ungerechtigkeit und das Verbrechen der Welt fördern.

Wir bitten um die Kraft zu Geduld und Toleranz, um die Bereitschaft zum Verzicht auf eigene Positionen und Vorrechte, damit wir fähig werden, unsere Welt einzurichten als einen Tisch, von dem keiner zurückgewiesen wird. – Kyrie . . .

IV. Station: Und was sollen wir tun? – Die Antwort der Kirchen

Moderator: Wir sind jetzt an der letzten Station unseres Kreuzweges angelangt. Zu dem großen Kreuz sind die vielen kleinen Kreuze hinzugekommen.

Wir leiden unter der Last der Zeit. Wir haben das Kreuz Christi zum Erkennungszeichen erhoben.

Wir haben diesen Frieden zu bezeugen. Wir waren betroffen von der Botschaft der Bergpredigt.

Wir fragen nach der Antwort der Kirchen. Wir fragen: Was sollen wir tun? – (Es folgen Zitate aus evangelischen und katholischen Erklärungen und Hirtenbriefen.)

Sprecher: Herr, mach mich zu einem Werkzeug Deines Friedens . . . (GL 29, 6)

Vater unser

Moderator: Wir danken euch, daß wir alle miteinander diesen Marler Kreuzweg für den Frieden gehen konnten.

Wir danken Gott, daß er uns diese gemeinsame Möglichkeit gab.

Wir möchten euch nun zur Agape einladen. Brot und Traubensaft wird verteilt. Reicht es euch mit einem Friedensgruß.

Während wir essen und trinken – können wir singen – auf Texte hören – reden.

Meditation zum Bild auf dem Plakat zum 2. Kreuzweg 1984

Wenn ich das Bild anschau, werde ich stumm.

Ich bin anderen eine Last. Durch mich, durch meine Ansprüche und Gewohnheiten, wird das Leiden anderer verstärkt. Weil ich mir für mein Leben vieles leisten kann, wer-

den andere Menschen unterdrückt und ausgebeutet. Wir sind zum Kreuz geworden für andere, besonders für die vielen Millionen Menschen in der Dritten Welt. Ich möchte das nicht, ich möchte doch niemanden belasten. Doch ich erfahre: Hier ist ein Netz gespannt, hier sind Zusammenhänge geknüpft, in die ich selbst, ob ich will oder nicht, mit-eingebunden bin.

Ich schaue auf das Bild. Ich bin auch für Gott eine Last geworden. Ein Wort aus dem Buch des Propheten Jesaja kommt mir in den Sinn: Du hast mir eine Last aufgeladen mit deinen Sünden, und hast mich geplagt mit deinen verbrecherischen Taten . . .

Doch ich entdecke auch: Der, der damals das Kreuz trug, trägt auch die Kreuze in unserer Welt heute, er trägt uns und unsere Lasten.

Wir werden getragen. Getragen von ihm, der die tiefen Risse heilt, der zusammenfügt und verbindet, was geteilt ist. Er trägt auch mich. Wo aber trage ich?

Wie lange noch verschließe ich die Augen vor Unrecht, Gewalt und Unterdrückung?

Wie trage ich mit in der Nachfolge dessen, der uns trägt, und in Solidarität mit allen, denen wir Lasten auflegen?



Maria Berief

„Maria aber bewahrte alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen“ (Lk 2, 19)

Eine Meditation

Als Lukas sein Evangelium schrieb, da hatte in den christlichen Gemeinden die Begeisterung des Anfangs schon ein bißchen nachgelassen. Die ganz nah erwartete Wiederkunft des Herrn war ausgeblieben, der Abstand zur Zeit Jesu und der urchristlichen Gemeinde wurde immer größer; dazu hatte sich an den äußeren Verhältnissen auch nicht viel geändert. Es kam der Alltag mit nachlassendem Schwung, mit Müdewerden und mancher Verunsicherung im Glauben – so wie wir das ja auch erleben. Da will Lukas durch sein Evangelium ermutigen: Wir haben „sein Heil gesehen“ (Lk 2, 26); es gilt, im Alltag ausdauernd daran festzuhalten und es immer neu zu entdecken.

Dafür ist ihm Maria ein Beispiel – selig gepriesen wegen ihres Glaubens und ihrer festen Zuversicht, daß das Wort des Herrn in Erfüllung geht (vgl. Lk 1, 45). Eine zusammenfassende Beschreibung des Lukas ist dafür aufschlußreich:

„Maria aber bewahrte alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen“ (Lk 2, 19).

Zum erstenmal begegnet diese Aussage in der Verkündigung der Hirten, die ihre große Freude über die Geburt des Kindes und die ihnen widerfahrene Verheißung mitteilen: In diesem Kind ist der Retter geboren, Christus, der Herr. Wir gehen nun allzuleicht davon aus, daß Maria dieses Geheimnis ihres Kindes ganz selbstverständlich begriffen habe. Aber das Evangelium sagt: „Alle, die es hörten, staunten.“ Also auch Maria. Aber solches „Staunen“ ist noch kein Glauben. Es kann zum Glauben hinführen, aber nicht immer. Später hören wir z. B. von den Leuten in Nazaret, daß sie „über die begnadeten Worte Jesu“ (Lk 4, 22) staunten, aber ihn selbst ablehnten. Von Josef erfahren wir in der Begegnung mit den Hirten namentlich nichts, und die Hirten selbst kehren – Gott lobend – zu ihren Herden zurück. Nur Maria wird herausgehoben: Sie hört das offenbarende Wort über ihr Kind, läßt sich ganz dar-

auf ein und bewahrt es, auch wenn es ihr im letzten noch nicht verständlich ist.

Wenn man wissen will, wie Maria mit dieser Botschaft umgeht, wie sie das genau macht, dann muß man das griechische Wort „*symbolousa*“, das Lukas hier gebraucht, wörtlich übersetzen: „alles zusammenfügend, zusammenbringend“ in ihrem Herzen. Unser Wort „Symbol“ ist aus demselben Stamm gebildet. So ist Maria für Lukas eine Frau, die das tut, was ein Symbol ausdrückt. Ein Symbol war nämlich ein Erkennungszeichen, z. B. eine Münze oder ein Ring, den man durchbrach und der dann für Vertragspartner oder Freunde Zusammengehörigkeit bezeichnete.

Davon geht Maria aus; sie bringt „zwei Teile“ zusammen: die Erfahrung ihres Alltags und den Anspruch Gottes – auch umgekehrt –, bis sie gegenseitig durchsichtig werden und einander erhellen. Was Maria mit den Hirten erfahren hat, das geht weiterhin mit ihr, und das meditiert sie vor Gott. Sie sucht zu begreifen, was mit Jesus und ihr geschieht. Sie will Gottes Spuren entdecken, auch wenn sie in allem Begegnenden nicht sofort deutlich ablesbar sind. Was ihr Alltag bringt, das sucht sie im Glauben zu verknüpfen mit Gottes Wort, sie sucht den sinnvollen „roten“ Faden des Heils in allem aufzuspüren. Im zusammengewebten Ganzen will sie Gott selber am Werk erkennen – daß sie vom Staunen hingelangt zum gläubigen „Ja“ ihrer Entscheidung, immer wieder neu.

Später, bei der Überlieferung vom 12jährigen Jesus im Tempel, ist Maria in gleicher Weise durch Lukas beschrieben (Lk 2, 51):

„Alle, die ihn hörten, waren erstaunt über sein Verständnis und über seine Antworten. Als seine Eltern ihn sahen, erschrakten sie, und seine Mutter sagte zu ihm: Kind, warum hast du uns das angetan? Siehe, dein Vater und ich suchen dich mit Schmerzen.“

Ihr Mühen um das Kind ist in der Zeitform der Gegenwart ausgesagt, das heißt im Sinne Marias: „Wir hatten dich in den letzten Tagen verloren; aber eigentlich sind wir immer auf der Suche nach dir.“

Und dann die Antwort Jesu: „Warum habt ihr mich gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?

Seine Mutter bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen.“ (Lk 2, 47ff)

Auch Maria weiß nicht, was das alles bedeutet. Es ist ihr zunächst unbegreiflich. Mit Jesus zusammenleben, das heißt für sie, ihn immer neu suchen, heißt auch, an ihm durch Ängste, Fragen und Widerspruch festzuhalten und all dies Erleben im Herzen zu bewahren.

Das ist gar nicht so leicht. Lukas sagt darum – wörtlich – von Maria, daß sie „zusammenfügend, zusammenbringend“ (Lk 2, 19) sich zeigt, d. h. es ist eine dauernde Aufgabe für sie, ein immer neues Sich-darauf-Einlassen. Auf einmal ist es nicht zu erfassen. Es braucht Zeit – ein langsames Wachsen im Glauben. Maria kann das Geheimnis Jesu – ähnlich uns – nicht sofort, in einem Mal, begreifen, weder in Freude beim Lob der Hirten noch im Schmerz auf der Suche des Kindes. Kein Geheimnis läßt sich restlos aufdecken. Wir können Geheimnisse nicht erforschen, aber wir können uns von ihnen ansprechen lassen, sie betrachten, lieben – dann erschließen sie sich uns allmählich mehr und mehr. So können wir manchmal die Erfahrung machen, daß geliebte oder befreundete Menschen auch nach 20, 30 Jahren noch eine Seite ihres Wesens enthüllen, die wir ganz neu entdecken.

Maria bewahrte alle Worte *in ihrem Herzen*. Sie dringen nicht nur an ihr Ohr, sondern in die Tiefe. Worte können ja manchmal auch an uns vorbeirauschen; wir haben sicher schon erlebt, daß wir zuweilen zwei Minuten später schon gar nicht mehr wissen, was uns eben gesagt worden ist. Maria aber ist eine wahrhaft Hörende, abgehoben von den bloß Staunenden, die sich ganz einläßt auf die ihr begegnenden Worte und Geschehnisse.

Darin ist sie der „gute Ackerboden“ (Lk 8, 15), in den der Same, das Wort Gottes, fruchtbar gesät wird: „Was aber auf gutes Erdreich fiel, das sind die, die in einem schönen und guten Herzen das Wort aufnehmen, es festhalten und Frucht bringen in Geduld.“

Und „Geduld“ bedeutet wörtlich: die Erfahrung aushalten, „darunter bleiben“, sie durchtragen.

Diese hörende, betrachtende Maria ruft uns auf, wie sie Gottes Zeichen im Alltag zu entdecken und in unsere Herzen aufzunehmen. Gott will uns auch heute noch ansprechen durch Menschen, die uns als seine Boten ein offenbarendes Wort sagen, oder durch frohe

und schmerzliche Ereignisse unseres Lebens, die uns auch auf ihn verweisen. Es kommt darauf an, im Buch der Bibel und im Alltag unseres Lebens zu lesen, daß wir wie Maria das Alltägliche in der Zeichenhaftigkeit durchsichtig und transparent erleben: in den Worten des Glaubens den Sinn unseres Weges erschließen und umgekehrt die alltäglichen Begebenheiten als bestätigendes Zeichen dafür erleben, daß der treue Gott mit uns ist. Wer glaubt, entscheidet sich nicht nur einmal und dann für immer, so daß er den Glauben als festen Besitz hat, sondern ständig neu müssen wir lernen, „aus den alltäglichen Geräuschen die Akkorde der Ewigkeit“ zu hören (Karl Kraus). Immer wieder haben gläubige Menschen vor uns eine solche Erfahrung gemacht, z. B. P. Delp, der noch wenige Wochen vor seiner Hinrichtung durch die Nazis aus dem Gefängnis schrieb: „Die Welt ist Gottes so voll. Aus allen Poren der Dinge quillt er uns gleichsam entgegen. Nur wir bleiben in den schönen und in den bösen Stunden hängen. Wir erleben sie nicht durch bis zu dem Punkt, an dem sie aus Gott hervorströmen. In allem will Gott Begegnung feiern und will die anbetende, liebende Antwort.“

Diese Fähigkeit hat der Evangelist Lukas an Maria vorgezeichnet. Er weist auch darauf hin, daß sie ihre Glaubenserfahrung noch weiter „zusammenfügen“ konnte. Im Magnifikat begegnen wir einer Maria, die ihr Leben mit der langen Geschichte Israels verknüpft und dabei erkennt, daß die ihr erwiesene Gnade in eine Reihe vieler Wohltaten gehört, die Jahwe Israel geschenkt hat, daß ihre Erwählung einbezogen ist in die große Heilsgeschichte ihres Volkes: Jahwe, der das kleine Israel aus der Knechtschaft befreite, hat auch sie, die unscheinbare Frau aus einem unbedeutenden Dorf, angesehen voll Huld. Sie sieht sich als ein Glied in der langen Kette ihres Volkes, wenn sie gläubig singt:

„Seine Barmherzigkeit währet von Geschlecht zu Geschlecht.“ (Lk 1, 50)

Wer das lebt und dem göttlichen Heilswillen in seinem Leben meditierend nachgeht wie Maria, der kann wie sie „zur Menschwerdung des göttlichen Wortes beitragen und damit zur Einwurzelung des Reiches Gottes auf dieser steinigen Erde“ (Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 30. April 1979).

Jugendtourismus und Frömmigkeit

Organisierte Fahrten zur ökumenischen Brüdergemeinschaft in Taizé

Im folgenden Beitrag werden Erfahrungen wiedergegeben, die der Verfasser bei der Vorbereitung und Durchführung von Fahrten mit Jugendlichen (in Gruppen von zehn bis vierzig Teilnehmern) nach Taizé gemacht hat und die auch für seine weitere Jugendarbeit von Bedeutung waren. Diese Erfahrungen können helfen und ermutigen, in ähnlicher Weise auch im eigenen Wirkungsbereich zu versuchen, junge Menschen an zeitgemäße Formen der Glaubensfindung und der Frömmigkeit heranzuführen.

red

Der Aufbau des Artikels ergibt sich aus dem Verlauf: So sollen praktische Hinweise gegeben werden bezüglich Vorbereitung, Durchführung und Nacharbeit. In diesen drei Phasen läßt sich auch jeweils ein spezifisches „Frömmigkeits-Verhalten“ erkennen.

1. Phase der Vorbereitung

1.1 Organisatorisches

Es ist gut, ca. fünf Monate vor Antritt der Fahrt die Einladung schriftlich und mündlich auszusprechen. Um die Anmeldung möglichst bald zu fixieren, ist es hilfreich, ein Drittel der Fahrtkosten als Anzahlung zu verlangen.

Aufgrund der Voranmeldungen sollte dann ein Vorbereitungstreffen organisiert werden, um die inhaltlichen Schwerpunkte einer Fahrt nach Taizé bewußt zu machen bzw. zu vertiefen.

Es sollte möglich sein, den Aufenthalt in Taizé religiös zu motivieren: Taizé als „Wochen-Wegstrecke auf dem Pilgerweg der Versöhnung“ verlangt von jedem Zuhörer und Gesprächsbereitschaft, Mut zur Stille, Ja zu einem einfachen Lebensstil und Teilnahme bei den Gebetszeiten.

Ein solches Vorbereitungstreffen dient auch dazu, organisatorische Einzelheiten zu klären, die bei jeder Reise anfallen. Außerdem wünscht die Brüdergemeinschaft von Taizé,

die ja die Gastgeber sind, eine Kontaktaufnahme und Anmeldung¹.

1.2 Frömmigkeits-Verhalten

Ansprechbar für Fahrten nach Taizé sind Jugendliche (auch junge Erwachsene), die bereits Gruppenerfahrung in den Gliederungen der kirchlichen Jugendarbeit haben, solche, die grundsätzlich in das Pfarrgeschehen integriert sind, sich aber nicht „zufrieden“ geben mit den traditionellen Frömmigkeitsformen.

Einkehrtage, Jugendgottesdienste und andere Besinnungstreffen lassen diesen Wunsch nach „mehr“ entstehen und ermöglichen Offenheit und Aufgeschlossenheit gegenüber neuen Formen.

2. Phase des Aufenthalts

2.1 Organisatorisches

Für den grundsätzlich eine Woche (von Montag bis Sonntag) dauernden Aufenthalt gibt es mehrere Möglichkeiten der persönlichen Gestaltung: Für alle „Erstmaligen“ empfiehlt es sich, die Woche in einer „Gesprächs- und Austauschgruppe“ zu verbringen, bei der über ein Thema bezüglich der Versöhnung unter den Menschen nachgedacht wird.

Für Jugendliche, die vor einer Lebenswende oder Entscheidung stehen, bietet die Brüdergemeinschaft die „Schweigegruppe“ als Hilfe an, verbunden mit der Möglichkeit, jeden Tag ein Gespräch mit einem Bruder zu führen.

Als dritte Möglichkeit steht die „Arbeitsgruppe“ zur Verfügung, bei der wichtige Mithilfe für die Organisation des gesamten Wochentreffens geleistet wird, wie z. B. Mitarbeit in der Küche oder Reinigung.

Jeder Teilnehmer sollte bereits vor der Ankunft und Aufnahme in Taizé die Entscheidung getroffen haben, welche Aufenthaltsform er wählt.

Über diese drei Varianten hinaus gibt es als feststehenden Rahmen die drei Gebetszeiten und die Mahlzeiten jeden Tag.

¹ Taizé-Communauté, z. Hd. Frère Wolfgang, F-71250 France, Tel. (85) 50.14 14. Als gut geeignetes Hilfsmittel zur Vorbereitung empfiehlt sich das Tonbild „TAIZÉ“, erschienen im Christophorus-Verlag, Freiburg, das autorisiert wurde von der Communauté in Taizé.

Während des Aufenthalts hat es sich bewährt, daß der „Reiseleiter“ jeden Tag ansprechbar ist. Besonders in der Anfangsphase des Aufenthalts treten häufig Entmutigungserscheinungen auf, die durch ein Gespräch aufgefangen werden können.

2.2 Frömmigkeits-Verhalten

Überraschend ist immer wieder, wie so viele Jugendliche sich in die Gottesdienstform von Taizé einfügen: Der sakrale Raum der Versöhnungskirche, die Art der Gesänge, die Zeiten der Stille während des gemeinsamen Gebets und die Größe der Gemeinschaft (ca. 2000) erwecken sofort ein Gefühl der Geborgenheit. Jeder erlebt sich mitgetragen, selbst der Skeptische findet in der Menge seinen Platz. Auffallend ist immer wieder, daß die Teilnahme an den drei Gebetszeiten pro Tag zur persönlichen Selbstverständlichkeit wird, und zwar selbst für jene, die mit anderen Formen des Aufenthalts Anpassungsschwierigkeiten haben.

3. Phase der Nacharbeit

3.1 Organisatorisches

Taizé will keine organisierte Bewegung, sondern will eine auf die jeweilige Situation angepaßte christliche Lebensform anregen, kurz ein „Miteinander im Leben und im Glauben“.

Es hat sich bewährt, bereits während des Aufenthalts in Taizé konkrete Ziele für zu Hause zu vereinbaren. Gute Erfahrungen wurden gemacht mit einem eher geselligen Erinnerungstreffen, mit regelmäßigen Treffen im Geiste von Taizé und mit der Teilnahme an den jeweiligen internationalen Treffen (z. B. 1983 Paris, 1984 Köln).

3.2 Frömmigkeits-Verhalten

Die positiven Gottesdienst- und Gebetserfahrungen ermutigen, für zu Hause regelmäßige Gebetstreffen zu vereinbaren: Der Ablauf der Gebetstreffen, die 14tägig stattfinden, entspricht denen in Taizé².

Nach dem Gebetstreffen gibt es immer auch eine gesellige Einker.

² Vgl. Gemeinsame Gebete, Texte und Gesänge, Christophorus-Verlag, Freiburg.

Sonja Flitner

Der Schalom-Gottesdienst in Tübingen

Wenn junge Menschen seit vier Jahren jede Woche zu einem von ihnen selbst gestalteten Bittgottesdienst zusammenkommen, gemeinsam aus der Heiligen Schrift lesen und darüber meditieren und so versuchen, von der Bibel her auch bei der Lösung der Probleme der Gegenwart mitzuwirken, dann wird darin wohl beispielhaft eine Frömmigkeit gelebt, die gleicherweise auf Gott und auf die Welt bezogen ist.

red

„Not lehrt beten“

Erst der eigene Hunger oder auch schon fremdes Elend?

Unterdrückung und Ungerechtigkeit in großen Teilen der Welt, erst recht die sichtbare Bedrohung allen Lebens durch einen möglichen Krieg sind Nöte, die uns alle betreffen. Unter ihrem Druck wird uns neu bewußt, wie sehr wir darauf angewiesen sind, beten zu können, wenn wir darin leben müssen und dagegen angehen wollen.

Mißstände in der Welt zu erkennen und zu benennen ist wohl von jeher Sache vor allem der Jungen gewesen. Alle wollten wir es einmal besser machen als unsere Eltern. Und unter der jungen Generation sind es vorwiegend diejenigen, die noch in der Ausbildung stehen, im Studium, welche frei genug sind, an Neuerungen zu arbeiten, ehe sie selbst vielleicht auch wieder im Berufs- und Leistungsalltag versinken.

So verwundert es nicht, daß auch die ersten regelmäßigen Bittgottesdienste für den Frieden in unserer Universitätsstadt von der Studentengemeinde eingeführt wurden. Seit Ostern 1981 kommen vor allem junge Leute jeden Mittwoch um 19 Uhr zu einem ökumenischen „Schalom-Gottesdienst“ zusammen.

Schalom – ein ungebräuchliches Wort

Ein Theologenwort, das dem Kenner der hebräischen Bibel anzeigt, daß sich unser Bemühen auf einen umfassenderen Frieden richten müsse. „Schalom – der Friede, der

mehr ist als Nicht-Krieg“ steht deshalb verdeutlichend für jedermann auf dem Liederheft, das eigens für diese Gottesdienste zusammengestellt worden ist.

Bestimmt ist es gelungen, durch diese sprachliche Verfremdung aufmerksam zu machen auf die breite Lücke, die da klappt zwischen unserem Alltagswort „Frieden“ (und was wir daraus gemacht haben: nämlich Unversehrtheit des politischen Status quo in Westeuropa) und dem Frieden Gottes, der alle Dimensionen des privaten wie des öffentlichen Lebens einschließt und allen Völkern verheißt ist – und dem die ganze Schöpfung nur in Gemeinschaft näher kommen kann.

Gleichzeitig aber schafft die ungewohnte neue Benennung eine Distanz zur Normalgemeinde. Sie kann sich unter der „Schalom-gemeinde“ leicht einen geschlossenen Zirkel vorstellen, zu dem sie nicht gehört – und den Zugang auch nicht sucht; so wenig wie zu andern freikirchlichen Gemeinschaften (Adventisten, Baptisten, Methodisten). Oder vielleicht sogar noch weniger?

Denn daß da junge Leute am Werk sind, die selbständig etwas in der Kirche anpacken wollen, dies hat man natürlich doch schon gehört. Also Vorsicht? Welcher Pfarrer ist denn da eigentlich verantwortlich?

Gewollte Distanz zur „etablierten“ Kirche?

Haben die Initiatoren der Schalom-Gottesdienste eine solche Distanz zur etablierten Kirche gewollt? Ich glaube: ja, insofern sie Raum brauchten, um neue Wege zum Glauben und eine neue Praxis gelebter Frömmigkeit zu erproben; nein, insofern sie einer Gruppe vielleicht noch vor den Toren zögernder, ernsthafter junger Menschen Gottes Wort so vermitteln wollten, daß sie in diese „Gemeinschaft der Heiligen“ hineinwachsen können und so die Kirche von morgen werden.

Denn zusammen mit der Not der Welt haben viele Christen auch die Not der Kirchen gesehen: die Zertrennung der Konfessionen, die Lauheit der Gemeinden, die Verstricktheit der Großkirchen in die Praktiken des weltlichen Staates. Aber auch ihre Lähmung durch überkommene Formen, durch alte Gewohnheiten und Ordnungen.

Anleitung zu selbstverantwortetem Handeln

Wenn Christen in der Not der Welt eine Aufgabe wahrnehmen sollen (was sie heute vielfach wollen und wozu das Evangelium sie verpflichtet), so müssen sie auch darauf vorbereitet, zum selbst verantworteten Handeln angelernt werden.

„Anstiften zum Frieden!“ lautet in Anlehnung an die Seligpreisungen der – oft als unbotmäßige Herausforderung empfundene – Titel des schon genannten Liederhefts. Die Kirche, so wie sie sich heute im allgemeinen präsentiert und arbeitet, ist aber für diese Aufgabe, ihre Glieder auf selbständiges Handeln in den Zusammenhängen der Welt vorzubereiten, schlecht gerüstet.

In ihr lehren, verkündigen, trösten einzelne. Und ebenfalls einzelne (zuhause!) hören zu, glauben, nehmen Anregung und Stärkung mit. Aber wo bleibt die Gemeinschaft und wo die Zusammenarbeit aller Glieder? Und wo ihre salzende Wirkung? Wie sollen Christen in der großen Politik als Christen mitreden, wenn sie da, wo sie eigentlich zu Hause sind, in ihren Kirchen, stumm gehalten werden, nur der Obrigkeit vertrauen und keine eigene Stellungnahme wagen? Wenn Politik künftig stärker von Christen mitgestaltet werden soll, so muß dies vielleicht dadurch vorbereitet werden, daß auch die Gottesdienste noch mehr unter aktiver Beteiligung der ganzen Gemeinde ablaufen.

Leicht konnte man in einer Studentengemeinde, die in neuen ökumenischen Gottesdiensten der herkömmlichen säuberlichen Trennung von kirchlichem und politischem Leben entgegenwirken wollte, eine Gruppe von Eiferern vermuten, vor denen man sich zunächst noch etwas vorsehen wollte.

Neue Formen werden ja wohl nur da angestrebt, wo alte verworfen werden, wo man womöglich gar auf Formlosigkeit zutreibt. Neue Lieder, neue Sprache, neue Predigt, in die direkte Verweise auf aktuelle Not in der Welt einbezogen werden; ein neuer Stil – wer bestimmt ihn, wenn jeder Laie die Gestaltung des Gottesdienstes übernehmen kann? Alle diese Ängste sind verständlich. Aber wie sollen wir lernen, wenn wir keine Risiken eingehen wollen?

Der Ort – eine Pilgerkirche

Von Anfang an traf sich die Schalomgemeinde in der ältesten Kirche der Stadt, die mir doppelt passend erscheint: Dem Jakobus anvertraut, ist sie immer schon Pilgerkirche gewesen, d. h. errichtet für Menschen unterwegs, in Bewegung auf ein fernes Ziel zu. Und in ihrem schönen Chor fühlt sich auch eine kleine Gemeinde (von etwa 50 Leuten) nicht verloren. An den hellen Sommerabenden dringt das Lachen und Schreien der auf dem Kirchplatz spielenden Kinder (fast durchwegs Ausländer) in unsere Stille oder vermischt sich mit unserm Gesang. Und im Winter fließt ein warmes Licht durch die hohen schmalen Fenster in die Dunkelheit hinaus und läßt zusammen mit dem Geläut der kleinen Glocken mitten in der Woche, wenn wir am tiefsten im Alltag stecken, zum Gebet für den Frieden ein. Zum Gebet um Zuversicht und Hoffnung, um Mut und Phantasie zur Tat, und zum Dank für die erfahrene Gemeinschaft und Bewahrung.

Im Eingang steht ein Büchertisch mit einem großen Angebot an kirchlichen Schriften zu Fragen des Friedens und der Politik und Wirtschaft, aber auch zu veränderten neuen Lebensformen; Taschenbücher, Zeitschriften, Auszüge aus aktuellen Stellungnahmen. Am Freitag wird der Tisch in der Fußgängerzone aufgebaut, um eine Gelegenheit zu schaffen, auch außerhalb der Kirche Menschen ins Gespräch ziehen zu können.

Teilnehmer und Vorbereitung

Die meisten der eintreffenden Gottesdienstbesucher kennen sich lange, fast alles junge Leute; dazwischen eine Handvoll Grauhaariger. Man setzt sich in drei bis vier Reihen in einem offenen Oval vor den Altar. Eine kleine Gruppe von zwei bis vier Leuten, oft Theologiestudenten, selten ein fertiger Pfarrer darunter, hat den Gottesdienst vorbereitet, Lieder ausgesucht, die mit Flöte, Cello, Geige, Gitarre oder gesungener Oberstimme sehr schön begleitet werden. Oft muß ein neues Lied zu Beginn erst eingeübt werden. Müssen es unbedingt neue Lieder sein? Wer mit den alten vertraut ist, dem sind die neuen vielleicht schon ein erster Stolperstein, wenn er sich einmal auf diesen Schalom-Gottesdienst einlassen möchte. Aber er stellt

sich dann vielleicht auch die kritische Frage, wie wirken eigentlich unsere alten Choräle auf junge Leute? Gibt es da nicht viele Strophen, die auch wir nur noch aus Pietät mitsingen und weil wir gelernt haben, hinter den Formulierungen die Frömmigkeit anderer Generationen wahrzunehmen? Und kommen uns nicht auch viele alte Melodien heute abgeschmackt vor? – Im übrigen wird das offizielle Gesangbuch durchaus auch einmal benutzt, so gut wie neuerdings zusätzlich in den Gemeinden auch eine Sammlung neuer Lieder.

Meditation zur biblischen Lesung

Die nachfolgende Meditation schließt sich meist an eine biblische Lesung an. Entweder mit Bezug zu einem aktuellen Anlaß, der dann mit aufgeführt wird (Asylantenprobleme, Streiks, Aufflammen neuer Kriege, Hunger, Apartheid), oder zum Kirchenjahr, oder zu einer Frage, die den Vorbereitenden persönlich besonders beschäftigt hat. Manchmal tragen zwei im Wechselgespräch ihre Gedanken und Fragen zum Text gemeinsam vor, mancher findet ein ergänzendes Gedicht oder Gebet, oder eine Erzählung veranschaulicht das Bibelwort noch einmal. Daß diese Auslegungen und Meditationen nicht immer gleich treffen oder überzeugen, ist nicht zu bestreiten. Aber wir wollen ja gerade nicht nur passive Hörer guter Predigten sein (so wichtig sie mir persönlich sind), sondern hier zum Mitdenken anregen und auch einander weiterhelfen.

Daß wir alle die Worte und Weisungen der Bibel ganz direkt in unseren Köpfen und „Herzen bewegen“; daß wir unsere Gedanken dazu austauschen, Fragen formulieren, Verbindungen herstellen zwischen dem, was um uns herum geschieht, und dem, was wir von Gott hören und lesen; daß wir diese Arbeit nicht mehr nur einem „verordneten Diener“ überlassen, wenn wir schließlich Konsequenzen für unser Leben daraus ziehen sollen (was wir ganz bestimmt an keinen Pfarrer und keine Institution delegieren können), dazu möchten uns diese selbständig gestalteten Gottesdienste ermutigen. Sie erfordern von allen Beteiligten viel Toleranz, aber sie bringen auch durch die Vielfalt der Erfahrungen und Sichtweisen und den

unterschiedlichen Ausdruck der Frömmigkeit allen große Bereicherung.

Stille und Fürbittgebete

Einen wichtigen Platz in diesem Gottesdienst nehmen Stille und Fürbittgebete ein. Wem diese Stille, die oft an mehreren Stellen des Gottesdienstes zum Vertiefen des eben Gehörten Raum läßt, einmal vertraut ist, dem wird sie immer unentbehrlicher, und er vermißt sie in unseren evangelischen Sonntagsgottesdiensten sehr. Das Fürbittgebet wird manchmal gemeinschaftlich beendet, indem jeder seine persönliche Bitte oder seinen Dank anfügen kann. Das abschließende Vaterunser wird gemeinsam gesprochen.

Neue Formen und Zeichen

Sinnvolle Formen des Mithandelns der Gemeinde im Gottesdienst zu finden, als ein Versuch, vom reinen Stillsitzen und nur Zuhören wegzukommen, ist sehr schwierig, und sie können über symbolische Gesten nicht hinausgelangen. Zum Beispiel: zu einem Lied ein großes Friedensnetz gemeinsam knüpfen; einen Samen in ein Töpfchen einlegen und zu Hause großziehen; am Altar eine Rose holen und jemandem aus der Gruppe weiterschicken; seine Gedanken zum Advent aufschreiben, die anschließend gelesen und bedacht werden; beim Abendmahl das Brot wirklich brechen und dem Nachbarn sein Stück geben; zum Friedenskanon am Schluß sich die Hände reichen. Dies alles macht uns untereinander vertraut. Aber das eigentliche Aktivwerden der Gemeinde besteht doch in ihrer wechselnden Mitarbeit an der Auslegung und Predigt selbst.

Vor dem Schlußlied kann jeder seine Mitteilungen machen: Arbeitskreise werden bekanntgegeben, Vorträge, geplante Initiativen, offene Briefe, Demonstrationen angesagt, Begleiter zu Prozessen oder Mitarbeiter gesucht, Grüße ausgerichtet.

Nach dem Segen und dem Friedenskanon wird wieder aufgeräumt, und wer Zeit hat, der bleibt anschließend noch eine Weile zum Gespräch im benachbarten katholischen Gemeindezentrum.

Romualda Etter

Formen der Frömmigkeit am Lehrerinnenseminar Menzingen

Wie führt man junge Menschen in die Frömmigkeit ein? Was können Gemeinden, aber auch katholische Einrichtungen wie Schulen tun, um junge Menschen mit den verschiedenen Formen des Gebetes und der Frömmigkeit vertraut zu machen? Sr. Etter erzählt im folgenden, was in den vergangenen Jahren an ihrer Schule diesbezüglich versucht wurde. red

In unserer katholischen Privatschule werden gut 200 Schülerinnen zu Primarlehrerinnen, Kindergärtnerinnen oder Arbeits- und Hauswirtschaftslehrerinnen ausgebildet. Wir wissen, daß wir junge Menschen nicht einfach zu gläubigen Christen programmieren können. Aber als katholische Schule möchten wir Voraussetzungen dafür schaffen, daß unsere Schülerinnen den Glauben kennen und lieben lernen können. Dies ist nur möglich, wenn wir Lehrer selber unseren Glauben kennen und lieben. Entscheidend ist, wie wir Erwachsene in der Schule miteinander umgehen, miteinander leben.

Wir wollen unseren Schülerinnen auch die Möglichkeit geben, in verschiedenen Frömmigkeitsformen den Glauben zu erleben: Im Advent treffen wir uns mit unsern internen Schülerinnen einmal jede Woche an einem Abend im offenen Stiegenhaus. Wir singen miteinander alte und neue Advents- und Kirchenlieder. Jede bringt eine brennende Kerze mit. Von den obern und untern Stockwerken kommen während des Singens einige dazu, andere gehen vorzeitig weg. Wenn ich das Singen vergessen habe, höre ich die Lieder in meinem Zimmer oder Büro, ich nehme eine Kerze und trete auch zu den Singenden. Ist das wirklich eine Form der Frömmigkeit? Ich glaube ja. Wir erleben, daß wir miteinander auf dem Weg sind, daß wir miteinander auf Heil und Hilfe warten, daß diese Hilfe nicht von uns selber kommen kann.

In der Fastenzeit denken wir in besonderer Weise an die Menschen in der Dritten Welt. Vom schweizerischen Fastenopfer erhalten wir ein Dritte-Welt-Projekt, das wir unterstützen. Wir essen einfacher, einige Schülerinnen putzen den andern die Fenster und verdienen so Geld, einige Klassen singen auf

den Plätzen der Stadt Zug und sammeln für unser Projekt, andere laden die Kinder unseres Dorfes zu einem Spielnachmittag ein und verdienen damit einen Beitrag. Mir scheint wichtig, daß unsere Schülerinnen erleben, daß der Einsatz für die Not der andern wesentlich zum Leben eines Christen gehört. Unser Tun soll nicht ein kleines Almosen sein, das unser Gewissen beruhigt. Wir möchten vielmehr zu den Immer-Unruhigen gehören, die wissen, daß sie nie alles getan haben. Letztes Jahr hatten wir lange Auseinandersetzungen über die Frage, ob die Schülerinnen auf die Schokolade beim Samstags-Lunch verzichten wollen oder nicht. Eine Schülerin war darüber sehr zornig und sagte zu mir: „Wie können wir uns über Schokolade streiten, wenn doch Menschen vor Hunger zugrunde gehen.“ Dann schaute sie mich fest an und sagte: „Glauben Sie ja nicht, daß ich mich für die Dritte Welt einsetze, weil ich an Gott glaube. Ich glaube nicht an Gott, für mich ist das eine Frage der Gerechtigkeit.“ Für mich dachte ich: „Es ist doch eine Form der Frömmigkeit, denn: ‚Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Lichte.‘“ (1 Joh 2, 10)

In den Tagen nach Christi Himmelfahrt, vor Pfingsten, beten wir am Morgen vor der Schule in unserer Kirche. Eine Schülerin, eine Schülergruppe oder eine Schwester hat das Gebet vorbereitet. Zum Gebet lassen wir die Kirchentüren offen. Jede kann hereinkommen, wenn das Gebet schon angefangen hat. Wir hören das Schwatzen und Lachen der Schülerinnen, die vorbeigehen. Das stört vielleicht, aber es erinnert uns auch daran, daß wir alle in unser Beten hineinnehmen wollen, auch diejenigen, die draußen bleiben.

Im Oktober beten wir den Rosenkranz. Wir laden auch die Schülerinnen zu diesem Gebet ein. Vor Jahren betete ich den Rosenkranz mit einer Schülergruppe allein, am Abend um halb zehn. Es war ein sehr intensives, ruhiges Beten.

Ich bin dem Kirchenjahr nachgegangen. Es gibt auch Frömmigkeitsformen, die wir das ganze Schuljahr hindurch pflegen: Jede Woche, zur Zeit einer Schulstunde, feiern wir miteinander Eucharistie oder halten eine Morgenbesinnung. Manchmal gestaltet eine Klasse diese Messe. Es werden Ereignisse

aus der Bibel gespielt. So zeigte uns eine Klasse Begebenheiten aus dem Leben des hl. Paulus, oder eine Gruppe spielte die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand durch Jesus in der Synagoge. In einer andern Eucharistiefeier schrieb jede ihre Vorurteile auf ein Stück Papier; darauf verbrannten wir diese Vorurteile vor dem Altar. Viele dieser Eucharistiefeiern sind mir in unvergeßlicher Erinnerung geblieben. Sicher geht es auch vielen Schülerinnen so. Ganz besonders jene Mädchen, die aktiv mithelfen, erleben so ihren Glauben.

Die Frage, ob diese Messen für alle Schülerinnen verpflichtend sind oder nicht, wird bei uns immer wieder aufgeworfen. Sollen wir nicht als katholische Schule die jungen Leute an eine religiöse Praxis gewöhnen? Die Messe findet je während einer Schulstunde statt. Aber ist es richtig, religiöses Tun zu befehlen? Müssen wir unsern Schülern nicht helfen, sich in Freiheit zu entscheiden? So sagen wir ihnen: Wir erwarten, daß ihr kommt und mitmacht, aber wenn ihr wichtige Gründe habt, nicht zu kommen, könnt ihr euch selber dispensieren.

Eine Gruppe Seminaristinnen trifft sich jeden Montagabend zum gemeinsamen Gebet. Wir sitzen oder knien um eine Kerze herum in meditativer Stille, oder eine erzählt eine Geschichte aus der Bibel, und wir formulieren frei unsere Gebete. Am Schluß beten wir miteinander das Vaterunser. „So zu beten ist einfach sehr, sehr schön“, sagte mir einmal ein Mädchen. „Ja“, antwortete ich ihr, „das ist eine gute Möglichkeit, aber sobald du oder ich behaupten, daß das die einzige richtige Möglichkeit sei, sind wir Sektierer.“

Es gibt noch andere Formen der Frömmigkeit an unserer Schule. Sicher geschieht auch vieles, um das ich gar nicht weiß. In ein paar Jahren wird sich einiges geändert haben. Wichtig scheint mir, daß wir den Mut haben, immer wieder neue Wege zu gehen, Initiativen zu ergreifen und zu wagen.

Claus Herold

Vorbilder, Gruppen und Gemeinschaftserfahrungen

1. Warum bin ich Priester?

Weil ich als Kind mit meinen nach Halle an der Saale zugezogenen Eltern und Geschwistern vor dem Zweiten Weltkrieg die damals „mitteldeutsche“ katholische Diaspora in einer sehr lebendigen Großstadtgemeinde, umgeben und fast erdrückt von der evangelischen Landeskirche, und meine Schulzeit in den pietistisch geprägten „Francke'schen Stiftungen“ verbrachte. Die Vorbilder meiner – zudem in unserer Familie von der aktiven Auseinandersetzung mit der faschistischen Diktatur bestimmten – kindlich-jugendlichen Entwicklungsphase waren Eichsfelder Männer: mein bäuerlicher Großvater, mein Patenonkel auf dem Erbhof, einige geistliche Onkel in der Großfamilie und nicht zuletzt mein Vater. Dann kamen die westfälischen Priestergestalten: der Propst und seine drei Kapläne, darunter (1938–1947) unser „Katechet“ Martin Fritz und unser „Ministrantenkaplan“ Hugo Aufderbeck. Unsere Vikare lebten mit anderen im engsten Austausch, insbesondere mit den Leipziger „Oratorianern“: Klemens Tillman, Heinrich Kahlefeld, Josef Gülden, Werner Becker u. a. m. Ihr Konveniat prägte unser neu-deutsches Jugendleben. Sie alle richteten uns bündisch, liturgisch und biblisch im Gruppen- und Gemeindeleben aus. Im 40. Jahr nach der Hinrichtung von drei „Stettiner Kaplänen“, darunter des „Tiroler Erzbischofs“ Dr. Carl Lampert im Zuchthaus zu Halle († 13. November 1944), und nach dem Soldatentod fast der Hälfte unserer älteren Gruppenmitglieder in demselben Jahr sehe ich in diesen Tatsachen außerdem eine mir damals so gar nicht bewußt gewordene Motivation dafür, daß aus unserer Restgruppe 1947 gleich drei Abiturienten zum Theologiestudium von Halle nach Paderborn „emigrierten“ (und 1952 in die inzwischen gegründete DDR zurückkehrten). Kaplan Auf-

derbeck, inzwischen Studentenseelsorger in Halle, schickte seine drei angehenden Theologen zu Erzbischof Lorenz Jäger. Dieser vertraute uns dem Präfekten Heinz Schürmann an – auch er ein alter Bekannter (während des Krieges Vikar in Bernburg-Saale). Wir Jungen liebten „unseren Erzbischof“ Lorenz Jäger, den gebürtigen Hallenser. (Nach der Rückkehr von seiner Bischofsweihe waren unsere Gruppenführer in Halle von der Gestapo verhaftet und vernommen worden.)

Warum ich diese Priester namentlich erwähne? Weil sie für mich, meine Oberschüler- und Abiturientenzeit, die Studienjahre danach und die Lebensentscheidung zum Priestertum alles bedeuteten! Unter den 72 Konsementern im Driburger Missionshaus – aufgeteilt nach Rauchern und Nichtraucher in zwei Studiensälen – bildete Heinz Schürmann mit uns sofort wieder eine neue Gruppe. Wir hielten in seiner und unserer Freizeit gemeinsam Bibelkreise und Meditationsstunden, tauschten neue Literatur aus und besprachen sie, wir fuhren gemeinsam in die Ferien, feierten z. B. die Kar- und Osterliturgie in Gerleve mit oder machten in Hardehausen Kurse mit und verlebten schließlich als Gruppe auch unsere „freien Semester“ an der Uni in München bzw. in Bayerns Bergen. – In Vertretung des daran gehinderten Paderborner Erzbischofs weihte uns schließlich der Auxiliar-Bischof für das Kommissariat Magdeburg, F. M. Rintelen (auch ein früherer Hallenser Kaplan), auf der Huysburg zu Diakonen und Priestern.

2. Wie bewältigte ich mein Leben als Priester?

Wie bin ich Priester geblieben? Ich bin es mit diesen allen geblieben. Weil Hugo Aufderbeck, inzwischen in Magdeburg Seelsorgeamtsleiter, mich hier „in Sachsen“ empfing und mit Martin Fritz und Bruno Löwenberg zur Primiz begleitete. Weil Weihbischof Rintelen uns zu „Landkuraten“ (Seelsorgern in den neuerrichteten Umsiedlergemeinden) ernannte. In den zwei Jahrzehnten seiner Magdeburger Amtszeit erbauten wir mit ihm fast 100 neue Kirchen und Kapellen in den Regierungsbezirken Halle und Magdeburg, aber auch Kirche in den lebendigen Herzen. Ich war für die 27 Dörfer in der El-

beaue und Dübener Heide vor Wittenbergs Toren zuständig.

Aus der in dieser Zeit erfahrenen Gastfreundschaft in den evangelischen Gotteshäusern, Pfarrsälen und Pastorenfamilien erwuchs bei vielen meiner Generation in diesem „Luther-Lande zwischen Eisleben und Wittenberg“ ökumenische Offenheit. Die hatten wir grundsätzlich bei unserem Erzbischof Lorenz und dessen Paderborner Begegnungskreis mit dem evangelischen Bischof Stählin schon als Studenten vor Augen gehabt. Rückblickend ergibt sich für mich daraus eine Linie zu meiner zeitlich sehr viel späteren Promotion an der evangelisch-theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität, nachdem ich 1968 eine Pfarrei in Halle zugewiesen bekam. Vorher war ich Oberschülerseelsorger für die Stadt Magdeburg, zugleich Dekanatsjugendseelsorger und nach einigen Jahren Diözesanjugendseelsorger und Rektor des Jugendhauses in Roßbach. Ich lebte als Kaplan inmitten der elitären Pfarrjugendgemeinschaft, später im Jugendhaus innerhalb einer diözesanweiten Weggemeinschaft. Mit den „alten“ Lehrern immer noch ein Lernender. Im ständigen Austausch mit und in der brüderlichen Zurechtweisung durch die gleichaltrigen Mitbrüder. (Idealisiere ich nachträglich die „Arbeitsgemeinschaft der Jugendseelsorge in der DDR“ zum priesterlichen „Freundeskreis“?!)

Ich darf an dieser Stelle auch nicht weglassen, welche Rolle für mein priesterliches Leben die in jenen Jahren zahlreichen jungen Frauen an meiner Seite und im Gegenüber der verschiedenen Aufgabenstellungen erfüllten: die leibliche Schwester, meine Cousinen (nicht nur als „Haushälterinnen“), die Heimleiterin des Jugendhauses als ergänzende Partnerin des Haus-Vaters der „Ecclesiola“, die Referentinnen im Jugendseelsorgeamt und viele andere. Ich lebte ebenso von ihrer Zuwendung wie von ihrer Zurückhaltung. Wir versuchten, in den uns vorgegebenen Gruppen „einfach“ zusammen zu leben, vielleicht auch „einfältig“: Im Kreise der Jugend zuerst und vor allem versammelt um den Altar zur Gemeinschaft des Brotbrechens; von der Hl. Schrift her nach der Spiritualität unserer Gemeinschaft fragend;

schließlich, „learning by doing“, haben wir möglichst „zusammen gewohnt“: jede freie Stunde, freie Tage, Ferienwochen miteinander geteilt und auch die Feste gefeiert. So haben wir uns gegenseitig begeistert. Manche natürlich nur kurzzeitig, andere lebenslang. Aber „exempla trahunt“. Aus den Jahren im Magdeburger Oberschülerkreis (1957–1961) weiß ich sechs Theologiestudenten, die nach Erfurt gingen; erinnere mich an ein Dutzend Mädchen, die ins Seelsorgehelferinnenseminar, in die Caritas-Ausbildungsstätten der Fürsorgerinnen bzw. Kindergärtnerinnen eintraten, weil unser Gruppenleben sie geprägt und entscheidungswillig gemacht hatte. Natürlich, nicht alle sind zum Abschluß gekommen, sind dabeigebieben. Aber wenn ich es richtig sehe, ist dies gemeinsame Aufbrechen und Anfangen in der nachkonziliaren Phase fast ganz verschwunden. Auch in der Gemeinde in Halle, in der ich nun schon 16 Jahre Pfarrer und wieder „Jugendseelsorger“ bin.

Die den einzelnen tragende, zu Grundentscheidungen für das Leben befähigende, korrigierende und in Ermüdungszeiten ermutigende Jugendgemeinschaft gibt es nicht mehr. Aus der „Unverbindlichkeit“ des kirchlichen Jugendklubs der „offenen Tür“ findet heute höchst selten einer bzw. eine den Weg in den freilich auch schwieriger gewordenen kirchlichen Dienst. Da klagen die Seminarleiter von heute, daß wir Pfarrer ihnen wieder einen gemeinschaftsunfähigen, bindungsscheuen „Individualisten“ ins Haus schicken. So ändern sich die Zeiten. Freilich, der nachkonziliare Wind, nunmehr der 80er Jahre, bläst auch den jungen Katholiken in der DDR anders ins Gesicht als denen vor 20 Jahren. Dazu kommt für sie als Zöglinge des total vereinnahmenden sozialistischen Bildungssystems die Erstickungsgefahr unter der „ideologischen Dunstglocke“. – Damit bin ich längst bei der dritten Fragestellung.

3. „Priester-Gemeinschaft“

Viele der eben erwähnten „Individualisten“ fangen kirchlichen Dienst erst gar nicht an, weil sie vor der Zeit resigniert und entmutigt worden sind. Sie haben auch in unserer Gemeinde (nacheinander) drei Kapläne erlebt,

die ihr Amt aufgaben und uns zurückließen. Sie sehen im Klerus dieser Großstadt mit mehreren Gemeinden, im Konvent des Dekanates nicht unbedingt die für die alte Diaspora kennzeichnende priesterlich-brüderliche Gemeinschaft. Sie erfuhren zu wenig die uns einmal stimulierende Einheit mit dem Bischof, den „Korpsgeist“ der Paderborner/Magdeburger Ortskirche. Von einem (Diözesan-), „Presbyterium“ sprachen wir in jenen Jahrzehnten nicht, erlebten es aber. In allen Dekanatskonventen, die ich durchlief, wurde mir das geschenkt. Wir waren uns einig für unsere herberglosen Gemeinden.

Dieser „Frühling der Kirche in der Diaspora“ ist vorüber. Für die zahlenmäßig schrumpfenden, sogar ausblutenden Gemeinden mit ihren über ihr Lebensalter und ihre vorgeschriebenen Dienstjahre als „Einzelkämpfer allein auf weiter Flur“ aushaltenden Gemeindepfarrern sieht die Gegenwart und erst recht die Zukunft dieses Landes anders aus. (Übrigens hat die alte Mehrheitskirche unserer evangelischen Nachbarn den Zusammenbruch fast aller volkskirchlichen Traditionen besser als wir durchgetragen.) Bei der einzigen Pastoral-synode für die katholische Kirche in der DDR in Dresden, die auch die gemeinsamen Aufbrüche, Erfahrungen, theologischen Überlegungen der 50er und 60er Jahre zusammenfassen sollte, war das Erscheinungsbild der 144 Synodalen durch ihre Polarisierungen schon verändert. Da unterschied man zwischen „oben“ (den Bischöfen und ihren Prälaten) und „unten“ (den Gemeindepfarrern und zur Synode zugelassenen „Laien“). Da wurden die einen „links“ eingeordnet (die „Gruppe der 47“), die anderen waren nach „rechts“ vorverurteilt. Dazwischen die „schweigende Mehrheit“. Genau diese „Drehscheibe“, die Synode einer Diasporakirche für ganze 1,3 Millionen DDR-Katholiken, in der jeder jeden kennt, wurde als Chance zum „gemeinsamen Weg“ so nicht begriffen und im Nachhinein schon gar nicht genutzt. Im Sinne unserer Fragestellung ließ mich das Defizit die Bedeutung von Gruppenbildungen in unserer Kirche noch einmal neu einschätzen. Weil mir das Zusammenleben in überschaubaren dialogfähigen Gemeinschaften Bleiben und Überleben er-

möglicht. Wir sprachen damals in unserer Kirchen-„Provinz“ noch nicht von Basisgemeinschaften. Aber wir erlebten die Kraft spiritueller Gruppen. Wir suchten das geistliche Leben beim „Focolare“, am Rande der auch in unserem Land eingestreuten Franziskaner-Konvente. Persönlich fand ich priesterliche Gemeinschaft im „geistlichen“ Hause der Leipziger Oratorianer, die mich seit vielen Jahren zu ihren Kapiteln, Exerzitien u. a. Begegnungen einladen. Daraus ergab sich zusätzlich ein „Pastoraler Arbeitskreis“ als regelmäßiger Konvent von Großstadtpfarrern aus den verschiedensten Diözesen. Auch der „Aktionskreis Halle“ (seit 1969), gegründet als „Solidaritätsgruppe“ von Priestern und Laien aus Anlaß einer Bischofswahl in Magdeburg, ist von mir, so gesehen, bejaht und mit Differenzierungen durchgehalten worden. So lebe ich also gleichzeitig in mehreren Priestergruppen. Sie sind meine „Wahlverwandtschaften“, nicht das Dekanat, die Diözese.

4. Worauf es im Spannungsfeld „Seelsorger-Gemeinde“ für mich ankommt

Welche pastoralen Prioritäten ich herausgefunden habe und in Zukunft setzen möchte? Ziel: Daß unsere unübersichtliche, wie alle anderen Territorialgemeinden in der Großstadt zur „Anonymität“ tendierende, 2500 Katholiken zählende Pfarrei eine Personalgemeinde wird. Auf dem Wege dahin sollen viele Gruppen entstehen und die Gemeinde lebendig machen: Ehe-, Familien-, Elternkreise; Seniorenrunde; Jugend- und Kindergruppen. Sie alle existieren durch und mit Hilfe von Bezugspersonen = „Helfern“. Als deren vorzüglicher Seelsorger möchte ich die vielen benötigten Helfer(innen) inspirieren, motivieren und in der Gruppenarbeit koordinieren. Das geschieht zur Zeit im Pfarrgemeinderat, im Liturgiekreis, im Katechetenkreis (für die Gruppen-Eltern in der Gemeinde- und Sakramentenkatechese), im Diakoniekreis unserer Straßenhelfer und im Jugendhelferkreis.

Wenn wir nach wie vor Gemeinde vom Altar her leben, dann liegen meine Prioritäten bei der (zeitaufwendigen) Vorbereitung und Gestaltung guter Sonntagsgottesdienste und der in vielseitige Wortgottesdienste inte-

grierten Predigt. Ein-Mann-Betrieb ist wie Kirchturmpolitik steril und auf Dauer tödlich. Im Austausch der Liturgen, Prediger, Referenten der Erwachsenenbildung und Jugendarbeit praktizieren wir (auch ökumenische) Ergänzung und Bereicherung unserer „Tradition“. Diese „Gegenleistungen“ setzen meine Bereitschaft und Fähigkeit zum außergemeindlichen Engagement voraus. Mobilität und Konkurrenzwilligkeit verlangen wiederum Zeit für theologische Fortbildung, Selbststudium.

Allein schaffe ich diese geforderte, gewünschte Vielseitigkeit niemals. Also muß ich meine Wohnungstür, unser Haus, auch die Ferienhäuser der Gemeinde und die Kirchentüren offen halten mit einigen, die dies alles für viele andere „attraktiv“ halten. Im Kern der Gemeinde gilt so wieder für die Trägergruppe um den Seelsorger: Arbeits-, Lebens- und Wohngemeinschaft so viel, so oft wie möglich. Selbst getragen von einer „Priestergruppe“, kann ich und möchte ich im Team der „Spiritual“ sein.

Darüber hinaus kann und muß ich vieles „schleifen“ lassen; z. B. mit Verwaltung, Finanzen, Bauvorhaben möchte ich nichts wieder zu tun haben.

Erhard Bertel

Mit Überzeugung Pfarrer

1. Ich konnte die Frage, warum ich Priester bin, schon einmal unbefangener beantworten. Nach fast 25 Jahren fällt vieles nüchterner aus bis hin zu der Überzeugung, darüber gar nicht mehr sprechen zu wollen.

Ich versuche es aber dennoch:

Zunächst einmal sehe ich mich als Priester so, daß meine Kirche mich freigestellt hat, um Dienste wahrzunehmen, die im Leben einer Gemeinde anfallen. Meine Erfahrung ist es, daß es gut ist, wenn es innerhalb einer Stadt, in der es vielerlei Verflechtungen der Menschen gibt, aber auch Isolation, so einen Priester gibt. Die traditionelle Rolle als Priester bringt nach wie vor einen Vertrauensvorschuß mit sich. „Dem“ kann man sich anvertrauen, gerade auch dann, wenn es

schwer wird, mit anderen zu reden: Erfahrungen von persönlicher Schuld, verzweifelte Situationen im Familienleben, Suche nach einer Lebensperspektive, Konfrontation mit dem Tod. Man erwartet vom Priester wohl, daß er nicht so schnell „sprachlos“ ist, gerade auch dann, wenn es gilt, schwierige Zusammenhänge zu deuten oder zu benennen. Zum anderen wird mir immer deutlicher, wie wichtig es ist, Menschen zusammenzuführen, die verschiedenen Generationen angehören, unterschiedliche Berufs- und Lebenserfahrungen haben und die sich dann Lebenswichtiges mitteilen. Das gemeinsame Lesen der Bibel ist für diesen Vorgang von besonderer Bedeutung.

Von großer Wichtigkeit ist es für mich dann auch, Christen im Gottesdienst zu versammeln. Das Leben in einer Stadt tendiert zu einer „Alltäglichkeit“. Es ist bedeutsam, etwa am Samstag/Sonntag, Christen dazu zu bringen, daß sie gemeinsam hören, wie ihre Lebenserfahrungen sich im Wort der Schrift widerspiegeln und daher Impulse für ihre Alltagsbewältigung von diesem Hören ausgehen. Das gemeinsame Singen, Musikhören und Beten führt bewußt zu einer Unterbrechung des Alltags. Die Deutung bestimmter Phasen des Lebens und deren Begleitung durch die Zeichen der Sakramente ist eine weitere Dimension für den Priester: Geburt, Heirat, Tod.

Es wird mir manchmal die Frage gestellt, ob man „Priester“ sein müsse, um all das zu tun. Das kann ich zum Teil mit Nein beantworten, aber für meinen beruflichen Hintergrund gehört all das dazu und läßt mich überzeugt zu meinem Dienst stehen.

2. Bei der Frage, wie bewältige ich mein Leben als Priester, möchte ich spontan antworten: dadurch, daß ich in einer konkreten Gemeinde mich angenommen fühle und daß mir die Mitchristen signalisieren, daß sie mich brauchen.

Der Dienst des Priesters, der ja ein Stück Großkirche repräsentiert, steht im Spannungsfeld der Erwartungen von „oben“ (Papst und Bischöfe) und der realen Erfahrung mit den Mitchristen, mit denen er zusammenlebt. Die eigene Glaubwürdigkeit wird vielfach durch Äußerungen von „oben“ in Frage gestellt, da die Mitchristen der Mei-

nung sind, der Priester müsse ja das vertreten, was „oben“ geäußert wird (Ehefragen, Geschiedene und Wiederverheiratete u. a.). Dieses Erlebnis ist fast nur zu bewältigen, indem man sich „auf eine Seite“ schlägt und von dort versucht, auch noch für die „andere Seite“ Verständnis zu wecken.

Ein anderes Spannungsfeld ist aber auch die Situation der „Volkskirche“. Sprach man früher einmal davon, daß sich die Kirche zahlenmäßig „gesundschrumpfen“ müsse, so wird heute immer deutlicher, wieviele wertvolle Mitchristen aus vielerlei Gründen nicht mehr bereit sind, am Gemeinde- und Gottesdienstleben teilzunehmen. Gerade der Priester, der nicht einfach weiterwursteln will, sondern nach neuen Perspektiven sucht, wird immer wieder die Erfahrung machen, daß die „Fernen“ ihm im Denken oft sehr viel näher stehen als die „Nahen“ oder der „Kern“. Diese Spannung ist für mich sehr viel schwerer zu bewältigen als die erstgenannte.

Weiters ist zu bedenken eine stetige Mehrbelastung, die auf den Priester zukommt, der nicht resignativ einfach nur seinen Dienst tut. Die Bistumsverwaltung überspielt den sogenannten Priestermangel, indem sie den Kuchen der Pfarrgemeinden in immer größere Stücke teilt und den verbleibenden Priestern zuordnet (die Statistik muß im Personalreferat stimmen, und es darf auf keinen Fall die Frage nach einem anderen Priesterbild durch einen Mangel provoziert werden). Die Aufgaben werden vielfältiger für den, der menschliche Situationen ernst nimmt und mit nach Lösungen sucht. Das kann zum Gefühl einer permanenten Überbeanspruchung führen und damit zum Tod jeder Kreativität. Diese Spannung löse ich durch Einhalten eines „freien Tages“ in der Woche, den ich gegen jeden Zugriff hartnäckig verteidige. Hinzu kommen Gespräche unter Gleichgesinnten, die bestärkend wirken.

3. Damit ist auch die Frage nach der Bedeutung der Priestergemeinschaft angesprochen. Meine Erfahrung ist es, daß es sehr schwer ist in dieser Zeit einer Neubesinnung, mit Kollegen einer Region zu einem fruchtbaren Gespräch zu kommen und damit eine Bereicherung durch diese zu erfahren. (O-

Ton eines Bischofs: „Mir ist es lieber, wenn in einem Dekanat ein ‚brüderliches Miteinander‘ ist, als wenn durch unterschiedliche Standpunkte Spannungen herrschen.“)

Freunde und Gesprächspartner sollte man sich als Priester gerade auch unter den „Laien“, auch unter den Distanzierten suchen, damit die eigene priesterliche Existenz keine zu starke Engführung erfährt.

4. Auf die letzte Frage, die mir vorgelegt wird, nach den Schwerpunkten der Seelsorge und nach dem „Schleifenlassen“ traditioneller Aufgaben möchte ich so antworten:

Ich kann meine Aufgabe als Priester zur Zeit nur überzeugend wahrnehmen, wenn ich Zeit habe für Einzelschicksale. Das Image in einer Gemeinde (mir wurde eine zweite Gemeinde dazugegeben, damit zählt die Pfarrei über 7000 Katholiken) erhält der Priester leicht dadurch, daß Mitchristen glauben, der hat ja keine Zeit für jeden einzelnen, der ist so belastet mit dem Ganzen! Damit rückt der Priester in weite Ferne und wird für niemanden mehr bedeutsam. Dem gilt es gegenzusteuern. Zum anderen kommt es mir darauf an, die „Laienmitarbeiter“ in der Gemeinde dadurch zu stärken, indem ich eigenverantwortlich Aufgaben delegiere und auch dazu stehe, wenn Erwartungen aus der Gemeinde kommen, die beinhalten, eigentlich müsse auch dies doch der Pastor machen, der sei doch der „Priester“. Das gleiche gilt in noch größerem Maße gegenüber den ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Gemeinde. Nur wenn es gelingt, diese Mitarbeiter auch gegenüber der Gemeinde in ihrem „Wert für die Gemeinde“ darzustellen, werden auf Dauer Frauen, Männer und Jugendliche zur Mitarbeit bereit sein.

Aus dieser Sicht werden dann oft Anregungen und Arbeitspapiere für die Gemeindegliederung, die von der Bistumsverwaltung ausgebrütet werden, zunächst einmal nicht zum Zuge kommen. Der Priester wird sich darum bemühen müssen, nicht ständig ein „schlechtes Gewissen“ zu haben, wenn er dieser oder jener Erwartung von „oben“ oder „unten“ nicht gerecht wird. Ich bewundere meinen Kollegen Paulus, der „allen alles sein“ konnte. Ich kann dies nicht und bestehe auch der Gemeinde gegenüber darauf, daß ich nur „einseitig“ sein kann und daß die

Vielfalt der Seelsorgemöglichkeiten nur dadurch auch in der konkreten Ortsgemeinde zum Zuge kommen kann, wenn es einen (etwa 10jährigen) Wechsel in der Gemeindeleitung gibt.

Bleibe noch als letzter Schwerpunkt zu erwähnen, daß ich für den Priester fordere, daß er Zeit zum Lesen hat und Anregungen von außen aufgreift. Das führt ihn dazu, daß er kreativ bleibt und er der Gemeinde eine Perspektive vermitteln kann, die nicht darauf hinausläuft, den Status quo festzuhalten, sondern in der Weitergabe des Glaubens von Generation zu Generation wachsam die Möglichkeiten zu erkunden.

Während ich diese Zeilen abschließe, lese ich ein Interview, das Kardinal Ratzinger, Deutscher in Rom, „Jesus“ gegeben hat. Da spüre ich auf einmal, daß ein solcher Repräsentant von „oben“ all das diffamiert, was mich in den letzten Jahren nach dem Konzil hoffnungsvoll hat weiterarbeiten lassen. Und ich erhalte neu eine Bestätigung für meine Ansicht, daß der Priester heute als Gemeindeleiter nur leben kann, wenn er seine Begründung vor allem von „unten“ nimmt.

Bücher

Gelebte Sakramente

Günter Biemer, Katechetik der Sakramente. Kleines Handbuch der Sakramentenpädagogik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 215 Seiten.

Das erste Interesse, mit dem man an diese „Katechetik der Sakramente“ herangeht, wird wohl bei vielen die Frage sein, wie Biemer seinem Erschließungsansatz gerecht wird: „Sakramente sind nicht nur Zeichen der Menschwerdung Gottes . . . Die Sakramente sind auch Zeichen der Menschwerdung des Menschen“ (11). In der Entfaltung dieses Ansatzes werden nicht nur beeindruckende Beispiele gelungener „Korrelation“ geboten, vielmehr wird hier im guten Sinne des Wortes „ganzheitliche“ Sakramentenerziehung praktiziert.

Die „Katechetik der Sakramente“ von G. Biemer verdient in mehrfacher Hinsicht Interesse. Schon als „Integrationshilfe“, die dem Studierenden „im Vielerlei der theologischen Disziplinen“ deren „Zueinander“ in der „Handlungsorientierung“ pastoraler Praxis zu eröffnen versucht, ist sie von Gewinn. Noch belangvoller erscheint mir das Bemühen, „die Religionspädagogik . . . auf gesamt-konzeptuelle Grundrisse hin zu überdenken . . .“ (ebd.). Wenn G. Biemer als Ziel der Sakramenten-katechese „das Vertraut-machen mit den Lebensvollzügen der Sakramente . . .“ (21) ansetzt, dann ist dem zuzustimmen. Daß es demgegenüber dem Religionsunterricht „eher um die Erschließung der religiösen Voraussetzungen für das Verstehen der Sakramente auf der Basis der Erfahrungen, die Kinder und Jugendliche in ihrem Leben machen“, gehe (22), ist zwar durch viele Beispiele konkreten Unterrichts belegt, dürfte aber als Zielausgriff für den Religionsunterricht über die Sakramente nicht hinreichen. Entsprechend wäre auch die Verhältnisbestimmung von Religionsunterricht und Katechese unter dem Aspekt der „Akzentverlagerung vom Verstehen in das Tun, von der Analyse in die Synthese, von der Kognition zur Realisation, von der Theorieebene in die Praxisebene“ weiter zu bedenken, auch wenn sie so nur mehr „formal und theoretisch“ vorgenommen wird (22, vgl. auch 98).

Die umfängliche Einleitung beschreibt auf dem Hintergrund einer Beziehungsbestimmung von praktischer Theologie und Religionspädagogik den „Ort“ der Sakramenten-katechese im (didaktischen) Bezugsfeld von Familie, Religionsunterricht, kirchlicher Jugendarbeit, Gemeindekatechese und theologischer Erwachsenenbildung. Die Darstellung von „Elemente(n) der Katechese“ beinhaltet gleichzeitig eine gründliche Reflexion der theologischen Implikationen dieses Themenrahmens. Die Ausführungen über die „Inhalte“ der Katechese sind exemplarisch festgemacht am Sakrament der Taufe. Der „didaktische Ort“ der Sakramente wird gefunden im Verständnis der „Sakramente als Grundsymbole im Prozeß religiöser Sozialisation“. Entsprechend werden in den Kapiteln 4 bis 6 die (weiteren) Initia-

tionssakramente der Eucharistie, der Firmung und der Buße unter dem Aspekt eines glaubensbiographisch weitreichenden Sozialisationsgeschehens ausgelegt (vgl. dazu auch 191–198). Das Verständnis von „Sozialisation“ mag terminologische und sachliche Fragen aufwerfen (die der Verf. übrigens sieht, vgl. bes. 51); der (nicht nur) perspektivische Gewinn dieses Entwurfs für die Offenlegung der lebensgeschichtlichen und eklesialen Relevanz der Sakramenten-, „Initiation“ ist indes beträchtlich.

Die pädagogischen und didaktischen Erschließungshinweise zu den Initiationssakramenten haben eine eingehende Abklärung der dogmatischen, exegetisch-bibeltheologischen und historischen Bezüge zum Fundament und sind gleichzeitig gründlich anthropologisch, (entwicklungs- und lern-) psychologisch und sozialisationstheoretisch bedacht. Die im Kontext aufgegriffenen praktischen und organisatorischen Probleme (Alter für den Sakramentenempfang, „theologische“ Erkennens- und Verstehenszugänge der Kinder und Jugendlichen, Symbolfähigkeit von Kindern und Erwachsenen . . . , Organisation der Eucharistiekatechese auf Gemeindeebene . . . , Darstellung von katechetischen Hilfen und Modellen) werden dabei nicht bloß pragmatisch angegangen, sondern im Zusammenhang des zugrundegelegten Katechesekonzepts reflektiert.

Das von Biemer als „Versuch“ qualifizierte Unternehmen mag hinsichtlich seiner Einschätzung der konkreten pastoralen Gegebenheiten und Möglichkeiten in mancher Hinsicht als „idealtypisch“ erscheinen. Das mindert keineswegs seinen Wert; vielmehr profitiert davon die Verdeutlichung der Absichten und Positionen des Verfassers. Die intensive Beschäftigung und Auseinandersetzung mit diesem „Essay“ (7) ist nicht nur von seiner „Sache“ her und von den oft wohltuend unvertrauten Blickweisen und Wegen aus lohnend, mit denen Biemer diese „Sache“ erhellt und angeht. Daß er im Interesse der „Fortschreibung“ seines „Essays“ zuerst das kritische Gespräch mit seinen Hörern und den Fachkollegen sucht, liegt nahe, wenn man die Entstehungsgeschichte dieser Sakramentenkatechetik aus Vorlesungen

beachtet. Wenn der (vielleicht theoriemüde) „Praktiker“ sich durch diese erste Adressatenansprache von der Beschäftigung mit Biemers Arbeit abhalten ließe, brächte er sich nicht nur um die Chance einer möglichen (theologischen und didaktischen) Neuorientierung, sondern auch um viele Hilfen und Anregungen für die Praxis selber. Zudem: Die Kompetenz und noch mehr die offenkundige „Empathie“, mit denen G. Biemer sein Buch geschrieben hat, geben nicht nur an der Lektüre Geschmack; sie fördern auch den „Appetit“ an der „Sache“.

Alfred Assel, Freiburg/Br.

Symbole für Glaube und Unglaube

Yorick Spiegel, Glaube, wie er leibt und lebt, 3 Bände, (Bd. 1: Die Macht der Bilder, 128 Seiten, Bd. 2: Gottesbilder von Herrschaft und Liebe, 152 Seiten, Bd. 3: Bilder vom neu erstandenen Leben, 136 Seiten), Christian Kaiser Verlag, München 1984.

Auf die Frage, welche Rolle sinnliche Symbole bei der Ausbildung und Organisation gesellschaftlicher, aber auch religiöser Identität spielen, beginnt man sich theologischerseits nur recht zaghaft zu besinnen. Einer, der diesen Prozeß forciert, ist der Frankfurter Theologe und Psychoanalytiker Yorick Spiegel. Ähnlich wie der Sozialpsychologe Alfred Lorenzer* macht sich Spiegel in seinem dreibändigen Werk daran, den Fundus aktueller und in Vergessenheit geratener religiöser und außerreligiöser Sinnbilder darzustellen und zu diskutieren.

In dem *ersten* – ebenso wie die beiden anderen mit reichlich erläuterndem Bildmaterial versehenen – *Band* listet der Autor auf, mit welchen Sinnbildern der deutschsprachige Zeitgenosse für gewöhnlich in Beziehung steht. Dabei wird deutlich, daß es nicht nur

* Lorenzer kritisiert eine in unseren Breiten dominierende, rationalistisch geprägte Theologie, die sich – vor allem im Gefolge des II. Vatikanums – auf Kosten des Ausverkaufs an Bildern, Formen und sinnlichen Erlebnisräumen entwickeln konnte; vgl. A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. Main 1981. – Vgl. dazu D. Funke, Religion als Ritual? In: *Diakonia* 15 (1984), 176–183.

religiöse (Jesus Christus, Heilige, Bibel, Ortel u. a.), sondern auch gesellschaftlich-politische Sinnbilder gibt (wie Freiheit, Sicherheit, Wohlstand, Gerechtigkeit, Frieden), die den Menschen lebenswichtig sind. Ihr Verschwinden bzw. ihre Veränderung ruft unweigerlich eine Krise hervor, besteht ihre Funktion doch darin, gegen kollektive und individuelle Krisen „zu schützen, zu stärken und zu trösten“ (I, 34). Angesichts der wichtigen Funktion, die Sinnbilder wahrnehmen, wundert es nicht, daß sie von Ideologen und Werbestrategen manipulativ eingesetzt werden. Spiegel weist darauf hin, in welcher Weise sich dieser Mißbrauch in der menschlichen Psyche niederschlägt. – Im *zweiten Band* untersucht Spiegel zentrale christliche Gottesbilder der Tradition: die Sinnbilder gesellschaftlicher Macht (König, Herrscher, Hohepriester). Nachdem sich die politische Herrschaft anonymisiert hat, ziehen sich die religiösen Sinnbilder in den Intimbereich der Familie und der Freundschaft zurück bzw. machen davon Anleihen: Gott wird Vater und Jesus wird zum Bruder und Freund; die „Symbole des Oben“, der Allmacht und Herrschaft Gottes, sind leer und bedeutungslos geworden. – Angesichts dieses Sachverhalts stellt der Autor im *dritten Band* vier Sinnbilder vor, denen gemeinsam ist, daß sie nicht „im Oben“, sondern „in der Tiefe“ angesiedelt sind: der Körper, der Teufel, das Opfer und der menschgewordene Gott. Diese bisher von der Theologie nicht oder nicht hinreichend bedachten Sinnbilder der Tiefe sind bis auf den heutigen Tag im religiösen Symbolreservoir der Bevölkerung auch industriell geprägter Regionen zu Hause. Sie sind in der Lage – setzt man sich mit ihnen ins Benehmen – zu zeigen, „wie sehr der vertraute Umgang mit ihnen schützen, stärken und trösten kann, wie dies alle lebensfördernden Sinnbilder tun“ (III, 16). – Spiegels Trilogie ist ein Versuch, dem unabwendbar erscheinenden Prozeß der Vernichtung von Sinnlichkeit in Alltagswelt und Religion entgegenzutreten. Daß es ein (evangelischer) Theologe ist, der die durch die Reformation in Gang gesetzte Umgewichtung im Verhältnis von Sinnlichkeit und Bewußtsein im System der Symbole aufzufangen sucht, spricht für die Umsicht und die Regenerationsfähigkeit der vom Autor repräsentier-

ten Disziplin. Darüber hinaus ehren Verfasser und Verlag der Mut, eine unsystematische Bestandsaufnahme des aktuellen Sinnbildreservoirs vorzulegen. „Sich einmal in einer stillen Stunde hinzusetzen und sich seine eigenen Sinnbilder ins volle Bewußtsein treten zu lassen“ (II, 142) – dazu soll die Lektüre der drei Bände nach des Autors Wunsch animieren. Bleibt zu hoffen, daß viele Leser den Mut haben, dies zu tun, um damit der verborgenen (und oft uneingestanden) Basis ihrer eigenen Religiosität auf die Spur zu kommen.

Michael Scheuermann, Frankfurt

Paul Jakobi, Damit die Saat aufgeht. Erzählungen, Märchen und Gedichte, aufgeschlossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984, 200 Seiten.

Die wirklich wichtigen Zusammenhänge unseres Lebens lassen sich oft in einer kurzen Geschichte, einem Märchen oder einem Gedicht tieferschürfender aufschlüsseln als mit realistischen Fakten und mit noch so eindrucksvollen Statistiken. Jesus Christus selbst hat mit vielen Gleichnissen den Menschen deutlich gemacht, worum es im Gottesreich geht. Im Buch Jakobis werden etwa 45 Märchen, Geschichten und Gedichte für das aktuelle Leben aufgeschlossen. Dazu werden Stichworte geboten für die Ausdeutung, und hinzu kommen noch zur Vertiefung geeignete Schrifttexte und ein abschließendes Gebet. Ein Quellenverzeichnis und ein Verzeichnis der Schrifttexte runden den wertvollen Band ab. – Das Buch eignet sich besonders für Gesprächsleiter im Bereich der Schule, der Gemeinde und Jugendarbeit; es bietet darüber hinaus sorgfältige Anregungen und Hilfen für Besinnungstage. Aber auch zur Privatlektüre, etwa als Meditationsbehelf auf einige Wochen hinaus, ist das gefällig aufgemachte Werk durchaus geeignet. Es sollte in keiner Pfarrbücherei fehlen.

Josephine Hirsch, Wien

Korrektur: Vorletzter Absatz von Heft 1, Seite 5, beginnt richtig: Dabei ist nicht zu verschweigen, daß manche Wurzeln der Überforderung...

Zur religiösen Symbolsprache in Afrika

Dictionnaire des rites, Band I (mit Introduction und Index), Bandundu 1984, 512 Seiten.

Der sinnenfrohe Mensch des tropischen Sonnengürtels der Erde räumt in seinem religiösen Tun der Zeichenhaftigkeit des Erfahrbaren und der Transparenz der Dinge dieser Welt einen breiten Platz ein. Diesen Eindruck gewinnt man bei der Durchsicht des ersten Bandes eines Wörterbuches der Riten, das in Bandundu (Zaire) in französischer Sprache erschienen ist. Unter der Leitung von P. Hermann Hochegger SVD ist das völkerkundliche Institut der Steyler Missionare in Zaire daran, in Teamarbeit mit afrikanischen Fachleuten ein umfangreiches Lexikon der Riten zu veröffentlichen. Band I ist von 39 Mitarbeitern gezeichnet und bringt die tradierten Riten von *Abandon* (Verlassen) bis *Adultere* (Ehebruch), aufgenommen bei 16 Volksgruppen der Republik Zaire.

Abandon heißt verlassen, aufgeben. Nach den herkömmlichen Glaubensvorstellungen der Volksgruppen von Zentralafrika darf der Mensch seine frühere Religion nicht einfach fallenlassen, wie man ein verlorenes Spiel aufgibt. Er muß sich rituell von ihr freimachen, dann erst kann er sich in einem neuen Glauben engagieren. Ebenso darf man einen alten Kultgegenstand nicht einfach wegwerfen, man trennt sich von ihm durch entsprechende Riten.

Eine reiche Symbolik findet sich im Kapitel *Ablution* (Lavabo, Hände- und Fußwaschung, Abwaschung des Gesichts und anderer Körperteile [S. 142–224!]). Auf zahlreiche religiöse Bedürfnisse heißt die Antwort: Ablutionen. Man verwendet Wasser aus der Quelle, vom Fluß, aus einem Teich. Mitunter Wasser vermischt mit Wein und Opferblut, oder mit Wein beziehungsweise Blut allein. Jede dieser Ablutionsformen spricht die ihr eigene Sprache: Versöhnung, Befreiung, Reinigung, Heilung, Engagement, Initiation oder Assimilierung von neuen Kräften. – In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß die Ortskirche von Kenge (Zaire) im Heiligen Jahr zur Bußfeier den Versöhnungsritus der Ablution mit Quellwasser eingeführt hat. Indem die Pilgergruppen dort gemeinsam ihre

Hände waschen, ertränken sie die vergangenen Konflikte und machen sich für einen Neuanfang bereit.

Wer sich über Askese in einer afrikanischen Religion informieren will, findet in diesem Band unter dem Stichwort *Abstinence* (Enthaltsamkeit) ein reichhaltiges Anschauungsmaterial. Die alte Religion schrieb nicht nur Enthaltsamkeit von Speisen vor, sondern auch Enthaltung von Bett und Schlaf (zur Zeit der Trauer), Abstinenz von schönen Kleidern und Schmuck, ja sogar von Haar- und Körperpflege, ein Opfer, das schwer zu tragen ist. Vor allen wichtigen Ereignissen wird in der Nacht zuvor sexuelle Enthaltsamkeit verlangt.

Die Kultbeauftragten dürfen in der Nacht vor dem Fest nicht zu ihrer Frau. Von hierher versteht man, warum das Volk das zölibatäre Leben der katholischen Priester schätzt, die jeden Tag der Eucharistiefeier vorstehen. Die Tradition der Alten kennt Riten, die nur von Personen vollzogen werden dürfen, „deren Augen sich noch nicht geöffnet haben“ (die noch jungfräulich sind).

Um vollständig zu sein, bringt das Wörterbuch der Riten auch die Schattenseite der rituellen Handlungen: Aggression, Verwünschung, Verfluchung, Verhexen. Unter den Begriffen *Abimer* (Vernichten) und *Abomination* (Verachtung) erfährt der Leser, wie man Riten zu Haß und Rache mißbraucht.

Wozu eine Enzyklopädie über nichtchristliche Riten, die voraussichtlich über zwei Dutzend Bände umfassen wird? Um die Bedeutung dieses Werkes richtig einzuschätzen, sei daran erinnert, daß die Riten Ausdruck und Niederschlag von religiösen Kommunikationen sind. Sie sprechen eine allgemein verständliche, interkulturelle Sprache. Sie können ohne Wort den Menschen „Sagbares und Unsagbares“ mitteilen. Ihre persönlichkeitsbildende Zeichenhaftigkeit hilft dem Menschen bei der Suche nach sinnlich-spürbaren Elementen in den religiösen Bedürfnissen des Alltags.

Dem kirchlichen Christentum wird heute vorgeworfen, es sei unfähig, neue Symbole auszubilden (A. Lorenzer). Eine echte Begegnung mit nichtchristlichen Religionen kann heute die Kirche zu neuer Symbolbildung inspirieren. Seit eh und je haben junge

Nationen mit der Hinwendung zum Christentum das Beste aus ihren Kulturen mit in die Kirche gebracht. Die Erforschung der religiösen Werte afrikanischer Religionen steht erst am Anfang. Mit der Publikation eines umfangreichen Lexikons der Riten will das völkerkundliche Institut der Steyler Missionare in Zaire dazu einen spürbaren Beitrag leisten.

Hermann Hohegger, Bandundu

Büchereinlauf

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

Berief Maria – Schladoth Paul – Waltermann Reinhold (Hrsg.), Verkündigen aus Leidenschaft. Dank an Hans Werners – zum 70. Geburtstag, Eigenverlag Reinhold Waltermann, Münster – Nienberge 1984, 352 Seiten, DM 22,-.

Böhm Wilhelm, Lieder, Texte und Bilder zum Kirchenjahr I: Advent – Weihnachten – Epiphanias/Dreikönig. AV-Edition, München – Offenbach, 2. erw. Auflage 1985, 160 Seiten.

Boekholt Peter, Der Laie in der Kirche. Seine Rechte und Pflichten im neuen Kirchenrecht, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1984, 359 Seiten, DM 36,-.

Brantzen Hubertus, Familienspiritualität. Am Beispiel einer christlichen Wochenzeitung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984, 312 Seiten, DM 48,-.

Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes, lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, hg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Luxemburg, von Lüttich, von Metz und von Straßburg. Deutsche Übersetzung im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durch eine Übersetzergruppe unter dem Vorsitz von Prof. Dr. Winfried Aymans, München, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1984, 935 Seiten, DM 36,-.

Dirnbeck Josef – Roscher Franz, Das kleine Adventbuch. 24 Rendezvous, Herold Verlag, Wien – München 1984, 104 Seiten, S 128,-, DM 18,-.

Exeler Adolf, Jungen Menschen leben helfen. Die alten und die neuen Werte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 256 Seiten, DM 26,80.

Kleines religiöses Wörterbuch. Was uns glauben läßt. Mit Beiträgen von Susanne Heine, Gottfried Hierenberger, Peter Paul Kaspar, Peter Pawlowsky, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1984, 352 Seiten, S 248,-, DM 34,80.

Kerstiens Ferdinand, Praxis der Befreiung. Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1984, 72 Seiten.

Kovarik Paul, Rudigier. Verlag Wilhelm Ennsthaler, Steyr 1984, 312 Seiten, S 280,-.

Kremer Eva-Maria, Bittere Bonbons. Erzählungen aus der Dritten Welt, Herold Verlag, Wien – München 1984, 126 Seiten, S 178,-, DM 24,80.

Patzek Martin – Spath Emil, Vor-Bilder für heute, Teil 2, Gottesdienste Band 5, Bonifatius Verlag, Paderborn 1984, 144 Seiten, DM 18,-.

Sozialteam e. V. Augsburg (Hg.), Informationen und Themen Heft 67–69, 15. Jg. 1984, Tagungsbericht vom Kongreß des Colloquiums Europäischer Pfarrgemeinden: Pfarrei – Ort der Hoffnung, Verlag Ottfried Selg, Steppach/Augsburg 1984, 122 Seiten.

Rahner Karl, hg. von Georg Sporschill, Horizonte der Religiosität. Kleine Aufsätze, Herold Verlag, Wien – München 1984, 208 Seiten, S 178,-, DM 24,80.

Schanne Rainer, Der Paradiesbaum oder: Die Macht zu verwandeln. Ein alternatives Märchen nach west-östlichen Motiven, Verlag Neue Hoffnung, Ramstein/Pfalz 1983, 48 Seiten, DM 9,80.

Schott, Meßbuch für die Sonn- und Festtage des Jahres B. Originaltexte der authentischen deutschen Ausgabe des Meßbuches und des Meßlektionars, mit Einführungen herausgegeben von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 832 Seiten, DM 19,80.

Skowronek Alfons (Hg.), Martin Luther in ökumenischer Reflexion. Symposium zum 500. Geburtstag des Reformators, veranstaltet vom Lehrstuhl für ökumenische Theologie der Akademie für Katholische Theologie in Warschau, 9./10. November 1982, Akademie Theologii Katolickiej, Warszawa 1984, 170 Seiten.

Steger Gerhard, Christ und gesellschaftliche Verantwortung. Am Beispiel der Katholischen Sozialakademie Österreichs 1958 bis 1980, Europa-Verlag Wien, Wien 1984, 228 Seiten, S 168,-.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

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

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Religionslehrerin am Lehrerinnenseminar Menzingen/tng (Schweiz), Dozentin bei den Theologischen Kursen für Laien (neutestamentliche Exegese) und im Seminar für Seelsorgehilfe Zürich.

Klemens Richter ist Professor für Liturgiewissenschaft des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität in Münster.

Walter Heim, SMB, Dr. phil., ist Mitglied der Schweizerischen Missionsgesellschaft Bethlehem und Archivar des Missionshauses in Immensee.

Ottmar Fuchs ist Professor für Pastoraltheologie und Kerygmantik an der Universität Bamberg.

Ferdinand Kerstiens ist Pfarrer in Marl/BRD.

Maria Berief ist Studiendirektorin in Münster und Expertin für biblische Frauenfragen.

Albert Pichler ist Pfarrer in Stanz bei Landeck/Tirol.

Sonja Flitner, Studium der Romanistik und Germanistik; verheiratet, sieben erwachsene Kinder; seit zwölf Jahren ehrenamtlich tätig in der Wiedereingliederung ehemals psychisch Kranker; Kirchengemeinderätin und vom christlichen Boden aus in der Friedensbewegung engagiert.

Rumualda Etter ist Direktorin des Lehrerinnenseminars Menzingen/Zug.

Claus Herold ist Pfarrer in Halle a. d. Saale/DDR.

Erhard Bertel ist Pfarrer in Saarbrücken/BRD.

Leitartikel

Helmut Erharter Menschwerden in der Begegnung mit Behinderten

Der Ausdruck „Behinderte“ steht hier für alle Menschen, die in ihren Lebensmöglichkeiten mehr oder weniger stark eingeschränkt sind: nicht nur durch körperliche oder geistige Behinderung irgendwelcher Art, sondern auch durch Krankheit, Altersgebrechlichkeit, Armut, soziale oder rassische Diskriminierung; und nehmen wir die früher weithin rechtlosen Frauen und Kinder dazu, dann haben wir genau die Menschen vor uns, denen sich Jesus besonders zugewendet hat. Und wenn wir dann fragen, wer eigentlich übrigbleibt, wer nicht behindert, diskriminiert oder sonst in seinem Menschsein eingeengt ist, dann könnten wir etwas salopp sagen: die weißen Männer einer intellektuellen Oberschicht.

Diese überzeichnende Schwarzweißmalerei soll uns bewußt machen, wo und wie heute die Unterscheidung zwischen „den Armen“ und „den Reichen“ verläuft, eine Unterscheidung, die in der jesuanischen Botschaft eine große Rolle spielt.

Sicher leben nicht nur viele Männer unserer Leistungsgesellschaft, sondern auch viele Frauen, viele der Großen aus anderen Ländern und Rassen, viele wenig gebildete Höchstverdiener in einem übermäßigen Wohlstand und wissen oft nicht, welche Wünsche sie sich noch erfüllen sollen; sie wollen das Leben genießen und haben für die „Armen“ oft nur Almosen übrig. Und es stellt sich zudem die Frage, welche tiefgreifenden menschlichen Behinderungen gerade ein individualistischer, materialistischer, konsumorientierter Lebensstil mit sich bringt. Dabei geht es nicht darum, diese Menschen anzuklagen. (Abgesehen davon, daß man oft nicht weiß, was der oder die einzelne gerade auch im sozialen Bereich tut, ob er/sie nicht in einer Gruppe mitarbeitet, die Behinderte betreut u. dgl. mehr.)

Bekehrung zum Menschsein . . .

Ich möchte hier nur uns alle – und da eben beispielhaft und zuerst uns „weiße, gebildete, gesunde, nichtbehinderte, gut verdienende Männer“ – zur Umkehr, zur Hinkehr zu den Menschen einladen: daß wir das Menschsein neu lernen, in einem partnerschaftlichen Umgang von Frauen und Männern, Behinderten und Nichtbehinderten, Gesunden und Kranken, Alten und Jungen, Kindern und Erwachsenen, Schwarzen und Weißen, Christen und Nichtchristen; daß wir die Scheu überwinden, die Angst abbauen und den Mut fassen, wie Jesus insbesondere auf den Blinden, den Gelähmten, den geistig Behinderten usw. zuzugehen, ihn zu begrüßen, ihm zu helfen, sich zu

... im Umgang mit
den Behinderten,
den hilfesuchenden
„Nächsten“

ihm zu setzen, mit ihm zu sprechen, ihn in unsere Gemeinschaft hineinzunehmen. Die vielen biblischen Erzählungen bieten laufend Anregungen, in der Verkündigung zu solcher konkreter Zuwendung aufzurufen.

Es geht dabei nicht nur um die anderen; vielmehr brauchen *wir selbst* diesen Umgang mit Behinderten, Kranken, alten Menschen, dieses zeitaufwendige Spielen mit den Kindern, wir brauchen die Zeit für das Gespräch mit unseren Ehepartnern, mit einem Freund – sonst verlieren wir das Menschsein, die Freude am Kleinen, die Fähigkeit, auf andere einzugehen, einander anzunehmen, zu beschenken, zu lieben.

Wer da in besonderer Weise unser „Nächster“ ist – der uns braucht und den wir brauchen –, das hängt von der konkreten Situation ab, in der wir leben, von besonderen Anrufen, die uns erreichen: das mögen für einen Familienvater für einige Zeit besonders die Kinder sein, die wichtiger sind als die noch nicht gelesene Zeitung, und auch die Frau, die den ganzen Tag nur mit den Kleinen und dem Haushalt zu tun hat, und der es sicher nicht genügt, gemeinsam mit dem Mann am Abend dann vor dem Fernsehapparat zu sitzen; das mag der regelmäßige Besuch bei alten Eltern oder bei anderen alten und kranken Menschen sein, auch wenn eine Fahrt in die Berge zunächst erholsamer erschiene; das mag die Mitarbeit in Gruppen sein, die Angehörigen von Behinderten helfen, die starke Beanspruchung etwas leichter zu ertragen; das mag ein Gespräch sein mit einem Bekannten, der gerade jetzt einen Zuhörer für seine Konflikte und Sorgen oder auch einen guten Rat braucht. Aus solcher Einstellung heraus werden wir dann leichter einsehen, daß es wichtiger ist, wenn ein Behinderter ein gutes Gerät erhält, mit dessen Hilfe er seine Lebensmöglichkeiten etwas erweitern kann, als daß wir uns schon wieder ein neues Auto oder auch nur sündteure Schier anschaffen, um noch ein wenig schneller unterwegs zu sein.

Gerade im Umgang mit Behinderten können wir Menschen der Wohlstands-, Konsum-, Freizeit- und medialen Berieselungsgesellschaft entscheidende Grundfähigkeiten des Menschseins erhalten oder wiedergewinnen. So schreibt Frau Görres aus langjähriger Erfahrung mit eigenen behinderten Kindern und mit vielen anderen Behinderten: „Die kindliche Einfalt des geistig Behinderten mit seiner Empfänglichkeit für die einfachen, eindeutigen Gefühle und Äußerungen, mit seiner Arglosigkeit und Unfähigkeit zu Trug und Täuschung kann auch uns wieder helfen, zu jener Schlichtheit und Einfachheit zu finden, die eine kostbare Frucht menschlicher Reife ist.“ In

Einfachheit

Unbefangenheit

Zärtlichkeit

Geduldige
Partnerschaft

Gemeinsamer Einsatz
für die Befreiung von
Vorurteilen und
Diskriminierungen

der Unbefangenheit und Vertrautheit des Umganges mit Behinderten „können sich die vielfältigen Formen menschlichen Kontakts entwickeln, die sich in Blicken und Berührungen, in liebevoll-zärtlichen Gesten, im Lachen und Weinen, auf verbale, aber viel häufiger auf non-verbale Weise äußern“. Und gerade im Umgang mit körperlich oder geistig behinderten Menschen lernen wir, besser auf die äußerst unterschiedlichen Fähigkeiten und Erwartungen von Menschen einzugehen, geduldige Partnerschaft einzuüben und die menschliche Würde jedes Menschen, auch des schwer behinderten, zu achten. (Sicher ist die Mitsprache in Fragen des alltäglichen Lebens sehr von der Schwere der Behinderung und von einer wenigstens in einem gewissen Ausmaß erreichten Reife und Selbständigkeit abhängig.) – Wenn wir im Umgang mit Behinderten lernen, ihre Wünsche und Meinungen ernst zu nehmen, dann wird uns die Partnerschaft auch mit allen anderen Menschen – im Beruf, in der Familie, in der Gesellschaft, in der Kirche – besser gelingen.

Wie sehr die Behinderten tatsächlich Partner sind, die ihre eigenen Anliegen vertreten und von denen wir auch für bessere Lösungen in anderen Bereichen des menschlichen Lebens viel lernen können, wurde mir besonders deutlich bewußt, als ich vor über zehn Jahren einmal an einem Symposium teilnahm, bei dem es um die gesellschaftliche Integration von Behinderten gegangen ist. Ich war beeindruckt von den Argumenten und Aspekten, die von Behinderten vorgetragen wurden, während die körperlich nicht behinderten Politiker weithin über nichtssagende Phrasen kaum hinauskamen. Es scheint so ähnlich zu sein wie mit der schwarzen Theologie oder überhaupt mit der Theologie der Befreiung: erst als die Schwarzen oder die Bauern und Landarbeiter Lateinamerikas begannen, das Joch der Vorurteile, Diskriminierungen, Ausbeutung in Frage zu stellen und abzuschütteln, begann sich ihre Lage zu ändern. Ähnlich ist die Befreiung aus Minderbewertung und Isolierung zu einem guten Teil auch Sache der Behinderten selbst.

Leider war und ist immer wieder zu hören, daß auch die Kirche viel zu wenig zum Abbau von Vorurteilen, zu echter Anerkennung der menschlichen Würde der Behinderten, zur Integration tue. (Man lese nur die „Wünsche einer Rollstuhlfahrerin an die Kirche“ von Frau Schweizer, den Beitrag von Frau Görres oder die Erwartungen der Mutter eines gehörlosen Buben in diesem Heft.) Wir haben es als Kirche und wir haben es als einzelne Christen weithin versäumt, die behinderten Menschen in unser Leben einzubeziehen. Es ist kein Kompliment für uns,

Ein mühsamer Lernprozeß

wenn wir in den Beiträgen von Betroffenen immer wieder lesen müssen, daß Seelsorger, Religionslehrer, aktive Gemeindemitglieder die Angst und Scheu nicht überwinden, sich für die Fragen der Behinderten wenig interessieren und die tatkräftige Hilfe viel eher außerkirchlichen Gruppen überlassen. Nach all dem, was ich gerade in den letzten Tagen bei Gesprächen über das Thema dieses Schwerpunktheftes an Klagen über das zu geringe Engagement vieler Seelsorger und Gemeinden gehört habe, muß ich an alle Seelsorger appellieren, bei nächster Gelegenheit zum Thema Behinderung zu predigen, zum Kontakt der Gemeinde mit (körperlich wie geistig) Behinderten zu ermutigen, selbst mit gutem Beispiel voranzugehen und alle Gemeindemitglieder für den Umgang mit Behinderten zu sensibilisieren.

Das alles ist sicher ein mühsamer Lernprozeß, bei dem alle Beteiligten – die Nichtbehinderten wie die Behinderten! – viel Angst, Unsicherheit, inneren Widerstand mitbringen und langsam überwinden müssen. Es geht dabei besonders auch darum, daß Behinderte nicht mehr als Objekte der Nichtbehinderten betrachtet werden, sondern als gleich-wertige Subjekte. Vielleicht haben hier Rollstuhlfahrer eine gewisse Brückenfunktion, da sie einerseits schwer behindert sind, andererseits ihnen aber nicht die Einschränkungen der geistig Behinderten, der Blinden, Gehörlosen oder Tauben auferlegt sind. Ich selbst wurde z. B. durch Kontakte und Gespräche mit einer querschnittgelähmten Frau ermutigt, meine Unsicherheiten gegenüber Behinderten abzubauen und mich auf sie einzulassen.

Als wir 1977 die Österreichische Pastoraltagung zum Thema „Diakonie der Gemeinde“ vorbereiteten und dabei besonders auch die Probleme der behinderten Menschen beraten wollten, luden wir eine Gruppe junger querschnittgelähmter Burschen ein, mit ihrer Band beim Eröffnungsgottesdienst mitzuwirken und abends ein Jazz- und Rockkonzert zu geben. Obwohl der damalige Band-leader der „Handicaps“ schon einige Erfahrung im Umgang mit nichtbehinderten Menschen hatte, fuhr ich mit großer Angst in jenen Ort, wo die Gruppe regelmäßig übte: Angst davor, wie es mir selbst mit den behinderten Musikern gehen werde, Angst davor, ob ihre Musik gut sein, zum Gottesdienst passen, den Leuten gefallen werde, Angst davor, daß das Mißtrauen zwischen Nichtbehinderten und Behinderten eher verstärkt als abgebaut werden könnte. Nach einem langen Abend mit den jungen Musikern blieb von der ganzen Angst nur mehr die Sorge, ob die ohrenbetäubende Musik dieser Band nicht „piis

auribus offendens“ sei, d. h. den Ohren mancher Teilnehmer wehtun würde. Aber dieses Risiko wollte ich auf mich nehmen. – Und wie mir die Musiker nach dem Konzert sagten, hatten sie noch nie vorher ein solches Echo und ergaben sich nie vorher so gute Gespräche wie nach diesem Konzert.

Eine Aufgabe der ganzen Kirche

Die Kirche hat die Aufgabe, mit allen ihren Mitteln – Predigt, Religionsunterricht, Erwachsenenbildung, Pfarr- und Bistumsblättern und anderen Zeitschriften, Rundfunk- und Fernsehsendungen, Hirtenbriefen usw. – darauf hinzuwirken, daß es allen Christen und allen Menschen immer selbstverständlicher wird, vor allem auch den behinderten Menschen vorurteilsfrei zu begegnen, sich ihnen zuzuwenden, mit ihnen die Zeit zu teilen, sie in Gruppen und Gemeinschaften hineinzunehmen, soweit dies eben möglich ist, die Angehörigen durch konkrete Mithilfe bei der Betreuung von Behinderten (Freizeitgestaltung u. ä.) zu unterstützen, die eigenen Kinder zum Umgang und Spielen mit den Behinderten und deren Geschwistern anzuregen, Ängste abzubauen. Die Kirche sollte möglichst viele Gruppen und Gemeinschaften aus sich herauswachsen lassen und sich an anderen derartigen Gruppen beteiligen und sie fördern, in denen behinderte und nichtbehinderte Menschen geschwisterlich miteinander umgehen können. Es dürfte eigentlich keinen Christen geben, der nur für seine Arbeit, für sich, seine Vergnügungen, seine Hobbies, seine sportlichen Ambitionen oder auch seine Kulturgenüsse lebt. Jede Frau und jeder Mann, vor allem auch schon Kinder und Jugendliche, sollten an Gruppen teilnehmen, die auf Integration, gegenseitige Stärkung und Förderung sowie auf Hilfe für behinderte, kranke, alte, sozial schwache Menschen usw. ausgerichtet sind. „Unter euch soll es keinen geben . . .“ schreibt der Apostel. Auch hier tut sich manches: so war eine der eindrucksvollsten Ansprachen von Papst Johannes Paul II. während seines Österreich-Besuches die Ansprache im Haus der Barmherzigkeit in Wien; und Frau Görres verweist besonders lobend auf das neue Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Keiner von uns hat Gesundheit, Unversehrtheit, Erfolg, Wohlstand usw. auf Dauer gepachtet. Im Umgang mit Behinderten (und allen anderen Armen und Kranken) lernen wir auch darin unser Menschsein besser zu verstehen, daß wir rechtzeitig auf seine Grenzen aufmerksam werden und auf die in dieser Erkenntnis liegenden Möglichkeiten, zu uns selbst zu kommen.

Artikel

Silvia Görres
Sind Behinderte
bei uns
„Menschen wie
Du und ich“?

1. Zur
augenblicklichen
Situation

Grundlegende
Verbesserungen . . .

. . . aber auch
neue Gefahren
und Konflikte

Wer sich mit Frau Görres und anderen Angehörigen von Behinderten darüber freut, wie viel es an strukturellen Verbesserungen, an partnerschaftlicher Einstellung und Bereitschaft zum Engagement insbesondere bei vielen Jugendlichen gibt, welches Maß an Selbsttätigkeit, an künstlerischen Fähigkeiten und menschlicher Sensibilität gerade auch geistig behinderte Menschen entwickeln und an ihre Partner vermitteln, der wird andererseits mit Sorge manche Gefahren und Konflikte beobachten und für weitere Verbesserungen – insbesondere was die gesamte Einstellung zu den Behinderten, die Bereitschaft zur tatkräftigen Mithilfe und die Offenheit für gemischte Gruppen betrifft – eintreten.

red

Die „Behindertenlandschaft“ hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten in nahezu allen westlichen Ländern grundlegend verändert. Damit meine ich alles, was für körperlich und geistig Behinderte an Einrichtungen, Förderungsmaßnahmen, an gesetzlichen Regelungen und finanziellen Hilfen, aber vor allem auch im Bereich der Wissenschaft entstanden ist. Durch die Initiative vieler einzelner, durch das Engagement der Elternvereinigungen und der Wohlfahrtsverbände wurde z. B. bei uns in Deutschland, das wegen der unheilvollen Vergangenheit einen besonders großen Nachholbedarf hatte, mit großzügiger Hilfe des Staates und der Kommunen ein Versorgungsnetz gebildet, das den Verantwortlichen die Auffassung erleichtert, es würde alles Menschenmögliche getan für alle Behinderten.

Wie sieht das in der Realität einer Familie, zu der ein behindertes Familienmitglied gehört, aus, und wie sehen das jene Menschen, die es sich haupt- oder ehrenamtlich zur Aufgabe gemacht haben, die Lebensbedingungen ihrer behinderten Mitbürger denen anzugleichen, die wir alle mit großer Selbstverständlichkeit für uns in Anspruch nehmen? Sind Behinderte bei uns „Menschen wie Du und ich“?

In unserem Land kündigen sich neue Gefahren an für diesen Personenkreis, der lebenslänglicher Hilfe bedarf und dadurch der Gemeinschaft unvermeidbare Lasten und Kosten aufbürdet, der Steuergelder verzehrt und keine einbringt. Zuerst leisere, jetzt schon deutlichere Töne bringen das Kosten-Nutzen-Denken ins Spiel, fragen nach der Wirtschaftlichkeit der behinderungsbedingten Maßnahmen, die ja als Folge der z. T. hervorragenden

Förderung stark angewachsen sind und die Kosten explosionsartig in die Höhe trieben. Nicht nur die Hellhörigen und die Betroffenen schrecken auf, wenn bei der Frage nach der vorgeburtlichen Diagnostik wieder das böse Wort vom lebensunwerten Leben fällt, wenn von medizinischer Seite entschieden wird, wessen Leben sich lohnt zu erhalten und wessen nicht. Familien mit Behinderten fühlen sich in neue Sorge und Unruhe getrieben. Mütter, die den Mut haben, trotz der vorgeburtlichen Diagnose einer Chromosomenschädigung ein behindertes Kind auszutragen, müssen mit Vorwürfen rechnen; sie fühlen sich alleingelassen mit ihren vielfältigen Nöten in diesem schweren Konflikt. Das Gewissen der Christen ist angerufen durch dieses drängende, weithin verschwiegene Problem.

Vielleicht kann auch die Leserschaft von Diakonia dazu beitragen, diesem unchristlichen Denken und Handeln – wie es heute schon in vielen Kliniken und Praxen mit Selbstverständlichkeit geübt wird, auch wenn der einzelne Mediziner nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln versucht – mit Entschiedenheit entgegenzutreten. Genauso wachsam gilt es den finanziellen Einschränkungen im Behindertenbereich zu begegnen, weil diejenigen, deren mühsam erkämpfte „Lebensqualität“ beschnitten werden soll, sich ja kaum selber zur Wehr setzen können.

2. Folgelasten der geistigen Behinderung

Von der Frühförderung bis zu Arbeitsplätzen und Dauerwohnheimen

Zu den Folgelasten jeder angeborenen oder erworbenen Schädigung, die das Leben des davon betroffenen Menschen oft mehr belasten können als die Behinderung selbst, gehören aber nicht nur die Fragen nach der lebenslangen Versorgung: die Suche nach Therapien und nach den notwendigen Sondereinrichtungen von der Frühförderung bis zum Wohnheim, das Ausfüllen von ungezählten Fragebögen, denen zeitraubende Untersuchungen und Befragungen vorausgehen und folgen, die vielen Demütigungen dessen, der Sozialhilfe beansprucht; später die Bemühung um eine sinnvolle Arbeit, womöglich mit gerechter Entlohnung, und vor allem die Suche nach der bleibenden, der menschenwürdigen Heimstatt. Es fehlt noch überall an Dauerwohnheimen und an Plätzen in den viel zu wenigen Dorfgemeinschaften für Behinderte, wie sie z. B. Jean Vanier und die Anthroposophen in vorbildlicher Weise aufgebaut haben. Die gewichtigste Folgelast für Eltern besteht darin, daß sie nie ganz entlassen werden aus der Verantwortung für ihr Kind, das nie im vollen Sinn erwachsen werden kann. Deshalb brauchen geistig Behinderte immer ein Sprachrohr, das ihren Wünschen und Bedürfnissen Ausdruck geben kann, und den verlän-

Hilfestellung für die Eltern und Angehörigen

gerten Arm, der ihnen hilft, zu ihrem Recht zu kommen. Die natürlichen Vertreter dieser Behindertengruppe sind ihre Eltern und Angehörigen, die nicht müde werden dürfen, sich für die Belange ihres Kindes einzusetzen. Leider fehlt es noch in vielen, auch in christlichen Heimen an einem Elternbeirat, diesem Manifest elterlicher Rechte und Verpflichtungen. Das Argument, daß viele Eltern Verantwortung und Mehrbelastung scheuen, entbindet uns nicht davon, gerade solchen Eltern Hilfestellung zu geben, damit auch sie ihr behindertes Kind annehmen können und es nicht einfach einer Institution überlassen, um es womöglich nie mehr sehen zu müssen, weil sie sich dieser Belastung nicht gewachsen fühlen.

Isolation und ihre Überwindung

Eine weitere Folgelast der geistigen Behinderung sehe ich in der Isolation, die vielfältige Formen haben kann, aber unausweichlich das Leben der betroffenen Person prägt. Daß es immer noch Eltern und Angehörige gibt, die sich ihres behinderten Familienmitglieds schämen, gehört leider nicht in das Greuelkabinett der Vergangenheit, sondern ist eine Realität, mit der alle in der Behindertenarbeit Tätigen vertraut sind, der sie mit Einfühlung und Mitgefühl begegnen sollten. Es ist aber gewiß die Ausnahme. Sehr viele, gerade jüngere Eltern haben gelernt, sich mutig zu ihrem Kind zu bekennen, Scham, Angst und Hilflosigkeit in einem langen schmerzlichen Prozeß der Bejahung zu überwinden; sie kämpfen nicht mehr auf verlorenem Posten, sondern finden Anschluß bei anderen Eltern mit demselben Problem und leisten oft durch ihren ehrenamtlichen Einsatz in Elternverbänden und karitativen Einrichtungen großartige Arbeit, die sie zu Experten macht. Die Überwindung ihrer eigenen Isolation hilft auch ihrem behinderten Kind aus der Vereinzelung, läßt es von früh an Freunde finden und ermöglicht ihm, die sozialen Spielregeln in der Gruppe zu erlernen.

Auch die Sprache kann isolieren: Vorurteile können die Isolation verstärken. Ausdrücke wie „Idioten“, „Monkos“ und viele andere, die auch von Wohlwollenden benutzt werden, schneiden jenen ins Herz, um deren Angehörige es sich handelt. Wieviel unbewußte Mißachtung, Angst und Aggression stecken hinter solchen Klassifizierungen. Sie machen deutlich, welche Abwehrmechanismen in uns wachgerufen werden durch jene, die anders sind als wir.

Nicht nur der Kranke muß erleben, wie er durch solche Klassifizierung und durch seine Aussonderung aus der Gesellschaft der Gesunden zu einem „Menschen zweiter Wahl“ wird, auch seine Familie leidet unter unüberleg-

Menschenwürde auch
im Nicht-Normalen

ten, verächtlich klingenden Bezeichnungen. Die Einweisung in ein Heim oder eine Anstalt, zu der sich gewiß viele Familien nur sehr schweren Herzens entschließen, weil wohlüberlegte, zwingende Gründe es erfordern, kann dann die Isolation des Behinderten endgültig machen, wenn nicht Familie wie Institution alles tun, um dem entgegenzuwirken. Davon soll noch die Rede sein.

Zu den Aufgaben einer humanen Gemeinschaft gehört, wie jeder von uns weiß und bezeugt, daß wir auch im kranken, beschädigten Leben dem Mitmenschen begegnen. Das ist, wie ein soeben erschienenenes Dokument des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken (Februar 1985) beschreibt:

„... ein Prüfstein, ob wir unser schnellfertiges Bekenntnis zur Unantastbarkeit der Menschenwürde wirklich in seiner vollen Bedeutung begreifen. Alle sind wir gewohnt, uns auf dieses Fundament unserer Freiheits- und Gleichheitsrechte im täglichen Leben zu berufen... Aber wer bedenkt schon, daß die Unantastbarkeit, und das heißt die Unzerstörbarkeit seiner Würde, sich auf das ganze Dasein des Menschen bezieht? Dessen Möglichkeit der Erfüllung wie der Gefährdung reichen weit über die Grenzen vertrauter Normalität und Alltäglichkeit hinaus. Die menschliche Existenz repräsentiert die ihr von Gott eingestiftete Würde nicht im Normalen und Gesunden allein, sondern auch in ihren Abgründen, im Nicht-Geheuren und in ihrer Entstellung.“

Das Wehen des Geistes, das aus diesem großartigen Dokument spricht, wünschte man sich lebendiger in manchen kirchlichen Einrichtungen, man würde ihm gern öfters in der konkreten Situation begegnen.

Von „der Kirche“ im
Stich gelassen...

Häufig hört man die Klage, die Familien fühlten sich von „der Kirche“ im Stich gelassen. Mütter sind bedrohlich überlastet – wo gibt es zusätzlich personelle oder finanzielle Hilfe für sie, wenn sie ihr behindertes Kind zu Hause behalten wollen? Väter verzweifeln unter dem Druck der sozialen Stigmatisierung als „behinderte Familie“, unter finanziellen Opfern, unter der ständigen Beanspruchung ihrer Frauen. Der Verzicht auf Freizeit und Freizügigkeit wird von der ganzen Familie gefordert. Nicht wenige Ehen gehen daran zugrunde. Das Kapitel der Geschwister-Belastung wäre ein eigenes Thema. Wir alle, als einzelne, als Gemeinde, und die Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft müssen uns befragen lassen, wo und wie wir die „Möglichkeit der Erfüllung“ für geistig behinderte Mitmenschen anbieten. So werden z. B. die dringend notwendigen ambulanten Dienste für jene Familien, die die Schwerarbeit häuslicher Betreuung für Jahre und Jahr-

zehnte auf sich nehmen, meines Wissens vielerorts weit häufiger, auch weit großzügiger und einfallsreicher von nichtkonfessionellen Gruppen vermittelt. Sie stärken dadurch die Familie, ermöglichen ihr das Zusammenbleiben und den Zusammenhalt, dieses Schutzschild für den geistig Behinderten, der ihm Selbstvertrauen und Lebensfreude gibt. Dem jungen und erwachsenen Behinderten bieten diese „flankierenden Dienste“ die Hilfestellung, sich von seinen Eltern abzulösen, um den eigenen Lebensraum zu finden, in dem auch er selbständig (im Rahmen seiner Möglichkeiten) und zufrieden wird. In meinem Horizont erscheint es so, als würde „die Kirche“ vielerorts allzuweit hintendrein hinken – wir wären ja froh, wenn sie sich überhaupt in Gang setzte!

3. Was haben wir gelernt?

Verständnis, Einstellung und reflektierteres Handeln

Im beständigen Umgang mit unseren geistig behinderten Söhnen und Töchtern sind wir Eltern ebenso wie viele Fachleute und die Betreuer in den Einrichtungen durch einen Lern- und Denkprozeß gegangen, der nicht nur unsere Einstellung verändert, unser Wissen erweitert, unser Handeln reflektierter gemacht und verfeinert hat, sondern in dem wir uns auch selber gewandelt haben. Unsere Wahrnehmung hat sich geschärft, unser Verständnis von scheinbar Unverstehbarem ist gewachsen. Es bleibt uns immer noch vieles verschlossen, das Geheimnis geistiger Behinderung scheint unergründbar.

Durch verfeinerte Wahrnehmung zur eigenen Einfachheit

Wer mit Behinderten lebt, wird unvermeidlich zum Dolmetscher für eine oft bruchstückhafte, stammelnde, stotternde Sprache, für die ungezielte, scheinbar hilflose Gestik, für die unzulänglichen, ja manchmal unzugänglichen Laut- und Lebensäußerungen, die von Außenstehenden schwer zu dechiffrieren sind. Zeichen zu deuten, aus Spuren und Andeutungen Bedeutung zu erraten, Wünsche und Absichten aus Gestik und Mimik abzulesen, gehört auch zu den Aufgaben, die ein Behinderter seiner Umwelt stellt. Dafür beschenkt er uns mit einer Unverstelltheit der Gefühle, mit einer Spontaneität und Offenheit, die vielen Menschen leicht abhanden kommt im Prozeß der Anpassung an das Funktionsgefüge des Zusammenlebens. Die kindliche Einfalt des geistig Behinderten mit seiner Empfänglichkeit für die einfachen, eindeutigen Gefühle und Äußerungen, mit seiner Arglosigkeit und Unfähigkeit zu Trug und Täuschung kann auch uns wieder helfen, zu jener Schlichtheit und Einfachheit zu finden, die eine kostbare Frucht menschlicher Reife ist.

Hilfestellung für die Umwelt

So wie Eltern und Geschwister sich zu einem behinderten Kind verhalten, so wird es in vielen Fällen auch eine Umwelt tun, die nicht aus Experten und sozial Tätigen be-

steht, sondern aus Menschen, die normalerweise keine Ahnung haben von geistiger Behinderung und wie sie sich ihr gegenüber verhalten sollen. Sie brauchen also Hilfestellung zum rechten Verständnis der ihnen ungewohnten Verhaltensweisen, der befremdenden, manchmal angstausslösenden Reaktionen, um zu jener Unbefangenheit zu finden, die Vertrautheit möglich macht. In dieser Vertrautheit können sich die vielfältigen Formen menschlichen Kontakts entwickeln, die sich in Blicken und Berührungen, in liebevoll-zärtlichen Gesten, im Lachen und Weinen, auf verbale, aber viel häufiger auf non-verbale Weise äußern. Die Körpersprache ist die erste Sprache, die der Behinderte versteht. Verständnis ist der erste Schritt zu dem, was wir unter Integration verstehen, wenn sie nicht zum Schlagwort verkommen soll.

4. Die „neue Generation der geistig Behinderten“

Wachsende Selbständigkeit und erstaunliche Fähigkeiten

Die geistig behinderten Kinder und Jugendlichen unserer Tage haben Fähigkeiten entwickelt und ein Maß an Selbstständigkeit erreicht, von dem wir Eltern, aber auch viele Fachleute vor 20 Jahren kaum zu träumen gewagt hätten. Das liegt nicht nur an dem verbesserten sozialen Klima und den beschriebenen Fortschritten, sondern auch an den beständig weiter wachsenden Kenntnissen aller ihrer Erzieher und Lehrer, aber auch ihrer Eltern. Wir wissen besser, was ihnen gut tut, was sie brauchen, was sie können, was sie gern und was sie nicht gern tun.

In diesen Tagen findet im Bayrischen Nationalmuseum in München eine Ausstellung statt unter dem Titel: „Wir haben Euch etwas zu sagen“, in der ausschließlich Bilder und Kunstwerke geistig Behinderter gezeigt werden, die Bewunderung und Staunen im Besucher erwecken. Die Ausstellung kann besser als Worte verdeutlichen, wozu diese „neue Generation der Behinderten“ fähig ist und welche Begabungen auch in schwer geschädigten Menschen schlummern. Das kann viele zum Umdenken anregen.

Ernstnehmen der Wünsche und Meinungen – auch durch Heimbeiräte

Im Sozialbereich liegt das Denken *für* den andern, das Bevormunden und Verfügen oft gefährlich nahe neben der echten Für-Sorge für den Hilfsbedürftigen. Aber es entspricht der Würde der Person, ihr ein Mitspracherecht zu geben, bei allem, was ihr Leben betrifft, soweit sie dazu in der Lage ist. Das beginnt auch beim geistig behinderten Kind schon sehr früh in der Familie, setzt sich fort in den Einrichtungen und wird besonders dringlich im Lebens- und Arbeitsbereich der erwachsenen Behinderten. Das bedeutet aber, daß nicht über, sondern mit diesen Menschen geredet wird, soweit sie dazu fähig sind, daß ihre Wünsche und Meinungen ernst genommen werden und wir uns damit auseinandersetzen. Auch das behinderte

Kind will gefragt werden, was es essen und was es anziehen, mit wem es spielen und wohin es gehen will, um nur einige ganz schlichte Alltagsbeispiele zu nennen.

Ebenso selbstverständlich wie ein Elternbeirat sollte in jedem Heim, jeder Werkstatt für Behinderte der Heimbeirat sein.

Es ist mühsamer, es bringt Sand ins Getriebe, wenn man in einer Familie, einer Gruppe, einem Heim nicht einfach für diejenigen bestimmen kann, die schwach im Geiste sind, oft nur schwer eigene Entscheidungen treffen können. Aber bis heute richten sich viele Regelungen im privaten wie im außerfamiliären Bereich mehr nach den Überzeugungen und auch nach den Bedürfnissen der Nichtbehinderten, die sich berufen fühlen, für die geistig Behinderten zu entscheiden, weil sie die Verantwortung für sie tragen. Aber schon ein kleiner Freiraum der Selbstverfügung, ein gewisses Maß von Wahlfreiheit in oft scheinbar kleinen und unwesentlichen Dingen wäre für manchen Heimbewohner oder Anstaltskranken eine große Erleichterung und könnte ihm eine Ahnung von Freiheit und Lebensfreude schenken, die uns allen so wichtig und erstrebenswert sind.

Beispiele gelebter Partnerschaft

Wir brauchen mehr als die strukturellen Veränderungen in den Institutionen. Immer noch gibt es in manchen Einrichtungen ein „Gefälle von oben nach unten“, das Geist und Handeln bestimmt, sich umsetzt in rigide Einschränkungen, in einen Tagesablauf, der mehr von Ge- und Verboten bestimmt ist als von der Einfühlung in die Bedürfnisse der Behinderten. Von der jüngeren Generation läßt sich in dieser Beziehung viel lernen. Als Zivildienstleistende, als Praktikanten und Sozialarbeiter, freiwillig, ehrenamtlich oder bezahlt, drängen sie zu Tausenden in den Dienst am Behinderten, aus Solidarität mit denen, die sonst ins Abseits gerieten, aus einer Brüderlichkeit, die nicht nach Ansehen, nach Lohn, nach Geld fragt. Auch wenn die Motivation der jungen Menschen verschiedene Deutungen zuläßt, bleibt als Fazit eine spürbare Verbesserung vor allem der Freizeitangebote, die es vorher in dieser Form nicht gab. Diese Jugendlichen inszenieren und veranstalten Clubabende, Ferienmaßnahmen, opfern einen großen Teil ihrer Freizeit und betreuen neben Schule, Ausbildung oder Beruf phantasie- und hingebungsvoll Rollstuhlfahrer wie Schwerbehinderte. Sie reden nicht von der vielzitierten Partnerschaft, sie verwirklichen sie.

Es gibt noch andere leuchtende Beispiele gelebter Partnerschaft: Wer einmal in einer Dorfgemeinschaft, sei es bei Anthroposophen in Deutschland oder in einem der

weit über den Erdkreis verstreuten Häuser der Arche, die von Jean Vanier ganz und gar im Geist Christi gegründet wurde, an einer Mahlzeit teilgenommen, ein Fest mitgefeiert oder gar einige Tage und Nächte dort verbracht hat, wird Hoffnung schöpfen, daß hier Inseln der Menschlichkeit bestehen, in denen die uns anvertrauten Behinderten auch in Zukunft Geborgenheit finden können. Und er wird etwas erfahren von der Heiterkeit und Zufriedenheit, die das Zusammenleben mit jenen schenkt, die arm im Geist, aber reich an Gaben des Herzens sind.

Aus der reichhaltigen Literatur zu diesem Thema möchte ich nur ganz wenige Titel nennen:

Jean Vanier, Ruf aus dem Schweigen. Neue Stadt, 1975 (vergriffen); *ders.*; Gemeinschaft. Ort der Versöhnung und des Festes, Otto Müller Verlag, Salzburg 1983; *ders.*, Heilende Gemeinschaft. Beziehungen zwischen Behinderten, ebd., 1984; *Paul Sporken*, Eltern und ihr geistig behindertes Kind, Patmos Verlag, Düsseldorf 1975; *Otto Speck*, Der geistig behinderte Mensch und seine Erziehung, Reinhard Verlag, München – Basel 1970; *Silvia Görres*, Leben mit einem behinderten Kind, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974.

Hans-Martin
Brüll

Miteinander
leben – aber
anders

Zur Integration
geistig behinderter
Menschen

Die Integration geistig behinderter Menschen stellt grundsätzliche Fragen und viele konkrete Probleme – und trotzdem ist sie notwendig. Brüll versucht im folgenden Beitrag, das Verständnis für geistige Behinderung zu vertiefen, die Vorzüge einer Integration in Familien trotz der damit verbundenen Krisen, Probleme und Chancen, aber auch die Möglichkeiten von speziellen Einrichtungen zur gezielten Förderung und Entwicklung der vorhandenen Fähigkeiten darzustellen. red

1. Einleitung

Einstellung der Bevölkerung zu geistig behinderten Menschen

Seit den sechziger Jahren hat sich ein Stimmungswandel zugunsten von geistig Behinderten vollzogen. Die Aktion Sorgenkind, die Gründung von Elterninitiativen und die relativ großzügigen Investitionen des Staates für die Rehabilitation geistig behinderter Menschen machen dies deutlich.

Doch wahr ist auch: 76 Prozent der Bundesbürger möchten nicht mit einem Behinderten unter einem Dach wohnen¹. Hartnäckig halten sich Vorurteile² gegenüber Menschen mit einer geistigen Behinderung: Sie gelten als triebhafte Tiere, bemitleidenswerte Geschöpfe, Lebensunwerte, Narren, gemeingefährliche Verbrecher³. Die

¹ Vgl. die Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz zur Seelsorge an Behinderten, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1976, S. 5.

² Vgl. *H. v. Bracken*, Vorurteile gegen behinderte Kinder, ihre Familien und Schulen, Berlin 1976, 47–139.

³ Vgl. *ders.*, Soziologische und sozialpsychologische Aspekte, in: Handbuch der Sonderpädagogik, Pädagogik der geistig Behinderten, hrsg. v. *H. Buch*, Berlin 1979, 421ff.

Integration geistig behinderter Menschen?

Einstellung der Bevölkerung ist ambivalent: Mitleid mischt sich mit Angst und Abwehr⁴.

Der vielfach unmenschliche Umgang mit geistig behinderten Menschen war nicht selten die Konsequenz aus diesen Einstellungen: „Triebhafte Tiere“ gehören eingesperrt, „Verbrecher“ sollen bestraft werden, „Lebensunwerte“ müssen beseitigt werden, „Bemitleidenswerten“ helfen Spenden, „Narren“ müssen sich anpassen.

Selektion vom Gemeinwesen bis hin zur planmäßigen Ermordung, erzwungene Assimilation an „das Normale“ – dies kennzeichnet über weite Epochen den Umgang mit den geistig Behinderten.

Wie wäre demgegenüber die Integration von geistig behinderten Menschen zu verstehen?

Handelt es sich bei der Selektion um (soziale) Vernichtung, bei der Assimilation um eine einseitige – vom Nichtbehinderten – ausgehende Intervention, so wird im folgenden unter Integration ein wechselseitiger Interaktions- und Kommunikationsprozeß der sozialen Eingliederung verstanden. Integration als Ziel heißt dann: Nicht nur der geistig behinderte Mensch braucht die Gesellschaft, sondern auch die Gesellschaft braucht den geistig Behinderten⁵. Wie weit „die“ Gesellschaft noch von dieser Zielvorstellung entfernt ist, zeigt der Streit um die „richtige“ Unterbringung von geistig behinderten Menschen. Die Diskussion geht um die Alternative: Soll der geistig behinderte Mensch in der Familie (gewohnte Umgebung) oder in einem Heim wohnen? Kriterien für die „Richtigkeit“ des Lebensortes geistig behinderter Menschen sind die Möglichkeiten bereichernder und wechselseitiger Beziehungen zwischen geistig Behinderten und Nichtbehinderten und das Ausmaß und die Qualität der Selbständigkeit fördernden Hilfe. Diese Frage ist nicht unabhängig vom betroffenen geistig behinderten Menschen zu beantworten. Versucht wird deshalb im folgenden eine Beschreibung der Situation und der Chancen des geistig behinderten Menschen in Familie und Heim.

Weil das Ziel der Integration von geistig behinderten Menschen im oben genannten Sinn in unserer Gesellschaft noch nicht voll eingelöst ist, möchte ich am Schluß einige praktische Hinweise geben, wie der Eingliederungsprozeß von Menschen mit geistiger Behinderung unterstützt werden kann.

⁴ R. Lempp, Die Behinderten und die Gesellschaft, in: Geistige Behinderung, hrsg. v. der Bundesvereinigung Lebenshilfe, Marburg 1982, Heft 3, 163ff.

⁵ Vgl. E. Schuchardt, Soziale Integration Behinderter, Bd. 1: Biografische Erfahrung und wissenschaftliche Theorie, Braunschweig 1982, 4ff.

2. Geistig behindert sein – was heißt das?

Zur Zeit leben etwa 300.000 geistig behinderte Menschen in der Bundesrepublik Deutschland⁶. Geistige Behinderung aus ihrer Sicht zu beschreiben ist fast unmöglich⁷. Deshalb sind alle Umschreibungen von Nichtbehinderten formuliert. In der Regel dienen Normabweichungen vom sogenannten „Normalen“ zur Beschreibung von geistig Behinderten. Geistig Behinderte sind demnach Menschen, die einen Entwicklungsrückstand aufweisen, der die gesamte Persönlichkeit umfaßt. Sie fallen durch eine erhebliche Intelligenzminderung auf.

Die Entwicklung der Sprache ist stark eingeschränkt. Dadurch fallen soziale Kontakte besonders schwer. Die mangelnde Abstraktionsfähigkeit erschwert die Orientierung in Raum und Zeit. Das Auffassungs- und Reaktionsvermögen von geistig behinderten Menschen schränken ihre Interaktionen ein.

Deshalb werden geistig behinderte Menschen selten eine volle Selbständigkeit erlangen. Das Leben von Menschen mit geistiger Behinderung ist damit durch eine extreme Abhängigkeit von anderen Menschen gekennzeichnet⁸. „Der geistig behinderte Mensch bleibt immer auf Hilfe anderer Menschen angewiesen, die ihn anleiten, unterstützen, für ihn eintreten und ihn im unterschiedlichen Ausmaß betreuen.“⁹

Die Grundbedürfnisse von geistig behinderten Menschen sind vergleichbar mit denen Nichtbehinderter, ja sie übertreffen diese durch ihre Intensität. Ihre Bedürfnisse nach mitmenschlichem Kontakt, nach seelischer Wärme, Zärtlichkeit und Geborgenheit, nach Anerkennung und Erfolg suchen nach Erfüllung.

Angesichts seiner Einschränkungen, aber auch seiner artikulierten Bedürfnisse verlangt der geistig behinderte Mensch im Kontakt eine differenzierte, feinfühligere Wahrnehmung einer Bezugsperson, damit Integration als ein wechselseitiger Beziehungsprozeß gelingen kann.

Wenn Eltern erkennen, daß ihr Kind geistig behindert ist, bedeutet dies stets einen Schock für sie. Zunächst wird die Behinderung geleugnet: „Das kann doch nicht wahr

3. Der geistig behinderte Mensch in der Familie¹⁰

⁶ Behinderte Menschen – Auftrag, Aufgaben und Dienste der Caritas, Denkschrift der Behindertenhilfe der Caritas, in: Standpunkt Nr. 10, Freiburg 1977, 75 (künftig: Standpunkt).

⁷ Vgl. zum folgenden: Standpunkt, 64ff.

⁸ Vgl. O. Speck, Der geistig behinderte Mensch und seine Erziehung, München 1970, 61.

⁹ N. Huber, Geistig behinderte Kinder und Erwachsene zwischen Familie, Wohnheim und Kirchengemeinde, in: Materialdienst 2.81, Handreichung für die Seelsorge: Behinderte in der Kirchengemeinde, Seelsorgereferent der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hrsg.), Rottenburg 1981, 57 (künftig: Materialdienst).

¹⁰ Zu diesem Thema liegen inzwischen eine Fülle von Erfahrungsberichten und Handreichungen vor: Kunze, Behinderte in der Familie, in: Materialdienst, 64-66; E. Schuchardt, Warum gerade ich . . . Behinderung und

Der geistig behinderte
Mensch als Auslöser
einer Sinnkrise¹¹

Erzieherische
Probleme
in der Familie

sein.“ Betroffene Eltern berichten von aggressiven Wutausbrüchen: „Warum gerade ich . . .?“ Für viele Eltern beginnt die wahl- und meist aussichtslose Suche nach Hilfen: Ärzte, Heilpraktiker und Wallfahrten sollen das Kind gesund machen. Die totale Umkehr des Lebens, Geldgeschenke werden versprochen: Wenn ich dies tue, dann muß mein Kind aber . . .! Hilft auch „Verhandeln“ nicht mehr, erleben betroffene Eltern tiefe Depressionen. Todeswünsche gegen sich oder das behinderte Kind werden von fast allen Eltern berichtet. Die Geburt eines geistig behinderten Kindes wird als Versagen und als Grund zur Resignation und Verzweiflung erlebt: „Wozu das alles, alles ist sinnlos.“ Manche Eltern gelangen mit ihren depressiven Erfahrungen an einen Scheideweg: Entweder wird die geistige Behinderung immer wieder verdrängt, oder es gelingt die Annahme. „Annahme, das bedeutet so wenig resigniertes Aufgeben, wie es schon als befriedeter Zustand verstanden werden darf.“¹² Sich selbst und ein geistig behindertes Kind annehmen heißt: „Ich lebe nicht mehr gegen, sondern mit der Krise.“¹³ Gelingt die Annahme des behinderten Kindes durch die Annahme der eigenen Schwächen, so werden häufig ungeahnte Kräfte freigesetzt. Nicht selten öffnen sich betroffene Eltern gegenüber ihrer Umgebung, werden gestaltend aktiv und solidarisieren sich, ergreifen Initiativen für die soziale Integration ihrer Kinder. Die Chance zur Integration für geistig behinderte Menschen hängt also im entscheidenden Maße davon ab, inwieweit ihre Eltern in der Lage waren, ihr behindertes Kind anzunehmen.

So sehr geistig behinderte Kinder sich auch angenommen fühlen: Ihr Leben in der Familie bedeutet immer auch Belastung. Geistig behinderte Kinder erfordern mehr Aufmerksamkeit und Zeit als andere Kinder. Dies trifft besonders für schwer geistig- und mehrfachbehinderte Kinder zu. Sie erfordern einen psychischen und physischen Kräfteaufwand, der das bei der Erziehung nicht behinderter Kinder übliche Maß übersteigt.

Glaube. Pädagogische Schritte mit Betroffenen und Begleitenden, Gelnhausen 1984; *dies.*, Soziale Integration Behinderter, Bd. 1, Biografische Erfahrung und wissenschaftliche Theorie, bes. 68–113, 237, Braunschweig 1982. – Aus der Sicht von betroffenen Eltern: Müller-Garun, . . . und halte dich an meiner Hand. Die Geschichte eines Sorgenkindes, Würzburg 1977; *dies.*, Das Morgenrot ist weit, Würzburg 1980; S. Görres, Leben mit einem behinderten Kind, Zürich 1974; I. Häusler, Kein Kind zum Vorzeigen? Bericht über eine Behinderung, Reinbek 1979; W. u. X. Raith, Behinderte Kinder gemeinsam mit anderen. Erfahrungen mit der Integration, Reinbek 1982.

¹¹ E. Schuchardt schildert den Krisenverarbeitungsprozeß von betroffenen Eltern in einem Phasenmodell, in: E. Schuchardt, Warum gerade ich . . ., 21–23.

¹² Ebd., 30.

¹³ Ebd.

Die größere Aufmerksamkeit für geistig behinderte Kinder geht meist zu Lasten der anderen Geschwister. Sie müssen zurückstehen und erleben in der Öffentlichkeit den Makel, ein geistig behindertes Geschwister zu haben.

„Viele Eltern überschütten das behinderte Kind auch mit ihrer besonderen Liebe und verhindern dadurch eine Entwicklung in eine möglichst große Selbständigkeit.“¹⁴ Dieses Zuviel an Zuwendung bedeutet vielfach eine ängstliche Überbehütung für das geistig behinderte Kind. Dies erschwert häufig die Ablösung der erwachsen gewordenen geistig Behinderten vom Elternhaus. Viele Eltern können sich nicht für eine außerhäusliche Unterbringung ihrer erwachsen gewordenen Kinder entscheiden. Sie befürchten, ohne ihr „Kind“ nicht mehr leben zu können. Geistig behinderte Menschen in Familien bedeuten so für manche Eltern Halt und sind oft der Kitt für die Partnerbeziehung. Erst wenn die betroffenen Eltern selbst pflegebedürftig werden oder sterben, muß meist schnell und überhastet eine Zwangsentscheidung zur Übernahme des geistig Behinderten in ein Heim gefällt werden. Der „richtige“ Zeitpunkt eines Wohnortwechsels von geistig behinderten Menschen gelingt meist nur dort, wo Eltern sich rechtzeitig auf die Suche nach einer außerhäuslichen Wohnalternative gemacht haben¹⁵.

Soziale Isolation von Familien mit geistig Behinderten

Worunter Eltern geistig behinderter Kinder besonders leiden, ist die Isolation vom gesellschaftlichen Leben. Sie sind dem Gerede der Leute ausgesetzt. Kinder aus der Nachbarschaft meiden die Spielkameradschaft mit Kindern der betroffenen Familien. Alltägliche Verrichtungen wie einkaufen, essen gehen, mit öffentlichen Verkehrsmitteln fahren oder Urlaub machen gleichen oft einem Spießbrutenlauf. Wenn keine solidarische Hilfe von außen kommt, ziehen sich viele Familien in ihre Wohnung zurück.

Integration von geistig behinderten Menschen in der Familie?

Geistig behinderte Menschen in ihren Herkunftsfamilien erleben eine wechselseitige Beziehung zu ihrem Lebensumfeld als wohltuend und förderlich, wenn sie die echte Annahme der Eltern und ihrer Umgebung spüren. Das Aufwachsen von geistig behinderten Kindern in ihrer Familie bedeutet jedoch nicht notwendig deren soziale Integration. Gelingt die Annahme in der Familie und der nächsten Umgebung nicht, sind nicht selten Isolation, Erziehungsschwierigkeiten und Verhaltensprobleme die Folge. Hilfe von außen ist dann dringend nötig.

¹⁴ J. Kunze, a. a. O., 65.

¹⁵ Vgl. N. Huber, Materialdienst, 55ff.

4. Geistig behinderte Menschen im Heim Heimkritik

Zusammenleben in einer Behinderteneinrichtung

Daß geistig behinderte Menschen in einem Heim oder einer Anstalt leben, ist nicht unumstritten. Der Hauptvorwurf lautet: Behinderte Menschen werden in Heimen getoisiert. Heime verhindern die Integration von geistig behinderten Menschen, weil sie sie vor der Öffentlichkeit abschirmen. Der Öffentlichkeit werden so systematisch gemeinsame Erfahrungen mit geistig behinderten Menschen vorenthalten. Im übrigen zeigen Heimskandale, in welchen menschenunwürdigen Verhältnissen geistig Behinderte teilweise leben müssen. Der restriktive Alltag in Behinderteneinrichtungen verdoppelt zudem die Abhängigkeit geistig behinderter Menschen. Die hier genannten Kritikpunkte an Wohnheimen und Anstalten für geistig Behinderte sind ernstzunehmen. Jedoch treffen viele Kritiken nicht mehr die heutige Heimrealität. Behinderteneinrichtungen sind gerade in den letzten Jahren personell und materiell so ausgestattet worden, daß zumindest von den äußeren Bedingungen her ein menschenwürdiges Leben für geistig Behinderte möglich ist.

Was erwartet geistig behinderte Menschen in Heimen und Anstalten der Behindertenhilfe¹⁶?

Geistig behinderte Menschen in Heimen leben in einem „überschaubaren Lebensraum, der ihren Möglichkeiten der Wahrnehmung, der Erkenntnis sowie der Verarbeitung und Bewältigung der Hilfsangebote und Alltagssituationen entspricht“¹⁷. Sie wohnen in kleinen Gruppen mit etwa sieben anderen geistig behinderten Mitbewohnern. Zur Bewältigung des Alltags (essen, sich anziehen, auf die Toilette gehen, sich waschen) werden sie entsprechend ihren Möglichkeiten von ausgebildeten Betreuern unterstützt und zur Selbsthilfe angeregt.

Das Leben von geistig behinderten Menschen in einer Vollzeiteinrichtung orientiert sich am normalen Sozialisations- und Inkulturationsprozeß: Geistig behinderte Menschen gehen in einen ihrer Fähigkeiten entsprechenden Kindergarten oder sie besuchen eine auf ihre Situation abgestimmte Sonderschule. Wie andere Jugendliche werden sie für bestimmte, an ihrem Leistungsvermögen orientierte Tätigkeiten ausgebildet. Gerade Großeinrichtungen verfügen über ein differenziertes Arbeitsangebot in der Werkstatt, Landwirtschaft oder in der Erwachsenen-schulung.

¹⁶ Einen guten Einblick in das Zusammenleben in Heimen für geistig Behinderte gibt die Dokumentation: So leben wir. Eine Dokumentation erlebt, festgehalten und zusammengetragen von Bewohnern und Mitarbeitern der Heimbereiche St. Irmgard, Hegenberg und Bruder Konrad, Rosenharz, Liebenau 1983.

¹⁷ N. Huber, Versorgung und Förderung schwer geistig Behinderter in Vollzeiteinrichtungen, in: Hilfen für schwer geistig Behinderte. Eingliederung statt Isolation, Bd. 3, Schriftenreihe der Lebenshilfe, Bundesvereinigung Lebenshilfe, Marburg/Lahn 1978, 109.

Besonders für schwer und mehrfach Behinderte bietet das Heim Angebote einer – allerdings für beide Seiten – mühsamen Förderung. Einfachste Fähigkeiten (Essen mit einem Löffel) müssen immer wieder eingeübt oder erhalten werden, damit ein selbständiges Leben möglich ist. In einigen Einrichtungen unterstützen medizinische Fachkräfte im Krankenhaus und in der Krankengymnastik die Teilhabe am Leben in der Wohngruppe.

Geistig behinderte Menschen leben aber nicht allein von den fachlichen Fähigkeiten der professionellen Betreuer und Helfer. Wichtig ist, daß geistig behinderte Menschen in Heimen Personen erleben, die den ganz normalen Alltag mit ihnen teilen. Dazu gehört das gemeinsame Sich-Freuen auf einen Festtag, das Traurig-Sein über einen verstorbenen Mitbewohner. Der Alltag in Einrichtungen ist geprägt vom gegenseitigen Zumuten und Annehmen.

Ziel (trotz aller rechtlichen und bürokratischen Restriktionen) einer jeden Einrichtung ist es, geistig behinderte Menschen mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen, wo nötig zu pflegen, je nach Alter sie zu erziehen bzw. im Alltag zu begleiten. Kurz: Geistig behinderten Menschen ein menschenwürdiges Dasein im Zusammenleben mit anderen Menschen zu ermöglichen.

Beziehungen nach
innen und nach außen

Das Heim für geistig Behinderte ist eine „kleine Welt“ in der Welt. Das Leben im Heim ist geprägt von (nicht immer einfachen) wechselseitigen Beziehungen der Behinderten untereinander, dem (nicht immer gelungenen) Zusammenleben zwischen geistig behinderten Menschen und nichtbehinderten, professionellen Bezugspersonen sowie dem (gefährdeten) Austausch mit den Angehörigen von Heimbewohnern und dem näheren Umfeld des Heimes.

Geistig behinderte Menschen finden unter ihresgleichen Kontakt. Sie verständigen sich – vielfach unverständlich für Außenstehende – unter sich, gestalten den Kontakt untereinander mit ihren Mitteln. Dieser Kontakt schützt sie vielfach vor der meist abstrakt-sprachlichen Überforderung durch Nichtbehinderte.

In den professionellen Bezugspersonen auf Wohngruppen und am Arbeitsplatz stehen Menschen zur Verfügung, die „die“ Welt (der Nichtbehinderten) erlebbar und entschlüsselbar machen. Zugleich sind sie die notwendige Hilfe zu einem selbständigeren Leben.

Der Kontakt geistig behinderter Menschen zu ihren Eltern und Angehörigen ist nicht nur gestattet, sondern erwünscht. Besuche, Familientage oder gemeinsame Urlaube bieten dazu Gelegenheit. In Gesprächen mit

Betreuern wird vielfach der Ablösungskonflikt der Eltern von ihrem geistig behinderten Kind angesprochen und – wo es geht – verarbeitet. Erwachsene geistig behinderte Menschen erleben im Heim vielfach eine biografisch wichtige Distanz zum Elternhaus.

Ausflüge in die nähere Umgebung oder der Urlaub in der weiteren Umgebung vermitteln geistig behinderten Menschen „die“ Welt. Die Öffentlichkeit wird mit der Tatsache konfrontiert, daß in ihrer Nähe geistig behinderte Menschen leben. Bei Heimfesten für die Öffentlichkeit, bei gemeinsamer Nutzung von Sportstätten oder Kontakt mit Auftragsfirmen der Werkstatt für Behinderte werden viele nichtbehinderte Menschen vertraut mit dem Leben geistig behinderter Menschen. Allerdings behalten beide – Öffentlichkeit und geistig behinderte Menschen – die Freiheit, den Grad des Austausches zu bestimmen. Mitbürger, die dies nicht wollen, sollen nicht gezwungen werden, Kontakte mit geistig behinderten Menschen zu suchen. Geistig behinderte Menschen sollen ebenfalls nicht zu sie überfordernden Beziehungen zu Nichtbehinderten gedrängt werden.

Das Leben von geistig behinderten Menschen in Heimen bedeutet nicht notwendig Gettoisierung und Isolation. Die Versorgungs- und Förderungsangebote für geistig behinderte Menschen, das Zusammenleben innerhalb eines geschützten Rahmens und Kontakte zur Außenwelt ermöglichen eine differenzierte und gestufte Integration von geistig Behinderten, die diese in ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen ernst nimmt. Es hängt von der Beziehungsfähigkeit von professionellen Betreuern und der kritischen Akzeptation der Öffentlichkeit von Behinderteneinrichtungen ab, ob eine Integration von geistig behinderten Menschen gelingen kann.

Integration geistig behinderter Menschen heißt vor allem die wechselseitige Begegnung mit ihnen. Solche Begegnungen können zufällig oder gewollt sein. Sie können aus der Distanz oder in großer Nähe zum Menschen mit geistiger Behinderung geschehen. Sie können sporadisch oder kontinuierlich sein. Jeder, der sich bewußt auf eine Beziehung mit geistig behinderten Menschen einlassen will, sollte sich zunächst informieren über das, was geistige Behinderung bedeutet. Er sollte sich auch im klaren sein, warum er ausgerechnet geistig behinderten Menschen begegnen möchte. Er sollte wissen, wieviel Zeit für den Kontakt er zur Verfügung hat. Er sollte möglichst psychisch ausgeglichen sein.

Werden diese – angesichts konkret-menschlicher Beziehungen – recht abstrakt wirkenden Überlegungen nicht

Integration durch
Behinderten-
einrichtungen?

5. Praktische Hilfen
zur Integration geistig
behinderter Menschen
Voraussetzungen

angestellt, kommt es meist zu Enttäuschungen auf beiden Seiten.

Nachbarschaftshilfe

Rund 80 Prozent der geistig Behinderten wohnen nicht in Heimen, sondern bei ihren Familien. So kommt der natürlichen oder organisierten Nachbarschaftshilfe eine besondere Bedeutung zu. Diese sollte unaufdringlich angeboten werden, da die betroffenen Eltern zwar Hilfe wünschen, diese aber nicht immer direkt anfordern.

Folgende Hilfen wünschen sich Familien mit geistig behinderten Menschen¹⁸:

Entlastung der Eltern, besonders der Mutter (Mithilfe im Haushalt, beim Einkaufen und bei Behördengängen)

Babysitterdienst

Mitsorge für die Geschwister von geistig Behinderten, z. B. Schularbeitenhilfen, Ausflüge, Ferien, Einladung in Kinder- und Jugendgruppen

Einladung der betroffenen Eltern

Vermittlung von Familienerholungen oder Müttergenesungskuren in Zusammenarbeit mit dem Caritasverband

Transportdienst, um ein geistig behindertes Familienmitglied in die Schule, Werkstatt oder zur Gymnastik zu bringen

Organisierte Hilfen vermitteln (z. B. Beratungsstellen, Kontakt zu Behinderteneinrichtungen)

Hilfestellung beim Verkehr mit Behörden.

Besuche von Behinderteneinrichtungen

Heime suchen den Kontakt nach außen. Sie stehen auch für Besucher offen. Fachdienste informieren über das Leben von geistig behinderten Menschen in einer Einrichtung. Die Besuchergruppe sollte so klein sein, daß menschliche Begegnung noch möglich ist. Zu bedenken ist auch, daß man die Intimsphäre von Wohngruppen respektiert. Hilfreich für die Einrichtung ist auch eine rechtzeitige Besuchsanmeldung, damit Heimbewohner und Erzieher sich auf den Besuch einrichten können¹⁹.

Ehrenamtliche Helfer

Viele Einrichtungen arbeiten mit ehrenamtlichen Helfern zusammen. Besonders hilfreich sind sie an Wochenenden als Begleitung von Ausflügen oder Hilfen in der Wohngruppe. Sinnvoll ist ein möglichst dauerhaftes Engagement, damit eine tragfähige Beziehung mit geistig behinderten Menschen entstehen kann.

Übernahme von Patenschaften, Pflegschaften oder Vormundschaften

Viele geistig behinderte Menschen haben keine Angehörigen mehr. Der sichere Besuch, der Brief, ein Päckchen oder die Einladung zu einem Ferienaufenthalt bedeuten für viele Behinderte eine Bereicherung ihres Daseins.

¹⁸ J. Kaufmann, Hilfen aus der Gemeinde und der Nachbarschaft, die sich Angehörige von Behinderten wünschen, in: Materialdienst, 66-71.

¹⁹ Adressen von Behinderteneinrichtungen sind beim Deutschen Caritasverband, Karlstr. 40, Referat Behindertenhilfe, 7800 Freiburg, zu bekommen; in Österreich: Österreichische Caritaszentrale, Nibelungengasse 1, 1010 Wien; in der Schweiz: Schweizerische Caritaszentrale, Löwenstraße 3, 6000 Luzern.

Der erwachsene geistig Behinderte benötigt einen Pfleger oder Vormund. Die Amtspflegschaften sind überlastet und können einer individuellen Vertretung der Rechte gegenüber Behörden, Heim oder anderen Rechtsangelegenheiten nicht nachkommen. Viele Behinderteneinrichtungen suchen deshalb dringend Menschen, die Pflegschaften oder Vormundschaften übernehmen wollen.

Hilfen der
Kirchengemeinde

Alle bisher genannten Integrationshilfen können unter bestimmten Voraussetzungen von jedermann geleistet werden. Christen aber sind besonders herausgefordert, sich praktisch für eine menschenwürdige Annahme von geistig behinderten Menschen einzusetzen.

Klima der Akzeptanz

Geistig behinderte Menschen und ihre Familien sind auf die Hilfe der Kirchengemeinde angewiesen. „Die Gemeinde muß ihnen das Gefühl geben, voll akzeptiert zu sein, und ihnen Verständnis für ihre Situation entgegenbringen.“²⁰ Nicht nur Familien und die geistig Behinderten sollen akzeptiert werden. Auch die Wohnheime für geistig behinderte Menschen gehören zur Kirchengemeinde. Sie sind keine Sondergemeinde.

Akzeptanz schließt auch die entschiedene Stellungnahme gegenüber behindertenfeindlichen Äußerungen und Verhaltensweisen der Umwelt ein.

Sakramenten-
spendung und
Gottesdienst

Prüfstein für das Ernstnehmen und Annehmen geistig behinderter Menschen in einer christlichen Gemeinde ist das Maß, in dem sie die Teilnahme geistig behinderter Menschen am religiösen Leben der Gemeinde unterstützt. Dazu zählt die Einladung der Familien mit geistig Behinderten zur Mitfeier des Gottesdienstes, auch wenn dies zu gegenseitigen Irritationen führen sollte. Dazu gehören – bei aller theologischen Fragwürdigkeit – die Feier der Erstkommunion und der Firmung für geistig behinderte Menschen.

6. Zusammenfassung

Die Integration geistig behinderter Menschen wird nur in dem Maß gelingen, wie Nichtbehinderte ihre Angst vor ihnen in der Begegnung ablegen und sich auf ihre Situation einlassen wollen. Familie und Heim mit ihren spezifischen, unterschiedlichen Möglichkeiten können eine Hilfe zur sozialen Eingliederung von geistig behinderten Menschen darstellen, wenn sie geistig behinderte Menschen wirklich annehmen, sie zur weitgehenden Selbstständigkeit führen und ihnen differenzierte Wege zur Umwelt eröffnen. Menschen außerhalb der betroffenen Familien und Behindertenheime können behilflich sein bei der sozialen Integration geistig behinderter Men-

²⁰ Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1976, 11.

schen, indem sie ein Klima der Akzeptanz gegenüber geistig behinderten Menschen herstellen und sich je nach ihren eigenen Möglichkeiten auf eine dauerhafte Begegnung mit geistig behinderten Menschen und ihren Familien einlassen wollen. Der Kirchengemeinde kommt ihrem christlichen Auftrag gemäß dabei eine besondere Bedeutung zu²¹.

Norbert Greinacher

Der behinderte Mensch – Herausforderung für Theologie, Gesellschaft und Kirche

1. Theologische Perspektiven

Nicht der Leistungssportler oder die Schönheitskönigin sind das „Realsymbol“ für den Menschen als Ebenbild Gottes, sondern viel eher der behinderte Mensch, da er besser den Menschen schlechthin repräsentiert, der an den vielfältigsten „Behinderungen“ leidet, und da Jesus sich den Behinderten, Kranken und allen „Armen“ in besonderer Weise zugewendet hat. Auf diesem Hintergrund zeichnet Greinacher die Konsequenzen für grundlegende Änderungen in der gesellschaftlichen Einstellung wie auch in der Gesetzgebung gegenüber den Behinderten; er fordert aber auch die Kirche auf, ihr eigenes Verständnis und ihre bisherigen Dienste an den Behinderten im Geiste Jesu weiterzuentwickeln. red

Im ersten Buch Mose heißt es: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie“ (1, 27). Was immer dies im einzelnen bedeuten mag, sicher ist, daß der Mensch – und das heißt: jeder Mensch – etwas widerspiegelt von der Größe und Erhabenheit der absoluten Wirklichkeit, welche die jüdisch-christlichen Traditionen „Gott“ nennen. Diese Ebenbildlichkeit des Menschen ist eine nie auszulöschende Grundaussage des Alten und Neuen Testaments, zu vergessen nur unter Aufgabe von Humanität. Es ist dies nicht die einzige Aussage über den Menschen, wie wir gleich sehen werden, aber doch das Fundament jeglicher christlichen Anthropologie. Und diese Aussage gilt natürlich auch für jeden behinderten Menschen. Es war nicht zuletzt diese Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, die Christinnen und Christen im Verlauf der letzten zweitausend Jahre immer wieder bewogen hat, behinderten Menschen zu helfen.

Schon die alttestamentlichen Traditionen wissen darum, daß Gott jeden Menschen beim Namen kennt, daß Gott für jeden Menschen sorgt, „damit sein Fuß nicht stoße an

Das Ja Gottes
zu jedem einzelnen
Menschen

²¹ Vgl. zum gesamten Problemkreis: Hilfe für geistig Behinderte, Empfehlungen des Verbandes Katholischer Einrichtungen für Lern- und Geistig-behinderte, in: Unser Standpunkt Nr. 15, Freiburg 1980.

einen Stein“, wie es im Psalm 9, 12 heißt. Diese Zunahme des spezifischen Gewichtes des Menschen schon im Alten Testament wird noch intensiviert durch die neutestamentliche Botschaft. Die Kirche bekennt von Jesus Christus, daß er für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen ist. In Jesus Christus hat Gott, wie Karl Rahner immer wieder ausführt, sein unüberbietbares und unwiderrufliches Ja zu jedem einzelnen Menschen gesagt. An dieser grundlegenden Aussage kann auch keine Schuld des Menschen mehr etwas verändern. „Wenn eure Sünden sind wie Scharlach, sie werden weiß werden wie der Schnee“, lesen wir bei Jesaja 1, 18.

Aber das biblische Menschenbild ist von einer fundamentalen Spannung bestimmt. Auf der einen Seite heißt es zum Beispiel im Psalm 8, 5-7: „Was ist doch der Mensch, daß du seiner gedenkst? Und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst? Du machtest ihn wenig geringer als Engel, mit Ehre und Hoheit kröntest du ihn. Du setzest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände, alles hast du ihm unter die Füße gelegt.“

Auf der anderen Seite aber heißt es in dem Buche Hiob 10, 1f: „Meiner Seele ekelt ob meines Lebens, ich will meiner Klage wider Gott freien Lauf lassen, will reden in der Bitternis meiner Seele, will sprechen zu Gott: Verdamme mich nicht, laß mich wissen, warum du wider mich haderst.“

Die „bodenlose Ambivalenz“ des Menschen

Entgegen einem griechischen Ideal des guten und schönen Menschen gehen die biblischen Traditionen von der Wirklichkeit des Menschen aus, die Christoph Meckel in seiner Erzählung „Licht“ die „bodenlose Ambivalenz“ des Menschen genannt hat. Einem Menschenbild gegenüber, das vom Ideal von Gesundheit, Potenz, Sicherheit, Leistung und Schönheit ausgeht, das von der „Protzerei von Vitalität“ geprägt ist, wie Albert Görres dies nennt, erinnert der Behinderte uns daran, daß Krankheit und Behinderung, daß Menschlichkeiten und Begrenztheiten, daß Bedingtheit und Leid zur „condition humaine“, zur menschlichen Daseinsweise dazugehören. Der behinderte Mensch erinnert uns augenfällig an den realen Zustand der von Gott zwar als gut intendierten Wertschöpfung, die aber bis zum Ende der Geschichte nichtperfekte, unheile, ja heillose Welt ist. Der Behinderte ist ein Realsymbol für den menschlichen Menschen, das heißt für den nichtvollkommenen, bedingten, begrenzten, sagen wir es ruhig: für den behinderten Menschen schlechthin. Die christliche Tradition hat diesen grundlegenden Aspekt menschlichen Daseins interpretiert mit dem Theologumenon der

Ja zum Sterben,
zu Krankheit
und Behinderung

Erbsünde, das heißt, sie hat klargemacht, daß der Mensch unabhängig von seinem Tun und Lassen in eine bestimmte Situation hineingeboren wird, die von Bedingtheit und Begrenztheit und damit auch von Schuld geprägt ist.

Wir sind heute nicht nur geneigt, das Sterben von Menschen und unser eigenes Sterben zu verdrängen, sondern die Wirklichkeit des Todes überhaupt, das heißt die Tatsache, daß – nach Martin Heidegger – menschliches Leben Sein zum Tode ist. Von allem Anfang an bestimmt das Ende unser Leben.

Das Leben des Behinderten ist deshalb nicht nur ein Realsymbol für das Behindertsein menschlichen Lebens überhaupt, sondern es ist vor allem auch Realsymbol für die Entfremdung des Menschen schlechthin, die in diesem Leben nie aufgehoben werden wird, für den Tod. Es ist gut, und es ist menschlich, wenn wir uns durch Behinderte an diese Grundentfremdung unserer eigenen Existenz erinnern lassen.

Jesuanische
Perspektiven:

Zu den bisherigen theologischen Gedanken über den behinderten Menschen treten nun noch spezifische jesuanische Perspektiven hinzu. Die folgenden Aussagen wollen allerdings nicht exklusiv verstanden werden in dem Sinne, als würden wir sie nur bei Jesus von Nazaret finden, wohl aber so, daß sie mit besonderem Nachdruck im Reden und Verhalten Jesu enthalten sind.

nicht „Folge
der Sünde“ ...

Während in vielen archaischen und sogenannten primitiven Gesellschaften wie auch im Alten Testament Krankheit fast immer in unmittelbarer Ursächlichkeit zur individuellen Schuld gesehen wurde, nimmt Jesus hier einen Trennungsstrich vor. Auf die Frage seiner Jünger angesichts eines Blindgeborenen, ob dieser selbst oder seine Eltern gesündigt hätten, antwortete Jesus: „Weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern, sondern die Werke Gottes sollten an ihm offenbar werden“ (Joh 9, 1–41).

Diese Sicht stellt auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Denkens Jesu eine radikale Wende dar: Nicht mehr der einzelne Kranke ist schuld, auch nicht seine Eltern, sondern es gibt andere, viel umfassendere Ursachen dafür. Diese Sicht bedeutet eine entscheidende Humanisierung im Umgang mit den Kranken und Behinderten. Redlicherweise werden wir sagen müssen, daß diese Sicht noch nicht überall verinnerlicht wurde, vielleicht noch nicht einmal bei jedem von uns selbst, wenn wir uns selbstkritisch befragen.

Wie Albert Görres zu Recht feststellt, gibt es nicht nur eine Scheinheiligkeit, sondern auch eine „Scheinbosheit“: Nur allzu oft wird Menschen Armut oder Krankheit oder Behindertsein als persönliche Bosheit ausgelegt.

... sondern Anruf
zum Glauben

Jesus behandelt die Kranken aber auch nicht als Objekte der naturwissenschaftlich-objektivierenden Diagnose. Indem Jesus vielmehr die Befreiung der Behinderten anzielt, wird die Freiheit und Verantwortung des Betroffenen, biblisch gesprochen sein Glaube, vorausgesetzt (vgl. zum Beispiel Mk 10, 46–52). Jesus macht nichts ohne die Betroffenen. Er nimmt keine magischen Heilungen vor, sondern ruft die Menschen an, denen er hilft. Ohne die Selbstinitiative des Betroffenen ist keine Heilung möglich. Sie kann nur im Kontext des Glaubens geschehen.

Ein Weiteres kommt hinzu. Wenn im Alten und im Neuen Testament von Armen gesprochen wird, ist dieser Begriff viel weiter gefaßt als in unserer heutigen Umgangssprache. Arm sind alle Verachteten und Ausgeschlossenen, alle Hungernden und Kranken, alle Behinderten und Ausgebeuteten. Es ist kein Zweifel daran erlaubt, daß Jesus sich vor allem diesen Menschen zugewandt und sich mit ihnen solidarisiert hat. Zwar steht Jesus hier in Traditionen des Alten Testaments, das einen Gott bezeugt, der sich das Schicksal der „Witwen und Waisen“ (als der vor allem Rechtlosen) zu eigen gemacht hat. Jesus aber radikalisiert diese Parteilichkeit für die Armen, indem er sich in „Sympathie“, das heißt im Mitleiden, diesen Menschen zuwendet und in „Empathie“, das heißt im Mithineinfühlen, mit diesen Menschen lebt und handelt.

Die „Option
für die Armen“

Diese „vorbehaltlose Option für die Armen“, wie sie die Lateinamerikanische Bischofskonferenz von Puebla 1979 gefordert hat, wird schon im Alten Testament, vor allem in der prophetischen Tradition, zugespitzt dadurch, daß Gott sich mit dem Schicksal der Armen identifiziert. Bei Jesaja 58 zum Beispiel verzichtet Gott auf das Fasten und auf Opfer, also auf den Kult, wenn er nicht gepaart ist mit dem „Entfernen des Joches aus seiner Mitte“ und mit dem Darreichen des Brotes für den Hungerigen.

Diese Sicht wird durch Jesus noch einmal radikalisiert. Wer den armen und behinderten Menschen verachtet, verachtet Gott. „Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er vom Angesicht kennt, kann Gott nicht lieben, den er vom Angesicht nicht kennt“, heißt es im ersten Johannesbrief 4, 20. Und in der Gerichtsrede bei Matthäus identifiziert sich Jesus radikal mit den Notleidenden. „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

2. Konsequenzen
für die Gesellschaft

Einem gesunden und schönen Menschen mit Achtung und Sympathie zu begegnen, ist relativ einfach. Die Entscheidung darüber, ob eine bestimmte Gesellschaft wirklich menschlich ist, fällt aber in der Einstellung und dem Verhalten dem Behinderten gegenüber. Den behinderten

Menschen als ein vollwertiges Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu akzeptieren, ihn unter Aufbringung gesellschaftlicher Kosten zu versorgen und zu fördern, stellt eine bewußte sittliche Entscheidung einer Gesellschaft dar im Blick auf ihr humanes Selbstbild.

Die hochindustrialisierten, reichen Gesellschaften stehen so vor der Frage nach ihren Werten, nach den Zwecken ihrer vor allem technischen Mittel: Welchen Stellenwert nehmen in der Prioritätenskala die Behinderten ein, genauer gesagt, welche gesellschaftlichen Kosten ist die Gesellschaft bereit, für die Behinderten aufzubringen?

Dabei braucht der Behinderte offenkundig die Gesellschaft. Aber die Gesellschaft braucht auch den Behinderten, wie Carl Friedrich von Weizsäcker ausführt. Der behinderte Mensch erinnert uns Menschen immer wieder daran, daß nicht alles machbar ist, daß bestimmte Formen der Entfremdung den Menschen immer begleiten werden. Der Behinderte erinnert uns daran, daß wir alle in irgendeiner Weise Behinderte sind. Hätten wir schon früher auf die existentielle Aussage der Behinderten gehört, vielleicht wäre uns manche Fortschrittseuphorie und manch optimistisches Vertrauen auf die Ergebnisse und Konsequenzen der technologischen Errungenschaften erspart geblieben.

In unserer Gesellschaft gilt aber offenkundig immer noch der unausgesprochene Grundsatz: Ohne Leistung keine Solidarität, kein menschliches Dasein. Deshalb wird der Grad der Behinderung ja auch gemessen an dem Grad der Erwerbstätigkeit; deshalb wird der Behinderte verdrängt, weil er wenig oder nichts leistet.

Demgegenüber erinnert uns ein akzeptierter Behinderter, daß menschliches Dasein nicht identisch ist mit Leistung, schon gar nicht mit Leistung im ökonomischen Produktionsprozeß. Der Mensch kann es sich zumindest manchmal leisten, nichts zu leisten. Es gibt wichtigere Werte, welche das menschliche Dasein bestimmen, als Leistung.

So sehr uns zwar die jüdisch-christlichen Traditionen helfen können, Einsichten zu gewinnen über uns Menschen, über unser Leben, über unser Woher und Wohin, so sehr meiner Überzeugung nach das spezifische Gewicht des Menschen zunimmt in den Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, so soll doch nicht verschwiegen werden, daß gerade der behinderte Mensch uns radikal mit der alten, bleibenden Theodizee-Frage konfrontiert, das heißt mit der Frage nach Gottes Gerechtigkeit. Mir wenigstens erging es so, als ich vor kurzer Zeit einen ganzen Tag lang mit acht Schwerbehinderten, davon zwei

Ein gegenseitiges
Brauchen

Inhumane
„Leistungs“-
gesellschaft

Die Frage nach Gottes
Gerechtigkeit

autoaggressiven, zusammenlebte, daß sich mir noch un-mittelbarer und bedrängender die Frage stellte: Wo bleibt die Gerechtigkeit und Liebe Gottes?

Und es ist für mich als Theologen beschämend, wenn ich gestehen muß: Ich weiß keine Antwort. Alle in der Geschichte gegebenen und heute vorgebrachten Antworten auf diese Frage befriedigen mich nicht. Ich tröste mich etwas mit der Tatsache, daß auch Jesus von Nazaret – zumindest nach der Tradition des Matthäus –, einen Psalm nachsprechend, mit den Worten starb: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Vielleicht ist die durchaus biblische Anklage Gottes doch eine Antwort auf Hiroshima, auf Auschwitz und auf die beiden Auto-aggressiven Dieter und Jochen, denen ich begegnet bin.

3. Engagement der Kirche

Christen wie Nichtchristen lesen die Geschichte der christlichen Kirchen heute mit sehr kritischen Augen. Mir scheint aber, daß die christlichen Kirchen sich ihres Umgangs mit den Behinderten aufs Ganze gesehen nicht zu schämen brauchen. Sicher wird man aus heutiger Sicht im einzelnen viel Kritik anbringen: im Hinblick auf eine bestimmte Versorgungsmentalität, auf die faktische Entmündigung der Behinderten, auf die Gettoisierung usw. Dennoch bleibt wahr: Die christlichen Kirchen haben es sehr ernst genommen mit ihrer Sorge um die Behinderten. Sie waren oft die einzige Institution, welche den Behinderten Asyl gewährte: im umfassenden Sinne. Der Staat und die Gesellschaft waren oft nur allzu gern bereit, die „schmutzige Caritas“ den Kirchen oder kirchlichen Institutionen zu überlassen. Die Kirchen haben vor allem im 19. Jahrhundert für die damalige Zeit exemplarische Institutionen für Behinderte geschaffen. Gegen das Euthanasieprogramm zur Zeit des Nationalsozialismus haben sich vor allem die christlichen Kirchen gewandt. Die Christen und die christlichen Kirchen brauchen sich ihrer Vergangenheit in dieser Hinsicht nicht zu schämen.

Große Verdienste ...

... und Weiter- entwicklung

Heute können die Christen und die Kirchen allerdings nicht darauf warten, bis eine radikale Reform oder gar eine Revolution der gesellschaftlichen Verhältnisse im Hinblick auf die Befriedigung der Bedürfnisse der Behinderten eingetreten ist. Zu viele Behinderte wären bis dahin in ihren Leiden und an ihren Leiden gestorben. Die Christen stehen unter dem Gebot, *jetzt* möglichst wirksam zu helfen, selbst auf die Gefahr hin, dadurch in mancherlei Hinsicht die ungerechten gesellschaftlichen Strukturen fort dauern zu lassen. Der Christ muß die augenblicklichen Leiden der Menschen so ernst nehmen, daß er sie nicht – vor allem nicht über die Köpfe der Be-

Prophetisches Zeugnis
zugunsten
des Menschen

troffenen hinweg – auf dem Altar einer kommenden konfliktfreien und nicht entfremdenden Gesellschaft opfert. Auf der anderen Seite kann und darf der Christ sich nicht mit dem ungerechten Status quo zufriedengeben – gerade der Christ nicht. Im Hinblick auf die noch ausstehende, nicht vollendete Herrschaft Gottes, wo *er* „alle Tränen abwischen wird von ihren Augen“ (Offb 21, 4), wird er in der prophetischen Tradition gerade auch die institutionalisierten und strukturellen Häresien dieser Gesellschaft kritisieren und sich leidenschaftlich engagieren für eine Humanisierung der Gesellschaft. Der Christ wird versuchen, diese bleibende Spannung auszuhalten zwischen der real möglichen und notwendigen Hilfe für die Behinderten und der permanenten Kritik an den gerade für die Behinderten ungerechten gesellschaftlichen Strukturen und deren Überwindung.

Primäre
und sekundäre
Behinderungen

Dabei sind primäre und sekundäre Behinderungen zu unterscheiden. Auf der einen Seite gibt es Behinderungen, die den Menschen ohne sein Zutun und ohne das Zutun anderer Menschen auferlegt sind. Es gibt angeborene und lebenslängliche Behinderungen, die nicht zu ändern und zu beseitigen sind. Aber es gibt auch Behinderungen, die Menschen anderen Menschen auferlegen. Es gibt vor allem auch die ungerechte Behandlung der von Natur schon behinderten Menschen, Behinderungen durch formelle und nichtformelle Gesetze dieser Gesellschaft. Von diesen sekundären Behinderungen sich zu befreien, ist Aufgabe der ganzen Gesellschaft und kommt den Behinderten wie den Nichtbehinderten zugute.

Freilich ist es manchmal schwierig, im Einzelfall zu entscheiden, ob es sich nun um eine primäre oder sekundäre Behinderung handelt. Das konkrete Leben tut uns oft nicht den Gefallen, mit unseren theoretischen Unterscheidungen übereinzustimmen. Dennoch ist diese Unterscheidung wichtig, und es ist notwendig, uns auch in dieser Hinsicht in der „Unterscheidung der Geister“ zu üben.

Anwendung des
Subsidiaritätsprinzips:

Für das Verhältnis des Behinderten zur Gesellschaft ist das Subsidiaritätsprinzip von Bedeutung, das besagt, daß jeder Mensch die an ihn herantretenden Aufgaben selbst erfüllen soll, soweit er dazu fähig ist. Versucht man, dieses Subsidiaritätsprinzip auf das Verhältnis des Behinderten zur Gesellschaft anzuwenden, so hat dies folgende Konsequenzen:

Integration
und Lebensraum

Zunächst gilt, daß der behinderte Mensch als vollwertiges Mitglied so in die Gesellschaft öffentlich integriert und in ihr präsent sein soll, wie ihm dies möglich ist. Zum anderen aber braucht der Behinderte auch einen eigenen Le-

Hilfe für den einzelnen

bensraum als Schonraum. Die Hilfe in diesem Schonraum soll umfassend und die Förderung adäquat sein. Den behinderten Menschen soll in dieser Spannung von Öffentlichkeit und Schonraum so viel Selbständigkeit wie möglich und so viel Hilfe wie nötig zuteil werden.

Ich bin mir bewußt, daß diese Grundsätze die Gefahr der Leerformeln in sich bergen und zur Legitimation jeglicher Hilfe mißbraucht werden können. Dennoch halte ich dafür, daß diese Grundsätze normativ wichtig sind.

Dabei wird die Diakonie der Kirche an den behinderten Menschen bleibend „Face-to-face“-Hilfe, das heißt Hilfe von Angesicht zu Angesicht, sein. Auf diese Art der Hilfe wird die Kirche nie verzichten können. Gerade aufgrund ihres christlichen Menschenbildes wird sie immer den konkreten, einzelnen Menschen im Blickfeld haben, dem in seiner konkret existierenden Not nur mit einer spezifischen, den ganzen Menschen und seine reale Situation einbeziehenden Sorge geholfen werden kann. Gerade in unserer heutigen Situation, wo der einzelne oft durch die Maschen des öffentlich gespannten, sozialen Netzes hindurchzufallen droht und die öffentlichen sozialen Institutionen zu sehr durch Anonymität gekennzeichnet sind, ist diese individuelle Hilfe notwendiger denn je.

Das „pastoral counseling“, das pastorale, persönliche Beratungsgespräch, in dem der Mensch Gelegenheit hat, alle seine Nöte und Probleme zu artikulieren, er als Mensch in all seinen Dimensionen und Notlagen als gleichwertiger Partner angesprochen wird, ist im Dienste der Kirche nicht mehr wegzudenken.

Organisierte Nächstenliebe

Darüber hinaus aber ist auch die organisierte, institutionalisierte Nächstenliebe eine heute unbedingt notwendige Erfüllung des Gebotes der christlichen Nächstenliebe. In einer geschichtlichen Epoche, in der das menschliche Leben sich vor allem in überschaubaren Räumen abspielte, mag es richtig gewesen sein, sich im Hinblick auf die Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe vor allem auf die individuelle Hilfe zu beschränken. In einer geschichtlichen Zeit, die weiträumiger geworden ist, wo die Interdependenz der Menschen universalen Charakter angenommen hat, muß auch die Kirche vermehrt die Praxis der Nächstenliebe organisieren und institutionalisieren. Ja, die Kirche muß auch in dieser Hinsicht politisch handeln. Wenn der Christ heute dem Kind in Lateinamerika oder Indien oder Afrika das dringend notwendige tägliche Brot garantieren will, muß er mit Hilfe von politischen Strukturen und Institutionen handeln. Wer deshalb kirchlich organisierte Nächstenliebe ablehnt oder diskriminiert, handelt naiv, ja sogar unmenschlich. Deshalb ist

die kirchliche, diakonische Verbandsarbeit in unserer Gesellschaft unverzichtbar. Kirchliche Diakonie kann nicht allein dem einzelnen Christen oder den einzelnen kirchlichen Gemeinden überlassen bleiben, sondern muß übergemeindlich institutionalisiert sein.

Von den genannten Zielen und Perspektiven kirchlicher Arbeit aus betrachtet, ist es sinnvoll, daß die Kirche ein sehr breites Spektrum an Hilfen und Einrichtungen für Behinderte anbietet. Dies reicht von den vielfältigen individuellen Hilfen im Bereiche der kirchlichen Gemeinde über die Institutionen zur Beratung und Unterstützung von Familien, über Sozialstationen, offene Bildungseinrichtungen und Institutionen der beruflichen Rehabilitation bis hin zu komplexen Vollzeiteinrichtungen. Unter dem Gesichtspunkt der Integration sind vor allem Vollzeiteinrichtungen als offene Institutionen zu verstehen. Zwischen dem Recht der Behinderten auf Wahrung ihres privaten Wohnbereiches und den Interessen der Öffentlichkeit an Transparenz der Einrichtung ist jeweils sorgfältig abzuwägen.

Integration . . .

Obwohl die Forderung nach möglichst umfassender Integration der Behinderten in die Gesellschaft sicher richtig ist, muß doch auch klar die Gefahr erkannt werden, daß für die Bevölkerung tolerable Behinderte relativ schnell Zugang zur Öffentlichkeit finden, daß aber die Vollzeiteinrichtungen immer mehr zu „Schwerstbehindertengettos“ werden. Demgegenüber ist der Gesichtspunkt der inneren Integration von Behinderten aller Art in diesen Einrichtungen mitzubedenken.

Das Recht auf Selbständigkeit muß dem behinderten Menschen aber auch die Möglichkeit geben, seinen familiären Bindungen zu entwachsen. Die berechtigte Intention der gesellschaftlichen Integration von Behinderten darf nicht dazu führen, daß der Behinderte auch als Erwachsener zeit seines Lebens an die Kleinfamilie seiner Eltern gebunden bleibt. Auch wird der Behinderte ja häufig seine Herkunftsfamilie überleben. Der Kirche kommt in dieser Hinsicht die Aufgabe zu, Voraussetzungen zu schaffen, daß vor allem der erwachsene Behinderte in Heimen, Wohngemeinschaften und dergleichen einen Raum findet, wo er nach seinem Maße autonom leben kann.

Dabei darf Hilfe für Behinderte diese nicht entmündigen, darf sie nicht ihrer Freiheit berauben. Kirchliche Großinstitutionen für Behinderte stehen in der Gefahr, nur zu behüten und zu verwalten. Unter Rückbesinnung auf Wort und Verhalten Jesu haben diese Institutionen sich

... ohne
Überförderung

Die Kirchen –
Lobby
der Behinderten

Zu hohe Anforderung

Bereitschaft für
religiöse
Erfahrungen

immer wieder von neuem klarzumachen, daß sie für den hilfsbedürftigen Menschen da sind und nicht umgekehrt. Sie haben die Voraussetzung zu schaffen, daß Selbstverantwortung und Mündigkeit gerade auch für Behinderte ermöglicht werden. Die Hilfe für Behinderte ist so zu gestalten, daß etwas von dem befreienden Geist Jesu spürbar wird. Es kann sich nicht um eine hochspezialisierte Überförderung und „Overprotection“ handeln, sondern um ein emanzipatorisches Sich-gemeinsam-auf-den-Weg-Machen von Helfern und Geholfenen. Behinderte dürfen nicht passiv ihrem Schicksal überlassen werden durch bloße Versorgung und Überbetreuung, sondern bei der Hilfe geht es darum, sich berühren zu lassen von den behinderten Menschen und sie nicht als Objekte der Fürsorge, sondern als Partner zu sehen.

Die Kirchen müssen die Lobby der Behinderten sein. Sie müssen in deren Stellvertretung handeln und die Interessenvertreter der Behinderten in der Gesellschaft sein. Sie müssen versuchen, die Verteilung des gesellschaftlichen Einkommens zugunsten der Benachteiligten zu beeinflussen. Diese Rolle kann sich die Kirche vor allem im Blick auf die heutige Situation der Behinderten und die nahe Zukunft gar nicht deutlich und bewußt genug machen. Denn die ökonomischen und ökologischen Krisen werden zunehmen. Die notwendige weltwirtschaftliche Umorientierung zugunsten der Armen in den Ländern der Dritten und Vierten Welt wird auch für unsere Gesellschaft harte Konsequenzen mit sich bringen. Das bedeutet aber, daß die gesellschaftlichen Verteilungskämpfe härter werden. Die Kirche hat darauf zu achten, daß in diesen Auseinandersetzungen die Behinderten nicht unter die Räder kommen.

In den Kirchen besteht allerdings die Gefahr, daß kirchliche Träger an ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter besonders hohes menschliches Engagement erwarten und besonders hohe Identifikationsanforderungen mit dem christlichen Glauben und der Kirche stellen. Demgegenüber ist nüchtern festzustellen, daß es sich bei einer kirchlichen Einrichtung für Behinderte um keine Elitegemeinde handelt. Vielmehr spiegelt sich in ihrer Mitarbeiterschaft das Bild der normalen kirchlichen Gemeinde wider mit Mitgliedern einer kirchlich stark distanzierten Christlichkeit bis hin zum engagierten Kerngemeindeglied.

Was das religiöse Leben der Behinderten betrifft, so sind Behinderte durchaus bereit und fähig für religiöse Erfahrungen. Es wäre deshalb eine unverantwortliche Isolierung und zusätzliche Entmündigung der Behinderten,

Gemeinden ohne Behinderte?

wollte man sie von dem religiösen, gemeindlichen und sakramentalen Leben der Kirche ausschließen. Durch eine intensive Teilnahme von Behinderten am gemeindlichen Leben können auch wichtige religiöse Impulse in die normalen kirchlichen Gemeinden vermittelt werden.

Was die Stellung der Behinderten in der kirchlichen Gemeinde betrifft, so ist zunächst zu sagen: Kirchliche Gemeinden ohne Behinderte sind behinderte Gemeinden. Nüchtern ist allerdings zu konstatieren, daß die Mitglieder kirchlicher Gemeinden sich in ihrer Ablehnung und Fremdheit gegenüber dem behinderten Menschen vom Durchschnitt der Bevölkerung kaum unterscheiden. Die Integration behinderter Menschen in die kirchliche Gemeinde ist ein langer Prozeß gegenseitigen Kennenlernens. Dennoch sollten die kirchlichen Gemeinden die Aufnahme Behinderter in ihre Gottesdienste und in ihre Gemeindegarbeit als Chance ihres eigenen christlichen Vollzugs begreifen. Es sollte klar erkannt werden, daß eine solche Aufnahme unter den Bedingungen unserer gesellschaftlichen Normalität eine große Herausforderung darstellt, die nur behutsam bewältigt werden kann. Eine vorschnelle Überforderung der Gemeinde würde die Behinderten nur noch deutlicher ins Getto zurückwerfen. Welche Initiativen im einzelnen sinnvoll sind – gemeinsame Gottesdienste, Besuchsdienste, Nachbarschaftshilfe, Jugendarbeit, Freizeit usw. –, muß vor Ort entschieden werden. Die hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Gemeinde sind hier zu besonderer Sensibilität aufgefordert.

Recht auf Sexualität

Behinderte haben auch ein Recht auf Sexualität. Empirische Untersuchungen machen deutlich, wie sehr Behinderte auch heute noch aus dem Bereich der Sexualität, Partnerschaft und Ehe als Möglichkeit menschlicher Selbstdarstellung und Erfüllung ausgeklammert sind und in einer dezidiert passiven Rolle dem Anspruch auf Chancengleichheit kein Gehör verschaffen können. Vor diesem Hintergrund muß der Anspruch der Behinderten auf Sexualität, Partnerschaft und Ehe gesehen und verwirklicht werden. Dabei darf gerade bei Behinderten die Beziehung zwischen Mann und Frau nicht auf die vollendete Kopulation reduziert werden. Vielmehr ist Sexualität eine Wirklichkeit, die den Menschen in seinem gesamten Leben und Verhalten bestimmt. Sie ist eingegliedert in all die verschiedenen Formen, in denen das Leben des Menschen und seine Kontakte zur Umwelt sichtbar und fühlbar zum Ausdruck kommen. Darauf hat natürlich auch der Behinderte ein Recht.

**Menschwerdung
durch gegenseitige
Zuwendung**

Der Christ wird im Geiste des Jesus von Nazaret versuchen, sich die Sache der Behinderten zu eigen zu machen. Im Umgang mit Behinderten wird er wesentliche Dimensionen seines eigenen Menschseins erleben, erfahren und erleiden. Mit Leidenschaft wird er sich auch in der Öffentlichkeit für die Interessen der Behinderten einsetzen. Gleichzeitig wird er aber sich selbst und andere im Dienst an den Behinderten nicht überfordern, sondern sein Tun wird auch von Gelassenheit geprägt sein, weil er die endgültige Überwindung der Entfremdung des Behinderten nicht nur von seinem Tun erhofft, sondern auch auf eine andere Wirklichkeit vertraut, die seine Begrenztheit, seine Schuld und sein Versagen überschreitet, indem sie „alles neu schaffen“ wird.

Wolfgang Broedel

Symbolkatechese bei geistig Behinderten

Durch Symbole werden abstrakte Glaubenswahrheiten veranschaulicht und konkretisiert. In jedem echten Symbol ist das Symbolisierte real anwesend. Somit kann auch ein ganz auf die konkrete Erfahrung bezogener Schwerstbehinderter, der die spezifisch religiös-christliche Bedeutung eines Symbols nur schwer verstehen kann, an symbolischem Geschehen Anteil nehmen. Daher ist Symbolkatechese für geistig behinderte Menschen sinnvoll und notwendig, wenngleich auch sehr schwierig. red

Es ist schwer, umfassend und genau zu sagen, was geistige Behinderung eigentlich ist. Denn eine geistige Behinderung erfaßt den ganzen Menschen, seinen Körper und seine Seele – nicht nur seinen Verstand. Gewisse Defizite der Intelligenz fallen allerdings am meisten auf und bilden wohl auch den für alles andere ausschlaggebenden Problemerkern dieser Behinderungsform.

Symbolkatechese bei geistig Behinderten knüpft an der besonderen Verfassung des Denk- und Erlebnisvermögens dieser Menschen an. Die spezifische Art und Weise des Denkens und Weiterlebens von geistig Behinderten sei deshalb kurz skizziert. Ein wesentliches Merkmal ist die Ausrichtung des geistig behinderten Menschen auf alles Konkrete. Das sinnlich Wahrnehmbare steht ihm ungleich näher als das bloß Gedachte oder das bloß Gesagte. Er ist angewiesen auf konkrete Bezugspunkte im Hier und Jetzt; er tut sich schwer mit allem Dort und Damals. Das Abstrahieren, also der gedankliche Weg vom konkreten Einzelnen hin zum oft nur noch begrifflich erfaßbaren Allgemeinen, fällt dem geistig Behinderten in der Regel sehr schwer – genauso wie alles Hinterfragen, bei dem die Dinge in ihrer Vordergründigkeit erkannt und auf einen tieferen Grund, auf eine nicht mehr ohne weiteres sichtbare Welt hin, angeschaut werden.

Infolge dieser intellektuellen Begrenzungen des geistig Behinderten ergeben sich im Bereich seiner religiösen Erziehung besondere

Probleme. Zahlreiche religiöse Inhalte, vor allem das Zentrum des christlichen Glaubens, die Botschaft vom menschengewordenen Gott Jesus Christus, bewegen sich in Denkstrukturen, die dem geistig Behinderten eher fremd sind. Es fällt ihm schwer, einen Gott zu erkennen, den noch niemand gesehen hat (vgl. Joh 1, 18), und an einen Menschen zu glauben, der schon lange tot ist. Es ist wieder dieser Engpaß des Dort und Damals, der sich hier in der religiösen Erziehung geistig Behinderter in besonderer Schärfe auftut und der sich auch nicht dadurch umgehen läßt, daß man auf die Allgegenwart Gottes in seiner Schöpfung oder auf das Weiterwirken des auferstandenen Christus in Welt und Kirche theologisch informierend hinweist. Diese Zusammenhänge sind in ihrer dialektischen Struktur noch einmal schwerer zu begreifen als der „einfache“ Hinweis auf Gott als eine transzendente Wirklichkeit bzw. auf Jesus Christus als ein bedeutsames geschichtliches Ereignis. Der Weg zum Verständnis der christlichen Botschaft verläuft für den geistig Behinderten anders. Er führt über die diesem Menschen vertraute Denk- und Erlebnisweise des Hier und Jetzt und berücksichtigt seine Offenheit für konkret-sinnliche Erfahrungen. Man könnte auch sagen: Der Weg führt nicht in erster Linie über das Wort oder über den Gedanken, sondern über das Symbol.

Die wichtigsten Symbolmerkmale

Ohne den Symbolbegriff hier im einzelnen darstellen zu wollen, seien wenigstens kurz die wichtigsten Symbolmerkmale genannt.

Anschaulichkeit

Ein erstes Symbolkennzeichen besteht darin, daß etwas Unanschauliches anschaulich gemacht wird. Die Anschaulichkeit kann dabei mehr oder weniger intensiv sein. Viele denken an etwas recht Konkretes und meinen mit der Anschaulichkeit des Symbols seine Bildhaftigkeit. So definiert etwa Maria Kassel: „Zum Begriff des Symbols gehört wesentlich das bildhafte Erfassen einer Wahrheit bzw. Wirklichkeit.“¹ In der Über-

¹ Vgl. M. Kassel, Sprachbilder. Symbolsprache in Märchen und biblischen Geschichten, in: Welt des Kindes 58 (1980), 452.

setzung des Begriffs „Symbol“ mit „Sinnbild“ kommt das Merkmal der Anschaulichkeit deutlich zum Tragen.

Vergegenwärtigung von Unanschaulichem

Das komplementäre Merkmal zu dem der Anschaulichkeit ist das der Uneigentlichkeit des Symbols. Symbole weisen über sich selbst hinaus auf etwas anderes, Unanschauliches hin. Sie transzendieren sich selbst. In dieser Eigenschaft stimmen sie mit den Zeichen überein, aber sie sind Zeichen ganz besonderer Art. Der wesentliche Unterschied zwischen Zeichen und Symbol besteht darin, daß echte Symbole nicht nur anschaulich auf Unanschauliches hinweisen, sondern dieses Unanschauliche auch ein Stück weit repräsentieren, vergegenwärtigen, greif- und erfahrbar machen. Das ist das dritte Symbolmerkmal. Man könnte es auch in der Weise zum Ausdruck bringen, daß man sagt: Bei echten Symbolen gibt es eine innere, von außen nicht ohne weiteres beeinflussbare Einheit von sinnlich erfahrbaren und (im wahrsten Sinne des Wortes) übersinnlicher Wirklichkeit. Dieser Umstand ist – wie sich unten noch genauer zeigen wird – für die religiöse Erziehung geistig Behinderter von großer Bedeutung.

Mehrdeutigkeit

Um einen vollen Begriff von „Symbol“ zu erhalten, bedarf es noch eines weiteren Kennzeichens. Zeichen sind eindeutig, Symbole mehrdeutig. Wichtig ist, daß diese Mehrdeutigkeit der Symbole nicht nur negativ gesehen wird. Sie läßt sich mit der Eindeutigkeit des Zeichens nur bedingt messen und meint nicht in erster Linie Unsicherheit, sondern Fülle der Bedeutung. Gut kommt diese Eigenschaft des Symbols zum Ausdruck, wenn man von seiner „fokussierenden“ Wirkung spricht. Ein Symbol ist wie ein Brennglas. Es bringt viele unterschiedliche Bezüge zusammen auf den Punkt, versammelt sie in etwas Einzigem und Konkretem. Man könnte auch sagen: Im Symbol wird etwas komplexes Ganzes elementarisiert – eine Funktion, die für die religiöse Erziehung geistig Behinderter wieder von großer Bedeutung ist.

Repräsentanz für das Ganze des Lebens

Wenn dieses Ganze, das im Symbol erfaßt wird, schließlich nicht nur diesen oder jenen Teilzusammenhang des Lebens, sondern das Lebensganze mit seiner Tiefenstruktur meint, so spricht man vom religiösen Symbol. „Symbole repräsentieren das Ganze des Lebens und der uns angehenden Wirklichkeit. Sie bringen das Ganze so zur Geltung, daß ein Einzelnes, Konkretes stellvertretend für das Ganze steht.“² In dieser Symboldefinition tauchen die wichtigsten Kennzeichen eines religiösen Symbols auf: Zum religiösen Symbol gehört das Anschaulich-Konkrete, die Macht einer gewissen Stellvertretung und Repräsentanz (womit zugleich etwas über die Relativität und Uneigentlichkeit dieser Symbole ausgesagt ist) sowie die Möglichkeit, das Ganze des Lebens bis hinein in letzte, sinnstiftende Dimensionen zu eröffnen.

Auf dem Hintergrund dieses gefüllten Verständnisses von „Symbol“ seien nun bereits begangene und noch offene Wege einer Glaubensunterweisung geistig Behinderter durch Symbole beschrieben.

Erfahrungen mit Glaubensunterweisung geistig Behinderter

Einen wichtigen Beitrag leistete Schwester Oderisia Knechtle, eine Kreuzschwester aus Ingenbohl in der Schweiz, die von 1947 bis 1959 Hilfsschüler im St.-Josefs-Haus Herten (Baden) unterrichtete. Sie entwickelte eine eigene Methode der „Glaubensvertiefung durch das Symbol“³, die im wesentlichen auf ein doppeltes Ziel hinsteuerte: Einmal ging es darum, den Kindern die Augen für das Unsichtbare zu öffnen⁴, sie zum Staunen und zum andächtig-ehrfürchtigen Umgang mit den Dingen zu erziehen.

² Vgl. P. Biehl, Erfahrungsbezug und Symbolverständnis, in: P. Biehl – G. Baudler, Erfahrung – Symbol – Glaube. Grundfragen des Religionsunterrichtes, Frankfurt 1980, 95.

³ Vgl. O. Knechtle, Glaubensvertiefung durch das Symbol, Freiburg 1963, und dies., Glaubensbelebung durch das Symbol, Solothurn 1967.

⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang F. Jehle, Augen für das Unsichtbare, Einsiedeln – Zürich – Köln 1981. Im zentralen 6. Kapitel setzt sich Jehle ausführlich mit dem Ansatz Sr. Oderisias auseinander. – In der Einführung zu „Glaubensvertiefung durch das Symbol“ läßt Schwester Oderisia ein Kind zu den Erwachsenen sprechen: „Ich muß ihnen doch wohl

Schwester Oderisia betrieb religiöse Erziehung als „Erziehung zum Erleben“ oder – wie man damals auch sagte – „Gemütsbildung“, wobei sie sich vom Grundsatz leiten ließ: „Wem das Wesen der Dinge nicht aufgeht im Entzücken des Geistes, dem bleibt die Schöpfung ein verschlossenes Buch – wem aber das Wesen der Dinge aufgeht, dem offenbart die ganze Schöpfung in der Symbolsprache die Geheimnisse Gottes.“⁵ Solche naturale Meditation ist auch dem schwachbegabten Kind zugänglich.

Hinzu kam eine Art naturale Konkretion, d. h. der Versuch, Schlüsselbegriffe des christlichen Glaubens gleichsam zu erden, und zwar durch die Vermittlung konkret-sinnlicher Erfahrungen. Der Leitgedanke lautete: „Erst muß man es entdecken, dann umklammern und erleben und umwandeln in den geistigen Begriff im eigenen Innern. Das ist dann aber nicht ein kalter Begriff des Verstandes, es sind nicht Worthülsen, wenn man etwas erlebt hat.“⁶ Schwester Oderisia entwickelte auf diesem Hintergrund unterschiedliche Formen der erlebnisorientierten Vermittlung religiöser Grundbegriffe. Ausgangspunkt war stets die Anschauung, die dann vertieft wurde durch ein aktives Hineinnehmen des Geschauten in den Körper, sei es durch Zeichnen und Malen oder durch Nachbilden des Gesehenen mit dem Leib. Je nachdem war die Anschauung entweder natural (wie z. B. bei den Erlebnisthemen Stein, Gras, Blume, Wolken, Licht) oder an Zeichen orientiert, die Knechtle eigens für die konkrete Darstellung abstrakter Schlüsselbegriffe und Grundzusammenhänge des christlichen Glaubens entwarf. Sie ließ sich dabei auf schwierigste Glaubenszusammenhänge wie die vom dreifaltigen Gott ein.

Der Ansatz läßt sich am Schaubild auf der folgenden Seite verdeutlichen.

Schnitt- und Angelpunkt dieser Methode war das konkrete Erleben im Hier und Jetzt;

sagen, daß sie die Dinge nicht richtig sehen. Sie sehen das verborgene Licht nicht in ihnen. Ich aber? Wenn ich ein Steinchen in die Hand nehme, dann entzückt mich dieses zu Stein gewordene Licht. Ich fühle eine Gotteskraft dahinter. Hat es nicht einen Schöpfungsakt gebraucht, um einen Stein zu bilden? Und das seht ihr nicht mehr.“ *Knechtle*, a. a. O. (1963), 2.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., 5.

Zielpunkte waren die Vermittlung von Grundbegriffen des christlichen Glaubens und die Einführung des Kindes in die religiöse Tiefendimension der Welt – ein Weg also der Konkretion und der Mystagogie zugleich, und damit ein Weg wirklicher Symbolerziehung. (Die doppelten Pfeilrichtungen im Schema deuten an, daß die Vermittlung von christlichem Glaubensgut und der Aufbau einer religiösen Grundhaltung sehr eng miteinander verknüpft sind.) Diese Art und Weise, Kinder in den Glauben einzuführen, findet sich – mit unterschiedlichen Akzenten – auch bei anderen, jüngeren Religionspädagogen. Es sind vor allem solche, die sich mit der religiösen Erziehung im Vor- und Grundschulbereich beschäftigen. So z. B. Felicitas Betz, die seit langem auf die kindliche Sensibilität für Bilder und Symbole hinweist⁷, oder die Arbeitsgruppe um Franz Kett und Schwester Esther Kaufmann⁸. Für den Religionsunterricht bei geistig Behinderten hat Barbara Hackl eine Hinführung zu elementaren Symbolen wie Feuer, Wasser, Licht, Brot und Wohnung vorgelegt⁹. Eine tiefere Auseinandersetzung mit diesen neueren Ansätzen einer erlebnisorientierten religiösen Erziehung würde hier zu weit führen und für die grundsätzlichen Zusammenhänge auch keine neuen Erkenntnisse vermitteln. Wichtiger als ausfaltende Gedanken ist an dieser Stelle eine kritische Durchleuchtung des dargestellten Ansatzes im Hinblick auf seine Durchführbarkeit bei der religiösen Erziehung geistig Behinderter.

Die religiöse Erziehung geistig Behinderter

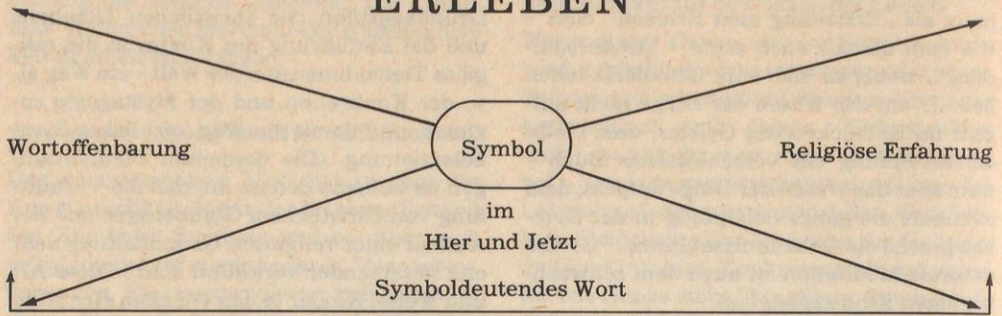
Es entspricht einer alten, bis heute wirksamen heilpädagogischen Tradition, daß alles erzieherische Wirken bei behinderten und nicht behinderten Kindern von der konkreten, sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit auszugehen hat. Schon im 19. Jahrhundert entwickelten die französischen Ärzte Itard und Séguin eine Geistig-Behinderten-Pädagogik, die sich als Erziehung der Sinne und der Be-

⁷ Vgl. F. Betz, *Erfahrung vorbereiten. Wege christlicher Erziehung heute*, München 1976.

⁸ Vgl. die Zeitschrift „Religionspädagogische Praxis. Handreichungen für elementare Religionspädagogik“.

⁹ Vgl. B. Hackl, *Ich entdecke Bilder*, Mainz 1978.

ERLEBEN



wegungen verstand. Dieser an der leiblich-konkreten Wirklichkeit orientierte Erziehungsstil wurde von Maria Montessori aufgegriffen und weiterentwickelt. Er prägt die heilpädagogische Rhythmik nach Mimi Scheiblauer und wird durch die neuesten Ergebnisse auf dem Gebiet der Wahrnehmungsforschung bestätigt.

Das symboldeutende Wort

Zur Glaubensunterweisung durch Symbole gehört aber auch der umgekehrte Weg, also der vom Konkreten zum Allgemeinen, vom Gegenstand zum Begriff, von der sichtbaren zur unsichtbaren Wirklichkeit. Die Brücke, auf der dieser Weg zurückgelegt wird, ist das symboldeutende Wort. Zu dessen Verständnis sind nun Voraussetzungen notwendig, die geistig Behinderte in der Regel nur sehr eingeschränkt mitbringen. Um von einem konkreten Stein zur Redeweise von Gott, dem Schöpfer des Steins, zu finden, braucht man die Fähigkeit zum staunenden Hinterfragen der Dinge und die Fähigkeit zur Bildung eines höchst abstrakten, sinnlich nicht mehr vermittelbaren Begriffs. Um von einer konkreten Lichterfahrung zur Redeweise „Jesus, das Licht“ zu finden, braucht man die Fähigkeit, sich aus einer Vielzahl von biblischen Informationen ein Jesusbild zu formen, und zusätzlich die Fähigkeit, die Merkmale einer konkreten Lichterfahrung analog auf Jesus zu übertragen. Geistig Behinderte verfügen über solch differenzierte geistige Fähigkeiten nur in sehr geringem Umfang. Viele von ihnen sind so wahrnehmungsge-stört, daß sie die (nach Piaget) höchste Stufe der Wahrnehmungsentwicklung, die sogenannte Symbolstufe, nicht oder nur unvollkommen erreichen. Wenn dann noch das

zum Verstehen des symboldeutenden Wortes notwendige Sprachverständnis fehlt oder eingeschränkt ist, wird eine Glaubensunterweisung durch Symbole bei geistig Behinderten sehr schwierig. Man muß also von eindeutigen Grenzen einer Symbolkatechese bei geistig Behinderten sprechen. Wo das offene Bedeutungsfeld eines Symbols durch eine verbale, am Symbol selbst nicht mehr unmittelbar ablesbare Deutung eingegrenzt wird, können geistig behinderte Menschen oft nur noch schwer folgen.

Schwierigkeit des Symbolverstehens

Es ist nun wichtig zu sehen, daß die genannten Schwierigkeiten bei der Glaubensunterweisung geistig Behinderter durch Symbole auf einer ganz bestimmten Ebene liegen, nämlich auf der des Symbolverstehens. Wird diese Ebene zum *alleinigen* Maßstab der Beurteilung gemacht, so zeigen sich bei der Glaubensunterweisung geistig Behinderter durch Symbole mehr Schwierigkeiten als Möglichkeiten. Es besteht die Gefahr, daß das Symbol nur noch als ein vielfältig verwendbares Irgendetwas gesehen wird, das erst durch eine bestimmte Interpretation Wert und Sinn erhält. Das aber wäre Zeichen- und nicht mehr Symboldenken. Beim Symbol besteht ein realer, nicht bloß von außen her konstruierter Zusammenhang zwischen Symbol und Symbolisiertem. (Karl Rahner spricht daher von den echten Symbolen als Realsymbolen.) Im Symbol repräsentiert sich das Symbolisierte, und zwar nicht erst dann, wenn die Differenz zwischen Symbol und Symbolisiertem, also das Symbol als Symbol, erkannt wird. Ein geistig behinderter Mensch, der Kontakt mit der raum-zeitlich erfahrbaren „Vorderseite“ ei-

nes Symbols aufnimmt, hat, auch wenn er nur diese Vorderseite erfahren sollte, realen Kontakt mit der nicht mehr erfahrbaren „Rückseite“ des Symbols – natürlich nicht in vollem Umfang, weil diese Rückseite reicher und weiter ist als das konkret Erfahrbare. Eine Symboldeutung durch das Wort wird also nie überflüssig werden – die Erzieher geistig Behinderter sollten sie immer, auch beim Schwerstbehinderten, in irgendeiner Form anbieten. (Manchmal ist es sehr schwer, genau festzustellen, wieweit das Sprach- und Abstraktionsvermögen eines geistig Behinderten entwickelt ist.) Aber umgekehrt muß man festhalten, daß aufgrund der realen Einheit von Symbol und Symbolisiertem Sprachverständnis, Abstraktionsvermögen und transzendierendes Denken nicht unbedingte Voraussetzungen sind für eine Glaubensunterweisung geistig Behinderter durch Symbole.

Weitere für eine Symbolkatechese wichtige Symbolformen

In der Symbolkatechese bei geistig Behinderten werden sehr oft naturale Symbole eingesetzt wie Licht, Wasser, Brot usw. Ohne diese Ansätze in irgendeiner Weise abwerten zu wollen, seien hier noch vier andere Symbolformen genannt, die für eine Symbolkatechese bei geistig Behinderten wichtig sein könnten:

1. Erfahrungen des eigenen Könnens

Geistig behinderte Menschen zeigen oft große Freude, wenn ihnen etwas gelingt – mag das für Nichtbehinderte auch noch so unbedeutend und klein sein. Sie sind stolz auf etwas Selbstgemachtes, spielen mit Begeisterung Theater, denn dort stehen sie im Mittelpunkt und werden für ihre Leistung mit Applaus belohnt. Über die Erfahrung seines eigenen Könnens und der damit (hoffentlich) verbundenen sozialen Anerkennung erfährt der geistig Behinderte: „Ich bin liebenswert und tüchtig.“ Im Umgang mit geistig behinderten Menschen wird einem immer wieder deutlich, daß Arbeitsprodukte sowie Werke der darstellenden und bildenden Kunst, ja selbst sportliche Leistungen Symbol im eigentlichen und tiefsten Sinn des Wortes sein

können, nämlich Weisen der Selbstverwirklichung und Selbstannahme¹⁰. Weil das Können für das Selbstverständnis geistig Behinderter in der angedeuteten Art und Weise von so großer Bedeutung ist, sollte es in ihrer religiösen Erziehung sozusagen ein Zentralsymbol bilden. Es ginge dann darum, solche Erfahrungen der eigenen Fähigkeit und Potenz aufzugreifen bzw. anzubahnen. Ergänzt werden müßte dieser Einstieg durch eine der Situation angemessene religiös-christliche Deutung. Barbara Hackl hat in dieser Richtung vorgearbeitet¹¹. Sie setzt bei Körpererfahrungen wie Strecken, Bücken, Dehnen usw. an, läßt diese möglichst lustbetont erfahren, um dann erfahrungs- und erlebnisnah religiös deutend zu formulieren: „Vater im Himmel, ich danke dir für meinen Körper!“

Die Idee, bei Körpererfahrungen des geistig Behinderten einzusetzen, ist ausgezeichnet; die Durchführung des Ansatzes wirkt bei Hackl noch etwas zu abstrakt. Denn die bloße Erfahrung von Körperbewegungen und Körperfunktionen dürfte bei den meisten geistig Behinderten noch nicht zu der für die religiöse Deutung entscheidenden Erfahrung führen: „Das ist schön!“ Hierzu wären spezifischere Ausdrucksübungen zu entwickeln, die dem Bedürfnis des geistig Behinderten nach Bestätigung und Steigerung seines Selbstwertgefühls Rechnung tragen müßten.

2. Musik als religiöses Symbol

Musik spricht geistig Behinderte sehr stark an. Sie erreicht die Kräfte ihres Gemüts, die als Kompensation verminderter intellektueller Fähigkeiten oft besonders stark entwickelt sind. Musik ist für geistig Behinderte außerdem ein ausgezeichnetes, weil nonverbales Ausdrucksmittel – vorausgesetzt, es erfolgte eine gewisse rhythmisch-musikalische Schulung.

Nun sind auch Musik und Religion verwandte Größen. „Musik gibt dem Hörer . . . Kunde von einer Wirklichkeit, die ihm sonst verborgen

¹⁰ Vgl. den Symbolbegriff Karl Rahners: „Das eigentliche Symbol (Realsymbol) ist der zur Wesenskonstitution gehörende Selbstvollzug eines Seienden im anderen.“ In: Schriften zur Theologie IV, 290.

¹¹ B. Hackl, Ich kann etwas, Mainz 1978.

gen bleibt. . . . Sie läßt ihn aufhören und führt ihn so heraus aus dem gewohnten Alltag mit all seinen Härten und Zwängen, führt ihn in eine Welt des nicht Alltäglichen. . . . In dieser musischen Welt, wie wir sie nennen, findet der Mensch erst eigentlich zu sich selbst, er findet aber auch über sich hinaus und öffnet sich dem anderen.“¹² Bei Hildegard von Bingen heißt es: „In der Musik hat Gott dem Menschen eine Erinnerung an das verlorene Paradies gelassen.“ Und Johannes schildert in seiner Apokalypse die Menschen in ihrer Vollendung bei Gott als singende und musizierende Menschen (vgl. Off 14, 3).

Bei der religiösen Erziehung geistig Behinderter sollte daher die Musik eine besonders große Rolle spielen. Sie ist die Sprache, die geistig Behinderte besser verstehen als Worte, und sie ist zugleich die Sprache, in der die religiöse Tiefe der Welt oft angemessener zum Ausdruck gebracht werden kann und gebracht wird, als es mit Worten möglich ist. Werke wie Bachs Orgeltoccata in d, Händels „Halleluja“ aus dem Messias, Beethovens „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre“ sind religiöse Symbole, die – genauso wie viele andere, weniger mächtige und wuchtige Stücke der klassischen und der modernen geistlichen Musik – geistig Behinderte tief beeindrucken und mit den Tiefenschichten der Welt in Verbindung bringen können.

3. Die unmittelbaren Bezugspersonen des geistig Behinderten als religiöse Symbole

Geistig Behinderte leben stärker als andere Menschen von intensiver persönlicher Zuwendung. Die Auseinandersetzung mit Sachzusammenhängen, seien diese auch religiöser Art, bleibt bei ihnen in der Regel sehr stark eingebunden in eine persönliche Beziehung. Es zeigen sich gewisse Parallelen zur religiösen Entwicklung des Kleinkindes. Dessen Gottesbild wird wesentlich von seinen Erfahrungen mit Vater und Mutter vorbereitet und mitgeprägt. In ähnlicher Weise erfährt der geistig Behinderte soviel von Gott und vom Glauben an Jesus Christus, wie davon in das Sprechen, vor allem aber in das ganz konkrete Verhalten seiner unmittelbaren

telbaren Bezugspersonen Eingang gefunden hat. Vater und Mutter, Erzieher und Lehrer sind durch ihr eigenes Glauben, Hoffen und Lieben die besten religiösen Symbole, die man einem geistig behinderten Menschen wünschen kann. In der Glaubensunterweisung geistig Behinderter geht es nicht so sehr um eine Einführung in die Inhalte des Glaubens, sondern um ein Hineinnehmen in einen lebendigen Glaubensvollzug, um ein Mitglauben-Lassen. Klemens von Alexandrien wurde einmal gefragt, wie er Menschen zum Glauben führe. Er antwortete: „Ich lasse sie ein Jahr bei mir wohnen.“ Glaubensunterweisung durch Symbole sollte grundsätzlich und erst recht im Hinblick auf geistig Behinderte zuerst und vor allem im Sinne von „Glauben lernen durch gläubige Menschen“ verstanden werden. Theologisch gesprochen, könnte man formulieren: Es ginge darum, den Glauben zu lehren und zu lernen durch Eingliederung in die lebendige Glaubengemeinschaft der Kirche.

4. Jesus Christus – das religiöse Ursymbol

„Wir schreiben euch über das lebensschaffende Wort, das von Anfang an war. Wir haben es gehört und mit eigenen Augen gesehen. Wir haben es geschaut und mit unseren Händen angefaßt. Der Ursprung des Lebens ist sichtbar geworden, und wir haben ihn gesehen. Wir sind Zeugen dafür und berichten euch von dem ewigen Leben, das beim Vater war und sich zu erkennen gegeben hat. Was wir gesehen und gehört haben, geben wir euch weiter“ (1 Joh 1, 1–4). Die Grundstimmung, die diese Verse durchzieht, ist die überschwengliche Freude, daß Gott in Jesus Christus ein Gott zum Anfassen und Anschauen geworden ist. „Der Tag des Heiles beginnt mit keinem Symbol und keiner Umschreibung, Gott schaut uns nur mit den erstaunten Augen eines Kindes an.“ (Hans Wallhoff) Jeder, der geistig Behinderte im Glauben unterweist, müßte beim Hören dieser frohen Botschaft eigentlich erleichtert aufatmen. Hier wird angesagt, was er für die ihm anvertrauten behinderten Menschen stets sucht und braucht, nämlich eine anschauliche Religion, einen Gott zum Anfassen. Gewiß: Die Möglichkeit zur unmittelbaren Anschauung Gottes hat nicht lange ge-

¹² Vgl. F. Fleckenstein, Musik – Kunde verborgener Wirklichkeit, in: Lebendiges Zeugnis 38 (1983) 3, S. 42.

währt; sie ist heute nicht mehr möglich und wurde abgelöst durch das Jesus Christus verkündende Wort. Dennoch: Am Anfang stand die konkrete Begegnung mit einem konkreten Menschen und die Erfahrung der Nähe und Greifbarkeit Gottes. Dieser Anfang, der in Jesus Christus menschengewordene Gott, sollte die Mitte jeder Glaubensunterweisung geistig Behinderter bilden. Alles sollte auf diesen Punkt hin ausgerichtet sein mit dem Ziel, den zitierten Johannes-Text immer wieder neu zu aktualisieren.

Wie der Weg dahin konkret aussehen könnte, ist damit natürlich noch nicht gesagt, aber vielleicht auch weniger wichtig als die Feststellung, daß wir bei der Glaubensunterweisung geistig Behinderter durch Symbole das wichtigste und schönste Symbol, das der christliche Glaube für Gott kennt, nämlich Jesus Christus, nicht vergessen dürfen.

In der Praxis müßte man in diesem Zusammenhang sicherlich Christusbildern eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Die bisher vorliegenden biblischen Bilderbücher für geistig Behinderte verdeutlichen sehr gut den biblischen Text, betonen aber vielleicht zu stark das Handeln und Verhalten Jesu. Das Außergewöhnliche seiner Person kommt bildnerisch gesehen nicht genug zum Ausdruck. Dringend notwendig für die Glaubensunterweisung geistig Behinderter wären Christusbilder, die dem Farb- und Formsinn geistig Behinderter angemessen wären, aber zugleich auch künstlerischen und theologischen Anforderungen standhielten. (Hier könnte man sich u. U. von den Christusdarstellungen des Expressionismus inspirieren lassen oder sogar einmal ein Christusbild von E. Nolde, E. Barlach, K. Schmidt-Rottluff u. a. einsetzen.)

Damit zeigt sich Symbolkatechese bei geistig Behinderten als ein Weg, der immer wieder neu bis an sein Ende gegangen werden muß, der nicht abgebrochen werden darf bei diesem oder jenem religiösen Symbol, sondern hinführen muß zu Jesus Christus, dem menschengewordenen Gott – Ursymbol unseres Glaubens, Bild und Zeichen der Nähe Gottes.

Praxis

Ulrich Gebert

Pastoral an schwer geistig Behinderten

Wenn man genau zusieht, leben – wenigstens zeitweise – wohl in den meisten Gemeinden auch schwer geistig Behinderte. Da es in der pastoralen Betreuung dieser Menschen, vor allem auch in Fragen der Sakramentenpastoral, nur geringe Erfahrungen gibt, werden viele für die folgenden Reflexionen über eine vorhandene Praxis dankbar sein. red

1. Vorbemerkung

Wenn ich versuche, einige Gedanken zum Thema „Pastoral an schwer geistig Behinderten“ zu sagen, muß ich mich sofort einschränken. Ich bin als Mitarbeiter im pastoralen Dienst in einer größeren Behinderteneinrichtung tätig und kenne so nur die Situation schwer geistig Behinderter im Heim und kann auch nur über die Pastoral an unseren Behinderten wirklich etwas äußern. Aber vielleicht kann manches auch als Anregung und Ermutigung für eine Pastoral an diesen Menschen in der Familie und in der Kirchengemeinde dienen.

Unter schwer geistig Behinderten verstehe ich hier Behinderte, die nicht oder kaum der Sprache mächtig sind und meist nur bestimmte Laute ausstoßen können, die ihre Bedürfnisse – außer nach Essen und Trinken – kaum äußern können und die meistens mindestens noch eine Sinnesbehinderung haben, also entweder nicht sehen oder nicht hören können; manche können weder sehen noch hören. Oft haben diese Behinderten noch autistische Züge, so daß es sehr schwer ist, zu ihnen einen Zugang zu gewinnen.

2. Pastoral an geistig Behinderten allgemein

Wenn man K. Schilling Glauben schenken kann, ist die Seelsorge geistig Behinderter außerhalb von Heimen „kaum in angemessener Weise verwirklicht“¹.

¹ Klaus Schilling, Seelsorge bei geistig Behinderten, in: Jugendwohl 12 (1975), 440. Wer sich über Seelsorge bei geistig Behinderten allgemein infor-

Dennoch muß gesagt werden, daß doch für geistig Behinderte auch einiges getan wird. Es gibt eigens gestaltete Gottesdienste, Spendung der Sakramente² und gemeinsame Veranstaltungen für Behinderte und Nichtbehinderte.

Über die Pastoral an schwer geistig Behinderten, die sicher noch größere Schwierigkeiten bereitet, ist leider kaum etwas bekannt. Deshalb betritt dieser Beitrag weitgehend noch Neuland. Er geht auf Erfahrungen zurück, die ich im Umgang mit diesen Menschen gemacht habe. Die Ergebnisse sind auch nicht unbedingt zu verallgemeinern, zumal es unter schwer geistig Behinderten große Unterschiede gibt und jeder irgendwie anders auf „religiöse Angebote“ reagiert.

3. Pastoral an schwer geistig Behinderten

Zunächst muß man sich die Frage stellen, ob eine Pastoral an schwer geistig Behinderten überhaupt sinnvoll und nötig ist. Ein schwer geistig Behinderter kann religiöse Zentralbegriffe wie Gott, Kirche, Hl. Schrift usw. begrifflich nie erfassen. Seelsorge oder religiöse Erziehung erscheint da manchen als unnötiges Anhängsel zur sonstigen Betreuung, die eben auch noch vorkommen muß, weil die Einrichtung, in welcher der schwer geistig Behinderte untergebracht ist, kirchlich geprägt ist. Aber wird der schwer geistig Behinderte damit nicht überfordert oder gar geistig vergewaltigt? Er kann sich ja normalerweise nicht dagegen wehren. Zwingen wir ihm damit nicht Dinge auf, die er zum einen nicht erfassen kann und zum anderen überhaupt nicht will und für sein Leben benötigt?

Diese Fragen sind sicher schwerwiegend und können nicht so leicht abgetan werden. Aber wir dürfen auch nicht vorschnell resignieren und die Flinte ins Korn werfen.

mieren möchte, findet in diesem Artikel viele Anregungen. Vor allem kommt hier auch die Seelsorge in der Familie und in der Kirchengemeinde zur Sprache.

² Ich möchte an dieser Stelle auf den Artikel von Klaus Schilling: Soll man geistig Behinderten das Sakrament der Firmung spenden?, in: Jugendwohl 8/9 (1982), 332–337, hinweisen. Er gibt hier eine dogmatische und pastorale Begründung, warum geistig Behinderten die Firmung gespendet werden kann und auch gespendet werden soll. Diese Überlegungen sind analog auch auf andere Sakramente, z. B. die Eucharistie, zu übertragen.

Theologisch-kirchliche Gründe für die Sinnhaftigkeit

Fast alle schwer geistig Behinderten sind getauft worden, sind also Glieder der Kirche. Auftrag der Kirche ist es, das mit der Taufe geschenkte neue Leben weiterzuentwickeln und nicht verkümmern zu lassen. Dazu gehört die Hinführung zu Sakramenten wie Eucharistie und Firmung, auch Religionsunterricht in einer geeigneten Form und vor allem das alltägliche Leben, indem versucht wird, Glaube, Hoffnung und Liebe schwer geistig Behinderten zu vermitteln und bei ihnen weiterzuentwickeln.

Wenn wir diese Menschen als für Religion und Glaube unzugänglich halten, so treffen wir Entscheidungen über den Behinderten hinweg, die meines Erachtens der Hl. Schrift widersprechen. Denn Jesus will, daß alle Menschen zu ihm kommen können und niemand ausgeschlossen werden darf. Wenn wir nun Behinderte von religiösen Dingen ausschließen wollen, so scheint mir diese Entscheidung sehr schwerwiegend und anmaßend zu sein. Sie würde auch nicht dem christlichen Verständnis von der Würde der Person eines jeden Menschen entsprechen. Auch der schwer geistig Behinderte ist Ebenbild Gottes und von Gott angenommen. Wir sollten also diesen Menschen die Möglichkeit des Zugangs zu Gott nicht absprechen, sondern auf eine ihnen angemessene Art fördern. Außerdem muß es für uns als Christen immer ein Anliegen sein, anderen unseren Glauben zu vermitteln. Und gerade bei schwer geistig Behinderten, wo sehr viel auf die Wirkung der Person ankommt, sollten wir versuchen, sie an unserem Glauben teilhaben zu lassen.

Anthropologische Gründe

Für Christen mögen solche theologischen Argumente vielleicht überzeugend wirken. Aber dem Glauben Fernstehenden werden theologische Begründungen nicht viel aussagen. Deshalb ist es nötig, zumindest auch noch anthropologische Aspekte anzuführen.

Jeder Mensch braucht einen Sinnhorizont, von dem aus sein Leben bestimmt wird, wenn es für ihn nicht sinnlos werden soll. Für uns ist dieser Sinnhorizont der Glaube,

den wir mit rein rationalen Argumenten im letzten nicht begründen können. Für andere Menschen bekommt ihr Leben aus einem anderen Grund seinen Sinn. Aber jeder Mensch ist offen für eine Dimension, die über das rein Menschliche und Rationale hinausgeht, auf etwas, das ihm Geborgenheit verleiht. Und ich glaube, daß auch schwer geistig Behinderten diese Dimension nicht abgesprochen werden darf. Deshalb gilt es für uns, dem schwer geistig Behinderten mit unserem Glauben diese Geborgenheit zu vermitteln.

Maximilian Buchka³ begründet religiöse Unterweisung geistig Behinderter auch damit, daß jeder Mensch ein „erziehbares Wesen“ sei. Der Mensch sei nicht von Anfang an das, was er ist, nämlich Persönlichkeit; sondern er reife dazu in seinem Leben heran und erhalte dafür auch Hilfen in der Erziehung. Jeder Mensch sei auf Erziehung angewiesen, auch der schwer geistig Behinderte. „Die Verwirklichung seiner menschlichen Bestimmung kann nur durch Erziehung gelingen. Sie hat die Aufgabe, das Menschsein des Menschen nach Maßgabe der vorhandenen Anlagen und der bestehenden Verhältnisse zu verwirklichen.“⁴

Und zum Menschsein gehört auch diese über ihn hinausweisende „religiöse Dimension“, für die wir den schwer geistig Behinderten offen machen müssen.

Die Bedeutung der primären Bezugspersonen

Zu einem schwer geistig Behinderten, so wie ich ihn oben beschrieben habe, ist es schwer, eine Beziehung aufzubauen. Deshalb sind Bezugspersonen, die sich über Jahre hinweg um den selben schwer geistig Behinderten annehmen, von entscheidender Bedeutung auch für die Pastoral an diesen Menschen.

Diese Bezugspersonen können im Idealfall die Eltern sein. Da aber gerade schwer geistig Behinderte wegen der großen Belastung – zumal, wenn noch andere Geschwister da sind – nur selten zu Hause betreut werden können, sind das vor allem die Erzieher in den Heimgruppen, in denen schwer geistig Behinderte betreut und gepflegt werden.

³ Maximilian Buchka, Religiöse Unterweisung in der Schule für geistig Behinderte, Berlin-Charlottenburg 1973.

⁴ Ebenda, 10.

Auch der Pfarrer in der Gemeinde kann nur in den seltensten Fällen eine wirkliche Beziehung zu einem schwer geistig Behinderten bekommen. Seine Aufgabe dürfte eher in der Betreuung der Eltern liegen. Er sollte sie spüren lassen, daß sie mit ihrem behinderten Kind zur Gemeinde gehören und nicht am Rande stehen. Auch kann er mit den Eltern zusammen Möglichkeiten überlegen, wie auch die schwer geistig Behinderten am sakramentalen Leben der Gemeinde teilnehmen können. Dabei darf nicht verschwiegen werden, daß manche Pfarrer auch ihre Bedenken haben, was die Zulassung dieser Menschen zu den Sakramenten betrifft⁵.

Wer nun eine Beziehung zu einem schwer geistig Behinderten aufgebaut hat, ihn in seiner Art und Weise „verstehen“ kann, kann ihn an seinem eigenen Glauben teilhaben lassen⁶. Ein schwer geistig Behinderter ist ja ganz allgemein kaum in der Lage, selbständig Entscheidungen zu treffen. Seine Bezugspersonen müssen in fast allen Bereichen für ihn entscheiden, auch im Bereich des Glaubens. In der kontinuierlichen Zuwendung zu einem solchen Menschen, die geprägt ist von christlicher Liebe, die aushält, auch wenn nur wenig Erfolg in Sicht ist, kann der Betreffende etwas von der Liebe Gottes erahnen. Wenn er merkt, daß er – so wie er ist – angenommen und akzeptiert wird, kann er Geborgenheit erfahren und vielleicht etwas von der Nähe Gottes spüren – und sei es nur für kleine Augenblicke in seinem Leben.

Die Wichtigkeit des emotionalen Bereichs

Natürlich ist es nicht möglich, einem schwer geistig Behinderten hochstehende theologische Begriffe nahezubringen, zumal er über die Sprache nur wenig aufnehmen kann. Im emotionalen Bereich dagegen ist auch er aufnahmefähig. Deshalb muß eine Pastoral bei diesen Menschen diesem Bereich besondere

⁵ Was im Artikel von K. Schilling über geistig Behinderte allgemein gesagt wird, gilt auch für schwer geistig Behinderte. Jedem Pfarrer, der Schwierigkeiten sieht, diese Menschen zu den Sakramenten zuzulassen, würde ich diesen Artikel als Lektüre empfehlen.

⁶ Vgl.: Unser Standpunkt, Hilfe für geistig Behinderte – Begründung und Empfehlungen. Empfehlungen des Verbandes Katholischer Einrichtungen für Lern- und Geistigbehinderte, Freiburg 1980, 34–36, Stichwort „Mitglauben“.

Bedeutung zumessen. Ein schwer geistig Behinderter kann spüren, ob Spannungen unter seinen Bezugspersonen herrschen. Er kann die Atmosphäre eines Raumes spüren, z. B. wenn er in eine Kirche oder Kapelle kommt. Er läßt sich ansprechen von Kerzen, von Musik, spürt den Körperkontakt mit anderen Menschen. Seine Augen leuchten, wenn er seinen Namen hört, wenn er direkt angesprochen wird. Auf solche Dinge muß sich die Pastoral konzentrieren.

Schwierigkeiten, die auftreten können

Was ich eben beschrieben habe, hört sich vielleicht etwas einfach an. Doch es entstehen auch erhebliche Schwierigkeiten, mit denen man rechnen muß, von denen man sich aber nicht entmutigen lassen darf.

Für schwer geistig Behinderte ist es wichtig, daß sie sich an bestimmte Dinge und Ereignisse gewöhnen können, z. B. an einen regelmäßigen Gottesdienst. Dafür braucht man viel Zeit und darf nicht auf schnelle Erfolge hoffen. Man kann oft nur wenig Rückmeldung feststellen. Man weiß nicht sicher, ob das, was man mit dem schwer geistig Behinderten macht, bei ihm überhaupt ankommt, so daß der Gedanke auftauchen kann, es hat doch alles keinen Zweck, er bekommt ja doch nichts mit. Wenn man dann aber mit der Zeit (das heißt nicht selten über Jahre hinweg) merkt, daß der schwer geistig Behinderte sich freut, wenn er in die Kapelle kommt, ein bestimmtes Lied gesungen wird, ein Reigen getanzt wird, hat man schon viel erreicht. Kontinuität, ständiges Wiederholen des gleichen Ablaufs sind für diese Menschen sehr wichtig, auch wenn es für uns langsam banal und abgedroschen wirken will. Nur darf dieses ständige Wiederholen nicht so zur Routine werden, daß bestimmte Dinge nur noch abgespult werden.

Wichtig ist auch, daß man sich nicht selbst unter Erfolgsdruck stellt und denkt, dies muß bis zu diesem Zeitpunkt erreicht sein. Dabei wird der schwer geistig Behinderte nämlich meist überfordert. Dann sträubt er sich dagegen. Wenn manches im Moment nicht machbar ist, muß man oft Geduld aufbringen und warten können, bis er in der Lage ist, auf neue Situationen anzusprechen. Solche Pastoral darf nicht mit Zwang arbei-

ten und muß die Möglichkeiten eines solchen Behinderten realistisch einschätzen. Nur so ist man selbst auch einigermaßen vor Enttäuschungen geschützt.

Ein Grundsatz für die Pastoral an schwer geistig Behinderten ist: Der schwer geistig Behinderte muß Freude an der Sache haben. Wenn ich merke, daß ich auf Widerstand stoße, daß es ihm unangenehm wird, muß ich aufhören, um nicht das zu zerstören, was angestrebt wird: Freude und Glück in das Leben dieser Menschen zu bringen und sie die Nähe Gottes spüren zu lassen.

Pastoral an schwer geistig Behinderten muß ins normale Leben dieser Menschen integriert sein.

Die Pastoral darf keinen Sonderbereich darstellen. Sie muß aus dem Alltag herauswachsen, um den Alltag in gewissem Sinn auch zu „überhöhen“. Sie muß die Angebote, die das Kirchenjahr mit seinen Festen bietet, nützen und sinnvoll in das normale Leben des schwer geistig Behinderten einbauen, um es auch wieder ein Stück freundlicher zu gestalten.

Auch die Hinführung zu Sakramenten wie Eucharistie und Firmung, die durchaus möglich ist, darf nicht getrennt vom Alltag, von der gewohnten Umgebung erfolgen. Und ohne die aktive Mitwirkung der ständigen Bezugspersonen ist eine solche Hinführung undenkbar.

Solche Pastoral braucht auch ein Gespür für Situationen, in denen der schwer geistig Behinderte sich befindet.

Man muß sensibel sein dafür, ob es z. B. möglich ist, im Moment mit einem schwer geistig Behinderten ein Gebet zu sprechen oder nicht. Es gibt oft nur wenige Augenblicke, in denen er auch für Gebete aufgeschlossen ist. Und man muß ihn gut kennen, um diese Augenblicke für ihn zum „Erlebnis des Gebets“ nützen zu können.

4. Abschließende Bemerkungen

Mit meinem kurzen Beitrag konnte ich sicherlich keine systematische und umfassende Pastoral an schwer geistig Behinderten liefern. Jeder von ihnen ist anders; auf jeden muß man sich neu einstellen, um ihm gerecht zu werden. Vielleicht konnte ich aber

doch einige Anregungen für eine Pastoral an diesen Menschen geben. Vor allem aber möchte ich allen, die schwer geistig Behinderte zu betreuen haben, Mut machen, ihre Schützlinge an ihrem Glauben teilhaben zu lassen, um ihnen die Möglichkeit zu geben, etwas von der Nähe Gottes zu spüren. Denn gerade auch im Glauben sind schwer geistig Behinderte in besonderem Maße auf unsere Mithilfe angewiesen.

Alois Freiler – Erich Schmid

**„Fragt doch ihn selbst,
er ist alt genug . . .“**

Gedanken zur Blindenpastoral

Ein von Geburt an blinder und ein seit dem 18. Lebensjahr zunehmend sehbehinderter Religionslehrer reflektieren, auf dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen, die Praxis der Blindenpastoral und geben Anregungen, wie Nichtbehinderte und Sehbehinderte bzw. blinde Menschen/Christen besser miteinander leben lernen und was die kirchlichen Gemeinden diesbezüglich tun können und sollen.

red

1. Einführung in die Situation – ein Dialog

Erich: „Ich bin 29 Jahre alt und seit Geburt vollblind. Der Augenblick der Erblindung konnte also für mich noch keine Glaubensprobleme mit sich bringen. Sie kamen erst später, nämlich in der Pubertät, und da auch nur in abgeschwächter Form. Als Religionslehrer am Bundes-Blindenerziehungsinstitut in Wien habe ich jedoch genug Schüler, bei denen die innere Reifung nicht so konfliktlos abläuft. Mir klingt noch der Satz eines 6jährigen im Ohr: „Mein Vater sagt, weil ich blind bin, glaubt er nicht mehr an Gott.““

Alois: „Bei mir ist das ein wenig anders verlaufen. Als 18jähriger, also vor 10 Jahren, habe ich von meiner Augenkrankheit erfahren. Damals war noch nicht absehbar, ob eine leichte Sehschädigung zurückbleibt, oder ob ich voll erblinden werde. Im Moment zähle ich mich zu den stark Sehbehinderten.“

Starke Glaubensprobleme hatte ich eigentlich nie, da ich zum Zeitpunkt des Ausbruchs der Krankheit in der glücklichen Lage war, eine gute Beziehung zu Jesus zu haben. Seit einigen Wochen unterrichte auch ich Religion am Bundes-Blindenerziehungsinstitut.“

Erich: „In meinen acht Dienstjahren als Religionslehrer habe ich diesen Beruf lieben gelernt. Der Weg bis dahin war nicht einfach.“

Mein glückliches Leben begann schon damit, daß meine Eltern die Behinderung ihres Kindes nicht als Katastrophe empfanden. Sie versteckten mich nicht, sondern schickten mich in den Ortskindergarten unter „Normal“-Sehende und fanden den Mut zu einem zweiten Kind – meiner Schwester, die völlig gesunde Augen hat.

Ab meinem 6. Lebensjahr besuchte ich Volks- und Hauptschule am Bundes-Blindenerziehungsinstitut. Da es in Österreich keine allgemeinbildende höhere Schule für Blinde gibt, setzte ich meinen Ausbildungsweg in einer Klasse von Sehenden am Badener Gymnasium fort, wobei mir Schüler und Patres im Internat in Heiligenkreuz tatkräftig halfen.

Nach erfolgreich abgelegter Reifeprüfung wählte ich die Ausbildung zum Hauptschullehrer für Deutsch, Musik und Religion – natürlich wieder an einer „normalen“ pädagogischen Akademie.

Neben meiner Unterrichtstätigkeit studiere ich Germanistik und Geschichte an der Wiener Universität.“

Alois: „Bei mir verlief die Schulzeit bis zur Matura ohne Beeinträchtigung meiner Sehkraft. Durch Gesichtsfeldeinengung und beginnende Trübung der Linsen fiel es mir bei meinem Studium der selbständigen Religionspädagogik an der Universität Wien immer schwerer, die zahlreiche Fachliteratur zu lesen. Durch Unterstützung meiner Kollegen ist es mir gelungen, das Studium in der vorgeschriebenen Zeit zu beenden; dann trennten sich unsere Wege.“

Berufsbedingt leben meine Frau und ich jetzt in Wien. Aus diesem Grund ist praktische Mitarbeit in der niederösterreichischen Heimatpfarre schwer möglich. Allerdings feiern wir noch immer die großen kirchlichen Feste dort.

Der Aufbau von Kontakten zur Wiener Pfarre ist erst im Anfangsstadium.“

Erich: „Im Gegensatz dazu sind meine Kontakte zur Heimatpfarre schon sehr lose. Andererseits ist die Pfarre Am Schüttel in Wien zu meiner neuen Heimat geworden: ich bin im Pfarrgemeinderat tätig, leite den Kirchenchor und versuche, die Schüler des Blindeninstitutes in die Jugend der Pfarre zu integrieren. Blinde und Sehende werden zum Beispiel gemeinsam auf die Firmung vorbereitet.“

Alois: „Die beiden hier aufgezeigten Lebensläufe könnten leicht den Schluß nahelegen, daß alle Blinden und Sehbehinderten problemlos in und mit der Kirche leben.

Dem ist nicht so, wie die Tatsache beweist, daß auch Sehgeschädigte aus der Kirche austreten.“

2. Wünsche und Erwartungen

Zumindest gläubige oder suchende blinde Menschen sehnen sich nach dem Mitleben und Mitfeiern in der Pfarre. „Blind“ meint hier vollblinde und sehbehinderte Personen, die weitgehend in gleichem Maße betroffen sind. Falls eine Differenzierung zwischen beiden Gruppen notwendig ist, wird sie an geeigneter Stelle durchgeführt.

2.1 Pfarrgemeinde als Heimat?

Individuelle Geschichte jedes Blinden

Wie schon der einleitende Dialog zeigte, bedingen verschiedenste Arten von Sehschädigungen unterschiedlichste Lebenswege. Wer sich das vor Augen hält, wird es unterlassen, vom Verhalten eines Blinden auf das eines anderen Blinden zu schließen. Auch der Blinde ist zunächst Mensch – und damit so einmalig und unterschiedlich wie Menschen eben sind – und erst in zweiter Linie blind. Umgelegt auf die Situation in der Pfarre heißt das: Konnte ein Blinder integriert werden, kann sich der zweite genauso ausgeschlossen und mißverstanden fühlen, sich abkapseln und das Pfarrleben meiden. Der Blinde möchte in seiner Pfarre als Individuum trotz Behinderung ernstgenommen werden und nicht so sehr mit Seelsorge an einer Gruppe der Blinden betreut werden – die hat er ja durch die speziell dafür arbeitenden Blindenseelsorger.

Besondere Bedeutung von Berührungspunkten

Das Klingeln an der Wohnungstür muß nicht immer von einem Vertreter oder guten Bekannten stammen – es könnte auch der Verteiler des Pfarrblattes ein Informationsgespräch suchen. Angenommen, die Unsicherheit auf seiten des „Pfarrvertreters“ und das Mißtrauen auf seiten des Blinden sind überwunden, dann ist etwas Wichtiges geschehen: der Blinde hat eine Kontaktperson zur Pfarre gewonnen. Oft findet der Blinde allein nicht den Weg zur Kirche und zum Pfarrhaus, wohl aber könnte er diese Wege allein gehen, wenn sie ihm einmal gründlich gezeigt und erklärt wurden. Ist der Blinde dann sozusagen in der Öffentlichkeit der Pfarre aufgetaucht – etwa durch regelmäßigen Gottesdienstbesuch –, sollten die Gläubigen die Möglichkeit zur persönlichen Ansprache nützen. Wichtige Informationen über das Pfarrleben können so mündlich weitergegeben werden. Auch das Telefon kann die Kommunikation fördern. Da viele Blinde als Telefonisten tätig sind, erklärt sich ihre besondere Beziehung zu diesem Medium.

Wo sind unsere Blinden?

Selbst auf die Gefahr hin, daß utopische Gedanken geäußert werden, ist doch daran zu denken, z. B. vom Caritas-Ausschuß her Sprengel- oder, noch besser, Hausvertrauensleute zu finden. Neben zahlreichen anderen für die Pfarre nützlichen Tätigkeiten können diese Personen am ehesten von der Existenz blinder (oder anderer behinderter) Menschen hören. Besonderer Schwerpunkt sollte hier bei den alten Erblindeten liegen. Über 60 Prozent der in Österreich registrierten 15.000 Blinden haben ihr 60. Lebensjahr schon überschritten. Viele werden von ihren Angehörigen zufriedenstellend betreut und sind daher nach außen nicht auffällig. Fallen jedoch Blindheit und Einsamkeit zusammen, wendet sich das Schicksal eines solchen Menschen ins Tragische. Besondere Beachtung ist jenen blinden, oft auch noch mehrfach geschädigten Menschen zu schenken, die von den Angehörigen in Wohnungen praktisch versteckt werden, und das trotz verstärkter Aufklärung über Ausbildungsmöglichkeiten seitens der öffentlichen Hand.

Wo befindet sich meine Pfarre?

Wenn keine Integration in die Pfarre erfolgt, kann ein Teil der „Schuld“ natürlich auch beim Blinden selbst liegen, denn auch er ist aufgerufen, einen Schritt auf die christliche Gemeinschaft hin zu tun. Der ganz konkrete Schritt, also der Fußmarsch zum Pfarramt oder zur Kirchenbeitragsstelle, wird aber dann besonders schwierig, wenn die Räumlichkeiten in riesigen Wohnhausanlagen eingebettet sind. Ist anstelle der heute immer spärlicher werdenden Amtsstunden nicht einmal ein Telefonbeantworter im Pfarramt installiert, wird die Entmutigung des kontaktsuchenden Blinden verständlich. Dabei braucht der Blinde nicht immer nur Beschenkter zu sein. Bei vorhandenem Talent könnte er z. B. im Rahmen eines gemütlichen Zusammenseins musizieren oder Gedichte vortragen. Gern wird er dann auf Ausflüge mitgenommen werden, und es ist gut vorstellbar, daß sich jemand findet, der in unaufdringlicher Weise durch kleine Handreichungen, z. B. beim Besuch von Gaststätten, dem Blinden die erforderliche Hilfe anbietet. Blinde Organisten und Kantoren sind in manchen Pfarren tätig; und warum sollten diese Menschen nicht über den Fachauschuß für Liturgie in den Pfarrgemeinderat kommen? Auch Lektorendienste sind nach Absprache denkbar, allerdings darf der Blinde nicht erst am Beginn der Messe erfahren, was er zu lesen hat, denn die ganze Heilige Schrift mit ihren 50 Punktchriftbänden oder das gesamte „Gotteslob“ mit seinen 25 Bänden im Kleinformat wird er wohl nicht zu jedem Gottesdienst mitbringen können.

2.2 Miteinander das Brot brechen

Das helfende Wort

Der Sehbehinderte kann bei kirchlichen Feiern noch das Gotteslob oder das Neue Testament in Großdruck benützen. Hilfreich ist es für ihn aber, wenn die Nummern der Lieder und Gebete nicht nur angezeigt, sondern auch angesagt werden. Besonders für blinde Kinder ist es wichtig, ihnen immer wieder zu erklären, welche Handlungen der Priester am Altar vollzieht; doch auch für den interessierten Erwachsenen ist der Sitznachbar als „Mystagoge“ manchmal nützlich, besonders dann, wenn der Ablauf der liturgischen

Zeremonie nicht so geläufig ist, weil eben beispielsweise ein bestimmtes Hochfest nur einmal im Jahr gefeiert wird. Wenige Worte reichen meist aus; außerdem sind längere Besprechungen vor oder nach der Feier möglich und wichtig, vor allem, wenn der Blinde sich im Rahmen der Feier vom Kirchenvolk beobachtet weiß, etwa bei Erwasenentaufe, Erstkommunion, Firmung oder Trauung. Ein bekannter Sitznachbar erzeugt beim Blinden weniger Hemmungen, kurz hinüberzutasten, ob im Augenblick alle knien oder stehen. Auch hier kann ein kurzes Wort oder Handzeichen seitens des Sehenden helfen.

Die Struktur mancher Altarräume behindert den Blinden beim Vortreten zum Kommunionempfang. Falls ein sehender Führer vorhanden ist, geht dieser am besten voraus und läßt den Blinden sich locker an seinem Ellbogen anhalten. Auch das Wiederfinden der richtigen Bankreihe bringt manchmal Schwierigkeiten. Hat der Blinde keine Tasche bei sich gehabt, ist es gleichgültig, ob er nach dem Empfang der Kommunion in die vorher benützte Bankreihe zurückkehrt oder den Rest der Messe anderswo mitfeiert. Prozessionen bedeuten oft neue Wege für den blinden Christen, und auch hier sind Hilfestellungen durch die Mitfeiernden erwünscht.

Die Worte „Termine und Uhrzeiten entnehmen Sie bitte dem Pfarrblatt“ bei den Verlautbarungen am Ende der Messe gehen von der Meinung aus, daß sich in jedem Haushalt ein Pfarrblatt befindet und daß jeder das Pfarrblatt lesen kann.

Verkündigung – nicht Entmündigung!

Für den Prediger ist die Versuchung groß, einen vielleicht in der Pfarre bekannten Blinden in den Mittelpunkt seiner Ansprache zu stellen, besonders dann, wenn von den Schrifttexten her das Thema „Behinderte“ oder „Ausgestoßene“ nahegelegt wird. Keinesfalls soll verschwiegen werden, daß es Blinde gibt, aber es gilt – und das nicht nur für den Prediger, sondern für jeden Menschen –, sich vor zwei Extremen zu hüten: durch die Darstellung des Blinden als bemitleidenswertes Geschöpf die Hilfsbereitschaft der Gemeinde aktivieren zu wollen oder den

Blinden als „lebenden Heiligen“ zu idealisieren und dadurch zu versuchen, Glaubenseifer und Moral des Kirchenvolkes zu heben.

Der Blinde kann ein Engel und/oder ein Teufel sein wie der Mann oder die Frau aus der vierten Bank. In der Verkündigung kommt es darauf an, den Blinden realistisch zu sehen, nämlich als glaubenden Menschen, der auf dem Weg ist. Wir dürfen Jesus nicht nachstehen im Akzeptieren, daß jemand langsam an den Glauben und damit in sein Heil hineinwächst. Jesus setzt in Betsaida zweimal heilbringende Zeichen, bevor der Blinde sieht (vgl. Mk 8, 22–26).

Entmündigung des Blinden findet öfter statt als allgemein angenommen wird. Wer z. B. eine den Blinden betreffende Frage nicht an diesen, sondern an dessen Begleiter stellt, verhält sich im Grunde nicht besser als die Juden, die, in Joh 9, 18–19, dem Blindgeborenen nicht glauben und deshalb seine Eltern befragen. Nicht jeder Blinde hat soviel Glaubenskraft wie Bartimäus (vgl. Mk 10, 46–52), sich gegen die oft unbewußt und damit automatisch ablaufenden Einschüchterungsversuche zu wehren. Wie ansteckend Jesu Beispiel wirken kann, zeigt das Verhalten jener, die Bartimäus Mut zusprechen und damit seine Aktivität fördern: „Da warf er seinen Mantel weg, sprang auf und lief auf Jesus zu“ (Mk 10, 50).

Selbst wenn Vollblinde in der Kirche sind, braucht der Priester keine Angst zu haben, sie zu kränken, wenn er vom Licht spricht und beispielsweise dessen Bedeutung als Zeichen für Gott, Rettung, Auferstehung oder ewiges Leben erklärt. Nicht nur für den Blinden hilfreich ist der Versuch, Zeichen in andere Gefühls- und Erlebnisbereiche zu übersetzen. Obwohl der Vollblinde nie den emotionalen Wert des Lichtes erfassen kann, wird er sich gefühlsmäßig ähnlich angesprochen fühlen, wenn er den Hinweis bekommt, in seiner Vorstellung Licht und Wärme in Beziehung zu setzen. „Finsternis“ ist analog mit „Kälte“ zu übertragen.

Vielleicht evoziert die sichtbare Existenz eines Blinden in manchem Gläubigen bei der Betrachtung der Heilungsgeschichten die Frage, warum Jesus nicht mehr hier und jetzt heilt. Besonders Kinder sprechen diese

Sehnsucht zuweilen direkt aus. – Ohne vor-schnell eine oberflächliche Lösung anbieten zu wollen, sei doch jedem empfohlen, der sich durch diese Frage betroffen machen läßt, nicht bei den Problemen des individuellen Leides stehen zu bleiben, sondern nach dem letzten Sinn des Leides zu forschen, ohne dabei die Souveränität Gottes zu mißachten, der sich und uns nicht vor dem Leid bewahrt, aber im Leid bei uns ist.

2.3 Miteinander leben lernen

Unsicherheiten überwinden

Versteht man menschliches Dasein nicht zyklisch als „ewige Wiederkehr des Gleichen“, sondern linear, in den Kreislauf der Natur eingebunden, aber diesen durch den Anruf Gottes zugleich übersteigend, so kann man erahnen, daß ein Grund für unsere Einzigartigkeit darin besteht, fortwährend fragen und lernen zu dürfen. Wir entwickeln uns gemeinsam und lernen aneinander: die Blinden durch die Vollsinnigen und durch andere Behinderte, die Sehenden durch ihresgleichen, aber auch durch Menschen mit Körper-, Geistes- oder Sinnesbehinderung. Gleichgültig, was als „normal“ oder „defizient“ angesehen wird, die Tatsache bleibt, daß wir einander durch unser So-Sein verunsichern, aber gerade dadurch die Voraussetzungen für das Lernen schaffen.

Ein ängstigender Faktor für den Vollblinden oder stark Sehbehinderten existiert durch das Fehlen des Blickkontaktes. Nicht zu wissen, ob man z. B. in Gesellschaft angesprochen wurde, führt zur Unsicherheit, die bei mißtrauischen Blinden so weit geht, daß sie sich ständig beobachtet fühlen. Umgekehrt verfallen vollblinde Kinder in den Trugschluß, niemand kann sie sehen, wenn sie etwas (Verbotenes) tun, weil sie selbst nichts sehen können.

Auf seiten der Sehenden gibt es ebenfalls zahlreiche Abstufungen der Unsicherheit. Sie reichen vom Unbehagen darüber, wie der Blinde „richtig“ anzusprechen und wie ihm „richtig“ zu helfen sei, bis zum Ekel vor Blinden, die durch Unfälle oder Augenleiden unvorteilhaft aussehen oder die sich durch Unwissenheit oder fehlende Selbstdisziplin „abnormal“ (dem erworbenen ästhetischen

Empfinden des Sehenden widersprechend) benehmen.

Erblindet jemand langsam, muß nicht nur er ständig umlernen, sondern auch die Menschen um ihn. War beispielsweise das Überqueren einer Kreuzung für den Betroffenen unlängst noch problemlos, kann es heute schon zur Schwierigkeit geworden sein. Wer aus dem Personenkreis um den erblindenden Menschen in dieser Phase nicht Kontakt hält, kann nicht mitlernen! Der Sehbehinderte steht der Welt der Vollsehenden näher als der der Vollblinden, aber er lebt, geht, arbeitet, kocht . . . in einer „Zwischenwelt“. Man sieht ihm nicht an, wo er Hilfe braucht. Die Unsicherheit des Sehenden gegenüber dem Vollblinden, wann dieser eine Hilfestellung nötig hat, weicht häufig der „Strategie“, ihm möglichst in allen Situationen Hilfe anzubieten. Solange dies nicht zur Bevormundung des Vollblinden und damit zum Ausleben seiner Bequemlichkeit führt, ist dagegen nichts einzuwenden. Deshalb braucht aber auch der Vollblinde nicht unter den Glassturz gestellt zu werden. Sein Selbstwertgefühl wird durch Herausforderungen gehoben, die er meistern kann – z. B. einmal doch alleine zu einem Treffpunkt zu kommen oder jede Form der Übernahme von Verantwortung.

Kameradschaft schließen

Wie wichtig für den Blinden eine Kontaktperson zur Pfarre ist, wurde schon im Abschnitt über die Bedeutung der Berührungspunkte ausgeführt. Einen weiteren Dienst leistet jeder, der den Blinden in eine Gruppierung der Pfarre mitnimmt. Da Stimmen noch schlechter im Gedächtnis behalten werden als Gesichter, wird der Blinde dankbar sein, wenigstens einen aus dem Personen- und Stimmengewirr besser zu kennen. Voraussetzung hierfür ist, daß Kontaktnahmen erfolgten, die über oberflächliche Berührungen hinausgegangen sind. Vielleicht konnten auch schon Einladungen in die Wohnung ausgetauscht werden. Der Blinde wird sich in einer fremden Wohnung erst dann wohlfühlen, wenn er sich in den für ihn wichtigen Bereichen selbständig orientieren kann, also z. B. allein den Weg zur Toilette findet. Anlaß für einen Besuch in der Woh-

nung des neuen Partners könnte ein kleines Projekt sein: ein Gespräch, Vorlesedienste, aber auch eine Schachpartie mit dem vom Blinden mitgebrachten Steckschach oder ein Kartenspiel mit handelsüblichen Spielkarten, die der Blinde mit Punkten markiert hat.

Besuche oder Spaziergänge zu zweit schaffen zumindest den Raum, in welchem gute Gespräche stattfinden können. Freude kann mitgeteilt und damit verdoppelt werden, Leid wird nicht beseitigt, aber vom anderen mitgetragen. Er erfüllt dann – biblisch gesprochen – den Dienst des Simon von Zyrene. Häufig kann dann auch der Blinde zum „Mitleidenden“ werden, ja es ist gar nicht so selten, daß Blinde, von denen viele ausdauernd zuhören können, die Funktion einer „Klagemauer“ übernehmen. Im gemeinsamen Gebet oder im Wissen, daß der andere zur gleichen Zeit an einem anderen Ort etwa das gleiche betet, entsteht Gemeinschaft durch solidarisches Handeln.

Vielleicht wird in solchen Kontakten auch das Problem des richtigen Umganges mit der eigenen Geschlechtlichkeit spürbar. Dann ist wenigstens jene Stufe überwunden, auf welcher viele Sehende den blinden Menschen (wie auch andere Behinderte) als ein „geschlechtsloses“ Wesen ansehen. Zärtlichkeiten, die der Blinde durch das Fehlen des Blickkontaktes nicht erweisen kann, versucht er oft über den Hautkontakt zu verschenken. Wie auf vielen anderen Gebieten ist auch hier unwahrhaftiges Verhalten von beiden Seiten nicht auszuschließen. – Führt eine Kameradschaft über Freundschaft und Liebe bis zur Ehe, so verdient die Frage von Nachkommen besondere Berücksichtigung, vor allem dann, wenn die Sehschädigung aller Voraussicht nach erblich ist. In den weitesten meisten Fällen bringen blinde oder sehbehinderte Mütter vollsehende Kinder zur Welt, selbst dann, wenn auch der Vater sehgeschädigt ist. – Im Verhältnis leben mehr Blinde als Sehende unverheiratet. Die Sehnsucht nach einer Lebensgemeinschaft wird wohl in beiden Gruppen etwa gleich groß sein. Der Zölibat des Priesters und die freiwillig gewählte Ehelosigkeit anderer Menschen können unter anderem als zeichenhafte Solidarität mit jenen verstanden werden,

deren Sehnsucht nach Ehe sich nicht erfüllt. Diesen Aspekt einem derart betroffenen Blinden nahezubringen, wird wohl nicht leicht sein und muß sehr einfühlsam geschehen.

In die Gemeinde hineinwachsen

Bei jenen Blinden oder Sehbehinderten, die über kurzfristige Kontaktnahmen hinaus Anschluß suchen, ist es eine Frage des Talentes, der verfügbaren Zeit und der Einsatzbereitschaft, wieweit das Engagement in der und für die Pfarre reicht. Musikalisch begabte Blinde können in einem Kirchenchor, der nicht nur aus „Profis“ besteht, mitsingen, wenn sie durch den Chorleiter oder andere Chormitglieder unterstützt werden. Vielleicht wird der Blinde in einer Band zur Begleitung von rhythmischen Liedern herangezogen und setzt damit jene Tradition fort, die durch einen blinden Organisten oder Kantor begonnen wurde.

In Bibelkreisen oder diversen Fachausschüssen spielt es meist keine Rolle, ob ein bestimmter Beitrag von einem Blinden oder Sehenden kommt, und in Gebetsrunden oder zu Hause leistet der Blinde seinen Beitrag zum Aufbau des Reiches Gottes im Sinne des Gebetsapostolates. – Warum sollten Blinde nicht z. B. in Nährunden aufgenommen werden, als Babysitter Verantwortung übernehmen oder nach Diktat Schreibarbeiten für die Pfarre erledigen? Was spricht dagegen, daß Blinde nach entsprechender Vorbildung als „lebende Informationsstellen“ über Kirchenbeitrag, liturgische Vorschriften, Pfarrtermine, Zuständigkeiten bei kirchlichen Behörden . . . herumlaufen?

3. Seelsorge konkret

3.1 Pannen akzeptieren

Wer durch Krankheit oder Alter erblindet, muß sich äußerlich und innerlich neu selbst finden. Die Hilfsbedürftigkeit ändert sich mit dem Krankheitsverlauf. Der Betroffene wird solange wie möglich versuchen, sich wie ein Vollsehender zu verhalten, und das wird irgendwann sicher zu Pannen führen. Die Menschen in der Umgebung eines Erblindenden – und das sind hoffentlich in vielen Fällen Christen, die sich einer Pfarrgemein-

de zugehörig fühlen – müssen wie der Sehgeschädigte selbst lernen, auftauchende Mißgeschicke jeglicher Art verständnisvoll hinzunehmen. Nur so wird der Prozeß der Selbstfindung beschleunigt. – Auch bei jenen Menschen, die schon länger oder von Geburt an blind sind, kann eine „Panne“ die Frage nach dem Sinn im persönlichen Schicksal akut werden lassen, und schon allein aus diesem Grund ist auch hier das Ertragen in Liebe durch die Mitmenschen geboten.

3.2 Isolationstendenz bekämpfen

Liebendes Mitleiden bedeutet aber keineswegs teilnahmsvolles, aber stummes Beobachten. Zunächst wird Zeit vergehen müssen, bis sich die Gemeinschaft und der Betroffene mit den geänderten Umständen abgefunden haben; doch dadurch sind nur die ersten Schwierigkeiten beseitigt und so die Tatsache, daß bei einem Menschen eine Behinderung vorliegt, in die Alltagsroutine eingearbeitet. Ziel für den Betroffenen und die Gemeinschaft muß es sein, das Faktum der Erblindung oder Blindheit dieses bestimmten Menschen anzunehmen, das heißt, es als Herausforderung und damit als Chance zu sehen, im „Geringsten“ Jesus zu begegnen. Sorge für den Blinden kann bis zur Forderung führen, sich nicht mehr abzukapseln. Der Rückzug in die eigenen vier Wände wird dann nicht erfolgen, wenn der Blinde erlebt, daß es Menschen gibt, für die er etwas bedeutet und die sich deshalb um ihn mühen. Nur wer durch vieles auf Tiefe der Beziehung gerichtetes Zusammensein die verwundbaren und heilungsuchenden Persönlichkeitsstrukturen des Sehgeschädigten kennt, kann die verschlossene Blüte öffnen, trotz der Stacheln den weichen Teil des Kakthus berühren!

3.3 Hilfe anbieten

Je mehr Selbstvertrauen der Vollblinde oder Sehbehinderte entwickeln kann, umso weniger Hilfe wird er in Anspruch nehmen müssen. Manche Sehgeschädigte lehnen angebotene Hilfe ab, weil sie sich und der Umgebung ihre Unabhängigkeit beweisen wollen. Das an sich gute Streben nach mehr Selbstständigkeit kann bei Übertreibungen zu

Zerrformen führen, deren Ausdruck die oben erwähnten „Pannen“ sind. Um den richtigen Mittelweg zwischen Vernachlässigung und Überbefürsorgung herauszufinden, wird es notwendig sein, dem Blinden immer wieder Hilfe anzubieten und ihn zu fragen, in welcher Form er haben möchte, daß ihm geholfen wird.

Sollen z. B. gemeinsame Wege gemacht werden, ist es günstig, daß der sehende Führer vorausgeht und den Blinden sich einhängen oder am Ellbogen locker anhalten läßt. Gut zusammengespilte Paare können sich sehr rasch und sicher vorwärtsbewegen. Da der führende Sehende immer einen halben Schritt voraus ist, spürt der Blinde Bodenunebenheiten oder Stufen und kann sich darauf einstellen, ohne durch Worte darauf aufmerksam gemacht worden zu sein.

Sprechen mehr als zwei Personen miteinander und ist mindestens eine davon blind, so empfiehlt es sich, den oder die Blinden immer wieder mit Namen anzusprechen, da ja der Blickkontakt fehlt. Auf diese Weise kann vermieden werden, daß der Blinde auf Fragen, die gar nicht an ihn gerichtet wurden, antwortet. – In solchen Gesprächen braucht in der Wortwahl für Alltägliches nicht besonders auf den Blinden Rücksicht genommen zu werden. Obwohl er etwas betastet, wird der Blinde zuweilen selbst sagen, er „schaut“ sich etwas an. Der Gruß „Auf Wieder-Sehen“ wird ihn nicht kränken und an seine Behinderung erinnern, und „Seht das Lamm Gottes“ ist auch nie als Aufforderung für die „sehende“ Gemeinde gedacht, ein Lamm in der Umgebung des Priesters zu suchen.

Gute Dienste erweist der sehende Begleiter dem Blinden oder Sehbehinderten, wenn er diesem beschreibt, was er z. B. bei gemeinsamen Wanderungen alles sieht. Die durch Worte zum Ausdruck gebrachte Wirkung von Landschaft oder Naturstimmungen auf den Betrachter erzeugen auch im Sehgeschädigten Vorstellungen, die sich mit emotionalen Werten verbinden. In solchen Schilderungen dürfen und sollen sogar Farben vorkommen, denn dadurch weiß der blinde Zuhörer, daß die Worte nicht speziell für ihn gewählt wurden, sondern die Gefühlslage seines Begleiters wiedergeben.

3.4 Informationen weitergeben

Vor allem Späterblindete wissen oft kurz nach ihrer Erblindung recht wenig über speziell für Blinde existierende Institutionen und Angebote. Ein Dienst der Kirche an den Blinden ist es, Informationen weiterzugeben.

Neben den Blindenverbänden, die sich als Selbsthilfegruppen verstehen, gibt es Gruppierungen von Laien, deren Arbeit christlich motiviert ist: das Österreichische Blindenapostolat in Wien, das Deutsche katholische Blindenwerk in München und den christlichen Blindendienst in Marburg sowie die Schweizerische Caritasaktion der Blinden in Landschlacht. Alle diese Organisationen führen Punktschrift- und Hörbüchereien, um Bildungsgut und Unterhaltung an die erwachsenen Blinden heranzutragen. In den zahlreichen Blinden- und Sehbehindertenschulen des deutschen Sprachraumes werden Jugendliche und Späterblindete zu Telefonisten, Phonotypisten, Korbflechtern, Bürstenmachern, Webern, Industriearbeitern, Klavierstimmern, Masseuren, Programmierern usw. ausgebildet*.

Rosa Schweizer

Was erwarte ich mir als Rollstuhlfahrerin von der Kirche?

Ganz bewußt habe ich in der Überschrift meines Aufsatzes den Begriff „Behinderter“ nicht verwendet, sondern auf den für mich überschaubaren Personenkreis der Roll-

* Weiterführende Literatur:

J. Emminghaus, Kleine Blindenpastoral, Freiburg 1962; R. Herkenrath – H. Rupp (Hrsg.), Handreichungen für den evangelischen Religionsunterricht an Schulen für Blinde (Kirchenkanzlei der EKD), Hannover 1979; Texte der Pastoralkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen, Behindertenpastoral in der Pfarre, hrsg. vom Österreichischen Pastoralinstitut, Wien 1980; W. Paukowitzsch – E. Schmid, Die Katechese bei Blinden, in: Christlich-pädagogische Blätter 93 (1980), 240–243; H. Rupp, Schlag die Hand nicht aus, Wuppertal 1981; E. Schmid, Blinde und sehgeschädigte Menschen, in: Caritas – Zeitschrift der Caritas Österreichs für sozialcaritative Dienste 33 (1980), Heft 5; ders., Weil ich blind bin, glaubt mein Vater nicht mehr an Gott, in: Gemeinsam leben. Evangelisches Diakoniewerk 4 (1983).

stuhlfahrer begrenzt. Seit 26 Jahren kann ich mich wegen eines Radunfalls, der eine komplette Querschnittlähmung ab dem 4. Brustwirbel verursachte, nur mehr mit Hilfe des Rollstuhls fortbewegen. Dieser lange Zeitraum, in dem ich vom 15jährigen Mittelschulmädchen zur „akademischen Mutter“ von drei Mädchen heranreifte, gab mir sehr unterschiedliche Möglichkeiten, mit der Kirche in Kontakt zu treten. Ich möchte versuchen, meine Erwartungen von der Gemeinschaft der Gläubigen mit den Priestern und Mitarbeitern in der Pfarre, in den Spitälern und Rehabilitationszentren an Hand meines Lebens aus heutiger Sicht darzustellen.

Handfeste Hilfe von seiten der Heimatpfarre

In der Zeit nach meinem Unfall, als die Familie durch die häufigen Spitalsbesuche, die finanzielle Notlage und die geistige Behinderung meiner Schwester schon seit ihrer Geburt aufs äußerste belastet war, hätte ich mir zupackende, handfeste Hilfe von seiten der Heimatpfarre gewünscht. Meinen Eltern wurde von der Geistlichkeit lediglich grenzenlose Bewunderung ausgedrückt, mit passenden Bibelworten Trost gespendet und tägliche Fürbitte bei der heiligen Messe in Aussicht gestellt. Obwohl mein Vater schon jahrelang der pfarrlichen Männerrunde angehörte und alle Mitglieder tiefste Erschütterung über mein Schicksal zeigten, erschien keiner, um auch nur einmal beim Überwinden der Stufen mit dem Rollstuhl zu helfen.

Konkret würde ich mir die Reaktion der Pfarre bei Bekanntwerden eines derartigen Unfalles oder Zuzuges eines Rollstuhlfahrers in dieses Wohngebiet so vorstellen:

1. Besuch des Pfarrers oder Leiters des Sozialkreises oder eines Pfarrgemeinderates etc., der sofort die Möglichkeiten einer Unterstützung durch pfarrliche Gruppen anbietet.
2. Regelmäßige Kontaktnahme mit der betroffenen Familie (oft braucht die überlastete Mutter mehr Zuwendung als der Behinderte selbst).
3. Predigt über die Probleme der Behinderten, damit auch die Gläubigen sensibler für die Anliegen dieser Randgruppe werden.

4. Sollten Stufen den Zugang zur Kirche erschweren, könnte ein Appell an die kräftigen Männer auch dieses Problem lösen helfen.

Dank an hilfsbereite Mitschülerinnen durch den Religionslehrer

Als ich nach zweijährigem Spitalsaufenthalt zu meinen alten Mitschülerinnen, die sich in großartiger Weise als unermüdliche, hilfsbereite Kameradinnen bewährt hatten, zurückkehrte, wäre ich so dankbar gewesen, wenn unser Religionsprofessor – ein Priester – meine Mitschülerinnen für ihr Mitschreiben, ihre häufigen Besuche, ihre Spenden und ihre Opfer an Freizeit gelobt hätte. Sie setzten doch durch ihr Verhalten neue Maßstäbe für Werke echter christlicher Nächstenliebe! Nie fragte er mich, wie ich die 20 Stufen am Eingang der Pfarrkirche überwinden könne oder ob eine geeignetere Kirche in der Nähe sei. Tatsächlich war mir der Besuch der Sonntagsmesse unmöglich, und ich getraute mich nicht, unsere überlastete Familie auch noch dafür anzusprechen. Da sich in unserer Zeit die Religionslehrer häufig im Unterricht mit der Sinnfrage des Lebens auseinandersetzen, wäre ein Gespräch über die Bewältigung des Behindertseins leicht unterzubringen. Wenn sie dann noch einen Behinderten aus ihrem Bekanntenkreis oder gar einen Schüler der Klasse vorstellen und aus dem Leben als Rollstuhlfahrer, Blinder, Tauber oder Amputierter erzählen lassen, wäre das für die Jugendlichen wirksamer als die theoretische Erörterung.

Integration in eine kirchliche (Jugend-)Gruppe

Zur katholischen Mittelschuljugend, der ich vor dem Unfall angehört hatte, fand ich aus Scheu keinen Kontakt mehr. Die lange Abwesenheit und die Schwierigkeit im Umgang mit einem behinderten Jugendlichen ließen eine Kontaktnahme gar nicht aufkommen. Dabei saß ich doch immer zu Hause und hatte neben dem Schulbesuch überhaupt keine Ansprache mit Gleichaltrigen. Deshalb möchte ich mit allem Nachdruck darauf hinweisen, wie wichtig für jeden Rollstuhlfahrer in der Phase der Selbstfindung und Integration in die Gemeinschaft die Auf-

nahme in eine Gruppe nichtbehinderter Gesinnungsfreunde ist. Ein aufgeschlossener Priester kann mit entsprechender christlicher Motivation positiv auf die für den Behinderten in Frage kommende „Runde“ einwirken.

Aus meiner Erfahrung weiß ich, daß viele Behinderte dankbar für jede Mitnahme bei Ausflügen, Kinobesuchen oder Einkehrtagen sind. Sobald das erste Kennenlernen stattgefunden hat und die gegenseitige Scheu abgebaut ist, wird die Anwesenheit des Behinderten in der Pfarrgruppe für beide Teile befruchtend wirken. Ein Rollstuhlfahrer bei einem Sommerlager der katholischen Jungschar – das kann ein tiefes Erlebnis für ihn selbst und die jungen Christen werden, die erstmals den oft beschwerlichen Alltag des Gelähmten hautnah mitmachen müssen. Der Umgang mit dem Rollstuhl wird ihnen vertraut und die Hilfsbereitschaft spontaner werden. Die beste Vorbereitung für die reibungslose Rückkehr ins pfarrliche Leben wäre die Benachrichtigung von seiten des Spitalsgeistlichen, der von der baldigen Entlassung des Rollstuhlfahrers in der Regel informiert wird. Leider sieht die seelsorgliche Betreuung in den Rehabilitationszentren auch heute noch sehr traurig aus. Einmal in der Woche eilt ein überlasteter Priester nach der Sonntagsmesse durch die Krankenzimmer. Für längere, tiefe Gespräche bleibt gar keine Zeit. Hier könnten doch dynamische, geschulte Pastoralassistenten segensreiche Unterstützung bieten. Gerade in der monatelangen Rehabilitationsperiode fällt mit der Sinnfrage des Lebens auch eine Glaubenskrise zusammen.

Vorurteilsloser Umgang im Beruf

Im Beruf mußte ich gegen große Vorurteile ankämpfen und die Erfahrung machen, daß besonders die Kollegen aus dem „christlichen“ Lager wenig Verständnis für die Schwierigkeiten eines Rollstuhlfahrers zeigten. Sie zeichneten sich weder durch Hilfsbereitschaft noch durch Einfühlungsvermögen aus. Daher bitte ich jetzt immer wieder meine Freunde, gerade am Arbeitsplatz den Behinderten echte christliche Zuwendung zu schenken, die Zweifler zu überzeugen, daß ein Gelähmter nicht öfter im Kran-

kenstand sein muß als ein anderer Kollege, nicht weniger leistet als die anderen und daß für uns das geregelte Leben im Beruf zur Bewältigung des Leidens von ungeheurer Wichtigkeit ist.

Informierten Rat und konkrete Hilfe bei Eheschließung

Acht Jahre haben wir einander gekannt und sorgfältig geprüft, bis wir uns zur Ehe entschlossen. Unser zuständiger Pfarrer riet von diesem Schritt vehement ab, ohne sich vorher über die Art meiner Behinderung informiert zu haben. Er sah nur den nichtbehinderten jungen Mann, der seiner Ansicht nach ins sichere Unglück lief. Ich war damals zutiefst verunsichert und fühlte mich in dieser entscheidenden Phase meines Lebens von der Kirche ausgestoßen. Deshalb möchte ich mit allem Nachdruck jeden Pfarrer ersuchen, zu dem ein Behinderter wegen der kirchlichen Eheschließung kommt, sich zunächst einmal das nötige Wissen über Art und Auswirkung der Behinderung zu verschaffen. Natürlich kann der Priester auch seine negativen Erfahrungen mit Eheleuten ins Gespräch bringen, sollte dies aber äußerst behutsam tun. In der Regel wird sich der Behinderte nicht leichtfertig zur Ehe entschließen, weil er seine Grenzen und Abhängigkeiten nur zu gut kennt. Vielleicht gelingt es sogar einem verständnisvollen Geistlichen, den Rollstuhlfahrer, der bis jetzt eher ablehnend der Kirche gegenüberstand, für die Gemeinde zu gewinnen, indem er für die Hochzeitsfeier Hilfe etwa durch einen geeigneten Raum, durch ein Buffet im Pfarrhof, Errichtung einer Rampe, Gestaltung einer besonderen Messe usw. anbietet. Ähnliches gilt für eine Tauffeier mit behinderten Angehörigen.

Behutsame Begleitung durch die Zeit

Ich habe versucht, einige Erwartungen an die Kirche zu formulieren; ich möchte aber nicht versäumen, auch darauf hinzuweisen, daß ein wunderbarer Priester, der mich seit dem Unfall mit verstehender Behutsamkeit und aufopfernder Fürsorge begleitet, alle negativen Erfahrungen mit anderen Geistlichen oder Gruppen wettmacht. Abschließend zeige ich allen jenen, denen die Begegnung mit Behinderten schwerfällt, ein leuch-

tendes Beispiel, nämlich Papst Johannes Paul II. So wie er, wann immer er in der Menge Rollstuhlfahrer sieht, spontan auf sie zugeht, ein Gespräch ohne Rücksicht auf Protokoll oder Zeitplan führt, seine ganze Herzlichkeit durch Segnen und Umarmen spüren läßt, so könnten sich auch die Behinderten in der Kirche angenommen und geliebt fühlen.

Hannelore Köfler

Was erwartet der Gehörlose von der Kirche?

Im folgenden gibt die Mutter eines gehörlosen Buben Anregungen für den Umgang mit Gehörlosen. red

Zunächst möchte ich erklären, was man unter „gehörlos“ versteht. Gehörlos sind Menschen, die seit ihrer Geburt oder durch eine Krankheit nichts oder fast nichts hören. Früher bezeichnete man diese Personen fälschlich als „taubstumm“. Sie sind nicht stumm. Sie können sprechen, wenngleich das Erlernen der Sprache oft sehr schwierig ist. Die Gehörlosen verstehen das gesprochene Wort, auch wenn sie ein Hörgerät tragen, nicht über das Ohr, sondern sie lesen es von den Lippen ab. Daraus ergibt sich, daß man deutlich mit einer lebendigen Mundbewegung in einfachen Sätzen sprechen soll. Man muß dabei den Gehörlosen ansehen, denn er kann dann gut vom Mund ablesen, und man sieht gleich am Gesichtsausdruck, ob man verstanden wurde.

Nun, was erwartet der gehörlose Christ von der Kirche? Angenommensein und Geborgenheit, wie jeder andere Christ auch. Das kann ihm am besten in der persönlichen Zuwendung und im persönlichen Gespräch vermittelt werden.

Im großen Kirchenraum erreicht die Botschaft des Priesters, wenn die Worte nicht in Zeichensprache oder Schrift übersetzt werden, die Gehörlosen nicht.

Dasselbe gilt für Gespräche in Gruppen. Wenn mehr als zwei Personen beisammen sind, kann der Gehörlose dem Gespräch nicht mehr folgen. Er ist daher dankbar,

wenn ein „Dolmetscher“ den Inhalt in einfache Worte übersetzt. Das gelingt am besten bei Sportveranstaltungen, Ausflügen und gemütlichem Beisammensein. Hat der Hörende die Scheu überwunden und begegnet dem Gehörlosen mit etwas Geduld, so wird die Verständigung gelingen, und der Gehörlose kann den ersten Schritt in die Gemeinschaft tun. Er möchte Anteil nehmen an seiner Umgebung, aber leider bleibt ihm zu oft die Welt der Hörenden verschlossen.

Eine Möglichkeit, das zu ändern, bietet der Religionsunterricht in Klassen, wo Hörende und Gehörlose unterrichtet werden. Der Religionslehrer hätte dort die Möglichkeit, vorzuleben, wie man Gehörlose in das Geschehen einbezieht und sie nicht links liegen läßt und mit ihnen nur schriftlich verkehrt, weil das zeitsparender und einfacher ist. Der Religionslehrer repräsentiert die Kirche und ist oft der einzige Vertreter der hörenden Christen, der mit dem Gehörlosen Kontakt hat. Er sollte nicht nur religiöses Wissen, sondern auch christliches Verhalten vermitteln.

Bei den Veranstaltungen der Gehörlosen-Seelsorge fühlen sich die Gehörlosen wohl. Dort sind sie unter sich. Es gibt keine Verständigungsprobleme. Sie feiern gemeinsam Messe, sie machen Ausflüge, sie tauschen Erfahrungen aus, sie erhalten Hilfe sozialer und karitativer Art, ja, sie haben sogar eine eigene Zeitschrift. Trotzdem wünschen sich die Gehörlosen, daß der Priester mehr Zeit für sie hat und dadurch mehr Kontakt gewinnt. Ja, daß ein Priester, der mit den Problemen der Gehörlosen vertraut ist, auch zwischen den weit auseinanderliegenden fixen Terminen erreichbar ist. Die Jugendlichen würden gerne mit einem Kaplan Ausflüge machen, Gespräche führen, Fußball spielen, einen ständigen Ort der Begegnung haben. Die Gehörlosen unterscheiden sich in ihren Wünschen nicht sehr stark von den Hörenden, aber sie stoßen immer wieder an die sprachliche Barriere. Sie kämpfen dagegen eine Zeitlang an, nur zu oft resignieren sie.

Hoffnung geben, Hoffnung leben könnte in der Art verwirklicht werden: Auf den Gehörlosen zugehen, ihn ansprechen und ihn so in die christliche Gemeinschaft hineinnehmen.

Wolfgang Broedel

Religiöse Lieder für geistig Behinderte

Im Anschluß an seine Ausführungen über die Symbolkatechese bietet Broedel im folgenden Kriterien dafür, welche Lieder für geistig behinderte Menschen geeignet sind und wie man überhaupt behinderte Menschen zum Lied und seinen Ausdrucksmöglichkeiten hinführen kann. Das am Schluß des Beitrages vorgestellte Lied Broedels mag auch für Kindergottesdienste, Erstkommunionfeiern und als „Tischgesang“ Verwendung finden.

red

Geistig behinderte Menschen sind durch Musik stark ansprechbar. Wahrscheinlich handelt es sich nicht um eine besondere Begabung, vielmehr um eine Fähigkeit, die trotz der schweren Schädigung des Gehirns unbeeinträchtigt blieb und vielleicht deshalb besonders auffällt und vom geistig Behinderten selbst bzw. von seinen Erziehern gern eingesetzt bzw. intensiv gefördert wird. Ob man nun also mit den alten Griechen feststellt, geistig Behinderte bräuchten eigentlich nur zweierlei, nämlich Licht und Musik, oder ob man sagt, „daß die Musik gerade für diese Kinder zunächst, neben einer intensiven persönlichen Zuwendung, das Allerwichtigste ist“¹ – der hervorragende Stellenwert der Musik für die Erziehung und Betreuung geistig Behinderter kommt in beiden Formulierungen zum Ausdruck und wird in der heilpädagogischen Theorie und Praxis immer wieder hervorgehoben und bestätigt.

Das Lied ist eine besondere Art von Musik, es ist Musik mit Worten. Seine Bedeutung für die Erziehung geistig Behinderter besteht u. a. darin, daß es das musikalische Empfinden dieser Menschen anspricht und dadurch mehr Konzentration und Motivation für die im Liedtext enthaltenen kognitiven Mitteilungen schafft. Singend lernen geistig Behinderte leichter. Zum anderen läßt sich der geistig Behinderte – ähnlich wie der nichtbehinderte Mensch – durch ein Lied

zum Mitsingen motivieren, also aktivieren. Ganzheitliche Aktivierung aber ist ein Hauptziel der Erziehung und Förderung geistig Behinderter, das Lied also ein Hauptmittel heilpädagogischer Tätigkeit. Allerdings erfüllt ein Lied diese Funktion nur unter gewissen Bedingungen. Liedgut, das geistig behinderten Menschen entspricht, zeichnet sich durch folgende Merkmale aus:

a) im Hinblick auf die musikalische Struktur:

- einfache, eingängige Melodie (d. h. keine großen Sprünge in der Melodie; kurzgliedrige Melodiesequenzen; Wiederholung kurzer Motive; begrenzter Tonraum; Verwendung erprobter, formelhafter Melodiewendungen; deutlich spürbare Gefühlsqualität der Melodie)
- einfache, überschaubare Harmonik (Oft handelt es sich um die gängigen harmonischen Folgen von Tonika, Dominante, Subdominante.)
- einfacher, möglichst klar strukturierter Rhythmus (Sehr beliebt bei geistig Behinderten ist ein volkstümlich-naiver Rhythmus, wie er sich in vielen Stimmungsliedern, aber auch in Märschen findet. Er ermöglicht bzw. provoziert einfache Formen von Bewegungsausdruck wie z. B. das bei geistig Behinderten besonders beliebte Händeklatschen. Hier, in der rhythmischen Struktur eines Liedes, liegt das Moment, das zusammen mit der Gefühlsqualität der Melodie ganz entscheidend über die Eingängigkeit eines Liedes für geistig Behinderte bestimmt.)

b) im Hinblick auf die Textstruktur:

- einfache Sprache (kurze Sätze; konkrete Begriffe; Gegenwartsform)
- wenig Text; viele Wiederholungen

c) im Hinblick auf den Gesamtaufbau des Liedes:

- Bewährt hat sich die Kehrvers-Form. Der Kehrvers soll möglichst kurz und schnell erlernbar sein; er wird während des Singens mehrfach wiederholt und hebt durch diese regelmäßige Aktivierung und Ansprache die Konzentration. Die Kehrvers-Form erweckt auch in jenen Behinderten,

¹ G. Peters, Musikerziehung beim geistig behinderten Kind, Bonn 1982, 10.

die keine ganze Liedstrophe, erst recht nicht den Text von zwei oder drei Strophen behalten können, den (berechtigten) Eindruck, wirklich ganz und richtig mitmachen zu können.

Faßt man diese Kennzeichen des für geistig Behinderte geeigneten und von ihnen bevorzugten Liedgutes zusammen, so ergeben sich für die verbale und musikalische Struktur sowie für den Gesamtaufbau dieser Lieder folgende Merkmale:

Einfachheit
Eingängigkeit
klarer Rhythmus
Wiederholungen

Diese Kriterien kennzeichnen nun aber genau auch das, was man gemeinhin „Schlager“ nennt: die große Vorliebe geistig Behinderter für diese Art von Musik ist bekannt². Der Religionslehrer bei geistig Behinderten steht demnach vor der Aufgabe, Liedgut auszuwählen bzw. herzustellen, das einerseits den oben genannten Merkmalen entspricht, andererseits aber nicht der Musikgattung „Schlager“ zuzurechnen ist. Grenzziehungen sind in diesem Bereich nicht immer einfach. Es kommt auf jene feinen Zwischenstufen an, die das Einfache vom Simplen, das Eingängige vom Trivialen, das Gemütvolle vom Sentimentalen, das Rhythmische als Ordnungsprinzip jeder lebendigen Bewegung von aufreizenden oder einhämmern den Impulsen, das Bekannte schließlich vom Abgegriffenen und Langweiligen trennen. Besondere Sorgfalt muß beim einfachen religiösen Lied auf die Textgestaltung verwendet werden. Während der Text beim Schlager bewußt allgemein, klischeehaft und emotionalisierend gehalten wird, muß die Textaussage eines religiösen Liedes für geistig Behinderte dem Gewicht und der Würde der christlichen Glaubensbotschaft entsprechen, d. h. sie muß korrekt, also zutreffend und richtig, sowie einfach im Sinne von wesentlich und elementar sein. Vor allem darf der Text nicht auf bloße Stimmungssteigerung oder ein oberflächliches religiöses Wohlgefühl ausgerichtet sein. Vielleicht ist gerade der zuletzt genannte Aspekt für die Auswahl bzw. für die Gestaltung von reli-

giösen Liedern für geistig Behinderte besonders wichtig: Weder die Musik noch die Sprache dieser Lieder dürfen als bloßes Reizmittel, zur bloßen Stimmungsmache und Behindertenbeglückung eingesetzt werden. (Ein Lied kann manipulieren und verführen – das gilt nicht nur bei geistig Behinderten, aber bei ihnen vielleicht in besonders starkem Maß.) Musik und Text eines einfachen religiösen Liedes müssen vielmehr echter, authentischer Ausdruck gelebten Glaubens sein. Nur so können sie Begegnung mit dem Glauben ermöglichen und zum persönlichen Ausdruck von Glauben verhelfen. Gerade unter der Rücksicht „Echtheit und Authentizität“ lassen sich Schlager und einfache religiöse Lieder für geistig Behinderte (ähnlich wie Schlager und Volkslied) in der Regel recht gut unterscheiden. Ein Gedicht von Marie von Ebner-Eschenbach bringt die hier zur Rede stehende Problematik auf seine Weise zum Ausdruck:

Ein kleines Lied, wie geht's nur an,
daß man so lieb es haben kann.
Was liegt daran? Erzähle!

Es liegt darin ein wenig Klang,
ein wenig Wohllaut und Gesang,
und eine ganze Seele.

In den letzten fünf Jahren sind im St.-Josefs-Haus Herten religiöse Lieder für geistig Behinderte entstanden, die den oben genannten Anforderungen gerecht zu werden versuchen³. Oft entstanden diese Lieder sehr schnell, weil für bestimmte Anlässe religiöser Erziehung bzw. religiösen Feierns geeignete Lieder gesucht wurden, aber nirgendwo gefunden werden konnten⁴. Die Gesichtspunkte, die in diesem Aufsatz genannt wurden, standen dabei nicht immer explizit und bewußt vor Augen. Dennoch haben die hier angesprochenen Lieder alle den unmittelbaren Anlaß ihrer Entstehung überlebt

³ In Kürze erscheinen diese Lieder im Fidula-Verlag Boppard/Salzburg als Fidula-Kassette.

⁴ Vor allem das Gotteslob enthält nur wenig brauchbare Lieder für die religiöse Unterweisung geistig Behinderter. Sehr viel ergiebiger sind folgende Liedsammlungen: R. Krenzer, 100 einfache Lieder/Religion, Lahr und München 1978; J. Mühlbauer (Hg.), Lieder für Gottesdienst und Schule. Ernst Groß Verlag, Pröllstr. 59, D-8405 Donaustauf 1979. Das Heft ist nur direkt beim Verlag zu beziehen.

² Vgl. A. König, Geistig Behinderte und populäre Musik, Bonn 1983.

und sind zu einem beliebten und gern wiederholten Bestandteil unseres religionspädagogischen Liedgutes geworden – wahrscheinlich deshalb, weil sie der Eigenart geistig behinderter Menschen, den Anforderungen, die die Botschaft des christlichen Glaubens stellt, sowie ästhetisch-künstlerischen Gesichtspunkten einigermaßen entsprechen.

Auffallend ist, daß diese ursprünglich für geistig Behinderte geschriebenen Lieder auch viele nichtbehinderte Menschen ansprechen, sowohl Kinder als auch Erwachsene. Das darf als Zeichen dafür gewertet werden, daß das Einfache weder oberflächlich noch kindisch oder kindlich sein muß.

Thematisch beziehen sich die 14 Lieder auf Schlüsselsituationen des Lebens Jesu (Ge-

burt, Grundbotschaft, Verfolgung, Abendmahl, Kreuz und Auferstehung, Geistsendung) sowie auf christliche Grundhaltungen, die im Alltag von Bedeutung sind (Teilen und Schenken, Frieden schließen, Fürbitte halten, Freude, Freude über sich selbst, Danken).

Als Beispiel sei zum Schluß das Lied „Kommt zu Tisch“ vorgestellt. An ihm lassen sich die Bauprinzipien, die oben genannt wurden, besonders deutlich erkennen. Das Lied ist – wie übrigens die meisten der einfachen religiösen Lieder aus dem St.-Josefs-Haus Herten – vielfach verwendbar: es kann zum Gründonnerstag, zum Kommunionsempfang, zur Vorbereitung und Durchführung der Erstkommunion usw. gesungen werden.



V.: Kommt zu Tisch. Jesus lädt uns ein. Wir dürfen seine Gäste sein.

A.: Kommt zu Tisch. Jesus lädt uns ein. Wir dürfen seine Gäste sein.

V.: Er gibt uns Brot, er gibt uns Wein: wir dürfen seine Freunde sein⁵.

Ch.: Er gibt uns Brot ...

A.: Kommt zu Tisch ...

V.: Er gibt uns Brot, er gibt uns Wein: ein Fest soll unser Leben sein ...

V.: Er gibt uns Brot, er gibt uns Wein: er will uns heute nahe sein ...

V.: Er ist das Brot, er ist der Wein: er selbst will für uns Leben sein ...

⁵ Die Strophen werden auf die Melodie des Refrains gesungen. Dabei einfach dem Sprachrhythmus folgen. Das Lied sollte möglichst ohne Unterbrechun-

gen durchgesungen werden; es sollte fließen (Prozessionsgesang!). – Text und Melodie: Wolfgang Broedel (1980).

Vinzenz Schmid

Dekanatsgottesdienste für Behinderte und ihre Angehörigen

Angeregt durch eine Jugendveranstaltung in unserem Gemeindezentrum „Behinderte – Deine Partner“ und bestürmt von der Mutter eines behinderten Jungen fanden sich vor zehn Jahren in unserem Dekanat drei Pfarrer, eine Sonderschullehrerin und die Leiterin unserer Caritas-Kreisstelle zu einem Team zusammen, das regelmäßig etwa alle

zwei Monate einen eigenen Gottesdienst organisiert für Familien mit geistig und körperlich behinderten Kindern und Jugendlichen. Die Gottesdienste werden so gestaltet, daß die Kinder soweit wie möglich mitmachen können. Wichtig ist aber genauso das mit dem Gottesdienst jeweils verbundene Beiprogramm bildender, informativer und unterhaltender Art. Eines der Hauptanliegen ist es uns, den Eltern und Angehörigen der Behinderten Mut zu machen, ihr Los zu tragen. Im Rahmen dieser inzwischen über 50 Veranstaltungen gibt es jährliche Besin-

nungstage, zu denen wir schon alle möglichen Persönlichkeiten gewinnen konnten, z. B. Bischof Dr. Georg Moser, Weihbischof Kuhnle, Caritasdirektor Wilhelm Mohn, Direktor Norbert Huber von der Stiftung Liebenau usw. Es gab auch Ausfahrten, Besuchskontakte mit einer ähnlichen Gruppe aus Ravensburg, einen Tag für die gesunden Geschwister Behinderter usw., auch eigene Firmungs- und Erstkommunionfeiern für Behinderte.

Natürlich versuchen wir, soweit irgend möglich, die Behinderten in den Gemeinden zu integrieren. Ich habe schon öfters Behinderte auch unter meinen Erstkommunikanten gehabt, vorbereitet und begleitet durch die Eltern mit entsprechender Hilfestellung. Gelegentlich verbinden wir die Behindertengottesdienste auch ganz bewußt mit einem unserer Gemeindegottesdienste, um die Besucher mit den Problemen der Behinderten zu konfrontieren. Im Anschluß an einen solchen Gottesdienst in meiner Gemeinde luden wir alle Gottesdienstbesucher zusammen mit den Behinderten und ihren Angehörigen zu einem Stehempfang in den Gemeindesaal. Es waren nur sehr wenige aus der Gemeinde, die dieser Einladung folgten. Von mehreren hörte ich, daß sie das nicht „geschafft“ hätten.

Es müssen also wohl noch einige Sperren und Vorurteile abgebaut werden, bis Behinderte einmal selbstverständlich voll und ganz als Mitchristen in der Gemeinde angenommen werden.

Es folgt der Text einer Eucharistiefeier zum Abschluß eines Einkehrtages für Familien mit Behinderten.

Freude – Vitamin des Lebens

Orgelvorspiel

Begrüßung und Hinführung: Die Freude und Liebe unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch!

Wenn ich seinerzeit in der Schule recht aufgepaßt habe, war es während des Ersten Weltkrieges. Die Matrosen der Unterseeboote, die lange Zeit unterwegs waren und nur von Konserven leben mußten, wurden alle krank. Zuerst wußte man nicht so recht, warum. Aber dann kamen die Ärzte darauf.

Den Matrosen hat etwas gefehlt, nämlich die lebensnotwendigen Vitamine. Es gab ja bei ihren Mahlzeiten kein frisches Obst, keine frischen Salate und Gemüse. Deshalb wurden sie krank.

Jetzt in dieser Zeit brauchen wir vor allem Vitamin C, daß wir uns nicht erkälten und daß wir der Frühjahrsmüdigkeit vorbeugen. Wenn unser Leben gelingen soll, wenn wir etwas zuwege bringen wollen, brauchen wir das Vitamin der Freude. Ohne Freude fehlt der Schwung, die Begeisterung. Darum haben wir diesen Tag heute und den abschließenden Gottesdienst unter das Thema gestellt: „Freude – Vitamin des Lebens“.

Wir singen nun ein *Lied von der Freude*, nämlich GL 259, 1+2+5+6: „Erfreue dich, Himmel . . .“

Die Kinder dürfen dazu nach vorne kommen und beim Refrain durch Klatschen ihre Freude zeigen.

Tagesgebet: Gott, unser Vater, du hast uns ins Leben gerufen und willst uns Freude und Glück schenken als Vitamin unseres Lebens. In Jesus Christus hast du uns die tiefste Quelle unseres Lebens gezeigt. Erfülle uns mit dieser Freude und laß sie uns weiterschicken. So können wir deine frohmachende Gegenwart verkünden. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Frohbotschaft (Lk 6, 20ff):

Freut euch, wenn ihr jetzt arm seid. Gott wird euch zu sich rufen und reich machen.

Freut euch, wenn ihr jetzt Hunger habt. Gott wird euch satt machen.

Freut euch, wenn ihr jetzt weint. Ihr werdet bald lachen.

Freut euch, wenn euch die Leute nicht mögen, wenn sie unfreundlich sind, weil ihr Christen seid.

Freut euch, trotz allem, lacht und tanzt vor Freude. Denn Gott belohnt euch. Es wird euch bald gut gehen.

Meditation: Die Kinder bekommen jetzt eine Orange ausgeteilt, die Erwachsenen ein Faltblatt.

Über beides versuchen wir in einer Meditation etwas nachzudenken.

Fürbitten: Gott, du bist unser guter Vater. Du willst den Menschen Freude geben als Vitamin für ihr Leben. Du willst, daß sie sich freuen. Darum bitten wir dich:

- Gib unseren Eltern Freude. Sie wollen auch mit uns fröhlich sein . . .
- Hilf den Menschen, die Sorgen haben. Laß sie spüren, daß du sie liebst. Dann können sie mit uns lachen . . .
- Hilf den Kranken. Erfreue sie durch einen lieben Besuch . . .
- Laß uns so froh sein, daß wir andere fröhlich machen . . .
- Laß die Menschen sehen, daß es viele schöne Dinge gibt . . .

Guter Gott, wir danken dir, daß du auf unsere Bitten hörst. Amen.

Gabenbereitung: Die Kinder dürfen die Orangen in einen Korb sammeln und nach vorne bringen.

Gabenlied: GL 490, 1-3: „Was uns die Erde Gutes spendet . . .“

Gabengebet: Gott, unser Vater, wir können nicht leben ohne Freude und Hoffnung. Deshalb hast du uns in Jesus Christus deine Güte gezeigt. Nimm diese Gaben, Brot und Wein, an als Zeichen unseres Dankes. Mache uns zu frohen und freien Menschen, die dein Geschenk dankbar annehmen. Durch Christus, unseren Herrn.

Präfation: Vater, wir danken dir. Denn du liebst uns und alles, was du geschaffen hast. Wir danken dir für alle Freude, die du uns schenkst, und für die Menschen, die uns glücklich machen. Besonders danken wir dir für deinen Sohn, der uns ewige Freude und immerwährendes Glück versprochen hat. Darum stimmen wir mit allen Engeln und Heiligen in den Ruf deiner Freude ein und singen:

„Lobet und preiset, ihr Völker, den Herrn“ (Kanon, GL 282).

Hochgebet: Gott, wir haben es gehört: du hast alle Menschen gern. Wer Gottes Freund sein will, der soll die anderen lieben.

Wir freuen uns, daß wir heute hier beieinander sein und von deiner Freude hören durften, die Vitamin für unser Leben ist. Wir möchten diese Freude weitergeben, dann sind alle glücklich. Wir möchten gerne, daß Frieden in der Welt ist, daß alle Völker in der Welt sich vertragen, daß niemand hungert und alle zufrieden sind.

Wir freuen uns, wenn die Menschen auf dein Wort hören, wenn sie einander lieben, wie Jesus es will.

Denn Jesus war immer für die Menschen da. Er hat allen Menschen Licht gegeben. Und beim letzten Abendmahl vor dem Leiden gab er den Jüngern das Beste, was er geben konnte.

Am Abend vor seinem Leiden nahm Jesus das Brot und sagte Dank. Er brach es und teilte es seinen Freunden aus. Dabei sprach er:

Nehmet und esset alle davon – das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird!

Ebenso nahm Jesus den Kelch und sagte noch einmal Dank. Er gab ihn seinen Freunden zu trinken. Dabei sprach er:

Nehmet und trinket alle daraus – das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden! Tut dies zu meinem Gedächtnis!

Geheimnis des Glaubens!

Jesus hat für seine Freunde gelebt, und er ist auch für sie gestorben. Er ist auferstanden, da waren sie glücklich.

Heute sind auch wir Freunde von Jesus, wir wissen: der Herr lebt unter uns! Er schenkt uns immer neu seine Freude als Vitamin für unser Leben.

Wir halten gemeinsam mit Jesus das Mahl. So sind alle Christen eine große Gemeinschaft, und alle können einander lieben.

Wir hoffen, daß alle den Geist von Jesus haben. So kann die ganze Welt durch ihn glücklich werden. Durch ihn hast du schon viel Gutes getan. So danken wir dir gemeinsam mit Jesus!

Gott, durch Jesus preisen wir dich, mit Jesus loben wir dich, heute und morgen und alle Tage bis in Ewigkeit. Amen!

Vaterunser – Friedensgebet: Wie Kinder mit ihrem Vater, so dürfen wir mit Gott sprechen. Zu ihm laßt uns beten . . .

Frieden und Freude – wie nötig haben wir dies! Jesus Christus ist uns Gottes Friede und Freude. Wir müssen uns mit ihm einlassen, ihn in unser Herz aufnehmen, dann haben wir Frieden und Freude. Ich wünsche euch beides von Herzen.

Der Friede und die Freude des Herrn sei allezeit mit euch!

Kommunion: Seht das Lamm Gottes . . .

Herr, sei du durch diese Speise unsere Kraft und unsere Freude, daß wir dieses Vitamin

unseres Lebens auch den anderen weiter-schenken können.

Lied zur Danksagung: GL 266, 1-3: „Nun danket alle Gott . . .“

Schlußgebet: Als Schlußgebet sprechen wir das Gebet von unserem Faltblatt:

Herr, mach mich frei von meinen Errungen-schaften, denen ich verfallen bin und die mich so krank machen.

Mach mich frei von meinen Einbildungen, durch die ich entstellt werde und die mich so klein machen.

Mach mich frei von meiner Besitzgier, durch die ich betrogen werde und die mich so ge-mein macht.

Herr, mach mich frei von der Sucht nach Sa-chen, die mich doch nicht befriedigen und die meinen verrückten Heißhunger nur noch gieriger machen.

Herr, mach mich frei und froh. Bleibe bei mir, bei uns allen und leite uns an, anderen Menschen Vertrauen und Hoffnung weiter-zuschenken, dann strahlt die Freude wieder auf uns zurück als Vitamin unseres Lebens.

So bitten wir durch Christus, unseren Herrn.

Segen: Der Herr segne und behüte uns. Er zeige uns sein Antlitz und erbarme sich un-ser. Der Herr wende uns sein Antlitz zu und schenke uns Frieden und Freude. Im Namen des Vaters . . .

Nun werden die Orangen den Kindern wie-der ausgeteilt als Vitamin der Freude für Leib und Seele.

Schlußlied: GL 473, 1+3: „Im Frieden dein . . .“

Gedicht anlässlich der Einweihung eines Tagesheims für hirngeschädigte Kinder aus Leipzig:

*„Wir haben eine kleine Schwester,
wir haben einen kleinen Bruder,
die sind ein wenig anders
als andere Erdenkinder.*

*Sie kamen in diese Welt,
an diesen schwierigen Ort,
mit etwas weniger Handgepäck,
als wir es mitbekamen.*

*Wir Erwachsenen sind so groß
in unseren Taten und Worten.
Aber unsere kleinen Geschwister
werden niemals groß.*

*Es ist für uns so leicht,
Kleine und Schwache wegzuschieben
und sie mit hilflosen Gesichtern
hinter uns zu lassen.*

*Wir vergessen so leicht,
daß einmal das letzte Schiff abgeht
und daß dann alle Passagiere
ihr Gepäck zurücklassen müssen.
Dann wird es für diese Kleinen
vielleicht am leichtesten,
denn sie besitzen nur ein Herz
voll Kummer und Freude.
Und die Freude ist so schön,
und der Kummer so schwer.
Aber das haben unsere Geschwister
ja schon immer gewußt.
Deshalb laßt uns ihnen Freude schenken,
bis sie an Bord müssen,
unsere kleinen Geschwister
mit ihren Kinderherzen.“*

Norbert Greinacher

Die Frage nach dem gerechten Gott (Joh 9)

Eine Predigt in Dachau

In Dachau – oder Auschwitz oder Maidanek – predigen zu wollen, ist eine der schwierigsten Aufgaben, ja vielleicht sogar die schwierigste, die sich einem christlichen Theologen stellt.

Ich erinnere mich genau daran, als ich zum ersten Mal ein Konzentrationslager besuchte. Es war in Maidanek, als ich mit den Überresten jener grauenvollen Wirklichkeit konfrontiert wurde: mit den Gasöfen, mit den Lagern von Menschenhaaren und Kinderschuhen, mit dem Galgen und den Folterinstrumenten. Mir wurde so übel, und ich hätte mich selbst anspucken können. Niemals später wieder kam ich mir so elend vor, ein Mensch zu sein.

Sollte man in einem solchen Augenblick nicht besser schweigen? Es gibt Erfahrungen, Erlebnisse, Wirklichkeiten – übrigens im Guten wie im Bösen –, über die man am besten schweigt, wenigstens eine Zeitlang. Andererseits: Kann der Christ, kann der christliche Theologe für immer schweigen angesichts des Leidens von Menschen? Und

so entsetzlich Dachau und Auschwitz und Maidanek waren, es gab menschliches Leid vorher, und es gibt menschliches Leid seither, es gibt menschliches Leid heute, und es wird auch in Zukunft Leid geben. Für die Zeit der Aufklärung, die an den unaufhörlichen Fortschritt und Aufstieg der Menschheit glaubte, bedeutete das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755, dem 30.000 Menschen zum Opfer fielen, einen ungeheuren Schock. Man stellte sich erneut die Frage: Wie ist der Tod dieser unschuldigen Menschen mit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes vereinbar?

Diese Frage stellt sich mit besonderer Schärfe angesichts des unsäglichen Leides und Todes der Menschen in den Konzentrationslagern. Und diese Frage stellt sich angesichts der rund 25 Millionen Kinder unter fünf Jahren, die jährlich an Hunger sterben.

Die Frage unseres heutigen Evangeliums ist also nicht zu unterdrücken: Haben diese Menschen gesündigt, oder haben ihre Eltern gesündigt? Haben die Erdbebenopfer von Lissabon gesündigt oder ihre Eltern? Haben die Toten von Dachau gesündigt oder ihre Eltern? Haben die Gefolterten in den Gefängnissen von San Salvador gesündigt oder ihre Eltern? Haben die Millionen von Gefangenen in den Gulags gesündigt oder ihre Eltern?

Die Einstellung Jesu zu der Ursache von Krankheit ist zumindest in einer Hinsicht klar und eindeutig und bedeutete für die damalige Zeit eine radikale Wende. Wir müssen es uns klarmachen: Für die Juden der damaligen Zeit – und nicht nur für sie – war es eindeutig, daß Krankheit, Behindertsein, Marginalisiertsein ein Ausdruck der Sünde war: Nur ein Sünder konnte krank und arm und behindert sein; und deshalb lebten diese Menschen mit Recht am Rande oder außerhalb der Gesellschaft. Oder wenn der Kranke – wie bei dem Blindgeborenen – nicht selbst gesündigt hatte, dann waren es eben seine Eltern: das war klar.

Und Hand aufs Herz: Spuken nicht auch bei uns – bei jedem einzelnen von uns und auch in unserer Gesellschaft – solche halbbewußten oder verdrängten Begründungszusammenhänge um? Man sieht einen Behinderten: Natürlich weiß man als aufgeklärter

Mensch, daß die Behinderung durch einen Unfall oder durch Probleme während der Schwangerschaft oder bei der Geburt oder durch Erbschäden bedingt ist. Aber wem kam noch nie der geheime Gedanke: Irgendwie könnte doch der Behinderte selbst schuld sein – oder zumindest seine Eltern.

Es gab die Aussage in dem Programmentwurf einer großen Volkspartei in der Bundesrepublik Deutschland: Leistung ist Voraussetzung für Solidarität. Mit anderen Worten: Wer volkswirtschaftlich nichts leistet, hat unsere Solidarität verspielt: Er ist selbst schuld.

Demgegenüber steht die klare Aussage Jesu: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt.“ Das ist eine klare Aufkündigung der Gleichung: Krankheit und Armut und Behinderung sind Ausdruck von Sünde. Diese Entkoppelung von Krankheit und Sünde ist eine ungeheure Aussage Jesu. Sie hatte große Auswirkungen in der Geschichte der Menschheit, wenn es auch Jahrhunderte dauerte, bis die Menschen diese Aussage in der Praxis eingeholt hatten.

Aber die Antwort Jesu geht ja weiter: „Weder er, der Blindgeborene, noch seine Eltern haben gesündigt, sondern Gottes Werke sollen an ihm offenbar werden.“ Diese Antwort ist im Hinblick auf diesen einen Blindgeborenen völlig überzeugend. Indem dieser Blinde durch das Tun Jesu wieder sehend wird, hat sich in der Tat Gottes Macht und Kraft für diejenigen, die sehen wollen, geoffenbart.

Nur: Was ist mit den anderen Blindgeborenen, die zeit ihres Lebens blind bleiben? Was ist mit den Toten von Lissabon, von Dachau und Auschwitz und Maidanek, von San Salvador und den Gulags? In ihnen offenbarten und offenbaren sich keineswegs die Werke Gottes, sondern ganz im Gegenteil das ganze Elend dieser Menschheit. Die Theodizeefrage bleibt: Wie können wir dies Leid und diese Not und dieses Elend von uns Menschen mit der Gerechtigkeit und Liebe Gottes vereinbaren?

Und an dieser Stelle muß ich Ihnen ein Geständnis ablegen. Zu meiner eigenen Schande muß ich Ihnen gestehen, daß ich als Christ, als katholischer Priester und christlicher Theologe keine befriedigende Antwort auf diese Frage nach Gottes Gerechtigkeit

weiß. Ich habe alle die Antworten studiert, die in Vergangenheit und Gegenwart von gescheiten Theologen formuliert wurden: daß das Übel eine Strafe Gottes sei, daß es der Läuterung und Bewährung des Menschen diene, daß es eine Warnung an den Menschen sei und ein Ruf zur Buße und Umkehr; daß das Übel eine Folge der Erbsünde sei oder daß das Übel auf den Teufel zurückzuführen sei; ich habe vor allem viel nachgedacht über die sozusagen klassische Antwort der gesamten theologischen Tradition von Augustinus über Thomas bis heute: daß nämlich nicht Gott die Ursache aller dieser Übel sei, sondern die Freiheit des Menschen, sein freier Wille; daß alles, was ist, gut sei, und das Übel nur eine Abart, eine Verfremdung, eine Defizienzerscheinung am Guten sei.

Aber all dies hat mich nicht überzeugen können: angesichts von Dachau und Auschwitz und Maidanek. Denn man kann natürlich, wie es die großen Theologen des Mittelalters zu Recht getan haben – ein Albertus Magnus, ein Duns Scotus, ein Thomas von Aquin –, immer wieder hinweisen auf die Zweitursachen, vor allem also auf den Menschen, der die Geschichte bewegt und bewirkt; aber damit ist die grundlegende Frage nach der Erstursache von allem, vor allem also nach der Erstursache des Übels, keineswegs erledigt. Und bei allem Respekt vor dem großen Staatsmann und Theologen Nikolaus von Kues: Aber wenn man seine Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes liest, daß nämlich unsere Welt die bestmögliche aller Welten sei, bleibt einem doch diese Antwort im Angesicht von Dachau und Auschwitz und Maidanek im Halse stecken. Was bleibt dann aber noch?

Vielleicht kann uns folgende chassidische Erzählung von einem jüdischen Rabbi namens Levi-Jizchak aus Berditschew weiterhelfen:

Der Rabbi hatte keinerlei Skrupel, Gott daran zu erinnern, daß auch er sich von seinem Volk die Leiden vergeben lassen müsse, die er ihm auferlegt hatte. Daher die Pluralform für den Namen des jüdischen Versöhnungsfestes „Jom Kippurim“: Die Bitte um Verzeihung beruht auf Gegenseitigkeit.

An einem Jom Kippur bemerkte Rabbi Levi-Jizchak einen Mann, der in der Synagoge

schluchzte. „Warum weinst du?“, fragte er ihn. „Ich kann nichts dafür, die Tränen rinnen von selbst. Ich war fromm und wohlhabend. Plötzlich trat Gott dazwischen und machte aus mir einen Trümmerhaufen. Jetzt bin ich elend und arm und habe sechs Kinder zu ernähren. Aber das ist noch nicht alles. Ich besaß ein Gebetsbuch, das mir sehr viel bedeutete: Er hat es verbrennen lassen. Ich kann nicht mehr beten, nur noch weinen.“ Der Rabbi ließ ihm ein völlig gleichartiges Buch bringen und fragte ihn: „Wirst du beten?“ – „Ja“, sagte der Jude. – „Vergibst du ihm jetzt?“ – „Ja“, sagte der Jude, ohne mit dem Weinen aufzuhören. „Heute ist Jom Kippur, ich muß verzeihen.“ – „Nun also, und du hast jetzt das gleiche zu tun!“ schrie Levi-Jizchak zu Gott. „Du mußt vergeben!“ Ein anderes Mal schlug er ihm einen Handel vor: „Wir vertrauen dir unsere Sünden an, und du gewährst uns dafür Verzeihung. Im übrigen kommst du gut dabei weg. Ohne unsere Sünden – was würdest du denn anfangen mit deiner Verzeihung?“

Während andere Mystiker mit Gott eine Beziehung auf Du und Du unterhielten, erlaubte sich Levi-Jizchak, ihm mit dem Abbruch dieser Beziehungen zu drohen. Er liebte es, zu beweisen, daß man Jude sein könne mit Gott, in Gott und sogar gegen Gott; nicht aber ohne Gott¹.

Das Rechten des Menschen mit Gott, ja das Hadern mit Gott hat eine lange Tradition. Wir erinnern uns an die Gestalt des Hiob im Alten Testament, der Gott zuschreit: „Sprich mich nicht schuldig! Laß mich wissen, warum du mich befehdest. Nützt es dir, daß du Gewalt verübst, daß du das Werk deiner Hände verwirrst, doch über dem Plan des Frevlers aufstrahlst?“ (10, 2f).

Und wir erinnern uns an jene Frage, mit der Jesus von Nazaret nach dem Zeugnis des Matthäus starb, und welche Teil des Psalms 22 ist, der so beginnt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, bist fern meinem Schreien, den Worten meiner Klage. Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du gibst keine Antwort; ich rufe bei Nacht und finde doch keine Ruhe“ (22, 2ff).

Und um noch einmal den Rabbi Levi-Jizchak zu zitieren: Vor dem Mussaf-Gebet am Jom Kippur rief er aus: „Heute ist der Tag des Gerichtes. David verkündet ihn in seinen Psal-

¹ Vgl. *Elie Wiesel*, Chassidische Feier, Wien 1974, 104f.

men. Heute stehen alle Menschen vor dir, auf daß du über sie urteilst. Aber ich, Levi-Jizchak, der Sohn der Sarah aus Berditschew, ich sage und verkünde, daß du es bist, über den heute geurteilt wird! Deine Kinder werden es tun, sie, die für dich leiden, die deinetwegen sterben, um deinen Namen, dein Gesetz und deine Verheißung zu heiligen!“²

Dieser Hader mit Gott drängt sich uns heute genauso auf wie eh und je. Denn es stellt sich ja nicht nur die Frage, ob man nach Auschwitz noch Gedichte schreiben dürfe, sondern die viel radikalere Frage, ob man angesichts dieses unsäglichen Elends, der zum Himmel schreienden Unmenschlichkeit dieser Welt noch überhaupt an Gott glauben könne, oder ob nicht die absolute Sinnlosigkeit das letzte Wort habe.

Wenn wir heute hier in Dachau Gottesdienst feiern, so sollten wir auch als Christen unsere Fragen nicht unterdrücken.

Wir sollten auf unsere quälenden Fragen auch keine vorschnelle Antwort geben, weder Sie, meine verehrten Zuhörerinnen und Zuhörer, noch der Prediger. Solche vorschnellen Antworten sind oft so nichtssagend angesichts des unfäßbaren menschlichen Leides. Ich glaube, es ist richtiger und menschlicher und christlicher, daß wir uns ehrlich zugestehen: Ich weiß im Ernst keine zufriedenstellende Antwort darauf, warum Schmerz und Tod das Leben des Menschen so entscheidend prägen.

Eine mögliche Antwort ist allerdings in der Richtung dessen zu suchen, was Jesus von Nazaret nach der Tradition des Lukasevangeliums am Kreuz ausgerufen hat, den Psalm 31 zitierend: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist“ (31, 6).

Mit anderen Worten: Ich habe zwar keine zufriedenstellende Antwort, warum so viel Leid in der Welt geschieht. Wenn ich mich aber auf die Sache Jesu einlasse, wenn ich seinem Zeugnis Glauben schenke, dann darf ich glauben und hoffen, daß es trotz allem einen umfassenden Sinnhorizont gibt, den Jesus Gott nennt und von dem er bezeugt, daß er ein menschenfreundlicher Gott sei. Der Christ darf glauben und hoffen: In Jesus von Nazaret, in seinem Leben und Sterben,

in seiner Auferweckung von den Toten hat Gott sein unwiderrufliches Ja gesagt zu den Menschen und zu der Welt der Menschen. Aufgrund dieses Zeugnisses dürfen wir die Hoffnung haben, daß es ein „Danach“ gibt, ein Danach, das in der geheimen Offenbarung des Neuen Testaments in einem so tröstlichen Bild beschrieben wird: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr. Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommend; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und Gott selbst wird mit ihnen sein. Er wird jede Träne aus ihren Augen wischen: Der Tod wird nicht mehr sein, nicht Trauer noch Klage noch Mühsal, denn die alte Welt ist vergangen. Er, der auf dem Throne saß, sprach: Neu mach ich alles“ (Apk 21, 1–5).

Michael Krüggeler

Sensibilisierung für den Dienst der Kirche am geistig behinderten Menschen

Zum Lernprozeß in einem praktisch-theologischen Projektseminar

Ergänzend zu den Beiträgen von Brüll u. a. wird im folgenden über den Ablauf eines Seminars und über die Erfahrung berichtet, die in einem einwöchigen Aufenthalt in einer großen Anstalt für geistig behinderte Menschen gemacht werden konnte. Auch wenn für viele geistig behinderte Menschen der Aufenthalt in solchen Anstalten wenigstens für längere Zeit die bestmögliche Förderung bedeutet, sollten sich die christlichen Gemeinden doch stärker bewußt machen, daß es auch viele geistig behinderte Menschen gibt, die nicht in Heimen, sondern in Gemeinden leben und mit denen kirchliche Gruppen und

² Ebd., 106.

Gemeinden ein besseres Miteinander suchen sollten. – Zum Seminar selbst möchte man sich bei der Lektüre dieser Ausführungen eigentlich wünschen, daß neben den praktischen Theologen auch Moralthologen, Sozialethiker, Pädagogen u. a. (bis hin zu Biblikern, Dogmatikern und Philosophen) sich an solchen Seminaren beteiligen und gemeinsam auf die vielen Fragen nach Antworten suchen. red

1. Studium und Praxis

Lehrveranstaltungen in Praktischer Theologie haben ihr Problem oft darin, daß die Praxis, die Gegenstand der Reflexion sein soll, zu wenig präsent ist. Allen Beteiligten fällt es schwer, sich in die Perspektive des kirchlichen Rollenträgers hineinzuversetzen und aus der intimen Kenntnis seiner/ihrer Praxis eine wissenschaftliche Reflexion zu entfalten.

Man kann dieses Strukturproblem auffangen, indem man den Studierenden entweder eine intensive Theoriebegleitung mehrwöchiger Praktika anbietet, oder, wo es möglich ist, eine Lehrveranstaltung direkt am Ort kirchlicher Praxis durchführt. Von einem solchen Projektseminar in der „Stiftung Liebenau“, einer kirchlichen Vollzeiteinrichtung für etwa tausend geistig behinderte Menschen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, ist im folgenden zu berichten: vor allem im Blick auf die Lernerfahrungen der Beteiligten.

2. Kirche und Behinderte

Der kirchliche Dienst am geistig behinderten Menschen vollzieht sich in der Regel nicht im örtlichen Leben der Pfarrgemeinden, sondern in diakonischen Spezialeinrichtungen mit hauptamtlichen Mitarbeitern. Die Kirche hat damit teil an der gesellschaftlichen Praxis, diejenigen Menschen, die nicht leistungsfähig und vernünftig sind, aus ihrem öffentlichen Alltagsleben auszugrenzen. Fast alle der etwa 40 Teilnehmer des Seminars spürten hier eine Spannung zum öffentlichen Charakter des christlichen Liebesgebots, und so stand von Beginn des Kompaktseminars an, wenngleich unausgesprochen und einigermaßen abstrakt, das

Postulat im Raum: Die geistig behinderten Menschen müssen deutlicher und sichtbarer als bisher in die Gesellschaft integriert werden.

Mir scheint diese globale Forderung ein typisches Ergebnis der reinen Lektürearbeit, die sich die Studierenden zur Vorbereitung des Seminars im Laufe des Wintersemesters 1983/84 gemacht hatten. Das einwöchige Praxisseminar in Liebenau, unmittelbar im Anschluß an das Wintersemester, vermittelte demgegenüber einen differenzierenden Einblick in die komplexe Problematik der Integration geistig behinderter Menschen in die Gesellschaft. Selbstverständlich gab es am Ende in der Seminargruppe unterschiedliche Optionen, ihre Spannweite reichte vom Eingeständnis einer Korrektur utopischer Erwartungen bis zur Kritik am unüberschaubaren Dienstleistungsbetrieb Liebenau. Deutlich war in jedem Fall die Erfahrung des Verlustes an menschlicher Lebendigkeit, die dem Alltagsleben durch Ausgrenzung der geistig behinderten Menschen aufgezwungen ist: Die Situiertheit des Seminars mitten in der unkomplizierten, bedrängenden und irritierenden Kontaktsuche der Behinderten wirkte auf die Atmosphäre des Seminars jedenfalls inspirierend und intensivierend.

3. Programm und Verlauf des Seminars

Das Konzept des Seminars war von den Lehrenden der Abteilung Praktische Theologie gemeinsam mit einem pädagogischen Mitarbeiter der Stiftung Liebenau entworfen worden, ohne Beteiligung der Studierenden. Dem Konzept nach sollte der Projektcharakter des Seminars durch den Aufenthalt in Liebenau und die dadurch gegebene Möglichkeit der Kombination verschiedener Lernformen bezeichnet sein.

Die Studierenden bildeten zu Anfang des Wintersemesters Arbeitsgruppen, um einen Reader zu erstellen, der an jeden Seminarteilnehmer vier Wochen vor Beginn des Seminars ausgeteilt wurde. Das Themenspektrum reichte von anthropologischen Grundinformationen über sozialpsychologische und rechtlich-ökonomische Aspekte hin zu biblisch-theologischen Überlegungen und zur Geschichte kirchlicher Behindertenhil-

fe. Der Tag nach der Ankunft in Liebenau wurde dann zum bestimmenden Element des ganzen Seminars: Vorwiegend in Zweiergruppen verteilten sich die Teilnehmer auf verschiedene Bereiche der Stiftung, um für einen langen Tag das Leben mit schwerstbehinderten Jugendlichen, mit lernbehinderten Lehrlingen oder behinderten Erwachsenen auf ihren Wohngruppen zu teilen. Wie immer begrenzt der Einblick durch diese Hospitation auch erlebt wurde, so vermittelte sie doch jene entscheidende Betroffenheit, die alle Fachdiskussionen der folgenden Tage kennzeichnete.

Neben diesem Kennenlernen von außen stand am folgenden Nachmittag der Versuch zur Empathie. Anhand verschiedener Selbsterfahrungsspiele versuchten sich die Teilnehmer in die Welt extrem abhängiger und behinderter Menschen zu versetzen. Auf diesen, für die meisten Studenten im universitären Lehr- und Lernkontext ungewöhnlichen Erfahrungen bauten dann zwei Tage lang die Gespräche mit Fachleuten aus der Stiftung Liebenau auf. Ihre Themen waren weitgehend identisch mit den Referaten des Readers, so daß die Studierenden alle Fachgespräche anhand ihrer eigenen Ausarbeitungen in Kleingruppen vordiskutieren konnten. Diese Gruppenarbeit wie auch die Plenumsgespräche waren sichtlich geprägt durch den Wunsch nach Verarbeitung des Erlebens dieser anderen Welt geistig behinderter Menschen. Im Vordergrund stand die implizite oder explizite Artikulierung der eigenen Betroffenheit, viel stärker als das Interesse an einer begrifflichen Abstrahierung der erlebten Situation. So spielte sich die Frage nach den Belastungen und der christlichen Orientierung der Mitarbeiter immer wieder in den Vordergrund – offenbar ein Element von Identifikation und Projektion.

Durch persönlichen Bezug geprägt waren auch die Auseinandersetzungen über die religionspädagogische Arbeit in der Stiftung Liebenau und das religiös-kirchliche Leben mit Behinderten. Vereinzelt wurden theologische Bedenken vorgebracht gegen den Empfang der Sakramente etwa durch schwerst geistig behinderte Jugendliche. Ein Film über eine Erstkommunionfeier in Liebenau und ein gemeinsamer Gottesdienst

mit Behinderten vermittelten aber doch sehr unmittelbaren Eindruck von der Freude der geistig behinderten Menschen im Umgang mit elementaren religiösen Zeichen und Handlungen.

4. Auswertung durch die Gruppe

Die schriftliche Auswertung gegen Ende des Seminars zeigte ein einhellig positives Urteil über die stimulierende Atmosphäre durch den Kontakt zum Leben der Behinderten und die großzügige Gastfreundschaft der Stiftung Liebenau.

Darüber hinaus waren aber einige der charakteristischen Ambivalenzen zu beobachten, die offenbar auch das Erleben eines solchen Praxisseminars bestimmen. Die getrennten Diskussionen mit Fachleuten wurden als informativ bezeichnet, gleichzeitig wurde aber beklagt, daß ihre Informationsfülle das Gespräch über bedrängende persönliche Fragen zu kurz kommen ließ*. Deutlich wurde das etwa in der Kritik, daß ethische Probleme (vor allem Euthanasie und Abtreibung) nicht stärker im Vordergrund standen. Auch der Tag der Hospitation wurde als wichtig und unverzichtbar, zugleich aber als zu kurz erlebt. Mit Recht wohl wurde die Frage gestellt, ob ein einziger Tag der Teilnahme nicht ein verfälschendes Bild des praktischen Lebens mit geistig behinderten Menschen entstehen läßt. Produktiv forderten die Studenten daraus als optimale Form eines solchen Seminars die Theoriebegleitung eines etwa vierwöchigen Praktikums.

Bereichernd war für alle Teilnehmer die durch diese Seminarform ermöglichte Gruppenerfahrung. Viele Studentinnen und Studenten erleben ihren Universitätsalltag offenbar als farblos, wenn hier als besonders erfreulich hervorgehoben wurde, daß neben Kommilitoninnen und Kommilitonen auch die Lehrenden in einem solchen Seminar einmal Farbe gewinnen.

* Obwohl also aus der Sicht der Seminarleitung die Sachdiskussionen weitgehend vom Verarbeiten persönlicher Fragen gekennzeichnet waren, erlebten viele Studierende das Eingehen auf ihre entstandenen persönlichen Probleme als noch zu flüchtig. Das gleichzeitige Konstatieren beider Phänomene ist offenbar kein Widerspruch.

5. Didaktisches Resümee

Es war Absicht und Ziel des Seminars, den Teilnehmern einen möglichst nahen Einblick in einen Spezialbereich kirchlicher Praxis zu ermöglichen: den kirchlichen Dienst am geistig behinderten Menschen. Durch eine Woche Aufenthalt vor Ort und die Kombination verschiedener Lernformen sollten Praxiserfahrung und theologische Reflexion in systematischer wie praktischer Absicht eng verknüpft werden. Das Defizit mangelnder Praxispräsenz in theologischen Seminaren sollte durch Hospitation und die Teilnahme kirchlicher Mitarbeiter am Seminarverlauf ausgeglichen werden.

Rückblickend erweist sich als das kennzeichnende Element dieses Seminars seine Erfahrungsnähe. Wohl alle Beteiligten waren irritiert und fasziniert von dieser außeralltäglichen Erfahrung des Lebens im Kontakt mit geistig behinderten Menschen. Auch aus dieser Besonderheit des Praxisorts ergab sich dann eine Übererwartung an die Möglichkeit der gemeinsamen Problemverarbeitung der persönlich bedrängenden Erfahrungen. Diese richteten sich auf ethische, anthropologische und biblisch-theologische Fragen. Demgegenüber trat die im engeren Sinn praktisch-theologische Begriffsorientierung in den Hintergrund. Generell dominierte der Ansatz zur Verarbeitung der menschlichen Betroffenheit gegenüber der eher wissenschaftlich orientierten begrifflichen Reflexion.

Dennoch wurde durch die Kombination der Teilnahme an kirchlicher Praxis und den sich anschließenden Diskussionen mit den Trägern dieser Praxis der Einstieg in eine sozusagen professionell differenzierende Sicht der Probleme erleichtert. Ich vermute, er wurde durch die Intensität der Begegnungen überhaupt erst ermöglicht. Dabei haben sich die Studierenden mit der erlebten Praxis und ihren Richtlinien keineswegs einfachhin identifiziert. Die Sammlung offener Fragen am Ende ergab ein breites Spektrum offenbar neuer Einsichten, klar beherrscht von grundsätzlichen Fragen nach dem Verhältnis derartiger diakonischer Großeinrichtungen zum Leben der kirchlichen Gemeinden. Im Rückblick scheint mir die für das Studium als erste Ausbildungsphase charakteri-

stische und notwendige Kombination des Kennenlernens von Praxis einerseits und der kritischen Distanznahme andererseits in diesem Seminar exemplarisch gelungen.

Forum (Fortsetzung v. H. 1)

Boris Travenec

Von der Geburt an zum Priester berufen

Ein slowakischer Pfarrer, der seit längerer Zeit mit großem Interesse Diakonia liest, hat mit einer originellen Schilderung seines Selbstverständnisses als Priester und seines Lebensweges unserer Einladung Folge geleistet, sich am Forum „Warum bin ich Priester?“ von Heft 1 zu beteiligen. Wir denken, daß dieses Zeugnis für sich spricht und daß damit der Bogen heutiger Priesterbilder noch weiter gespannt wird, als dies mit den bisherigen Forumsbeiträgen schon geschehen ist. – Der Beitrag wurde nur leicht gestrafft, aber sprachlich kaum bearbeitet. red

„Was möchtest du gern werden?“ Oft stelle ich unseren Knaben diese Frage. Und die Antwort? – „Das weiß ich nicht.“ So ein zehn-, elf-, zwölfjähriger Junge weiß noch nicht, was er sein will . . .

Und bei solchen Gelegenheiten sage ich ihnen: „Und ich habe es schon bei meiner Geburt gewußt, daß ich Priester werden will, und daß ich auch wirklich Priester sein werde!“

Die Anwesenden lachen dabei. Man meint, ich mache Spaß. Aber es ist wahr, es ist wirklich so: Seitdem ich mich an mein Leben erinnern kann, wollte ich immer Priester werden.

Wie kam es dazu?

Ich will nicht von der inneren Berufung sprechen. Es ist mir klar, daß das eine unverdiente Gnade Gottes ist. Gott hat mich, einen

sehr ungeschickten Jungen, einfach gerufen in seinen Dienst. Und ich habe, und das ist wiederum Gnade, mit „Ja“ geantwortet.

Vielmehr möchte ich von den äußeren Umständen sprechen. Aber auch da weiß ich nicht, wie es zu dieser Berufung gekommen ist. Ich weiß nur dies: Ich hatte mütterlicherseits eine sehr fromme Großmutter, und diese hatte eine Hausgehilfin („Dienstmädchen“), und diese beiden führten ein heiligmäßiges Leben und haben mich in dieser Richtung sicher beeinflußt.

Das war aber nicht das entscheidendste. Als ich in jenem Alter war, wo man nachzudenken beginnt, was man werden soll und warum man eben diesen Beruf wählen will, da war mein Entschluß fest und unverändert: Ich will Priester werden.

Warum? – Ja, warum?

Noch heute erinnere ich mich genau an den Grundgedanken: Ich will den Menschen helfen. Ich will sie glücklich machen. Aber wirklich glücklich. Ich will ihnen behilflich sein, das ewige Leben zu erreichen. Und das kann ich am besten eigentlich nur, wenn ich Priester werde. Davon schrieb ich bereits in einer Schularbeit in der ersten Klasse Gymnasium und ebenso in meiner Deutsch-Abiturarbeit.

Als es so weit war, kamen die ersten Hindernisse. Meine Mutter scheute keine Mühe, mir von diesem Beruf abzuraten. Mein Vater – von Beruf Armeeoffizier – war zwar von meinen Plänen wenig begeistert; aber als ich ihm wiederholt sagte, was mein einziger Wunsch sei, reichte er mir nach der Abiturprüfung die Hand und sagte: „Du hast dir einen schweren Beruf gewählt. Und ich bitte dich, solltest du kein guter Priester werden, dann werde lieber kein Priester. Ist dein Entschluß aber endgültig, dann kannst du sicher sein, daß ich dich auf jede Weise unterstützen werde.“

So kam dann das Theologiestudium. Mit vielen Schwierigkeiten. Obwohl ich die Aufnahmeprüfung gut bestanden hatte, wollte man mich nicht aufnehmen, weil meine Staatsangehörigkeit nicht in Ordnung sei. Doch ich konnte der Fakultät beweisen, daß ich das Recht habe, aufgenommen zu werden. Eine weitere Schwierigkeit war dann

Latein. Sprachen waren überhaupt nicht meine starke Seite. Doch die Liebe zu meinem Beruf beherrschte mich weiter, und so gelang es mir, nicht nur die Prüfungen erfolgreich zu bestehen, sondern sogar (nach einigen Jahren) auch die Doktorwürde der Theologie zu erreichen.

Auch andersartige Schwierigkeiten meldeten sich. Gleich nach dem ersten Studienjahr wurde ich tuberkulosekrank (ungesundes Wohnen und geringe ärztliche Betreuung). Es schien fast, daß ich meinen Wunsch nach dem Priestertum aufgeben mußte. Doch ich habe nicht nachgegeben. Kaum geheilt, setzte ich mein Studium fort.

Danach eine Katastrophe! Ein nicht sehr begabter und ungeschickter Vorsteher, unser Präfekt, hat mich ohne Grund und ohne Ermittlungen durchzuführen heftig getadelt und gerügt. Noch heute ist es mir – einem alten und erfahrenen Priester – klar, daß dies ein großer Fehler von ihm war. Denn ich habe mich bemüht, meine Pflichten fast heldenhaft zu erfüllen. Und in mir, einem jungen Mann – noch nicht abgetötet, sondern eingebildet –, entstand ein Trotz, und die Versuchung flüsterte mir zu: „Geh fort. Zeig ihnen, daß du sie nicht brauchst!“ Aber auch hier siegte die Gnade Gottes und die Berufung.

So wurde ich Priester. Und ich war glücklich, sehr glücklich. Wenngleich die vierzig Jahre meines Priestertums nicht immer leicht waren.

Schon mein Anfang war wenig erfolgreich.

Zu meiner Primizmesse spielte die Stalinorgel. Als ich zum ersten Mal allein am Altar stand, um dem Herrn das Kreuzopfer selbständig darzubringen, während der feierlichen Primizpredigt, begann die Sowjetische Armee die Eroberung der Stadt. Von jenen wenigen, die in die Kirche gekommen waren, sind zu Ende der Messe kaum vierzig Gläubige geblieben. War es zu Beginn eine Singmesse mit großer Assistenz, so beendete ich sie in Eile als stille Messe. Und statt einem Primizfestmahl eilten wir in den Luftschutzraum, und auf die nächste Messe mußte ich Tage warten.

Weiter, kurzgefaßt: Vikarstellen, meistens in Städten. Ziemlich oft Versetzung, je nachdem, wie es die komplizierte Situation und

auch meine wenig konformistische Eigenart verlangten.

Und dann das Gefängnis – „wegen Politik“, mit der ich aber nichts zu tun hatte, in Wirklichkeit wegen meiner allzu eifrigen Aktivität mit der Jugend und meiner Hilfeleistung verfolgten priesterlichen Mitbrüdern gegenüber. Nach meiner Freilassung Amtsbehinderung und Zivildienst. Und so war ich Arbeiter im Botanischen Garten und dann Schauspieler in einem staatlichen Puppenspieltheater. Nach einiger Zeit wieder Vikarstellen und schließlich meine erste Pfarrstation und dann die zweite, beide schlecht gestellt, erfolglos, schwierig. In der zweiten sollte ich ursprünglich, nach dem Willen meines Bischofs, nur zwei Jahre verbringen. Aber ich bin schon 14 Jahre und einige Monate hier tätig, und anscheinend werde ich hier auch mein Leben beenden.

Bin ich vielleicht unglücklich?

Nein. Durchaus nicht! Im Gegenteil. Ich bin glücklich, trotz vieler Verfolgungen nicht nur von staatlichen, sondern auch kirchlichen Stellen. Glücklich bin ich, weil ich mein Ideal realisieren konnte, nämlich meinen Brüdern und Schwestern zu dienen und ihnen behilflich zu sein, das ewige Leben zu gewinnen. Ja, es tut mir leid, manchmal sogar sehr leid, daß man mich manchmal nicht versteht. Die Mehrzahl der Gläubigen möchte das Heil sehr leicht erreichen, ohne Anstrengung, Opfer und Schwierigkeiten ertragen zu müssen. Sehr viele Gläubige möchten sowohl Gott als auch dem Satan dienen. „Wenn das nur möglich wäre! Wenn nur unser Priester dafür mehr Verständnis hätte! Heutzutage, in dieser Welt kann man ja nicht ohne Sünde leben; doch der unsrige, der kann das nicht verstehen, er ist zu streng!“ Das ist mein Kreuz. Aber auch meine Freude. Denn es gibt auch manche, die es doch verstehen und die ein neues Leben beginnen. Daß es zahlenmäßig nicht viele sind – ist das maßgebend? Wie viele dank unseres priesterlichen Dienstes das Heil erreichen, das wird uns erst im Himmel klar sein. Zu Lebzeiten sehen wir nur hie und da diesen Erfolg, wenn es Gott gefällt, den Schleier etwas zur Seite zu schieben.

Ein junger und, soweit ich weiß, sehr eifriger Priester. Er kommt zu mir und sagt: „Lieber Mitbruder, Ihnen habe ich es zu verdanken, daß ich Priester wurde.“ – „Mir? Wieso?“ frage ich. „Ich sehe Sie ja zum ersten Mal im Leben.“ – „Irrtum. Bei einer Wallfahrt dort und damals habe ich bei Ihnen gebeichtet. Sie haben dort ausgeholfen, und bei der Beichte haben Sie mir so tief zugeredet, daß ich mich entschlossen habe, Priester zu werden. Für Ihre damalige Ermutigung danke ich.“

Und ich erinnere mich an nichts davon. Das ist aber nicht wichtig. Gott weiß es und erinnert sich daran.

Oder ein zweites Beispiel: „Hochwürdiger Herr, ich danke Ihnen sehr, daß ich Klosterfrau wurde! Sie haben mir im Beichtstuhl mit Sicherheit gesagt: ‚Du wirst Nonne werden!‘ Und wie Sie sehen, trotz der schweren Krankheit hat mir der Herr diese Gnade geschenkt.“

Schließlich will ich noch etwas über den Zölibat sagen.

War der Zölibat schwer, sehr schwer? Was soll man antworten?

Ich bin ein Künstlernaturell. Seit meiner Kindheit hat mich jedwede Schönheit angesprochen. Alles Schöne machte auf mich einen tiefen Eindruck. Ich wiederhole, alles. Auch schöne Frauen. Es wäre Lüge, wollte ich anders sprechen. Doch ich lüge nicht, wenn ich behaupte, daß ich gegen die priesterliche Reinheit nie mit der geringsten Berührung verstoßen habe. Zweimal drohte mir diesbezüglich eine Gefahr. Einmal war es eine junge Lehrerin, die mir sehr gefiel. Sie war eifrig im Glauben, und sie borgte sich bei mir katholische Bücher aus. Wer weiß, wie dies geendet hätte, hätte nicht der liebe Gott eingegriffen. Man hat mich festgenommen, eingesperrt, und nach 20 Monaten hatte ich nicht mehr an das Mädchen gedacht. Doch Gott dachte. Nach Jahren – auf meiner ersten Pfarre – haben wir uns wiedergesehen, und ich wunderte mich, wie mir diese jetzt eher häßliche Frau seinerzeit gefallen konnte.

Die zweite große Gefahr war das Theater. Leider ist das Leben im Theater sehr oft sehr unmoralisch. Ich habe Dinge gesehen und

erlebt, die ich mir nie gedacht hätte. Gemeinsame Busfahrten zu Vorstellungen auf dem Land, gemeinsames Übernachten in verschiedenen Hotels, gemeinsames Spielen, das alles bietet reichliche Gelegenheit zu Unkeuschheit. Will man aber dem Herrn treubleiben, muß man auch bei solchen Gelegenheiten nicht sündigen. Der Herr sorgt für uns. Neben meinem Verantwortungsbewußtsein dem Schauspielereensemble gegenüber fand ich ein hilfreiches Vorbild in einem jungen Mädchen des Ensembles: Der Direktor des Theaters wollte sie „haben“ – und sie fand Kraft dazu, Widerstand zu leisten. Dürfte ich als Priester und Vorbild für die Herde weniger vollkommen, weniger heilig sein? Sicherlich hat mir dabei viel geholfen, daß ich täglich (wenn auch geheim) die heilige Messe zelebrierte, regelmäßig zur Beichte ging und auch in den schwierigsten Tagen täglich meditierte. Auch der Rosenkranz war meine tägliche Waffe. Nicht zu vergessen ist das Brevier, das ich gewissenhaft täglich gebetet habe.

Nun, wenn ich heute nach 40 Jahren mein Priesterleben betrachte, bin ich froh und glücklich. Dank sage ich dem Herrn für jene kleinen und geringen Erfolge, die mir bekannt sind, und vielleicht auch für jene größeren, die nur Er kennt. Ich bereue aufrichtig alle meine Fehler und Irrtümer, die mein cholerisches Temperament verursacht, und danke immer wieder dafür, daß Gott sie so oft zu korrigieren wußte.

Ich möchte den heutigen Jungen den Rat geben, diesen so herrlichen und für die Menschheit so nützlichen Beruf mit Freude anzunehmen. Doch man muß dabei auch daran denken, daß – sollte ein tiefer Glaube für die Wahrheiten Gottes, unerschütterliches Vertrauen in Gottes Hilfe und feurige Liebe zu Gott und den Menschen fehlen – das dann der schwierigste, freudloseste und gefährlichste Beruf ist.

Bücher

Gemeinschaft mit und zwischen Behinderten

Jean Vanier, Heilende Gemeinschaft. Beziehungen zwischen Behinderten, Otto Müller Verlag, Salzburg 1984, 180 Seiten.

Auf dem Umschlag des Buches wird fälschlicherweise nur auf die Sexualität von Behinderten hingewiesen, obwohl in diesem Werk alle Lebensbereiche des Menschen besprochen werden. Der Kanadier Vanier gründete die sogenannte Arche-Bewegung, wo Nichtbehinderte mit vorwiegend geistig Behinderten zusammenleben. Was der Autor über den Glauben, die Erziehung, die Gemeinschaft, die Ehe, den Zölibat und seine Erfahrungen bei der Begegnung mit Menschen sagt, hat Allgemeingültigkeit und ist in einer so wunderbar klaren, einfachen und zu Herzen gehenden Sprache dargestellt, daß ich die Lektüre jedem Christen raten würde. Wird eine Behauptung aufgestellt oder eine Erfahrung dargelegt, so folgt sofort ein Beispiel aus dem Leben. Auf diese Weise erhalten die Gedanken von Vanier Gültigkeit und führen zu tiefen Einsichten. Mit unerschütterlichem christlichen Glauben erläutert er wichtige Fragen menschlichen Lebens zuerst allgemeingültig auf hoher philosophischer Ebene und dann abgestimmt auf den Alltag der geistig oder mehrfach Behinderten und ihrer Begleitpersonen. – Endlich liegt ein Buch vor uns, das nicht verunsichert und uns mit Theorien überhäuft, sondern konkrete Hilfe im Umgang mit geistig Behinderten aus christlicher Sicht anbietet.

Rosa Schweizer, Wien

Erika Schuchardt, Warum gerade ich...? Behinderung und Glaube. Pädagogische Schritte mit Betroffenen und Begleitenden, Burckhardthaus/Laetare Verlag, Gelnhausen 1984, 2., erw. Auflage, 168 Seiten.

Der erste Teil des Buches „Krisenverarbeitung als Lernprozeß“ ist für den interessierten, aber nicht einschlägig vorgebildeten Leser zu wissenschaftlich. Eine Fülle von Fremdwörtern schreckt sicher denjenigen

ab, der nach praktischer Handhabe und nicht nach grauer Theorie sucht. Ein Beispiel (Seite 24): „Automatisch griff er auf erlernte Reaktionsmuster zurück, wehrt sich, baut Verteidigungsburgen, setzt rationale Rituale in Gang, tut alles und unterläßt nichts, um den Krisenauslöser zu verdrängen.“ Den vielen Verallgemeinerungen hätte ich Beispiele aus dem Leben der Behinderten vorgezogen. Für mich waren die besten Stellen des Buches die Zitate persönlich Betroffener, z. B.: „Was wir brauchen, sind Menschen – Christen –, bei denen man weinen und lachen, beten oder anklagen darf, je nachdem, wie es einem zumute ist. Menschen, die nicht meine Rolle lieben, sondern mich.“ Oder: „Leiden erweitert die Lebensintensität.“ – Hilfreich und ermutigend fand ich die Auszüge aus der Biographie des blinden Lusseyran, die auf das Gesamtwerk neugierig machten. Die Aussagen von Eltern geistig behinderter Kinder sind eine große Bereicherung für alle, die den Umgang mit dieser Personengruppe erlernen, verbessern oder vertiefen wollen. Mir erscheint auch sehr wesentlich, daß Geschwister von Behinderten zu Wort kommen. – Eine große Gefahr wird auch richtigerweise angemerkt, nämlich die, sich in eine Art Arroganz des Leidgeprüften zu flüchten, in der man ein schweres Schicksal wie einen Heiligenschein trägt. Am tiefsten hat mich das Übermaß an Leid und seine Überwindung im Glauben von Laurel Lu erschüttert, die, unheilbar krebserkrank, wider ärztlichen Rat ihr drittes Kind austrägt. – Der theologische Abschnitt über das Leiden und die Leidensfähigkeit ist sehr widersprüchlich und wissenschaftlich formuliert und wird dem Betroffenen für seine Sinnfrage wenig geben.

Am Schluß der Zusammenfassung sind großartige Ratschläge für das seelsorgerische Begleiten des Behinderten angeführt: „*Zuhörend* neben, nicht vor oder hinter den anderen gehend; *erspürend*, wann Mittel der Hilfe blockieren, wann sie ermutigen und wann sie verletzen; *vertrauend*, daß Gott auch dann zugreift und hilft, wenn niemand sonst einen Ausweg weiß; *hoffend und glaubend*, daß in der Schwäche für beide Beteiligte neue Kraft erfahrbar wird.“

Rosa Schweizer, Wien

Maximilian Buchka, Katechese und Religionsunterricht bei geistig Behinderten, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York 1984 (Reihe: Elementa theologiae, Band 5), 397 Seiten.

Der Aufbau des umfangreichen Werkes wird bereits nach kurzem Studium sichtbar. Buchka schafft für die zentralen Kapitel über Katechese und Religionsunterricht bei geistig Behinderten zunächst einen Rahmen, und zwar durch Beiträge zur Theorie der Schule für geistig Behinderte, durch einen Überblick über einschlägige religionspädagogische Literatur, durch einen Exkurs zur Religionspsychologie des geistig Behinderten sowie durch Anmerkungen zur anthropologischen, philosophischen und pastoral-theologischen Grundlegung von Katechese und Religionsunterricht (RU) bei geistig Behinderten. Diese Ausführungen füllen etwa die Hälfte des Buches, sind aber mehr als nur eine umfangreiche Einleitung. Es handelt sich um eine sehr sorgfältige Darstellung des Bedingungsgefüges und des Begründungszusammenhangs, in die Buchka seine Thesen zu Katechese und RU bei geistig Behinderten einbaut. Von besonderer Bedeutung für den Gesamtduktus der Arbeit ist dabei der Entwurf einer Theorie der Schule für geistig Behinderte. Dieser ausgezeichnete, mehrdimensional angelegte Beitrag dient Buchka (hier ganz in der Linie des von der Gemeinsamen Synode 1973 vertretenen Konvergenzmodells) zu einer eigenständigen Begründung des schulischen RU und damit zu einer Unterscheidung von Katechese und RU. Konsequenterweise werden dann auch im Zentrum des Buches Katechese und RU bei geistig Behinderten getrennt behandelt. Formal sind beide Kapitel ähnlich angelegt. Es geht um die Aspekte Entwicklung, Begründung, Konzeption und Materialien der jeweiligen Form religiöser Unterweisung. *Katechese* soll nach Buchka das geistig behinderte Kind befähigen, „am Glauben seiner Bezugspersonen teilzunehmen, an ihren Formen sich zu beteiligen und zu einem eigenen Glauben zu kommen“. Buchka unterscheidet dabei die Bereiche „Heilige Schrift“, „Liturgie“, „Gemeinde“, „Beten“ und „Sozialethisches Leben“. Die katechetischen Handlungsfelder werden ausführlich, behinder-

tennah und praxisorientiert vorgestellt und diskutiert. – *Religionsunterricht* bei geistig Behinderten ist für Buchka erschließender RU, d. h. ein Unterricht, in dem das Gespräch über Wirklichkeit und Glaube geführt wird. So steht in der Mitte und auf dem Höhepunkt des Werkes von Buchka ein sogenanntes „Erschließungsmodell“. Dieses vor allem an Tillich und Baudler orientierte Konzept zielt auf eine permanente Hermeneutik der Wirklichkeit im RU bei geistig Behinderten, letztlich auf eine „christliche Lesung“ der Alltagsprobleme geistig behinderter Menschen. Buchka möchte seinen Ansatz verstanden wissen als offenes Curriculum, bei dem die (planbare) Bewegung auf die Zielebene hin wichtiger ist als die Erreichung genau festgelegter Zielpunkte. Buchkas Theorieansatz für Katechese und RU bei geistig Behinderten kann hier nicht angemessen kritisch gewürdigt werden. Auf jeden Fall handelt es sich um einen breit angelegten und solide gebauten Entwurf, der sich aufgrund seiner komplexen Struktur vielleicht zunächst nur dem wissenschaftlich geschulten Leser erschließt. Mit etwas Lesehilfe dürften aber auch Praktiker die zahlreichen ganz konkreten Hilfestellungen und Anregungen für Katechese und RU bei geistig Behinderten entdecken. Insofern das Werk auch zahlreiche Grundfragen der allgemeinen Geistigbehindertenpädagogik behandelt, stellt es ein Kompendium und Nachschlagewerk für einschlägige Einzelfragen dar. Kurz: Ein Standardwerk, das seinesgleichen sucht!

Wolfgang Broedel, Rheinfelden

Erich Schaber, Anker der Seele: Lebensphilosophie heute, Fährmann-Verlag, Wien 1983, 160 Seiten.

Ein engagierter Gymnasiallehrer für Philosophie startet ein Experiment: In einem Projekt sammeln Schüler Texte zum Sinn des Lebens. Es entstehen selbstverfaßte Texte, auch lyrischer Art, es werden Texte gesammelt, vor allem durch Interviews und Einholung schriftlicher Stellungnahmen von Zeitgenossen.

Eine Schülerdelegation spricht mit dem Bundespräsidenten Dr. Kirchschläger. Ein Protokoll dokumentiert die Diskussion mit

dem Liedermacher André Heller. Daneben fließen persönliche Erfahrungen und (manchmal etwas lehrhaft anmutende) Kommentare des Autors ein. Der größte Teil des Materials ist nach Themen geordnet: Sinn, Selbstfindung, Glaube, Zuwendung, Helfen, Leid, Toleranz, Liebe, Familie und Erziehung. So ist ein ungewöhnliches Buch entstanden, welches vor allem Menschen, die anderen jungen Menschen in der Wegweisung helfen wollen, reichlich Stoff zum Nachdenken bringen kann.

Fritz Schweiger, Salzburg

Büchereinlauf

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

Albertus-Magnus-Kolleg / Haus der Begegnung (Hrsg.), „Osteuropa und Dritte Welt: Modelle für die Kirche von morgen?“ Reihe: Kirche in Not, Band 32, Haus der Begegnung e. V., Königstein/Ts. 1984, 180 Seiten, DM 16,90, S 110,-, sfr 13,90.

Albrecht Horst, Predigen. Anregungen zur geistlichen Praxis, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1985, 124 Seiten, DM 25,-.

Angerer Joachim (Hrsg.), Klösterreisen. Österreich und Südtirol, Herold Verlag, Wien – München 1984, 312 Seiten, S 268,-, DM 38,-.

Biemer Günter, Der Dienst der Kirche an der Jugend. Grundlegung und Praxisorientierung, Band 1 des Handbuchs kirchlicher Jugendarbeit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 224 Seiten, DM 28,-.

Biemer Günter – Biesinger Albert – Fiedler Peter (Hrsg.), in Zusammenarbeit mit Ernst Ludwig Ehrlich, Bernd Feininger, Karl-Heinz Minz, Ursula Reck und Bernhard Uhde, Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbestimmung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 352 Seiten, DM 42,50.

Boos Gerhard, ... durch seine Wunden sind wir geheilt. Eine Betrachtung zu Passions- und Osterbildern von Grünewald, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1985, 20 Seiten, DM 4,80.

Buchka Maximilian, Katechese und Religionsunterricht bei Geistigbehinderten. Reihe: Arbeiten zur Theologie und Religionspädagogik, Band 5, Verlag Peter Lang, Frankfurt – Bern – New York 1984, 397 Seiten, sfr 73,-.

Büchle Herwig – Wohlgenannt Lieselotte, Grundeinkommen ohne Arbeit. Auf dem Weg zu einer kommunikativen Gesellschaft, Reihe: „Soziale Brennpunkte“ hrsg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Band 11, Europaverlag, Wien – München – Zürich 1985, 192 Seiten, S 98,-, DM 14,-, sfr 14,-.

Deichgräber Reinhard, Von der Zeit, die mir gehört. Herderbücherei, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 125 Seiten, DM 7,90.

Ein Einsiedlermönch, Wo die Wüste erblüht. Aus dem Erfahrungsschatz eines Menschen, der Gott über alles liebt, Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1984, 152 Seiten, DM 16,80, sfr 16,80, S 131,–.

Gerl Hanna-Barbara, Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985, 384 Seiten, DM 48,–.

Häring Bernhard, Vom Glauben, der gesund macht. Ermutigung der heilenden Berufe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 127 Seiten, DM 14,80, S 115,40.

Henckel-Donnersmark Graf Augustinus Heinrich – Bethlen Graf Stefan (Hrsg.), Vom menschlichen Sterben und vom Sinn des Todes, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 189 Seiten, DM 19,80, S 154,40.

Institut für Theologie und Frieden (Hrsg.), Bibliographie Theologie und Frieden, Band 1.1 Monographien I, Band 1.2 Thesaurus. Register, Verlag J. P. Bachem, Köln 1984, 562 und 246 Seiten.

Jörns Klaus-Peter (Hrsg.), Predigtmeditationen zu Continuatexten. Markuspassion – Hiob – Jona, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, 216 Seiten, DM 27,–.

Kirschschläger Walter, Gedeutetes Wort. Biblische Predigten zur österlichen Zeit, Herold Verlag, Wien – München 1985, 104 Seiten, S 128,–, DM 18,–.

Kleiner Josef Raphael, Komm, geh mit mir . . . Fünf meditative Wege mit Jesus, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1985, 160 Seiten, S 168,–, DM 24,–.

Komnik Hermann – Oeters Martin, Ökumenische Gottesdienste. Gemeinsam hören und beten, Don Bosco Verlag und Claudius Verlag, München 1985, 136 Seiten, DM 17,80.

Leser Norbert (Hrsg.), Religion und Kultur an Zeitenwenden. Auf Gottes Spuren in Österreich, Herold Verlag, Wien – München 1984, 416 Seiten, S 398,–, DM 56,–.

Lohfink Gerhard, Gottes Taten gehen weiter. Geschichtstheologie als Grundvollzug neutestamentlicher Gemeinden, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 144 Seiten, DM 16,80.

Mader Hubert (Hrsg.), Quellen zum Friedensverständnis der katholischen Kirche seit Pius IX. Herold Verlag, Wien – München 1985, 496 Seiten, S 498,–, DM 69,–.

Malina Margh, Auf dem Weg nach Golgotha. Ein Kreuzweg, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1985, 120 Seiten, S 108,–, DM 14,80.

Manselli Raoul, Franziskus. Der solidarische Bruder, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln – Köln 1984, 320 Seiten, S 348,–.

Naegeli Sabine, Du hast mein Dunkel geteilt. Gebete an unerträglichen Tagen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 109 Seiten, DM 12,80, S 99,80.

Piffel-Perčević Theodor – Stirnemann Alfred (im Auftrag von Pro Oriente), 20 Jahre Ökumenismus. 20 Jahre Ökumenismuskongress des II. Vatikanischen Konzils, 20 Jahre Pro Oriente, 500. Geburtstag von Martin Luther, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien 1984, 372 Seiten, S 390,–, DM 58,–.

Pölnner Günther – Vetter Helmuth (Hrsg.), Naturwissenschaft und Glaube, Herold Verlag, Wien – München 1984, 152 Seiten, S 128,–, DM 18,–.

Rahner Karl (Hrsg. von Albert Raffelt), Was heißt Auferstehung? Meditationen zu Karfreitag und Ostern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 64 Seiten, DM 8,80.

Ratzinger Kardinal Joseph, Suchen, was droben ist. Meditationen das Jahr hindurch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 120 Seiten, DM 16,80.

Rupp Walter, Erstaunliche Gleichnisse. Das Himmlische ist wie . . . Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1985, 148 Seiten, S 168,–, DM 24,–.

Seuffert Josef, Fastenzeit-Werktagsmessen und Andachten, Don Bosco Verlag, München 1985, 188 Seiten, DM 24,80.

Spieker Manfred – Fischer Friedrich (Hrsg.), Glauben – Bezeugen – Handeln in Kirche, Gesellschaft und Schule, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985, 356 Seiten, DM 48,–.

Sporken Paul, Begleitung in schwierigen Lebenssituationen. Ein Leitfaden für Helfer, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 191 Seiten, DM 19,80, S 154,40.

Vorgriemer Herbert, Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Herderbücherei, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 224 Seiten, DM 9,90.

Weber Helmut (Hrsg.), Der ethische Kompromiß. Reihe: Studien zur theologischen Ethik, Band 12 mit Beiträgen von Wilhelm Breuning, Volker Eid, Gerhard Lohfink, Dietmar Mieth und Helmut Weber, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz und Verlag Herder, Freiburg – Wien 1984, 148 Seiten, sfr 29,–.

Mitarbeiter dieses Heftes

Helmut Erharder, Dr. theol., ist Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und Chefredakteur dieser Zeitschrift.

Silvia Görres ist Psychotherapeutin in freier Praxis, Mutter von sieben Kindern; langjährig ehrenamtlich in der „Lebenshilfe für geistig Behinderte“ tätig.

Hans-Martin Brüll, Dipl. theol., Dipl. päd., ist Referent für Mitarbeiterfortbildung und Öffentlichkeitsarbeit in der Stiftung Liebenau in Meckenbeuren.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Wolfgang Broedel, Dipl.-Theol. und Dipl.-Sozialpädagoge (FH), ist heilpädagogischer Berater im Schulheim Rütimattli in Sachseln/Schweiz und Lehrbeauftragter an der Universität Freiburg/Br. und an der Katholischen Fachhochschule ebd.

Ulrich Gebert, Dipl. theol., Mag. phil., ist Mitarbeiter im pastoralen Dienst in der Stiftung Liebenau.

Alois Freiler ist Religionslehrer am Bundes-Blindenerziehungsinstitut in Wien.

Erich Schmid ist Religionslehrer am Bundes-Blindenerziehungsinstitut in Wien.

Rosa Schweizer, Dr. jur., Hausfrau, ist im Behinderten-Leistungssport und in der Betreuung der Versicherten-Sportler tätig.

Hannelore Köfler ist Hausfrau, Mutter von drei Kindern (seit 11 Jahren verwitwet); war längere Zeit Obmann des Elternvereines an der Gehörlosenschule in Wien.

Vinzenz Schmid ist Pfarrer in Göppingen-Ursenwang/BRD.

Michael Krüggeler ist wissenschaftlicher Angestellter an der Abteilung für Praktische Theologie am Katholisch-Theologischen Seminar der Universität Tübingen.

Boris Travenec, Dr. theol., ist Pfarrer in Myjava in der Slowakei/CSSR.

Leitartikel

Leo Karrer „Kirche auf dem Land“ – ein Potemkinsches Dorf?

Was ist die „Kirche
auf dem Land“?

Bekannt ist die Erzählung über Fürst Potemkin, der nach der Eroberung der Krim seine Kaiserin Katharina II. durch schnell aufgebaute Dörfer und Kulissen über den wahren Zustand der Verhältnisse zu täuschen und dadurch ein falsches Wunschbild vorzuspiegeln versuchte. Könnte man nicht auch bezüglich des kirchlichen Lebens der Scheinwirklichkeit Potemkinscher Dörfer erliegen, wollte man im Gegensatz zu den verstädterten Zonen und Großstädten wenigstens auf dem Lande von der Konservierung einer kirchlichen Idylle oder von einer vermeintlich heilen Welt kirchlicher Inseln ausgehen?

Es stellt sich daher die Frage, was man mit „Kirche auf dem Land“ genauerhin meint, was sie ist und welchen Weg sie einschlagen soll. Man kann sich dabei auf die Form eines Dorfes beziehen, das entfernt zu Ballungszentren und großen Städten eine überschaubare Kommune darstellt, in der die bäuerliche Bevölkerung zurückgeht und die Entfernung zur Arbeit und zu Bildungseinrichtungen viele Arbeitnehmer und Schüler zu Pendlern werden läßt. Eine davon abweichende Form begegnet uns in den Ballungsgebieten und in den Agglomerationen um die Großstädte, wo sich Einheimische und Zugezogene finden, die Geschlossenheit der Gemeinde weitgehend abgebaut und bildungsmäßig, wirtschaftlich und verkehrstechnisch ein enger Verbund mit der nahen Großstadt auf- und ausgebaut worden ist. Typisierungen sind nicht unbedenklich, weil sie die Details uniformieren. Zwischen beiden genannten Modellen gibt es nämlich unzählige Mischformen von „rurbanen“ Bevölkerungszonen. Überdies können Fremdenverkehr und Zweitwohnungen das Bild einer idyllischen Landschaft oder einer ehemals geschlossenen Dorfgemeinschaft radikal verändern.

Die Schwierigkeit, den „ländlichen Raum“¹ präzise zu umschreiben, verrät hintergründig schon den Prozeß, der nicht nur das Bild der Stadt und der verstädterten Ballungsgebiete umgestaltet hat, sondern Umbrüche großen Ausmaßes auch „auf dem Land“ in die Wege geleitet hat. Stichworthaft sei nur an die Abnahme der bäuerlichen Bevölkerung erinnert, an den Funktionsverlust der ländlichen Gemeinde durch Kommunalreformen (insbeson-

¹ Vgl. auch das Schwerpunktheft „Pastoral im ländlichen Raum – Dienst an der Land- und Stadtbevölkerung“, in: *Diakonia* 10 (1979), Heft 2, hier u. a. F. Breid, Stabilität und Wandel in der Kirchlichkeit der Landbevölkerung, a. a. O., 101 sowie den Tagungsbericht über „Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt“, hrsg. v. J. Wiener – H. Erharter, Wien 1982.

Kein General-Modell einer Landpastoral

dere in der Bundesrepublik Deutschland, aber auch in manchen Teilen Österreichs), was vor allem die Schulen, die Verwaltung und zum Teil die sozialen Einrichtungen auf eine höhere Ebene abgesogen hat; des weiteren sei erinnert an die zunehmende Mobilität, an die Fernsteuerung des Dorfes durch Medien und Kultur sowie an Änderungen durch politische und wertmäßige Einstellungen, die überwiegend in der Stadt vorkommen und zusehends das Verhalten auch auf dem Land normieren. Dabei ist nicht zu übersehen, daß sich das Gefälle zwischen Stadt und Land ausgleicht, was die Veränderungsprozesse bezüglich Wertorientierung sowie die prägenden Einflüsse für Ehe, Familie, Glaube und Religion betrifft.

Von einem solchen nur skizzenhaft genannten Hintergrund her wird man nicht von einem General-Modell einer Landpastoral oder von einem überall gültigen Konzept der „Kirche auf dem Land“ ausgehen dürfen. Vielmehr ergeben sich für die Kirche viele dynamisierende Herausforderungen, die im Schnittpunkt mancher Widersprüche oder gegenläufiger Tendenzen liegen.

Bei allem vorsichtigen Abwägen einer Situation, deren vielfältige Bewegungen und uneinheitliche Tendenzen sich nicht in einseitigen Analysen oder einäugigen Modellen bändigen lassen, ist der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die sogenannte moderne Entwicklung im religiös-ethischen Bereich auch auf dem Land Einzug gehalten hat. Der Prozeß mag sich in abgeschwächter Form vollziehen. Aber die Beteiligung am kirchlichen Leben und der Einfluß des pfarreilichen Festkalenders, des Kirchenjahres und der Vereine gehen auch auf dem Land zurück. Das auswahlchristliche Verhalten, die Entfremdung gegenüber der religiösen Deutung des Lebens und die Distanzierung von den ethischen Normen der Kirche (etwa im Bereich von Ehe und Familie) kennzeichnen auch das Verhalten der Kirchenmitglieder auf dem Lande. Auch sie sind zunehmend geprägt vom Meinungspluralismus und von der Differenzierung bzw. Säkularisierung unserer Gesellschaft.

Eine Pfarrei nun, die bei solcher Sachlage nach dem Muster der versorgenden Betreuungskirche zu funktionieren versucht, wird wohl oder übel an ihre Grenzen stoßen und mit dem Zerfall ihrer herkömmlichen Seelsorgemethoden und „Instrumentarien“ konfrontiert (wie schon der Priestermangel zeigt, denn vorerst werden vor allem die kleineren Landpfarreien nicht mehr „besetzt“). Überdies müssen die Erfahrungen mancher Stadtpfarreien, daß Zugezogene aus katholisch-ländlichen Gebieten entweder nicht oder nur für kurze Zeit auftauchen, zum

Nachdenken reizen. So stellt sich auch für die Pfarrei auf dem Land die Frage, wie sie die ursprüngliche Berufung der Christen auch kirchlich-gemeindlich ernst nimmt, wie sie von einer pfarrerzentrierten Betreuung zu einem von vielen wahrgenommenen und getragenen Gemeindeleben findet und wie sie Raum und Klima schafft, daß sich die Menschen auf dem Land dem Lebensentwurf Jesu aussetzen und sich auf die „Dienstanweisungen Gottes“ zu praktischer Solidarität und Liebe einlassen.

Diesem Anliegen wird wohl kaum zu entsprechen sein, wenn man unbesehen Stadt-Modelle kopiert, indem man viele Arbeitskreise und Gruppen aktiviert sowie pausenlos Programme und Bildungsveranstaltungen für andere organisiert, die womöglich auf überpfarreilicher Ebene entworfen und koordiniert werden. Die gegenseitige Kontrolle im Dorf, die zum Teil jahrhundertealten Bräuche und Traditionen oder z. B. das Freizeitproblem der Landwirte führen solche Anstrengungen eher zu einem sehr „zähen“ Ergebnis. Ebenso wenig helfen akademische Patentrezepte, die kaum die örtlichen Verhältnisse kennen oder die Lebensbedingungen einer Region oder eines ländlichen Gebietes berücksichtigen. Es macht einen großen Unterschied, ob es sich dabei um Kirche auf dem Land in der Diaspora Norddeutschlands, im österreichischen Mühlviertel oder in den Tourismushochburgen des Berner Oberlands oder Tirols handelt.

Andererseits ist der menschlich doch wichtige Aspekt nicht zu übersehen, daß die ländlichen Gemeinwesen eine Überschaubarkeit und Unmittelbarkeit ermöglichen, die man in städtischen Gebieten oft nur mühsam aufzubauen vermag. Im Dorf kennt man nicht nur die Funktion des Mitbürgers, sondern oft doch auch seinen Lebensweg bis in die Attitüden hinein, seine Familienverhältnisse, seine Stärken und Schwächen. Man kennt sich zuweilen bis zur Unbarmherzigkeit. Der einzelne Mensch erlebt sich dadurch aber auch einer Dorf-Gemeinschaft zugehörig, sozusagen „zu Hause“. Nachbarschaften oder Quartiervereine ergeben sich unmittelbar. – Wird dadurch nicht ein pastorales Grundanliegen exemplarisch deutlich und offenkundig gemacht, das auch die großen Stadtpfarreien zum Nachdenken bringen muß bzw. auf ein Prinzip des gemeindlichen Lebens aufmerksam macht? Gedacht ist dabei an die Überwindung von Anonymität und die Sorge für überschaubare Gemeindeformen und -strukturen, in denen durch Gemeinschaftsbildung Kommunikation und Beziehung (Kennen-Lernen) möglich werden. Damit hängt auch die Spannung zwischen Volkskirche und Gemeindekirche zusammen.

Keine Über-
programmierung

Einladende
Überschaubarkeit

Spannung zwischen territorialer und kategorialer Pastoral

Auch für die Kirche auf dem Land wird von zukunftsichernder Bedeutung sein, daß sie in ihren getauften und gefirmten Gliedern lebendige Gemeinde wird und sich nicht zu sehr auf alte Traditionen und Stützen außerhalb der Kirche verläßt. Die Frage ist nur, ob sie dies primär durch die Aktivierung vieler Gruppen und durch ein emsig-rastloses Gemeindeprogramm zu erreichen versucht oder auch durch eine sensible und aufmerksame Berücksichtigung der menschlichen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen und der lebendigen Traditionen vor Ort. Kirche auf dem Land ist unmittelbarer in der Öffentlichkeit und im Geschehen der Landgemeinde präsent und in den Alltäglichkeiten konkret. Dies kann Belastung sein, ist aber auch Chance.

Für die pastorale Praxis und Reflexion sowie für die kirchliche (Personal-)Planung sind damit weitere Spannungsfelder angesprochen, die wenigstens als Problemanzeigen Erwähnung finden sollen. Die Frage nach der „Kirche auf dem Land“ enthält auch die Fragen nach dem Verhältnis von territorialer und kategorialer (Spezialisten) bzw. nach flächendeckender oder schwerpunkthaft ansetzender Pastoral.

Durch die Standesseelsorge, durch die Verbände (die auf dem Lande oft noch erstaunlich viele Mitglieder, wenn auch nicht „Aktivisten“ verzeichnen) und durch die Bauernseelsorge, die praktisch doch vor allem Bäuerinnen-seelsorge war und ist, sowie durch die überpfarrelliche Jugendarbeit usw. lief Kirche auf dem Land neben der herkömmlichen Pfarreiarbeit oft auf einer zweiten Schiene. Die gegenwärtigen Tendenzen scheinen eher wieder auf eine stärkere gemeindliche „Integration“ dieser pastoralen Aufgabenfelder hinzuweisen. Parallel dazu sind die neuen Bräuche und „Traditionen“ und der Wandel oder Neuaufbrüche in der Volksfrömmigkeit zu sehen². Es wäre bedenklich, diese Phänomene und Entwicklungen samt und sonders nur abschätzig als das nostalgische Wiederaufleben popularchristlicher Elemente zu bewerten, die einem progressiven, gesellschaftspolitisch aktiven und zukunftssträchtigen Gemeindemodell gegenübergestellt würden. Sucht sich darin eventuell eine Religiosität Ausdrucksformen, die emotional und im konkreten Er-Leben der Menschen geerdet sein wollen und sich nicht allein in den Zielsetzungen auf aktives kirchliches Leben und auf eine Praxis im gesellschaftlichen und sozialen Kontext hin erschöpfen möchten? Nähe zu den

² Vgl. J. Bommer, Dynamische Gemeinde und Volksfrömmigkeit, in: *Diakonia* 13 (1982), 101–111; W. Heim, Altes und neues religiöses Brauchtum, in: *Diakonia* 16 (1985), 107–110.

Subsidiäre Hilfe der Region . . .

. . . für lebendige Gemeinden

Menschen und ihren Erfahrungen heißt nicht allein Ausrichtung auf zielgerichtetes pastorales bzw. soziales Handeln, sondern ebenso Nähe und Verankerung in den Befindlichkeiten und Bedürfnissen, in den Hoffnungen und Ängsten sowie in den lebendigen Symbolen der Menschen. Wenn solche Erfahrungsnähe und solche Strömungen und Tendenzen nicht subjektiv versanden (z. B. durch Abwandern in Sekten) oder im kirchlichen Niemandsland veröden sollen, dann stellt sich für die Kirche auf dem Land erst recht die Frage nach einer lebendigen und auf dem glaubwürdigen Zeugnis vieler Christen aufbauenden Gemeinde.

Ob diesem Anliegen durch regionalisierte Pastoralkonzepte, durch Gründungen von Pfarrverbänden oder durch die z. T. schon katastrophale Verdünnung des Seelsorgerpotentials entsprochen werden kann, ist mehr als fraglich. Natürlich können überpfarrelliche Zusammenarbeit und Koordination (in der Schweiz spricht man im kleineren Rahmen von Sektorenpastoral oder etwas weniger technisch von „Patenpfarrei“) z. B. in der Jugendarbeit, im Bereich der Katechese, der Erwachsenenbildung, in der Schulung von Mitarbeitern usw. sinnvoll sein. Bedenklich werden sie jedoch, wenn sie zur Ersatzebene für die vor Ort nicht mehr präsenten Seelsorger werden und wenn sie nicht primär das gemeindliche Leben am Ort schützen und stützen. Insofern sind kritische Anfragen gegenüber pastoralen Überlegungen anzumelden, die mit Vorbehalt gegenüber einer sogenannten flächendeckenden Pastoral (was ist das eigentlich?) oder unter dem Druck des Priestermangels sich allein auf zentral organisierte und damit geographisch punktuell wirkende Pastoral konzentrieren möchten. Die Lösung ist wohl kaum in einem alternativen „Entweder – Oder“ zu finden. So entpuppt sich die Frage nach der Kirche auf dem Land von solchen Erörterungen und Hintergründen her ebenfalls als eine Frage nach den Bedingungen und Dimensionen einer lebendigen Gemeinde schlechthin.

Regionalisierungen, Pfarrverbände, zentralisierte und spezialisierte Seelsorge garantieren vielleicht das Überleben der Institution, begünstigen aber eher eine kirchliche Konsum-Mentalität, die immer weniger Menschen anspricht und erreichen kann. Ohne entsprechende gemeindliche Verankerung im Erleben und in den Herausforderungen der jeweiligen Bevölkerung kann auch Kirche auf dem Land unter der Hand zu einem Potemkinschen Dorf erblassen.

Aber lebendige Gemeinden gründen in der Nähe zu den Nöten und Freuden bzw. Erfahrungen der Menschen und

in der Hoffnung, die von Jesus von Nazaret ausgeht und zu der die Christen im Vertrauen auf das Wort und den Weg Jesu stets neu aufbrechen dürfen. – Daß sich dies immer wieder schenken kann, dafür sind auch von den kirchlichen Entscheidungsträgern mutigere Schritte als bisher erforderlich, wenn wir z. B. auf der einen Seite an den Mangel an Seelsorgern und auf der anderen Seite an die große Zahl der auch zum pastoralen Dienst bereiten Frauen und Männer denken. In diesem umfassenden Sinn mahnt das Thema „Kirche auf dem Land“ nicht weniger unmittelbar, herausfordernd und eindringlich als die Kirche in der Stadt.

Artikel

Gert Schneider
Stichwort:
Landpastoral

Während der nachfolgende Beitrag zum Thema Landseelsorge Erfahrungen und Anregungen aus dem bayrischen Raum zusammenfaßt und reflektiert, teilt hier ein Seelsorger einer westfälischen Gemeinde seine Sorgen mit der Entwicklung des Landes, den Problemen seiner Menschen, dem weithin eher hilflosen Einsatz der Kirche mit, und er schreibt von seinen Träumen und Hoffnungen für ein erneuertes Land, das nicht mehr nur als nostalgischer Spielgarten der Städter angesehen wird. – Wie Schulz möchte auch Schneider seine kritischen Anfragen zur Diskussion stellen.

red

0. Vorbemerkungen

Wie Stichworte in einer Diskussion häufig Anregung für weiterführende und detaillierte Untersuchungen sein können, will ich die folgenden Überlegungen verstehen. Ich bin dabei zwei erkenntnisleitenden Interessen gefolgt: Einmal will ich versuchen, über das Stichwort mit vielen Betroffenen – Praktikern und wissenschaftlich Tätigen – ins Gespräch zu kommen, weil ich der Ansicht bin, daß die Zeit der großen Entwürfe und Modelle in der praktischen Theologie vorüber ist und stattdessen die vorsichtige, mehr tastende Suche nach immer wieder korrigierbaren Praxistheorien angebrochen ist. Zum andern bin ich selbst Seelsorger in einem ländlichen Gebiet und sehe mich und die Menschen der Gemeinde, mit der ich arbeite, tagtäglich vor Fragen gestellt, auf die ich allein keine Antwort finden kann und mittlerweile auch

nicht mehr will, denn ich erlebe mit den Menschen dieser Gemeinde, daß gemeinsame Ratlosigkeit oft mehr Anlaß zum Nachdenken gibt als angenommene oder eingeblendete Sicherheit.

Ich werde auf dem Hintergrund eigener Erlebnisse mit Landpastoral Fragen formulieren, Anfragen stellen, Vermutungen äußern, Unsicherheiten artikulieren, aber auch ein wenig spekulieren, träumen und hoffen.

Der Anlage dieser Gedanken entsprechend verzichte ich auf einen kritischen Apparat und auf Literaturangaben, was nicht bedeutet, daß ich die inzwischen zahlreichen Bemühungen um die Frage der Landpastoral ignoriere. Sie sind ein wenig mit in die Zeilen hineingenommen.

1. Beobachtungen – Fragen – Anfragen

Wer gelegentlich mit Fragestellungen pastoralen Handelns außerhalb der eigenen Gemeinde konfrontiert ist, wird die Frage stellen dürfen, ob es denn überhaupt so etwas wie eine spezifische „Landpastoral“ gibt, die sich wesentlich von der „Stadtpastoral“ unterscheiden soll. Die Begründungen für eine derartig spezifische Pastoral scheinen mir nicht exakt genug zu sein, weil sie von Prämissen ausgehen, die gerade nicht die spezifischen Probleme der Regionen in den Blick bekommen, die als „ländlich“ bezeichnet werden. Eine erste Anfrage und damit auch verbundene Forderung wäre an die Forschung zu stellen, wie exakt eigentlich die sozialen, politischen und kulturellen Veränderungen der ländlichen Regionen untersucht worden sind und welche Folgerungen für die Beschreibung dieser Regionen gezogen werden können.

Veränderungsprozesse großen Stils

Ich erlebe Situationen, die mir die Vermutung aufzwingen, daß hier Veränderungsprozesse im großen Stil bereits stattgefunden haben und noch im vollen Gange sind. Festmachen könnte ich so etwas an der Veränderung landwirtschaftlicher Produktionsweise, die nicht am Bewußtsein der Landwirte vorbeigegangen sein kann, an der vorwiegend gewinnmaximierenden Tierhaltung und der großflächigen Bodenbearbeitung. Ich sehe ferner die immer weiter fortschreitende Vernichtung weiter Teile der Landschaft durch Verkehr und Straßenbau, der ja unter dem Vorwand vorangetrieben wird, die Erholungsgebiete den Städten zu „erschließen“. Hinter der Sprache verbirgt sich eine ganze Menge: das Land scheint eine Art Sonntagsgarten für die Stadt zu werden, worauf auch die Grundstücksspekulationen zur Privatisierung ganzer Landstriche für einige wenige Kapitaleigner schließen lassen.

Solche Beobachtungen lassen sich vermutlich detailliert und unter Sachgesichtspunkten zusammenfassen, bis aus

dem Haufen von Mosaiksteinen ein Bild der Veränderungen und Umbrüche entsteht.

Ich ergänze die Beobachtungen hinsichtlich der pastoralen Arbeit. Ich erlebe eine große Mobilität meiner Gemeindemitglieder, ich höre von den großen Entfernungen, die sie täglich zurücklegen müssen, um zu ihrem Arbeitsplatz und wieder nach Hause zu kommen. Ich erlebe junge Menschen in geradezu ängstlicher Manie, sich den großen Forderungen der Konsumgesellschaft anzupassen. Da sie aber in ihrem heimatlichen Raum nicht genügend Angebote in dieser Richtung bekommen, entwickeln sie so etwas wie „aggressive Langeweile“. Dann sehe ich sogenannte Traditionsvereine mit steigender Mitgliedertendenz und erlebe ihre Feste, die einerseits von nebulöser Nostalgie und andererseits von Nachahmung bestimmter Fest-Muster geprägt sind.

Nicht selten ertappe ich mich bei dem Eindruck, daß anläßlich dörflicher Traditionsfeste unter Beteiligung von großen Mengen Zuschauern aus der „Stadt“ der Ausverkauf der eigenen Würde stattfindet, weil das „Deppen-theater“ wohl zum Freizeitspaß bestimmter Kreise geworden ist.

Sinkendes Interesse
an „Kirche“

In all diese unterschiedlichen Erlebnisse versuche ich nun das Bild der Kirche hineinzuzichnen, wie ich es sehe und wie ich die Präsenz von Kirche erlebe. Kirchliche Feste und Feiern finden statt, sie werden auch besucht, aber zunehmend marginalisiert. Die Beteiligung an klassischen kirchlichen Veranstaltungen geht stetig zurück, das Interesse an Kirche sinkt von Jahr zu Jahr. Gleichzeitig wird immer mehr kirchliches Personal abgezogen, ganze Landstriche haben keinen eigenen Pfarrer mehr, geschweige denn eine irgendwie anders geartete Gemeindeleitung.

Dies ist allerdings keine Analyse, sondern zunächst nur Beobachtung. Auch das kann und muß genauer erforscht werden. Anfragen lassen sich allerdings hier schon stellen: Wie wird in Kirchenleitungen überhaupt das „Land“ wahrgenommen? Warum zieht man immer mehr Personal ab, während man z. B. für Militärseelsorge immer noch genügend hauptamtliche Kräfte zur Verfügung zu haben scheint? Dies muß an bestimmten Grundentscheidungen liegen, die ich als Vermutungen äußern will.

2. Vermutungen

Ich vermute, daß unausgesprochen folgende Denkstrukturen hinter der geringen Aufmerksamkeit dem Lande gegenüber verborgen sind: Der Prozeß der sogenannten „gesellschaftlichen Differenzierung“ mit dem Verlust des religiösen Deutungsmonopols der Kirchen hat ja als Reaktion seitens der katholischen Kirche vor allem die

Schaffung bestimmter katholischer Subkulturen nach sich gezogen. Dafür schienen besonders die ländlichen Gebiete prädestiniert zu sein. Das hängt mit der Vorstellung zusammen, daß dort die Betreuungskirche noch am ehesten zu funktionieren schien. Die sozialen Voraussetzungen für ein derartiges Modell schienen geradezu ideal: selbstverständliche familiäre Sozialisationsmuster, die nahtlos in kirchliche Sozialisation in der Form der Integration in bestehende und definierte kirchliche Organisation übergeführt werden konnten. Ideal schien auch das Fehlen sozialer Spannungen, die relative Beständigkeit und die mangelnde Mobilität. Dies führte zu der nostalgischen Verherrlichung des „Landlebens“ bis in neuere Katechismen hinein. So sehr dies verständlich erscheint, so verhängnisvoll hat sich gerade diese Grundannahme erwiesen. Es ließe sich wohl relativ leicht nachweisen, daß die behauptete Spannungsfreiheit dörflicher sozialer Organisationen Grund für entscheidende pastorale Fehleinschätzungen gewesen ist. Die dörfliche Kultur war bereits mit Beginn der Industrialisierung nicht mehr einheitlich. Als Beispiel dafür kann man die große Landflucht ansehen und die Kleinindustrien, die Keimzellen späterer Großindustrie. Ebenso muß beachtet werden, wie hart die Klassengegensätze auf dem Land waren und welche Herrschaft in unseren Breiten die Großbauern ausübten. Die Rolle der „Knechte“ und kleinen Landarbeiter im sozialen Gefüge des Dorfes ist m. E. überhaupt noch nicht erforscht worden.

Bloße Betreuungspastoral . . .

Kirche hat weithin ohne Berücksichtigung dieser Veränderungen, ohne Berücksichtigung der differenzierten Strukturen des Dorfes bzw. der verschiedenen Dörfer die Betreuungspastoral auf dem Lande nahtlos weiterzuführen versucht. Damit trat das zweite verhängnisvolle Problem auf: Während in den Städten längst erkannt wurde, daß die Pastoral differenzierteren Bedingungen standzuhalten hat, wurden auf dem Land „katholische Inseln“ geradezu gepflegt, allerdings mit dem Preis ständiger Abgrenzungsversuche gegenüber „städtischen Ideen“.

. . . trotz Fehlens einer stabilen sozialen Organisation

Uausgesprochene Voraussetzung des pastoralen Grundmodells ist eine stabile soziale Organisation und eine relativ stabile Umwelt. Beides aber war auf den Dörfern schon lange nicht mehr vorhanden, so daß die Lage der Pastoral vielfach schon zu einer Zeit katastrophal war, als es noch keinen Priestermangel gab. Die Sorgen der Landpastoral dürfen daher nicht nur mit dem Priestermangel erklärt werden, sondern es ist tiefer nach den Voraussetzungen der „Landpastoral“ zu fragen. Damit zusammen hängt die eingangs gestellte Frage, ob es denn eine spezi-

fische Pastoral des Landes gibt. Indem man sie lange Zeit unter den Prämissen einer katholischen Subkultur und unter den Bedingungen einer Betreuungskirche behauptet hat, verlor man ihr Spezifikum und baute auf einem imaginären sozialen und religiösen Gebilde. Verloren gingen dabei die Traditionen, von denen aus man mit Recht von einem Spezifikum „Land“ reden könnte, nämlich die regionalen, sprachlichen und kulturellen Eigenarten innerhalb kleinster Gebiete. So ist es nicht verwunderlich, wenn in den ländlichen Gebieten das „Interesse“ an Kirche verloren ging, während gleichzeitig kaum Anstrengungen unternommen wurden, Gemeindemitglieder an der Gemeindearbeit zu interessieren.

Zu starke
Anlehnung an
Kommunalreformen

Ebenso verständlich, aber zuweilen verhängnisvoll scheint mir die Übertragung bestimmter „Gemeindemodelle“ auf das Land zu sein, die als erste Versuche zur Aktivierung der Landpastoral zu werten sind. Hier passiert m. E. folgendes: Die regionalen Grenzen wurden bereits durch zum Teil äußerst brachiale Kommunalreformen ins Unkenntliche erweitert. Das entsprach durchaus der Bedeutung des Landes als Industrieraum. Gleichzeitig versucht die Kirche, ihren Organisationsraum zu festigen. Es werden „Modelle“ entwickelt, die deswegen weithin ohne die Betroffenen zustande kommen, weil diese ja nicht gelernt haben, Gemeinde als ihre Sache ansehen zu dürfen. Damit will ich keinesfalls sinnvolle Versuche mit Pfarrverbänden usw. diskreditieren. Gefragt und vermutet werden darf aber, ob hier nicht doch bestimmte Organisationsmuster einfach übertragen werden, ohne deren soziale und religiöse Bedingungen genügend erforscht zu haben. Indem die Kirche auf dem Lande mit denselben Organisationsmethoden vorgeht wie in städtischen Gebieten und Gemeindebildung weithin als Aktivierung versteht, gehen entscheidende Chancen endgültig verloren. Längst nämlich haben Menschen in den Landgebieten völlig andere Formen ihrer sozialen Anbindungen an Gruppen und Vereine gefunden, so daß die Kirche meistens zu spät kommt. Außerdem scheinen die entscheidenden Fragen nach einer ländlichen Tradition überhaupt nicht gestellt zu werden. Das provoziert die thesenhafte Vermutung: Die bloße Tradierung kirchlicher Organisation ohne völlig neue Fragen nach der Bedingung und Möglichkeit der Tradierung von Christentum vermag keine Grundlage für Landpastoral zu sein.

Unsicherheiten und
Trends – das Fehlen
jüngerer Seelsorger

Selbst wenn man mit der Tradierung bestimmter sozialer Organisationsformen des Christentums entscheidende Fragen auch für die Zukunft beantwortet zu haben meint, geht die Rechnung in der Praxis nicht auf. Gerade in länd-

lichen Gebieten erweist sich die immer stärker werdende Verknappung des Personals als äußerst gefährdend für alternative und weiterführende Überlegungen. Während noch vor wenigen Jahren in dem Gebiet, in dem ich tätig bin, wenigstens für jeweils ein Dekanat z. B. ein hauptamtlicher Jugendseelsorger eingestellt war, hält man das heute schon nicht mehr für nötig. Dabei war das gerade ein kleiner Schritt in die richtige Richtung, denn aus eigener Erfahrung mit diesem Amt weiß ich, daß viele Jugendliche nur noch über den Jugendseelsorger und die Dekanatsstelle für kirchliche Jugendarbeit überhaupt mit Fragen des Christentums in Beziehung gebracht werden konnten. Sie erlebten „personales Angebot“, was sie aufgrund der Altersstruktur beim Klerus in ihren Dörfern nicht mehr erlebten. Aus dieser Zeit sind hoffnungsvolle Ansätze von Gemeindebildungen bekannt, die heute zum großen Teil vergessen sind, da keine Begleitung mehr stattfinden kann oder nur noch ungenügend. Selbst die behauptete und geforderte Tradierung des Christentums via bestehender kirchlicher Organisationen funktioniert nicht mehr. Es ist zu befürchten, daß das immer weniger vorhandene personale Angebot zu immer größerer Entfremdung von Kirche führt – und damit auch von Christentum, denn es gibt in ländlichen Gebieten kaum alternative Bewegungen. Die immer wieder zu hörende Forderung, wonach die Laien ihre Stunde erkennen sollten und sich zur Mitarbeit zur Verfügung stellen müßten, nimmt sich zynisch aus auf dem Hintergrund der Vergangenheit, in der in ländlichen Gebieten Laien gar nicht oder kaum gefragt waren. Das vorhandene Personal vermag die nötige Ausbildung und Qualifikation nicht mehr zu leisten.

3. Spekulationen, Träume, Hoffnungen

Ein Stichwort wie das der Landpastoral darf nicht einfach nur negativ ins Blickfeld geraten. Deshalb dürfen erstens nicht die zahlreichen und ernsthaften Bemühungen verschwiegen werden, den Anliegen der Landpastoral gerecht zu werden. Manche Diözesen haben Arbeitsgruppen gebildet, in einigen gibt es spezielle Beratungsdienste für die Landgebiete.

Angesichts dieser Bemühungen sind eigene Spekulationen erlaubt, aber ebenso auch eigene Träume und Hoffnungen als Angebot, mitzuspekulieren, zu träumen und zu hoffen.

Überwindung bloßer Aktivierungskonzepte

Wenn die Landpastoral thematisiert wird, kann dies nicht ohne kritische Anfrage an die dahinter stehenden theologischen Gemeindevorstellungen geschehen, ohne die Bilder, die eine Handlungsanweisung prägen. Wenn schon zunehmend in den städtischen Gemeinden das Ungenü-

gen einer bloßen Aktivierung um der Aktivierung willen erkannt wird, dürfte dies keinesfalls bei der Frage nach der Landpastoral ausgeblendet werden. Die Übertragung des Denkmodells „aktive Gemeinde“ scheint mir auf ländliche Gebiete aus folgenden Gründen äußerst problematisch zu sein: Die hinter diesem Modell stehende Grundannahme, nämlich die Organisierbarkeit von Religion im Sinne der Maximierung des Bestehenden mit festen Zielen und Zwecken, verhindert erneut die Erinnerung an entscheidende Traditionen des ländlichen Raumes. Hier wird ein Schwerpunkt künftiger wissenschaftlicher Untersuchungen liegen müssen, weil einerseits nachgewiesen werden muß, daß die Anknüpfung an eine katholische Subkultur geradezu unzulässig ist angesichts gegenwärtiger Probleme, andererseits die Organisierbarkeit von Gemeinden im Sinne vorgegebener Ziele und Zwecke theologisch von der Gegenposition einer „kommunikativen Gemeindepraxis“ her in Frage zu stellen ist. Wenn das Modell der Betreuungskirche – zu dem ich trotz einiger Unterschiede auch die sogenannten Aktivierungskonzepte rechne – nicht in der Lage ist, sowohl differenzierte Praxis als auch plurale Religiosität und subjektive Befindlichkeiten zur Sprache zu bringen, kann darauf nicht einfach eine Organisation aufgebaut werden, die dieses Unvermögen nur fortsetzt.

Suche nach echten Traditionen . . .

Wenn es also weder das „heile Dorf“ noch eine Chance einer Betreuungskirche gibt, welche Möglichkeiten kommen dann in den Blick? Nach meiner Beobachtung gibt es andere Traditionen als die immer wieder behaupteten; an solchen Traditionen kann man vorsichtige Überlegungen für eine künftige Landpastoral ansetzen. Ich möchte diese Tradition „Liebe zum Detail“ nennen und kann dies festmachen an den unterschiedlichsten Sprachformen des Plattdeutschen in den westfälischen Dörfern, die sich unter anderem durch diese Sprache voneinander unterschieden und eigene kulturelle Überlieferungen pflegten. Das Plattdeutsche und sonstige sprachliche Unterschiede sind sicher heute beinahe verschwunden, wohl aber gibt es immer noch die wesentlich größere Möglichkeit im Vergleich zur städtischen Kultur, in überschaubaren Gruppen miteinander zu kommunizieren. Die Landpastoral kannte das zwar schon immer und hat es auch lobend hervorgehoben, aber man wird den Verdacht nicht los, daß dies nicht zuletzt aus Gründen der praktischen Integrationsfähigkeit geschah. Im Sinne einer Suche nach Tradierungschancen des Christentums im differenzierten ländlichen Raum scheint mir aber die höhere Kommunikationsfähigkeit unverzichtbar zu sein.

... und Betroffenheit

Die Möglichkeit, noch betroffen zu sein vom Lebensschicksal des Nachbarn, ist ebenfalls größer. Gleichzeitig gibt es Bindungen und Gruppierungen, die trotz individueller Verschiedenheit den Zusammenhalt garantieren. Diese einfachhin als Traditionsvereine abzutun, erscheint töricht angesichts der Chancen für eine kritische Auseinandersetzung. Die Wahrnehmung von Ereignissen aus der Umwelt ist ja unter anderem auch an Überschaubarkeit gebunden. Wenn dies von der Pastoral wahrgenommen wird, ergeben sich bisher kaum genutzte Chancen für Gemeindebildungsprozesse ohne die bekannten Abgrenzungsphänomene. Es erscheint mir nicht unwichtig zu sein, diese mehr prozeßhaften Komponenten dörflicher Tradition an strukturelle Komponenten anzubinden. Damit meine ich die dörfliche Pfarrei mit ihren sinnhaften Überlieferungen wie Prozessionen, Flurbegehungen, Kreuzwegen usw.

Es ist durchaus denkbar, über diese sinnhaften Erlebnisse christlichen Glaubens zu neuem Verständnis christlicher Schöpfungshoffnungen zu kommen. Wenn Flurprozessionen z. B. als „alternative Zeichen“ gegen die Zerstörung der Natur gedeutet werden, kann dies Prozesse der Bewußtseinsbildung in Gang setzen und zugleich dem „Heimatkitsch“ entgegentreten, zu dem mittlerweile weithin die kirchlichen Symbole mitbenutzt werden. Die Fähigkeiten, über die genannten Traditionen miteinander ins Gespräch zu kommen, um Gemeinde zu bilden, müssen erlernt und eingeübt werden. Dazu ist allerdings die Personalstruktur des ländlichen Raumes zur gegenwärtigen Zeit nicht in der Lage.

Zentren der Landpastoral

Für die Zukunft möchte ich etwas in Erinnerung bringen, was lange Zeit für den ländlichen Raum kulturell und sozial prägend gewesen ist: das Kloster. Analog zu den vielfältigen Ausstrahlungen mancher Klöster bis in die Neuzeit hinein ließe es sich doch denken, „pastorale Zentren“ zu bilden, in denen unterschiedlichste Menschen tätig sind: Theologen, Sozialarbeiter, Landwirte, Jugendpfleger, sicher auch Priester, aber eben in ein solches Team eingebunden. Aufgabe dieser Zentren könnte es sein, gewissermaßen von sich aus „einladend“ zu wirken, Menschen aus den Dörfern neugierig zu machen und mit ihnen zusammen ein Stück Leben zu leben. Dabei käme es zum lebendigen Austausch, zu religiöser Kommunikation, die allerdings nicht losgelöst ist von den Problemen, die die Menschen in derartige Zentren mitbringen. Interessierte könnten sich informieren, weiterbilden, mit anderen zusammen sich ausbilden und diese Erfahrungen weitergeben. Gleichzeitig könnte in solchen Zentren al-

alternativer Umgang mit der Natur erlernt werden, denn es ist nicht einzusehen, daß diese vornehme klösterliche Tradition, nämlich Landwirtschaft zu erlernen, heute verloren sein soll. Im Gegenteil: hier könnte Kirche nach langer Zeit wieder Wege aus der Krise des Landes aufzeigen. Das könnte näher beschrieben werden im Sinne einer innovatorischen Praxis.

Es wäre durchaus denkbar, daß sich ein pastorales Zentrum auch als Ausbildungsbetrieb für alternative Landwirtschaft versteht, um so Möglichkeiten für sinnvolle Arbeitsplätze auf dem Land zu schaffen. Dies ist deswegen kein Zukunftstraum mehr, als anthroposophische Gruppierungen so etwas schon seit geraumer Zeit in ländlichen Gebieten tun. Denkbar wäre schließlich die Einrichtung einer Darlehenskasse, damit Landwirte billige Kredite zur Umstellung auf biologische Landbauweise erhalten können. Bisher ist das nur Landwirten möglich, die über einen großen Betrag an Eigenkapital verfügen. Die Entdeckung des Berufes „Landwirt“ kann ein pastoraler Beitrag zur Landseelsorge sein, denn die Sichtweise der Schöpfung Gottes würde durch alternativen Umgang mit der Natur erheblich verändert.

Schließlich ist es möglich, den Personalstand einer solchen „pastoralen Zelle“ zu variieren, denn es geht um Befähigung von Mitarbeitern und Gemeindeleitern. Ist ein gewisser Grad an Eigenständigkeit erreicht, können sich Mitglieder des Personals zurückziehen und ein neues Zentrum in einem anderen Gebiet eröffnen. Sobald nämlich Selbständigkeit erreicht ist, bedarf es nicht ständiger Begleitung durch hauptamtliche Mitarbeiter.

So gesehen, könnte sich der Traum von pastoralen Zentren durchaus realistisch erweisen.

Zum Schluß: Hinter diesen Träumen steht die Hoffnung auf eine Gemeinde als Gemeinwesen, die sich wesentlich versteht in Zusammenarbeit mit allen Menschen, die in einer Region leben, und weniger aus Abgrenzung heraus zu leben vermag. Das ist sicher nicht in jedem Falle die traditionelle Kirche des Dorfes, wohl aber die denkbare Struktur einer christlichen Tradition, die man vielleicht einmal später „Gemeinde des Landes“ nennen wird.

„Bewegliche“
Mitarbeiter

Ehrenfried Schulz

Das Land – ein pastorales Notstandsgebiet

Zur Notwendigkeit
pastoraler Planung

1. Die Landseelsorge
als pastorales
und personelles
Notstandsgebiet

Um Glaube und Kirche auf dem Land zu erhalten, ist eine sorgfältige Analyse, aber auch eine neue Sichtweise und Planung erforderlich. Unter Mitarbeit von Seelsorgern und Laien aus der Landseelsorge und der Katholischen Landvolkbewegung Bayerns wurden am Institut für Pastoraltheologie der Universität München nachstehende Überlegungen erarbeitet, die das Problembewußtsein vertiefen und konkrete Anregungen vermitteln wollen. red

Mit Datum vom 20. 7. 1983 veröffentlichten die „Freisinger Neueste(n) Nachrichten“, Lokalteil der Süddeutschen Zeitung des Landkreises¹, auf der Titelseite einen Hilferuf der Katholischen Jugendorganisation des Dekanates Freising an den Erzbischof von München und Freising. Unmittelbarer Anlaß hierzu war der gesundheitliche Zusammenbruch des Stadtjugendseelsorgers, der als Kaplan der Freisinger St.-Georgs-Gemeinde nach der Versetzung des Stadtpfarrers über sechs Monate hindurch die kommissarische Verwaltung der 12.000 Katholiken zählenden Pfarrei wahrzunehmen hatte: „Lieber Herr Erzbischof Dr. Wetter! Geben Sie uns bitte wieder einen Jugendseelsorger. Wir, die ehrenamtlichen Jugendleiter, können bei noch so großer Bereitschaft mangels theologischer Qualifikation den Niedergang der kirchlichen Jugendarbeit nicht aufhalten und den jungen Menschen die erforderlichen Impulse zur Glaubensverwirklichung nicht geben. Wer aber vermittelt sie dann, wenn sich die Reihen der Seelsorger durch Krankheit, Alter und Tod zunehmend lichten?“²

Vermutlich werden manche Leser nun verwundert sagen: „In der Stadt gibt es ja noch Priester. Aber bei uns? Wir leben seit Jahren ohne eigenen Seelsorger. Ein Pfarrer oder ein Pastoral- bzw. Gemeindereferent wohnt nicht am Ort. Wir gehören zu einem Pfarrverband und haben auch im regelmäßigen Turnus Gottesdienst. Aber auf der Straße, zu einem Gespräch in der Jugendgruppe oder gar bei einem Hausbesuch können wir ihn kaum noch treffen. Das Pfarrhaus steht leer und wartet auf einen (eventuellen) Ruhestandsgeistlichen. Die Jugend versammelt sich an den Feierabenden unter der Dorf- linde, fährt mit Motorrädern und Mopeds durch die Ort- schaft und gibt das Geld in Diskotheken aus. Was soll in der nächsten Generation aus Glaube und Kirche werden?“

¹ Freisinger Neueste Nachrichten. Lokalteil der Süddeutschen Zeitung des Landkreises vom 20. Juli 1983, S. 1.

² Vgl. hierzu: ADRESSE. Mitteilungsblatt der Katholischen Stadtjugend (BDKJ) Freising. Sondernummer zur Thematik: „Situation in der (Ju- gend-) Seelsorge“.

Verliert das Land die Christen?

Hinter dieser Frage, die eine vom Katholischen Schulkommissariat in Bayern herausgegebene Handreichung³ stellt, stehen Beobachtungen und Fakten, die nur betroffen machen können. So registriert beispielshalber eine vom Bistum Limburg erstellte Untersuchung zur „Entwicklung des Kirchenbesuches in zwei Landgemeinden des Westerwaldes“ zwischen 1969 und 1979 eine Rückläufigkeit um ein Drittel⁴. Eine graphische Darstellung aus dem Bistum Passau belegt, daß diese Erscheinung kein Limburger Sonderfall ist⁵. Schon 1975 waren im Augsburger Bistum 84 Prozent der Pfarreien bis 500 Katholiken unbesetzt; die etwas größeren Pfarreien, deren Katholikenzahl zwischen 500 und 1000 beträgt, hatten zu 44 Prozent keinen eigenen Seelsorger mehr⁶. Im Erzbistum München und Freising sind gegenwärtig von den ca. 600 Landpfarreien 180 nicht mehr mit einem eigenen Seelsorger besetzt⁷. Schaut man schließlich auf die Altersstruktur der Priester – die zahlenmäßig stärksten Jahrgänge befinden sich zwischen den Jahren 60 bis 75 und 45 bis 55 –, so muß für die nähere Zukunft ein noch größerer Rückgang vorhergesagt werden. Da aber für die Jugendarbeit vor allem die jüngeren Priester in Frage kommen, ist aus der erschreckend geringen Zahl der Priesterweihen in den vergangenen Jahren ebenfalls kein Morgenrot am Horizont in Sicht. Zugegeben: Der noch relativ junge Berufsstand der Pastoral- und Gemeindereferenten bewältigt im Bereich der Katechese, der Jugend- und Erwachsenenbildung, bei der Vorbereitung und Durchführung der Wortgottesdienste sowie durch den Besuch der krank- und altgewordenen Gemeindemitglieder wichtige Aufgaben der Seelsorge. Für die Überwindung des pastoralen und personellen Notstandes auf dem Land reichen diese Bemühungen trotzdem nicht aus. Hier müssen Theologie und Kirchenleitungen gemeinsam neue Denkansätze wagen und sich um die Entwicklung von pastoralen Strategien zur (Rück-)Gewinnung eines missionarischen Selbstverständnisses der Gemeinden bemühen.

Aufgrund des Würzburger Synodenbeschlusses über pastorale Strukturen⁸ wurden in den meisten Ordinariaten der bundesdeutschen Bistümer eigene „pastorale Planungsstellen“ eingerichtet. Deren bisherige Überlegun-

2. Reflexionen zur Planbarkeit und Unplanbarkeit der Seelsorge

³ Christsein im Dorf, hrsg. v. Katholischem Schulkommissariat in Bayern, München 1983, S. 55–58 (Bezug: Maxburgstr. 2, D-8000 München 2).

⁴ Vgl. ebd., S. 55.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. ebd., S. 56.

⁷ Vgl. K. Wernberger, Die Situation auf dem Land, in: EXPRESS. Katholische Landjugendbewegung der Diözese München und Freising, Nr. 55, Juni 1983, S. 10.

⁸ Beschluß: „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der BRD, in: Offizielle Gesamtausgabe Bd. I, Freiburg 1976, S. 679–729, bes. S. 706–710.

gen werden allerdings weithin von den Defiziterfahrungen des Seelsorgers geprägt. So brachte die kommunale Gebietsreform erhebliche Probleme für die Kirchengemeinden. Die Auflösung von Landkreisen, die Eingemeindung in größere Ortschaften, der Bau von Verbandsschulen bei gleichzeitigem Verlust der eigenen Schule mögen lediglich als Stichworte für die den Dörfern zugefügte Identitätskrise der späten sechziger und frühen siebziger Jahre gelten. Der Priestermangel rief nach der Gründung von Pfarrverbänden. Hinzu kamen die gestiegenen Erwartungen der Gläubigen an ein differenziertes Angebot der Pastoral, was sich in der Schaffung der Beratungsdienste und im Aufbau der Theologischen Erwachsenenbildung niederschlug⁹.

Anliegen einer in die Zukunft weisenden Pastoral muß es sein, die Gemeinden zu befähigen, daß sie selbst die Grundfunktionen gemeindlichen Lebens möglichst gut erfüllen und auch neue Menschen für den Glauben gewinnen können. Zunächst sei allerdings an Karl Rahners Vorbehalt gegen den Versuch der totalen Planbarkeit erinnert: „Alle Planung der Kirche, alle ekklesiale Futurologie (wird) grundsätzlich unvollendbar sein, die Kirche (wird immer) auf unberechnete Zukünfte hin ihren Weg gehen müssen. Ja, man wird darüber hinaus sogar sagen müssen, daß die Kirche die Gemeinschaft der Menschen ist, die das Unplanbare als ihr Heil erwarten, die Unbegreiflichkeit Gottes in der Ankunft seines Reiches als ihre Seligkeit entgegennehmen und das Wachsein für diese unberechenbare Zukunft in der Menschheit gerade als eine fundamentale Aufgabe der Kirche halten. Die Kirche ist in der Welt das Sakrament der ungeplanten Zukunft, weil diese Zukunft die ewige Unbegreiflichkeit Gottes selber ist. Aber für die Freiheit des Menschen und für die Aufgabe der Kirche ist damit Planung nicht abgeschafft.“¹⁰ Wie der Mensch planen und das Haus seines Lebens immer neu und immer besser bauen muß, so muß auch die auf die Ankunft Gottes hoffende Kirche „immer auch eine Kirche gesellschaftlicher Gefügtheit, eine Kirche der Ordnung, der aktiven Missionierung, des Rechts und also auch der menschlichen Planung sein“¹¹.

3. Die geistig-geistliche Beheimatung der Kirche

Eine der wichtigsten Ursachen für die wachsende Distanzierung der Gläubigen von ihrer Kirche dürfte darin liegen, daß sich die Mehrzahl der Christen in der bundesre-

⁹ Vgl. J. Faltlhauser; Pfarrverbände – Erzbistum München und Freising, in: EXPRESS. Katholische Landjugendbewegung der Diözese München und Freising, Nr. 55, Juni 1983, S. 4f.

¹⁰ K. Rahner, Perspektiven der Pastoral in der Zukunft, in: Diakonia 12 (1981), S. 228.

¹¹ Ebd.

publikanischen Kirche nicht mehr zu Hause fühlt. Eines der wichtigsten Ziele der Pastoral müßte es deshalb sein, die Beziehungsstörung zwischen den kirchlich distanzierten und den Gemeinden zu beheben und die Menschen wieder geistig-geistlich in der Kirche zu beheimaten. Der erste Schritt dazu ist die Kenntnis der Sorgen und Bedrückungen. Ihm muß eine tiefgreifende Solidarität der Kirche mit allen, die von „Trauer und Angst“ umgetrieben werden, folgen. Wie sonst kann die von ihr auszurichtende Botschaft, daß „Gott für uns“ (Röm 8) ist, von den Menschen begriffen werden, wenn die Gemeinden nicht selbst als Hort der Offenheit und Solidarität (Apg 2, 44) erfahren werden können?

4. „Gemeinwesenorientierte Pastoral“ – ein Synonym für Offenheit und Brüderlichkeit

Von dieser Grundhaltung eines offenen und brüderlichen Gemeindeverständnisses geprägt ist ein Positionspapier, das die Katholische Landjugendbewegung (KLJB) im November 1981 als Beitrag zum Entwurf einer prospektiven Pastoral auf dem Dorf vorgestellt hat¹². (Vor Jahren hatte bereits die Würzburger Synode in ihrem Beschluß „Die pastoralen Dienste“¹³ die Gemeinden aufgefordert, alle Kräfte zur Mitsorge in der Pastoral einzusetzen; doch blieb dieser Appell weithin ohne Wirkung.)

Näherhin charakterisieren vier Prinzipien den Denksatz einer „gemeinwesenorientierten Pastoral“:

1) Eine auf das Gemeinwesen hin bezogene Pastoral geht davon aus, daß der „Lebensraum Dorf“ unter allen Umständen auch die Grundstruktur für die Kirchengemeinde bilden muß. Die Lebensgemeinschaft und die soziale Kommunikation („alle können mit allen über alles reden“) bilden einen wertvollen Schatz für die Pastoral. Sie dürfen weder durch Zentralisierung (Verbandspfarrreien mit unüberschaubarer Größe) noch durch Funktionalisierung der Dienste (Aufteilung der Dienstfunktionen auf verschiedene Funktionsträger, die keine pastoralen Bezugspersonen werden können) verlorengehen. Wenn gleich der Verkündigung der Heilsbotschaft vor allen kommunalen Aufgaben der Vorrang gebührt, so wird sich die Gemeinde schon deshalb um die sozialen Belange im Dorf mitsorgen, weil es im weiteren Sinn auch die ihren sind (Prinzip der Integration).

2) Eine auf das Gemeinwesen hin bezogene Pastoral greift das Leben im Dorf auf und versucht, es christlich zu deuten und zu feiern. Dabei setzt sie selbstverständlich in der Erfahrungswelt der Dorfbewohner an. In den drei Grundvollzügen des Verkündigungs-, des Gottes- und des Bru-

¹² Auf der Suche nach neuen Wegen in der Landpastoral. POSITIONSPAPIER der Kath. Landjugendbewegung Deutschlands (KLJB), verabschiedet am 15. November 1981 in Fulda-Kleinsassen (als Manuskript veröffentlicht).

¹³ Beschluß: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, in: Offizielle Gesamtausgabe Bd. I, Freiburg 1976, S. 581–636.

derdienstes bemühen sich Priester und Laien gemeinsam darum, daß Kirche erfahrbar wird. Gerade der gemeinsame Dienst soll der Gemeinde bewußt machen, daß die Weitergabe des Glaubens nicht nur eine Aufgabe der haupt-, neben- oder ehrenamtlich Tätigen in der Seelsorge ist, sondern vom Zeugnis und den Begabungen aller Gemeindemitglieder abhängt (Prinzip der Emanzipation).

3) Eine auf das Gemeinwesen hin bezogene Pastoral beschränkt sich – bei Wahrung ihres eigenständigen Heilsauftrages am einzelnen wie der Gemeinde – nicht auf den religiös-innerlichen Bezirk, sondern bemüht sich nach Kräften auch um die Aufgaben des gesellschaftlichen Lebens (Prinzip der Partizipation).

4) Eine auf das Gemeinwesen hin bezogene Pastoral ist sich ausschließlich bewußt, daß Organisations- und Strukturfragen niemals im Mittelpunkt der Planungen stehen dürfen. Vielmehr existiert Seelsorge nur dort, wo es reale Beziehungen zwischen der Gemeinde und den Seelsorgern gibt, die als Inspiratoren, Schrittmacher und Koordinatoren fungieren. Fallen die theologisch und spirituell qualifizierten pastoralen Bezugspersonen in Zukunft aus, dann würde nicht nur der soziale Zusammenhalt der Gemeinde, sondern der Glaube selbst Schaden nehmen. Dabei bleibt bei aller Wertschätzung des Laieneinsatzes der geweihte Gemeindeleiter unverzichtbar. Sein Dienst gilt der Einheit der Gemeinde und ihrer Rückbindung an Jesus Christus, den Herrn des Glaubens (Prinzip der Animation)¹⁴.

Wie ein roter Faden durchzieht das Positionspapier die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen: Alle Getauften sind Gottes Volk, folglich sind alle für das Wachstum des Gottesreiches verantwortlich. Wenn dieses urchristliche Bewußtsein die Gemeinden durchsäuert haben wird, dann dürfte die Beheimatung der Menschen in der Kirche auch morgen gelingen. Eine offene, einladende und brüderliche Gemeinschaft gleichgesinnt Glaubender strahlt aus, zieht an, überzeugt.

Die folgenden pastoraltheologischen Postulate wollen den Leser zum Weiterdenken anstiften. Sämtliche Überlegungen dienen einem einzigen Ziel: den Glauben und die kirchliche Praxis auf dem Land lebendig zu erhalten bzw. dort, wo der Glaube nicht mehr das Leben der Bewohner durchherrscht, jene pastoralen Strategien zu entwerfen, die eine Wiederbeheimatung der Menschen in der „Kirche im Dorf“ möglich machen.

¹⁴ Vgl. hierzu: E. Epping, Podiumsdiskussion „Bleibt die Kirche im Dorf?“, in: Unsere Aufgaben als Christen im Dorf, Bocholt 1983, S. 18–21. (Reihe: Beiträge zur Jugendarbeit und Erwachsenenbildung auf dem Land, Heft 24, Akademie Klausenhof).

5. Thesen zum Entwurf einer dynamischen Landpastoral

Aufgabe der Kirche ist es, den Menschen durch die Zeiten hindurch nicht nur die Großtaten Gottes auszurichten, sondern zugleich durch das Mittragen ihres Lebensalltages die Botschaft glaubwürdig zu bezeugen.

Sonntagsheiligung

1) Wenngleich sich das Christsein in allen Lebenslagen auswirken soll, so entspricht es Gottes ausdrücklichem Willen, den siebenten Tag der Woche als „Tag des Herrn“ zu begehen durch Ruhenlassen der beruflichen Arbeit und durch die Feier des Gottesdienstes in der Gemeinde. Die Sonntagsruhe meint Ausrasten und Erholung, meint die Hinwendung zu Familie und Freunden, meint letztlich ein ganzheitliches Sammeln der Kräfte für Seele und Leib. Die Sonntagsheiligung postuliert die Gottesdienstteilnahme, nicht aus bloßer Befolgung eines Gebotes, sondern aus der inneren Überzeugung der Zugehörigkeit zu Gott und zur Gemeinschaft der Glaubenden.

Eucharistiefeier

2) Das Vermächtnis Jesu an die Seinen gipfelt in der Gabe der Eucharistie im Abendmahlsaal. Und sein Auftrag: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ gilt so lange, „bis Er kommt in Herrlichkeit.“ Darum gebührt der sonntäglichen Feier der Eucharistie der Vorrang vor allen anderen gottesdienstlichen Versammlungsformen. Wortgottesdienste, wie sie derzeit in sogenannten priesterlosen (Land-)Gemeinden anstelle der Sonntagsmesse häufig gehalten werden, sind und bleiben theologisch ein Notbehelf. Pastoral bleiben sie gleichwohl unersetzlich, weil dadurch wenigstens die Gemeinde zusammenkommt, um ihren Herrn zu feiern und den Glauben zu bezeugen. Desungeachtet ergeht an die Kirchenleitungen die Aufforderung, alles Erdenkliche zu tun, um den betroffenen Gemeinden wieder regelmäßig die Vollform des eucharistischen Gottesdienstes zu ermöglichen. Aus dieser theologischen Dringlichkeit heraus darf auch die Diskussion um die Zulassung verheirateter Männer zum Priestertum, die sich in Beruf, Familie und Gemeinde bewährt haben („viri probati“), nicht tabuisiert werden.

Eigenverantwortung in Pfarrverbänden

3) Die in jüngster Zeit weithin erfolgten Pfarrverbandsgründungen stellen einen pastoralen Versuch der Kirche dar, die Seelsorge – auch in Zeiten des Priestermangels – flächendeckend aufrechtzuerhalten. Getragen sind die Pfarrverbände von der Idee umfassender Kooperation zwischen den zusammengeschlossenen Gemeinden, wobei deren Eigenständigkeit juristisch unangetastet bleibt. Erfreulicherweise ist es vielfach gelungen, die Eigenverantwortung und das Solidarverhalten sowohl der Laien in einer Gemeinde als auch der Gemeinden untereinander zu aktivieren. Dennoch wäre es verfehlt, die Pfarrverbände als pastoralen Aufbruch oder gar als pastorale Lösung

anzupreisen. Ihr eindeutiger Entstehungsgrund heißt Priestermangel, und der nicht selten zu hörende Vorwurf, Pfarrverbände seien der Versuch der Bistumsleitungen, lediglich durch Verwaltungsakte das verfügbare Personal und die vorhandenen Finanzen optimal zum Einsatz zu bringen, beruht auf den Erfahrungsberichten überlasteter Pfarrverbandsseelsorger. Im Interesse der Weiterführung einer ganzheitlichen, d. h. nicht auf den Sakralbereich verkürzten Seelsorge muß darum die Pastoral für die Zukunft eine Auffächerung des priesterlichen Amtes in die verschiedenen Dienste der Verkündigung und Leitung fordern.

Laien als Mitträger der Pastoral

4) Wenn die Laien heute vielerorts bereits wichtige Funktionen in der Seelsorge wahrnehmen (z. B. Leitung von Wortgottesdiensten, Lektorendienste, Kommunionausteilung, Krankenhaus- und Hauskrankenbesuche, Vorbereitung der Kinder auf den Empfang von Eucharistie und Firmung), dann gilt als theologische Begründung die vom II. Vatikanum wiederentdeckte Grundwahrheit vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen aufgrund von Taufe und Firmung. Diese beiden „Standessakramente“ ermöglichen und postulieren das bekenntnisaktive Christsein in Familie, Gemeinde und Öffentlichkeit. Gegenüber früher sind die Laien heute nicht mehr nur Objekt, sondern zugleich Subjekt – und das heißt: Mitträger der Pastoral. Darum darf die Laienmitarbeit in der Kirche auch nach einer Behebung des Priestermangels nicht wieder verlorengehen. Sie ist ein nicht mehr wegzudenkendes pastorales Potential.

Qualifizierte Seelsorger

5) Die Mitarbeit möglichst vieler Gläubiger kann aber eine ausreichende personelle Ausstattung des Pfarrverbandes mit hauptamtlichen theologisch qualifizierten Seelsorgern keineswegs ersetzen. Wer anders als ein qualifizierter Seelsorger vermag die Gemeinden zu Selbstverantwortung und Eigeninitiative anzuleiten? Dementsprechend muß bereits in der Ausbildung der künftigen Seelsorger auch auf die Fähigkeit zu Teamdenken und Kooperation Wert gelegt werden.

Belebter Pfarrhof

6) Niemals dürfte in einer Gemeinde – selbst wenn kein Priester mehr am Ort wohnen kann – das Pfarrhaus leer stehen. Von seiner Funktion her ist das Pfarrhaus mehr als nur privater Wohnraum. Vielmehr steht es in einer ergänzenden Beziehung zum Gotteshaus, indem es die kirchliche Beheimatung durch die Ermöglichung der Präsenz des Seelsorgers vertiefen hilft. Angesichts der kommunalen Gebietsreform mit dem Verlust von Kindergarten, Schule und Bürgermeister stellt sich für die Menschen auf dem Dorf das Bedürfnis nach Begegnung

und Kommunikation um so dringlicher. Sicher existieren Begegnungsmöglichkeiten mit dem Seelsorger auch vor und nach den Gottesdiensten oder während der geregelten Sprechstunden; aber das Wissen der Gläubigen, daß der Seelsorger (mit seiner Familie, wenn er Pastoral- oder Gemeindereferent ist) in ihrer Mitte wohnt, daß sie zu ihm spontan in allen Lebenslagen gehen können, erhellt und erhält die Pastoral im doppelten Sinn.

Die Bedeutung des Dorfgeschhauses

7) In diesem Zusammenhang wird auch die Forderung nach Erhaltung des Dorfgeschhauses erhoben. Das Dorfgeschhaus ist jene Stätte, wo sich alt und jung zwanglos treffen, wo Vereine ihre Versammlungen abhalten, wo weltliche Familienfeiern begangen werden und wo nach dem Begräbnis die Hinterbliebenen mit den Trauergästen beieinander bleiben. Zweifellos haben die Vorfahren viel vom Leben gewußt, als sie Kirche und Gastwirtschaft in räumlich enger Nachbarschaft errichteten. Selbstverständlich werden Jugendrunden und religiöse Bildungsveranstaltungen in gemeindeeigenen Räumen abgehalten. Die Gemeindefeste sind jedoch eine Angelegenheit des gesamten Dorfes und sollten darum (nicht zuletzt wegen der größeren Teilnahmebereitschaft der kirchlich Distanzierten) öfters auch im Gasthaus stattfinden.

Lebenseinheit von Kommunal- und Kirchengemeinde

8) Von großer pastoraler Dringlichkeit ist es, daß die Kommunal- und die Kirchengemeinde eine Lebenseinheit bilden. Wo durch Eingemeindung diese Lebenseinheit verlorengegangen ist, gilt es umsomehr, die überkommenen Festtraditionen und Brauchtümer als Ortsteilgewohnheiten zu pflegen. Kirchliche Feiern mit entfaltetem Brauchtum gewähren und bewahren die religiöse wie kulturelle Identität des Dorfes. Daß bei der Brauchtumpflege dem Vereinsleben eine wichtige Aufgabe zufällt, ist offenkundig. Gemeinde und Seelsorger sollten aber darüber hinaus auch den Vereinen in weltlicher Trägerschaft aufgeschlossen gegenüberstehen, selbst wenn bisweilen Spannungen auftreten (z. B. Sportveranstaltungen am Sonntagvormittag).

Der kirchlichen Gemeinde obliegt die Pflicht, sich ganzheitlich um das Heil der Menschen zu sorgen. Damit tritt sie den kommunalen Instanzen keineswegs konkurrierend, sondern helfend gegenüber. Ihr Engagement um den Einsatz von Betriebshelfern und Dorfhelferinnen, ihre Sorge um die Problemgruppen des Dorfes, um die Alten, Kranken, Frauen und Jugendlichen, ihre Begleitung der Menschen in den sogenannten „Knotenpunktsituationen des Lebens“ (Heirat, Geburt, Tod) – all ihre seelsorgerischen Bemühungen sind Heils- und Weltendienst in einem.

Beseitigung von Krisen-Ursachen

9) Eine Landpastoral, die sich als Einheit von Heils- und Weltdienst versteht, muß zusätzlich zur aktuellen Krisen-
hilfe auch um die Beseitigung der sie verursachenden
Faktoren bemüht sein. Dabei muß mit dem Aufdecken
der Unheil stiftenden Momente zugleich der entschlosse-
ne Einsatz der Gemeinde gepaart sein, die Bedrohung
bzw. den Schaden von den Gläubigen fernzuhalten. Was
ist damit gemeint? Es kann nicht genügen, daß der Seel-
sorger am Grab eines auf der Dorfstraße verunglückten
Kindes den Eltern Trost zuspricht. Vielmehr muß die Ge-
meinde diesen traurigen Anlaß als Mandat an sich gerich-
tet sehen, alles zu unternehmen, um den Durchgangsver-
kehr aus dem Ort zu verbannen. Die Pfarrgemeinden
müssen ihre prophetische Funktion gegenüber der kom-
munalen Gemeinde wahrnehmen. Voraussetzung dafür
ist jedoch, daß Glaube und Leben beobachtbar zur Dek-
kung kommen. Wenn diese Einheit von Glaube und Le-
ben von den Gemeindemitgliedern praktiziert wird, dann
wird die Botschaft Jesu Christi auch heute von den Men-
schen vernommen und mit ziemlicher Sicherheit auch
angenommen werden.

Gebietsreform, Priestermangel und diverse Säkularisie-
rungserscheinungen stellen zweifelsfrei eine ernstzuneh-
mende Herausforderung der Landpastoral dar. Zur Resi-
gnation besteht jedoch kein Anlaß.

Hans Schilling Kritische Thesen zur Altenpastoral

Während wir im Arbeitskreis „Altenpastoral“ des Österreichischen Pastoralinstituts gerade über eine Tagung zu „Perspektiven künftiger Altenpastoral“ nachdachten und der Wiener Vertreter feststellte, daß die bisherige Form der Altenpastoral (insbesondere auch die Altenclubs) wenig Zukunft hätte, trafen die „kritischen Thesen zur Altenpastoral“ von Schilling in der Redaktion ein. Wir stellen diese Thesen hier zur Diskussion und würden uns freuen, wenn wir bis Anfang Oktober 1985 Meinungsäußerungen unserer Leser dazu und vor allem auch Anregungen für künftige Möglichkeiten der Altenpastoral erhalten könnten. Wir haben vor, diese Diskussion und die Ausführungen Schillings zu den Perspektiven dann ebenfalls zu veröffentlichen.

red

0. Als sie vor knapp vier Jahrzehnten aufkam, war Altenpastoral die kirchliche Antwort auf damals neue Probleme alter Menschen, deren Anteil an der Gesamtbevölkerung ständig wuchs. Erste Erfahrungen mit pfarrgemeindlichen Altengottesdiensten und -clubs schienen die Annahme zu bestätigen, daß Altenpastoral umso dringlicher würde, je schneller die Altenpopulation zunehme und je mehr Betagte die Kirchenbänke füllten. Seit man allerdings dank gerontologischer Forschung über die soziokulturelle Bedingtheit, über lebens- und glaubensgeschichtliche und vor allem über kohortenspezifische Faktoren des Alterns (Rosenmayr 1983, 197f) besser Bescheid weiß als seinerzeit, darf ernstlich bezweifelt werden, daß die „Überalterung“ des Kirchenvolks, so sehr sie sonst beklagt wird, wenigstens die Zukunftschancen der Altenpastoral verbessere. Die begründete Aussicht, daß im Jahr 2000 jeder vierte, im Jahr 2030 wahrscheinlich schon jeder dritte Einwohner unseres Landes über sechzig sein wird, sichert m. E. die Zukunft der Altenpastoral keineswegs, weil heute noch niemand sagen kann, wie sich die Alten von morgen und übermorgen gegenüber kirchlich-gemeindlichen Angeboten verhalten werden. In den folgenden 23 Thesen – einige davon eher Aphorismen, andere eher Statements – vertrete ich den Standpunkt, daß Altenpastoral in heutiger Form ihren Höhepunkt bereits überschritten hat und so, wie sie sich heute versteht und darstellt, das Jahr 2000 kaum überleben dürfte. Die Thesen verstehen sich als Diskussionsbeitrag, möchten die „Altenseelsorger(innen)“ nachdenklich machen und die (potentiellen) Adressaten der Altenpastoral zu mehr Selbstbewußtsein, vermehrter Eigeninitiative und zur kritischeren Beurteilung des ihnen Angebotenen bzw. Zugemuteten anstiften.

1. Obwohl hohes Alter schon in der frühchristlichen Gemeindepraxis (vgl. z. B. 1 Tim 5, 1–16; Tit 2, 2–5) als besondere Lebens- und Glaubensbedingung berücksichtigt, als ethischer Anspruch begriffen, als diakonische Herausforderung (Altenhilfe) ernstgenommen und als Qualifikation für bestimmte Gemeindedienste (Witwenamt) anerkannt wurde, hielt man es bis zur Mitte des 20. Jh.s niemals und nirgends für notwendig, alte Leute einfach deswegen, weil sie alt sind, pastoral zu versammeln und zu betreuen.

2. Die geschichtliche Entwicklung, die schließlich zum Auf- und Ausbau heutiger Altenpastoral geführt hat, muß genauer erforscht und in die Überlegungen zur Zukunft der Altenseelsorge einbezogen werden. Grob skizziert, läßt sie sich aus der pastoraltheologischen Literatur seit der Aufklärungszeit folgendermaßen rekonstruieren: 2.1 Vom ausgehenden 18. bis zum Beginn des 20. Jh.s erregten die über 65jährigen, die damals noch kaum fünf Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachten, mehrheitlich Mitleid (Pittroff 1782, 185: „abgelebtes und mühseliges Alter“), sie waren überwiegend physisch und/oder psychisch hinfällig (Köhler 1789, 283: „Ein abgenutztes Alter ist auch eine Krankheit“), galten deshalb vor allem als Adressaten der *Krankenseelsorge* (Reichenberger 1823, 111; Schüch 1893, 972) und wurden als besonders schwierige Problemfälle der *Buß- und Beichtpastoral* apostrophiert (Gaßner II, 1869, 740: „nicht selten haben sie die Sünden ihrer Jugend nie recht bereut und gebeichtet“).

2.2 Im ersten Drittel des 20. Jh.s entdeckte man im Rahmen der seinerzeit modernen *Standesseelsorge* nach den Kindern, Jugendlichen, Männern und Frauen nunmehr auch die Alten. Das jetzt erstmals auftauchende Postulat einer speziellen „Pastoration im Greisenalter“ (Schubert 1922, 43) blieb vorderhand noch auf den Bereich pfarrlicher „Individualseelsorge“ beschränkt.

2.3 Nachdem sich der Bevölkerungsanteil der über 65jährigen hierzulande im Zeitraum zwischen 1880 und 1950 mit weiterhin steigender Tendenz bereits verdoppelt hatte und als auf der Schattenseite des „Wirtschaftswunders“ nach dem Zweiten Weltkrieg immer häufiger alte Menschen ins soziale Abseits gerieten, bauten innerhalb weniger Jahre die meisten Pfarrgemeinden, vor allem in städtischen Ballungsräumen, die bisher schon gängige Individualseelsorge für betagte Kranke und Sterbende (vgl. Punkt 2.2) zur planmäßig organisierten „Seelsorge der alten Leute“ (Anima 6/1951, Heft 4), zur „Altersseelsorge“ (Svoboda 1956; 1961) aus, die heute unter der Sammelbezeichnung *Altenpastoral* alles umschließt, was Kirche

Fragwürdige
Unterscheidungen

Trügerische
„Beliebtheit“

Die Fernbleibenden

Zuwendung zu den
„Armen“ – oder ein
„Defizit-Modell“?

und Gemeinde sakramental, spirituell, diakonisch, glaubensdidaktisch und unterhaltsam-gesellig speziell der „älteren Generation“ anbieten.

3. Man kann zwar begrifflich zwischen *Altenhilfe*, *Altenpastoral* und *Altenbildung* unterscheiden, drischt damit aber nur leeres Stroh, wenn man vergißt, daß diese drei Momente kirchlicher *Altenarbeit* ebenso eng zusammenhängen wie Leib, Seele und Geist.

4. Altenpastoral, verstanden als Gesamtheit aller pastoralen Dienste und Veranstaltungen für über 60- bzw. 65jährige, erfreut sich bei einem kleinen Teil derer, die sie erreichen möchte, vorwiegend bei regelmäßigen Kirchgängern der unteren Mittelschicht und besonders bei alleinstehenden Frauen ohne höhere Schul- und/oder Berufsausbildung, großer Beliebtheit. Dementsprechend groß ist das Erfolgserlebnis der Veranstalter, die sich durch die herzliche Dankbarkeit ihres Stammpublikums darin bestätigt fühlen, auf dem richtigen Weg zu sein. Leider trübt dieses pastorale Erfolgserlebnis, das in anderen Bereichen der Gemeindearbeit häufiger als in der Altenpastoral ausbleibt, auch den kritischen Blick auf die Mängel der letzteren.

5. Seit geraumer Zeit steigt die Zahl derjenigen Alten (vorwiegend Distanziert-Kirchliche, aber auch regelmäßige Kirchgänger aus der gehobenen Mittelschicht mit höherer Schul-, Hochschul- und/oder qualifizierter Berufsausbildung), die der landläufigen Altenpastoral sogar dort, wo ihr Niveau überdurchschnittlich hoch ist, keinen Geschmack abgewinnen können. Auffallend viele rüstige Siebziger meiden heute, obschon sonst kirchlich gesonnen und praktizierend, ausgerechnet diejenigen Veranstaltungen, die speziell und exklusiv der sogenannten „älteren Generation“ gelten: Den (ab und an mit der Krankensalbung verbundenen) Altengottesdiensten bleiben sie fern, weil sie keine Lust haben, sich auch noch vor dem Altar als „Alte“ ausgegrenzt und abgestempelt zu erleben; und die gemeindlichen Altennachmittage kommen ihnen schon deshalb uninteressant vor, weil dort, wie sie meinen, außer ein paar Dias von der letzten Urlaubsreise des Pfarrers, Kaffee und Kuchen nichts geboten wird. Sie haben mit dieser Meinung nicht überall, aber vielerorts durchaus recht.

6. Kritische Einwände gegen den herkömmlichen Betreuungsstil in der Altenpastoral werden oft nicht nur mit dem Hinweis auf seine positive Resonanz in Teilnehmerkreisen (vgl. Punkt 4) abgewehrt, sondern auch mit dem Argument, die Kirche müsse sich vorrangig um die von Jesus besonders geliebten „Armen“ (Lk 6, 20), „Kleinen“

(Mk 9, 42 parr) und „Schwachen“ (1 Kor 1, 27) unter den Alten kümmern, und deren spezielles schichtenspezifisches Handikap liege ja gerade darin, daß man ihnen im Unterschied zu ihren weniger benachteiligten Altersgenossen nicht (mehr) anders helfen könne als durch – Betreuung. Letztere Annahme gründet nicht etwa im Evangelium, sondern im klassischen „Defizit-Modell“ des Alterns, das gerontologisch zwar überholt ist (Oswald-Fleischmann 1983, 37ff), aber in der Altenpastoral noch immer viel Unheil anrichtet, solange man dort körperlich relativ gesunde und geistig nicht behinderte alte Menschen eher wie Kinder als wie Erwachsene behandelt.

Der Anreiz zum Betreuungsverhalten

7. Das zur Rechtfertigung des Betreuungsstils vorgebrachte Argument, pastorales *Betreuungsverhalten* sei nur die unvermeidliche Reaktion der Altenseelsorger auf die *Betreuungsbedürftigkeit* jener, die an Veranstaltungen der Altenpastoral teilnehmen, verkennet die kommunikative Struktur und psychosoziale Dynamik der Interaktion zwischen Betreuern und Betreuten: Die Betreuer *reagieren* nicht bloß auf Bedürfnisse und Wünsche der Betreuten, sondern *reizen* letztere auch dazu an, sich genau so zu verhalten und so zu werden, wie die Betreuer es von ihnen erwarten, nämlich sprach- und hilflos, konsumptiv und passiv. Betreuungsverhalten und Betreuungsbedürftigkeit bedingen sich wechselseitig, rufen einander hervor und verstärken sich gegenseitig.

Das eine ist immer zugleich Grund und Folge, Ursache und Wirkung des jeweils anderen, so daß man von einem Regel- oder Teufelskreis sprechen muß, der nur dann unterbrochen werden kann, wenn mindestens ein Interaktionspartner sozusagen aus der Rolle fällt und das „Betreuungsspiel“ nicht mehr mitmacht. Ansätze zu einer alternativen „Beteiligungspastoral“, in der die Alten sich nicht mehr in das infantilisierende „Altschema“ fügen und sich nicht mehr als Objekte, sondern als Subjekte kirchlich-gemeindlichen Handelns verhalten, gibt es bereits (Blasberg-Kuhnke 1984).

Homogene Zielgruppe?

8. Altenpastoral im Sinne von Punkt 2.3 geht von der gerontologisch heute nicht mehr haltbaren Grundvoraussetzung aus, höheres Lebensalter motiviere schon allein um seiner selbst willen zur Teilnahme an ihren Veranstaltungen. Sie unterliegt damit dem fundamentalen Irrtum, chronologisches Alter jenseits von sechzig konstituiere eine pastorale *Zielgruppe*, die ähnlich homogen sei wie diejenige von Kindern oder Jugendlichen. Abgesehen davon, daß dies schon bezüglich der heutigen Kinder- und Jugendgeneration nicht mehr stimmt, ist der 60. Geburtstag als solcher heute schon und morgen erst recht

„Multidimensionale“
Prozesse
des Altwerdens

Betreuungsbedürftig-
keit statt
Selbstverantwortung

kein Merkmal mehr, aus dem man eine spezifische Pastoral für die „ältere Generation“ ableiten und rechtfertigen könnte. Nicht nur als Betreuungspastoral, sondern auch als ausschließlich am chronologischen Alterskriterium festgemachte Zielgruppenpastoral hat Altenseelsorge keine Zukunft.

9. Noch so gut organisierte und institutionalisierte Altenpastoral wird auf längere Sicht in die Sackgasse führen, weil chronologisches (kalendarisches) Alter, wie man heute weiß, als konstitutives Merkmal kategorischer Seelsorge versagt: Altern, Älter- und Altwerden sind „multidimensionale“ Prozesse mit beträchtlicher „individueller Variabilität“ (Thomae 1983, 9ff), und das heißt: Man altert heutzutage sehr unterschiedlich je nach Gesundheitszustand, sozialer Herkunft, Bildung, Beruf und Einkommensverhältnissen. Es liegt auf der Hand, daß Altenpastoral herkömmlichen Zuschnitts den (auch in religiöser Hinsicht) höchst differenzierten Alternserfahrungen, Bedürfnissen, Ansprüchen und Interessen der heutigen und erst recht der nächsten Altersgeneration beim besten Willen nicht mehr gerecht werden kann.

10. Als Zielgruppenpastoral betriebene Altenseelsorge, wie sie seit den fünfziger Jahren üblich ist (vgl. Punkt 2.3), hat unbestreitbare Verdienste aufzuweisen (z. B. die Überwindung bloßer „Individualeseelsorge“, Ausfächerung der Angebote, Ausbau diakonischer Hilfe, da und dort auch Aktivierungsimpulse) und kann auch mit Recht darauf pochen, daß sie vorläufig immer noch dankbares, mit dem Gebotenen insgesamt zufriedenes Publikum findet. Aber gerade im Hinblick auf dieses Publikum (vgl. Punkt 4), das die gängige Praxis (noch) ermöglicht und zu legitimieren scheint, ist aus gerontologischer und praktisch-theologischer Sicht kritisch zu fragen, ob man den Betroffenen letzten Endes nicht doch einen Bärenienst erweist, wenn man sie im „Getto“ des Altenklubs versammelt und pastoral versorgt, und ob hier die Altersshomogenität nicht fatalerweise genau das Gegenteil dessen bewirkt, was die Altenarbeit eigentlich anstrebt: Ausgliederung statt Eingliederung, Konsumhaltung statt Kreativität, Betreuungsbedürftigkeit statt Selbstverantwortung, Infantilisierung statt Altersidentität? Wäre es demgegenüber nicht hilfreicher und entspräche es nicht eher dem Geist des Evangeliums, die Armen, Kleinen und Schwachen der älteren Generation (vgl. Punkt 6) so wenig wie möglich auszugrenzen und so konsequent wie möglich in das Leben der Gemeinde, vor allem in altersinhomogene Gruppierungen bzw. Veranstaltungen, einzugliedern?

Getto-Effekte

11. Altenpastoral im Milieu gemeindlicher „Altenklubs“ verschafft zwar den teilweise von Vereinsamung bedrohten Teilnehmern soziale Kontakte untereinander, weckt Wir-Gefühl und Gruppensolidarität, erzeugt aber auch Getto-Effekte, vergrößert die soziale Distanz zwischen den Altenklub-Mitgliedern und den Jüngeren/Jungen in der Gemeinde und begünstigt so – ungewollt – jene generationstypischen sozialen Vorurteile, die jeweils eine Generation über die andere hegt und die das Verhältnis von jung und alt erheblich belasten.

Negatives

Altersstereotyp

12. Obwohl von der gerontologischen Wissenschaft längst als Phantom entlarvt, spukt das vorwiegend negativ getönte *Altersstereotyp* immer noch in vielen Köpfen, widersteht hartnäckig der bloßen Aufklärung über seine wissenschaftliche Unhaltbarkeit und wird dort, wo Altenpastoral im Betreuungsstil geschieht, immer wieder aufs neue verstärkt (vgl. Punkt 7).

Kein Bild

von „den Alten“

13. Das seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. literarisch nachweisbare, bis heute in unseren Vorstellungen vom alten Menschen zäh weiterlebende Altersstereotyp ist keine christliche Erfindung – im Gegenteil: Das christliche Liebesgebot verbietet es geradezu, bestimmte soziale Gruppen, etwa „die Alten“, mit einem starren, vorurteilshaften Klischee zu belegen. Während stereotype Bilder den Blick auf die einmalige, unwiederholbare Individualität des Nächsten versperren, dadurch seinen persönlichen Freiheitsspielraum und seine Entfaltungsmöglichkeiten beschneiden, setzt *Jesus von Nazareth* alle Menschen, die sich auf ihn einlassen, zu sich selbst frei. Er ignoriert Vorurteile aller Art, mißachtet kollektive Meinungen z. B. über Kinder, Frauen, Dirnen, Zöllner, Sünder, Gesetzlose, Samariter, Heiden und traut jedem, der ihm aufgeschlossen begegnet, durchaus zu, daß er sich auch ganz anders verhalten, ganz anders sein und werden kann, als es das jeweilige Stereotyp „so einem“ bzw. „so einer“ zubilligt. Auch wenn die Alten als Problemgruppe in den Evangelien noch nicht ausdrücklich vorkommen, läßt sich aus der vorurteilsfreien Pastoralpraxis Jesu für die Altenpastoral in freier Anspielung auf das alttestamentliche Bilderverbot (vgl. Ex 20, 4f; Deut 4, 16ff; 5, 8f) und auf die Gottesbildlichkeit des Menschen (vgl. Gen 1, 26f) folgendes Gebot ableiten: Du sollst dir kein (stereotypes) Bild von „den Alten“ machen; denn jeder einzelne von ihnen ist wie du selbst ein nicht reproduzierbares Original aus der Hand des Schöpfers, Bild und Gleichnis eines Gottes, der sich nicht abbilden läßt – es sei denn durch seinen Sohn, der das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1, 15) und der „Erstgeborene von vielen Brüdern“

(Röm 8, 29) ist. Und deswegen sollst du in jedem Alten zuerst und vor allem nicht „den Alten“ sehen, sondern den Bruder oder die Schwester, deren hohes Lebensalter vor Gott zwar nicht gleichgültig ist, aber, falls du jünger bist, genauso göltig wie deines!

Kommunikation aller mit allen

14. Der Abbau des Altersstereotyps – erklärtes Ziel moderner Altenarbeit – wird durch entsprechende Aufklärung und theologisch-sozialethischen Appell zwar unterstützt, aber letztlich nur bewirkt durch *kommunikative Praxis*, also dadurch, daß Alte und Jüngere/Junge möglichst viel miteinander erleben, ihre Erfahrungen, Befürchtungen, Hoffnungen, Meinungen, Überzeugungen gegenseitig austauschen, miteinander feiern und beten, Konflikte untereinander austragen, gemeinsame Interessen entdecken und je nach Interessen- bzw. Bedürfnislage (möglichst in altersinhomogenen Gruppierungen) zusammenarbeiten. In dem Maß, als sich so verstandene kommunikative Praxis im gemeindlichen Miteinander von jung und alt durchsetzt, wird Altenpastoral als Exklusivangebot für Betagte – abgesehen vom Sonderfall der Altenheimseelsorge – weitgehend funktionslos.

Gezielte Angebote

15. Solange das altchristliche Ideal des geschwisterlichen Umgangs aller mit allen in der Gemeinde (vgl. Gal 3, 26–28) und damit auch das Postulat kommunikativer Praxis im Sinn von Punkt 14 angesichts realer Verhältnisse noch wie Zukunftsmusik klingt, ändern einige sehr begrüßenswerte basisgemeindliche Alternativansätze zur herkömmlichen Altenpastoral (vgl. Blasberg-Kuhnke 1984, 358ff) nichts an der Notwendigkeit, die pastoralen Sonderveranstaltungen für die „ältere Generation“ vorläufig mindestens dort fortzuführen, wo sie durch basisgemeindliche Alternativen (noch) nicht ersetzt werden können.

Weg von klerikaler Versorgung

16. Daß Zielgruppenpastoral für Alte vorderhand noch unentbehrlich bleibt, liegt einerseits am Unvermögen ihres Stammpublikums, sich in der Gemeinde selbst zu artikulieren, andererseits an der Unfähigkeit (Unwilligkeit?) der meisten Gemeinden, sich von klerikaler Versorgung auf die pastorale Mitsprache und -verantwortung aller umzustellen und somit *Seelsorge* neu zu begreifen: nicht mehr als klerikal-laikale Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern als wechselseitige (reziproke) Interaktion prinzipiell gleichberechtigter Subjekte, die, sobald sie erwachsen sind, abgesehen vom Amtsanspruch voreinander nichts mehr voraushaben können als unterschiedliche Gnadengaben (vgl. 1 Kor 12, 4).

Ein Dilemma

17. Die größte Schwierigkeit heutiger Altenpastoral besteht darin, daß sie sich unnötig machen sollte, ohne es zu

Geduldige Alte	können, und ihre größte Schwäche darin, daß sie dieses Dilemma noch kaum begriffen hat. 18. Es bleibt in der Altenpastoral alles beim alten, solange es Alte gibt, die sie sich gefallen lassen, und Jüngere, die daraus den Schluß ziehen, im Altenklub seien die Alten am besten aufgehoben.
Eine kirchlich sozialisierte Generation	19. Das Publikum heutiger Altenpastoral stammt mehrheitlich aus der Altersgruppe (-kohorte) der zwischen 1910 und 1920 Geborenen, die zumeist noch in voller Übereinstimmung mit kirchlichen Normen aufwuchsen, ein Leben lang kirchlich praktizierten und gegenwärtig zum Teil die Mehrzahl der Kirchenbesucher stellen. Mit dem Aussterben dieser Generation wird nicht nur der Kirchenbesuch noch einmal zurückgehen, sondern auch das Interesse an Altenpastoral deutlich nachlassen, weil in der Altersgruppe der heute 40–50jährigen, die im nächsten Jahrzehnt ins höhere Alter vorrücken werden, die distanziert-kirchlichen, dem Gemeindeleben entfremdeten Katholiken zahlreicher vertreten sind als in der jetzigen „älteren Generation“, und weil, wenn kein Wunder geschieht, die jetzt schon überwiegend distanziert-kirchliche „mittlere Generation“ ihre Distanz zum pfarrgemeindlichen Leben auch bei Eintritt ins Rentenalter kaum verringern wird, schon gar nicht zugunsten einer Altenpastoral, die bereits heute bei zunehmend mehr Älteren auf Ablehnung stößt (vgl. Punkt 5).
Gemeindliche Integration	20. Auf lange Sicht wird sich Altenpastoral von einem abgegrenzten <i>Teilbereich</i> (= Seelsorge für Alte) zum integrierenden <i>Teilaspekt</i> der Gesamtseelsorge (= Altern und Alte in Kirche und Gemeinde) weiterentwickeln. Statt wie bisher Alte des Alters wegen im Altenklub auszusondern, wird sie künftig deren gemeindliche Integration entschiedener als bisher betreiben, die Kommunikation bzw. Interaktion zwischen Alten und Jungen intensivieren, den Alten gegenüber den Jungen und den Jungen gegenüber den Alten zur je eigenen Identität, aber auch zur Begegnungsfähigkeit verhelfen, den Jüngeren die Probleme des Alterns und den Älteren die Schwierigkeiten heutiger Jugend vermitteln und – vor allem – dafür sorgen, daß der in unserer Gesellschaft immer noch weiterschwelende Jugendlichkeitswahn innerhalb des kirchlichen Gemeindelebens keinen neuen Nährboden findet.
Altenbeiräte	21. Die Veranstalter, Macher und Moderatoren bisheriger Altenpastoral waren und sind in der Regel professionelle Seelsorger(innen) meist jüngeren oder mittleren Alters. Abgesehen davon, daß mir Jüngere/Junge suspekt sind, die immer schon zu wissen glauben, was Älteren/Alten frommt und umgekehrt, erscheint es mir unerlässlich, daß

sich in der Altenpastoral künftig die unmittelbar Betroffenen nicht bloß kritischer zu Wort melden, sondern auch die Führung übernehmen. Die Einrichtung drei- bis fünfköpfiger Altenbeiräte auf allen pastoralen Ebenen wäre hier eine, nicht die einzige Lösung.

Bessere Theorie – bessere Praxis

22. Die theologische *Theorie* der Altenpastoral ist unterentwickelt und ihre *Praxis* weitgehend theorielos. Jahrzehntlang bloß ein pastoraltheologisches Randthema, blieb die Altenpastoral während ihrer Aufbauphase (vgl. Punkt 2.3) im wesentlichen sich selbst und der vermeintlichen Selbstverständlichkeit ihrer Interaktionsmuster überlassen. Zwar erschienen in den siebziger Jahren, angeregt durch inzwischen bekanntgewordene gerontologische Forschungsergebnisse, erste praktisch-theologische Problemanzeigen bzw. Wegweiser zur Altenpastoral und zur kirchlichen Altenbildung sowie einige praktische Handreichungen (siehe die Literatur ab 1971), aber nirgendwo findet der Altenseelsorger eine halbwegs konsistente theologische Theorie seiner Praxis, nicht einmal in der jüngsten, bisher gründlichsten pastoraltheologischen Arbeit zum Thema (M. Blasberg-Kuhnke 1984).

Glauben und Altern

23. Eine künftige Theorie der Altenpastoral dürfte sich nicht in der Kritik bisheriger Praxis erschöpfen und sich nicht damit begnügen, psychosoziale, soziokulturelle, kirchlich-gemeindliche Gegenwartsbedingungen des Alterns aufzuzeigen, sondern sie müßte fundamentaler ansetzend die Korrelation zwischen *Glauben* und *Altern* aufhellen, nach der Glaubensrelevanz des Alterns bzw. der Altersrelevanz des Glaubens fragen und die humanwissenschaftliche Gerontologie (besonders die Gerontopsychologie und -soziologie) kritisch mit ihren meist nicht deklarierten weltanschaulich-anthropologischen Voraussetzungen konfrontieren.

Literatur:

F. Chr. Pittroff, Anleitung zur praktischen Gottes-Gelahrtheit, Bd. 1, Hildesheim – Paderborn 1782; P. G. Köhler, Anleitung zum praktischen Unterricht künftiger Seelsorger in dem Mainzer hohen Erzstifte, Mainz 1789; A. Reichenberger, Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauche, Bd. 1, Wien 1823; I. Schüch, Handbuch der Pastoral-Theologie, Innsbruck 1893; A. Gaßner, Handbuch der Pastoral, Bd. 1, Salzburg 1868; F. Schubert, Grundzüge der Pastoraltheologie, Graz – Leipzig 1922; R. Svoboda, Zur Alters-Seelsorge, Freiburg 1956; ders., Altersseelsorge, Donauwörth 1961; H. J. Browner, Neue Wege in der Altenpastoral, Wien 1971; W. Zauner – H. Erhartner (Hrsg.), Alter – Altern – Altenpastoral, Wien 1973; K. F. Becker, Emanzipation des Alters, Gütersloh 1975; J. Schmauch (Hrsg.), Handbuch kirchlicher Altenarbeit, Mainz 1978; M. Rennkamp, Weiterbildung im Alter?, Paderborn 1976; F. J. Hungs, Altenbildung – Altenpastoral, München 1978; A. Stiefvater – H. König, Altenseelsorge heute, 4 Bde., Würzburg 1974f; U. Koch-Straube, Gemeindefarbeit mit alten Menschen, Gelnhausen – Zürich 1979; L. Rosenmayr, Die späte Freiheit, Berlin 1983; H. Thomaes, Altersstile und Altersschicksale, Bern 1983; W. D. Oswald – U. M. Fleischmann, Gerontopsychologie, Stuttgart 1983; M. Blasberg-Kuhnke, Gerontologie und Praktische Theologie, Münsteraner Diss. 1984.

Hermann Steinkamp

Identität der Gemeinde?

Kritische Bemerkungen zum gegenwärtigen Konzept von Gemeindeberatung

Obwohl es sich bei der Gemeindeberatung um eine noch junge „Dienstleistung“ innerhalb der Kirche handelt, gibt es eine reichhaltige Literatur, die sich mit dem Umfeld der Gemeindeberatung befaßt. Mit seiner kritischen Reflexion will Steinkamp der Standortbestimmung der Gemeindeberatung, der Vermeidung von Fehlentwicklungen und der Suche nach einem gangbaren, für die Gemeinden wirklich förderlichen Weg dienen.

red

Der folgende Text besteht aus der Überarbeitung und Ergänzung eines Ad-hoc-Statements von zusammenfassend-kritischen Bemerkungen anlässlich eines Symposions zum Thema „Gemeindeberatung“, das die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen zusammen mit Praktikern aus der Gemeindeberatung und Vertretern von Seelsorgeämtern im Juni 1984 in Würzburg organisiert hatte.

Zum Verständnis des Textes scheint mir vor allem die Vorbemerkung notwendig, daß er kein Konzept von Gemeindeberatung sein will, sondern kritische Anmerkungen zu vorhandenen Konzepten macht sowie einige Perspektiven aufzeigt, die mir für die Entwicklung einer praktisch-theologischen Theorie von Gemeindeberatung wichtig erscheinen.

1. Gemeindeberatung als neue Praxisform

Die relativ junge Praxisform der Gemeindeberatung¹ verschränkt zwei – ebenfalls neuere – Paradigmen der angewandten Sozialwissenschaften: das der Organisations-

entwicklung (OE)² und das der Beratung³ bzw. Supervision. Für einen ersten problematisierenden Zugriff erscheint es notwendig, beide Paradigmen analytisch zu unterscheiden und ihre jeweiligen handlungstheoretischen Implikationen zu untersuchen.

1.1 Gemeindeberatung als (kirchliche) Organisationsentwicklung?

Das für den deutschsprachigen Raum als Standardwerk zu Theorie und Praxis der Gemeindeberatung geltende Buch von Adam/Schmidt versteht Gemeindeberatung als Organisationsentwicklung im kirchlichen Bereich⁴. Das wird nicht nur an entsprechenden Definitionen deutlich („Gemeindeberatung kann verstanden werden als Organisationsberatung, die auf das spezifische Feld Kirchengemeinde gerichtet ist“ [58]), sondern vor allem an dem vorgestellten Beratungs-Instrumentarium, das unzweideutig dem Methoden-Arsenal der OE zuzurechnen ist. Als exemplarisch für die diesen methodischen Instrumenten zugrundeliegenden Wertannahmen kann das sogenannte Grid-Gitter (nach R. Blake und J. Mouton⁵) gelten, das in verschiedenen Varianten in der OE eine große Rolle spielt: Seine Grundidee zielt auf eine optimale Balance zwischen Zielverwirklichung (der Organisation) und Partizipation der beteiligten Subjekte (dem sogenannten „menschlichen Faktor“), deren emotionale Zufriedenheit sowohl einen Wert an sich darstellt, wie sie bekanntlich seine Identifikation mit der Organisation steigert und schließlich deren out-put.

² Vgl. einführend B. Sievers (Hrsg.), Organisationsentwicklung als Problem, Stuttgart 1977; W. L. French – C. H. Bell, Organisationsentwicklung. Sozialwissenschaftliche Strategien zur Organisationsveränderung, Bern – Stuttgart 1977; K. Krämer, Kritische Aspekte der Organisationsentwicklung, in: C. H. Bachmann (Hrsg.), Kritik der Gruppendynamik, Frankfurt 1981, 312–339; H. Kubicek – H. G. Leuck – H. Wächter, Organisationsentwicklung: entwicklungsbedürftig und entwicklungsfähig, in: Gruppendynamik 10 (1979), 297–318.

³ Vgl. H. J. Seel, Das Verständnis von Autonomie als Nicht-Bevormundung im Rahmen eines handlungstheoretischen Konzepts – Beratung als neues Paradigma in den Sozialwissenschaften, in: F. Ronneberger u. a. (Hrsg.), Autonomes Handeln als personale und gesellschaftliche Aufgabe, Opladen 1980, 115–149; N. Mette – H. Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983, 133–163.

⁴ Vgl. U. H. Winter, Kirchengemeinde als Organisation, in: I. Adam – E. R. Schmidt, a. a. O., 58–68.

⁵ Vgl. ebd., 206ff.

¹ Vgl. einführend I. Adam – E. R. Schmidt, Gemeindeberatung, Gelnhausen – Freiburg – Stein 1977; K. B. Hasselmann, Gemeindeberatung – Gemeindeentwicklung, in: WPKG (jetzt: Pastoraltheologie) 69 (1980), 266–285. – Vgl. auch Lebendige Seelsorge 35 (1984), Heft 5: „Praxisbegleitung und Seelsorge“.

Nun soll an dieser Stelle nicht die bekannte Kritik an der OE als einer Methode wiederholt werden, die auch für kapitalistische, militärische u. a. nicht-christliche Zwecke verwendbar ist, noch geht es darum, die zugrundeliegende Human-relations-Ideologie neuerlich zu attackieren. Erst recht soll nicht die Möglichkeit geleugnet werden, Partizipation (auch) als ein genuin christliches Ziel zu legitimieren⁶. Vielmehr soll auf einen Zusammenhang zwischen dem Zeitpunkt der Rezeption von Gemeindeberatung in der BRD und einer Entwicklung in der Praxis volkskirchlicher Gemeinden (zumal in der katholischen Kirche) in kritischer Absicht hingewiesen werden. Seit dem II. Vatikanum und darauf folgenden einzelnen nationalen Synoden läßt sich eine breite Reformbemühung beobachten, die aus traditionellen „verwalteten“ Gemeinden (im Sinne der „Betreuungskirche“) „aktive“ Gemeinden zu machen versucht.

In diesem Reformprozeß scheint sich ein relativ trennscharfer Typus volkskirchlicher Pfarr-Gemeinden herauszubilden, für den eine bestimmte Form der Organisation sozialer Partizipation kennzeichnend ist⁷. Die deklarierte Zielsetzung besteht darin, möglichst viele an den Aktivitäten der Gemeinde zu beteiligen; eine „geheime Tagesordnung“ lautet dabei oftmals: „Hauptsache ist, daß viele mitmachen, daß etwas läuft.“ Dabei gerät zunehmend die Frage aus dem Blick, wozu denn die viele Aktivität dienen soll, d. h. die Kommunikation über Identität und Zielfindung christlicher Gemeinde entfällt ebenso wie die nach den Motiven der beteiligten Subjekte. Den Beobachter erinnern das „Aktivieren“ und der Aktivismus manchmal an Formen ziellosen Agierens, wie es für Depressive kennzeichnend ist: Agiert dieser Typ von Gemeinde die diffus gespürte Tatsache, von den meisten Zeitgenossen nicht mehr gebraucht zu werden, überflüssig zu sein?

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung scheint nun ein Konzept von Gemeindeberatung, das unkritisch das Paradigma der OE

rezipiert, eben jenen Trend gefährlich zu verstärken: Gemeinden als „Organisationen“ zu definieren und zu „entwickeln“, ohne die Frage nach dem Wozu der Aktivität zu stellen, zumal ohne die einzelnen Subjekte an der Definition der Ziele zu beteiligen.

1.2 Gemeindeberatung als *Beratung*

Wie auch bei anderen Beratungsformen (z. B. Eheberatung, Drogenberatung, Supervision), so läßt sich bei der Gemeindeberatung das formale Paradigma „Beratung“ von dem je konkreten und spezifischen methodischen Modell (zumindest analytisch) unterscheiden. Beratung kann generell als ein „neues Paradigma in den Sozialwissenschaften“⁸ angesehen werden, das an die Stelle verschiedener älterer Paradigmen wie „Erziehung“ oder auch „Seelsorge“/„Pastoral“ zu treten beginnt.

Im Interaktionsmodus der Beratung drückt sich das neuzeitliche Bewußtsein von den Werten autonomen Handelns aus: die Befähigung der Subjekte als Subjekte ihrer Entscheidungen, Zielsetzungen und Aktionen. Beratung verfolgt insofern keine eigenen und besonderen Ziele, es sei denn dieses: daß die Ratsuchenden, Klienten, Klienten-Systeme ihre eigenen Ziele entdecken und ohne Bevormundung zu handeln lernen. Da Subjekt-Werden indessen nicht allein durch „Aufklärung“, durch kognitive Neuorientierung zu bewerkstelligen ist, sondern u. U. durch langwierige (selbst-)erfahrungsorientierte, ganzheitliche Lernprozesse, wo nötig mit Hilfe therapeutischer bzw. therapieanaloger Verfahren, verstehen sich Berater auch als Initiatoren und Katalysatoren solcher Lernprozesse. Ihre eigene Ausbildung ist demnach auch mehr auf reife Emotionalität, auf Identität von Denken, Fühlen und Handeln ausgerichtet als an dieser oder jener spezifischen Sachkompetenz. Letztere, als jeweils feldbezogene (z. B. Familientherapie) bzw. methodenspezifische (z. B. klientenzentrierte Gesprächsführung), bedarf in jedem Fall der je besonderen Weise der Integration mit der erstgenannten „personalen“, „kommunikativen“ Kompetenz.

⁶ Vgl. H. Steinkamp, Gruppendynamik und Demokratisierung, Mainz – München 1973.

⁷ Vgl. H. Steinkamp, Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie, in: N. Greinacher – N. Mette – W. Möhler (Hrsg.), Gemeindepraxis, München – Mainz 1979, 77–89.

⁸ Vgl. H. J. Seel, a. a. O., 115 u. passim; H. Steinkamp, in: N. Mette – H. Steinkamp, Sozialwissenschaften, 133ff.

Insofern Gemeindeberatung eine besondere Ausprägung des Paradigmas „Beratung“ ist, zielt sie ab auf das Subjekt-Werden der Gemeinde⁹, ist sie interessiert an der Lernfähigkeit des sozialen Systems¹⁰ Gemeinde und initiiert entsprechende Lernprozesse. Daß dabei die Definition der Gemeinde als eines besonderen „sozialen Systems“ nicht notwendig im Sinne von „Organisation“ vorentschieden sein muß (s. 1.1), d. h. „Beratung“ diese Definition selbst noch einmal zum Gegenstand eines Lernprozesses erklären kann, war eine wichtige Intention bei der Differenzierung von „Beratung“ und „Organisations-Entwicklung“.

2. Gemeindeberatung als „Gemeinde“-Beratung

Wenn wir Gemeindeberatung nicht a priori als einen Sonderfall angewandter Organisationspsychologie bzw. Organisationssoziologie (im Sinn des Paradigmas OE) verstehen wollen, so stellt sich die Frage nach alternativen Möglichkeiten der „Definition“ des sozialen Systems Gemeinde.

2.1 Gemeinde als „Definition“

Aus der Ekklesiologie kennen wir eine Reihe theologischer „Definitionen“ der Gemeinde wie „Leib Christi“, „Ekklesiola“, „Volk Gottes“ u. ä., aus der Geschichte herkömmlicher Gemeindepraxis ferner Assoziante von der Art „Pfarrfamilie“, aber auch konkrete Gemeindemodelle wie z. B. die „Integrierte Gemeinde“.

Nimmt man ferner Gemeindeformen außerhalb des relativ schmalen volksskirchlichen Typen-Spektrums hinzu, zumal solche von christlichen Sekten (z. B. die Koinonia-Partner in Georgia, die Oneida-Kommune, die Hutterer in Süd-Dakota, die Twin-Oaks in Virginia, um nur willkürlich einige aus einer großen Zahl verschiedenster christlich inspirierter Gemeinschafts-Modelle zu nennen¹¹),

⁹ Vgl. M. Schibilsky; „Subjektwerdung von Gemeinde zwischen Betreuungspastoral und basiskirchlicher Bewegung“ in Bottrop, in: N. Mette (Hrsg.), *Wie wir Gemeinde wurden*, München – Mainz 1982, 196–210.

¹⁰ Vgl. B. Sievers, Organisationsentwicklung als Lernprozeß personaler und sozialer Systeme, in: *Organisationsentwicklung 1* (1982), 2–17.

¹¹ Vgl. H. v. Gizycki – H. Habicht (Hrsg.), *Oasen der Freiheit*, Frankfurt 1978.

so wird einem vor allem eines deutlich: an kaum einem anderen „Sozialsystem“ wie der christlichen Gemeinde läßt sich – trotz aller Determination durch ihren normativen Ursprung – deutlicher das Phänomen veranschaulichen, daß und in welchem Maße menschliche Sozialformen „gesellschaftliche Konstruktionen der Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann) sind, „Definitionen der Situation“ (W. I. Thomas). Gilt diese wissensoziologische Binsenweisheit mehr oder minder für alle Sozialgebilde¹², so insbesondere für solche wie die christliche Gemeinde, deren „Ziele“ soziologisch nur sehr vage zu bestimmen sind. (Theologische Zielvorstellungen von Gemeinde suggerieren meist einen höheren Grad von Konkretion und Verbindlichkeit, als sie konsensfähige Operationalisierungen ermöglichen: gerade deshalb konnten sie immer wieder autoritär „eindeutig“ gemacht werden.)

Aus dieser Einsicht sowie aus den grundlegenden Optionen der Handlungsform Beratung ergibt sich nun eine erste wichtige Konsequenz für ein handlungstheoretisch legitimationsfähiges Konzept von Gemeindeberatung: Sie hat nicht vorab nach alternativen Paradigmen zu „Organisation“ zu fragen und diese als ihren theoretischen Denkhorizont zu setzen, sondern sie muß den Prozeß der „Definition“ von „Gemeinde“ selbst in Gang bringen und eben darin einen ersten methodischen Handlungs-Schritt erkennen und vollziehen. Eine evidente Konsequenz dieser Maxime besteht darin, möglichst viele Gemeindemitglieder am Prozeß der Definition zu beteiligen (was immer das unter volksskirchlichen Bedingungen heißen und das hier diskutierte Konzept von Gemeindeberatung unter eben diesen Bedingungen als realitätsfremd erscheinen lassen mag).

2.2 „Gemeinde“ als Quasi-Archetyp

Bevor die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten von Aushandlungsprozessen (über solche „Definitionen“ von Gemeinde) weiter verfolgt und methodologische Implikationen einer solchen Handlungssequenz skizziert werden, bedarf es einer Vergewisserung über Genese und („symbolische“) „Materie“ solcher Definitionen.

¹² Vgl. G. Schneider, *Grundbedürfnisse und Gemeindebildung*, München – Mainz 1982, 83ff.

Was wird in diesen Definitionen ausgedrückt: Substrate von Erinnerungen an frühere („normative“) Formen von Gemeinde/Urgemeinde? Projektionen von Gemeinschafts-Utopien, wie sie offenbar auch außerhalb der christlichen Tradition in den Köpfen und Herzen von Menschen existieren? Oder gar archetypische Bilder aus dem individuellen und kollektiven Unbewußten („Paradies“)? In der Praxis der Gemeindeberatung trifft man alle drei Varianten an, sei es, daß einzelne Beteiligte eine der drei als ihre persönliche Definition verinnerlicht haben und favorisieren, sei es, daß sie nochmals in einzelnen Definitionen verschränkt auftreten, z. B. wo das Familiensymbol („Pfarrfamilie“) auf die Gemeindevorstellung bezogen sowohl regressive Gefühlsdispositionen („Behütung“) transportieren kann wie auch fraternitäre Assoziate wie Gütergemeinschaft, Teilen, Solidarität etc. Vorschnelle theologische Abstraktionen, etwa „Gemeinde als Kontrastgesellschaft“, könnten dabei dazu führen, die vielfältigen Facetten von Sozialutopien, wie sie in diesem Zusammenhang entworfen und artikuliert werden¹³, zu übergehen und damit menschliche Sehnsüchte und Hoffnungen, die sich gegen erlebtes Leid und Enttäuschungen zur Geltung bringen möchten: Motivationspotentiale also, die es für den „Prozeß Gemeinde“ zu nutzen gälte¹⁴. Desgleichen könnte eine voreilig wertende Wahrnehmungsweise individueller Urbilder, wie sie sich in manchen Gemeinde-Definitionen verbergen („Heimat“, „heile Gemeinschaft“), sich selbst den Weg verbauen, in solchen Assoziaten Beschädigungen von Subjekten zu identifizieren, deren Heilung selbst ein „Ziel“ von Gemeinde sein könnte, deren Ernstnehmen jedenfalls die Bedingung dafür wäre, in diesem Zusammenhang nicht vorschnell und idealistisch von „Subjekten“ des Gemeindeprozesses zu reden.

2.3 Empathisches Verstehen menschlicher Sehnsüchte und Hoffnungen

Aus diesen Überlegungen ergibt sich als eine wichtige Forderung an Kompetenz und methodische Orientierung von Gemeindeberatung, daß sie – zumal in Anfangssituationen (Kontrakt- bzw. Anamnesephasen) – emphatisch zu „verstehen“ suchen muß, was sich hinter bestimmten „Definitionen“ von Gemeinde an Vorstellungsgehalten, Sehnsüchten, archetypischen Bildern, Sozialutopien u. ä. verbirgt.

Da unter volkswirtschaftlichen Bedingungen in der Regel bestimmte Teilsysteme der Gemeinde, zumeist Leitungsteams, Gremien, Pfarrgemeinderat, Presbyterien u. ä., die empirischen Adressaten von Gemeindeberatung sind, wird auch an dieser Stelle ein gravierendes Dilemma dieses Beratungskonzepts deutlich: idealiter müßten viel mehr Gemeindemitglieder „gehört“ werden. Wenn aber Empathiefähigkeit als professionelle Kompetenz die methodische Bedingung adäquaten „Verstehens“ darstellt, könnte spätestens an dieser Stelle das Denkmodell als illusionär abgetan werden. Gleichwohl scheint es zumindest Annäherungsmöglichkeiten an die Idealbedingung der Beteiligung möglichst vieler an der „Definition“ von Gemeinde zu geben, wenn man sich als Subsysteme Gruppen von der Art der „Begegnungsgruppe“ (im Sinn W. Claessens) vorstellt, d. h. die Methode des empathischen Verstehens, wie sie in einem „Kernkreis“ angewendet wird, „multiplizierbar“ zu machen versucht.

Der entscheidende Gesichtspunkt für die Notwendigkeit empathischen Verstehens ist nicht statistische Repräsentativität, sondern die Wahrnehmung der emotionalen (= den ganzen Menschen betreffenden), symbolischen, „religiösen“ Tiefendimension, die sich in unterschiedlichen Konzepten, Definitionen und Vorstellungsgehalten von „Gemeinde“ ausdrückt. Wer als Gemeindeberater in diesen unterschiedlichen Vorstellungen vor allem Konfliktpotentiale sieht, die es möglichst rasch zu beseitigen gilt, wer solche Divergenzen nur als Bedrohungen von Konsensancen wahrnimmt, verspielt wichtiges Potential jenes Lern- und Kommunikationsprozesses, den er in Gang setzen

¹³ Vgl. hierzu etwa die Arbeiten von H. v. Giza, *Aufbruch aus dem Neandertal*, Darmstadt – Neuwied 1974; ders., *Arche Noah* '84, Frankfurt 1983.

¹⁴ In diesem Sinne scheint mir übrigens der hier erörterte Ansatz über „Gemeinde-Definitionen“ methodisch präziser und operationalisierbarer als G. Schneiders „Bedürfnis“-Ansatz (vgl. G. Schneider, a. a. O.).

möchte. Handlungstheoretisch gewendet: In den genannten „Definitionen“ verbergen sich eben jene – bewußten oder unbewußten – Ziele menschlichen Handelns, die zu verstehen gerade den Kern handlungswissenschaftlicher Betrachtungsweise ausmacht.

2.4 Gemeinde als Kommunikationsprozeß

Die Vorstellung von der Beteiligung aller Subjekte an der „Definition“ von „Gemeinde“ im Sinne des interaktionistischen Theorems der „Definition der Situation“ impliziert, daß die Situation selbst, in der die Definition geschieht, nur als soziale und kommunikative sinnvoll gedacht werden kann. „Gemeinde“ wäre dann das Ergebnis intersubjektiver Verstehens- und Aushandlungsprozesse, wie der Prozeß der interaktionellen Aushandlung von Situationsdefinitionen als („gemeindliche“) Sozialisation, d. h. auch als ein Prozeß der „Konstitution des Subjekts“¹⁵, verstanden werden kann. Dabei ist Gemeinde selbst als kommunikativer Prozeß gedacht, und zwar sowohl mit explizit theologischer Bedeutung¹⁶ wie mit offenkundig sozialwissenschaftlich-kommunikationstheoretischer.

Chr. Bäumler hat für den Kontext gemeindlicher Entscheidungsprozesse Luhmanns „Verfahrens“-Modell dem Habermasschen Diskursmodell gegenübergestellt und – genau in der Linie der hier vorgetragenen Kritik an der Vorstellung „Gemeinde als Organisation“ – als Grundoption und Indikator für das zugrundeliegende Kommunikationsverständnis den „Diskurs“ als regulatives Prinzip (der „Verfahren“) im „Prozeß Gemeinde“ postuliert¹⁷.

In diesem – hier überaus grob skizzierten¹⁸ – Sinne ergeben sich, gleichsam im Zentrum

des Gemeindeberatungs-Prozesses, zwei Aufgabenschwerpunkte für die Beratung¹⁹:

- Die Initiierung jenes „Aushandlungsprozesses“, der bei den je individuellen „Definitionen“ (s. o.) ansetzt und übergeht in das, was Bäumler²⁰ im Anschluß an E. Lange die „Kommunikation des Evangeliums“ nennt. Dieser als „unabschließbarer und grenzenloser Diskurs“ verstandene „Kommunikationsprozeß Gemeinde“ stellt den eigentlichen Kontrast und den Bezugspunkt der Kritik am Vorstellungsgehalt „Gemeinde als Organisation“ dar.
- Die in diesem Prozeß, zumal in seiner Initialphase auftretenden – freilich prinzipiell ebenfalls niemals als beendet zu denkenden – Kommunikations-Probleme machen das „Material“ von Gemeindeberatung aus: Konflikte, Statuskämpfe, Entscheidungsschwierigkeiten, Abhängigkeiten, Machtgefälle, asymmetrische Kommunikationsstrukturen, das oft unhinterfragte „Deutungsmonopol“ der Amtsträger bzw. Berufstheologen usw.

Der letztgenannte Aufgabenbereich gilt in der gegenwärtigen Praxis als der eigentliche, wenn nicht gar ausschließliche Gegenstand von Gemeindeberatung, und zwar als konsequente Folge der Vorentscheidung für das OE-Paradigma. Die hier vorgetragene Kritik zielt nicht auf eine Umkehrung der Akzente zugunsten des ersteren („theologischen“) Akzents: auch innerhalb des hier vertretenen Konzepts dürfte der quantitativ weitaus größere Teil der Beratungs-Interventionen (und damit des Beratungsprozesses) auf die sozialen Prozesse, auf Kommunikationsformen und -konflikte zielen. Dennoch bleibt wichtig zu betonen, daß der veränderte Horizont (d. h. die Offenheit der Definition von „Gemeinde“) den gesamten Beratungsprozeß beeinflusst.

¹⁵ Vgl. G. Czell, *Lernfeld Gemeinde*, Stuttgart 1982, 87ff.

¹⁶ Vgl. z. B. R. Zerfuß, *Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung?* In: *Diakonia* 4 (1973), 339–350; B. Kappenberg, *Kommunikationstheorie und Kirche*, Frankfurt 1980.

¹⁷ Vgl. Chr. Bäumler, *Kommunikative Gemeindepraxis*, München 1984, 130–139.

¹⁸ Vgl. zur theologischen Systematik neben Bäumler (ebd.) vor allem E. Arens, *Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1982, und N. Copray, *Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentalthorie der menschlichen Kommunikation*, Düsseldorf 1983.

¹⁹ Hier muß dem Mißverständnis vorgebeugt werden, als sei die Initiation des „Prozesses Gemeinde“ Aufgabe von Gemeindeberatung in dem Sinne, als träten die Gemeindeberater an die Stelle der bisherigen „Gemeindeleitung“. Wohl aber dürfte, sofern sich die Beratung nicht selbst auf „Organisationsentwicklung“ reduziert, der Anstoß zum „Prozeß Gemeinde“ – gerade auch in diesem theologischen Sinne – sich zwangsläufig aus der Vorentscheidung ergeben, alle an der „Definition“ von „Gemeinde“ zu beteiligen.

²⁰ Vgl. Chr. Bäumler, a. a. O., 137.

3. Identität der Gemeinde als Zielperspektive?

Das bisher entwickelte Aufgabenverständnis von Gemeindeberatung (als Initiations- und Katalysatorfunktion für Aushandlungsprozesse über „Gemeinde“-Vorstellungen und für den Prozeß der „Kommunikation des Evangeliums“) muß mit drei Einwänden rechnen:

- a) Wodurch wird im Prozeß der Aushandlung des „Gemeinde“-Begriffs der Bezug zur (normativen) Tradition des christlichen Gemeindeverständnisses garantiert?
- b) Selbst wenn man „Kommunikation des Evangeliums“ nicht nur als „Weg“ zu einem Ziel, sondern selbst als „Ziel“ von Gemeinde annimmt, bleibt die Frage, nach welcher theologischen²¹ Norm entschieden werden kann, ob diese Kommunikation „gelingt“ oder nicht.
- c) Die beiden ersten (theologischen) Anfragen spitzen eine weitere (sozialwissenschaftlich-methodologische) zu: ob nicht der hier anvisierte „Umfang“ von Gemeindeberatung dieses Instrument hoffnungslos überfordert (vgl. dazu unten 4.).

Die beiden ersten Anfragen beziehen sich auf einen gemeinsamen Problemstand, der bewußt und durchaus willkürlich aus einem größeren zugehörigen Problemhorizont (stichwortartig: Amt, Charismen und Gemeinde, Tradition und Interaktion²²) ausgegrenzt werden soll, weil er für die weitere Entwicklung einer Praxistheorie von Gemeindeberatung besonders wichtig erscheint: die Frage nach einer Identität christlicher Gemeinde.

3.1 Identität der Gemeinde?

Im folgenden benutze ich den Begriff der „kollektiven“ bzw. Gruppen-Identität –

²¹ Daß es „soziale“ Normen zur Unterscheidung von gelingender und defizitärer Kommunikation gibt, wird hier ohne weiteren Nachweis unterstellt. Ebenso kann hier vorerst offenbleiben, ob nicht gerade H. Peukerts Versuch, den normativen Kernbestand kommunikativen Handelns als Ansatz und Angelpunkt theologischen Redens zu erweisen, die Frage erledigt hat.

²² Vgl. dazu als grundlegende Erörterung aus praktisch-theologischer Perspektive D. Funke, Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion, Frankfurt – Bern – New York 1983.

trotz seiner terminologischen Problematik²³ – in genau jenem Sinne, wie ihn vor zehn Jahren J. Habermas auf komplexe Gesellschaften angewendet hat – und beziehe ihn auf die christliche Gemeinde. Es stellt sich die Frage: Kann eine christliche Gemeinde als ein soziales System verstanden werden, das seine Identität in gewisser Weise hervorbringt bzw. „es der eigenen Leistung (verdankt), wenn sie ihre Identität nicht verliert“²⁴? In diesem Sinn wäre dann „Identität der Gemeinde“ eine ebenso zustimmungsfähige Orientierung für einen kollektiven Lernprozeß, wie es die normative Bedeutung von Identität für individuelle Bildungsprozesse darstellt²⁵. Daß das Problem keine akademische Spitzfindigkeit darstellt, sondern seine Lösung womöglich entscheidend ist für heutige Chancen der Tradierung des Christentums, wird dann deutlich, wenn man einer weiteren Behauptung Habermas' zustimmt: „Denn die Identität des Ich ... kann sich nur an der übergreifenden Identität einer Gruppe ausbilden.“²⁶

Die Rede von Identität einer Gemeinde in diesem (sozialwissenschaftlichen und normativen) Sinn scheint zunächst das theologische Problem zu verschärfen, das uns angesichts der methodologischen Maximen von Gemeindeberatung erst begegnete und die

²³ Vgl. J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität entwickeln? (1974), neu abgedruckt in: ders., Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 92–126, hier 92f, 97ff; als Beispiele semantischer Mehrdeutigkeit vgl. J. Hernegger, Gesellschaft ohne Kollektiv-Identität, München 1981, der den Begriff in dem Sinne benutzt, wie er in archaischen bzw. vorindustriellen Gesellschaften – u. a. über das Sinngesamtheitsmonopol von Staatsreligionen vermittelt – dem Individuum „vorgegeben“ war und gleichsam dessen Identität sicherte, ohne sie auszubilden. Ähnlich negativ scheint P. M. Zulehner (Auferweckung schon jetzt, Freising 1984, 22) den Begriff, nämlich in einem regressiven Verständnis, zu bewerten.

²⁴ J. Habermas, a. a. O., 92.

²⁵ Vgl. ebd., 96; vgl. auch L. Krappmann, Identität – ein Bildungskonzept, in: G. Grohs – J. Schwerdtfeger – Th. Stroh, Kulturelle Identität im Wandel, Stuttgart 1980, 99–118.

²⁶ J. Habermas, a. a. O., 96; vgl. zum kirchensoziologischen bzw. pastoraltheologischen Problemzusammenhang auch: M. Mette – H. Steinkamp, Sozialwissenschaften und praktische Theologie, 30–64; F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, Freiburg – Basel – Wien 1979; H. Peukert, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung, in: J. Blank – G. Hasenhiüttl, Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 76–102.

Frage nach dem christlichen *Proprium* aufwarf: Ist „Identität, die sich der eigenen Leistung verdankt“, nicht theologisch das genaue Gegenteil von dem, was „Gemeinde unter dem Wort“, „Gemeinde als Geschenk des Geistes“ meint? Lassen sich beide Bedeutungen überhaupt vermitteln, oder sprechen wir doch zwei verschiedene Fachsprachen, wenn wir von der Identität der christlichen Gemeinde reden?

Die folgenden Überlegungen können keine systematische theologische Antwort auf diese Frage geben, sie wollen vielmehr – im Blick auf die noch ausstehende praktisch-theologische Theorie von Gemeindeberatung – einige Elemente und Gesichtspunkte zusammentragen.

3.2 Identität aus Nachfolge (J. B. Metz)

J. B. Metz gibt der „rein religiösen Gemeinde“ und ihren – weil „der kirchliche Reflex der bürgerlichen Gemeinde“ – „Identitäts- und Kommunikationsstrukturen“ wenig Chancen zur Ausbildung einer kollektiven Identität, wohl aber sieht er „Basisgemeinden als Orte kollektiver Identitätsbildung“ an, und zwar wo und insofern sie in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Widersprüchen eine Praxis der Nachfolge versuchen, näherhin „der Nachfolge dessen, der als politisch Neutraler niemals gekreuzigt worden wäre. Die Identitätsbildung, die hier versucht wird, geschieht am Evangelium“²⁷. Metz bestimmt hier also die Möglichkeiten, heute kollektive Identität herzustellen, zunächst ähnlich wie J. Habermas: als „kritische Erinnerung der Tradition“²⁸. Indem Metz diese formale Bestimmung in zweifacher Hinsicht inhaltlich präzisiert (als „Nachfolge“ und als „Praxis“), weist er mindestens die Richtung, in der ein „*Proprium*“ christlicher Gemeinden gesehen werden könnte. Gleichzeitig deutet Metz – übrigens wiederum ähnlich wie Habermas – gleichsam „methodische“ Bedingungen solcher Identitätsbildung an: Daß es hierzulande keine „Kultur der gesellschaftlichen Identitätsbildung von unten“ gibt, hängt mit bestimmten geschichtlichen Entwicklungen,

mit „unserer deutschen und katholischen Gehorsamsmentalität“ zusammen²⁹. Die daraus folgende Forderung nach basisdemokratischen Strukturen auch in unseren Kirchen und Gemeinden deckt sich wiederum mit Habermas' Postulat einer „kommunikativen Verflüssigung von Tradition“, d. h. vor allem „der allgemeinen und gleichen Chancen der Teilnahme an wert- und normbildenden Lernprozessen“³⁰.

Der hier skizzierte Gedanke von Metz scheint mir in zweifacher Hinsicht eine wichtige Vermittlung zu ermöglichen: einerseits zwischen theologischem („Nachfolge“) und sozialwissenschaftlichem („Identität als Leistung eines sozialen Systems“) Identitätsverständnis – andererseits zwischen der „theologischen“ und der kommunikationspragmatischen Aufgabendimension von Gemeindeberatung.

3.3 Kollektive Identität als Unverwechselbarkeit

Den auf die aktuellen Kommunikationsstrukturen bezogenen Gedankengang entfaltet Metz nur bis zum Hinweis auf die kommunikative Kultur von Basisgruppen und -gemeinden. Insofern gilt sein Interesse mehr – um eine gebräuchliche Unterscheidung aus der Identitätsforschung zu analogisieren³¹ – der „vertikalen“ Dimension gemeindlicher Identität. Diese Perspektive bedarf für eine Praxistheorie von Gemeindeberatung ergänzender Aspekte im Sinne der „horizontalen“ Dimension kollektiver Identität, d. h. der konkreten „Verortung“ der konkreten Gemeinde in Kirche, Geschichte und Gesellschaft. Das Bewußtsein einer Identität und Unverwechselbarkeit in diesem Sinn ist in der Gemeindeberatungs-Lite-

²⁹ J. B. Metz, a. a. O., 19.

³⁰ J. Habermas, a. a. O., 119f. Denn „ihre kollektive Identität steht den einzelnen nicht mehr als ein Traditionsinhalt gegenüber, an dem die eigene Identität wie an einem feststehenden Objektiven gebildet werden kann; vielmehr beteiligen sich die Individuen selbst an dem Bildungs- und Willensbildungsprozeß einer gemeinsam erst zu entwerfenden Identität“ (ebd., 107).

³¹ Eine der Fragen, die im Blick auf eine noch ausstehende Theorie kollektiver Identität noch zu klären sein wird, ist die, ob das bisher erarbeitete Instrumentarium der Theorien „individueller“ Identität einfach analog auf kollektive angewendet werden kann. Vgl. dazu K. Hauser, Identitätsentwicklung, New York 1983, 285.

²⁷ Vgl. J. B. Metz, Die Zielperspektive: Identitätsbildung aus Nachfolge, in: R. Zerfuß (Hrsg.), Mit der Gemeinde predigen, Gütersloh 1982, 13–21, bes. 15.

²⁸ J. Habermas, a. a. O., 121, 117.

ratur durchaus vorhanden. Nach I. Adam und E. R. Schmidt erlebt eine Gemeinde „die Frage nach der eigenen Identität dann am intensivsten, wenn sie auf eine Identitätskrise zusteuert“. Aus ihrer Praxis als Gemeindeberaterinnen klassifizieren Adam und Schmidt sogar – mit Hilfe von E. Eriksons Phasenmodell – bestimmte Typen von „falscher“ bzw. gefährdeter Identität von Gemeinden: „Identitätsdiffusion“, „Diffusion der Zeitperspektive“, „Diffusion des Werk-sinns“ und „negative Identität“³².

Nach Adam und Schmidt entstehen solche Identitätskrisen u. a. durch Vakanzen und Wechsel des Pfarrers³³, wie denn überhaupt die konkrete Geschichte³⁴ einer Gemeinde sowie die jeweilige unverwechselbare personelle Zusammensetzung („Charismen“) empirische Momente ihrer Identität ausmachen. Auch für Adam/Schmidt stellt Identität eine Zielkategorie dar: „Sicher gilt auch für die Gemeinde, daß sie ihre Identität nicht einfach ‚hat‘, sondern daß Identitätsbildung ein . . . Prozeß ist.“³⁵

3.4 Kollektive Identität und gesellschaftliche Diakonie der Gemeinde

Identität gewinnt eine Gemeinde nicht allein über die „kommunikative Verflüssigung ihrer (christlichen) Tradition“ (s. o.), noch über die Vergewisserung und Aneignung ihrer jüngeren Geschichte³⁶. Ähnlich wie individuelle Identität nur in Interaktion ausgebildet werden kann, entsteht auch kollektive Identität (der Gemeinde) vor allem in Interaktion und Auseinandersetzung mit ihrer sozialen und gesellschaftlichen Umwelt. Dabei kommt dem jeweils neu zu bestimmenden und im gemeindlichen Handeln sich aus-

drückenden Beziehungsverhältnis der beiden komplementären Identitätsaspekte („nach innen“: Charismen, Geschichte; „nach außen“: Interaktion mit der gesellschaftlichen Umwelt) selbst nochmals eine für die Identität der Gemeinde wichtige Bedeutung zu³⁷. Die geschichtliche Entwicklung, die dazu geführt hat, die „Außen“-Beziehung der Gemeinde mit der Funktion Diakonie faktisch zu identifizieren³⁸, muß auf der Suche nach einer neuen Identität selbst als kontingent durchschaut und problematisiert werden. In der gegenwärtigen volk-kirchlichen Situation dürften diakonische Projekte und Aktivitäten (Engagement in sozialen Brennpunkten, Arbeitslosigkeit, Ausländer-Ghettos u. ä.) die beste Einstiegsmöglichkeit in einen Prozeß der Rekonstruktion bzw. Gewinnung von („kollektiver“) Identität der Gemeinde bieten, einfach deshalb, weil sie durch solche Berührungen konkret an Geschichte und Gesellschaft geerdet ist. Sofern solche diakonischen Aktivitäten gleichzeitig zum Anlaß dienen, die „Verzahnung“ dieser Funktion mit denen der Liturgie („Alltags“-Gottesdienst) und der Verkündigung (die dabei z. B. zu „Aufklärung“ über subtile Formen von Ausländerfeindlichkeit geraten kann) voranzutreiben, ebnet eine Gemeinde den Graben zwischen „religiöser“ und „diakonischer“ Funktion Schritt für Schritt ein. Dies aber scheint die Bedingung der Möglichkeit zu sein, daß Gemeinden wieder „Orte“ politischer Diakonie werden: wo z. B. Behinderte – im Gegensatz zur Wohlfahrts-Gesellschaft – nicht Außenseiter, Betreute, Objekte und Gemiedene sind, sondern Voll-Mitglieder, die die „Gesunden“ an deren „Behinderungen“ erinnern³⁹.

³² I. Adam – E. R. Schmidt, a. a. O., 155ff.

³³ Vgl. ebd., 161f.

³⁴ Vgl. dazu auch Chr. Bäumlers Stichwort „Spurensicherung“ im Blick auf die je konkrete Geschichte einer Gemeinde (a. a. O., 152) sowie P. Silber, Biographische Elemente im kirchlichen Handeln, in: O. Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 187–208, ein Konzept, dessen „Übertragung“ auf eine „Biographie der Gemeinde“ (die nicht dasselbe wäre wie eine Chronik) sich geradezu aufdrängt; ferner: H. M. Schulz, Gemeinde wird Subjekt ihrer Geschichte, in: N. Mette (Hrsg.), Wie wir Gemeinde wurden, 26–34.

³⁵ I. Adam – E. R. Schmidt, a. a. O., 157.

³⁶ Vgl. E. R. Schmidt – H. G. Berg, Aufhören und Anfangen. Wechselfälle im Alltag einer Gemeinde, Gelnhausen – Berlin 1983, bes. 10–32.

³⁷ In der herkömmlichen „Verwaltungs“-Pfarrei, aber meist auch in sog. „aktiven Gemeinden“ stellt sich das Zueinander der sog. Grundfunktionen (Verkündigung, Liturgie, Diakonie) durchwegs additiv dar, d. h. nicht „integriert“, wobei die jeweilige Gewichtung der Funktionen „zufällig“ zustande kommt, jedenfalls nicht als Produkt von bewußten Entscheidungen.

³⁸ Zur Problematik dieser Gleichsetzung, die nicht in der „Außenbeziehung“ als solcher besteht, sondern in ihrer Isolation von den anderen Grundfunktionen, vgl. J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen – Vluyn 1984; H. Steinkamp, Zum Beispiel: Wahrnehmung von Not, in: O. Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 177–186.

³⁹ Vgl. J. Moltmann, a. a. O., 42–51.

Der („methodische“) Ansatz von Gemeindeberatung bei der Diakonie kann, aber er muß nicht in Widerspruch geraten zum eingangs geforderten „ersten Schritt“ der Beteiligung an der „Definition“ von Gemeinde (s. o.). Bekanntlich transportieren viele „Definitionen“ und „Leitbilder“ ausdrücklich oder implizit Vorstellungen über das Innen-Außen-Verhältnis (z. B. „alternatives Gemeinwesen“), die im Beratungsprozeß aufzugreifen wären. Die meisten der christlich inspirierten kommunitären Gemeinwesen, Alternativ-Einrichtungen, Gemeinschaftssiedlungen u. ä.⁴⁰ sind gerade an ihrer je spezifischen „diakonischen“ Grundidee unverwechselbar zu identifizieren: an der je neuen Art und Weise, wie sie gegenüber den herrschenden Verhältnissen die christliche Inspiration in kommunitären Lebensformen zur Geltung gebracht und in genuin christliche Praxis übersetzt haben⁴¹.

4. Grenzen von Gemeindeberatung

„Identitätsprobleme werden in der Regel nicht als Themen an den Berater herangetragen“, resümieren I. Adam und E. R. Schmidt lapidar ihre Praxiserfahrungen mit Gemeindeberatung⁴². Das mag ein Indiz dafür sein, daß Gemeindeberatung und ihre Möglichkeiten noch zu jung und unbekannt sind. Es könnte auch daher rühren, daß das faktische „Image“ derzeitiger Gemeindeberatung (bedingt durch ihre Orientierung am OE-Paradigma) hindert, „tieferliegende“ Probleme zur Sprache zu bringen. Es mag auch sein, daß die derzeit Gemeindeberatung Praktizierenden noch ambivalent sind, ob sie ihre Aufgabe so umfänglich definieren wollen, wie es die hier vorgetragenen Überlegungen nahelegen könnten. In der Tat spricht vieles für eine „bescheidene“ Selbstdefinition: we-

gen des noch wenig entwickelten methodischen Instrumentariums, angesichts einer so gut wie gar nicht entfalteten Praxistheorie, angesichts des weitgehend ungeklärten institutionellen Status und Ortes von Gemeindeberatung, vor allem auch angesichts eines gesamtgesellschaftlichen Trends zu einer unkontrollierten Ausweitung des „Beratungs-Booms“, der den Auswüchsen des Therapismus nicht unähnlich sieht. Diese Grenzen näher zu untersuchen und zu bestimmen, ist seinerseits ein Desiderat im Rahmen dieser Skizze von Elementen einer künftigen Praxistheorie. Wenn man R. Kösters These⁴³ zustimmt, daß Gemeindeberatung eine intensive Form der Vermittlung von Theorie und Praxis sein kann, dann bedürfen, wenn die Praktische Theologie die hier liegenden Chancen wahrnehmen will, mindestens drei bisher diffus bekannte „Grenzen“ des derzeitigen Standes der Entwicklung dieser Praxisform einer baldigen wissenschaftlichen Untersuchung, Revision bzw. exakten Markierung.

4.1 Wo liegt die Grenze zwischen den Funktionen der Gemeindeberatung und der Gemeindeleitung?

Diese Grenze kommt dann in den Blick, wenn man das bisherige (am OE-Modell) orientierte Konzept auf die religiös-symbolische Dimension des Sozialsystems Gemeinde explizit ausweitet („Definitionen“, „Kommunikation des Evangeliums“, „Identität“, s. o. 2. u. 3.): dann wird vor allem die Frage nach den Kompetenzen (und Grenzen) der Berater (theologische, sozialwissenschaftliche, kommunikative, therapeutische) virulent! Mindestens ebenso gefährlich aber könnte sich eine Tendenz auswirken, die die gegenwärtigen Defizite der landläufigen Gemeindepraxis der neuen Beratungsform pauschal als Aufgabe ansinnen und in ihr den Königsweg aus den Aporien der Volkskirche sehen möchte. Allmachtsphantasien auf der einen und unrealistische Heilserwartungen auf der anderen Seite könnten sich dabei böse verschränken.

⁴⁰ Vgl. H. von Gyzicky, *Arche Noah* '84, 49–56.

⁴¹ Vgl. H. Seibert, Gedanken zur theologischen Begründung gegenwärtiger Diakonie durch den Bezug auf die Diakonie Jesu, in: *Th. Schober – H. Seibert* (Hrsg.), *Theologie – Prägung und Deutung der kirchlichen Diakonie*, Stuttgart (o. J.), 237–253. Seibert schreibt: „... offensichtlich muß ‚etwas Diakonisches‘ geschehen, damit Gemeinde überhaupt entstehen kann. Gemeinde konstituiert(e) sich also nicht nur als diakonische, sondern durch Diakonie! Die Strukturen der Jesus-Diakonie zu reflektieren, heiße demnach auch über die Gemeindegewerdung der Pfarchie nachzudenken.“ (251)

⁴² A. a. O., 157.

⁴³ Vgl. R. Köster, Was ist Praktische Theologie, in: *ders. – H. Oelker* (Hrsg.), *Lernende Kirche*, München o. J., 251–267, 260.

4.2 Ähnlich ungeklärt ist die institutionelle Verortung, Zuständigkeit und Reichweite von Gemeindeberatung als Institution

Die bisher praktizierten Modelle (als Stabsabteilung in Seelsorgeämtern oder als „freie“ Institute, deren [finanzielle] Abhängigkeit von der Kirchenleitung gleichwohl allen Beteiligten bewußt ist) bleiben insofern unbefriedigend, als die Berater mindestens in der Anfangsphase den (u. a. aus der Supervisions-Praxis) bekannten Schwierigkeiten begegnen: als „Dienstaufsicht“, „verlängerter Arm der Kirchenleitung“, vielleicht auch als ein neuer Service „von oben“ u. ä. wahrgenommen zu werden und viel Zeit und Kraft für den Aufbau des notwendigen Vertrauensverhältnisses zu benötigen. Da in der Regel auch die Beziehung der einzelnen Gemeinde zur Kirchenleitung Gegenstand der Beratung sein wird, wäre ein juristisch-organisatorischer „Ort“ außerhalb der kirchlichen Institution ideal: freiberufliche Berater ebenso wie (ähnlich Anwaltskollektiven organisierte) Berater-Büros u. ä. Freilich dürfte eine solche Vorstellung derzeit nicht nur an finanzielle Grenzen stoßen, sondern auch auf massive Abwehr unserer papierfabrizierenden, photokopierfreudigen Seelsorgeämter, die entgegen allen Deklamationen insgeheim an „uniformierten“ Gemeinden interessiert sind.

4.3 Kritik an Unentbehrlichkeit der Dienstleistungen

Schließlich müßte das entstehende Netz von Gemeindeberatungs-Angeboten sensibel bleiben gegenüber einer Tendenz, die sich an einer anderen Front bedrohlich verschärft: der Beratungs-Boom entwickelt nicht nur Bestrebungen zu universeller Zuständigkeit, sondern zeigt jenen bekannten Trend, sich unentbehrlich zu machen, der offenbar „Dienstleistungen“ eigen ist. Dabei gerät oft nicht nur die Grenze zwischen gemeindeeigenen Innovationspotentialen und Beratungsbedarf aus dem Blick, sondern jene zwischen Beratung und politischer Aktion: manche „schlechte“ Praxis ist nur politisch zu verändern; wo Beratung und Supervision diese Grenze ihrer Kompetenz nicht wahrzunehmen vermögen, verändern sie nicht, sondern helfen mit, solche Praxis zu legitimieren und zu perpetuieren.

Gottfried Bachl

Ändert die Priesterweihe die Vernunft?

Ein Interview zum Priesterjubiläum

Nach 25 Jahren Priesterleben gibt es öffentlich Feiern und Reden. Heimlich ereignen sich dann und wann Selbstgespräche und Befragungen, die im Stil und Thema oft erheblich von den üblichen Mustern abweichen. Das folgende Interview ist einem Soliloquium nachempfunden, das im Laufe der Zeit stattgefunden hat. Die Wahl des Themas mag befremden, aber da es um Auskunft über Erfahrungen geht, hat man sich an das Tatsächliche zu halten. Der Zustand und die Vollzugsformen der Vernunft vor und nach der Priesterweihe – das war auch für den Befragten lange gar keine Frage. Erst allmählich, im Kampf mit seinen geistlichen Pflichten, im Umgang mit den enormen Wünschen, die an ihn von seiten der Kirchenchristen herankamen, in der mühseligen Erforschung seiner eigenen Interessen, entstand sie. Ob sie in die Gegenwart gehört, oder hinter die Zeit des Nikolaus Cusanus, das sollen die sensiblen Seismographen des Zeitgeistes entscheiden, an denen es nicht fehlt. – Die Fragen (kursiv) werden dem „Jubilar“ von einem fiktiven Redakteur einer Aufsatz-Reihe („Stichworte“) gestellt.

Was haben Sie sich von der Handauflegung des Bischofs erwartet? Nicht allgemein für die priesterliche Aufgabe, sondern für Sie selbst, Ihre Seele, Ihr Bewußtsein, Ihre Begabung?

Das weiß ich gar nicht mehr, jedenfalls nicht so genau, daß ich darüber verlässliche Angaben machen könnte. Man rechnet normal damit, daß der Zustand des Bewußtseins in hohen Augenblicken einem für immer bekannt bleibt. Das ist bei mir nicht so. Ich erinnere mich an ganz banale Momente, die nichts von einer Hoch-Zeit an sich haben; die Stunden, die prinzipiell und rituell als wichtig umschrieben waren, sind mir seelisch verschwunden. Oft erschrecke ich über das Ausmaß, in dem man sich im Lauf der Jahre selbst vergißt, die Zufälligkeit des Gedächtnisses und die Anstrengung, die es kostet,

wenn man in die Dämmerung des eigenen Lebens zurück sucht.

Gut. Sie können sich nicht erinnern. Sie wissen aber, wie es jetzt, nach so vielen geweihten Jahren, um Sie steht. Also die Frage anders: Wenn Sie damals erwartet hätten, die Weihe zum Priester werde z. B. Ihre Vernunft verbessern, wären Sie jetzt enttäuscht oder könnten Sie sagen, daß sich Ihre Hoffnung erfüllt hat?

Ich antworte so massiv, wie Sie gefragt haben: Ich wäre enttäuscht.

Aber Erwartungen dieser Art können Sie sich vorstellen, auch für sich selbst?

Ja, das kann ich, und ich weiß, daß diese Erwartung ziemlich verbreitet ist. Ich werde Sie vermutlich enttäuschen mit meiner Behauptung, daß ich sie zuerst einmal verständlich finde. Zumindest hinterdrein, von den Forderungen aus, die an den priesterlichen Verstand gestellt werden. Wer da nicht einfach auf eine Automatik heiliger Vorgänge vertrauen will, sondern sich durch die Gnade gefordert fühlt, muß doch irgendwann einmal den Wunsch haben, ein besseres Organ zu besitzen für das Wahrnehmen, Verstehen, Urteilen, nicht nur allgemein und bloß irgendwie ein besserer Mensch zu sein. Er muß merken, wie er an allen Ecken auf seine Grenzen stößt. Woher sollte eher Hilfe zu erwarten sein in diesem Zusammenhang als aus einem Ritus, in dem der Geist Gottes geschenkt wird, noch dazu zweckgebunden, wenn das Wort erlaubt ist? Sollte man dem Priester das Bedürfnis verübeln, weiter, vermögender, wissender, könnender zu werden? Während meiner Ausbildung habe ich in Schriften gelesen und in erziehenden Reden gehört, daß es die Amtsgnade gibt, also Ausstattungen besonderer Art, die mit der Annahme des priesterlichen Berufes verbunden sind. Was könnten diese Begabungen anderes sein als Steigerungen der geistigen Kraft?

Hinterdrein ist das wohl begreiflich, aber wie ist das, wenn einer den Wunsch lange voraus hat, so stark, daß über den Akt der Weihe hinweg die Vermutung anhält, die Verbesserung der Vernunft habe stattgefunden?

Was ich weiß, kenne ich nur aus meiner Perspektive. Ich sagte Ihnen schon, daß ich von

meiner Erfahrung her gern mehr können, besser verstehen möchte, als ich wirklich kann. Mein Verdacht, daß dabei nicht nur der Aufgabe entsprechende Wünsche am Werk sind, sondern auch Interessen, die mit meiner höchstpersönlichen Geltung zu tun haben, ist ebenfalls aus der Erfahrung begründet. Er wäre noch stärker, wenn ich mir sagen müßte, daß ich diese Erwartung längst im voraus gehabt habe. Denn ich frage mich: Wie schaut es mit den Antrieben aus, die in meinem Wunsch arbeiten? Die Antwort darauf kann nicht prompt kommen, weil es schwerer ist, die eigenen Interessen in ihrer nackten Wahrheit zu erkennen. Immer tritt das Veto des Willens dazwischen, der vom Ich ausgeht und nicht zulassen will, daß dieses zu nahe betrachtet wird. Mir scheint, ich möchte oft einfach stärker sein als die anderen Menschen. Eine bessere Vernunft bedeutet größere Macht. Ich möchte mehr verstehen, als ich kann. Dann wäre ich in der Lage, Menschen, die zu mir kommen, weil sie ratlos sind, besser zu helfen. Ich träfe von der Kanzel besser ins Leben. Aber ich kann keine Auskunft geben über die Reihenfolge, in der die Triebe kommen. Ich muß bekennen, daß es mir nicht gelingt, den Wunsch nach der Macht gehörig und ständig in der zweiten Reihe zu halten. Ich habe das Gefühl, als sei alles, was ich tue, auch als Priester, ein schwer trennbares Gemisch aus Machtlust und Nächstenliebe.

In welcher Hinsicht ist es nach Ihrer Meinung gefährlich, mit einer qualitativen Veränderung der Vernunft durch die Priesterweihe zu rechnen?

Wir sollten uns wohl bei dieser sonderbaren Frage zunächst darüber verständigen, was denn *Verbesserung der Vernunft* bedeuten kann. Ich sehe drei Möglichkeiten:

Erstens könnten bestimmte *Inhalte* des religiösen Wissens gemeint sein. Durch den Ritus der Weihe würden dem Priester Wahrheiten zugänglich gemacht, die nur er erkennen kann und darf, die grundsätzlich ihm allein vorbehalten bleiben. Er wäre von den Laien durch eine prinzipielle Differenz im Besitz der Wahrheit unterschieden. Die privilegierte Vollständigkeit des Wissens wäre die Gnade dieses Amtes.

Zweitens könnte man behaupten, die geistige Fähigkeit werde selbst qualitativ erhöht, die angeborene Dotation des Kandidaten durch ein Wunder der Neukonstruktion verändert. Die Vernunft wäre im Priester endgültig geworden, während sie für den Laien in ihrer geschichtlichen Vorläufigkeit befangen bliebe.

Drittens ist es denkbar, daß die Weihe in eine Lage bringt, in der die Möglichkeiten eines Menschen erschlossen werden. Der Beruf des Priesters ist die Situation, in der sich die geistige Kraft zu bewähren hat, herausgefordert ist und sich in eigentümlicher Weise verwirklicht. Diese Verbesserung wäre bedingt durch die vorgegebene Ausstattung, durch die Situation selbst und nicht zuletzt durch die Tatsache, daß analoge Erschließungen in anderen Situationen geschehen, z. B. in der des Laien, und der Priester darauf bezogen bleibt. Von diesen drei Möglichkeiten kann höchstens die letzte für den Priester gelten.

Warum schließen Sie die Möglichkeiten eins und zwei aus? Sprechen nicht mächtige religiöse Traditionen für sie und Optionen, die im Selbstverständnis der heute lebenden Geistlichkeit enthalten sind?

Wenn ich ernsthaft auf Jesus schaue und sein Handeln zum Kriterium meines Urteils mache, kann ich nicht leugnen, daß er seine Jüngerschaft ohne die Qualität der Ausschließlichkeit gelassen hat. Auf das Wissen bezogen: Alles, was sie von ihm lernen konnten, war restlos für die Öffentlichkeit bestimmt. Es gibt keinen einzigen Satz, der geheime Wahrheit, priesterlicher Alleinbesitz hätte bleiben sollen. Bei den Synoptikern wird davon gesprochen, daß nur der kleine Kreis der Freunde das Mysterium des Reiches verstand. Das ist begreiflich aus der polemischen Situation Jesu und der ersten Gemeinden, die ringsum auf Ablehnung stießen, hat gar nichts zu tun mit einer exklusiven Zueignung des Evangeliums. Jüngerschaft, Wort, Buch, Zeichen – alles am Christentum ist öffentlich. Das Amt der Apostel ist arm gegenüber dem Druidentum aller Art. Dieses kann im Besitz der geheimen Wahrheiten seine Rolle spielen. Es scheint, daß heute wieder manche, die Sehnsucht nach differenzloser Ganzheit haben, davon fasziniert sind. Jesus hat uns in das scharfe

Licht des Wortes gestellt, an dem alle teilhaben können, ohne das Privileg der Schamanen und der Eingeweihten. Ich kann auch keinen Augenblick in meinem Leben nennen, von dem an ich die Zeit meines helleren Geistes rechnen müßte. Soweit ich mich selber kenne und verstehe, hat die Weihe damals an meinen geistigen Fähigkeiten nichts geändert. Jedenfalls habe ich keine Erleuchtung gespürt. Bücher, die ich vorher kaum verstand, waren auch nachher schwierig zu lesen. Im Gespräch mit Freund und Feind war das Finden und Herzeigen von Gründen für meine eigenen Behauptungen vorher und nachher gleich schwer. Wenn mir mit der Zeit manches, z. B. die Predigt, der Vortrag, das Gespräch, leichter zu fallen begonnen hat, kam das aus meiner Erfahrung. Ich will nicht bestreiten, daß es auch Momente der Inspiration gegeben hat. Einfälle, von denen man nachher nicht weiß, wie sie gekommen sind, die man aber nicht vermissen möchte. Ich kann von keinem Gedanken die letzte Herkunft nennen, alle haben etwas Plötzliches, Hervorspringendes, auch wenn sie in lange, logische Ketten verschlungen sind. Es ist mir nicht möglich festzustellen, ob geschenkte Einfälle nach der Weihe häufiger waren als vorher.

Sie haben noch nicht erklärt, warum Sie Wünsche dieser Art für schädlich halten.

Was ich fürchte, ist die Macht der Verführung, die vom selbstverständlichen Glauben an die Verbesserung ausgeht. Ich könnte meinen, daß ich alles besser verstehen und beurteilen kann, obwohl das Niveau meiner Einsicht gleich geblieben ist. Dann würde ich mich über meine Wirklichkeit, mein Handeln schwer täuschen. Das könnte auch für meine Arbeit nicht ohne negative Folgen bleiben.

Es gibt die Faulheit unter heiligen Titeln. Wer ihr verfällt, muß nicht mehr lernen, nicht mehr um Einsicht kämpfen, keine Erfahrungen mehr machen, sich nicht mehr vorbereiten, nichts mehr lesen. Er hat mit der Weihe ausgelernt, den Prozeß seiner Bildung endgültig und erschöpfend abgeschlossen. Alles, was zu sagen ist, liegt in ihm bereit. Sein Wissen kann durch neue Erfahrungen nicht mehr über den Haufen geworfen werden. Er wird vor der Predigt den Heili-

gen Geist sein Werk tun lassen und der Meinung sein, daß Lektüre der Eindeutigkeit seiner Überzeugung nur schaden kann.

Ich könnte vermuten, durch die Weihe sei in mir ein Wissen hinterlegt worden, das den Laien im Volke Gottes nicht zugänglich ist, oder es sei mir zumindest eine Weise des Erkennens möglich gemacht worden, die den gewöhnlichen Christen nicht erreichbar ist. Diese Annahme zeigt ihre schädliche Wirkung, wenn ich mich als Geistlicher der vernünftigen Grundpflicht jedes Menschen, für Behauptungen so gut es geht Gründe anzugeben, durch den Hinweis auf meinen Stand entziehe. Wenn ich das Gespräch beende, indem ich auf *meinen* Heiligen Geist verweise. Wenn ich den Dialog nur als Geschehen gelten lasse, in dem die Partner nach Wegen suchen dürfen, auf denen sie mir zustimmen können, wenn ich bei gleicher Fähigkeit ohne weitere Erklärung den priesterlichen Christen dem Laien für Funktionen in der Kirche vorziehe. Wenn ich mich weigere, die Vorgänge, in denen die Wahrheit des Christentums in mir zustande kommt, offenzulegen so gut ich es kann, dafür aber auf die Tatsache meiner Beamtung zeige. Wenn ich einerseits darauf Wert lege, daß mein Amt als *Dienst* angesehen wird, andererseits aber kaum ein Gefühl der Beleidigung besiegen kann, sobald dafür meine geistige Bewährung verlangt wird.

Das Privileg einer *ex opere operato* verbesserten Vernunft würde es leicht machen, das persönlich verschuldete Defizit an Aufmerksamkeit für das Evangelium unter dem Mantel der Weihe zu verbergen. Da die Mängel der Geistlichen den Christen aber trotzdem nicht verborgen bleiben können, muß die Taktik einer solchen Selbstrechtfertigung entweder dem Amt schaden, weil es als feige, verlogen und keineswegs als ehrliches Zeugnis erscheint; oder der bezeugten Sache Gottes, weil eine Wirklichkeit wenig verläßlich aussieht, die vor allem den subjektiven Interessen ihrer Vertreter dient. Bedenken Sie, daß die Absicht Jesu sehr klar darauf gerichtet war, den Menschen, der ihm nachfolgen wollte, auf den Weg einer Kommunikation zu führen, nicht in eine Position des Vorurteils zu setzen. Dafür ist erste und entscheidende Bedingung die Umkehr, die Wende

des Lebens in den Glauben. Der Appell Jesu ging an die Existenz. Sie mußte sich entscheiden, sie war gefordert. Weder sollte eine wunderbare Umschaltung der Person die Anstrengung der freien Nachfolge ersparen, noch wurde das Versprechen gegeben, dafür mit höherer Intelligenz belohnt zu werden. Mit dem, was er ist und kann, muß sich jeder, der sich auf Jesus einläßt, vor seiner Prophezie des Reiches bewähren. Der Geist hilft dazu, nicht darüber hinweg. Ein Priestertum, das aus der magischen Erhebung der Lebenssubstanz entsteht, ist im Neuen Testament nicht vorgesehen.

Sehen Sie denn in der Verlockung, einer magischen Elite anzugehören, eine mögliche Gefahr für die gegenwärtige Generation? Hat die Kirche nicht andere Probleme, z. B. wie sie genügend Menschen für den Presbyterat gewinnen kann?

Die Kirche wird wohl nicht nur danach trachten, daß sie Menschen für diesen Dienst motivieren kann, sondern auch heute, in Zeiten der geringeren Zahlen, darauf achten, *wen* sie weihen will. Ich maße mir nicht an, die junge Generation zu kennen. In der Szene, die mir bekannt ist, sehe ich aber nicht wenige Ängstliche, auf ihr Glück, ihr seelisches Wohlbefinden Fixierte, Schwankende, Reflexionsunwillige, die hastig die Verkopfung beschimpfen, noch ehe sie selbst redlich gedacht haben. Sie drängen alle in jenen Akt, von dem sie hoffen, daß er sie automatisch in die unangreifbar sichere Identität versetzen wird. Warum sind die Sekten totalitärer Struktur nach wie vor erfolgreich? Wer hat in der Predigt, in der Vorlesung, im Gespräch, in Happenings aller Art nicht schon das massiv zudringende Angebot junger Menschen gespürt, sich total nehmen zu lassen?

Die Laientheologen wie die Kandidaten für den Presbyterat sind dem Sog eines Milieus ausgesetzt, das den Anspruch auf den magischen Augenblick nahelegt. Ich kenne Leute, die sich ihm ausgeliefert haben. Sie lassen sich versiegeln. Die Weihe wird zur Kanonisierung ihres persönlichen Schemas, ihrer Ängste, Zwänge, ihrer Urteile und Vorurteile. Nun sind sie in der Lage, die Enge ihrer faktischen Seele mit dem Anspruch höherer Weisheit auf das Publikum anzuwenden.

Das hohe Maß der Kränkbarkeit dieses geistlichen Typus wird durch das Pathos der Demut, das er zugleich hören läßt, nicht gemildert.

Sie haben sich auch weihen lassen. Ist dabei mit Ihrer Vernunft gar nichts geschehen?

Das habe ich mit der dritten Möglichkeit schon angedeutet.

Ich verstehe die Weihe als den Augenblick, in dem eine Beziehung zwischen Personen eine besondere Qualität und Dauer erreicht, in meinem Fall also die Beziehung eines Menschen zu Gott und zu den anderen Menschen. Ich bin bereit, mich dafür zu verwenden, daß Gott den Menschen und die Menschen Gott gegenüber bezeugt werden. Die Handauflegung durch den Bischof sagt mir: Du bist dafür angenommen, durch Gott und die Kirche. Ich bin zur Weihefeier gekommen in einer geistigen Verfassung, die es mir ermöglicht hat, mich redlich darauf vorzubereiten, außerdem wurde ich von den verantwortlichen Christen auf meine Eignung hin getestet. An dem, was ich selbst erkannte, was andere an mir feststellten, hat sich durch die Weihe nichts geändert. Das bezieht sich auch auf meine Vernunft. Gott hat mein Hirn in diesem Augenblick weder ausgewechselt noch in seiner mir schon halbwegs bekannten Funktion umgeschaffen, obwohl es gut gewesen wäre, wenn er Verbesserungen vorgenommen hätte. So war die Weihe für mich der dringende Appell, die vorhandenen Kräfte ehrlich daran zu setzen. Das schloß auch die Bereitschaft ein, die Beschränkung meines Könnens anzunehmen, die Demut vor den Regeln und dem Vermögen der Vernunft, die Achtung vor der unveränderten Sache, die Anerkennung des Faktums, daß ich zwar in Dienst genommen, aber nicht als Geschöpf verbessert worden bin.

Ich kann jetzt unmöglich sagen, wie ich mich entwickelt hätte, wenn ich mich nicht hätte weihen lassen. Nur soviel weiß ich sicher, daß ich mit der Weihe deutlicher, als es sonst hätte geschehen können, in einen Zusammenhang versetzt worden bin, der mich herausgefordert, der auch für das, was ich meine Vernunft nennen kann, eine Erschließung gebracht hat, eine Möglichkeit, sich ganz ehrlich selbst anzunehmen, fruchtbar zu

werden. Das ist nicht wenig und von mir längst nicht eingeholt. Durch die Weihe bin ich in eine besondere Lage, unter bestimmte Bedingungen gestellt worden. Das ändert zwar gar nichts an dem, was meine Vernunft zuwege bringt und was sie verfehlt, aber ihre Lage ist anders geworden. Ich habe in dieser Situation zum Beispiel erkannt, daß es eine Grenze gibt, jenseits der die Anwendung des Intellekts unmenschlich wird. Diese Grenze kann ich wahrnehmen, wenn ich im Gespräch auf eine geringe Belastbarkeit stoße, die es meinem Partner unmöglich macht, gewisse Gedankengänge mitzugehen, ohne seelisch abzustürzen. Er kann es jetzt nicht oder gar nicht tragen. Wenn ich dann trotzdem alles sage, was mir recht erscheint, gebe ich zwar der Vernunft nach, aber nur teilweise, denn zu ihr gehört es auch, das konkrete Leben wahrzunehmen und zu achten.

Die Weihe, die meine Vernunft in eine bestimmte Lage bringt, wendet mich zu und stiftet zur Aufmerksamkeit an. Sie befreit von der Meinung, der Geist Gottes wehe nur mehr aus einer Richtung; sie verpflichtet zur Vermutung, er sei auch in anderen, nicht wie ich geweihten Menschen wirksam. Ich bin nicht geweiht, den Geist erst in die Welt zu bringen, sondern geweiht, seine Gegenwart bewußt zu machen. Daher verpflichten mich alle Gesetze, denen die menschliche Aufmerksamkeit untersteht, nicht weniger, sondern mehr. Sie gehören zur Art des geweihten Menschen, sich mitzuteilen: Hören und Sehen, Miteinandersprechen und Aufeinanderhören, dem anderen, also dem Laien, die Möglichkeit einräumen, die ganze Wahrheit erkennen zu können, und selbst bereit sein, Erkenntnisgründe anzugeben; den faktischen Bildungsvorsprung nicht als reservierten Besitz oder geheimes Wissen betrachten, sondern als Aufgabe, der Mitteilung zu dienen; der offene Erkenntniswille; das Bewußtsein, daß der Vorgang des Lernens auf dieser Welt auch für den Christen nicht abgeschlossen und in den ewigen Besitz der Wahrheit übergeführt werden kann. Wahrscheinlich heißt die Sünde, die unserem Stand eigen ist, Monolog, gehörloses Antwortgeben, ängstliches Überhören dessen, was der andere vielleicht besser weiß.

Die Weihe ist die Verschärfung des Risikos, als dieser begrenzte, von seiner Haut so eng umschriebene Mensch, eine fordernde Aufgabe zu übernehmen. Man kann daran scheitern und verzweifeln, man kann allmählich die unerschrockene Bescheidenheit lernen, die weiß, daß auch für die Glorie des katholischen Priestertums gilt, was bei Kohelet steht: Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde (5, 1). Ein Clown kann daraus werden, ein Narr, ein linkischer Gestikulierer des Evangeliums, alle sind glaubwürdiger als der Feigling, der die Heiligsprechung seiner Zustände sucht. Die Weihe sollte ein Ergebnis des Mutes sein.

Praxis

Remo Wäspi

Bauernseelsorge in der Schweiz

**Aufgaben, Ziele und Wandel
im 20. Jahrhundert¹**

Um die gegenwärtige Situation der Kirche auf dem Land, insbesondere der Pastoral unter der bäuerlichen Bevölkerung besser verstehen zu können, kann auch ein geschichtlicher Rückblick eine Hilfe sein. Der Umbruch, der sich – in gesellschaftlicher und in religiöser Hinsicht – seit der Mitte unseres Jahrhunderts gerade auf dem Land ereignet hat, macht die vielen Fragen verständlich, die in verschiedenen Beiträgen dieses Heftes geäußert wurden, und verlangt behutsame und mutige Versuche einer Neuorientierung – durch Wiederaufnahme von vielleicht vor-schnell verabschiedetem bewährtem Alten wie durch Bemühung um lebendige Gemein-

¹ Die folgenden Ausführungen basieren auf meiner Lizentiatsarbeit, die ich unter der Leitung von Prof. Dr. Urs Altermatt verfaßt und 1984 am Seminar für Schweizer Geschichte der Universität Fribourg mit dem Titel „Die schweizerische Bauernseelsorge im Dienste katholischer Bauernorganisationen“ eingereicht habe. (Soweit nicht anders vermerkt, sind Zahlen und Daten dieser Studie entnommen.) – Von den bisher 43 Bauernseelsorgern rekrutierten sich 18 aus dem Weltklerus, 16 aus dem Orden der Kapuziner und 9 aus dem Orden der Benediktiner. Heute sind noch 8 Weltgeistliche, 5 Kapuziner und 2 Benediktiner in der Bauernseelsorge tätig.

den auf dem Land. Die Phantasie, mit der die Schweizer Bauernseelsorger gearbeitet haben, mag dabei beispielhaft sein, auch wenn manche Formen ihrer Tätigkeit nicht mehr zeitgemäß sind.
red

Abnahme der bäuerlichen Bevölkerung

Lange Zeit galt die Schweiz als ein „Volk der Hirten“. In der Tat war noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts mehr als die Hälfte der schweizerischen Bevölkerung in der Landwirtschaft beschäftigt. Heute jedoch macht der Bauernstand der Schweiz nur noch rund fünf Prozent der Gesamtbevölkerung aus.

Der Weggang der bäuerlichen Bevölkerung von der Landwirtschaft ist ein weltweites Problem, das sowohl die Industriestaaten wie auch die sogenannten unterentwickelten Länder beschäftigt.

Spezielle Bauernseelsorge

Interessanterweise bildete sich in der Schweiz gerade in den vergangenen sechs Jahrzehnten, als die bäuerliche Bevölkerung in nie geahntem Ausmaß abnahm, eine spezielle Standespastoral für die Bauern heraus. Das Aufkommen dieser selbständigen, schichtenspezifischen Bauernseelsorge hing in erster Linie mit den konfessionellen Organisationen der katholischen Bauern zusammen, die in der Schweiz relativ spät – vor allem in den 20er bis 50er Jahren unseres Jahrhunderts – gegründet wurden. Diese Organisationen wählten vielfach mit Zustimmung des zuständigen Bischofs bzw. des Ordensobern Geistliche in ihre Vorstände und verpflichteten sie für Referate an ihren Veranstaltungen sowie für die religiöse Betreuung ihrer Mitglieder. So wurden spezielle Bauernseelsorger zu geistlichen und geistigen Mentoren der katholischen Bauernbewegung, die sie ihrerseits vorantrieben.

Diese „funktionale“ Bauernseelsorge, welche von Kapuzinern, Benediktinern und Weltgeistlichen ausgeübt wurde, befaßte sich in erster Linie mit religiös-kirchlichen Aufgaben wie etwa mit Exerzitien, Einkehrtagen und Schulungskursen. An diesen Veranstaltungen hatten die Vorträge der Bauernseelsorger Priorität. Erst in der zweiten Hälfte der 60er Jahre und vor allem in den

70er Jahren traten anstelle oft langatmiger Vorträge vermehrt themenzentrierte Aktivitäten wie Gruppenarbeiten, Diskussionen und Meditationen. Die Exerzitien und Einkehrtage besuchten etwa doppelt so viele Bäuerinnen wie Bauern. Der Grund lag wohl darin, daß sich die Bäuerinnen eher für die Erziehung der Kinder sowie für den religiös-sittlichen Geist in der Familie verantwortlich fühlten. Da die Bauernseelsorger in ihren Vorträgen gerade über diese Themen referierten, waren die Bäuerinnen auch mehr zur Teilnahme motiviert. Im Unterschied zu den Exerzitien und Einkehrtagen nahmen an den Schulungskursen mehr Bauern teil, wohl deshalb, weil an diesen Kursen nicht nur religiös-kirchliche, sondern auch technische, wirtschaftliche und politische Fragen zur Sprache kamen.

Behebung der Minderwertigkeitsgefühle der bäuerlichen Jugend

Ein besonderes Augenmerk richteten die Bauernseelsorger stets auf die bäuerliche Jugend. Die Bauernseelsorger schärfen der Landjugend ein, Bauernarbeit sei ein schöner und edler Beruf, der Dienst an der Erde ein Privileg. Trotzdem wandten sich immer mehr junge Menschen von der heimatlichen Scholle ab. Die Ursachen der Abkehr der bäuerlichen Jugend von der Landwirtschaft interpretierten die Bauernseelsorger weitgehend anders als die Sachverständigen. Während man die Landflucht in der Fachliteratur vor allem nach ihren wirtschaftlichen Gründen und demographischen Auswirkungen untersuchte und das Heil fast ausschließlich in wirtschaftlichen und gesetzgeberischen Maßnahmen zu finden glaubte, kamen für die Bauernseelsorger als Ursachen der Landflucht eher seelische Hintergründe, sozial- und kulturpsychologische Zusammenhänge und die Ablehnung des bäuerlichen Lebensstils sowie vor allem auch ein bäuerlicher Inferioritätskomplex in Frage².

² So meinte ein Bauernseelsorger 1948: „Mit bloß materiellen Hilfsmaßnahmen können wir dieser unseligen Landflucht . . . unmöglich wirksam wehren. Bei den Bauern muß zuerst die rechte Gesinnung her, Berufsfreude, gesunder Berufsstolz!“ in: Katholischer Schweizer Bauer 8 (1948) 3. Derselbe Bauernseelsorger doppelte 1954 nach: „Ein heiliger Berufsstolz sollte unsere Bauern und Bäuerinnen beseelen. Keine Minderwertigkeitsgefühle! „I bi

Gesellige Landjugend-Anlässe zur Stärkung des Selbstbewußtseins

Um das Selbstbewußtsein und Selbstwertgefühl der Bauernjugend zu stärken, versuchten die Bauernseelsorger, die Anlässe der katholischen Landjugend als gemütlich-bodenständige Bauernfeste aufzuziehen. Zu den bekanntesten Bauernjugendveranstaltungen zählten die sogenannten Landjugendtage³.

Diese Treffen der katholischen Landjugend waren frohe, gesellige Anlässe mit dem Ziel, Freude am bäuerlichen Stand zu wecken und so die Bauernjugend gegen die Verlockungen der Stadt resistenter zu machen.

Die Tracht als Bekenntnis zum Bauernstand

Die Landjugendlichen wurden aufgefordert, in der Tracht zu erscheinen. Den Bauernseelsorgern ging es bei der Trachtenförderung um mehr als nur um eine Bekleidungsfrage. Damit verfolgten sie ein Programm: Die Tracht sollte Freude am Bauernberuf wecken und zugleich auch ein augenfälliges Bekenntnis zum Bauernstand sein. Durch das Tragen der Trachten sollten das Standes-

halt numme en Bur, numme es Buremaitschi.‘ (‘Ich bin nur ein Bauer, nur ein Bauernmädchen.‘) Ist der ‚Stern‘ (Freund) der Tochter ein ‚wärschafter‘ Bauer, dann sollen kluge Eltern ihre Tochter beglückwünschen und nicht enttäuscht sagen: ‚Häschd nünt G’schiders fondel‘ (‘Hast du keinen Besseren gefunden!’)“, in: Die frohe Bäuerin. Herausgegeben von den Bauernseelsorgern der Schweiz und der „Arbeitsgemeinschaft der Bäuerinnen des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes“, Einsiedeln (1954) 9.

³ Diesen katholischen Landjugendtagen lag in etwa folgendes Programm zugrunde:

- 8.45 Eucharistiefeier.
- 10.00 Vortrag des Bauernseelsorgers.
- 11.00 Kurzreferate (gehalten von Bauernseelsorgern, Gastreferenten oder Landjugendlichen), dazwischen Einlagen von Jodlern, Alphornbläsern, Fahnenschwingern, Volkstanzgruppen, „Geißelchlepfern“, „Handörgelern“, „Schelleschöttern“ usw.
- 12.00 Mittagessen.
- 13.30 Folkloristische Darbietungen.
- 14.00 Kurzreferate . . (siehe 11 Uhr). Anschließend kurze Segenandacht und Betruf.
- 16.00 Unterhaltung mit Tanz bei volkstümlicher Musik bis Mitternacht. Während den Pausen wurden folkloristische Darbietungen aufgeführt und Geldsammlungen zur Deckung der Unkosten durchgeführt. Als Sammelgefäße dienten sinnigerweise umgekehrt getragene Kuhglocken, welche die Bauernseelsorger und Trachtenmädchen zwischen den Landjugendlichen umhertrugen.

bewußtsein zum Ausdruck kommen und der bäuerliche Identitätsverlust gestoppt werden.

Bauernseelsorger als Ehevermittler

Die Landjugendtage waren auch eine ideale Möglichkeit, Bekanntschaften zu schließen. Schon bald besaßen sie denn auch den Ruf als „Meitlimarkt“ („Mädchenmarkt“), und gewisse Bauernseelsorger galten gar als erfolgreiche „Kuppler“⁴.

Auch an Exerzitien, Einkehrtagen und Wallfahrten sollen Bauernseelsorger als Heiratsvermittler fungiert haben. So berichtet eine Bäuerin, daß P. Siegward ein „passionierter Kuppler“ gewesen sei, der immer Adressen lediger Bauern bei sich getragen habe.

Hof- und Stellenvermittlung

P. Siegward Angehrn regte auch an, Bauernhöfe und Stellen zu vermitteln, um so die katholische Identität der Bauernbevölkerung zu wahren⁵. Aus der Sicht einiger Bauernseelsorger bildete die Hof- und Stellenvermittlung einen Teil ihres Auftrages.

Soziale Fürsorger

In der Erkenntnis, daß der Stellenwert des Berufes um so höher stieg, je besser die Berufsausbildung war, forderten die Bauern-

seelsorger eine landwirtschaftliche Ausbildung. P. Siegward Angehrn meinte 1953: „Zwei Dinge sollen und können auch die ärmsten Eltern ihren Kindern mit ins Leben geben: eine christliche Erziehung und eine Berufslehre. Das nützt ihnen später im Leben mehr als zehn Tausendernoten. Dafür können wir manche Anregung bieten. Jeder Seelsorger muß heute notwendig auch sozialer Fürsorger sein!“⁶

Schriftstellerische Tätigkeit

Als eine ihrer wesentlichen Aufgaben betrachteten die Bauernseelsorger die Pressearbeit und die schriftstellerische Tätigkeit mit dem Ziel, den Bildungsstand der Bauern durch entsprechende Literatur zu heben. Sie gründeten 1946 in Einsiedeln einen Verlag, den sogenannten Wendelinsverlag, und gaben dort zahlreiche kleine broschiierte Schriften heraus, die sich für den Schriftenstand der Kirchen eigneten. Neben der Herausgabe von Broschüren gehörte auch die Mitarbeit bei regionalen und überregionalen Bauernblättern, bei der Herausgabe von „Werkbüchern“ sowie bei der monatlich erscheinenden Zeitung „Katholischer Schweizer Bauer“ zum Aufgabenbereich der Bauernseelsorger⁷.

Religiöser Mentalitätswandel

Eine Folge der Technisierung der Landwirtschaft war auch ein religiöser Mentalitätswandel der Bauern. Im Laufe von nur einer Generation vollzogen sich in der Landwirtschaft der Schweiz wie in den anderen Industriestaaten epochale Veränderungen. Wäh-

⁴ Wie es an solchen Tagen zugeht, schildert eine Bäuerin wie folgt: „Wir, ca. 50 Schülerinnen (einer Bäuerinnenschule), setzten uns vor der Messe auf die Holzbänke vor der Kapelle von Maria Bildstein. Kaum hatte uns P. Siegward entdeckt, kam er auch schon mit einigen Bauernsöhnen, begrüßte uns und rief: ‚So da, ihr müßt e bitz mischle‘ (‚So da, ihr müßt ein bißchen mischen‘), und setzte die Burschen zwischen unsere Reihen. Auch nachmittags in der Festhütte kam er wieder mit mittelalterlichen Bauern, die ihm wohl ihr Alleinsein geklagt hatten, setzte sie zwischen uns mit der Aufforderung: ‚So da het's Uswahl, das isch de XY mit em Hof X im Kanton Z. Är suecht scho lang e Frau‘ (‚So, hier hat es Auswahl, das ist der XY mit dem Hof X im Kanton Z. Er sucht schon lange eine Frau‘), und ließ die verdatterten Brautschauer in unseren Reihen den Nachmittag in unserer ‚Obhut‘ verbringen.“

⁵ In der Zeitung „Katholischer Schweizer Bauer“ publizierte er immer wieder folgende zwei Fragen: „Wie wäre es, wenn ... bei jeder Handänderung der Hof wieder in katholische Hände käme? ... katholische Bauern auch einen Käser ihres Glaubens anstellten?“ Den Hintergrund für diese Maßnahmen bildete folgende Situation: „In Düringen, Freiburg, gingen in den Krisen Jahren 1932–1936 ein Drittel der katholischen Bauernhöfe an (reformierte) Berner über. Dank einiger initiativer Köpfe konnte sich die Nachbargemeinde durch vorbildliches Schaffen der Raiffeisenkasse über Wasser halten.“ P. Siegward, in: Sankt Fidelis 38 (1951) 6.

⁶ Sankt Fidelis 40 (1953) 252. – Oft erschienen im „Katholischen Schweizer Bauer“ Aufrufe wie: „Laß Deine Söhne und Töchter gründlich ausbilden im Bauernberuf! Berufliche Tüchtigkeit weckt Berufsfreude.“

⁷ Der 1949 zum Redaktor dieser Zeitung avancierte P. Siegward Angehrn umschrieb das Ziel des „Katholischen Schweizer Bauern“, dem Sprachrohr der Bauernseelsorger – dessen Auflagezahl von rund 500 während des Zweiten Weltkrieges kontinuierlich bis auf über 28.000 Exemplare (1964) anstieg und dann stetig zurückging, bis sie sich Mitte der 70er Jahre bei gut 20.000 Exemplaren einpendelte –, folgendermaßen: „Oberstes Ziel unseres Blattes ist zu sorgen, daß möglichst viele Bauern in der heiligmachenden Gnade leben, die Gebote Gottes treu einhalten und so ihr ewiges, letztes Ziel glücklich erreichen. Nur dieses Ziel rechtfertigt ein eigenes bäuerliches Gesinnungsblatt.“ In: Katholischer Schweizer Bauer 11 (1958) 13.

rend die Zahl der in der Agrikultur erwerbstätigen Personen von 1960 bis 1980 um die Hälfte zurückging, verdoppelte sich die Zahl der in den Bauernbetrieben eingesetzten Zugmaschinen. Der Landwirt, der früher seine Angestellten anleitete und seine Tiere betreute, ist zum Mechaniker geworden. Wer heute Bauern in großer Zahl begegnen möchte, der sucht am besten eine Ausstellung landwirtschaftlicher Maschinen auf. Infolge der nie geahnten Mechanisierung und Motorisierung der Landwirtschaft sowie durch Forschung und Entwicklung in der Tier- und Pflanzenzucht, Düngewirtschaft, Schädlingsbekämpfung usw. ist nicht nur die Agrarproduktion ganz erheblich gestiegen, auch der Arbeits- und Lebensrhythmus, die Denkformen und Verhaltensweisen der Bauern veränderten sich grundlegend. Die Landwirte übernahmen aber nicht nur weitgehend die Welt- und Lebensanschauungen der technisierten Welt, sondern auch ihre religiöse Mentalität änderte sich fundamental. Im Bewußtsein des Bauern trat der Glaube an sein totales Ausgeliefertsein an Gott und die Natur in den Hintergrund. Der Bauer sah sich nicht mehr – wie früher – stärker von Gott abhängig als Angehörige anderer Berufe. Das traditionsgebundene magische Denken des Bauern, das ihn zur Abwendung von Blitz, Hagel oder Lawinen eine geweihte Kerze anzünden und Bittgebete sprechen ließ, änderte sich grundlegend. Der moderne Bauer kam zur Überzeugung, daß beispielsweise gegen den Blitz ein Blitzableiter zuverlässiger und wirksamer sei als eine geweihte Kerze oder Bittgebete, und daß man einer Seuche wirkungsvoller mit Impfen und Quarantäne begegne als mit Bittprozessionen und Sprengen von Weihwasser zur Abwendung der vermeintlichen „Strafe Gottes“.

Bekämpfung der neuen Bauernmentalität

Diese neue Mentalität der Bauern, die ihre Welt in den Griff zu bekommen glaubten, bekämpften einzelne Bauernseelsorger mit Vehemenz. Sie versuchten der neuen Mentalität der Bauern mit folgenden und ähnlichen Parolen zu begegnen: „Feldkreuz und Traktor! Flurgang und Flurbereinigung! Wettersegnen und Hagelversicherung! Fromm und

fortschrittlich! Gott und der Erde dienen!“⁸ Die neue religiöse Mentalität erfaßte zwar die verschiedenen bäuerlichen Schichten unterschiedlich, ist aber als Gesamttrend für die letzten zwanzig Jahre unübersehbar. Ein Beispiel mag dies illustrieren: Die Bäuerinnen- und Bauernexerziten im Flüeli-Ranft, dem Bruder-Klausen-Wallfahrtsort, zeichneten 1964 mit 385 Teilnehmern in drei Exerzitenkursen ihren Höhepunkt und gingen dann stetig zurück, bis sie sich zehn Jahre später bei rund 50 einpendelten. Es wird hier deutlich, daß die Säkularisation den Bauernstand um die Mitte der 60er Jahre erfaßte. Dieser Einbruch stand zwar auch mit der generellen Abnahme der bäuerlichen Bevölkerung und mit dem Klimawechsel⁹ nach dem II. Vatikanum in Zusammenhang, eine wichtige Rolle dürften aber ebenso die allmähliche Auflösung der „katholischen Subgesellschaft“¹⁰ sowie der religiöse Mentalitätswandel der Bauern gespielt haben.

Ferngesteuerte Bauern

Dieser Mentalitätswandel wurde noch durch die neuen elektronischen Massenmedien Radio und Fernsehen, die in immer stärkerem Maße auch die katholische Bauernbevölkerung mit einer Flut von Informationen und Unterhaltung überschwemmten, gefördert. Dies ermöglichte den Landwirten mit Gedanken und Meinungen, die ihnen bis anhin

⁸ A. Hinder, *Traktor und Kreuz. Segnung der Landmaschinen und Fahrzeuge, Einsiedeln* (1957) 9. Und in der Broschüre „Wettersorge – Wettersegnen“ hieß es (S. 49): „Trotz tausend Sicherungen und Versicherungen sind Leib und Leben, Saat und Ernte, Haus und Hof in Gottes Hand. ... Der Blitzableiter hat das Kreuz und die Hagelraketen den Wettersegnen nicht überflüssig gemacht.“ Andere Bauernseelsorger versuchten demgegenüber ausdrücklich der Technisierung einen richtigen Platz zu geben. Die Technik müsse dem Bauern helfen, sich im heutigen Wirtschaftsprozeß halten zu können. (Vgl. F. Jäggi, in: Bauer und Herrgott, hrsg. von den Bauernseelsorgern der Schweiz, Einsiedeln [1954], 55ff.)

⁹ Vgl. dazu W. Heim, *Klimawechsel der katholischen Volksfrömmigkeit der Schweiz*, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 64 (1968) 55–67; ders., *Volksbrauch im Kirchenjahr heute*, Basel 1983, 147.

¹⁰ Vgl. U. Altermatt, *Katholische Subgesellschaft. Thesen zum Konzept der „katholischen Subgesellschaft“ am Beispiel des Schweizer Katholizismus*, in: K. Gabriel – F. X. Kaufmann, *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 145–165; U. Altermatt, *Schweizer Katholizismus von 1945 bis zur Gegenwart: Abschied vom „katholischen Milieu“*, in: Politische Studien 255 (1981) 53–62.

fremd waren, konfrontiert zu werden. Neben den elektronischen Massenmedien hoben vor allem auch die Zeitungen, die Pender, der Fremdenverkehr (mit dem starken Einfluß der Stadtbevölkerung) und die zunehmende Mobilität die relative Geschlossenheit des katholischen Bauernstandes auf. Dabei änderten sich auch die Strukturen und Organe des Schweizer Katholizismus.

Das Bild der Bäuerin und des Bauern

Außer der Bauernkultur sollte vor allem auch die Bauernfamilie – die Keimzelle eines gesunden, selbstbewußten Bauernstandes – vor den negativen Einflüssen geschützt werden. Dies sei in erster Linie die Aufgabe der Bäuerin. Außerdem gehöre es zu ihren Pflichten, für einen guten, sittlichen Geist in der Bauernfamilie zu sorgen, und ihr Aufgabenbereich bestehe vor allem in der Erziehung der Kinder und im Haushalt. Da die ideale Bauernfamilie die kinderreiche Großfamilie sei, forderten die Bauernseelsorger immer wieder, die Arbeit der Bäuerinnen durch technische Hilfsmittel zu entlasten. Auf manchem Bauernhof seien eine Waschmaschine, eine Waschküche und eine praktisch eingerichtete Küche notwendiger als ein Traktor oder Töff (Motorrad)¹¹.

Die Bäuerinnen sollten ihre Gesundheit schonen und ihre Kraft sparen. Besonders das strenge Mähen und Grasaufladen schade der fraulichen Gesundheit. Auch sollten die Bäuerinnen nicht ständig melken, obwohl diese Arbeit nicht zu streng wäre. Dadurch würde aber ihre Hauptaufgabe, nämlich die Kindererziehung und der Haushalt, vernachlässigt. Durch die Modernisierung des Haushaltes und die Beschränkung der Bäuerinnen-Arbeit auf die Kindererziehung und den Haushalt hofften die Bauernseelsorger auch der Landflucht, die besonders die Bauerntöchter erfaßt hatte, entgegenzuwirken und so zugleich die Heiratschancen der Bauern zu erhöhen. Die Bauernseelsorger schärften den Bauern auch immer wieder ein, ihre Frau nicht als billige Magd zu betrachten, sondern ihr Achtung, Ehrfurcht und Liebe entgegenzubringen¹².

Das Bild, das die Bauernseelsorger vom Bauern hatten, war in etwa folgendes: „Seine Arbeit bringt es mit sich, daß Kleider und Schuhe oft schmutziger sind. Aber unter der rauhen Schale schlägt ein treues, goldenes Herz.“¹³

Bruder Klaus als Vorbild

Als Prototypen eines Bauern und einer Bäuerin, die es nachzuahmen galt, stellten die Bauernseelsorger Bruder Klaus und seine Frau Dorothe dar. Sie waren überzeugt, daß der Bauer weniger gemäß intellektueller Einsicht als emotional, intuitiv und vor allem „typisch“ (durch Nachprägung eines Prototyps) handle. In Bruder Klaus sahen sie vor allem einen berufstüchtigen Bauern, einen vorbildlichen Familienvater von zehn Kindern, dessen jüngstes ein Priester wurde, und in seiner Frau Dorothe eine „schaffensfrohe, treubesorgte, kernfromme“¹⁴ Mutter.

Funktionswandel und Funktionsverlust

In den vergangenen ein bis zwei Jahrzehnten erlebte die Bauernseelsorge einen Funktionswandel und vor allem einen eklatanten Funktionsverlust. Während der 1972 verstorbene P. Siegwald Angehrn in seiner über drei Jahrzehnte umfassenden Bauernseelsorgetätigkeit 9577 Predigten und Vorträge hielt, 296 Exerzitien, 66 Schulungskurse und 45 Einkehrtage leitete sowie an 192 Erntedankfesten und 30 Landjugendtagen mitwirkte, sind diese traditionellen, vorwiegend überpfarreilichen Aufgaben der speziellen Bauernseelsorge seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre immer weniger gefragt. Mittlerweile wurden die funktionalen Bauernseelsorger je länger je mehr zur Mitarbeit sowohl an der territorialen Pfarrseelsorge als auch an den landwirtschaftlichen Schulen herangezogen. Bei einigen Bauernseelsorgern entwickelte sich der Religions- und Lebenskun-

tergrund wird verständlich, wenn eine Hebamme schrieb: „Hast Du einen feinfühlenden, verstehen den Mann, dann danke Gott! Ist Dir dieses Glück nicht beschieden, dann . . . schick ihn einmal beim Bauernseelsorger P. Siegwald in die Exerzitien. Schon manche Bäuerinnen gestanden mir: ‚Seit den Bauernexerzitien ist der Mann in dieser Beziehung‘ viel rücksichtsvoller als früher.“

¹³ Katholischer Schweizer Bauer 3 (1952) 4.

¹⁴ Katholischer Schweizer Bauer 10 (1954) 5. – Jede Bauernfamilie sollte versuchen, eine „Bruder-Klausen-Familie“ zu sein, ebd., 10 (1961) 9.

¹¹ Die frohe Bäuerin (1954) 68.

¹² In den Bauernexerzitien forderten sie die Männer auf, „der Frau eine Schokolade heimzubringen, sie zu lieben, aber auch zu schonen“. Vor diesem Hin-

deunterricht an Landwirtschaftsschulen zur Haupttätigkeit. Eine andere Tätigkeit bildet heute immer mehr die Mitwirkung bei verschiedenen religiös-bäuerlichen Anlässen in Landpfarreien wie zum Beispiel bei Bittgängen und Flurprozessionen oder bei Erntedankfesten. Die Bittgänge und Flurprozessionen erlebten gerade in jüngster Zeit einen Aufschwung, wohl nicht zuletzt wegen der Regen- und Dürresommer, die wieder auf Naturgewalten aufmerksam machten, welche noch heute weitgehend technischer Verfügbarkeit entzogen sind¹⁵.

„Renaissance“ von Erntedank

Auf die Mitwirkung der funktionalen Bauernseelsorger können sich die Landpfarrer heute besonders auch bei den Erntedankfesten verlassen.

Die „Renaissance“ dieses Festes kann wohl folgendermaßen erklärt werden: Einerseits entwickelte sich das Erntedankfest in den letzten Jahren von einem spezifisch bäuerlichen Standesfest zu einem allgemeinen Dankesfest¹⁶; andererseits führte die neue ökologische Bewegung dazu, daß bei den Nichtbauern eine innigere Beziehung zur Natur und zur ländlich-bäuerlichen Lebensweise aufkam. Auch mag vielleicht die wirtschaftliche Rezession dazu beigetragen haben, daß man sich wieder vermehrt zu Dank verpflichtet fühlte. Das Erntedankfest wurde in den letzten Jahren nicht nur an verschiedenen Orten zu neuem Leben erweckt, sondern man gab ihm auch einen erweiterten Sinn (Dank aller Berufe, Kollekte für die Dritte Welt) und neue Formen.

Früher gehörte zu einem Erntedankfest neben einem kirchlichen Teil auch eine weltliche Feier¹⁷. Diese weltlichen Erntedankfeste

waren zugleich auch Bauernfeste. Solche frohen, geselligen Anlässe betrachteten die Bauernseelsorger als geeignete Mittel, um das bäuerliche Gemeinschaftsgefühl zu fördern, die landwirtschaftliche Bevölkerung moralisch aufzurüsten und sie so dem Bauernstand zu erhalten. Während heute in vielen Gemeinden der weltliche Teil der Erntedankfeste meist nur noch in einem Pfarreikaffee oder -apéro nach der kirchlichen Feier besteht, betonen die „Sennen- und Äplerkilbi“, die Erntedankfeste des Alpenraumes, nach wie vor auch den weltlich-gemütlichen Teil (Fest mit Tanz).

Inhaltliche Zielsetzungen

Nicht nur das Tätigkeitsfeld der Bauernseelsorger erlebte in den letzten zwei Jahrzehnten eine Akzentverschiebung, sondern auch deren inhaltliche Zielsetzungen und Programmpunkte¹⁸. Während einige Ziele aus dem Programm der Bauernseelsorge verschwanden, blieben auch viele Programmpunkte bestehen, wurden aber der veränderten Situation gemäß neu formuliert. Zu den Zielsetzungen, die aus dem Programm der Bauernseelsorger verschwanden, gehörten beispielsweise ihr bis zur Mitte der 60er Jahre prononciert vorgetragener Antikommunismus sowie ihr Kampf gegen die sogenannte „Nacktkultur“ (= ungenügende Kleidung)¹⁹.

Neben weiteren Zielsetzungen wie der Förderung der Großfamilie oder der Abschirmung der katholischen Bauernbevölkerung

¹⁵ Vgl. W. Heim, Altes und neues religiöses Brauchtum, in: *Diakonia* 16 (1985) 108.

¹⁶ D. Wunderlin, Erntedankfest aus volkskundlicher Sicht, in: *Heimatleben* 56 (1983) 30.

¹⁷ Das Programm der weltlichen Erntedankfeier propagierten die Bauernseelsorger folgendermaßen:

1. Eröffnung durch den Ortspfarrer.
2. Gesang (gemeinsam, Chöre, Jodelgruppen . . .).
3. Vortrag des Bauernseelsorgers.
4. Einlage mit Musik, Lied, Gedichten, Naturjodel, Betruf, Theater, Volkstanz einer Trachtengruppe . . . (ca. 15 Minuten).
5. Vortrag des Bauernseelsorgers.
6. Einlage wie oben (ca. 20 Minuten).
7. Schlußwort des Ortspfarrers.
8. Gemeinsames Schlußlied.
9. Fröhlicher Ausklang.

¹⁸ Zwar besaßen die Bauernseelsorger kein offizielles Programm, in welchem ihre Ziele festgelegt waren. Eine detaillierte Inhaltsanalyse der zahlreichen Presseerzeugnisse, Predigten und Vorträge deckt aber dennoch wesentliche Programmpunkte auf.

¹⁹ In ihrem Schrifttum wurden oft Erscheinungen des Sittenzerfalls angeprangert. Die wichtigste Funktion der Kleidung sei „nicht der Schutz vor Unbilden des Wetters, sondern der Schutz der Schamhaftigkeit und Sittsamkeit“, schrieb S. Angehrn, *Um Kleid und Tracht, Einsiedeln* (1953) 7. Der Bauer solle im Sommer nie „ohne Hemd und Leibchen arbeiten“ heißt es in: *Katholischer Schweizer Bauer* 5 (1952) 1. „An Kurorten soll man nicht den Fremden zulieb alle guten Sitten verkaufen! . . . Ihr Bergler und Bauern! Laßt euch Gottes Segen nicht vertreiben durch schamlose Kleidung und Nacktkultur! Dieser Boden gehört euch! Hier sollen eure Kinder an Leib und Seele gesund heranwachsen und reifen wie die Alpenrosen und Edelweiß“, ebd. 1 (1953) 4.

gegenüber der nichtkatholischen Umwelt, die aus dem Programm der Bauernseelsorger verschwanden, traten nun andere, neue Ziele hinzu. So stehen heute Themen wie Umweltverantwortung, Persönlichkeitsbildung, christliche Solidarität und Wissensbildung im Mittelpunkt. Die Bauernseelsorge ist heute in erster Linie auf eine religiös fundierte Weiterbildung ausgerichtet. Ziel dieser religiösen Weiterbildung ist es, dem bauerlichen Menschen in seiner tiefgreifenden Verunsicherung durch den Strukturwandel aller ländlichen Lebensformen Glaubenshilfe zu bieten, damit die mittlere und jüngere Bauergeneration ihr persönliches, berufliches und öffentliches Leben vom Gott-geschenkten Glaubens- und Gnadenleben her gestalten kann.

Die Bauernseelsorger waren und sind noch heute überzeugt, daß der Wohlstand für den Glauben eine Gefahr darstelle und daß eine sich an den materiellen Werten orientierende Moral die Ursache vieler Zeiterscheinungen wie Teilnehmerschwund an den Exerzitien, Priestermangel und Landflucht sei.

Heutiges Gottesbild

Die neue religiöse Mentalität der modernen Bauern, die in der Natur, im Wetter, Blitz und Hagel kaum mehr übermenschliche, magische Mächte bzw. den Zorn oder die Gnade Gottes sehen, sondern die Welt rational deuten, nachdem die Landwirte erkannt haben, daß sich die Dinge weitgehend erklären und vom Menschen manipulieren lassen, bekämpfen heute die Bauernseelsorger nicht mehr. Im Gegenteil: Die Bauernseelsorge stellt sich heute die Aufgabe, dem einzelnen die Chance zu geben, zu einem reflektierten und verantwortbaren Glauben zu gelangen. Die landwirtschaftliche Bevölkerung wird von den Bauernseelsorgern auf ein zum Teil noch heute – vor allem beim Bergbauernvolk – verbreitetes falsches Gottesbild aufmerksam gemacht. Der Bauer soll Gott nicht als eine Art Automaten betrachten, bei dem er oben etwas hineinwerfen könne (zum Beispiel eine geweihte Kerze, ein Bittgebet oder eine Flurprozession), um dann unten auf wunderbare Weise das Gewünschte zu erhalten. Auch sollte im heute noch nicht steuerbaren Wetterablauf nicht

einfach das Walten Gottes gesehen werden. Vielmehr soll der Bauer Gott danken für sein glückliches und gesundes Leben, für seinen gesicherten Arbeitsplatz, für sein freies Leben in der Natur sowie für sein jährlich wiederkehrendes und an die göttliche Schöpfung erinnerndes Erlebnis, den Spruch der Bibel „Füllet die Erde und macht sie euch untertan“ (Gen 1, 28) in die Tat umsetzen zu können.

Neue Verantwortung aus religiöser Motivation heraus

Mit solch religiöser Begründung wird die bauerliche Bevölkerung besonders auf ihre Verantwortung für die Natur und für eine lebenswerte Umwelt aufmerksam gemacht. Die schweizerische Landschaft wurde im Laufe der letzten Jahrzehnte stark zersiedelt und „verbetoniert“. Gleichzeitig gestaltete sich das Berufsleben in städtischen Regionen immer hektischer. Eine Folge davon war der Ruf nach einer alternativen Lebensweise mit mehr „Lebensqualität“ (Sehnsucht nach einem idyllischen Landleben, nach erholsamer Natur und Rückkehr zur traditionellen bauerlichen Herkunft). Die ländliche Umgebung wurde zum Zufluchtsort vieler Stadtbewohner, und nicht wenige verbringen heute das Wochenende oder die Ferien in der grünen Natur. Der Schweizer wohnt zwar vorwiegend in vorstadtartigen Agglomerationen, seine Seele aber empfindet immer noch ländlich, ja bauerlich. Es geschieht heute in der Schweiz sogar das Merkwürdige, daß in einem Land, das immer mehr verstädtert und in dem der Bauernstand eine kleine Minderheit geworden ist, eine agrarische Nostalgie auflebt. Damit wird das naturverbundene Leben des Bauern aufgewertet, und die Landwirte hegen weniger Minderwertigkeitsgefühle im Umgang mit den Städtern. Deshalb und auch weil das wirtschaftliche Wachstum an einer Grenze angelangt zu sein scheint, nahm in jüngster Zeit die Landflucht ab. Dazu kam, daß die seit der zweiten Hälfte der 50er Jahre gegründeten Landjugendorganisationen weitgehend die Funktion der Heiratsvermittlung übernahmen. Ebenso wurde die Hof- und Stellenvermittlung organisiert. Fachkundige Leute nehmen sich heute dieser Aufgabe an.

Von der funktionalen zur territorialen Bauernseelsorge – die Last des Priestermangels

Die meisten der religiös-kirchlichen Aufgaben, welche heute die speziellen Bauernseelsorger ausführen, können auch von den Landpfarrern wahrgenommen werden. In der Tat wird wahrscheinlich in den nächsten Jahren/Jahrzehnten die territoriale Bauernseelsorge allmählich die funktionale übernehmen. Diese Entwicklung der schweizerischen Bauernpastoral ist eine Folge davon, daß bald nicht mehr genügend Bauernseelsorger im geeigneten Alter zur Verfügung stehen werden und daß aufgrund des Priestermangels keine Seelsorger mehr für die spezielle Betreuung der Bauern freigestellt werden können.

Wünschenswert ist diese Entwicklung aber nicht. Da die bäuerliche Bevölkerung nach wie vor in einer von allen anderen Berufen deutlich verschiedenen Situation lebt und auch nicht mit anderen Bevölkerungsgruppen völlig verschmolzen ist, vielmehr ihre kulturelle Eigenart zum Teil noch gut bewahrt hat (wobei aber die Religiosität der Bauernbevölkerung teilweise „verkümmerte“), sollte es ein Ziel der katholischen Kirche Schweiz sein, daß in jedem Kanton wenigstens ein Seelsorger speziell für die Bauernpastoral verantwortlich ist. Diese sollten von den Ortspfarrern und von den katholischen Bauernorganisationen als Referenten angefordert werden können und dafür von der Pfarrei oder den katholischen Organisationen bezahlt werden. Diese eigens für die bäuerliche Pastoration bestellten Seelsorger sollten ihre Aufgaben im Hauptamt ausführen (und nicht wie die heutigen schweizerischen Bauernseelsorger nur im Nebenamt). Zudem wäre zu wünschen, daß sich eine Arbeitsgemeinschaft für Bauernseelsorge bildet, die darauf bedacht ist, Bestehendes fortzuführen und Neues zu schaffen.

Herbert Poensgen

Der prophetische Auftrag der Kirche angesichts des bedrohten Landes

Im folgenden werden einige fragwürdige Selbstverständlichkeiten in Gesellschaft und Kirche des ländlichen Raumes einer Kritik unterzogen, wie sie in vergleichbarer Situation auch der Prophet Amos vorgebracht hat. Von da aus werden dann einige konkrete Aufgaben für Kirche und Pastoral im ländlichen Raum formuliert. red

In der Praxis kirchlicher Raum- und Pastoralplanung in ländlichen Gemeinden wurde offenkundig, was geschieht, wenn sich die Kirche zu schnell an den gesellschaftlichen und kommunalpolitischen Gegebenheiten orientiert oder zu sehr auf Sicherung des bestehenden Systems abstellt¹.

1. Sehnsucht nach dem Land

Wie sehr der urbane Lebensraum gegenwärtig von vielen als defizitär erfahren wird, zeigen die großen Wandlungs- bzw. Fluchtbewegungen aus den Städten auf das Land: Ein bis in die 80er Jahre ständig wachsender Touristenstrom ergießt sich alljährlich aus den Städten in die landschaftlich reizvollen Gebiete, in denen man noch hofft, Natur erleben und Mensch sein zu können. Seit den 60er und 70er Jahren suchen sich zahlreiche Städter ein Eigenheim auf dem Land, um dort das Wochenende und zum Teil auch den Urlaub zu verbringen. Zahlenmäßig geringer ist eine dritte Gruppe von Stadtflüchtlingen: die Menschen, die in Landkommunen eine Kontrastbewegung zur (städtischen) Leistungsgesellschaft darstellen.

¹ In einer Untersuchung über seelsorgliche Strukturplanung in ländlichen Gemeinden ist mir deutlich geworden, wie sehr sich die Kirche an die kommunale Neugliederung anpaßte und die gleichen Fehler wie die Kommunalgemeinden machte: H. Poensgen, Seelsorgliche Strukturplanung in ländlichen Gemeinden, Diplomarbeit, Würzburg 1979. – Eine systemfunktionalistische Schlagseite ist festzustellen bei W. Friedberger, Landpastoral, München 1982. Demgegenüber liegt im Tagungsbericht der Österreichischen Pastoraltagung 1981 zum Thema Landpastoral, hrsg. von H. Erhardter – J. Wiener, Wien 1982, eine differenzierte Auseinandersetzung vor.

Alle diese Bewegungen sind Versuche, in ursprünglichen Lebensformen eine neue Gemeinschaft zu schaffen und zu erfahren, ein Stück Identität wiederzufinden und ein wenig von der Ganzheit einzuholen, die Mensch und Natur einmal gebildet haben. Diese Menschenströme veränderten natürlich auch das Profil der bestehenden Dörfer: Es werden Siedlungen gebaut nach dem Vorbild urbaner Raum- und Bauplanung, die überall gleich aussehen. Die Tourismuszentren sind den Bedürfnissen und Versorgungsinteressen der Städter angepaßt, mit Großhotels, Boutiquen, Cafés, Saunen ... und einer pseudo-ländlichen Urlaubsatmosphäre. Lediglich die alternativen Landkommunen artikulieren mit ihrem Verhalten Widerspruch gegen das urbane Leben und rationalistisch-kapitalistische Leistungsstreben einer Wegwerfgesellschaft einerseits und gegen Tendenzen, diese Lebensmaximen auch auf dem Land zu übernehmen, anderseits.

2. Kritik am Mythos „Landleben“

a) „Landwirtschaft ist Umweltschutz“?

Diese These ist für viele Gegenden, insbesondere in der BRD, fragwürdig geworden. Die Technisierung und Industrialisierung der Landwirtschaft läßt sie teilhaben am gesamtgesellschaftlichen Rationalisierungsprozeß, der neben dem Verlust an Arbeitsplätzen auch eine enorm hohe Belastung der Umwelt einbezieht: Massentierhaltungen, chemische Düngung bzw. Überdüngung, Anreicherung der Flüsse und Bäche mit Phosphaten, Verseuchung des Grundwassers, Verlust an natürlichen Landschaftsformen (besonders der Feuchtgebiete) und eine damit verbundene Ausrottung seltener Pflanzen- und Tierarten durch die sogenannte „Flurbereinigung“ u. a. m. Diese nach den Maximen einer Industriegesellschaft organisierte Landwirtschaft führt in eine ökologische Katastrophe. Manche Bauern und Landkommunen versuchen allerdings, ohne großen Einsatz von Maschinen und chemischem Dünger eine Alternative zu setzen, die den gegebenen ökologischen Ressourcen und Lebensbedingungen besser gerecht wird und die auch eine höhere Qualität erreicht.

b) „Landwirtschaft dient allen“?

Die Landwirtschaft sichert minimale Arbeitsplätze und belastet durch eine einseitige Viehhaltung die Ernährungslage in der Dritten Welt, weil von dort Getreide aller Art für die deutsche Viehhaltung importiert wird. Eine zunehmende Konzentration von Landbesitz in den Händen weniger geht zu Lasten der Kleinbauern und Familienbetriebe. Bäuerliche Ertragsquellen verlagern sich in die Hände von Großindustriellen, die z. B. in der Geflügel- und Schweinezucht technische Methoden einsetzen, die einerseits zu Lasten der Tiere gehen und die andererseits für die bäuerlichen Familienbetriebe den finanziellen Ruin bedeuten. Die „Freie Marktwirtschaft“ läßt es nach Meinung der Politiker nicht zu, den betroffenen Menschen Solidarität und damit eine Lebensexistenz zu sichern!

c) „Das Leben auf dem Land besitzt eine höhere Lebensqualität“?

Man lebt auf dem Land zwar näher an der Natur; aber diese Natur ist bedroht und zum Teil bereits zerstört. Natürlich ist es heute auf dem Land noch ungleich angenehmer zu leben als in den Smog-Wolken der Großstädte. Aber wenn die Industrie nicht mit ihren Umweltproblemen fertig wird, kann man auf Dauer auch auf dem Land keine ökologische Idylle erhalten. Dörfliche „Lebensqualität“ ist aber auch beeinträchtigt durch höhere Arbeitslosenquote und oft unzureichende Verkehrsverbindungen in die Zentren; auch der traditionelle Kontakt zum Nachbarn ist heute viel seltener.

3. Die Situation der Kirche auf dem Land

Die Kirche auf dem Land leidet extrem unter dem Priestermangel und hat – auch deshalb – kaum theologisch befriedigende Möglichkeiten, sich ihren Aufgaben zu stellen. Die Kirche auf dem Land besitzt Grundstücke, Häuser und Ackerland. Die tragenden Kräfte der ländlichen Kirchengemeinden setzen sich zumeist aus den Landwirten zusammen. Die Volksfrömmigkeit, die eine tiefe, nicht selten original biblischer Inhaltlichkeit verhaftete Form religiöser Erfahrung und reli-

giösen Lebens² mit sich brachte, ist in den letzten Jahrzehnten stark zurückgegangen. Es sei erinnert an die vielen Wallfahrtsformen, an die Flur- und Wiesenprozessionen, die eigenen Ausgestaltungen von Kartagen, Heiligenfesten, Erntedank, die Praxis der Sterbebegleitung und vieles andere, was sich in der offiziellen Praxis und Liturgie der Kirche nicht mehr findet³. Hier wären Ansatzpunkte, gewachsene Religiosität, die biblisch verankert werden kann und einen Bezug zur Lebenswelt der Menschen auf dem Land herstellt, gerade angesichts einer bedrohten Natur und Welt wieder aus dem Schlaf zu erwecken.

4. Biblische Schöpfungswirklichkeit und Volksfrömmigkeit (Erntedank u. dgl.)

In der Volksfrömmigkeit wird der Schöpfungsgedanke betont: Der Mensch erfährt sich als Teil der Schöpfung, als Teil einer Natur, von der er abhängig ist, die ihm geschenkt ist und die ihn darum zur Achtung und zum Dank anhält. Allerdings wäre es notwendig, diese Implikate als politische Herausforderungen zu betrachten und ernstzunehmen⁴, wie dies z. B. im Streit um die Errichtung des Kernkraftwerks in Wyhl geschehen ist. Als französische und deutsche Bauern und Umweltschützer gegen die Errichtung dieses Kernkraftwerkes sowie eines Bleichchemiewerkes in Marckolsheim im Elsaß auftraten, hat sich zwar nicht der Pfarrer, wohl aber ein Großteil der Gemeinden auf ihre Seite gestellt⁵. Bei diesen Bau-

ern war ein neues Bewußtsein ausgelöst worden, entsprungen einem Leidensdruck, der sich aus dem möglichen Verlust von Grund und Boden und einer möglichen radioaktiven Verseuchung ergab. Bei den betroffenen Bauern vollzog sich ein Basisprozeß, der sie neu erkennen ließ, wozu sie eigentlich berufen sind und worin ihr christlicher Auftrag besteht. Sie bauten auf den (ihnen nicht mehr gehörenden) Äckern Korn an, um mit dem Erlös ein Brunnenprojekt in Afrika zu fördern. Auf einem Erntedankfest in Marckolsheim begründete ein Bauer in einer Rede diesen ihren Einsatz. Diese Bauern erkannten die Zusammenhänge zwischen der Verunstaltung der Natur und den Bedrohungen, die für sie persönlich – nicht nur materiell – entstehen werden. Daher forderten sie die Umkehr derer, die eine Hochindustrie auf Kosten der kleinen Landwirte und auf Kosten der Natur propagieren; zum anderen kamen sie selber zu einer Umkehrhaltung, indem sie ihr eigenes Verhalten reflektierten und dadurch ihre eigenen Abhängigkeiten und strukturellen Sünden erkannten. Schließlich setzten sie ihre Erkenntnisse um in ein soziales Handeln, indem sie für eine Gemeinde ein Entwicklungsprojekt finanzierten. In ähnlicher Weise könnte und sollte gerade das Erntedankfest den Menschen wieder bewußt machen, daß Gott der Schöpfer und Erhalter der Natur und der Ernten ist. Und daß sich der Mensch immer wieder neu zu diesem Schöpfergott hin bekehren muß. Die Kirche sollte sich noch ungleich entschiedener auf die Seite der kleinen Bauern und der Anliegen des Umweltschutzes gegenüber allen, die unsere heutige Lebenswelt bedrohen, stellen.

Erntedank bedeutet heute auch die Bewußtmachung, daß die Früchte des Feldes nicht nur Produkte unserer Arbeit und unserer Düngung sind, sondern abhängig sind von einer gesunden Umwelt und Natur. Die Bedrohung aber, die die Schöpfung erfährt (durch das sündige Verhalten des Menschen), ist ein Verstoß gegen den biblisch-christlichen Schöpfungsauftrag. Ein verantworteter Erntedank ruft also den Menschen die eigentlichen theologischen Inhalte der Schöpfungswirklichkeit in Erinnerung und macht auf die Zerstörungen dieser Schöp-

² O. Fuchs hat z. B. nachgewiesen (in: Die Klage als Gebet, München 1982, 13ff), daß die alttestamentliche Klagedimension in der Volksfrömmigkeit erhalten blieb, wogegen sie in der offiziellen Liturgie und Theologie verloren ging.

³ Es fällt auf, daß in der Volksfrömmigkeit sehr viele Symbole und Elemente eine Rolle spielen, die uns sehr vertraut sind: Brot, Wasser, Salz, Bäume, Früchte des Feldes, Getreide ... Auch viele alttestamentliche Praktiken haben sich in der Volksfrömmigkeit auf dem Land bis in unsere Zeit hinüber gerettet, so z. B. die vielfältigen Segensformen.

⁴ Vgl. dagegen: Vamos caminando – Machen wir uns auf den Weg, Equipo Pastoral de Bambamarca, Freiburg/Schweiz ³1983: Hier beschreiben die Campesinos Perus ihren Leidensweg und setzen ihn parallel zum Leidensweg Jesu. In der Auseinandersetzung gelingt ihnen eine Gleichzeitigkeit mit den Geschehnissen zur Zeit Jesu herzustellen und sie sowohl für ihre religiös-kirchliche als auch für ihre politische Praxis fruchtbar zu machen.

⁵ N. Gladitz, Bauern in Wyhl – Lieber heute aktiv als morgen radioaktiv, Berlin 1976.

fung durch Industrialisierung und Technisierung einerseits und chemische Verseuchung andererseits aufmerksam. Dieses Erinnern geschieht um des Menschen willen, solidarisch mit denen, die gegen diese Ausbeutungen und Verseuchungen protestieren oder auch nur darunter leiden. Der Erntedank ruft jeden einzelnen zur Umkehr, zum Überdenken seines Verhaltens – besonders aber jene, die als Industrielle, Agrarier oder Politiker für die Zerstörung bzw. Erhaltung der Umwelt besondere Verantwortung tragen. – Dieses Fest soll uns auch bewußt machen, daß wir immer noch zu den Reichen gehören, und dies auch mit Hilfe der billigen Nahrungsmittel, die wir den Ländern der Dritten Welt wegnehmen. Hier genügt nicht nur unser Teilen, sondern ist auch eine grundlegende Umkehr notwendig.

5. Der Prophet Amos – Kritiker vom Land

Theologisch können diese Probleme mit einem Blick auf den Propheten Amos vertieft werden.

Der Prophet Amos, der im 8. Jahrhundert in Israel auftrat, traf auf folgende sozial und politisch relevante Situation: Eine kleine, wohlhabende Schicht von Großgrundbesitzern und Kaufleuten beherrschte das wirtschaftliche und politische Leben in Israel und übte enormen Druck auf die Kleinbauern aus: „Es gelang den Reichen mit allerlei Machenschaften, die ärmsten Bauern um ihre Habe zu bringen und sie vom Grund und Boden ihrer Vorfahren zu vertreiben.“⁶ Amos kritisiert aus der Sicht der unteren Schichten die sozialen und wirtschaftlichen und damit auch die religiösen Mißstände seiner Zeit: „Weil ihr den Geringen niedertretet und Getreideabgaben von ihm erpreßt, habt ihr Häuser aus gehauenen Quadern erbaut, aber ihr sollt nicht darin wohnen“ (Amos 5, 11). „Ihr glaubt, den Tag des Unheils hinauszuschieben, und führt doch herbei die Herrschaft der Gewalt. Ihr ruht auf Elfenbeinlagern und streckt euch aus auf weichen Polstern, ihr verzehrt die Lämmer von der Herde und die Kälber mitten aus der Hürde . . . aber um den Untergang Josephs kümmert ihr euch nicht“ (6, 3–6).

Bei seiner Kritik stellt Amos Jahwe als Herrn der Natur und Schöpfer von Welt und Mensch vor Augen: „Der die Plejaden und den Orion schuf, der zum Frührot wandelt die Finsternis, der den Tag zur Nacht verfinstert, der die Wasser des Meeres ruft und sie ausgießt über die weite Erde, Jahwe ist sein Name“ (5, 8; vgl. auch 4, 13 und 9, 5ff). Amos sieht die Ungerechtigkeiten, die zu Lasten der Kleinen und Ärmsten gehen, als Angriff auf den Schöpfergott. Wo die Schöpfung mißachtet wird, wo die Verbindung zum Schöpfergott abgebrochen wird, da wird auch der Mensch mißhandelt und ausgebeutet. Es ist wohl nicht schwer, auch den Menschen unserer Zeit die Augen dafür zu öffnen, daß sie sehen, inwieweit die Sünden an der Schöpfung auch Sünden an den Menschen sind, und auch uns zur Umkehr aufzurufen.

Am Ende des Amosbuches steht dann die Verheißung: „Siehe, es werden Tage kommen, spricht Jahwe, da folgt der Pflüger dem Schnitter und der die Kelter tritt dem Sämann, da träufeln die Berge von Most, und alle Hügel fließen über. Dann wende ich das Geschick meines Volkes Israel, und sie werden die zerstörten Städte wieder aufbauen und darin wohnen und Weinberge pflanzen und ihren Wein trinken und Gärten anlegen und deren Früchte essen“ (9, 13f).

6. Eine Kirche auf seiten der Schwächeren

Die Kirche hat im ländlichen Raum die Interessen der Vernachlässigten und Zukurzgekommenen einzuklagen, die Interessen der Natur und damit die Interessen von Menschen, die unter der rücksichtslosen Ausbeutung der Natur zu leiden haben. Sie muß selbst umkehren und ihren eigenen Besitz nach anderen als nur ökonomischen, zweckrationalen und leistungsorientierten Gesetzen und Gesichtspunkten organisieren. Ihr Handeln muß sich als diakonisches verstehen, als Dienst an den Schwachen (Kleinbauern, Familienbetrieben, Arbeitslosen, Randexistenzen . . .), aber auch als Dienst an denen, die auf dem Land ein neues Stück Natur und Heimat finden wollen. Hier hat sie die Ängste und Erwartungen dieser Menschen aufzugreifen, wenn sie bewußt sind, oder sie zu problematisieren, wenn sie unbe-

⁶ G. Cornfeld – G. J. Botterweck, Die Bibel und ihre Welt, München 1969, Band 1, Seite 81.

wußt und unreflektiert sind. Die Kirche muß ökologisches und ökonomisches Unrecht benennen und, wo es verborgen ist, es öffentlich machen. Sie hat der Ursprünglichkeit und der Originalität religiös-kirchlicher Formen des Brauchtums und der Volksfrömmigkeit nachzuspüren und sie von den Inhalten jüdisch-christlichen Glaubens her zu vertiefen. Sie wird dabei feststellen, daß viele Formen der Volksfrömmigkeit ihre Bezogenheit zur Schöpfung und zur Natur enthalten. Kirche auf dem Land wird sich durch ihr Handeln qualifizieren müssen, ein Handeln, das nicht unpolitisch sein kann angesichts der sich ausbreitenden „No future“-Erfahrungen vieler Menschen. Es kann aber auch nicht Aufgabe der Kirche sein, diese Erfahrungen durch einen Zweckoptimismus einerseits und durch eine individualistische Erlösungslehre anderseits zu verdrängen. Der Anbruch des neuen Gottesreiches kann nur beginnen, wenn dafür gekämpft wird und der neue Weinberg Gottes (Amos 9, 14) bereits jetzt gepflanzt wird.

Ehrenfried Schulz

Wie Glaube die Identität von Landgemeinden erhält

Nicht die „Bezugsperson“ – in diesem Fall der Autor, der als „Feiertagskaplan“ in den beiden Gemeinden aushilft –, sondern der ernst genommene Glaube und ein erneuertes Kirchenverständnis, das die Laien zu mitverantwortlichen Trägern der kirchlichen Dienste und der Sorge um die Gemeinschaft macht, werden hier als Hilfe vorgestellt, daß christliche Gemeinden ihre Identität wahren können, nachdem Gebietsreform und Priesterverlust sie schwerstens betroffen haben.

red

*Thann und Eggersberg –
zwei Landpfarreien im Bistum Regensburg*

Das Altmühltal gehört noch immer – trotz der gegenwärtigen Kanalbauphase – zu den besonders reizvollen Erholungsgebieten

Bayerns. Nahezu unversehrt präsentieren sich Landschaft und Vegetation. Fischreich schlängelt sich die Altmühl durch den Jura-felsen, an dessen Westhang – unweit der Stadt Riedenburg – die beiden Landpfarreien Thann und Eggersberg liegen.

Aus wirtschaftlich-sozialer Sicht lassen sich beide Orte folgendermaßen charakterisieren: Kinderreiche Familien auf kleinen Anwesen, steiniger Boden mit dementsprechend kargen Ernteerträgen. Zumeist werden die bäuerlichen (Nebenerwerbs-)Betriebe von den Ehefrauen und heranwachsenden Kindern versorgt, da die Männer in den Städten (Regensburg, Ingolstadt, München) einer zusätzlichen Beschäftigung nachgehen müssen. Lediglich am Wochenende erreichen die Familien und Gemeinden den vom Einwohnermeldeamt ausgewiesenen Personenstand. Es liegt auf der Hand, daß sich der derzeitige fatale Arbeitsplatz- und Lehrstellenmangel hier noch schmerzvoller auswirkt als anderswo. Aus kirchensoziologischer Sicht sind beide Pfarreien deutlich verschieden strukturiert: Während die Pfarrei Thann aus einem einzigen geschlossenen Dorf besteht, setzt sich die Pfarrei Eggersberg aus vier Teilgemeinden (Ober- und Untereggersberg, Georgenbuch und Harlanden) zusammen. Für beide Pfarreien charakteristisch ist die frühe urkundliche Bezeugung. So dokumentiert die Regensburger Bistumsmatrikel als „das statistische geistliche Amtshandbuch der Diözese“ (Regensburg 1916, S. 1) bereits für das Jahr 879 für Thann und Eggersberg je eine eigene Kirche mit Pfarrbesitz als zum Kloster St. Emmeram in Regensburg gehörig (vgl. a. a. O., 388f). Beide Ortschaften besitzen demnach – ungeachtet aller politischen Zeitläufte – eine über 1100jährige christliche Tradition.

Jeder dieser Orte zählt heute etwa 250 Einwohner.

*Die „goldene Zeit“
der kirchlich-kommunalen Selbständigkeit*

Es ist eine psychologische Binsenweisheit, daß die zurückliegenden Zeiten bewußtseinsmäßig vergoldet werden. In allen Epochen gab es jedoch neben dem Aufbruch auch den Abbruch und neben dem florierenden Gemeindeleben auch die ungeordneten

Verhältnisse. Oder um es mit dem biblischen Bildwort zu sagen: neben dem Weizen auch das Unkraut. Zweifellos machen die Pfarreien Thann und Eggersberg keine Ausnahme. Wenn jedoch vom Verfasser die Ära kirchlich-kommunaler Selbständigkeit der beiden Ortschaften als eine „goldene Zeit“ bezeichnet wird, so leidet er keineswegs an nostalgischer Verklärungsmanie. Vielmehr drängt ihn eine nunmehr vierzehnjährige Begegnung mit beiden Gemeinden zu diesem Plädoyer.

In wenigen, dünnen Sätzen soll nun dargelegt werden, in welche Identitätskrise die Ortschaften Thann und Eggersberg (als „pars pro multis“) durch den zeitlich rasch aufeinanderfolgenden Verlust ihres eigenen Seelsorgers und durch die kommunale Gebietsreform geraten sind.

Der unersetzliche Verlust von Pfarrer, Lehrer und Bürgermeister

Im Jahr 1966 schließen die Schulen mit den entsprechenden Folgen: nicht nur, daß die Kinder in aller Morgenfrühe mit dem Bus in die Stadt transportiert werden, sondern es erfolgt auch der Wegzug der Lehrerfamilien. Den Kirchengemeinden fehlt fortan der Organist und Chorleiter. 1968 bzw. 1969 verlasen die Seelsorger die beiden kleinen Landpfarreien, um wegen der sich ausbreitenden Priesternot andere Aufgaben im Bistum zu übernehmen. Juristisch bleibt die Selbständigkeit der Gemeinden voll gewahrt, die „cura animarum“ wird bis auf weiteres dem Stadtpfarrer von Riedenburg übertragen. Das Jahr 1972 bringt den Ortschaften den Verlust der politischen Eigenständigkeit. Durch die Eingemeindung in das fünf Kilometer entfernte Riedenburg entfällt das eigene Bürgermeisteramt. Die Bundespost rundet schließlich 1975 den kommunalpolitischen Kahlschlag ab, indem sie aus Rationalisierungsgründen die ortsgebundenen Poststellen einzieht.

Binnen neun Jahren wurden so aus vitalen Dorfgemeinden „Ortsteile“ einer künstlich geschaffenen großen Verwaltungseinheit, deren Bewohner sich gleichermaßen im Stich gelassen und vereinnahmt sehen. Ohne Böswilligkeit läßt sich konstatieren: Die von den Gebietsreformern aller Couleurs be-

schworene Bürgernähe und Verbesserung der Lebensqualität hat sich für das Land nachhaltig als Trugschluß erwiesen.

Die Kirche als Hoffnungspotential

Mit der Versetzung an die Theologische Fakultät der Universität München wurde der Verfasser 1971 mit dem Stadtpfarrer von Riedenburg bekannt. Zu Recht beklagte dieser von Altersbeschwerden Gezeichnete die zu groß gewordene Arbeitslast. So kam es zur Übereinkunft, an seiner Statt „auf die Dörfer“ zu gehen. Mit dem Eintritt in den Ruhestand besetzte das Bischöfliche Ordinariat Regensburg die Riedenburger Pfarrstelle zwar mit einem jüngeren und überaus dynamischen Seelsorger. Teilen kann er sich jedoch auch nicht. So ist er dankbar, im Verfasser wenigstens an den christlichen Hochfesten eine Mithilfe für die Landgemeinden zu haben.

Das Jahr über wird im 14-Tage-Rhythmus der Sonntagsgottesdienst gefeiert, abwechselnd in Thann oder Eggersberg. An den gottesdienstlosen Sonntagen müssen die Gläubigen jedoch nach Riedenburg fahren. Da das Auto bei der fast selbstverständlich anzutreffenden Dreigenerationenfamilie längst nicht alle Personen fassen kann, bleiben notgedrungen einige daheim. Verständlicherweise leiden die Alten darunter besonders.

Trotz aller Einschränkungen, die aus dem Priestermangel resultieren, bleibt festzuhalten: Die Kirche ist die einzige Institution, die den verwaisten Dorfgemeinden ihre Identität erhalten hilft. Sicher war es zu keiner Zeit beabsichtigt, und doch ist es unbestreitbar, daß sie heute weithin jene integrativen, kommunikativen und inspirativen Funktionen wahrnimmt, die früher die kommunalen Einrichtungen geleistet haben. Als besonders hilfreich erweisen sich dabei die intakten Organe der pfarrlichen Verwaltung: die Kirchenpflegschaft (Kirchenvorstand) und der Pfarrgemeinderat. In diesen beiden Gremien kommen nicht nur die kirchlichen Aufgabenstellungen, sondern faktisch alle dörflichen Belange zur Sprache. Für die heranwachsende Generation leistet die Katholische Landjugend unschätzbare Dienste. In akuten Notsituationen springen die von der Katholischen-Landvolk-Bewegung ausge-

bildeten Betriebshelfer und Dorfhelferinnen ein. Erwähnt sei an dieser Stelle auch der Dienst der Freiwilligen Feuerwehr. Sie stellt natürlich keine kirchliche Institution dar. Gleichwohl ist das Handlungsmotiv der Diakonie ein zutiefst christliches. Zudem sind die Mitglieder der Feuerwehr in Personalunion Glieder der Kirchengemeinde.

Der Beitrag des Verfassers besteht darin, daß an allen christlichen Festtagen des Jahres – einschließlich Allerheiligen und Patrocinium – in den Gemeinden der Glaube bezeugt und gefeiert wird. Es ist das Verdienst des gelebten Glaubens in den Familien, daß Kinder und Jugendliche an den Gottesdiensten noch selbstverständlich teilnehmen und ihn bei Anleitung gestalten. Eine musikbegabte Oberschülerin versieht den Organistendienst und leitet einen Jugendchor. Ein Instrumentalkreis von Jungen und Mädchen prägt die Kindergottesdienste. Alljährlich wird an Weihnachten in der Christmette ein Weihnachtsspiel aufgeführt. An Ostern entfacht die Landjugend ein großes Osterfeuer, und am Pfingstmontag wird bereits Fronleichnam mit einer Flurprozession begangen. Daß die gottesdienstlichen Feiern auch in den menschlichen Bereich hineinragen, artikuliert sich in den frohen Runden im Gasthaus, wo alt und jung beim Frühschoppen beieinander bleiben.

Das Los der Gebietsreform und die Folgen des Priestermangels haben in der Bundesrepublik Deutschland ungezählte Landgemeinden erfahren. Der Weg, den Thann und Eggersberg in den vergangenen Jahren gegangen sind, kann darum wohl ein Stück weit als exemplarisch gelten. Pfarrer, Lehrer und Bürgermeister „vor Ort“ sind nirgendwo und durch nichts gleichwertig zu ersetzen. Dennoch hat sich der Glaube als identitätserhaltende Kraft des Dorflebens erwiesen. Eine wichtige Erfahrung, die das Wirken Gottes im Heute sichtbar macht.

Franz Unger

Kinder auf dem Lande

Gedanken zu Situation und Seelsorge

Theorie und Praxis der Kinderpastoral, wie sie hier vorgestellt werden, haben scheinbar nichts Besonderes – wenn man nicht gerade die Integration der Kinderpastoral in die Gesamtpastoral als das Besondere betrachten will. (Vgl. dazu die Kritik von H. Schilling an einer zu abgelösten „Standesseelsorge“.)

red

Man könnte glauben, die Kinder auf dem Land leben noch in einer „heilen Welt“, in einem gesunden Lebensraum, in unmittelbarer Naturverbundenheit, im überschaubaren Lebensgefüge einer Dorfgemeinschaft, im großteils intakten Familienverband; auch die Kirche sei noch „im Dorf“.

Wenn man sich auch nicht der Klischeevorstellung vom unverdorbenen Naturkind in ländlicher Idylle hingeben darf, so kann man doch die positiven Lebensumstände, die die Entwicklung des Kindes im ländlichen Raum bestimmen, nicht geringerschätzen.

Diese positiven Bedingungen gilt es vor allem zu schützen und zu sichern, zu fördern und zu nützen.

Das gilt für die Erhaltung der freien Natur gegenüber den Machtansprüchen der Wirtschaft, der Landwirtschaft wie auch der Industrie (Spielplätze, wirtschaftlich ungenutztes Freigelände . . .) ebenso wie für die Kultivierung der Primärbeziehungen unter den Menschen (Familie, Freundeskreis, Nachbarschaft, Dorfgemeinschaft . . .), für die günstigen Bedingungen für Kreativität (Sport und Spiel, Hobbies . . .) ebenso wie für die Pflege des Soziallebens durch Wahrnehmung der Gelegenheiten zu Fest und Feier (weltlicher und kirchlicher Art).

All dem stehen die Einflüsse entgegen, die man pauschal und sehr unscharf als modernes Leben, Konsumkultur, Wohlstand, Massenmedien, Technisierung, Industrialisierung, Arbeitswelt mit Leistungszwang für Landwirte und Pendlerarbeiter gleichen teils, Verschulung des Kinderlebens usw. kennzeichnen könnte.

Gedanken zur kirchlichen Kinderpastoral

Kinderseelsorge kann nur in Verbindung mit der Gesamtpastoral einer Gemeinde gesehen und betrieben werden. Sie gehört integriert, sie ist nicht das Hobby des jungen Kaplans oder des junggebliebenen Pfarrers und einiger gutwilliger Jungscharführer, sondern ist Aufgabe der ganzen Gemeinde und hat auch mit allen Sparten der Pastoral zu tun: mit der Liturgie und Glaubensverkündigung, mit der Erwachsenenbildung, mit der Jugendarbeit und mit der Diakonie einer christlichen Gemeinde. Besonders wichtig wäre es, den Zusammenhang und die Zusammenarbeit von Kinderseelsorge und Erwachsenenbildung nicht aus dem Auge zu verlieren. Ohne Zusammenarbeit mit den Erwachsenen, den Eltern und Lehrern, und ohne Zusammenhang mit der gesamten Erwachsenengemeinde bleibt Kinderseelsorge Vereinsmeierei und als solche in der Luft hängen. Damit ist nicht nur die Notwendigkeit erwachsener Mitarbeiter in der Kinder- und Jugendseelsorge gemeint, sondern vor allem die Arbeit an und mit den Primärerziehern (Eltern, Großeltern), also Familienseelsorge, Ehevorbereitung und -begleitung, Erziehungsseminare, Zusammenarbeit mit Gemeinde und Schule, mit Verbänden und Vereinen . . .

Wie sieht das in der Praxis aus?

Ich gehe von meinen Erfahrungen hier in der Pfarre Andau und im Dekanat aus. Es hat vor etwa 20 Jahren eine Zeit gegeben, in der das Familien- und Eheleben und damit auch die Kinder sehr gelitten haben. Gründe dafür waren: Materialismus und Wohlstandsdanken der Erwachsenen, beide Elternteile überhäuft mit Berufsarbeit und Geldverdienen – dies gilt für Pendlerfamilien im besonderen, aber auch für bäuerliche Familien. Die Kindererziehung lag damals im argen.

Heutzutage kann man als positiv vermerken, daß sich vor allem die jungen Eheleute und Eltern viel mehr Zeit nehmen für die Familie, für die Kinder. Sie sind sich ihrer erzieherischen Verantwortung bewußter, während man früher mehr auf die materielle Sicherstellung konzentriert war und die Kinder dabei vernachlässigt hat. Man erkennt,

daß das Kind Zuwendung, Zeit und ideelle Werte braucht, nicht nur materielle Güter. Junge Eheleute sind sensibel dafür geworden, was ein Mensch braucht, um gut und glücklich zu sein, damit das Leben gelingt; vielleicht haben sie das aus ihrer eigenen, negativen Erfahrung gelernt.

Dafür besteht heute eine andere Gefahr: die Übererziehung. Gemeint ist damit, ganz einfach ausgedrückt: die Kinder werden verwöhnt, ängstlich umsorgt, bewahrt und dauernd bemuttert, so daß sie sich nicht so richtig selbständig bewegen können; die Hindernisse werden aus dem Weg geräumt; das Kind wird zum Abgott, dem man alles opfert: vor allem die eigene Freiheit und Autorität; das Kind wird nicht reif und mündig.

Ich spreche nicht von einer allgemein verbreiteten Tatsache, eher von einem Entwicklungstrend, von einer Gefahr.

Die breite Masse der Kinder schwankt zwischen den beiden Extremen hin und her: zwischen der Vernachlässigung auf der einen Seite und der Verwöhnung auf der anderen Seite. Ich bin so optimistisch, festzustellen und zu hoffen, daß es die meisten Eltern schon richtig machen und daß die meisten Kinder bei uns doch glücklich und lebensfroh heranwachsen und wertvolle Menschen zu werden versprechen, dank der überwiegenden positiven Gegebenheiten und Einflüsse.

Die früher einmal als „geheime Miterzieher“ bezeichneten elektronischen Medien sind durch das Aufkommen des Kabelfernsehens und des Video auch zu einem wesentlichen Faktor der Einflußnahme auf die Kinder geworden. Über die negativen und positiven Aspekte dieser Errungenschaften wird derzeit zwar noch lebhaft diskutiert. Bei richtigem Gebrauch dieser Medien, d. h. bei bewußtem und kritischem Einsatz und sorgfältiger Programmauswahl, können sie aber sicher ein wertvoller Beitrag zur Bildung und zur vernünftigen Freizeitgestaltung der Kinder sein.

In der Praxis allerdings zeigen sich eher die negativen Seiten: Die Kinder sitzen zu lange vor dem Fernsehschirm, konsumieren aus Langeweile und zum Zeitvertreib wahllos die Programme; die Familie wird zur „Fernsehfamilie“, in der das persönliche Gespräch

und der Kontakt untereinander sowie das gemeinsame kreative Tun zu kurz kommen (verhindert werden).

Die Medienerziehung (für Kinder und Eltern gleichermaßen) steckt noch in den Kinderschuhen; hier ist noch sehr viel Aufklärungsarbeit für die Erwachsenen (bei Veranstaltungen des örtlichen Katholischen Bildungswerkes z. B.) und an den Kindern vor allem durch die Schule zu leisten.

Was bleibt von kirchlicher Seite zu tun?

Auf jeden Fall die günstige Lage zu nützen und ein weiterer fördernder Faktor zu sein, was die Kinderseelsorge (bzw. die Gesamtseelsorge) bisher ja schon immer in starkem Maße gewesen ist.

Bausteine für die Einheit Kinderseelsorge – Erwachsenenbildung – Jugendarbeit – Liturgie – Sozialarbeit – Caritas:

Jugendstunden mit Thematik Elternamt, Familie, Kinder;

Eheverbereitung im engeren Sinn:

Eheseminare (diözesan),

Eheverbereitungstage (dekanatlich),

Brautleutegespräche (pfarrlich);

Ehebegleitung: Taufgespräche, Familienrunden, Elternbriefe;

persönlicher Kontakt des Seelsorgers mit den Eltern,

Aussprachen, Hausbesuche,

Erziehungsseminare (Kath. Bildungswerk);

Anwesenheit des Seelsorgers und Religionslehrers an den Schulsprechtagen.

Für die Kinder selbst:

1. Im (Privat-) *Kindergarten* unserer Pfarre ist die religiöse Betreuung der Kinder durch gläubige Kindergärtnerinnen gesichert, soweit man das beurteilen kann. Religiöse Einheiten, Gebete, Lieder gehören wie selbstverständlich zum Erziehungsprogramm. Der Seelsorger ist ein selbstverständlicher Gast und somit den Kindern von früh auf vertraut. Höhepunkte im Laufe eines Jahres sind die Feste mit religiösem Charakter wie Nikolaus, Weihnachten, Erntedankfest, Muttertagsmesse, wobei immer die Muttis und Omis als Zuhörer und -seher, aber auch als Mitfeiernde dabei sind.

In *Gemeindekindergärten* wird es wohl darauf ankommen, welches Verhältnis der Pfar-

rer zur politischen Gemeinde und zu den Kindergärtnerinnen hat; ob er die Möglichkeit hat oder sich verschafft, im Kindergarten zu wirken, zumindest durch Kontakt und Gespräche mit den Kindergärtnerinnen.

2. Der *Religionsunterricht* der Schule ist die zweite große Chance der Glaubensverkündigung und der religiösen Erziehung der Kinder. Er wird heute zum größeren Teil von Laienreligionslehrern wahrgenommen, die teilweise auch außerschulisch mit den Kindern arbeiten (Jungschar, Ministranten).

Nachteil des Religionsunterrichts in der Schule: Der Rahmen der Schule mit Leistungsdruck für die Schüler und die ganze Atmosphäre der Disziplinierung ist oft schlecht geeignet für eine effektive religiöse Formung der Kinder. Die Religionsstunde sollte so etwas wie ein Atemholen der Kinder inmitten des Schulbetriebes sein.

3. *Schulgottesdienste*, bei uns mindestens viermal im Laufe eines Schuljahres, bieten weitere Möglichkeiten zur Entfaltung einer kindgemäßen Liturgie unter aktiver Beteiligung aller Gruppen, Schüler, Lehrer, Eltern, Chor, Musikgruppen, Schulspiel . . .

Richtig vorbereitet, werden solche gottesdienstliche Feiern zu Sternstunden des Schuljahres, vor allem dann, wenn die erlebnismäßige, emotionale Note zum Tragen gebracht wird.

Zweimal im Jahr gibt es eine allgemeine Schülerbeichte im Rahmen des Unterrichts, zu der alle Kinder gehen. Ihr haftet allerdings ein gewisser Zwang an, sie trägt den Charakter der Massenabfertigung und hat zu wenig Gesprächsmomente; aber das ist eine Frage der Organisation und des Zeit- und des Beichtvätermangels. Außerhalb der Unterrichtszeit werden die Kinder außerdem noch zweimal zur Beichte eingeladen, dieser Einladung folgen fast alle Volksschüler, Hauptschüler bleiben mit zunehmendem Alter fern.

4. Die *außerschulische Kinderarbeit* wird in allerletzter Zeit immer mehr durch die neuen Schulformen wie Ganztagschule oder Tagesheimschule eingeschränkt. Viele Kinder sind Schulpendinger, die außerhalb der Pfarre eine Schule besuchen, z. B. Gymnasien. Das Leben der Kinder wird immer mehr verschult. Organisationen und Verei-

ne, aber auch die Kirche haben immer weniger Möglichkeit, an die Kinder heranzukommen und mit ihnen zu arbeiten, weil diesen die Zeit fehlt.

Trotzdem arbeiten noch genug Kinder mit Begeisterung in der Jungschar oder bei den Ministranten mit, wenn sich jemand ihrer annimmt und wenn ein entsprechendes Programm angeboten wird. Die Aktivitäten und Aktionen beschränken sich eben zum größten Teil auf das Wochenende. Oft ist es auch eine Frage der Führungskräfte, die nach Ort und Zeit verschieden da sind oder auch nicht.

Sehr gut bewährt hat sich die dekanatliche Organisation der Jungschar- und Jugendarbeit. Die Dekanatsteams der Jungschar und der Jugend kommen einige Male im Jahr zusammen: Vertreter aus fast allen Pfarren, die miteinander planen, einander helfen durch Erfahrungsaustausch, unter Führung der Dekanatsleitung und Vertretern der Diözesanstelle der Jungschar oder der Katholischen Jugend. So kann auch jenen Pfarren geholfen werden, die sich schwertun. Dekanatliche Veranstaltungen wie Jungschar-Treffen und -Feste und andere Aktionen können geplant und durchgeführt werden, wobei auch die Pfarren einbezogen werden und mitmachen können, die im eigenen Ort weniger aktiv sind.

Die Ferienaktionen wie Zeltlager, Ausflüge, Lagerfeuer, Radpartien usw. für Ministranten und Jungschar-Kinder erweisen sich als besonders wertvoll, weil sie ungeahnte Möglichkeiten für die charakterliche und religiöse Erziehung anbieten.

5. Zur außerschulischen Kinderseelsorge gehört natürlich die *Sakramentenpastoral*: Vorbereitung auf Erstbeichte, Erstkommunion und auf die Firmung. Hier haben sich Erstkommunionhelfer und Firmhelfer schon seit einigen Jahren bestens bewährt. Nur müßten die Familien der Kinder, besonders die Eltern, noch mehr einbezogen werden.

6. In der Liturgie sind regelmäßige *Kinder-gottesdienste* unerlässlich. In manchen Pfarren gibt es jeden Sonntag eine Schülermesse; man bemüht sich darum, sie auch phasengerecht zu gestalten; in anderen Pfarren gibt es an Wochentagen Schülermessen. Sie sind

unbedingt notwendig, da sich die Kinder und auch die Jugendlichen in den Großgottesdiensten der Pfarre leider nicht zu Hause fühlen, sich nicht angesprochen und beteiligt fühlen. Die Kinder- und Jugendkultur ist von einer ganz anderen Mentalität, Denkweise und Problematik getragen als die Erwachsenenwelt, und dem ist Rechnung zu tragen durch kindesgemäße Gestaltung der Gottesdienste, die aber auch für die Erwachsenen zugänglich sein sollen, um so der Gefahr der Exklusivität und der Isolierung der Kindergemeinde von der Erwachsenen-gemeinde zu begegnen. Die Verbindung mit der Gesamtpfarre darf nicht verlorengehen. Ohne Einbeziehung und Mitarbeit von Erwachsenen, ohne Zusammenarbeit mit den Familien kann es keine Kinderseelsorge und Jugendarbeit geben. Ihre Aufgabe besteht ja auch darin, das Verständnis und das Zusammenleben zwischen Jugendlichen und Erwachsenen zu fördern und die bestehende Kluft zwischen beiden Welten überbrücken zu helfen, integrierend zu wirken.

Bücher

Theorie-Defizit Landpastoral

Franz Breid, Daten und Impulse zur Landpastoral. Ergebnisse der Dekanatsuntersuchung Sarleinsbach, Veritas Verlag, Linz – Wien 1982, 203 Seiten;

ders., Landpastoral im Kontext der Entwurzelung, Veritas Verlag, Linz – Wien 1984, 399 Seiten.

Im Bereich der Landpastoral herrscht ein überraschendes Defizit. Außer den Periodica von Verbandszeitschriften säkularer und kirchlicher Provenienz existieren kaum Monographien, die soziologisch exakte Auskünfte geben. Schon deshalb muß man dem Autor dankbar sein, wenn er sich der Mühe unterzogen hat, seine seelsorgerische Wirkungsstätte, das Dekanat Sarleinsbach (Diözese Linz, Oberösterreich), detailliert in den Blick zu bekommen. – Der Autor stellt zunächst das Untersuchungsgebiet in seiner

wirtschaftlichen Struktur und in seinem kirchenhistorischen Werdegang vor; er informiert über die Methodik der 1977/78 durchgeführten Repräsentativbefragung und bietet die Antworten der Interviewten zum Sektor der sogenannten „säkularen“ Lebensfelder (Familie, Mitmenschen, Arbeits- und Berufswelt, Freizeit) wie auch im Bereich des religiös-kirchlichen Lebens, die er in einer Längsschnittuntersuchung nach deren Altersstruktur und hinsichtlich der Glaubens- und Wertdefizite auswertet. Er beschreibt das Verständnis der pastoralen Rollenträger (Priester, Laien) in der Sicht der Interviewten und berichtet über die Wunschvorstellungen, an welchem Standort (in der Pfarrei oder in der Region) die religiös-kirchlichen Dienste angesiedelt sein sollten. Mit einem Resümee und mit pastoralpraktischen Konsequenzen schließt der Bericht.

Als Positiva fallen auf: die sachlogisch-methodische Bewältigung der Aufgabenstellung sowie der Detailreichtum der auswertenden Beobachtungen. Desungeachtet erhebt sich eine Gretchenfrage: Woher nimmt der Autor eigentlich die Unbekümmertheit des generalisierenden Transfers? Nirgendwo wird darüber Auskunft gegeben. *Salva reverentia* vor der fleißigen Dekanatserhebung, aber müßten die Auskünfte der Sarleinsbacher Befragten nicht zuerst mit anderweitigen Dekanatsumfrageergebnissen konfrontiert werden, um dann „Ansätze zu pastoralpraktischen Konsequenzen“ zu formulieren? Die Veröffentlichung hat ihre Stärke in den Details; in der reflektierend-argumentierenden Gesamtschau – und allein diese liefert der Landpastoral die notwendigen Impulse – hat es sich der Autor zu einfach gemacht.

Ohne Zweifel bildet das vieldimensionale Phänomen der „Entwurzelung“, das der Autor in den Mittelpunkt seiner Überlegungen im neueren Werk stellt, eine besondere Herausforderung der gegenwärtigen Landpastoral. Insofern leistet die Veröffentlichung einen fachrelevanten Forschungsbeitrag. Die zugrundeliegenden empirischen Daten erhielt Breid aus dem Rücklauf eines „Erhebungsblattes“ (375f), das er zuvor an alle Bischöflichen Ordinariate des deutschen

Sprachgebietes (mit Ausnahme der DDR) gesandt hatte. Leider bekommt der Leser keine detaillierte Aufschlüsselung dieser Daten, etwa nach lokaler Herkunft, konfessionsspezifischem Bevölkerungsstand und wirtschaftlicher Strukturierung des konkreten Raumes. Dadurch würde er in die Lage versetzt, das Ausmaß der sozial-wirtschaftlichen und religiös-kirchlichen Entwurzelungserscheinungen in seinem Erfahrungsfeld zu verifizieren. Breid bemüht sich zwar ansatzhaft bei den Interpretationen zu distinguieren (bes. 166–185), kritisiert auch recht scharfsichtig jene Autoren, die sich plakativer Formulierungen bedienen (u. a. 13f), letztlich aber unterliegt er der gleichen Gefahr. Durch m. E. ungute Generalisierungen verlieren seine Auswertungsergebnisse viel an Kontur und Deutlichkeit.

Man kann dem Autor nur zustimmen, wenn er fordert, in dieser für die Landbevölkerung so verheerenden Entwurzelungssituation „auf allen Ebenen“ und „mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln“ pastoral tätig zu werden, oder wenn er zu kurz greifende innovatorische Ansätze der Landpastoral aufdeckt. Aber Breid darf sich dann nicht wundern, wenn der Leser ihn nun selbst um eine qualifizierte Lösungshilfe bittet. Und da bleiben außer einer Reihe recht sloganartiger Postulate die Wege ungewiesen.

Es bleibt leider ungesagt, woher denn eigentlich im entwurzelten priesterarmen bzw. priesterlosen Land die notwendigen pastoralen Bezugspersonen genommen werden können, die „die Menschen begleitend zu Gott . . . führen“. Irgendwie fehlt der Veröffentlichung jene Potenz, die aus richtigen analytischen Einsichten wenigstens ein Stück weit operationalisierbare Vorschläge zu ziehen imstande ist.

Ehrenfried Schulz, Passau

Walter Friedberger, Landpastoral. Hilfen zur Neuorientierung, Don Bosco Verlag, München 1982, 143 Seiten.

Der Untertitel dieses Büchleins entspricht eigentlich nicht ganz dem Inhalt: es geht Friedberger weniger um eine „Neuorientierung“ als vielmehr um eine Sammlung von teilweise recht allgemeinen Aussagen zur Gemeindepastoral, Dorfseelsorge, Pastoral

an den Lebenswenden usw., teilweise aber um recht konkrete Hinweise, was in der heutigen Dorfseelsorge getan werden kann und soll – bis hin zur Bedeutung der Vereine und des Dorfgasthofes. Dabei ist vieles hilfreich, um die Pastoral auf dem Land zu verbessern. Bei der starken Betonung von Gemeinde, Eucharistie und Sakramenten würde man allerdings deutlichere Hinweise darauf erwarten, wer denn bei der Überalterung des Klerus und bei der Notwendigkeit, daß fast jeder Landpfarrer mehrere Gemeinden versorgt, der Eucharistie vorstehen und die Gemeindemitglieder zu der notwendigen Mitverantwortung für das Leben in den Gemeinden animieren soll. Eine wirkliche Neuorientierung der Landpastoral in unseren Breiten kommt wohl nicht darum herum, Rom nachdrücklich um die Zulassung von viri probati zu bitten, die teils hauptamtlich, teils nebenberuflich den Gemeinden vorstehen können und die gemeinsam mit ihren Mitschwestern und Mitbrüdern um lebendige Gemeinden besorgt sind.

Helmut Erharter, Wien

Was braucht eine Gemeinde?

Gert Schneider, Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1982, 240 Seiten.

Volkskirche oder/und Gemeindekirche? Von dieser Problematik geht auch Gert Schneider in seinem Buch aus. Er versucht, beide zu verbinden, und definiert Gemeinde als „kritisches Prinzip“ der Volkskirche. Die Ausgangsposition der meisten deutschen und sicher auch österreichischen Pfarren beschreibt er als „Pastorales Grundmodell“. Er versteht darunter die Gemeinde der pastoral Versorgten, aus denen nach der griffigen Maxime der Würzburger Synode eine „sorgende“ Gemeinde werden soll. Als entscheidendes Element dieser Veränderung sieht Schneider die „Selbstorganisation“ der Gemeinden. Dabei sollen Zielvorstellungen nicht von oben nach unten vorgegeben, sondern von den Bedürfnissen der Basis aus formuliert und organisiert werden. Denn „der Mangel an sozialen Organisationsformen in der Kirche ist der entscheidende Grund da-

für, daß Gemeinden keine handelnden Subjekte im Sinne pluraler Handlungsformen sind. Als handelndes Subjekt erscheint nur die Amtskirche. Solange sich die ‚Vereinzelten‘ der durch die bürokratische Organisation Verwalteten nicht selbst organisieren, werden sie nicht sprechen lernen und ihre Interessen durchsetzen können“. Ziel dieser Selbstorganisation ist die Erfüllung der menschlichen und religiösen Grundbedürfnisse. Darunter versteht Schneider nicht eine „billige“ Pastoral der Bedürfniserfüllung, sondern „das situativ-konkrete Ernstnehmen des Einzelindividuums, der einzelnen christlichen Gruppe in ihrer Unverwechselbarkeit, in ihrer Notwendigkeit und Möglichkeit, als Subjekt religiösen und kirchlichen Handelns“. Das Problem wird noch einmal zugespitzt bei der Frage der Fernstehenden: Wer steht da wem fern? Der Nichtpraktizierende seiner Kirche oder die Kirche den wirklichen Bedürfnissen und Nöten der Menschen?

Das Buch stellt viele Fragen. Es gibt Denkanstöße, aber keine Patentrezepte. Wieweit eine Selbstorganisation der Basis im Vorfeld der Gemeinde, die ja erst Gemeinde werden soll, möglich ist, bleibt eine offene Frage. Aber sollten uns manche Initiativen, die an der gesellschaftlichen Basis immer stärker auftreten, nicht doch ermutigen, es zumindest zu versuchen? Noch wichtiger aber scheint eine Grundaussage, die das ganze Buch Gert Schneiders durchzieht: Eine Erneuerung der Kirche kann nur „von unten nach oben“ und nicht umgekehrt erfolgen. Diese These, der kaum noch von einem Pastoraltheologen ernsthaft widersprochen wird, ist keine Kampfansage an die Hierarchie. Sie beinhaltet das Lebensprinzip der Kirche nach dem Konzil, den geschichtlichen Ort, den „Kairos“ der Kirche dieser Zeit. Es mag manchmal belastend sein zu sehen, wie weit viele unserer Pfarren noch von dieser Zielvorstellung entfernt sind. Aber die wachsende Klarheit in den Zielvorstellungen der Pastoral kann auch Mut machen.

Ein Stoßseufzer sei dem Rezensenten noch gestattet: Ist es wirklich notwendig, daß Bücher über die Basis sich einer Fachsprache bedienen, die von den Menschen an der Basis kaum gelesen und verstanden werden kann?

Vielleicht sollte das Ernstnehmen der Basis auch in einer einfacheren Sprache seinen Ausdruck finden. *Hermann Hofer, Wien*

Karl Schlemmer, Gemeinde am Sonntag. Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester, Band I (Lesejahr A), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 326 Seiten.

Der Priestermangel führt zu priesterlosen Gemeinden und zu priesterlosen Sonntags-gottesdiensten. Karl Schlemmer, Professor für Liturgiewissenschaft in Passau, bietet in einem auf drei Bände (entsprechend den drei Lesejahren A, B, C) angelegten Werk umfassende und praxisnahe Hilfen für die Gestaltung solcher Gottesdienste. In einer längeren Einführung wird dabei in recht differenzierter Gedankenführung die Problematik des ganzen Unterfangens nicht verschwiegen. Die theologischen Erwägungen reden von der Notwendigkeit der sonntäglichen Eucharistiefeier für den Aufbau christlicher Gemeinde, und es wird zu Recht ein Wort von Henri de Lubac zitiert: „L’eucharistie fait l’église – die Eucharistie schafft die Kirche.“ Warum dann freilich am Schluß der Einführung das Reden vom „Recht der Gemeinde auf die Eucharistie“ relativiert und in Frage gestellt wird, ist nicht ersichtlich. Es werden Gefahren und Bedenken signalisiert, und es wird zu Recht als Ideal der reine Wortgottesdienst ohne anschließende Kommunionfeier hingestellt. „Da ist zunächst zu bedenken, daß es ja eigentlich zwischen dem reinen Wortgottesdienst, in dem unbestritten der Herr ebenfalls gegenwärtig ist, und der Meßfeier kein eigenständiges Drittes geben kann. Die Mischform von Wortgottesdienst und Elementen aus dem eucharistischen Teil der Messe nimmt dem einen wie dem anderen seinen spezifischen Wert... Des weiteren muß angemerkt werden, daß die Austeilung der heiligen Kommunion außerhalb der Messe problematisch ist.“ Und dann der Liturgiegeschichtler: „Die Kommunion einer ganzen Gemeinde unabhängig von der Messe (aber) ist in der Liturgiegeschichte überhaupt nicht belegt.“

Daß dann für die Praxis trotzdem im Anschluß an die Empfehlungen der Würzbur-

ger Synode für einen Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung plädiert wird und dafür die Modelle bearbeitet werden, hängt mit der „Notsituation“ zusammen und mit der nüchternen Erkenntnis, daß mit reinen Wortgottesdiensten am Sonntag sich unsere Kirchen noch mehr leeren würden, die Leute in andere Gemeinden ausweichen oder ganz wegbleiben würden.

Die Modelle selber sind alle, von kleinen Abweichungen im Zusammenhang mit Meditationstexten, gleich aufgebaut: Eröffnung mit Lied, Begrüßung, Einführung und Gebet, Wortgottesdienst mit den drei in der entsprechenden Sonntags- oder Festtagsliturgie vorgesehenen Lesungen und Zwischengesängen, dann die Übertragung der Gestalten vom Tabernakel auf den Altar und die Kommunionfeier mit Herrengebet und Mahleinladung. Endlich Dank und Entlassung. Dazu kommen dann und wann sehr gut ausgewählte Texte zur Überlegung und zur Meditation. Außer den drei Lesungen sind die allermeisten Texte bewußt nicht aus dem Missale genommen. Es ist ein berechtigtes Hauptanliegen des Verfassers, daß die Verwechslung von priesterlosem Gottesdienst mit Kommunionfeier mit einer „richtigen“ Sonntagsmesse vermieden wird. Ob das gelingt, wage ich freilich zu bezweifeln. Dem durchschnittlichen, theologisch nicht geschulten und kirchlich nicht sonderlich gebundenen Kirchgänger wird die Hauptsache sein, daß er die heilige Kommunion empfängt, und so sagen denn die Leute recht unbekümmert, sie hätten jetzt halt dann und wann eine Messe ohne Wandlung, was ihnen dann auch nicht als so schlimm erscheint, solange sie nur kommunizieren können.

Erstaunt hat mich, daß im Ganzen von einer Predigt nie die Rede ist. Für die schweizerischen Verhältnisse wäre hier der Ort einer Laienpredigt nach dem Evangelium. Dafür bekommen unsere zahlreichen Laientheologen und Laientheologinnen, die im Gemeindedienst stehen, aber auch die Diakone ihre bischöfliche Missio. Bei allem Respekt vor der sorgfältigen Arbeit, die in diesem Buch geleistet worden ist, ein ungutes Gefühl bleibt bestehen: Da ist von der Entfaltung der gemeindlichen Charismen die Rede, von der Aktivierung der Gemeinde, da wird

manchmal aus der Not des Pfarrermangels schon fast eine Tugend gemacht, daran aber, daß es nach dem Neuen Testament doch eigentlich gar keine christlichen Gemeinden ohne einen Gemeindeleiter und ohne sonntägliches Herrenmahl geben dürfte und daß es durchaus möglich wäre, aus der Gemeinde und für die Gemeinde einen ordinierten Gemeindeleiter zu bestellen, sofern man eine erneuerte Amtsauffassung akzeptieren und das von Menschen erdachte Zölibatsgesetz aufheben würde, davon ist in diesem Buch (wohl kluger- und für den Zweck des Buches wohl auch verständlicherweise) nicht die Rede. Traurig ist es trotzdem!

Josef Bommer, Luzern

Norbert Mette

Bausteine einer „Fundamentalpastoral“

Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen von P. M. Zulehner

In seinem für das „Neue Handbuch theologischer Grundbegriffe“ verfaßten Beitrag „Praktische Theologie“ konzipiert P. M. Zulehner eine „Fundamentalpastoral“, die den inhaltlichen und methodischen Horizont absteckt, innerhalb dessen die speziellen pastoraltheologischen Aufgabenfelder zu bearbeiten sind, und die folgende Teilthemen umfaßt: 1. eine Kriteriologie, d. h. eine Verge-
wissenheit und kritische Beurteilung der der pastoralen Praxis innewohnenden bzw. vorausliegenden Ziele; 2. eine Kairologie, d. h. das Bemühen, die für das pastorale Handeln bedeutsamen „Zeichen der Zeit“ aufzuspüren; und 3. eine Theorie der gedeihlichen Veränderung, die Ziele und Wege einer erneuerten, situationsgerechten Pastoral aufweist¹. Der Übersichtlichkeit halber orien-

tieren sich die folgenden Anmerkungen zu einigen neueren Veröffentlichungen von P. M. Zulehner an diesem Raster². Dabei muß auf eine detaillierte inhaltliche Würdigung verzichtet werden. Stattdessen soll diese Sammelrezension zum Anlaß genommen werden, einige kritische Rückfragen an den praktisch-theologischen Ansatz Zulehners zu richten (wobei „kritisch“ in der ursprünglichen Wortbedeutung gemeint ist!).

1. Kriteriologie

Ohne damit ein Verdikt über die früheren Veröffentlichungen, die stark (religions- und wissens-)soziologisch akzentuiert waren, aussprechen zu wollen, ist unverkennbar, daß seit einiger Zeit Zulehner der theologischen Dimension in seiner Theoriebildung ein größeres Gewicht beimißt. Der Eindruck, soziologische Kategorien würden in seinem Ansatz lediglich theologisch verbrämt bzw. aus sozialwissenschaftlichen Analysen würden zu unvermittelt Folgerungen für die pastorale Praxis gezogen, wird dadurch nachhaltig korrigiert. Zugleich scheint damit aber auch die praktische Theologie Zulehners in ihrer Gesamtausrichtung eine nicht unerhebliche Veränderung zu erfahren. Während seine Überlegungen früher stärker der Tradition einer „liberalen Theologie“ zugeordnet werden konnten, werden nunmehr stärker Aspekte der „politischen Theologie“ in die Theoriebildung einbezogen. Neuerdings ist Zulehner sogar darum bemüht, eine Befreiungstheologie für den hiesigen Kontext zu entwickeln³.

Daß ein solcher „theologischer Ortswechsel“ sich nicht ohne Spannungen vollzieht, lassen einige neuere Veröffentlichungen erkennen. Teilweise bleiben der „pluralistische“ und der „gesellschaftskritische“ Ansatz noch unverbunden nebeneinander stehen⁴. In einem religionspädagogischen Artikel wendet sich Zulehner demgegenüber

¹ Vgl. P. M. Zulehner, *Praktische Theologie*, in: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 3, München 1985. Ein Vorabdruck ist erschienen unter dem Titel „Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral“, in: O. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 13–37. Diese Fassung wird im folgenden zugrundegelegt; zitiert wird sie unter dem Kürzel „Praktische Theologie“.

² Welche Veröffentlichungen berücksichtigt wurden, ist den Anmerkungen zu entnehmen.

³ Vgl. P. M. Zulehner, *Auferweckung schon jetzt*. Skizzen zu einer europäischen „Befreiungstheologie“, Freising 1984.

⁴ Vgl. besonders deutlich in P. M. Zulehner, *Auswahlchristen*, in: *Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche* (Theologische Berichte X), Zürich – Einsiedeln – Köln 1981, 109–137.

derart kompromißlos gegen einen in seinen Augen allzu pluralistisch orientierten Religionsunterricht, daß man den Eindruck gewinnt, er rechne endgültig mit seiner eigenen theologischen Tradition ab⁵.

Die hier angedeutete Spannung hängt mit einem Grundproblem pastoralen Handelns unter den Bedingungen der Gegenwart zusammen, das in dem Phänomen der kirchlichen Distanziertheit – einem der Hauptthemen P. M. Zulehners – seinen besonders deutlichen Ausdruck findet: Auf der einen Seite hat die Kirche es teilweise bis heute versäumt, der durch Aufklärung und Revolution in Gang gekommenen gesellschaftlichen Dynamik Rechnung zu tragen, und hat deswegen selbst zu den Entfremdungserfahrungen beigetragen. Auf der anderen Seite ist es jedoch mit einer bloßen Anpassung der Kirche und ihrer Verkündigung an die inzwischen vorherrschende Mentalität und die gesellschaftlich dominanten Organisationsmuster auch nicht getan; der christliche Glaube droht auf diese Weise nämlich seiner messianischen Kraft beraubt und auf ein Unternehmen zur Abdeckung anderweitig nicht erfüllbarer Bedürfnisse reduziert zu werden. Vehement hat Zulehner immer wieder angesichts einer Pastoral, die die Menschen völlig zu vereinnahmen drohte, die Würde und das Recht des „freien Kirchenmitgliedes“ reklamiert⁶. Angesichts einer Kirche, die ständig neu versucht ist, die Mündigkeit des einzelnen ihren eigenen institutionellen Interessen gegenüber hintanzustellen, ist eine solche Forderung bleibend aktuell. Doch wäre es fatal – und darauf ist Zulehner wohl durch die politische Theologie gestoßen worden –, den neuzeitlichen Freiheitsanspruch einfachhin theologisch zu legitimieren, zumal seine ambivalenten Auswirkungen mehr und mehr zutage treten. Auch die praktische Theologie kann sich nicht davon dispensieren, die neutestamentliche Zumutung der Freiheit in ihrer aktuellen Bedeutung eigens zu reflektieren – und zwar bis in ihre kirchlichen und gesellschaftlichen Dimensionen hinein.

Hier zeigt sich, wie eng Kriteriologie und Kairologie in der praktischen Theologie zusammengehören. Damit verbietet sich auch eine Arbeitsteilung nach dem Motto, für die Kairologie seien die Humanwissenschaften zuständig, während die Kriteriologie der Theologie zufalle. Erforderlich ist vielmehr, wie Zulehner betont, eine interdisziplinäre Kooperation⁷. Welche weitreichenden Auswirkungen theologische Grundkonzeptionen für Theorie und Praxis der Pastoral zeitigen, steht im Mittelpunkt des Gesprächs, das Zulehner mit K. Rahner geführt hat⁸. Wenn auch sehr holzschnittartig, so geschieht darin doch eine instruktive Gegenüberstellung des überkommenen Grundkonzepts der Versorgungsseelsorge mit einer von der allgemeinen Heilszuversicht getragenen „mystagogischen Seelsorge“. Es wird aufgezeigt, wie tiefgreifend sich der Umgang mit den Menschen in der Pastoral ändert, wenn diese im Zusammenhang mit der ihr vorausliegenden (und nicht erst sie vermittelnden) gnadenhaften göttlichen Selbstmitteilung in der Welt begriffen wird. Viele binnenkirchliche Fragestellungen, die immer wieder Anlaß zu Grundsatzstreitigkeiten geben, erscheinen in dieser Perspektive plötzlich wohltuend relativiert. Dieses Buch leistet insgesamt eine anregende Vermittlung der Grundanliegen von Rahners Theologie in Theorie und Praxis der Pastoral hinein. Allerdings bleiben die Überlegungen insgesamt zu sehr im binnenkirchlichen Bereich stecken, auch wenn sie zu einigen Punkten (z. B. der Amtsfrage) im Sinne einer pastoralen Futurologie wichtige Orientierungen und Perspektiven an die Hand geben. Aber gerade von Rahners Theologie her ließe sich viel konsequenter noch nach den Möglichkeiten und der Fundierung einer Pastoral fragen, die sich entschlossen den Herausforderungen zuwendet, angesichts derer sich für viele Menschen momentan „hautnah“ die Fragen nach Heil und Unheil stellen.

Dazu gehört allerdings, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Gott der Kirche auch durch die ihr Fern- oder Außenstehenden etwas zu

⁵ Vgl. P. M. Zulehner, Die unentrinnbare Ungleichzeitigkeit. Pastoraltheologische Anmerkungen zur Glaubenssituation heute und zur Arbeit der Kirche in der Schule, in: KatBl 109 (1984), 166–178.

⁶ Vgl. ders., Auswahlchristen, a. a. O., 124f.

⁷ Vgl. ders., Praktische Theologie, bes. 23f.

⁸ Vgl. ders., „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...“ Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Düsseldorf 1984.

sagen hat, daß diese in ihrem Tun möglicherweise mehr von der Absicht Gottes mit der Menschheit erkennen lassen, als es in den eigenen Reihen geschieht⁹. Angesichts solcher Erfahrungen scheinen Vorbehalte angebracht, wenn die Kirche allzu optimistisch als jene Instanz angeführt wird, die vorbehaltlos in ihrem Reden und Tun von jenem Gott Zeugnis ablegt, der will, daß das Leben der Menschen heil wird. Daß das ihre Berufung ist, ist unbestritten. Aber müßte dann nicht auch von seiten der praktischen Theologie unbeirrbar die Einlösung dieses Auftrages eingeklagt und dort, wo davon um andere Ziele willen abgesehen wird, Kritik geübt werden? Ein solches Sich-Reiben und -Abarbeiten an widerständigen Erfahrungen auch in der Kirche begegnet zwar in Zulehners Ausführungen¹⁰; insgesamt sind sie jedoch sehr zurückhaltend – jedenfalls im Vergleich zu der Vielzahl an verheißungsvoll klingenden Zielangaben. Möglicherweise hängt das mit einem eigentümlichen Merkmal von Zulehners Veröffentlichungen zusammen: nämlich ihrer mittlerweile unverwechselbaren Begrifflichkeit. Zulehner hat eine besondere Fähigkeit, Kategorien zu prägen, die, gerade weil sie von dem üblichen theologischen Jargon abweichen, auf den ersten Blick Aha-Erlebnisse zu bewirken vermögen, sich aber bei näherem Zusehen doch als mehrdeutig erweisen. Für eine praktisch belangvolle Kriteriologie wären präzisere Bestimmungen und Abgrenzungen notwendig¹¹.

2. Kairologie

Wie angedeutet, sieht Zulehner Kriteriologie und Kairologie in einem dialektischen Ver-

hältnis miteinander verbunden: „Einerseits soll die Situation (also die Lebenslage der Menschen, die Gesellschaft) durch die christliche Praxis gestaltet werden; umgekehrt formt die Situation ihrerseits die Erkenntnis und Ausformulierung der jeweiligen Praxis mit.“¹² Es ist darum ein Kennzeichen der Schriften von Zulehner, daß sie ein besonderes Augenmerk auf die Situationsvergewisserung des pastoralen Tuns richten, indem es im Kontext der jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen zu analysieren und zu interpretieren versucht wird.

Immer wieder weist Zulehner auf den epochalen Wandel hin, der sich in den letzten zweihundert Jahren in allen gesellschaftlichen Bereichen vollzogen hat und von dem Religion und Kirche in besonderer Weise betroffen sind¹³. Vor allem folgenden Aspekt hebt er hervor: Statt daß der einzelne wie in den „christentümlichen Gesellschaften“ seine Konfessionszugehörigkeit gleichsam mit der Geburt zugewiesen bekommt, sieht er sich in der modernen Industriegesellschaft einer Vielzahl miteinander konkurrierender Lebensweisen konfrontiert. Für die Kirche bedeutet das, daß sie zur Tradierung des christlichen Glaubens mehr oder weniger allein auf ihre eigene Tätigkeit verwiesen ist. Als Prioritäten für die Pastoral ergeben sich aufgrund dieser Situation, zum einen um die Bildung lebendiger Gemeinden bemüht zu sein, zum anderen aber auch die Chance, die in der Nachfrage nach „Begleitung von Lebensgeschichten“ liegt, bewußt wahrzunehmen.

Zur Situationsvergewisserung sollen auch die empirischen Umfragen beitragen, auf die Zulehner in seinen Veröffentlichungen zurückgreift und an denen er zum Teil selbst mitgearbeitet hat. So hat er erst 1980 noch eine repräsentative Umfrage über die Bedeutung von „Religion im Leben der Österreicher“ durchgeführt¹⁴. Die dabei gewonne-

⁹ Dieser Aspekt kommt zwar in dem Gespräch vor allem von seiten Rahners deutlich zur Sprache; er wird jedoch zu wenig in den sich daraus ergebenden pastoralen Konsequenzen bedacht.

¹⁰ Im Beitrag „Praktische Theologie“ weist er beispielsweise darauf hin, wie sehr in der empirischen Kirche das Hauptziel ihres Tuns durch „Nebenziele“ verdeckt zu werden droht: vgl. ebd., bes. 17–23.

¹¹ So wäre z. B. genauer zu prüfen, inwieweit es legitim ist, Aussagen und Kategorien, die in einem anderen Wissenssystem entwickelt worden sind (wie z. B. der für Zulehner zentrale Begriff „Lebenswissen“), in das praktisch-theologische Bezugssystem zu „übertragen“. Oder aber der in neueren Veröffentlichungen immer wieder begegnende Begriff „Auferweckungspraxis“ bleibt in seinem theologischen Gehalt noch zu schillernd.

¹² P. M. Zulehner, *Praktische Theologie*, 17.

¹³ Thesenartige Kurzfassungen dieser Thematik, die in früheren Veröffentlichungen ausführlicher dargestellt ist, finden sich in den Beiträgen „Auswahlchristen“ (a. a. O., bes. 114–129) und „Praktische Theologie“ (25–31).

¹⁴ Vgl. P. M. Zulehner, *Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage*, Wien 1981; ders., „Leuterreligion“. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?, Wien 1982.

nen Ergebnisse hat er mit Material aus dem Jahre 1970 verglichen und konnte auf diese Weise die These von einer „verdunstenden Kirchlichkeit“ bestätigen. Allerdings hat Zulehner sich in dieser Studie nicht bloß auf die Erfassung und Auswertung kirchlicher Statistiken beschränkt. Sondern er sucht empirische Indizien, die dafür sprechen, daß auch in der vermeintlich säkularisierten Gesellschaft unter den Menschen elementare religiöse Wünsche und Sehnsüchte anzutreffen sind. Um diese zu erheben, ist es allerdings erforderlich, nicht von einem bereits feststehenden Verständnis von Religiosität auszugehen, sondern überhaupt erst aufzuspüren, was dem normalen Durchschnittsmenschen als Religion gilt und welche Rolle sie in seinem Leben spielt. Zulehner meint in der Tat, belegen zu können, daß auch die heutigen Menschen an „Lebensheiligtümern“ festhalten, die mit menschheitsaltan religiösen Wünschen in Verbindung gebracht werden können: den Wünschen nach Individualität, Beweglichkeit und Beheimatung. Sie sind allerdings in der gegenwärtigen Gesellschaft gefährdet und können am ehesten noch in den „kleinen Lebenswelten“ zum Zuge kommen, weswegen diese auch eine große allgemeine Wertschätzung erfahren. Explizite Religion wird hier vor allem in Form von Ritualen nachgefragt in der Erwartung, daß sie den zerbrechlichen Privatbereich sichern und festigen, indem sie ihn mit einem „heiligen Schild“ versehen.

Bei der Frage, wie in der Pastoral mit dieser von ihm so bezeichneten „Leutereligion“ umzugehen ist, schlägt Zulehner ein doppeltes Vorgehen vor: Einerseits gelte es, die „Lebensheiligtümer“ der Menschen als Ausdruck ihrer Suche nach dem, was „wahres Leben“ ist, zu begreifen und darin eine Anforderung zu einer solidarischen Praxis zu erblicken. Andererseits sei zu beachten, daß die vorfindliche Religiosität – nicht zuletzt aufgrund der gesellschaftlichen Gegebenheiten – mit der biblischen Freiheitsdynamik so gut wie nichts gemeinsam habe. Vielmehr begünstige die „Leutereligion“ eine Gestalt der Kirche, die sie zu einem reinen Dienstleistungsbetrieb werden lasse. Unverzichtbar sei darum ihre theologische Kritik und Läuterung und damit verbunden das Bemühen,

den christlichen Glauben als Erfüllung der Suche nach „wahrem Leben“ erfahrbar werden zu lassen. Pastoral der einladenden Offenheit und Pastoral der entschiedenen Nachfolge – nach Zulehner müssen sich diese beiden Ansätze ergänzen und gegenseitig korrigieren.

In einem solchen Vorgehen sieht Zulehner Berührungen zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Aufgrund der anders gelagerten soziokulturellen Verhältnisse muß nach seiner Meinung eine vergleichbare kontextuelle Theologie für den europäischen Raum anders ansetzen. Aber angesichts von augenfälligen und bedrängenden Erfahrungen der Ohnmacht und des Todes, auch wenn diese weniger auf der materiellen Ebene anzusiedeln sind, hält er die Ausbildung einer europäischen Befreiungstheologie und -pastoral nicht nur für möglich, sondern für dringend geboten. Wie sie anzusetzen hätte, skizziert er exemplarisch anhand von zwei Lebensbereichen, von deren Gestaltung die Humanität einer Gesellschaft wesentlich abhängt, nämlich den zwischenmenschlichen Beziehungen und der Arbeit¹⁵.

Im Vergleich zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie fällt allerdings auf, daß Zulehner bei seinen Analysen der gegenwärtigen Lebenswelt vornehmlich auf den psychisch-emotionalen Bereich und auf die Bewußtseinssebene rekurriert. Daß dort im hiesigen Kontext besondere Ausdrucksformen von „Armut“ begegnen, sei unbestritten. Nur wäre zu fragen, wie diese ihrerseits mit den hiesigen sozioökonomischen Verhältnissen zusammenhängen.

Hier zeigt sich die Grenze des wissenssoziologischen Ansatzes, auf den Zulehner in seinen Arbeiten immer wieder zurückgreift: Dieser Ansatz vermag zwar das Alltagswissen zu erhellen, bekommt aber dessen dialektische Verschränkung mit den konkreten materiellen Gegebenheiten nur unzureichend in den Blick. Nicht zufällig geht damit die Tendenz zu einer Enthistorisierung der sozialen Wirklichkeit und einer Verdinglichung bestimmter Erscheinungen zu anthropologischen Konstanten einher. Das hat zur Folge, daß von der Wissenssoziologie

¹⁵ Vgl. ders., *Auferweckung schon jetzt*, a. a. O.

eher ein Beitrag zur Legitimation von hergebrachten Konventionen ausgeht, als daß sie einer innovatorischen Praxis Vorschub leistet¹⁶.

3. Theorie gedeihlicher Veränderung

Bereits am Grundduktus seiner Schriften wird erkennbar, daß Zulehner die praktische Theologie nicht als eine beschauliche Wissenschaft betreibt, sondern sie für ihn „auf eine nicht macherische, sondern schonende Optimierung der vorfindbaren Praxis, damit auf Erneuerung, Veränderung“¹⁷ aus ist. „Wider die lähmende Resignation in der Kirche“ anzugehen und begehrt pastorale Wege aufzuzeigen ist eins seiner Grundanliegen¹⁸.

Genau dazu möchte er etwa mit seinem Buch „Priestermangel praktisch“¹⁹ beitragen. Anhand eines fiktiven, aber doch realitätsnahen Fallbeispiels wird der Lernprozeß einer Gemeinde geschildert, wie sie von der Versorgungsmentalität loskommt und ihre Geschicke selbst in die Hand nimmt – eine praktische Charismenlehre. Streckenweise kann man sich jedoch des Eindrucks, hier werde eine allzu ideale Wirklichkeit konstruiert, nicht erwehren. Von Widerständen und Konflikten ist nämlich kaum die Rede. Daß der Priestermangel ein pastorales Politikum ist, angesichts dessen mit spirituellen Appellen nur bedingt etwas auszurichten ist, kommt nicht in den Blick. So kann dieses Buch dazu beitragen, daß die Gemeinden mit beruhigenden Versprechungen dazu ermutigt werden, „ihren Betrieb am Laufen zu

halten“, was die verantwortlichen Stellen in der Kirche weiterhin davon entlastet, längst fällige Initiativen zur Behebung des Priestermangels zu ergreifen²⁰. Überdies ist zu befürchten, daß eine solche binnenkirchliche Fixierung, wie sie in diesem Buch vorherrscht, dazu führt, daß die Gemeinden sich fast nur um sich selbst sorgen.

Zulehners Reformkonzept setzt stark auf die Möglichkeit, ebenso hartnäckig wie geduldig eine allmähliche Veränderung des vorfindbaren religiösen Bewußtseins bewirken zu können. Er geht davon aus, daß langfristig „davon auch das bestehende und ererbte Kirchensystem erfaßt werden“²¹ wird. Daß nicht zuletzt auch in der jüngsten Vergangenheit noch Kirchenreformen ohne genügende Rücksichtnahme auf das Empfinden vieler Gläubigen ins Ziel gestoßen worden sind, wird man ohne Zögern zugestehen müssen. Von daher sind Zulehners Hinweise, welch geduldige Bereitschaft zu kleinen Schritten vonnöten ist, um zu einem „neuen Klima in der Pastoral“ zu gelangen, wertvoll und anregend. Zu Recht macht er darauf aufmerksam, wie wichtig es ist, daß zuallererst die in der Pastoral Tätigen in ihrer Identität bestärkt und zu einer „Lebenskultur nach dem Evangelium“²² ermutigt werden. Doch um das zu ermöglichen, ist es auch wichtig zu fragen, ob nicht die vorfindbaren institutionellen Strukturen die Ausbildung von Identität eher behindern statt fördern.

Insgesamt gesehen verdient jedoch Zulehners sowohl theoretisches als auch praktisches Engagement in der Pastoral, wie es sich in seinen Veröffentlichungen dokumentiert, Respekt: Hier wird eine praktische Theologie betrieben, die „aus dem dauerhaften Dialog zwischen den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens und Reflektierens erwächst“²³. Aus zahlreichen Begegnungen kennt Zulehner die Nöte und Sorgen der in der Pastoral Tätigen; und er versteht es darum, sie in hilfreicher Weise anzusprechen.

¹⁶ Vgl. dazu ausführlicher meine Auseinandersetzung mit dem religionssoziologischen Ansatz von G. Schmidtchen, an den sich Zulehner eng anlehnt, in: ThPr 15 (1980), 221–229. – Bemerkenswert ist, daß Zulehner offensichtlich aufgrund der Beschäftigung mit der politischen und Befreiungstheologie die sozialwissenschaftlichen Grundlagen, an die bislang sein pastorales Handlungskonzept geknüpft war, einer kritischen Befragung unterzieht. Gesellschaftskritische Ansätze werden von ihm jetzt stärker berücksichtigt. Eine genauere Klärung des Verhältnisses von Wissenssoziologie und kritischer Theorie steht allerdings noch aus.

¹⁷ P. M. Zulehner, Praktische Theologie, 17.

¹⁸ Vgl. ders., Helft den Menschen leben – Für ein neues Klima in der Pastoral, Freiburg 1978; ders., Kirche – Anwalt des Menschen. Wer keinen Mut zum Träumen hat, hat keine Kraft zum Kämpfen, Wien 1980.

¹⁹ Vgl. ders., Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde, München 1983.

²⁰ Wie Zulehner entsprechende theologische Bemühungen abqualifiziert (vgl. ebd., 10f), ist zumindest merkwürdig.

²¹ P. M. Zulehner, Praktische Theologie, 36.

²² Vgl. P. M. Zulehner, Leibhaftig glauben. Lebenskultur nach dem Evangelium, Freiburg 1983. Die Thematik klingt bereits in den vorhergehenden Veröffentlichungen an.

²³ P. M. Zulehner, Praktische Theologie, 16.

Zudem hat er ein feines Gespür für Vorgänge, um die sich die kirchliche Pastoral viel beherzter kümmern müßte, als es landläufig geschieht. Engagiert hat er beispielsweise die weithin antreffbare Enthaltensamkeit kirchlicher Gemeinden gegenüber der Friedensbewegung beklagt und seine persönliche Betroffenheit darüber zum Ausdruck gebracht²⁴. Es würde sicherlich manchen hoffnungsvoller stimmen, gelänge es, wenigstens ein bißchen von dem, wofür Zuhörer so leidenschaftlich wirbt, in der pastoralen Praxis zum Zuge kommen zu lassen.

²⁴ Vgl. ders., Kirche – Gottes Friedensbewegung auf Erden, München 1984. – Es ehrt den Verf., wenn er sich im Vorwort ausdrücklich zu den Personen zählt, „auf die sich die (viel zu) wenigen friedensbewegten Kirchenmitglieder sehr wohl verlassen können“ (9). Doch wäre es nicht angebracht, statt Autoritäten anzuführen, in diesem Zusammenhang an die Personen und Gruppen zu erinnern, die zu einer Zeit bereits, als Frieden noch kein „Modethema“ für den Buchmarkt war, unbeirrbar – trotz vielfältiger Widerstände – dafür gesorgt haben, daß der Friedensauftrag nicht gänzlich aus dem kirchlichen Bewußtsein geschwunden ist?

Büchereinlauf

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

Breid Franz, Landpastoral im Kontext der Entwurzelung, Veritas-Verlag, Linz – Wien 1984, 400 Seiten, S 238,-.

Breitenbach Roland (Hrsg.), Leben um zu lieben. Worte zur Trauung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985, 112 Seiten, DM 16,80.

Bsteh Irmgard, Perlen brauchen Körperwärme. Wie Glaube im Alltag lebendig werden kann. Ein Zeugnis, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985, 108 Seiten, DM 16,80.

Condrau Gion, Der Mensch und sein Tod, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln 1984, 512 Seiten, sfr 125,-, S 1076,-, DM 138,-.

Deutscher Caritasverband (Hrsg.), Caritas-Werkheft 1985, Thema: Fremde können Freunde werden, Freiburg 1985, 92 Seiten.

Emeis Dieter, Jesus Christus – Lehrer des Lebens. Katechetische Christologie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 200 Seiten, DM 19,80.

Fiedler Peter – Reck Ursula – Minz Karl-Heinz (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit Günter Biemer und Albert Biesinger, Lernprozeß Christen – Juden. Ein Lesebuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 288 Seiten, DM 34,-.

Fries Heinrich, Fundamentaltheologie, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1985, 580 Seiten, S 490,-, DM 70,-.

Gaspari Christof, Eins plus eins ist eins. Leitbilder für Mann und Frau, Herold-Verlag, Wien – München 1985, 256 Seiten, S 268,-, DM 38,-.

Hasenhüttl Gotthold, Freiheit in Fesseln. Die Chance der Befreiungstheologie. Ein Erfahrungsbericht, Walter-Verlag, Olten – Freiburg i. Br. 1985, 160 Seiten, sfr 18,50, DM 19,80.

Laurentin René – Rupčić Ljudevit, Das Geschehen von Medjugorje. Eine Untersuchung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1985, 210 Seiten, S 198,-, DM 29,80.

Mühlen Heribert (Hrsg.), Gemeinde-Erneuerung aus dem Geist Gottes, II: Zeugnisse und Berichte – Hoffnung für die Ökumene, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985, 192 Seiten, DM 9,80.

Nussbaum Otto, Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester. Liturgische und pastorale Überlegungen, Seelsorge Verlag Echter, Würzburg 1985, 120 Seiten, DM 19,80, S 154,40.

Parvey Constance F. (Hrsg.), Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche. Der Sheffield-Report, Neukirchner Verlag, Neukirchen – Vluyn 1985, 230 Seiten, DM 22,-.

Pesch Wilhelm, Du sammelst meine Tränen. Bilder und Texte zur Leidensgeschichte, Echter Verlag, Würzburg 1985, 64 Seiten, DM 19,80, S 154,40.

Reiter Johannes – Theile Ursel (Hrsg.), Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen, Reihe: Moraltheologie interdisziplinär, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985, 252 Seiten, DM 42,-.

Schlagheck Michael – Schönwälder Burkhard (Hrsg.), Unser Sonntag. Eine Offensive. Das Werkbuch für die Praxis, Echter Verlag, Würzburg 1985, 160 Seiten, DM 16,80, S 131,-.

Stenger Hermann, Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade, Otto Müller Verlag, Salzburg 1985, 212 Seiten, S 210,-.

Tusch-Kleiner Luitgard Maria – Kleiner Joseph Raphael, Einkehr zur Mitte. Orientierungshilfen und biblische Lesungen zum kontemplativen Beten, Otto Müller Verlag, Salzburg 1985, 164 Seiten, S 138,-.

Weinberg Karl, Ende der Konfessionen. Eins in Christus, Profil Verlag, München 1985, 112 Seiten, DM 26,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Gert Schneider, Dr. theol., ist Pfarrer in Warstein-Suttrop, Deutschland.

Ehrenfried Schulz ist Professor für Pastoraltheologie in Passau (seit dem Sommersemester 1985) und Schriftleiter von „Der Prediger und Katechet“.

Hans Schilling ist Professor für Pastoraltheologie am Institut für praktische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität München.

Hermann Steinkamp ist Professor für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik an der Universität Münster.

Gottfried Bachl ist Professor für Dogmatik an der Universität Salzburg.

Remo Wäspi ist Diplomassistent am Seminar für Kirchengeschichte der Universität Freiburg/Schweiz.

Herbert Poensgen ist Assistent am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Bamberg.

Franz Unger ist Pfarrer in Andau/Burgenland.

Norbert Mette ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.

Leitartikel

Wilhelm Zauner
Welche
Sprache sollen
wir sprechen?

Wunderbar klingt die Verheißung: „Macht euch keine Sorge, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der durch euch redet“ (Mt 10, 19–20). Das wird uns für den Fall gesagt, daß wir um des Glaubens willen vor Gericht gestellt oder vor Statthalter und Könige geschleppt werden.

Doch das ist unser Problem: Wir werden nicht vor Gericht gestellt, sondern vor ein Rednerpult. Wir werden nicht vor Statthalter und Könige geschleppt, sondern vor Schulklassen und Kursteilnehmer. Wir müssen mit Brautleuten reden, die sich von der Kirche nichts als eine schöne Hochzeit erwarten; mit Eltern, die ihre Kinder durch die Taufe in eine Kirche aufnehmen lassen wollen, aus der sie selbst ausgetreten sind; vor einer Begräbnisgemeinde, die nicht an ein Leben nach dem Tod glaubt. Wir stehen vor dem Gericht der Zeitungsleser, Radiohörer und Fernsehzuschauer. Man schleppt uns zur Eröffnung von Kaufhäusern, Banken und Straßenbahnlinien. Man lädt zu einer öffentlichen Diskussion über das Waldsterben höflich auch den Pfarrer ein.

Sprachnot . . .

Wie oder was sollen wir da reden? Für solche Situationen scheint die schöne Verheißung nicht zuzutreffen. Unsere Worte klingen oft fremd und formelhaft. Wir fühlen uns manchmal recht hilflos bei dem Versuch, die Botschaft auszurichten, die uns im Hörsaal so einleuchtend schien und im Meditationskreis so tief in die Seele drang. Wir sind beauftragt, „den Heiden den unergründlichen Reichtum Christi zu verkünden“ (Eph 3, 8). Doch was wir anzubieten und zu verkünden haben, wird ja von vielen gar nicht als Reichtum angesehen. Wir stehen mit unserer Botschaft da wie mit einem Bündel Ostgeld vor einer westlichen Bank: Man wechselt es nur ungern und zu einem beschämend niedrigen Kurs; es gilt nicht viel in der westlichen Wirtschaft.

... und Entmutigung

Viele Seelsorger sind entmutigt und sagen: Wir kommen mit unserer Botschaft nicht an. Mancher flieht in den kleinen Kreis Gleichgesinnter, in dem er noch Bestätigung findet. Andere steigern ihre Anstrengung und geraten in einen Streß, der ihnen die Erfolglosigkeit ihrer Anstrengung noch mehr zum Bewußtsein bringt. Nicht selten erfahren Mitarbeiter in der Seelsorge einen Verlust der Identität: die Botschaft wird dem Boten selbst fremd. Sie

Eine schwer
vermittelbare
Botschaft

fühlen ihre Situation wie Jeremia: „Du hast mich betört, und ich ließ mich betören; zum Gelächter bin ich den ganzen Tag“ (Jer 20, 7). Wie kann man mit diesen Spannungen und Belastungen leben? Wie gewinnt man die Freude an der Verkündigung wieder? Wie läßt sich die Sprachnot beheben?

Vielleicht hilft schon die Einsicht, daß die Mühe unserer Verkündigung ihre Ursache nicht nur in unserem Ungeschick zur Formulierung hat. Der Fremdkörper ist vielmehr die Botschaft selbst. Sie paßt nicht in unser System; sie fügt sich nicht nahtlos in unser Denken, in unsere wirtschaftlichen und politischen Überlegungen. Sie sprengt auch immer wieder die theologischen Gebäude, die wir mit solcher Mühe errichtet haben. Sie irritiert unsere religiösen Gefühle, die uns lieb und vertraut geworden sind und in denen wir uns Gott schon so nahe gefühlt haben. „Wir verkündigen Christus, den Gekreuzigten – den Juden ein Skandal, den Heiden eine Dummheit“ (1 Kor 1, 23). Christus paßt nicht ins Judentum und nicht ins Heidentum, weder von damals noch von heute. Er ist überall fremd, anstößig, zu groß. Seine Gedanken lassen sich nicht glatt in die Gebäude unserer Gedanken einfügen. Sätze wie „das wahrhaft Menschliche ist das Christliche“ haben dazu verführt, die Botschaft Jesu als eine Art verfeinerten Humanismus auszugeben. Das Anstößige an der Botschaft wurde dadurch geglättet, daß das Christliche als Maßanzug für das Menschliche dargestellt wurde. Man hat sich nicht mehr zu sagen getraut, daß das Christliche manchmal dem Menschlichen zuwiderläuft, ja geradezu als unsinnig und unvernünftig erscheint. Die Bergpredigt bleibt ein Fremdkörper in einer menschlich vernünftigen Ethik. Die Botschaft von der Auferweckung wird immer wieder die einen zum Spott reizen, die anderen zu höflicher Entschuldigung veranlassen (vgl. Apg 17, 32). Der Organismus des bloß Menschlichen stößt die Botschaft vom Kreuz ab wie ein fremdes Organ; er entwickelt Anti-Körper, wenn sie auf ihn trifft. Wer also die Fremdheit der christlichen Botschaft in der heutigen Welt wahrnimmt, der nimmt das tatsächliche Verhältnis dieser Botschaft zur Welt wahr. Wer sie verkünden will, muß diese Spannung aushalten. Die Verkündigung ist nicht nur ein Sprachproblem, sondern auch ein Sachproblem: Der Inhalt selbst ist schwer zu vermitteln.

Das heißt nun freilich noch nicht, daß jeder Mißerfolg in der Verkündigung ein Beweis dafür ist, daß einer eben die Torheit des Kreuzes gepredigt hat. So mancher, der einfach dumm daherredet und deshalb kein Gehör findet, beruft sich zu seiner Rechtfertigung auf den Auftrag, das

„Modernisierung“
der Sprache?

„Fremdsprache“
für dem Glauben
Entfremdete

Wort zu verkünden und aufzutreten, „sei es gelegen oder ungelegen“ (2 Tim 4, 2). Mancher Seelsorger meint, je mehr sich die Leute über seine Predigt aufregen, desto deutlicher habe er das Wort Gottes verkündigt. Er kommt gar nicht auf den Gedanken, daß der Widerstand gegen seine Verkündigung nicht dem Wort Gottes gilt, sondern seiner Unfähigkeit, es zur Sprache zu bringen.

Manche glauben auch, man könnte für die Menschen von heute die alten Texte der Verkündigung gar nicht mehr verwenden. Sie lesen statt des Evangeliums ein Märchen vor und deuten es mit einer Methode, die sie für Tiefenpsychologie halten. Sie benützen für die Trauungsansprache indianische Geschichten oder buddhistische Mythen. Wieder andere versuchen es in der Kirche mit Dialekt oder derben Straßenausdrücken: „Locker, locker“ ist ihre Parole. Nun, ich halte nichts von solchen Methoden. Wir werden die Botschaft nicht verständlicher machen, wenn wir die klassischen Formen unserer Verkündigung den Swingle Singers anvertrauen. Es wird nicht viel helfen, wenn wir die Bibel ins Zeitungsdeutsch oder gar in den Dialekt übersetzen, wenn wir Jesus Christus einen „Superstar“ nennen und seine Gleichnisse als Comics zeichnen lassen. Die entscheidende Frage wird sein, ob sich die Menschen die Botschaft der Bibel sagen lassen und sich nach Jesus Christus richten wollen.

Freilich, wenn sie dies wollen, bleibt uns immer noch das Problem der Sprache; und schließlich sollen wir ja auch durch die Sprache die Bereitschaft wecken, die Botschaft zu hören und anzunehmen. Die Sprache des Glaubens wird freilich in dem Maß eine Fremdsprache bleiben, als einer dem Glauben selbst fremd gegenübersteht. Die Texte der Bibel und Liturgie sind aus einer gemeinsamen Glaubenserfahrung gewachsen und wohl nur dem ganz verständlich zu machen, der sich auf ähnliche Erfahrungen einläßt. Wir können nicht alles übersetzen und dürfen die kostbaren Worte, die uns zur Versprachlichung und Vermittlung unseres Glaubens vertraut geworden sind, nicht leichtfertig aufgeben. Wir müssen jedoch ständig die kirchliche Sprache überprüfen: Enzykliken, Hirtenbriefe, Pfarrbriefe; die Sitzungssprache kirchlicher Gremien; die Binnensprache kirchlicher Insider; die Sprache unserer Gebete und Fürbitten; die Sprache bei charismatischen Zusammenkünften. Noch immer gilt die Mahnung des Paulus: „Wenn die ganze Gemeinde sich versammelt und alle in Zungen reden, und es kommen Unkundige oder Ungläubige hinzu, werden sie dann nicht sagen: Ihr seid verrückt!“ (1 Kor 14, 23) Tatsächlich, es kann ungemein peinlich sein, wenn ein Seelsorger (Prie-

ster oder Laie) ständig „Zeugnis geben“ will oder einen Straßenpassanten mit der Feststellung aufspielt: „Jesus liebt dich!“ Es gibt auch für die religiöse Sprache ein Gebot der Schamhaftigkeit. Ein Freund erzählte mir kürzlich, er sei vor einer Mitreisenden, die, unterwegs zu einem einschlägigen Kongreß, im Abteil freimütig von ihren Glaubenserfahrungen erzählte, in den Speisewagen geflüchtet. Er habe kein Interesse an Prostitution, weder an körperlicher noch an religiöser.

Ich gestehe, daß mir auch die pastoraltheologische Sprache manchmal ziemlich auf die Nerven geht. Wenn da „Handlungsmuster“ und „Pastoralstrategien“ entworfen werden, wünsche ich mir manchen Kollegen lieber bei einer Computerfirma oder beim Militär. Wenn da hurtig neue Worte und Parolen formuliert werden, die uns über die gegenwärtige Situation retten und den sicheren Erfolg bringen sollen, frage ich mich nach dem Glauben der Erfinder. Wer nicht gleich das modische Vokabular übernimmt, setzt sich allerdings dem Verdacht aus, er sei in der Sache selbst nicht informiert.

Der Glaube
braucht
vertraute Worte

Wer seinen Glauben zur Sprache bringen will, weil das einfach zum Glauben gehört und weil er sonst nicht vermittelt werden kann, der muß die Mühe der Sprache auf sich nehmen. Er muß manche Strecke der Sprachnot und Sprachlosigkeit zurücklegen. Er tut gut daran, eher bei Dichtern als bei Werbetextern zu lernen. Er soll auch nicht allzu sehr auf Kreativität setzen. Der Glaube des Einzelnen und der Gemeinde braucht vertraute Worte. Wer sie ändern will, muß sich zuerst fragen, ob er selbst deren Sinn erfaßt hat. Niemand kann durch Übersetzung einem anderen verständlich machen, was er selbst nicht verstanden hat. Ich habe auch von den vielen Gelegenheitsdichtern, die die Liturgiereform hervorgebracht hat, noch kaum eine Formulierung gehört, die den Texten in den liturgischen Büchern vorzuziehen wäre. Manche kommen sich freilich dabei recht locker und spontan vor und meinen, daß dies auch die Mitfeiernden schätzen.

Loqui sequitur
esse

Also: Welche Sprache sollen wir sprechen? So leicht ist das nicht zu sagen. Sprache ist nicht einfach ein Verständigungssystem, das seiner Verwendung griffbereit vorausliegt. Loqui sequitur esse: Wie einer redet, so ist er. Wenn das Dekret einer kirchlichen Behörde erhaben über den Tatsachen und Problemen schwebt und sorgfältig in Erinnerung ruft, was man schon immer gesagt hat, kann man sich denken, wie die Behörde ist. Wenn in einem Hirtenbrief nichts steht, was ein Pfarrer seiner Gemeinde vorlesen möchte, so wirft das ein Licht auf den

briefschreibenden Hirten. Wenn ein Pfarrer oberflächlich oder bigott predigt, dann wird er eben so sein. „Deine Sprache verrät dich“, haben Umstehende zu Petrus gesagt, der sich in den Hof des Hohenpriesters geschlichen hatte (Mt 26, 73). Sie meinten zwar nur seinen galiläischen Dialekt, doch der Hinweis gilt ganz allgemein: An seiner Sprache erkennt man den Menschen, seinen Geist oder Ungeist. Siehe ganz oben: Wenn sich einer um den Geist Gottes bemüht, darf er getrost darauf vertrauen, daß ihm gegeben wird, was und wie er reden soll. Wenn er nur „geistreich“ reden will, soll er lieber schweigen.

Artikel

Alex Stock Weltliche Poesie und theologische Poetik

1. Theologische Interessen an der Poesie

Manche Motive und Themen des Christentums werden jenseits der kirchlichen Praxis in der Literatur weiterverhandelt. Stock vertritt im folgenden Beitrag die Meinung, daß durch die Lektüre solcher Literatur den lesenden Theologen selbst etwas geschehen müßte, wenn die Poesie für die Theologie Ereignis werden soll. red

Das historische Verhältnis der Theologie zur Poesie ist zwiespältig, zwischen humanistisch-neugierigem Interesse für die Sprachschätze der Welt und moralischer Verachtung für das feinsinnige Allotria christlicher Ästheten. Das offene Interesse hat sich seit der Spätantike auf zwei Ebenen bewegt. Die erste Interessensrichtung schließt sich an die antike Tradition der *theologia poetica* (*narrativa*) an, dergemäß die ersten Theologen die Dichter waren, Männer wie Hesiod und Orpheus. Christliche Theologen der Spätantike und des Mittelalters haben sich da angeschlossen, indem sie die heidnischen Mythen wie das Alte Testament allegorisch lasen auf Christus und die Offenbarung des Neuen Bundes hin, als verborgene (christliche) Theologie. Das zweite Interesse richtete sich nicht primär auf die potentiellen theologischen Inhalte, sondern auf die der Dichtung eigene sprachliche Kunstfertigkeit. Im propädeutischen Schulprogramm der „*artes*“, insbesondere der Grammatik und Rhetorik, las man die Dichter. Man beschäftigte sich mit Poesie in poetischer Absicht, d. h. in der Lernabsicht, selbst in und mit der Sprache etwas machen zu können. Richtig lesen, reden und schreiben zu können, lernte man durch das Studium der Autoren. Poetik zielte hier darauf, aus dem gelungenen

Suche nach
theologischen
Gehalten

Gemachten die Theorie und die Regeln der Kunst des Machens zu gewinnen. Diese poetische Position hat die Poesie in der Theologie jedoch nicht auf Dauer halten können. Im Bildungssystem der Hochscholastik stieg die Logik zum ersten Lerngegenstand der „artes“ auf, die „poetica“ wurde zur „infima inter omnes doctrinas“, zur untersten aller Wissenschaften (Thomas v. A., S th I q 1 a 9). „Die Scholastik ist an der Würdigung der Poesie nicht interessiert. Sie hat keine Poetik und Kunsttheorie produziert.“¹ Das gilt auch für die Neuscholastik des 19./20. Jahrhunderts. Und als diese transzendentaltheologisch aufgehoben oder exegetisch überrollt wurde, fand eine theologische Poetik auch keine nennenswerte Wiederbelebung.

Die Theologen, die sich heute mit der mittlerweile weltlich gewordenen Literatur beschäftigen, sind primär Nachfahren der inhaltlich-offenbarungstheologisch interessierten Allegoriker der Antike und des Mittelalters. Weltfreudig-humanistisch sind sie an der in der säkularen Literatur verborgenen Theologie interessiert, an dem, was die Dichter in ihrer anderen Sprache sagen über Gott und Jesus, die biblischen Geschichten, die Kirche und die Moral. Und so, wie die heidnische Literatur der Antike als Präfiguration der christlichen Botschaft gelesen wurde, so wird die aus dem Christentum herausgewachsene weltliche Literatur der Moderne von vielen als „Realisation“ gelesen, als „Realisation eines theologischen Gehaltes in der nicht-religiösen weltlichen Konkretion“².

Nicht selten wird dies in einem unmittelbar inhaltlichen Sinne verstanden: die dichterische Gestalt ist die bildliche Einkleidung von Gedanken. Diese erscheinen als das eigentlich theologisch Interessante, die „Aussagen des Schriftstellers zu . . .“ und seine darin artikulierte weltanschauliche Position. Es ist wohl der konfessorische, kerigmatische, dogmatische Grundzug theologischer Rede, der dazu führt, die Poesie vor allem daraufhin zu befragen, was der Dichter sagen will und welche Meinung er hierzu und dazu vertritt, um dies dann mit den hauseigenen Aussagen und Meinungen vergleichen und an ihrem Maßstab einordnen zu können.

Man kann versuchen, Dichtung so zu lesen, und je mehr sie selbst Agitprop, Lehr- und Gedankendichtung ist, mag das auch gelingen. Nur kommt man der eigentümlichen Sprachbewegung der Dichtung selbst damit kaum auf die Spur. Das kann nur gelingen, wenn man den Lese-

¹ E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1978⁸, 230.

² D. Sölle, Realisation, Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung, Darmstadt 1973, 30.

vorgang selbst, in den wir uns durch die literarischen Texte verstricken lassen, als den Ort begreift, wo Dichtung sich realisiert. „Daraus folgt, daß man die alte Frage, was dieses Gedicht, dieses Drama, dieser Roman bedeutet, durch die Frage ersetzen muß, was dem Leser geschieht, wenn er fiktionale Texte durch die Lektüre zum Leben erweckt. Bedeutung hätte dann viel eher die Struktur des Ereignisses.“³

Vielleicht hat D. Sölle, die den Begriff der „Realisation“ in die theologische Literaturdiskussion eingebracht hat, dies auch im Sinn gehabt, wenn sie Realisation als „Gewinn an Sprache, an Ausdrucksmöglichkeit, an angeeigneter Welt“⁴ interpretiert. Es ist sehr wichtig, sich in der Weltliteratur umzusehen, wie die alten Motive und Themen des Christentums jenseits des kirchlich verwalteten Terrains weiterverhandelt werden. Aber erst, wenn durch diese Lektüre den lesenden Theologen selbst etwas geschieht, wenn das Lesen solcher Literatur die Theologie nicht nur ornamental umspielt, sondern in ihre ureigene Schreib- und Redeweise eingreift, wird die Bedeutung der Poesie für die Theologie Ereignis. Der theologisch eigentlich interessante Ort der Poesie, insbesondere der modernen, ist somit das Arbeitsfeld einer theologischen Poetik. Da geht es nicht darum, ob man hier oder da einmal ein Gedicht oder eine Kurzgeschichte „einsetzen“ kann, sondern um sprachliche „poiesis“ im ursprünglichen Sinne des Machens, Herstellens, Anfertigens von Texten und Textkompositionen.

Auf diesem Gebiet ist in den vergangenen zwei Jahrzehnten atemberaubend viel einfach gemacht worden, in den verordneten Textreformationen der Liturgien, Gesangbücher, Bibelübersetzungen wie in der freihändigen Durchführung und Eigenproduktion vor Ort. Eine von der Poesie, zumal der modernen, belehrte Poetik hat dabei, wie es scheint, keine bedeutende Rolle gespielt. Ob sie das hätte können oder in den verbliebenen Spielräumen noch kann, steht freilich dahin. Man kann es nur experimentierend auskundschaften. Nur im Durchgang durch sie selbst kann man schrittweise herausbekommen, was Poesie für die Theologie austragen könnte. So schließen sich die folgenden Überlegungen an ein kurzes, unkompliziertes Stück moderner Poesie an. Es soll in theologisch-poetischer Absicht gelesen werden, also bezogen auf das, was Theologen mit der Sprache machen.

2. Wie es so zugeht

Sonntagmorgen in einer der hochberühmten romanischen Kirchen von Köln, die Messe beginnt, der Zelebrant

³ W. Iser, *Der Akt des Lesens*, München 1976, 41.

⁴ D. Sölle, a. a. O., 30.

rezitiert den Eröffnungsvers, der an diesem zweiten Fastensonntag lautet: „Mein Herz denkt an dein Wort: Sucht mein Angesicht! Dein Angesicht will ich suchen. Verbirg nicht dein Gesicht vor mir.“ Und dann fährt er fort, fährt einfach fort: „Das wird das Thema des heutigen Sonntagsgottesdienstes sein. Bevor wir das Wort Gottes hören und so weiter und so weiter und so weiter.“ – Hatte er nicht gerade gesagt: „Mein Herz denkt . . .“? Was mochte sein Herz gedacht haben, als er sagte „mein, ich, mir“? Oder wollte er das, was er da sagte, selbst jetzt eigentlich gar nicht sagen, sondern nur als mögliche Aussage hinstellen, etwas, worüber man sprechen würde. Wie war es nur denkbar, herzdenkbar, daß dieser bewegende Anfang, in dem eine einzelne Stimme, sich erinnernd, vor dem verborgenen Gott mit dem Gottesdienst beginnt, so mir nichts dir nichts auf thematische Distanz gebracht werden konnte? Klerikale Anästhesie!

3. Ein Stück Poesie

Ich nehme ein Gedicht der österreichischen Dichterin Friederike Mayröcker, die 1924 in Wien geboren wurde. Das Gedicht ist 1966 in dem Band „Tod durch Musen“ erschienen.⁵

WIRD WELKEN WIE GRAS

auch meine Hand und die Pupille
wird welken wie Gras · mein Fuß und mein Haar mein
stillstes Wort
wird welken wie Gras · dein Mund dein Mund
wird welken wie Gras · dein Schauen in mich
wird welken wie Gras · meine Wange meine Wange und
die kleine Blume
die du dort weißt wird welken wie Gras
wird welken wie Gras · dein Mund dein purpurfarbener
Mund
wird welken wie Gras · aber die Nacht aber der Nebel
aber die Fülle
wird welken wie Gras wird welken wie Gras

4. Ergriffene Einmischung

„wird welken wie Gras“ – das ist biblischer Ton. Ps 90, 5f heißt es von den Menschenkindern: „Sie sind wie das sprossende Gras: am Morgen erblüht es und sproßt, am Abend welkt es und verdorrt.“ Und Is 40, 6f setzt der Prophet dem Aufruf zur Predigt den Einwurf entgegen: „Was soll ich rufen? Alles Fleisch ist ja Gras und all seine Pracht wie die Blume des Feldes. Das Gras verdorrt, und die Blume welkt, wenn der Hauch des Herrn darüber weht.“ Er erhält die Antwort: „Ja, das Volk ist wie Gras, aber das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit“ (V 8). Zwischen Einwurf und Antwort hat sich – wie C. Westermann gezeigt hat – noch die Stimme eines späteren Lesers eingemischt: „Ja, Gras ist das Volk“ (V 7b). „Es ist nicht der

⁵ Hier zit. nach: *Friederike Mayröcker*, Ein Lesebuch, hg. von G. Lindemann, Frankfurt/M. 1979, 36.

Zusatz eines Erklärenden, sondern der eines Ergriffenen!“⁶

Wie steht es aber nun mit den viel späteren, den heutigen Lesern an dieser Stelle? Die Leser jedenfalls, die die Schriftauslese der neuen Liturgie in der Hand hatten, haben haarscharf und unergriffen gerade diese Verse 6-8 herausgeschnitten, als sie Is 40, 1-11 als Lesung für den 2. Adventssonntag (B) einsetzten. Vielleicht haben sie ihnen nicht in die gewünschte adventlich-tröstliche Tonart gepaßt.

Den Vers, den die Liturgiebauleute verwarfen, gerade ihn hat weit außerhalb des theologischen Feldes eine Frau aufgehoben und ihn zum Eckstein und Kehrvers eines Gedichts gemacht. Sie hat sich eingemischt in die biblische Überlieferung, und von ihrem Gedicht kann man wie von dem Zusatz jenes alten Glossators sagen: „Es ist nicht der Zusatz eines Erklärenden, sondern der eines Ergriffenen.“ Es ist kein Kommentar zur Stelle, keine gereimte Exegese. Dieser Vers, dieser Vers allein hat es ihr angetan.

Der Vers kehrt wieder und wieder, neunmal, in litaneiartiger Intensität, weil „alles Fleisch“ ausdenkend beim Wort genommen wird, also auch mein Fleisch, dein Fleisch, also auch meine Hand und die Pupille und dein Mund, dein purpurfarbener Mund. Eins ums andere blüht auf und wird eingeholt von dem unentrinnbaren Refrain. Beim Wort nehmen heißt sinnlich denken. So ist aus dem biblischen Vers eine Weise von Liebe und Tod geworden, die an diesem, „deinem“, „meinem“ Leib aufeinander-treffen.

5. Anteilnahme durch Lesen

Im Lesen eines solchen Gedichts können wir in unserer Einbildungskraft an Erfahrungen Anteil nehmen, die wir in der eigenen leiblichen Realität vielleicht nicht, vielleicht niemals machen. Aber indem unsere Erfahrungen (Erinnerungen, Erwartungen) sich mit den im Gedicht niedergeschriebenen zu unterhalten beginnen, wird unsere Anteilnahme an der Welt gestärkt. Sympathie in diesem Sinne ist eine für Theologen wichtige und zugleich merkwürdig schwierige Tugend. Daß sie schwierig ist, ist vielleicht die Kehrseite jener ungeheuren Affirmation des Kerygmas von Tod und Auferstehung, dieser Glaubensgewißheit, die alles, komme was wolle, immer schon überstrahlt und aufgefangen hat.

Ehe ein Gedicht wie dies ganz hat gegenwärtig werden können, ist der glaubenssichere Leser längst darüber hinaus: „wird welken, wie Gras.“ Ja, aber das Wort unseres

⁶ C. Westermann, Das Buch Jesaja, Kap. 40-66 (ATD 19), Göttingen 1966, 37.

Gottes bleibt, und die Auferstehung der Toten kommt. Weil nicht nur Dickfelligkeit und Hartherzigkeit, sondern auch der sichere Glaube selbst Ursache einer eigentümlichen Anästhesie sein kann, darum hat Poesie, die auf Erschütterung zielt, bei gläubigen Theologen keinen leichten Stand.

6. Maßnahmen gegen die Inflation

„wird welken wie Gras“ ist ein erotisches Gedicht, nicht nur darin, daß es erotische Bilder evoziert, sondern in der Sprache selbst, im Umgang mit der Sprache selbst. „Erotik als Poesie ist eine besondere Art, mit den Wörtern, mit der Welt umzugehen: liebend, sich aussetzend, offen, zerissen, sich hingebend, verausgabend, verschwendend, unnachgiebig, verzehrend, gewalttätig . . . Aber auch . . . das Zurückschrecken, Auslassen, Loslassen.“⁷

Hier, in diesem Gedicht, sind es die einfachsten, alltäglichsten Wörter, wenige nur, die aufgehoben, hingestellt, wiederholt werden, weil man so schnell von ihnen nicht loskommt; ihnen wird das Gewicht der Dinge, die sie anzeigen, verliehen; magische Nachbarschaften werden in die Wege geleitet; der Klang und Rhythmus geprüft, in dem alles gehen könnte, immer mit dem Singsang des Refrains zwischendrin. Das ist Widerstand gegen den Verschleiß, gegen die Inflation, gegen die gedankenlose Wortmengenvermehrung, an der, nach dem Eindruck H. Bölls zumindest, auch die Theologie sich kräftig beteiligt: „Ich habe den Eindruck, daß die Theologie viel Sprache verbraucht und nicht viel sagt . . . Sie ist ungeheuer wortreich und ausschweifend. Wenn sie formelhaft würde, auch im Sinne von . . . Poesie, könnte sie sich vielleicht . . . eher mitteilen.“⁸

Als die Liturgiereform den Tisch des Wortes reicher decken und die biblischen Schatzkammern weiter öffnen ließ, die Übersetzung in die Muttersprachen freigab, neue Texte, Textalternativen und -varianten anbot, sprachliche Gestaltungsräume eröffnete, da vermehrten sich die Wörter wie von selbst. Das ist in sich noch keine Inflation, sowenig es die Vermehrung der verfügbaren Geldmenge ist. Erst wenn der Geldschöpfung keine Vermehrung der Warenerzeugung gegenübersteht, sprechen die Ökonomen von Inflation. Dies erst ist auch der kritische Punkt der theologischen Wortmengenvermehrung. Die redselige Einschäumung der Primärtexte durch ein redundantes Einführungswesen nach dem Vorbild des überflüssig aufgeblähten Schott-Meßbuchs ist nicht gerade ein gutes

⁷ S. Moser, *Disiecti Membra Poetae*, in: Friederike Mayröcker, *Materialien*, hg. von S. J. Schmidt, Frankfurt/M. 1984, 295–309, 308.

⁸ Gespräch mit Heinrich Böll, in: H. Schwebel, *Glaubwürdig. Gespräche über heutige Kunst und Religion* mit J. Beuys, H. Böll, H. Falken, K. Marti, D. Wellershoff, München 1979, 43–70, 63.

Zeichen für die hohe Einschätzung ihrer religiösen Kaufkraft. An der Poesie kann man lernen, wie man durch Redundanzentzug und Verfahren der Verdichtung Worten Wert und Gewicht verleihen kann.

7. Kein Schlußpunkt

Es sind nicht die großartigen Gedanken, sondern die unscheinbaren Sprachbewegungen, in denen sich die Bedeutung eines Gedichts für uns ereignet. Die Fassungslosigkeit dessen, was in Friederike Mayröckers Gedicht zur Sprache kommt, dringt vor bis in den äußersten Winkel der Interpunktion. Mit Satzzeichen gliedern wir nicht nur den Fluß der Rede, wir geben damit auch zu verstehen, welchen Status wir dem Gesagten verleihen möchten: eine Frage, eine Aussage, ein Ausruf. Die in diesem Gedicht hier gesetzten Punkte sind kein Punktum, kein „wird welken wie Gras Punkt, daran gibt es nichts zu rütteln“. Schon gar nicht aber sind es Fragezeichen. Nein, es steht überhaupt nicht infrage, was hier gesagt ist. Es ist eine Art Schwebepunkt, ein zum Punkt verkürzter Gedankenstrich, ein Gedankenpunkt, das kurze Stocken des Atems: wird welken wie Gras · todsicher und unfäßlich. Theologische Orthographie bewegt sich gewöhnlich zwischen Fragezeichen und Punkt. Ganze Dogmatiken und Katechismen werden auf dieser Interpunktion errichtet, Frage und Antwort, challenge and response, der Mensch hat Fragen, ist gar selbst eine solche, wir haben die Antworten, die Antwort überhaupt. Wenn dieses Frage-Antwort-Schema dann in concreto doch nicht ganz so funktioniert, wie man es sich systematisch ausgedacht hat, ist mancherlei Schuldzuweisung im Schwange. Vielleicht müßte man einmal fragen, ob religiöse Rede ein etwas differenzierteres Interpunktionssystem verlangt als Fragezeichen und Punkt, z. B. eines, in dem der von der österreichischen Dichterin Friederike Mayröcker erfundene Gedankenpunkt einen Platz hätte.

Ottmar Fuchs Die Bilder der Bibel und unser Zeitgefühl

Sind die Bilder der Bibel noch in der Lage, uns heutigen Menschen die Botschaft Jesu bzw. der gesamten Hl. Schrift zu vermitteln und so unseren Glauben zur Sprache zu bringen? Fuchs macht deutlich, daß wir von den Bildern nicht zugunsten einer abstrakten Bedeutung absehen können, sondern daß die Bilder Teil der Botschaft sind, durch die wir zu stets neuer Umkehr herausgefordert werden. Viele biblische Bilder werden wir erst wieder recht verstehen, wenn wir uns der damit angesprochenen Wirklichkeit (z. B. Gastfreundschaft) wieder annähern. red

1. Kontakt mit biblischen Bildern und Geschichten in der Form der Begegnung

1.1 Gleichzeitigkeit und Gleichberechtigung

Wenn man im Katechismus der Bauern von Peru „Vamos Caminando“¹ genauer hinschaut, wie die Gemeindemitglieder mit biblischen Texten umgehen, dann fällt folgendes auf: Die biblischen Geschichten und Bilder werden als eine Wirklichkeit erlebt, der man ähnlich „begegnet“ wie einem lebenden Menschen, der uns seine Geschichte erzählt. Die Bauern gehen mit den Texten von Menschen ebenso um wie mit den Menschen selbst, nämlich in der Kategorie der interpersonalen Begegnung: ganz im Gegensatz zur Kategorie des Subjekt-Objekt-Bezugs, wonach Texte vornehmlich einen „Gegenstand“ darstellen, mit denen man mehr oder weniger instrumentell umgehen kann. Wenn Menschen derart, wie der erwähnte Katechismus es zeigt, auf biblische Texte zugehen, dann eröffnet sich eine interessante „Gleichzeitigkeit“ der lebenden zu den erzählten Menschen: sie begegnen einander!

Dies gilt besonders für die Begegnung mit dem erzählten Jesus und seinen Worten und Handlungen, mit seinen Geschichten, die er erzählt, und seiner eigenen Geschichte, die er lebt! Solche Einstellung zum biblischen Text ist beileibe keine beliebige, etwa nur romantische oder naive Spielerei, sondern hat theologische, genauerhin christologische Tiefendimensionen. Der Jesus, der hier erzählt wird, ist nach unserem Glauben identisch mit dem Auferstandenen, der lebt! Aus der Vergangenheit kommen in den Evangelien die Reden und Taten eines Menschen auf uns zu, der zwar gestorben ist, der aber in Gott als der erhöhte Herr lebt. Die *damals* gesagten Worte und *getanen* Handlungen sind seine Worte für *jede Gegenwart*! Was Jesus gesagt und getan hat, sagt und tut (an) uns in aktueller Gleichzeitigkeit der erhöhte Herr. Wer deshalb dem erzählten Jesus in den Evangelien begegnet, der begegnet eben darin und durch dieses „Medium“ hindurch dem lebendigen Christus. Was der Gottessohn uns heute tun und sagen will, zeigt der in den Evangelien erzählte Menschensohn. Was der Herr uns zu sagen hat, *hat* er bereits gesagt². Diese *christologisch* rekonstruierte narrative „Realpräsenz“ bezüglich des Neuen Testaments und darin insbesondere der Evangelien gilt *theologisch* (im engeren Sinn) für die ganze Bibel: Die Geschichten und Bilder, in denen Jahwe Israel begegnet, sind die Botschaft, an die wir uns heute halten müssen, wollen wir in unserer Zeit dem *lebendigen* Gott begegnen!

Ich halte diese Einsicht für unseren Umgang mit der Bibel für sehr bedeutsam, insbesondere als Kritik eines heute

¹ Vgl. Equipo Pastoral de Bambamarca, *Vamos Caminando*. Machen wir uns auf den Weg! Freiburg (Schweiz) – Münster 1983, hier z. B. 286, vgl. auch 427.

² Vgl. O. Fuchs, *Von Gott predigen*, Gütersloh 1984, 28–44.

allenthalben sehr „gegenstandsorientierten“ und instrumentellen Umgangs nicht nur mit der Natur, sondern auch mit den Menschen in Wissenschaft, Technik und Gesellschaft, und erst recht hinsichtlich des Umgangs mit Zeugnissen und Texten *vergänger* Menschen, die sich nicht mehr dagegen wehren können, was man alles aus ihren Worten und Taten macht und wofür sie verfügbar gemacht werden. Solche Funktionalisierung von Menschen sowie ihren Äußerungen und Werken ist auch tief in die Kirche (z. B. in einer bürokratisierten Versorgungspastoral) und in die Theologie (sofern sie nur objektiv-abstrakte und rationalistische Strukturen anlegt und ihren Umgang mit dem „Untersuchungsgegenstand“ nicht auch im Horizont zwischenmenschlicher Begegnung als Handlungswissenschaft begreift) eingedrungen. Dies wirkt sich auch auf die Beziehung der Christen untereinander aus, die nicht selten gegenseitige Hochschätzung und Achtung vor der Freiheit und dem Charisma des anderen vermissen läßt. Solches Verhalten wiederum verstärkt die Tendenzen instrumentellen Denkens und Handelns in Theologie und Kirche.

Ich begnüge mich mit diesen Andeutungen zur hintergründigen Tragweite dessen, was ein „intersubjektiver Umgang“ mit biblischen Texten einklagt und betreibt. Nur noch eine Bemerkung zur Exegese: Ihre Aufgabe ist die Rekonstruktion des Textes, seiner Entstehungsgeschichte und seiner historischen Bedeutung. Um hier Ergebnisse zu bringen, *muß* sie mit dem Text in methodischer Hinsicht „gegenständlich“ umgehen. Nur darf dieser Umgang mit der Bibel nicht bereits für die *Begegnung mit ihr* gehalten werden, in der der historische Graben, den die Exegese mit Recht aushebt, durch die Gleichzeitigkeit interpersonaler Beziehung zwischen Text und Leser/Hörer überbrückt (nicht zugeschüttet!) wird.

Ein Blick in die „katechetische Praxis“ des hohen Mittelalters mag das Anliegen verdeutlichen: Die Gotik hat ihre Kirchen über und über mit Bildern aus biblischen Geschichten und auch aus Heiligenlegenden ausgemalt. Wenn den Gläubigen die Geschichten in der Kirche erzählt wurden, so konnten sie in den Fresken – zusätzlich zum Hören – auch „leibhaftig“ sehen, was sie hörten. Im *Wiedersehen* der Bilder konnten die *ganzen Geschichten* wieder assoziiert werden, so daß ein Einzelbild (z. B. die Geschichte von den drei Besuchern bei Abraham und Sarah) die ganze diesbezügliche Erzählung repräsentierte. Die aus den Erzählungen „herausgemalten“ Gestalten vermittelten in „unmittelbarer“ Anschauung ein gleichzeitiges personales Gegenüber zwischen Gläubigen und

1.2 Bildhafte Katechese in der Gotik

den erzählten Figuren im Raum der Kirche. Über diese Gestalten konnten die Gläubigen „direkt“ mit den dargestellten Personen im Dialog Verbindung aufnehmen, etwa mit der Gottesmutter im Gebet. Nicht daß hier die leblose Materie (übrigens nicht nur eines Gemäldes, sondern auch einer Plastik) selbst in magischer Weise einen „Geist“ in sich hätte; vielmehr werden die personalen Darstellungen zu „Medien“ (im Sinne von sichtbaren Repräsentationen), um mit den als lebendig geglaubten *Personen* in Beziehung zu treten. Ähnliches Verhalten ist übrigens in *Vamos Caminando* zu finden, wenn sich die Gemeinde in einer Katechese mit Hilfe des Bildes eines *Campeños* fragt: „Wie kannst du das dem *Campeño* auf dem Foto überzeugend erklären?“³

Die Fresken von Giotto in San Francesco von Assisi zeigen und thematisieren in der parallelisierenden Gegenüberstellung von biblischen Szenen und von Begebenheiten aus dem Leben des Heiligen eben diese Beziehung zwischen Christ und Bibel als „imitatio“, als Nachfolge Jesu also⁴, die immer nur auf der Grundlage einer inter-personalen Begegnung möglich ist, hier zwischen Franziskus und Jesus. Dafür steht übrigens auch die Begegnung des hl. Franz mit Jesus im „Medium“ der Geschichte Jesu mit dem reichen Jüngling (Mk 10, 17–27): Franz „hört“ den zu Verzicht und Nachfolge rufenden Jesus und erlebt sich als Gesprächspartner des Rufenden⁵. So identifiziert sich Franziskus mit dem erzählten reichen Mann in der Geschichte und tritt gerade dadurch in eine konfliktreiche Begegnung mit dem erzählten Jesus ein. Diese Begegnung mit dem literarisch zwar „fiktiven“, aber als lebendig geglaubten und damit wirklichen Jesus wird für sein weiteres Leben entscheidender werden als alle seine bisherigen Beziehungen mit reallebenden Zeitgenossen.

Fassen wir die „theologische Ethik“ der Kommunikation zwischen Christ und biblischen Geschichten bzw. Bildern zusammen: Der Text ist nicht Objekt, sondern ein „personales Gegenüber“ zum Empfänger, er ist selbst eine subjektvolle Größe. Dies rettet seine Eigenständigkeit und rettet überhaupt die subjektvolle Qualität historischer

1.3 Begegnung zwischen gestorbenen und lebenden Gläubigen

³ Vgl. *Equipo Pastoral de Bambamarca, Vamos Caminando*, a. a. O., 345, auch 318, 343 und 427.

⁴ Vgl. G. Ruf, Franziskus und Bonaventura. Die heilsgeschichtliche Deutung der Fresken im Langhaus der Oberkirche von S. Francesco in Assisi aus der Theologie des hl. Bonaventura, Assisi 1974, hier bes. 237; übrigens begegnen sich dabei auch innerbiblisch alttestamentliche und neutestamentliche Geschichten und Bilder, insofern sich die entsprechenden Figuren im Kirchenraum gegenüberstehen und sich „sehen“ (jeweils in durchaus theologisch-konzeptioneller Entsprechung, insbesondere in Anlehnung an die Theologie des Bonaventura), vgl. a. a. O., 71ff.

⁵ Vgl. die Monographie zu Mk 10, 17–31 im Kontext der franziskanischen Wirkungsgeschichte von W. Egger, *Nachfolge als Weg zum Leben*, Klosterneuburg 1979, hier 237–284.

Texte. Dahinter steht das humane Anliegen, nicht nur die der Manipulation und Gewalt entzogene Intersubjektivität der Lebenden, sondern auch die der Gestorbenen ernst zu nehmen und im Rezeptionsprozeß selbst zu restituieren. Texte von Menschen können grundsätzlich nicht als verfügbare Objekte angesehen und benutzt werden, auch und gerade dann nicht, wenn ihre Autoren gestorben sind. Als Lebensäußerungen von Subjekten bewahren die Texte vielmehr in sich und durch sich deren Subjektsein (durchaus über ihre historische Intention hinaus) für künftige Adressaten. Dies sichert eine prinzipiell paritätische Begegnung, die sich natürlich nicht nur in Einverständnis und Harmonie, sondern auch in Konflikt und Widerspruch realisieren kann und darf.

Innerhalb der Ekklesiologie hat dies seine Entsprechung: Zum Kirchenbegriff gehört es, daß zur Gemeinschaft der Gläubigen nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten gehören, freilich nicht nur in der posthumen Form der „armen Seelen“ und Heiligen, sondern auch in der Form ihrer historischen Existenz, ihres Lebens *vor* ihrem Tod. An der Wahrheitsfindung der jeweiligen Gegenwärtigen sind damit immer auch die Zeugnisse der Verstorbenen beteiligt. Dieser kommunikative Prozeß nach „rückwärts“ löst real ein, was der Begriff der Tradition meint. Christologisch müßte in diesem Zusammenhang von der den toten Jesus rettenden Lebensmacht Gottes in der Auferstehung die Rede sein. Weil Gott selbst die gestorbenen Subjekte nicht fallen läßt, insbesondere nicht die Opfer der Geschichte und Geschichten, ist und bleibt der Text eines historisch vergangenen Menschen für jede Zeit Repräsentanz seiner in Gott geretteten personalen Existenz *und* Entfaltung.

2. Die „Gleichberechtigung“ biblischer Bilder und Geschichten gegenüber dem „Zeitgefühl“

Was bedeuten die bisherigen Überlegungen für unseren Umgang mit biblischen Geschichten und Bildern, insbesondere hinsichtlich unseres „Zeitgefühls“? Wenn man unter „Zeitgefühl“ das mentalitätsmäßige und in mehr oder weniger spontanen Reaktionen abrufbare „Gespür“ für das versteht, was in einer gewissen Gegenwart als richtig oder falsch, anachronistisch oder modern bzw. zeitgemäß, für allgemein anerkannt und gängig oder fremd und unpassend angesehen wird, dann ist auch nach seiner Herkunft und Grundlage zu fragen. Diese wiederum dürften in den sozialen, kulturellen, technischen, religiösen und politischen Konventionen und Strukturen zu finden sein, welche Lebensform und -wissen prägen. Natürlich gibt es in einer Gesellschaft auch immer partiell „anachronistische“ Personen und Gruppen, die ihre Plausibilitäten aus ihrer eigenen Erinnerungsgeschichte

2.1 Gehören die Bilder zur Botschaft?

holen und von daher leicht in Kontrast zu von der Mehrheit akzeptierten Verhaltensweisen geraten, wie etwa die Zeugen Jehovas, wenn sie die medizinische „Konvention“ der Blutübertragung ablehnen.

Oft hört man auch im kirchlichen Bereich die meist resignative und kapitulierende Klage: Diese oder jene biblische Geschichte kann man in unserer heutigen technischen und computerisierten Welt nicht mehr verstehen; z. B. sind die Gleichnisbilder und -geschichten aus dem Pflanzen- und Agrarbereich für unsere (Groß-)Stadtmenschen kaum mehr nachvollziehbar. Und indem man die Bildseite der Metaphern buchstäblich „unmöglich“ macht, stürzt man sich auf ihren „Sinn“, auf das, was sie „eigentlich“ bedeuten. Für die Verkündigungssprache geht dabei ihre eindrucksvollste Dimension verloren, nämlich die der aus dem Leben gegriffenen Bilder.

Jesus dagegen erzählt seine Gleichnisse und Bilder im Material des damaligen *Alltags* in seinen entsprechenden sozialkulturellen und religiösen Verhältnissen sowie im Kontext der jeweiligen Repräsentanzgruppen (z. B. Pharisäer) und Schichten (z. B. Arme und Reiche). Insbesondere nimmt er die Gegebenheiten der *Natur* wahr und für seine Botschaft auf, um in den von der Natur geschenkten Bildern von dem zu sprechen, was ihm inhaltlich am Herzen liegt. Hier ist die Frage berechtigt: Wie soll heute unmittelbar im Bild erfahrbar sein, was im Inhalt gemeint ist, etwa bezüglich Mt 6, 25–33, wenn es für Tausende von Menschen in ihren Wohnregionen kaum mehr Sträucher und Bäume gibt, die Vögel zu beherbergen, von den Lilien auf den Feldern ganz zu schweigen? Was damals unmittelbare Erfahrung war, muß man sich heute mittelbar besorgen, etwa durch Vorführungen von Naturfilmen, durch die Autofahrt ins Grüne oder durch den Blumenladen. Man kann freilich auch – was aber oft schwierig ist – nach analogen Bildern aus dem gegenwärtigen Alltagsleben suchen und statt von einem Senfkorn von einer Bohne reden (vgl. Mk 4, 30–32), die man zwar nicht vom Säen, aber doch wenigstens vom Essen her kennt. Will man etwa in einem Klassenzimmer darstellen, wie ein Senfkorn oder eine Bohne *heranwächst*, dann geschieht dies im „Labor“ des Einmachglases. Auch dieses Beispiel zeigt: Was damals Primärerfahrung war, ist heute vielfach zur Sekundärerfahrung „avanciert“; jedenfalls sind Computer, Autos und Fernseher erfahrungsprimärer als die Scholle des Sämanns (den es ja bald nicht einmal mehr auf dem Lande gibt).

Oder soll man einfach *ganz neue* „analoge“ Bilder aus unserem Alltag nehmen? Etwa so: Mit dem Himmelreich

2.2 Am Beispiel „Gastfreundschaft“

ist es wie mit einem Atom, dem kleinsten der Elemente; und doch ist es fähig zu einer ungeheuren Explosion. Indem ich weitere „Parallelen“ suche, merke ich, daß dies nicht gut geht. Gehören vielleicht doch Bild- und Sachhälfte der biblischen Metaphern und Geschichten enger zusammen als vermutet? Sind sie womöglich untrennbar? Und wenn dies so wäre, wäre dies der Garaus für unser bildhaftes Verstehen der Botschaft?

Die Lösung dieses Dilemmas ist weder in der Verflüchtigung des Bildteils zugunsten einer nur noch abstrakten „Quintessenz“ noch in der ohne weiteres der Gegenwart gegenüber positiven Einstellung zu finden, daß in ihrem Erfahrungsmaterial genauso gute Bilder bereitstünden, um die alten zu ersetzen, was nicht ausschließt, daß dies im kreativen Einzelfall durchaus möglich ist; hier freilich geht es um *prinzipielle* Überlegungen zur Kapazität gegenwärtiger Sprach- und Lebensform für die bild- und gleichnishafte Ausdruckskraft des Evangeliums. Gegenüber einem allzu großen Optimismus in dieser Frage möchte ich Bedenken anmelden, „denn was als Sprachnot des Wortes Gottes erscheint, ist in Wahrheit unsere eigene Sprachnot“⁶, die insbesondere mit unseren in vieler Hinsicht kaputtmachenden und entfremdenden Verhältnissen zu tun hat.

Dies bezieht sich nicht nur in besonderer Weise auf Naturbilder, sondern auch auf kulturelle „Bilder“, was sich ganz gut an der Erfahrungsdimension der Gastfreundschaft zeigen läßt: Ohne Zweifel ist die Kategorie der Gastfreundschaft religionsgeschichtlich eine entscheidende Sozialgestalt jüdischer Botschaft, sowohl was die Beziehung zu Gott wie auch zum Mitmenschen anbelangt (vgl. Gen 18, 1–5). Auch das Mahlverhalten und die Mahlgleichnisse Jesu gehören hierher. Ja, im Bild der Gastfreundschaft wird die Nächstenliebe gegenüber dem Fremden und anderen als Einlaßbedingung in das Reich Gottes formuliert: Ich war fremd, und ihr habt mich beherbergt (vgl. Mt 25, 36). Viele und entscheidende Vorstellungen, mit denen die Botschaft von Gott und seiner

⁶ G. Ebeling, Wort Gottes und Sprache, in: M. Kaempfert (Hrsg.), Probleme der religiösen Sprache, Darmstadt 1983, 72–81, hier 81; es ist mir ein Anliegen, dieses Buch an dieser Stelle besonders zu erwähnen: der Herausgeber hat zielsicher die richtungweisenden Veröffentlichungen zum „Problem der religiösen Sprache“ seit Kriegsende ausgewählt und durch Originalbeiträge zu diesem Band (von H. Fischer u. E. Biser) ergänzt (338–352 bzw. 353–372). Ausgezeichnet und erschöpfend (auch bezüglich nichtdeutscher Literatur) ist auch die vom Herausgeber zusammengestellte Bibliographie (373–391). Von den ausgewählten Beiträgen sind m. E. für die Fragestellung besonders instruktiv: P. Tillich, Das Wesen der religiösen Sprache (82–93), I. T. Ramsey, Modelle und Qualifikatoren (152–183), W. A. de Pater, Erschließungssituationen und religiöse Sprache (184–210), E. Güttgemanns, Theologie als sprachbezogene Wissenschaft (211–256) sowie W. Magaß, Exempla ecclesiastica (293–337).

Herrschaft bebildert ist, stammen aus dem Erlebnisbereich der Gastfreundschaft. In den modernen gesellschaftlichen Industrie- und Kommerzstrukturen gibt es freilich die kulturelle Erfahrung und damit Bedeutsamkeit der Gastfreundschaft nicht mehr (wie etwa in halbnomadischen Kulturen). Selbst im privaten Bereich erfolgen Einladungen oft in der Kategorie des (Schlagaus-)Tausches und des „Wenn-Dann“. Verschwunden sind die sozialen Vorgaben (z. B. durch Delegation an die Hotelbetriebe), die es ermöglichen, nicht nur Bekannte, sondern auch Fremde zu beherbergen.

Hier genügt es für die Hermeneutik entsprechender biblischer Geschichten m. E. nicht, *über* die Gastfreundschaft wie aus einer anderen Welt zu sprechen, sondern entgegen den angedeuteten gastfreundschaftsfeindlichen Strukturen und Konventionen auch auf der *Realebene* in den Nischen gegenwärtigen Verhaltens Dimensionen der Gastfreundschaft neu zu entdecken und zu verwirklichen und insbesondere in den Gemeinden entsprechende Erfahrungserweiterungen zu ermöglichen, um darin Gastfreundschaft neu zu sozialisieren und zu lernen⁷. Man kann nicht immer nur von der zeitgenössischen Lebenswelt ausgehen, um die biblischen Inhalte erfahrungshaltig zu verstehen, denn mit dem Verlust von sozialen Erlebnisbereichen, die die Bibel aufweist, würde dann auch ihre Bedeutsamkeit nur vom Ausschnitt gegenwärtiger Erfahrbarkeit im „Zeitgefühl“ abhängen. Zum Verstehen biblischer Bilder ist also nicht nur eine geistige und sprachliche, sondern auch eine praktisch-kommunikative Hermeneutik notwendig! Wenn Christen und Gemeinde realermaßen Gastfreundschaft unter Menschen verwirklichen, werden sie auch in einer ganz neuen und intensiven Weise die entsprechenden Bilder und Geschichten sowie die darin ausgedrückten Inhalte nicht nur verstehen, sondern ganzheitlich erfahren können.

2.3 Kritik für die Gegenwart aus der Vergangenheit

Es gibt also einen Ausweg aus dem obengenannten Dilemma: Wenn wir von unserem Zeitgefühl her manche Bildhälften der biblischen Aussagen nicht mehr nacherleben können, dann müssen wir vielleicht *unseren Alltag so verändern*, daß die Plausibilitäten gängigen Zeitgefühls nicht mehr unbesehen und allenthalben gelten. Die Veränderung bezieht sich auf mögliche reale Erfahrungen *der* Dimensionen, die die Bildhälfte der Evangelien erlebbar und *darin* die Inhalte verstehbar werden lassen. Wenn unsere Lebenswirklichkeit nicht mehr fähig ist, die

⁷ Vgl. ausführlich zur Kategorie der Gastfreundschaft als Norm der Seelsorge im Gemeindedienst: R. Zerfuß, *Menschliche Seelsorge*, Freiburg 1985, 11–32.

Texte ganzheitlich (mit Leib und Seele, mit Bild- und Inhaltshälfte) zu verstehen, dann ist ja zumindest *möglich*, daß unsere Lebenswelt nicht stimmt, weil sie seitdem vielleicht (noch mehr) degeneriert ist: etwa durch den Verlust an Naturgegebenheiten und -erfahrungen, wie auch an kulturellen Momenten, die für die bildhafte Ausdrucksweise des Evangeliums tauglich und offen sind.

Vielleicht hat unsere gegenwärtige Lebenswelt Sprachen und Verhältnisse produziert, die in sich gar nicht mehr die Inhalte zulassen und zum Ausdruck bringen können, die das Evangelium betreibt. Verstehen ist ja nicht nur ein geistiger, sondern auch ein materialer Vorgang; unsere Lebenswirklichkeit bahnt unser Lebenswissen. Und unser geistiges Vermögen ist ohne die Bilder materiell-leiblicher Erfahrung phantasielos, hohl, lebensfern und praxisblind.

3. Wirklichkeitsrelevanter Umgang mit biblischer Wirklichkeit

Wir sind leicht versucht, auf die Bibel mit dem selbstverständlichen Bewußtsein der Fortschrittsideologen zuzugehen, und suchen in den vergangenen Kulturen der Bibel nur, was *uns* etwas „bedeutet“, womöglich mit dem Flair der Ästhetisierung der zwar reizenden, aber real abgetanen Bildanteile der damaligen Natur- und Kulturerfahrung. Diesbezüglich sind wir ja wohl schon etwas „weitergekommen“. Solcher Kultursnobismus auf der Basis eines irrationalen Glaubens an eine geschichtliche Fortschrittskontinuität ermöglicht alles andere als einen paritätischen Umgang mit der Bibel, sondern provoziert ein ihr gegenüber ausbeuterisches Verhalten, wonach die Texte lediglich ihres geistigen Gehalts beraubt werden. Dabei wird aber übersehen, daß sie damit gleichzeitig ihre eigene Realität verlieren, was zur Folge hat, daß die biblischen Geschichten auch keine Wirkung auf die gegenwärtige Realität haben, sondern so ziemlich alles beim alten lassen.

3.1 Biblische Bilder und ökologische Verantwortung

Was die Natur- und Kulturbilder der Bibel⁸ bebildern, ist ohne ihre materiale Seite, ohne die Körperhaftigkeit ihrer Aussage nicht zu haben. Ansonsten besteht immer die „Gefahr, die Metapher im Sinne eines Analogieschlusses zur Gewinnung diskursiver Aussagen übertranszendenten Tatbestände zu mißbrauchen und eben damit jene Wirklichkeit auszublenden, für die die Metapher gerade aufschließen kann“⁹. Die Bildhälfte gehört zum Inhalt der Botschaft dazu und ist nicht ein einfachhin auswechselbares Vehikel. Jedenfalls hat man von der Option auszugehen (die nur im Einzelfall und dann nur begründet und

⁸ Vgl. O. Fuchs, Biblische Geschichten und christliches Handeln, in: Katholisches Bibelwerk (Hrsg.), Dynamik im Wort, Stuttgart 1983, 361–383.

⁹ H. Fischer (in dem bereits erwähnten Sammelband), a. a. O., 350.

verantwortlich außer Kraft gesetzt werden kann), daß die den im Evangelium verwendeten Bildern zugrundeliegende Wirklichkeit eine „Kanonisierung“ eigener Art erfährt (wie etwa die Erfahrung der Gastfreundschaft oder die Visavis-Erfahrung mit der Natur): Solche Wirklichkeit ist vorzüglich geeignet für die integrale anthropologische Erfahrung der Inhalte der biblischen Botschaft.

In den alten Erzählungen werden dann neue Kulturerinnerungen mobilisiert, die auch das gegenwärtige Zeitgefühl zugunsten einer größeren Menschlichkeit vertragen könnte. Sicher ist schon viel gewonnen, wenn man sich wenigstens (durch Filme, Fotos, Laborerfahrungen, Erzählungen, Reisen usw.) sagen und eine Vorstellung geben läßt, wie die damaligen Primärerfahrungen ausgesehen haben, worum es z. B. bei einem Senfkorn geht und wie groß es wird. Doch entspricht dem materialen Bildteil in der Wirklichkeit die ebenso reale Alltagserfahrung als Bedingung der Möglichkeit, die Bibel aus dem primären Alltag heraus zu verstehen. Für solches mit dem Leben zusammenhängende Verständnis des Evangeliums hat auch die Bildhälfte eine „kerygmatische“ Bedeutung mit einem insbesondere *paränetischen* Einschlag: Die Umwelt muß so gestaltet sein, daß solche Erfahrungen (z. B. mit der Natur) gemacht werden können. In einer verseuchten, betonierten und computerisierten Welt hat das Evangelium keine Chance mehr, weil die Vernichtung der Natur und die damit verbundene Entfremdung und Unmenschlichkeit des Menschen derart „fortgeschritten“ sein wird, daß hier auch diesbezüglich „kein Gras mehr wächst“, daß der Same buchstäblich auf einen zu harten Boden fällt (vgl. Mk 4, 1-9). In solcher Umgebung kann kaum mehr die frohe Botschaft für Mensch, Natur und Erde wachsen. Wer die Erlebbarkeit der biblischen Sprache der Verkündigung retten will, muß ihre und unsere natürliche Umwelt retten. Die Ökologie ist eine Funktion der Verkündigungstheologie und ihrer Verstehbarkeit. Eine in diesem Sinne materiale Naturhermeneutik entsprechender biblischer Bilder provoziert die politischen Investitionen für die notwendigen ökologisch-natürlichen Vorgaben. Wer in der Kirche von den Vögeln des Himmels und von den Lilien des Feldes redet, aber nicht auch für die realen Bedingungen ihres Überlebens kämpft, betreibt „paradoxe Kommunikation“, weil er im Wort beschwört, was ihn in der Tat gleichmütig läßt.

3.2 Nicht regressiv,
sondern
in Verantwortung
vor der Zukunft

Was paritätische Begegnung mit biblischen Texten in unserem Zusammenhang bedeutet, formuliert R. Pannwitz am Beispiel der Übersetzungsproblematik: „unsere Übertragungen gehen von einem falschen Grundsatz aus; sie

wollen das indische griechische verdeutschen anstatt das deutsche zu verindischen zu vergriechischen zu verengli-schen. sie haben eine viel bedeutendere ehrfurcht vor den eigenen sprachgebäuden als vor dem geiste des fremden werks . . . der grundsätzliche irrtum des übertragenden ist, daß er den zufälligen stand der eigenen sprache fest-hält anstatt sie durch die fremde sprache gewaltig bewe-gen zu lassen.“¹⁰ Was hier auf der Ebene der Sprachen formuliert wurde, gilt im gleichen Maß für das gegenseiti-ge Verhältnis von Lebensformen, insbesondere für das Verhältnis von biblischen und gegenwärtigen Erfah-rungsbildern. Wir können also die Einbildung aufgeben, die je gegenwärtige und eigene Sprach- und damit kul-turelle Lebensform sei immer schon die beste. Im ökologi-schen Bereich sind wir ohne Zweifel viel schlechter dran als vor 2000 Jahren. Hier haben wir von den Naturbildern der Bibel zu lernen, daß uns diese realen Voraussetzun-gen zu ihrem Verständnis nicht noch gänzlich abhanden kommen. Solche Einsicht hat dann politische Konse- quenzen: nicht nur darüber zu reden, sondern auch etwas dafür zu tun, daß wichtige menschliche Erfahrungsdi- mensionen nicht verschwinden und daß höchst gefährli- che Entfremdungstendenzen (z. B. zwischen Mensch und Natur) gestoppt werden. Die Bibel würde sonst mit wach- sendem „Fortschrittsbewußtsein“ bald zum Märchen- buch aus vergangenen Zeiten, abgesehen davon, daß dann das menschliche Leben genauso aussehen wird wie die betonierte und stinkende Erde. Erst wenn wir unsere eigenen humanisierenden Möglichkeiten wahrnehmen und unsere Angewiesenheit auf die Natur akzeptieren und gestalten, werden die biblischen Bilder auch für heu- tige Menschen wieder zum Strahlen und zum Sprechen kommen, und wir werden ihre ganze Tragweite in unse- rer eigenen Existenz erfahren. Auch diesbezüglich gilt: gratia supponit naturam! Ein solcher Umgang mit bibli- schen Bildern und Geschichten läßt diesen ihre eigen-sin- nige kritische und innovative Kraft auch noch einmal un- serer Realität gegenüber zukommen und erfüllt damit das Postulat, das W. Benjamin aufstellt: „In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von Neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.“¹¹

Mancher mag mir in diesem Zusammenhang Kulturpessi- mismus, vielleicht sogar eine kulturregressive Einstel- lung vorwerfen. Nicht jeder „Rückschritt“ im Sinne eines

¹⁰ Zitiert bei W. Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, in: Illuminati- onen, Frankfurt 1977, 50–62, hier 61.

¹¹ In: Über den Begriff der Geschichte, in: Gesammelte Schriften Bd. I. 2, Frankfurt 1980, 701.

Lernens auch noch einmal von der Vergangenheit ist jedoch regressiv, sondern kann durchaus Defizite in der Gegenwart aufdecken und verlorengegangene Existenzbedingungen von Menschsein neu in Erinnerung rufen sowie gegen entfremdende Tendenzen einklagen. Und nicht jede kritisch-skeptische Schau in die Zukunft ist schon defätistisch, wenn nüchtern die kommenden Folgen gegenwärtiger Zustände und Tendenzen analytisch aufgespürt werden (wie etwa in der Zukunftsforschung): Vieles darf nicht so weitergehen wie bisher, weder die Armut, Ungerechtigkeit und Unterdrückung von Menschen noch die technische und mediale Überformung primärer Erfahrung, noch die Zerstörung der Natur.

3.3 Deutliche Optionen und differenzierte Unterscheidungen

Wer nicht etwa einfachhin von seinem „Zeitgefühl“, sondern von *diesen Optionen* her die Bibel liest, der öffnet sich für ihre materialen Inhalte bezüglich der realen Veränderung der Verhältnisse und findet dafür einen kritischen Partner. Er macht nicht mehr die gegenwärtigen Faktizitäten zur Norm dafür, was aus der Bibel gilt und „noch“ akzeptierbar und realisierbar ist. Dies gilt für die Ethik des mitmenschlichen Umgangs zwischen Menschen untereinander *und* zwischen den Völkern (die Bergpredigt hört nicht dann auf, wenn man sie zwischen den Völkern nicht mehr zu realisieren glaubt, weil hier angeblich andere „Maßstäbe“ gelten) wie auch für die Ethik des Umgangs mit der natürlichen Umwelt (wie sie in der Bildhälfte vieler Gleichnisse und Metaphern vorkommt). Unser Zeitgefühl ist nicht ohne weiteres ein Maßstab für die Rezeption der biblischen Geschichten, und auch das Kriterium der Verständlichkeit wird überstrapaziert, wenn damit gemeint sein soll, die Bibel könne ohne persönliche *Umkehr* und ohne Umkehrung der Zustände in Richtung auf menschlichere Verhältnisse verstanden werden. Die Begegnung mit der Bibel ist ein lebenslanger Beziehungsprozeß, nicht nur des Lesens, sondern auch der Umkehr, in der sich mit der Lektüre auch das eigene Leben und Handeln entsprechend den Texten verändern darf und verändert. Zur Glaubensbereitschaft muß auch die Umkehrbereitschaft kommen, damit wir den biblischen Bildern tatsächlich in gegenseitig reziproker, also gleichberechtigter Weise begegnen. Dies kann nicht fundamentalistisch durch die Unterwerfung unter die als Buchstabe und Gesetz aufgefaßte Autorität der Bibel geschehen, sondern nur in begegnungsorientierter Intersubjektivität.

Damit kehren wir wieder zu unseren Anfangsüberlegungen zurück: Wenn Mensch und Text sich begegnen, be-

gegenen sich subjekthafte Größen, und sie erfahren aneinander, wie und warum man beim anderen und der andere bei einem selbst wichtig und ausschlaggebend ist. In solcher dynamischer Beziehungsgeschichte mag dann schon verantwortetermaßen in der Gemeinschaft der Gläubigen *auch* entschieden werden, daß breite Passagen und Anteile biblischer Geschichten und Bilder tatsächlich der Vergangenheit angehören und auch *lieber nicht mehr für heute gelten*. Viele damaligen Lebensvoraussetzungen und -umfelder wie auch manche Geschichten brauchen keine „Nachfolge“ in der Gegenwart, weil sie selbst unmenschlich sind und entfremdenden Charakter haben (von der Gesellschaftsstruktur über die Rechtsverhältnisse bis hin zur medizinischen und sozialen Versorgung u. v. ä.). Nur: Die Antwort auf die Frage, was zeitbedingt war und es lieber bleiben sollte und was auch für die Gegenwart gilt und eine humanisierende Bereicherung wäre, darf nicht auf einem derart hohen „Niveau“ angesetzt werden, daß nur noch Allgemeinplätze übrigbleiben und die konkreten Farben der sehr realitätsbezogenen biblischen Darstellungen derart verblassen, daß sie auch in bezug auf unsere heutige Realität nichts mehr zu sagen haben.

Ein wichtiger Maßstab wäre das Kriterium, ob die in der Bibel verwendeten Bilder und Erfahrungsbereiche dort *positiv* aufgenommen werden, um durch sie hindurch die Inhalte des Evangeliums plastisch werden zu lassen. Ist dies der Fall, dann haben die jeweiligen Bildhälften keyrygmatische Bedeutung! Um konkret wirksam zu werden, brauchen die dabei ausgedrückten biblischen Inhalte ihre „Körper“, nämlich die Bilder und Geschichten. Wer diese Körper vom Gemeinten abtrennt, trennt damit auch *seine* eigene Geschichte davon ab und etabliert seinen Glauben selbst nur auf der Ebene der Meinungen. Deshalb gilt: Die humanisierenden anthropologischen und natürlichen Voraussetzungsbedingungen, die in positiver Weise die Versprachlichung und Verwirklichung des Evangeliums in der Bibel ermöglichten, dürfen den Anspruch erheben, erhalten zu bleiben bzw. neu gestaltet zu werden. Sie gehören zur Verkündigung dazu und müssen unseren „Zeitgeist“, der unseren materialen Zeitverhältnissen entspringt und diese gleichzeitig verewigt, kritisieren dürfen. Hier zeigt sich dann, ob unsere Begegnung mit der Bibel paritätisch ist, indem sie in der Gegenwart von Person, Kirche und Gesellschaft Veränderungen in Bewegung bringen kann, die zwar etwas kosten, aber für die Zukunft der Erde auch etwas bringen!

Wort und Schrift

Bemerkungen zu einer übersehenen Differenz

Ausgehend von dem Phänomen, daß die modernen (Massen-)Medien vielfach als geheime Verführer wirken, die mit Mitteln der Einflüsterung und Überredung die Wahrheit in einem Meer von Belanglosigkeiten untergehen lassen, denkt Biser über den Mediencharakter von Buch und Schrift nach. Er verweist dabei auf die bedeutsame Differenz von Wort und Schrift, die Paulus immer wieder anspricht, die in der Geschichte der Kirche aber weithin vergessen wurde. Das geschriebene Wort muß immer wieder in das gesprochene rückübersetzt werden, um wirklich Leben zu zeugen. – Was dies konkret etwa für die Predigt bedeuten kann, erhellt aus dem Beitrag von Kurt Marti.* red

1. Medienkritischer Einstieg

Man braucht kein Prophet zu sein, um vorauszusehen, daß sich die Zukunft des Christentums an der Medienfrage entscheidet. Was wir fürchten müssen, sagte der amerikanische Medientheoretiker Neil Postman gegen Ende des Orwell-Jahres (1984), sind nicht diejenigen, die im Stil des „Big Brother“ alles unter ihre offene Gewalt zu bringen suchen, sondern die geheimen Verführer, die mit den Mitteln der Einflüsterung und Überredung, also kaum merklich, dasselbe Ziel erreichen. Und er unterstreicht das mit der zeitkritischen Bemerkung, daß demzufolge nicht so sehr jene zu fürchten seien, die Bücher verbrennen, als vielmehr diejenigen, die den Menschen das Bücherlesen abgewöhnen, indem sie „die Wahrheit in einem Meer von Belanglosigkeiten untergehen“ lassen¹. Genauer besehen hat er damit schon einen Schritt zuviel getan; denn bevor das von ihm aufgeworfene Problem der verfallenden Schrift- und Lesekultur angegangen werden kann, wird man sich nach dem

Grund der Sensibilisierung dafür umsehen müssen. Der aber liegt unzweifelhaft im Bereich der elektronischen Medien, deutlicher gesprochen in den Anzeichen und Erfahrungen, die auf die Heraufkunft der totalen Medienwelt hinweisen. In diesem Zusammenhang warf Marshall McLuhan längst schon das desillusionierende Stichwort in die Debatte, das auch die bereits Abgestumpften davor bewahren sollte, die verändernde Rückwirkung der Medien auf die Botschaft zu übersehen: *The Medium is the message*². Inzwischen hat es sich aber auch schon weitgehend im allgemeinen Bewußtsein durchgesetzt, daß die schlimmsten der von den elektronischen Medien ausgehenden Illusionen darin bestehen, daß sie die von ihnen vermittelten Erfahrungen als originäre „Primärerfahrungen“ ausgeben. Denn unter diesem Anschein bleibt nicht nur verborgen, daß es sich, mit Arnold Gehlen gesprochen, tatsächlich um „Erfahrungen zweiter Hand“ handelt, sondern auch die Art ihrer Vermittlung und der damit gegebenen Stilisierung³. Doch worin besteht diese?

Wenn man sich die Herkunft der elektronischen Medien vor Augen führt, kann die erste und grundsätzliche Antwort nur lauten: in der Stilisierung der Botschaft zur Nachricht. Daraus erklärt sich dann auch schon zum Großteil die unwiderstehliche Faszination, die von den elektronischen Medien auf das heutige Bewußtsein ausgeht: Sie kommen auf geradezu optimale Weise dem Wissensdurst und Informationsbedürfnis, man könnte auch sagen: der intellektuellen Neugier des Menschen entgegen⁴. Die faszinierende Wirkung der Medien ist aber erst dann voll erklärt, wenn der zweite Stilisierungseffekt hinzugenommen wird, der mit dem ersten auf geradezu oszillierende Weise konkurriert. Was die Medien bieten – und das gilt für das Fernsehen noch weit mehr als für den Hörfunk –, wird aufgrund der „Aufberei-

² McLuhan, Die magischen Kanäle (Originaltitel: *Understanding media*), Frankfurt – Hamburg 1970, 17ff.

³ Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1957, 47ff.

⁴ In diesem Zusammenhang muß auch das berücksichtigt werden, was Hans Blumenberg in seinem Werk „Die Legitimität der Neuzeit“ (Frankfurt/M. 1966, 201–432) über den „Prozeß der theoretischen Neugierde“ ausführte.

* Vgl. dazu auch das Predigtverständnis von Pfarrer Franz Jantsch, wie es in seinem Buch „Ein Pfarrer erzählt“ (Graz 1983) zum Ausdruck kommt.

¹ Nach Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4. Oktober 1984 (Nr. 223) 28.

tung“ zum Konsumgut, oftmals geradezu zur Show. Nur so ist es zu erklären, daß der Durchschnittsbürger beim Anblick von Katastrophenbildern ungerührt sein Abendbrot verzehrt, während ihm doch schon das Originalerlebnis eines vergleichsweise glimpflich verlaufenden Verkehrsunfalls den Appetit auf Stunden hinaus verschlagen würde. Zusammenfassend könnte man sagen, daß durch die elektronischen Medien immer nur die Reproduktion der Wirklichkeit vermittelt wird: eine auf ihren Informations- und Unterhaltungswert reduzierte Welt.

Im Maß, wie dieser Zusammenhang durchschaut wird, erhebt sich die Frage nach der Regie. Das aber ist die von Postman aufgeworfene Frage nach denen, die keine Bücher mehr zu verbrennen brauchen, weil sie den von ihnen manipulierten Menschen das Verlangen nach Büchern abgewöhnt haben. Seine Frage steht freilich schon längst im Raum; und sie wurde auch schon wiederholt durch die These von dem bevorstehenden Ende der Schriftkultur beantwortet. Es sei bereits absehbar, so meint diese These, daß neue Medien wie insbesondere der Bildschirmtext und seine Derivate die alte Lesekultur verdrängen, und daß demgemäß auch mit schweren Rückwirkungen auf das Verlagswesen und, radikaler noch, auf die literarische Kreativität zu rechnen sei⁵. Wenn aber das Buch das Vorzugsoffer der heraufkommenden Medienwelt ist, stellt sich eine ebenso unbequeme wie unabweisliche Zusatzfrage. Spielt sich hier nur ein Konkurrenzkampf ab oder am Ende gar ein Streit zwischen ungleichen Brüdern? Und das heißt: Geht es in dem angesprochenen Verdrängungsprozeß nicht um die Auseinandersetzung zwischen zwei unterschiedlichen, im Grunde aber durchaus strukturverwandten Medien? Muß also, wenn dieser Existenzkampf verstanden werden soll, nicht zuerst einmal der Mediencharakter von Buch und Schrift bedacht werden?

2. Mit anderer Stimme

Die Frage stellt sich mit besonderer Dringlichkeit auf dem Sektor, auf welchem sie bis

her kaum Gehör fand, obwohl sie sich immer schon geltend gemacht hatte: auf dem Sektor der biblischen Schriften. Denn ein offensichtlich kurzschlüssiges Inspirationsverständnis brachte es mit sich, daß sie in ihrem Mediencharakter fast durchwegs ignoriert wurden. Man wußte genau, daß man Schriften in Händen hielt; doch sprach – und spricht – man unbesehen vom „Wort Gottes“⁶. Dabei hätte man sich noch einmal an den schweren Vorwurf Lessings zu erinnern brauchen, wonach das neuzeitliche Christentum zunehmend unter die Herrschaft des „toten Buchstabens“ geraten und dadurch zu einer Reproduktion seiner selbst herabgesunken sei, um zu einer differenzierten Betrachtung zu gelangen. Denn in diesem Sinn war bereits Luther mit seinem erstaunlichen Wort von dem „großen Abbruch“ und dem „Gebrechen des Geistes“ vorstellig geworden, die zur Abfassung der biblischen Bücher geführt hätten: eine seiner Meinung nach von den Zeitverhältnissen erzwungene Notlösung⁷. Und doch ist das kaum mehr als ein Rückverweis auf Paulus, der als erster das Medium des apostolischen Briefs in den Dienst seiner Verkündigung stellte und dabei „Glanz und Elend“ dieser Ersatzlösung an sich erfuhr. Ihren bewegendsten Ausdruck fand diese Erfahrung in dem Satz des Galaterbriefs:

„Aufs neue leide ich um euch, meine Kinder, Geburtswehen, bis Christus bei euch Gestalt gewinnt. Ich wollte bei euch sein, um mit anderer Stimme zu euch reden zu können; denn eurentwegen bin ich ganz ratlos“ (Gal 4, 19f)⁸.

Die Grenzen der schriftlichen Selbstdarstellung

Anders als sein Geisteserbe Augustinus hält er seine Briefe keineswegs für einen „Sermo

⁶ Einen Grenzfall bildet in diesem Zusammenhang Romano Guardini, der dort, wo er auf biblische Texte Bezug nimmt, sogar von „Offenbarung“ zu sprechen pflegt; dazu die Schlußbemerkungen meines Beitrags „Romano Guardini: Wegbereiter in eine neue Epoche“, in: Walter Seidel (Hrsg.), Christliche Weltanschauung, Würzburg 1985, 210–240.

⁷ Nach Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 145.

⁸ Dazu Franz Mussner, Der Galaterbrief, Freiburg – Basel – Wien 1981, 314; ferner meine Ausführungen in: „Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung“, Graz 1981, 160–163, sowie in meiner demnächst erscheinenden Schrift „Paulus für Christen“, Freiburg/Br. 1985.

⁵ An dieser These ist sicher soviel richtig, daß die Zeit des traditionellen Lexikons abgelaufen sein dürfte, da die elektronische Speicherung weit aktuellere Wege der Wissensvermittlung eröffnet.

absentium“; vielmehr weiß er es aus der Sensibilität des ersten christlichen Medienverwenders, welche Grenzen ihm durch diese vermittelte Selbstdarstellung gezogen sind. Fast fühlt man ihn an den Gitterstäben des von ihm selbst gewählten „Gefängnisses“ rütteln, wenn er im Bewußtsein dieser Grenzen in den Wunsch ausbricht, bei seinen Adressaten sein zu können, um wieder so wie bei seinem ersten Auftreten „von Angesicht zu Angesicht“ zu ihnen reden zu können. Denn im Unterschied zu seinen früheren und späteren Epigonen ist dem Apostel die Differenz zwischen mündlichem Wort und brieflicher Äußerung noch voll bewußt. Nur vom aktuell gesprochenen Wort kann er sich letztlich die Wirkung versprechen, von der er in geradezu paradoxer Ignorierung der Situation im Zweiten Korintherbrief redet:

„Unser Mund hat sich für euch aufgetan, ihr Korinther, unser Herz ist weit geworden...! Laßt doch als Antwort – ich rede wie zu meinen Kindern – auch euer Herz weit aufgehen!“ (2 Kor 6, 11. 13)⁹

Die vergessene Differenz

Was der von seinem missionarischen Elan fortgerissene Apostel nur für einen Augenblick übersah, blieb in seiner christlichen Nachwelt fast ausnahmslos vergessen und verdrängt: die Differenz von Wort und Schrift. Dabei kann und darf es aber nicht bleiben. Denn es besteht keinerlei Hoffnung, daß die Christenheit der Herausforderung durch die totale Medienwelt zu begegnen weiß, wenn sie sich nicht zuvor der Differenz bewußt wird, mit der sie schon immer rechnen mußte, und die ihr nun, in geradezu beängstigender Vergrößerung, in der modernen Medienszene entgegentritt. Doch gilt dieses Postulat nicht nur im Blick auf die anstehende Aufgabe, sondern durchaus auch in seinem „kritischen“ Gegensinn. Denn es ist zu fürchten, daß eine Theologie, die sich des Mediencharakters der biblischen Schriften nicht bewußt wird, auch nicht im Vollsinn um das göttliche und menschliche Wort und seine Bedeutung weiß. Auch hier bietet sich niemand so unmittelbar wie Paulus als Helfer zu einem differenzierten Bewußtsein an.

⁹ Dazu nochmals mein Paulusbuch „Der Zeuge“, 161.

3. Geist und Buchstabe

Denn Paulus beweist seine Größe nicht zuletzt darin, daß er aus seiner Medienerfahrung theoretische Konsequenzen zog. Die von ihm erlittene Grenze ließ ihn ein Spannungsfeld erkennen, das er mit seinem Theorem von „Geist und Buchstabe“ auf den Begriff brachte¹⁰. Am nachhaltigsten geht Paulus im Zweiten Korintherbrief auf dieses Begriffspaar ein – die eng verwandte Römerstelle (2, 25–29) wirkt im Vergleich dazu fast wie eine Reminiszenz –, wenn er die Größe des apostolischen Dienstes mit dem bekenntnishaften Wort verdeutlicht:

„Er hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor 3, 6)¹¹.

Dieses grundsätzliche Urteil hindert Paulus freilich nicht, im gleichen Zusammenhang auch von der „Herrlichkeit“ des in Stein gemeißelten Buchstabens zu sprechen (2 Kor 3, 7), auch wenn er im selben Atemzug hinzufügt, daß er „zum Tod führt“ (ebd.). Dazu kommt es, weil der Buchstabe das in und mit ihm Gesagte „verhüllt“, so wie Moses sein im Gottesglanz erstrahlendes Antlitz vor den Israeliten verhüllen mußte. Und diese Hülle sei „bis zum heutigen Tag“ auf dem Wortlaut des Alten Bundes liegengeblieben, so daß seinen unmittelbaren Adressaten, den Israeliten, nicht ersichtlich geworden sei, von wem in den heiligen Schriften tatsächlich die Rede war, und noch weniger, daß sie aus diesen Schriften das Antlitz Christi anblickte (2 Kor 3, 13ff). Dieser pessimistischen Feststellung fügt er jedoch unverzüglich das große Hoffnungswort an:

„Bis heute liegt die Hülle auf ihrem Herzen, wenn Moses vorgelesen wird; sobald sich aber einer (von ihnen) dem Herrn zuwendet, fällt die Hülle ab. Denn der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn waltet, da ist Freiheit. Wir alle aber spiegeln mit enthülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn und werden so in sein eigenes Bild verwandelt,

¹⁰ Dazu Ernst Käsemann, *Geist und Buchstabe*, in: *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 237–285; ferner die Ausführungen meines Paulusbuchs „Der Zeuge“, 223–227.

¹¹ Dazu Hans Lietzmann, *An die Korinther I/II*, Tübingen 1949, 110ff.

von Klarheit zu Klarheit, wie es dem Geist des Herrn entspricht“ (2 Kor 3, 15–18).

Die Tiefe der Differenz, die das Begriffspaar „Geist und Buchstabe“ ausmißt, wird erst mit dem Gedanken erreicht, daß das, was der Buchstabe ausdrückt und durch das Walten des Gottesgeistes freigelegt wird, jene antlitzhaft verfaßte Wahrheit ist, mit der sich Paulus, grundlegend für sein ganzes Denken und Wirken, in seiner Damaskusvision konfrontiert sah. Seitdem bewegt ihn nach Art eines Grund- und Leitmotivs die Überzeugung, daß sich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu etwas Grundlegendes im Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit änderte. So viele Beweise seiner Erbarmung und Liebe Gott seinem Bundesvolk Israel auch immer gab; jetzt erst, in der Lebens- und Leidensgeschichte seines Sohnes, trat er aus seiner ewigen Verborgenheit definitiv hervor, um in Christus sein heilstiftendes, befreiendes und erlösendes Wort zur Welt zu sprechen. Seitdem ist der Menschheit die Tür zu einer neuen, durch keine Forschung und Spekulation zu gewinnenden Wahrheit aufgestoßen. Es ist die Wahrheit, um die nur Gott weiß, weil er sie ist. Doch bleibt sie gleichzeitig so sehr an die Gestalt des Mittlers gebunden, daß sie sich nirgendwo vollständiger als in seinem Antlitz enthüllt. Wer wissen will, was es um den „neuen Gott“ Jesu Christi ist, muß sich deshalb das Antlitz des Auferstandenen vor Augen halten, richtiger noch, sich von ihm erblicken lassen. In ihm scheint die ewig verborgene Gotteswahrheit sichtbar auf; in ihm teilt sie sich hörbar mit. Deshalb kann Paulus bei der authentischen Deutung seiner Damaskusvision von sich sagen, daß ihm in dieser Berufungsstunde das Geheimnis des Gottessohnes „ins Herz gesprochen“ worden sei (Gal 1, 15f)¹².

Am Anfang eine Erfahrung

Am Anfang der paulinischen Heilsverkündigung steht somit eine Erfahrung, die man, paradox genug, als die eines vernehmenden Erblicktseins oder auch als einer antlitzhaften Selbstzusage beschreiben kann. Doch gerade damit werden im Begriff „Wort Got-

tes“, sofern er sich auf das göttliche Offenbarungsgereignis bezieht, ungeahnte Dimensionen sichtbar. Es ist ein Wort, das gleichzeitig die Qualität des Erblickens hat. Wer es hört, weiß sich gesehen. Und der Sehende ist der, den die Jüngergemeinde aufgrund der im lebendigen Umgang mit ihm gewonnenen Erfahrungen das menschengewordene „Wort Gottes“ nannte, weil sie sich durch den Umgang mit ihm in sein Gottesbewußtsein einbezogen und, rückläufig dazu, von Gott angesprochen wußte¹³. Kaum braucht dem hinzugefügt zu werden, daß das so verstandene Offenbarungswort das menschliche Gottesverhältnis auf eine neue Basis stellt. Es zieht seinen Hörer in eine seinshafte Zugehörigkeit zu dem ihn anredenden und anrufenden Gott. Und es bringt ihn im selben Atemzug auch schon in ein neues Verhältnis zu sich selbst. Was der Begriff der „Gotteskindschaft“ ausdrückt, nimmt hier, im Vernehmen des Offenbarungswortes, bereits seinen Anfang. Und damit ist auch schon gesagt, daß das Hören des Offenbarungswortes mit einem Evidenzgewinn verbunden ist. Wer es vernimmt, ist „seiner Sache“, die gleichzeitig die Sache Gottes und die seiner selber ist, auf eine vorher nicht erreichbare Weise gewiß. Auch das ist eine – ganz selbstverständliche – Frucht der im Hören dieses Wortes gewonnenen Zugehörigkeit.

4. Chancen und Grenzen der Schriftlichkeit

Es genügt bereits, sich diese auffälligsten Implikationen des gesprochenen Wortes vor Augen zu führen, um der Differenz zwischen ihm und seinem schriftlichen Niederschlag ansichtig zu werden. Um diese genauer zu erfassen, ist es lediglich noch erforderlich, der mit ihr verbundenen Stilisierung nachzugehen. Denn mit der schriftlichen Fixierung verhält es sich im Prinzip nicht anders als mit der Rückwirkung der elektronischen Medien auf die von ihnen vermittelte Botschaft. Nur folgt sie anderen Strukturgesetzen, die bereits mit aller Deutlichkeit den

¹² Näheres dazu in meiner Schrift „Paulus – Der letzte Zeuge der Auferstehung“, Regensburg 1981, 30–42.

¹³ Näheres dazu in meiner Schrift „Jesus für Christen“, Freiburg/Br. 1984, 46f; ferner in meinem Beitrag „Die Suspendierung der Gottesfrage. Erwägungen zu einer innovatorischen These Karl Rahners“, in: E. Klinger und K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum, Freiburg – Basel – Wien 1984, 432–455.

mit „schreiben“ gebildeten Composita zu entnehmen sind. Derartige Bildungen sind etwa „aufschreiben“, „beschreiben“, „vorschreiben“ und „zuschreiben“. Um beim letzteren einzusetzen, so ist alle Schrift der Intention des Vorgangs zufolge „Zuschrift“. Niemand schreibt im strengsten Sinn des Wortes für sich selbst; und selbst im Fall eines geheimgehaltenen Tagebuchs hat die Niederschrift die hypothetische Trennung zwischen dem Ich als schreibendem Subjekt und als Adressat dieser Niederschrift zur Voraussetzung. Insofern liegt jeder Schrift eine „zentrifugale“ Tendenz zugrunde: weg vom schreibenden Subjekt und hin zum Empfänger der verschrifteten Mitteilung. Das verleiht dem Vorgang des Schreibens die ihm eigentümliche elliptische Grundform. Er folgt, wie der Ausdruck sagt, einer „kreisenden“ Grundstruktur, die jedoch zwei Zentren, das schreibende Ich und den „angeschriebenen“ Adressaten, umschließt. Ungleich wichtiger sind jedoch die zunächst genannten Wortbildungen. Dabei erinnert das Compositum „aufschreiben“ daran, daß die Erfindung der Schrift ursächlich mit den raum-zeitlichen Gegebenheiten des Menschseins und ihren Folgen zu tun hat. Wir schreiben, um Raum und Zeit zu überwinden; im ersten Fall also zum Ziel, einen außerhalb des Radius unserer Stimme befindlichen Adressaten zu erreichen. Noch wichtiger ist die zeitüberwindende Tendenz der Schriftlichkeit. Was aufgeschrieben ist, hält dem Erosionsprozeß der Geschichtlichkeit und der damit gegebenen Gefahr des Vergessenwerdens stand. Was aufgeschrieben ist, ist eben damit „dokumentiert“ und als Dokument dem kulturellen Gedächtnis „eingeschrieben“. Insofern imitiert der Prozeß des Schreibens die im menschlichen Gehirn gespeicherten „Engramme“, dies jedoch so, daß die Inhalte nunmehr im Gedächtnis des „objektiven Geistes“ gespeichert sind. Verallgemeinernd könnte man sagen, daß alle Schrift um dieser Funktion willen „Chronik“ ist.

„Beschreibende“ Reproduktion

Die entgegengesetzte Tendenz verfolgt der Vorgang in dem mit dem Compositum „beschreiben“ bezeichneten Fall. Dabei geht es

nicht so sehr um die vergegenständlichende Imitation eines inneren Gehalts als vielmehr um die darstellende Reproduktion einer welthaften Gegebenheit. Schreibend bilden wir – zumindest im Regelfall – unsere Außen- und Umwelt ab. Das gilt auch dann, wenn es uns beim Schreiben weniger darum zu tun ist, die uns begegnenden und betreffenden Gegenstände darzustellen als vielmehr die von ihnen ausgehenden Eindrücke und Reize. Auf die grundlegende Bedeutung dieser „Schreibweise“ machte erst die moderne Sprachforschung mit der Identifizierung des „narrativen“ Erzählstils aufmerksam. Damit hob sie gleichzeitig hervor, daß die „beschreibende“ Schreibweise eine besondere Nähe zur Mündlichkeit aufweist. Daraus mag es sich auch erklären, daß die vor allem von *Harald Weinrich* betriebene Forschung auf diesem Sektor stärker als jede andere von der Gegenwartstheologie, in erster Linie durch *Metz* und *Baudler*, rezipiert wurde¹⁴.

Für den anstehenden Bestimmungsversuch schlägt diese Rezeption jedoch kaum zu Buch, da unter der Voraussetzung seiner besonderen Affinität zur Mündlichkeit der deskriptive Schreibstil am wenigsten Aufschluß über den Unterschied von Wort und Schrift zu geben vermag.

Um so mehr ist dies jedoch von jenem Schreibstil zu erwarten, der mit dem „Vorschrift-Charakter“ der Schriftlichkeit zu tun hat. Daß er, zusammen mit dem von der Chronik verfolgten Interesse, für die Erfindung der Schrift bestimmend wurde, ergibt sich schon daraus, daß mit die ältesten Dokumente der Schriftlichkeit wie etwa der Codex Hammurabi oder der mosaische Dekalog Gesetzestexte bieten. Das steht auch Paulus vor Augen, wenn er das strenge Wort vom „tötenden Buchstaben“ auf den Wortlaut des alttestamentlichen Gesetzes bezieht¹⁵. Im Interesse der Strukturhellung – wenn frei-

¹⁴ Dazu *Weinrich*, *Narrative Theologie*, und *J. B. Metz*, *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium* 9 (1973) 329–341; ferner *G. Baudler*, *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer Narrativen Christologie*, München 1977; *ders.*, *Einführung in symbolisch-erzählende Theologie*, Paderborn 1982.

¹⁵ Daß Paulus tatsächlich ein sehr viel differenzierteres Verständnis des Gesetzes entwickelt, kann hier nur angedeutet werden; Näheres dazu im zweiten Kapitel meiner demnächst erscheinenden Schrift „Paulus für Christen“.

lich auch im Bewußtsein der damit betriebenen Verallgemeinerung – könnte man wiederum sagen, daß alle Schrift von ihrer Grundtendenz her „Vorschrift“ ist. Damit käme zum zweiten Mal ein soziales Element zum Vorschein. Denn wie sich die Schriftlichkeit an das kulturelle Gedächtnis der Menschheit wendet, steht sie angesichts ihres Vorschrift-Charakters im Dienst der Gesellschaftsordnung. Sofern sie die besondere Domäne der Grammatik ist, dokumentiert sie – ungleich deutlicher als im mündlichen Wort – das Reglement der gesellschaftlichen Verhältnisse. In der strengen Über- und Unterordnung, der ein schriftliches Satzgebilde folgt, spiegelt sich, schon vor jedem strukturalistischen Vergleich, etwas von den Herrschaftsverhältnissen und hierarchischen Strukturen der gesellschaftlichen Lebensordnung.

Die Grenzen der Schriftlichkeit

Damit ist aber auch schon etwas über die Grenzen und die restriktiven Rückwirkungen der Schriftlichkeit gesagt. Im Einzelfall gehen die Chancen sogar so unmittelbar mit der Restriktion zusammen, daß mit der Vergünstigung zugleich der Nachteil bezeichnet ist. Das gilt vor allem von dem durch *Walter Wimmel* herausgestellten Prinzip der „Komparativität“, mit dem gleichzeitig die dem Geist durch die Schriftlichkeit eröffnete Chance, nicht weniger aber auch die ihm durch sie angelegte Fessel angesprochen ist¹⁶. Denn mit der – nur durch die Schriftlichkeit gegebenen – Möglichkeit des extensiven Rückvergleichs ist auf der einen Seite der Grund für alles gelegt, was mit Geschichtsschreibung, Rechtswissenschaft, Literatur, Philosophie und Theologie zu tun hat, auf der anderen Seite ist aber gleichzeitig auch darauf abgehoben, in welch hohem Maß der auf diese Weise kreativ gewordene Geist an die auf dem Weg dazu entwickelten Gesetze und Normen zurückgebunden und, allgemeiner noch gesagt, von den Gewichten der Vergangenheit beschwert ist. Für das Christentum – wie für jede Schriftreligion – schlägt in diesem Zusammenhang vor allem

aber die Tatsache zu Buch, daß die Schriftlichkeit nicht nur den Anstoß zu theologischem Denken gibt, sondern dieses Denken zugleich dem Systemzwang unterwirft, so daß es sich dem lebendigen Glauben gegenüber zu einer ihm eigengesetzlich entgegenstehenden Größe fortentwickelt. Und selbst wenn man dies noch als echte Bereicherung gelten lassen könnte, so müssen doch die von Paulus beklagten Grenzen als echte Einschränkungen in Anschlag gebracht werden. Obwohl ihm sogar die Feinde zugestehen müssen, daß ihm in Form seiner Briefe ein Instrument von „wuchtiger“ Fernwirkung zu Gebote steht (2 Kor 10, 10), denkt er selbst nach Ausweis der Galaterstelle (4, 20) in dieser Frage ungleich skeptischer. Seinem Briefwort fehle gerade das, wovon er seine mündliche Verkündigung getragen und ausgezeichnet wußte: der mitreißende „Erweis des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2, 4). Deshalb der brennende Wunsch, persönlich bei seinen Adressaten sein und ihnen „von Angesicht zu Angesicht“ zureden zu können.

Die Effizienz des gesprochenen Wortes

Wenn man das auf den Begriff zu bringen sucht, wird man in erster Linie an die evidenz- und empirievermittelnde Effizienz des gesprochenen Wortes zu denken haben. Denn das dialogisch gesprochene Wort erschöpft sich nicht in seinem Mitteilungswert. Nicht der Veranlassung nach; denn schon das Mißverhältnis zwischen den von uns verwendeten Sprachzeichen und der Menge der tatsächlich gebotenen Mitteilungen zeigt, daß wir primär nicht aus informativem Interesse miteinander reden. Was uns veranlaßt, aus dem Elfenbeinturm unserer Individualität hervorzutreten und uns mit unserem Wort an den Gesprächspartner zu wenden, ist nicht unser Verlangen nach Wissen, sondern nach Gemeinschaft und Verbundenheit. Wir reden primär, um unsere Einsamkeit zu überwinden und, wenn auch nur für die Dauer des Gesprächs, Fühlung mit dem Mitmenschen zu gewinnen. Doch geht das dialogisch gesprochene Wort auch hinsichtlich seiner Wirkung nicht in dem von ihm geleisteten Informationstransfer auf. Wer spricht, vollzieht dabei einen Akt der „Bewußtseinsübertragung“, indem er den

¹⁶ *Wimmel*, Die Kultur holt uns ein. Die Bedeutung der Textualität für das geschichtliche Werden, Würzburg 1981.

anderen zur Fühlung mit seinem Selbstverständnis und seiner Selbstgewißheit verhilft. Wenn irgendwo, liegt hier der Grund für den überragenden Wert, den Paulus – und mit ihm das ganze Neue Testament – dem Glaubens-Bekenntnis zumißt. Noch bevor er in der Schlüsselstelle des Römerbriefs auf die „Sache“ des Glaubens zu sprechen kommt, hebt er deshalb auf die Bekenntnispflicht ab:

„Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennt und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, erlangst du das Heil. Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, und mit dem Mund bekennt man zum Heil“ (Röm 10, 9f).

Zweifellos hat der schriftliche Text dem mündlichen Wort vieles voraus, was sich mit den Begriffen Klarheit, Struktur, Übersichtlichkeit und Systematik freilich mehr andeuten als wirklich beschreiben läßt. Hier jedoch, auf dem Sektor der transinformativen Sprachleistungen, ist er dem mündlichen Wort gegenüber eindeutig im Rückstand. Keine noch so artifizielle Gestaltung kann das jemals kompensieren, was nur dem „von Angesicht zu Angesicht“ gesprochenen Wort zu sagen möglich – und gegeben – ist. Der Text kann einleuchten; doch nur das Wort „überzeugt“. Der Text kann belehren; doch nur das Wort beglückt und befreit. Der Text kann anregen; doch nur das Wort „bewegt“. Der Text stiftet Kultur; doch nur das Wort schafft Leben. Doch was ergibt sich daraus für die Theologie?

5. Theologische Konsequenzen

Nichts wäre törichter als die – doch bereits reichlich naheliegende – Konsequenz, daß hinter die christliche Schriftkultur zurückgegangen und einem anarchischen Charismatikertum, um nicht zu sagen einer „charismatischen Anarchie“ das Wort geredet werden müsse, wie sie Paulus in den von ihm kritisierten Gruppen der Gemeinde von Korinth vor Augen hatte¹⁷. Denn das Christentum ist von seiner Grundbestimmung her Schriftreligion und nur durch die schriftliche

¹⁷ Dazu *Ronald A. Knox*, *Christliches Schwärmer-tum* (Originaltitel: *Enthusiasm*), Köln 1957, 21–35; ferner *Walter Schmithals*, *Die Gnosis in Korinth*. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen, Göttingen 1956.

Dokumentation seiner Heilsbotschaft in seiner Identität gesichert. Dagegen kommt auch der Gedanke nicht auf, daß Jesus weder selber geschrieben noch Anstöße zur schriftlichen Fixierung seiner Lehre gegeben hat¹⁸. Denn wenn Jesus auch nicht als Initiator der Verschriftlichung gelten kann, zeigt ihn doch eine der suggestivsten Szenen des Evangeliums in der Rolle des Lesers, der die – freilich alttestamentliche – „Schrift“ benutzt und damit voraussetzt. Es handelt sich um die lukanische Perikope von seinem ersten und einzigen Auftreten im heimatlichen Nazaret, die ihn als den authentischen Rezipienten des alttestamentlichen Schriftwortes beschreibt, jedoch mit einem völligen und bereits auf die Passion vorausweisenden Fehlschlag endet¹⁹. Nie wurde ein Schriftwort – es handelt sich um die jesajanische Ankündigung der geistgewirkten Heilstätigkeit des Messias (Jes 61, 1f) – gültiger gedeutet als mit dem Kommentar, den Jesus mit demselben Zeugnis gibt: „Heute ist dieses Schriftwort vor euren Ohren in Erfüllung gegangen!“ (Lk 4, 21) Nie aber schlug die damit eröffnete Chance auch so radikal in ihr Gegenteil um wie hier. Als Jesus gar noch seinen zunächst betroffenen, dann verbitterten Zuhörern die aufgestauten Einwände aus dem Mund nimmt, bricht der offene Widerstand gegen ihn aus:

„Als sie das hörten, wurden alle in der Synagoge von Wut gepackt. Sie erhoben sich und stießen ihn zur Stadt hinaus. Und sie drängten ihn bis an den Abhang des Berges, auf dem ihre Stadt erbaut war, um ihn hinabzustürzen. Er aber schritt mitten durch sie hindurch und ging weg“ (Lk 4, 28ff).

Die „innere Passion“ des verschrifteten Wortes

Mit diesem tragischen Ausgang weist die Perikope, sofern sie von einem böswilligen

¹⁸ Neuere Versuche, Jesus auf die Rolle des Thora-Lehrers zu reduzieren und ihn demgemäß für die Ausarbeitung einer tradierbaren und in der letzten Konsequenz dessen schriftlich zu fixierenden Lehre verantwortlich zu machen, scheitern schon an dem dynamischen Jesusbild der Evangelien, das für derartig „scholastische“ Aktivitäten keinen Raum läßt. So verfährt, bei aller Verdienstlichkeit der Einzeluntersuchung, *Rainer Riesner* in seiner Abhandlung „Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung“, Tübingen 1984.

¹⁹ Dazu *Heinrich Schürmann*, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg/Br. 1969, 225–244.

Mißverständnis handelt, wenigstens mittelbar auf jene Szene des Buchs Jeremia zurück, die ihrerseits beziehungsreich von der Passion eines Buches handelt. Die Rede ist von der Beschlagnahmung der Schriftrolle mit den Drohwissagungen des Propheten durch König Jojakim, der sich das Buch zunächst vorlesen läßt, um es dann, abschnittsweise, in das Kohlenfeuer vor ihm zu werfen (Jer 36, 9–32). Im vorliegenden Kontext läßt diese Szene aber nicht nur an die lange Serie der Bücherverbrennungen denken, sondern nicht weniger auch an die „innere Passion“, die das frei gesprochene Wort durch den Akt seiner Verschriftlichung erleidet. Denn bei aller Straffung und Präzisierung, die das Wort bei seiner Niederschrift erfährt, wird es zugleich auch ganz unvermeidlich den restriktiven Bedingungen der Schriftlichkeit unterworfen. Davon macht auch das Offenbarungswort keine Ausnahme. Sofern die dem Wort durch die Niederschrift auferlegte Straffung stets auch einer „Verknappung“ gleichkommt – ein Tatbestand, der besonders bei der meist resümierenden Wiedergabe der Gleichnisreden Jesu in die Augen springt –, steht zur Verdeutlichung dessen auch eine schon in der Frühpatriistik aufgekommene Kategorie bereit. Im Blick auf die Selbstentäußerung, die das ewige Wort im Akt seiner Menschwerdung auf sich nahm, sprachen die Väter von der „Abbreviatur“ des menschengewordenen Gotteswortes. Selbstverständlich muß dieser Effekt auch dort in Rechnung gestellt werden, wo, wie es neuerdings durch *Paul-Gerhard Müller* geschieht, der Versuch unternommen wird, der „Versprachlichung des Jesusphänomens“ und der genuinen Heilsbotschaft auf die Spur zu kommen²⁰. Und dabei darf nicht übersehen werden, daß damit lediglich das „extensive“ Defizit in Betracht gezogen ist, nicht aber jene Minderung, die das eingangs angesprochene „Sprachvolumen“ betrifft. Denn in der Schriftlichkeit kommt, wie erinnernlich, all das nur bedingt zum Zug, was die dialogische Mitteilung oft mehr als ihr Informationswert bestimmt.

²⁰ *Müller*, Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens, Freiburg/Br. 1982.

Für eine neue Lesekultur

Die Konsequenzen ergeben sich daraus fast von selbst. Sie seien in diesem Zusammenhang lediglich in zwei Richtungen durchgezogen: einmal im Blick auf die private Text-Rezeption, sodann im Blick auf die liturgische Umsetzung des Schriftworts in Gestalt der Predigt. Was zunächst die private Rezeption anlangt, so läuft die Konsequenz auf das Postulat einer neuen „Lesekultur“ hinaus. Der Anfang dazu kann nur in einem entschiedenen Bruch mit dem von langer Hand eingespielten durchschnittlichen Leseverhalten bestehen. Denn der an Zeitungs- und Zeitschriftenkonsum gewöhnte Leser, dem schon bei einer „diagonalen“ Lektüre kaum etwas Wesentliches entgeht, ist aufgrund dieser Gewöhnung außerstande, die Inhalte eines Paulustextes aufzunehmen, weil in ihnen oft Wichtiges und Wichtigstes in Nebensätzen gesagt ist²¹. Ihre Mitte aber hat die geforderte Lesekultur zweifellos in dem insistierten Bemühen des Rezipienten, die Restriktionen des Verschriftungsprozesses, soviel an ihm liegt, rückgängig zu machen. Wenn die Verschriftung eine metaphorische „Passion des Wortes“ genannt werden konnte, wird sich der Leser somit darauf konzentrieren müssen, das Wort in seiner Fülle wiederherzustellen und es so in sich „auferstehen“ zu lassen. Ihre Spitze erreicht die geforderte Lesekultur jedoch erst in dem Versuch des Rezipienten, „zwischen den Zeilen“ der biblischen Texte zu lesen und so den Engführungen der historischen Kritik zu entgegen²². Das aber ist gleichbedeutend mit dem Bemühen, sich auf den seiner Botschaft zugrundeliegenden Akt der Selbstmitteilung Jesu einzustimmen und ihn als Orientierung, Regulativ und „Lesehilfe“ zu nutzen.

Die Predigt als „Rückübersetzung“

Von hier aus ergibt sich dann eine ebenso plausible wie umstürzende Deutung der Pre-

²¹ Ein schlagendes Beispiel dafür bietet die bereits erwähnte Galaterstelle (1, 15f), die den authentischen Aufschluß über das paulinische Damaskuserlebnis bietet.

²² Näheres dazu in meinem Beitrag „Postkarte genügt nicht! Auf der Suche nach Alternativen zur historisch-kritischen Methode“, in: *Joseph Sauer* (Hrsg.), *Mehrdimensionale Schriftauslegung?* Karlsruhe 1977, 9–34; ferner das Nachwort meines Taschenbuchs „Jesus für Christen“, 185.

digt. Wurde sie im traditionellen Verständnis hauptsächlich als orientierende und stabilisierende „Auslegung“ des Schriftworts verstanden, so legt sich nunmehr eine dazu gegensinnige Auffassung nah, die in ihr die „Rückübersetzung“ des Ausgangstextes erblickt²³. Selbstverständlich kann es sich bei diesem Akt nicht darum handeln, die originäre Sprachform Jesu tendenziell wiederherzustellen. Sie gehört wie alles, was mit der äußeren Faktizität seiner Erscheinung zu tun hatte, unwiderruflich der Vergangenheit an. Wohl aber ist es darum zu tun, dem Schrifttext die volle Kompetenz der Mündlichkeit zurückzuerstatten. Wie sich das konkret ausnimmt, wurde von der Literatur der Gegenwart schon wiederholt veranschaulicht. So findet sich bei *Gertrud von le Fort* eine Stelle, die sich wie die Umsetzung des Schlußworts der johanneischen Abschiedsreden in die Gegenwartssprache ausnimmt. Dort heißt es, zumindest nach der Luther-Übersetzung: „In der Welt habt ihr Angst; doch habt Vertrauen, ich habe die Welt überwunden!“ (Joh 16, 33) In der dichterischen Umsetzung lautet dieser Satz:

„Furcht ist ein großes Kapitel; wir haben uns alle nicht genug gefürchtet! Eine Gesellschaft soll sich fürchten, ein Staat soll sich fürchten, eine Regierung soll zittern: Zittern ist Kraft!“²⁴

Ein erstaunliches Gegenstück dazu findet sich in dem „für Atheisten“ verfaßten Jesusbuch von *Milan Machovec*, der sich zum Ziel setzte, die markinische „Kurzformel“ vom Beginn der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu (Mk 1, 15) in eine auf die Verfassung des heutigen Menschen abgestimmte Gegenwartssprache zu übersetzen. In einem ersten Schritt behält er den neutestamentlichen Wortlaut noch weitgehend bei:

„Die Stunde ist gekommen! Gottes Herrschaft bricht an! Ändert euch! Verlaßt euch auf mein Wort!“

In einem zweiten und radikaleren Schritt stößt er das biblische Sprachgewand dann aber völlig ab, um mit dem Bedürfnis des heutigen Menschen gleichzuziehen:

²³ Dazu mein Beitrag „Mit anderer Stimme. Predigt als Rückübersetzung“, in: *Communio* 10 (1982) 97–112.

²⁴ *le Fort*, Die Letzte am Schafott, München 1931; dazu meine Studie „Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts“, Regensburg 1980, 123–128.

„Lebt anspruchsvoll, denn vollkommene Menschlichkeit ist möglich.“²⁵

Keiner dieser Modellversuche erhebt den Anspruch, das Ziel der Rückübersetzung auch nur annähernd erreicht zu haben. Angesichts des Wagnisses, auf das sich diese „Sprachversuche“ einlassen, ist aber die von ihnen ausgehende Ermutigung kaum hoch genug zu veranschlagen. Daß sich diese Versuche durchaus in keinem Neuland bewegen, zeigt die Forderung, die *Romano Guardini* im Geleitwort seiner Schrift „Vom lebendigen Gott“ an seine Leser richtete. Da seine Erwägungen aus Akten lebendiger Verbundenheit hervorgegangen seien, müsse er sich fragen, ob es denn überhaupt möglich sei, derartige Worte zu Papier zu bringen, oder ob bei ihrer Verschriftung nicht ihr Eigenleben zerstört werde. Aus dieser Selbstbefragung folgert er dann:

„So wird denn diesen Ansprachen nur der ihr Recht geben, der willig und fähig ist, sie vom Papier wegzuheben und wieder zum lebendigen Wort werden zu lassen. Gesprochen gerade zu ihm, so daß er sich persönlich gemeint weiß . . . So zu tun, ist nicht immer leicht. Wir sind das Papier gewöhnt und die kalten, nur vermittelnden Zeichen. Wir sind gewöhnt, im flüchtigen Dahingleiten Gedanken und Bilder aufzunehmen, unpersönlich und von irgendwoher kommend. Es bedarf schon einer besonderen Bemühung, nicht geschriebene, sondern gesprochene Rede als solche zu vernehmen und aus einem Leser zum Hörer zu werden.“²⁶

Treffender könnte der Brückenschlag, der über die Differenz von Wort und Schrift hinwegträgt, kaum umschrieben werden. Wenn diese Differenz, unbeachtet und unausgetragen, die religiöse Besinnung und Verkündigung nicht ständig behindern soll, muß das bisherige Leseverhalten in dem von Guardini geforderten Sinn revidiert werden. In stets neuem Anlauf muß sich die oberflächliche Rezeption des Lesens in die insistente des intentionalen „Hörens“ verwandeln. Dann – und nur dann – ist auch die Voraussetzung dafür geschaffen, daß dem Schriftwort in Akten der Rückübersetzung wieder zur vollen Kompetenz seines aktuellen Gesprochenenseins verholfen wird.

²⁵ *Machovec*, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972, 81; 102.

²⁶ *Guardini*, Vom lebendigen Gott, Mainz 1965, 7f.

Miklos Tomka

Religiöse Sprache in religionsloser Gesellschaft

Auf dem Hintergrund einer immer mehr entchristlichten Gesellschaft, deren verschiedene Gruppen für entscheidende Bereiche des Lebens keine gemeinsame Sprache haben und wo vor allem Grundwörter des Menschseins und der Moral in der Flut der Medienkultur unterzugehen drohen, plädiert der Autor dafür, mit Hilfe von einfachen sprachlichen Mitteln aus der christlichen Praxis heraus die elementarsten menschlichen Anliegen zu Wort zu bringen¹. (Genau das versucht – wie seinerzeit P. Ricci in China – die Theologie der Befreiung im Kontext von Lateinamerika; sollten die Gegner dieser Theologie erfolgreich sein, könnte das ähnlich katastrophale Auswirkungen auf die gesamte Kirche und ihren Sendungsauftrag für die heutige Welt haben wie seinerzeit der Ritenstreit.)

red

Ungarn – 1985. Die Sonntagsmesse besuchen höchstens sieben bis acht Prozent der Katholiken. Nur etwa jeder zehnte Ungar hält sich für „religiös nach der Lehre der Kirche“. Im Einklang damit besuchen etwa zehn Prozent der Grundschüler irgendeine Form der Katechese (in der Schule oder in der Kirche), die aber maximal zwei Stunden die Woche dauert. Eine christliche Minderheit ist in Ungarn vorhanden. Sie kann sich aber nicht auf gesellschaftlichen Konsens stützen, immer weniger auf die schwächer werdende Institution und nur in bestimmten Fällen auf die Stärke der Gemeinschaft. Im Kontrast dazu wird etwa ein Drittel der Neugeborenen nicht getauft, und zehn bis zwölf Prozent der Erwachsenen behaupten, sie wären aus Überzeugung nicht religiös. Die große Mehrheit der Gesellschaft zeigt gewisse Sympathien (und Nostalgien) für die Religiosität, ohne aber selbst von der Frohen Botschaft berührt zu sein. Knapp die Hälfte der Gesellschaft sagt sogar, „religiös auf eigene Art“ zu sein. Das bedeutet dürftige Kenntnisse, fehlende religiöse Gemeinschaftserlebnisse und

eine willkürliche Auswahl der akzeptierten Glaubenssätze innerhalb einer ansonsten chaotischen Weltanschauung.

Von kultureller Fragmentierung zu „Gruppensprachen“

Von einer „christlichen Gesellschaft“, von „ununterbrochener religiöser Tradition“, von der Präsenz der „christlichen abendländischen Kultur“ kann hier kaum die Rede sein. Eine einheitliche Etikette der „geistigen Kultur“ Ungarns dürfte schwer zu finden sein. Zweifelsohne gibt es gut identifizierbare Ansätze und Strömungen. Es fragt sich aber, ob sich die christliche Tradition und die alles überflutende Medienkultur überhaupt miteinander verbinden lassen. Es fragt sich, ob die Gesellschaft die Fähigkeit besitzt, aus dem Angebot der Ideologien, der Weltanschauungen, der Lebenshaltungen eine Einheit zu schmieden. Es fragt sich also, ob man in Ungarn genaugenommen über eine Kultur oder eigentlich nur von Kulturfragmenten sprechen kann, die sich durch ihre Herkunft wie auch durch die jeweiligen Trägergruppen unterscheiden. Das hat natürlich auch auf die Sprache schwerwiegende Folgen – auf die Alltagssprache wie auf die religiöse.

Eine erste Folge ist die Substitution einer einheitlichen Sprache mit *Gruppensprachen*. Sie betrifft nicht den pragmatisch-technischen Teil der Sprache. Den gebackenen Teig nennt ein jeder Brot, und jeder versteht, wenn am Nachmittag von Feierabend gesprochen wird. Zweite und dritte Bedeutungen, allgemeine moralische und *Sinnbezüge* und *Symbole* werden jedoch nur in bestimmten, jeweils verschiedenen Sozialmilieus wahrgenommen und verstanden. Worte wie „Freiheit“, „Gemeinschaft“ oder „Jenseits“ tragen für verschiedene Gruppen verschiedene Bedeutungen. Konzepte mit eschatologischem Charakter, wie „das Reich Gottes“ oder „der Jüngste Tag“ einerseits, „der Sieg des Kommunismus“ andererseits, wecken in verschiedenen Subkulturen *ungleiche Assoziationen*. Ohne ihre weltanschaulichen Umfeldler sind sie gewiß nicht genau dechiffrierbar. Freilich verwendeten abgesonderte soziale Schichten und Gruppen, von Vaganten bis zum Hochadel,

¹ Vgl. dazu M. Tomka, Wie das Lebenszeugnis von Gläubigen auf Ungläubige wirkt, in: *Diakonia* 15 (1984) 329–333.

vom Klerus bis zu Geheimbünden, schon immer ein *eigenes Vokabular*. Die allgemeine Vermittlungsfähigkeit der Sprache ist aber dadurch nicht begrenzt worden. Die Absonderung stellte die kulturelle Zusammengehörigkeit nicht in Frage. Der Pluralismus, die Herausbildung ideologisch-kultureller Blöcke, die weltanschauliche Konfrontation sprengte allerdings diese Einheit. Die Sprache aber ist mitunter zum wichtigsten *Kennzeichen der Gruppenzugehörigkeit* geworden. Unter Gleichen ist sie *Träger der Einheit*, indem sie verbindet und die Verständigung ermöglicht. Außenstehenden gegenüber wird sie zur *Barriere der Kommunikation*. Diese Manifestierung der Verschiedenheit wie auch der Autonomie einer kulturellen (weltanschaulichen, religiösen etc.) Gruppe empfinden dann die Außenstehenden gleichwohl als *Anstoß* und als *Herausforderung*. Auch die religiöse Sprache muß mit dieser ungewollten, aber unvermeidlichen Konsequenz fertig werden.

Eine Inflation der Sprache

Eine zweite Schwierigkeit ergibt sich aus dem Bedeutungswandel, der Inflation, dem Verschwommenwerden, der *Sinnentleerung* vieler Wörter, vor allem jener, die mit Moral, mit Werten, mit Sinn, mit Idealen zu tun haben. In der Alltagssprache haben Worte wie „Demut“ und „Opfer“ etwas Altertümlisches. „Erlösung“ im traditionellen Sinn ist umgangssprachlich gar nicht mehr zu fassen. „Sünde“ bedeutet für manche eine wertneutrale Folge von Kindheitsschädigungen, für andere jene Ungeschicktheit, die sich im Gefaßtwerden manifestiert. „Glaube“ wird als Leichtgläubigkeit, Leichtsinn, Irrationalität verstanden. „Liebe“ wird pervertiert: sie wird zu einem ichbezogenen Wort mit erotisch-genießерischem Beigeschmack. Als „Wirklichkeit“ wird das handfest Ergebundene (und zusätzlich alles, von anerkannten Autoritäten wie vom Fernsehen Präsentiertes) akzeptiert. Die Bedeutungszunahme des Fernsehens, des Präsentierens, der visuellen Vermittlung sind auch an sich als Indizien zu werten. Die Sprache hat an Wert verloren, die verbale Kommunikation ist für viele zwielichtig geworden.

Religiöse Kommunikation – nur in der Kirche, oder auch außerhalb?

Im Angesicht der sozialen und kulturellen Differenzierung und ihres Niederschlages in der Sprache muß – in allen kulturellen Blöcken oder Gruppen, nicht zuletzt in den Kirchen – eine *grundsätzliche Entscheidung* getroffen werden. Wird im weltanschaulich-moralischen Bereich, über Weltdeutung und Sinngebung eine Verständigung mit *allen* beabsichtigt? Welche *Funktionen* sind der Sprache zugeordnet? Sollte sie vor allem der gruppeninternen Kommunikation dienen oder ebenso ein Mittel des Austauschs mit allen werden?

Verschiedene Gruppen der Kirche können zu *verschiedenen Antworten* motiviert sein. Menschen, die um die Rechtgläubigkeit und um den Zusammenhalt der Gemeinde oder des christlichen Volkes bemüht sind, weiterhin solche, deren Leben im wesentlichen innerhalb einer Gemeinschaft abläuft, instrumentalisieren die Sprache vor allem zur *Ab-sicherung der Unveränderlichkeit* und zur Symbolisierung der Glaubenseinheit der Gemeinschaft. Gerat eine Kirche in eine Gettosituation, wird diese Funktion der religiösen Sprache besonders hervorgehoben. Sind die Amtsträger von anderen Bereichen des Lebens und der Gesellschaft isoliert, so kümmern sie sich nur um diese Rolle der religiösen Sprache und tragen damit zur Verkümmern der anderen Funktionen bei. Menschen in profanen Berufen und mit nichtreligiösen Menschen in ihrem Bekanntenkreis können auch versuchen, eine ähnliche Position einzunehmen. Sie können sich bemühen, ihre christliche Überzeugung – und die damit zusammenhängende Denkart, Wertordnung, Handlungsweise – ins Innere ihres Herzens oder hinter den Mauern ihrer religiösen Gemeinschaft zu verbergen. Das hieße allerdings ein *Doppelleben* führen zu wollen und im „profanen Leben“ oder „in der Welt“ nichts aus den eigentlichen Beweggründen vorzeigen zu wollen. Ein kaum verwirklichtbares Unterfangen. Eine andere Möglichkeit besteht in dem Versuch, die eigene Überzeugung trotz wahrgenommener Verständigungsschwierigkeiten doch zur Sprache zu bringen. (Vor einiger Zeit befürwortete man in Ungarn eher den ersten Weg.

Dadurch hat man beträchtlich zu der weltanschaulichen Segmentierung der Gesellschaft beigetragen. Anders gesagt, die jahrzehntelang gewollte oder mindestens akzeptierte Isolierung schlägt jetzt auf jene zurück, die ihr Christsein nicht hinter Gettomauern verwirklichen wollen, und die sich nicht mundtot machen lassen wollen. Nichtsdestoweniger wird in den letzten Jahren zunehmend der zweite Weg als der richtige anerkannt.)

Gefahren der Abschottung und der Öffnung

Beide Sprachregelungen und Handlungsstrategien haben ihre schwachen Punkte. P. Berger spricht hierzu von einem grundsätzlichen Dilemma „kognitiver Minderheiten“². Seiner Meinung nach stehen einer christlichen Gemeinschaft in Minderheitssituation zwei Optionen offen. Entweder versucht sie sich abzuschnitten und schließt damit weltanschauliche Veränderungen aus, aber verliert einen Teil ihrer Gläubigen; oder aber öffnet sie sich einem Gespräch mit anderen Ideologien, kann dadurch ihre Gläubigen störungsfreier integrieren, muß aber manches aus ihrer Tradition opfern. Über P. Berger hinaus muß allerdings bemerkt werden, daß sich die erste Option weder mit den alltäglichen Anforderungen an einen Christen noch mit der christlichen Sendung gut trägt. Die Entscheidung für diese Option kann vielleicht als die Wahl des *vermeintlich kleineren Übels* angesehen werden. Deshalb wird die zweite Option als gefährlicher oder überhaupt als schlecht und unzulässig beurteilt, weil damit angeblich Christliches preisgegeben und Nichtchristlichem beigespflichtet sein würde. Dabei wird aber die *Möglichkeit prophetischen Tuns* und Redens außer acht gelassen. Es fehlt auch das Vertrauen am Beharrungsvermögen der sich „ins Fremde“ begebenden Gläubigen. Schließlich wird dabei der Glaube an die Hilfe des Heiligen Geistes nicht gerade überanstrengt. Die Differenz der beiden Haltungen und der beiden Vorstellungen vom Christsein und von der Kirche kann dauerhafte *Spannungen* und *Konflikte* verursachen. Die Gegner der ersten Option befürchten eine Verkalterung der Kirche und ein Sterilwerden der

nur auf die Bewahrung ausgerichteten Sprache. Die Opponenten der zweiten Option sehen sich außerstande, die Frohe Botschaft auf eine Weise und in einer Sprache ausdrücken zu können, daß sie auch Außenstehende erreichen könnten. Diese Opponenten halten es weiterhin für selbstverständlich, daß ihre kommunikative Unfähigkeit eine grundsätzliche ist, also daß das Erreichen der Außenstehenden überhaupt unmöglich wäre und Versuche in diese Richtung bestenfalls harmlose Irrtümer, vielleicht aber kirchenzerstörerische Unternehmen sind.

Die Erwartungen der Nichtglaubenden von der religiösen Kommunikation

Die religiöse Kommunikation kann ohne die *nicht-religiöse Seite* nicht voll erfaßt werden. Der große und rasch zunehmende Bedarf nach religiöser Kultur und nach zuverlässigen Informationen über religiöse Fragen kommt nicht zuletzt von nicht-religiösen Menschen. Bücher, Filme, Rundfunksendungen über solche Themen können jedenfalls mit einem *Publikumserfolg* rechnen. Wissenschaftliche Vorträge und Lehrveranstaltungen mit religiöser Thematik ziehen viele Leute an. Die Erwartungen werden aber häufig *enttäuscht*. Die kommunikationswilligen Gläubigen können dem Bedarf der Nichtglaubenden viel zu oft nicht nachkommen. Vielfach wird die Nachfrage nicht richtig verstanden. Oft ist die Antwort unpassend. Es wird aneinander vorbeigeredet. Oder noch genauer, es wird oft geredet, wo etwas anderes erwartet wird, und es wird das Eigene wiederholt, wo Antworten erwartet werden.

Die Kommunikation kann erst mit der Wahrnehmung der vielleicht unausgesprochenen Wünsche und Fragen beginnen. An erster Stelle wird nach persönlichem Akzeptiertwerden, nach *Annahme*, nach Bestätigung, nach menschlichen Kontakten gefragt. Das könnten echte *Gemeinschaften* bieten. Der Großteil der Christen ist aber nicht Teil einer unmittelbaren und faßbaren Gemeinschaft von Gläubigen... An zweiter Stelle wird ein anziehendes, bewährtes und praktisches *Lebensmodell* gesucht, das man nachahmen könnte. Ein Christ wird immer wieder

² P. Berger, in: Internationale Dialog Zeitschrift 2 (1969) 127–132.

als „Erfolgsmensch des Privatlebens“ angesehen. Man möchte also die Erfahrung machen, wie man es „tut“. Die Kommunikation besteht hier im *Beispiel*. Worte können höchstens als Ergänzung dienen. An dritter Stelle wird Schönes, also ästhetisches Erlebnis, erwartet: literarische Werte im Wort und im Schrifttum, Kunstvolles in der Liturgie, Musik von hohem Wert, schöne Werke der bildenden Künste. Dahinter verbirgt sich wohl ein Protest gegen eine kunstentbehrende zweckrationelle Kultur. Es zeigt sich gleichwohl eine Sehnsucht nach Symbolen und nach Erlebnisgehalt. Die Kunst wird freilich auch zum *Garant* der vermittelten und zur Erscheinung gebrachten Inhalte. Erst an vierter Stelle steht der Wunsch nach Wissen, nach *Informationen*, nach einer verbal vortragenen Wahrheit. Das Sprachliche muß auch verschiedene *Hindernisse* überwinden: die Konkurrenz andersgearteter Ideen und terminologische Verständigungsschwierigkeiten. Die sprachliche Botschaft allein hat weiterhin für ihre Richtigkeit *keine Garantien*. Wenn jemand von einer christlichen Gemeinschaft angenommen wird, braucht er keine zusätzlichen Bestätigungen. Wenn einer ein gut gelungenes Leben betrachtet und es vielleicht als Modell anerkennt, benötigt er keine weiteren Beweise. Wer vom Schönen ergriffen wird, bedarf nicht noch Erklärungen dazu. Dem Gesprochenen oder Geschriebenen steht aber als möglichem Betrug, vielleicht sogar als einer Pfaffenspitzfindigkeit mißtraut. Das Wort wird erst wirksam, wenn es sich auf Erfahrungen bzw. auf die ersten drei Stufen religiöser Kommunikation stützen kann. Zur Öffnung zum Wort hin muß auch ein *Vertrauensverhältnis* geschaffen werden. Der Hörer muß spüren, daß der Sprecher ehrlich und überzeugt spricht – *nicht nur von Amts wegen*. Keine leichte Aufgabe für Amtsträger, die an den Sorgen der Menschen der Straße nur wenig teilnehmen und deren spezielle Lebensführung auch kaum als Beispiel verstanden werden kann. Die religiöse Sprache in einer nicht-religiösen Gesellschaft ist glaubwürdig, wenn sie nicht von Amtsträgern, sondern *von Laien* benützt wird. Sie mag dann ungenau sein, wird aber als natürlich empfunden, weil sie dieselbe Sprache ist, die auch andere sprechen, die Nichtglaubenden,

jene mit einer anderen Meinung und die, die gar nicht wissen, wo sie hingehören.

„So bin ich den Juden ein Jude geworden . . .“ (1 Kor 9, 20)

Vor 400 Jahren begann Matteo Ricci mit der Missionierung Chinas und hat mit seiner Methode den „Ritenstreit“ ausgelöst. Er versuchte nicht nur chinesische Wörter zu sprechen, sondern die Kultur, die Symbole, die Sitten und Traditionen der gebildeten Chinesen als Grundlage seiner Verkündigung zu verwenden. Er hat damit viele seiner europäischen Mitbrüder schockiert. Soziologen, Anthropologen bestätigen heute: Er fand den einzigen Weg, wie man mit einer fremden Kultur in Austausch treten kann, ohne sie zu zerstören. (Es ist nur zu bedauern, wie oft die Christianisierung mit der Vernichtung der einheimischen Kulturen einherging.) Die Zerstörung kann nicht die Absicht der religiösen Kommunikation sein. Eine minoritäre christliche Gemeinschaft hätte dazu schon gar keine Möglichkeit. So bleibt die Methode Riccis die einzig richtige. Sofern man die religiöse Sprache in einer nicht-christlichen Gesellschaft nicht als „Fremdsprache“ sprechen und nicht als Provokation verwenden, sondern als Verständigungsmittel einsetzen will, gibt es nur eine Alternative: die Aneignung und die „Taufe“ der Umgangssprache. Wer den Juden ein Jude, den Gesetzesmenschen, als stünde er unter dem Gesetz, den Gesetzlosen ein Gesetzloser, den Schwachen ein Schwacher sein will (1 Kor 9, 20–22), darf keine trennende Sprache sprechen. Und umgekehrt, falls einer die Sprache der Juden, der Nichtchristen, der Marxisten oder der Medien spricht, darf die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß er das um des Evangeliums willen tue (1 Kor 9, 23). Die Fragmentierung der Kultur und die Zerbröckelung der ehemals einheitlichen Sprache in Gruppensprachen kann nur auf einem Wege aufgehoben oder überbrückt werden, wenn mit Hilfe von einfachen sprachlichen Mitteln aus der christlichen Praxis heraus die elementarsten menschlichen Anliegen zu Wort gebracht werden. Es fragt sich, ob die so vermittelte Botschaft die Gesellschaft neu strukturieren kann. Auf alle Fälle wird auf diese, und nur

auf diese Weise ein Angebot gemacht, das ein jeder verstehen kann. Kann eine sakrale, traditionelle Sprache diesem Anspruch nicht genügen, wird sie nur zur Geheim- oder zur Sektensprache. Zur wahren religiösen Sprache wird sie erst, wenn ein jeder darin die eigene Sprache erkennt (vgl. Apg 2, 6–8).

Walter Fürst

Die Diözesansynode als Organ der Glaubensweitergabe

Sieben pastoraltheologische Thesen¹

Die folgenden Überlegungen nehmen die bevorstehende Versammlung der Rottenburger Ortskirche zum Anlaß, einige Thesen grundsätzlicher Art zur Bedeutung und Gestaltung von Diözesansynoden, die sich den brennenden Problemen der Glaubensweitergabe widmen, ins Gespräch zu bringen. Sie wollen dazu anregen, die einzigartige Chance in Erwägung zu ziehen, die gerade in dieser Form gemeinsamer Beratung und teilnehmender Verantwortung für die lebendige Überlieferung des christlichen Glaubens in Gegenwart und Zukunft liegt. Die Thesen wollen als Option für eine entschieden pastorale und spirituelle Auffassung und Wertschätzung der Einrichtung von Synoden verstanden werden und für einen Stil des synodalen Handelns plädieren, der die christliche Lebenshoffnung konkret anschaulich werden läßt. red

Vorbemerkungen

1. In der Diözese Rottenburg-Stuttgart beginnt im Herbst 1985 eine Diözesansynode. Sie soll sich den Fragen und Problemen der Glaubensweitergabe stellen und selbst zu einem „geistlichen Ereignis“² für das ganze Bistum werden. Arbeit und Aufgabe der geplanten Diözesansynode liegen auf einer Li-

nie mit den beiden großen Kirchenversammlungen der letzten Jahrzehnte: dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1972–1974), und bringen die allen Gliedern des Gottesvolkes gemeinsame Verantwortung zum Ausdruck. Bischof Dr. Georg Moser sieht in der Synode „eine Chance, das Miteinander in unserer Diözese zu erneuern und zu festigen“, um auf diese Weise „den Glauben neu zum Leuchten zu bringen“³ (Mt 5, 14). Es geht also nicht nur um neue Programme und Methoden, sondern um den „Mut zur Selbstkorrektur“⁴.

Die Einladung an alle Gemeinden, Gruppen, Verbände und Einrichtungen des Kirchensprengels, sich an der geistlichen Vorbereitung der Synode durch Gebet und Glaubensgespräch zu beteiligen, hat großes und vielfältiges Echo gefunden⁵. Die Erwartungen sind hoch, sie mögen manch einem Beobachter vielleicht sogar als zu hoch und unrealistisch erscheinen. Eine andere Gefahr liegt vielleicht darin, daß sich angesichts der Notwendigkeit eines synodalen „Erfolges“ das Augenmerk hauptsächlich auf die Verabschiedung möglichst guter „Papiere“ richtet und die Gremien dabei allzuleicht die eminent symbolische Bedeutung des synodalen Geschehens selbst (als eines Kommunikationsgeschehens) aus dem Blick verlieren. Die erste und geradezu einzigartige Chance einer Diözesansynode ist jedoch gerade darin zu sehen, daß hier eine repräsentative Gruppe engagierter Vertreter der Gemeinden und viele Träger von Verantwortung im Leben des Bistums ein gemeinsames und öffentlich sichtbares Zeugnis für den Glauben an den Geist Jesu Christi geben, der durch

³ Vgl. ebd., 364.

⁴ Erinnert wird hier im einzelnen an den Diözesanratsbeschuß „Damit unsere Gemeinde lebt“ (KA 1978); an die „Leitlinien für die Pastoral“ (KA 1981); an den Brief des Bischofs an die Kirchengemeinderäte über „Das Miteinander in den Gemeinden“ (KA 1983) und an den Diözesanratsbeschuß „Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer am Ort“ (KA 1983).

⁵ Das Synodenheft hat den Titel: Vorbereitung der Diözesansynode 1985. Anregungen zum Gespräch, hrsg. vom Sekretariat der Diözesansynode, Rottenburg 1985. Der Text ist auch veröffentlicht in: Materialdienst. Handreichungen für die Seelsorge 19 (1984), hrsg. vom Sekretariat der Diözesansynode, D-7400 Rottenburg. (In dieser Sammlung findet sich neben anderen Dokumenten auch das Statut der Diözesansynode.)

¹ Die Thesen wurden in der ursprünglichen Fassung ausgearbeitet als Unterlage für das Habilitationskolloquium des Verf. an der Katholisch-Theologischen Fakultät München am 12. 2. 1985. Sie werden hier in überarbeiteter Form veröffentlicht.

² Vgl. Hirtenwort zur Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985 in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg-Stuttgart (KA) 37 (1984) Nr. 1, 365.

alle Konflikte und Spannungen hindurch die Einheit der Liebe, die Gemeinschaft der Kirche zu wirken und dadurch Hoffnung zu stiften vermag.

2. Synoden sind dem Wesen der Kirche als Heilszeichen zutiefst gemäß und dazu geeignet, den Person- und Gemeinschaftscharakter des christlichen Glaubens sowie seine Lebensbedeutung neu und ganzheitlich zur Sprache zu bringen. Es geht darum, eine Möglichkeit wiederzuentdecken, in der das Leiden aneinander, die „Mühsal der Liebe“ (1 Thess 1, 3), die Teilnahme an der allen gemeinsamen Bruchstückhaftigkeit, die Annahme der eigenen Schwachheit im Sinne des Evangeliums zu einer Quelle der Kraft werden können.

3. Da sich die nachfolgenden Thesen mehr auf die pastorale Orientierung und praktische Durchführung von Diözesansynoden, weniger auf deren ekklesiologische Begründung und kirchenrechtliche Stellung beziehen, seien hierzu wenigstens einige knappe, aber wichtige Gesichtspunkte vorausgeschickt:

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die altkirchliche Glaubensüberzeugung von der „Gemeinschaft aller Gläubigen in Christus“ (*Communio sanctorum*) in seiner fundamentalen Bedeutung für Lehre und Leben der Kirche wiederentdeckt, neu belebt und im Zusammenhang mit dem Volk-Gottes-Gedanken ins Zentrum der Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) gerückt. Mit dieser erneuerten Sicht der Kirche als *Communio*, welche die amtlichen und rechtlichen Strukturen des pilgernden Gottesvolkes ein, nicht ausschließt, wurde die jahrhundertelang vorherrschende primär juristische Betrachtungsweise der Kirche abgelöst⁶. Dieser epochale Vorgang berührt nun sowohl die theologische Begründung von Synoden als auch die Deutung der Stellung, die ihnen nach dem neuen Kirchenrecht zukommt⁷.

Das theologische Gewicht des *Communio*-Gedankens und dessen unbezweifelbare

Auswirkungen auf Form und Gestalt kirchlichen Handelns sind heute weithin anerkannt. Nach Hans Urs von Balthasar liegt das „wahre Wesen“ der Kirche in der „gelebten *Communio*, die als das einzig Wesentliche der Welt sichtbar werden soll“⁸. Die Einwände dagegen kommen eher von humanwissenschaftlicher Seite. Es sind vor allem Soziologen, die Zweifel am Realitätsgehalt des Begriffes „Gemeinschaft“ anmelden⁹. Entgegen dieser Skepsis der Soziologie wird die Theologie unabdingbar daran festhalten, daß *Communio* in wahrnehmbaren Strukturen des christlich-kirchlichen Lebensvollzuges konkreten Ausdruck finden kann und soll¹⁰. *Communio* bezeichnet sowohl die religiöse Beziehung des einzelnen zu Gott wie auch die vielfältigen Beziehungen der Gläubigen untereinander und realisiert sich in den symbolischen Gestaltungen der Verkündigung (*martyria*), der Sakramente und Gottesdienstfeiern (*liturgia*) sowie des brüderlichen Dienstes (*diakonia*). Sie bestimmt sowohl das Zueinander von Ämtern und Charismen als auch das Miteinander der Amtsträger (vgl. die Kollegialität der Bischöfe) und artikuliert sich in freier oder geregelter Kooperation. Sie wird in allgemeinen sozialen Gestaltungsprinzipien wie Solidarität und Subsidiarität ebenso greifbar wie in besonderen Handlungsweisen, etwa im regen Besuchs- und Briefverkehr zwischen den kirchlichen Vorstehern und den oft weit auseinanderliegenden Gemeinden oder auch in gegenseitiger spiritueller, personeller und materieller Unterstützung. Vor allem aber zeigt sie sich in den seit frühester Zeit üblichen Formen gemeinsamer Beratung, so daß gerade im Synodalwesen ein unverwechselbares Spezifikum christlich-kirchlicher Solidarität und Subsidiarität gesehen werden darf. Zu Recht sprach der Tübinger Dogmatiker Johann Sebastian Drey (1777–1853) von der Synode als einer „Verkörperung des christlichen Geistes“¹¹.

⁶ Vgl. dazu: D. Pirson, *Communio* als kirchenrechtliches Leitprinzip, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 29 (1984) 35–45, sowie die dort erwähnte Untersuchung von O. Saier, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973.

⁷ Vgl. CIC (1983), can. 460–468 mit can. 204. Zum neuen Codex: H. Müller, Aspekte des Codex Iuris Canonici 1983, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 29 (1984) 527–546.

⁸ H. U. von Balthasar, Die Kirche ist *Kommunion*, in: Lebendige Seelsorge 31 (1980) 97–105, hier 105.

⁹ Vgl. P. Fransen, Die kirchliche *Communio*, ein Lebensprinzip, in: G. Alberigo – Y. Congar – H. J. Pottmeyer (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 175–194, hier 178–183.

¹⁰ Vgl. ebd. 183–193.

¹¹ J. S. Drey, Was ist in unserer Zeit von Synoden zu halten? in: ThQ 16 (1834) 203–256; bes. 206f; Dreys Kollege, J. B. Hirscher (1788–1865), Moral und Pa-

Was nun die Kanonistik betrifft, so ist die Frage, inwieweit „Communio“ das Leitprinzip des neuen kirchlichen Rechts und seiner Interpretation darstellt, noch nicht ausdiskutiert¹². Doch läßt sich nicht leugnen, daß dieses Prinzip, zumindest teilweise, in das neue kirchliche Gesetzbuch von 1983 Eingang gefunden hat. Nach Auffassung namhafter Kirchenrechtler¹³ sind Diözesansynoden und Räte aus der theologischen Gesamtperspektive des Codex als Zeichen aufzufassen, in denen sich die kirchliche Communio manifestiert. Heribert Schmitz, Mitherausgeber eines Handbuchs des katholischen Kirchenrechts, schreibt über die Funktion der „Konsultationsorgane des Diözesanbischofs“, zu denen, neben den „Räten“, an erster und herausragender Stelle die „Diözesansynode“ gehört, aus kanonistischer Sicht: „Die Communio Ecclesiae bedarf sichtbarer Zeichen. Sie erhält ihre institutionalisierte Manifestation in nach Repräsentativität gebildeten Gremien. Die Communio Ecclesiae ist aber nicht etwas Statisches. Sie muß unter Mitwirkung aller bewirkt werden. Dazu bedarf es notwendig des Konsenses. Kommunikation und Konsultation sind unabdingbare Elemente dieses Prozesses, der zu Konsens und damit zu Communio führt. Amt und Dienst der Räte bestehen nun darin, Kommunikation und Konsultation institutionalisierter Form zu erreichen und damit Konsens zu ermöglichen. Das geschieht in repräsentativ zusammengesetzten und mit Sachverstand angereicherten Beratungsorganen, auf die der Bischof rechtlich verwiesen ist.“¹⁴ Umgekehrt erhält der synodale Beschluß erst durch die Unterschrift des Bischofs Gesetzeskraft. Mit einem Wort von J. B. Hirscher ausgedrückt: „Der Bischof beschließt über den Beschluß.“

storaltheologe, nennt das Synodal-Institut „ein wesentlich katholisches“ und schreibt: „Wer keine Synoden will, ist vom Geiste des Katholizismus abgefallen.“ Art. Katholizismus, in: Rotteck und Welcker's Staatslexikon, Bd. 9 (1840) 226–238.

¹² Vgl. dazu D. Pirson, Communio als kirchenrechtliches Leitprinzip, a. a. O. 43, sowie: H. Müller, Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983? in: M. Böhnke und H. Heinz, Im Gespräch mit dem Dreieinigem Gott (Festschrift für Wilhelm Breuning), Düsseldorf 1985, 481–498.

¹³ Vgl. hier H. Müller, Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung, in: AfKR 150 (1981) 454–478; H. Schmitz, Der Bischof und die konsiliare Diakonie, in: TThZ 64 (1975) 236–239.

¹⁴ H. Schmitz, Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: Handbuch des katholischen Kir-

Sieben Thesen

1. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ zum pastoralen Grundcharakter des Christentums¹⁵ zurückgefunden und damit die intellektualistische und moralistische Mißgestalt des christlichen Glaubens überwunden. Es hat das Prinzip der Communio (und damit den personalen und sozialen Dialog) als christliche Grundoption wiederentdeckt und als jene spezifische Lebensform beschrieben, die dem zentralen Glaubensinhalt entspricht. Dieser Durchbruch weist der Erneuerung und künftigen Gestaltung synodalen Lebens in der Kirche die Richtung.

Für die These vom Durchbruch zum pastoralen Grundcharakter des Christlichen auf dem Konzil spricht: a) die Tatsache, daß erstmals ein Konzil ein umfassendes Pastoralprogramm entworfen und diesem den Rang einer apostolischen Konstitution gegeben hat, b) die Tatsache, daß die Pastoralkonstitution das praktische Pendant zur dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium) bildet. Damit ist die pastorale Perspektive an die Stelle der moralischen Perspektive getreten. (Die „*Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*“ löste den ursprünglich geplanten Text „*De ordine morali christiano*“ ab¹⁶.) Dieser Vorgang ist für das Selbstverständnis der Kirche geradezu revolutionär. Der Primat der pastoralen Dimension hat sich übrigens auch auf die Konzeption der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium“ ausgewirkt. In beiden Texten wird die Kirche unter dem Bild des „Volkes Gottes“ gesehen, als Communio beschrieben und als realsymbolisches Zeichen des neuen Lebens gedeutet. Die Wiederaufnahme der altkirchlichen Lehre vom christlichen Gemeinsinn (*sensus fidei et caritatis*)¹⁷

chenrechts, hrsg. von J. Listl – H. Müller – H. Schmitz, Regensburg 1983, 352–364; hier 353.

¹⁵ Vgl. dazu den Kommentar zur unten folgenden These 3.

¹⁶ Vgl. LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. III, 242–592; hier bes. 243 und 280–282 (Kommentar zum Proömium).

¹⁷ Vgl. die Dogmatische Konstitution „Lumen Gentium“ des zweiten Vatikanums (II, 12). Man kann die genannte Stelle als „wichtigste[n] Konzilstext für die Frage der theologischen Kriteriologie“ bezeichnen, so: W. Kasper, Das Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen, in: F. Haarsma – W. Kasper – F. X. Kaufmann, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, Freiburg – Basel – Wien 1970, 44.

ist das deutlichste Signal dafür, daß auch die Dogmatik der Kirche in eine pastoral-kommunikative Perspektive gerückt ist. Die alte Kirche war der Überzeugung: Wo der Sinn Gottes (sensus Dei), der Sinn der Gemeinde (consensus fidelium) und der Sinn des Apostels (sensus episcopi) zusammenspielen, dort erklingt das Lied Christi¹⁸.

Die Rückkehr zur primär pastoralen Ausrichtung des kirchlichen Handelns entspricht einem in unserer Zeit liegenden Anruf (Kairos)¹⁹. In der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation, die von einer enormen Erweiterung der individuellen Freiheitsräume und von funktionaler Rollenvielfalt bei gleichzeitigem Mangel an Kräften zur Formung und Stärkung des einzelnen als Person in Gemeinschaft geprägt ist²⁰, steht insbesondere eine Diözesansynode, die sich um die Weitergabe des christlichen Glaubens als Lebensform bemüht, unter dem Anspruch von Dialog, Kommunikation und Begegnung als entscheidenden theologischen und anthropologischen Horizonten pastoralen kirchlichen Handelns heute.

2. Eine Diözesansynode kann die Weitergabe der christlichen Glaubenslehre in erster Linie dadurch fördern, daß sie zur Vertiefung und Intensivierung des christlichen Glaubenslebens beiträgt.

Die christentumsgeschichtlich bedingte Trennung zwischen Glaubenslehre und Glaubensleben bzw. Glaubensinhalt (fides quae) und Glaubensakt (fides qua) erscheint gegenwärtig als ein Haupthindernis für die Tradierung des Christentums in die Zukunft. Ein Teil der Kirche bzw. der Gläubigen legt das Gewicht einseitig auf die Reinerhaltung und Sicherung der dogmatischen Glaubensinhalte. „Weitergabe des Glaubens“ heißt für sie vor allem Weitergabe des authentischen Glaubenswissens. Der andere Teil legt das Hauptgewicht auf Verwirklichung des Glaubens in gelungenen christlich-menschlichen, personal-sozialen Beziehungen. „Weitergabe des Glaubens“ heißt für diesen

Teil vor allem Weitergabe des Glaubenslebens. Stellen beide Seiten diese ihre Standpunkte einander kompromißlos als Maximalforderungen gegenüber, so verhindert dies die Zusammenarbeit und den auch unter heutigen Bedingungen möglichen Konsens.

Der Rückgriff auf das biblische Verständnis der christlichen Lehre als „neuer Weg“, als „Jüngerschafts- und Lebenslehre“²¹, eröffnet die Einsicht, daß es sich bei der Frage, ob dem Was der Glaubenslehre oder dem Wie des Glaubenslebens der Vorrang zukommt, um eine falsche Alternative handelt. Glaubenslehre und Glaubensleben, Theologie und Kirche sind Pole einer einzigen spannungsreichen Wirklichkeit. Sie stehen nicht gegeneinander, sondern können sich bei entsprechender Kultivierung des Dialogs gegenseitig befruchten, kritisch begleiten und anregen. Dies wird jedoch nur in dem Maße gelingen, als theologische Wissenschaft und pastorale Praxis aus derselben Spiritualität des Gesprächs herauswachsen, die in gelebter Communio (in Glaube, Hoffnung und Liebe) besteht. In diesem Sinn gilt dann freilich: Das Leben geht der Lehre voraus (Vita prius quam doctrina), „wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht“ (Joh 3, 21).

3. Eine Diözesansynode, die der Weitergabe des Glaubens dienen will, steht heute vor der Aufgabe und Chance, durch die Art und Weise ihres eigenen Vorgehens selbst Organ der Glaubensweitergabe und Zeugnisgestalt christlichen Glaubenslebens zu sein.

Nach Paulus geschieht Tradierung des „Lebens in Christus“ im Modus des ganzheitlichen Lebenszeugnisses, in Nachfolge und Nachahmung: Christus ist das Urbild. Das Leben des Apostels wird zur Prägegestalt (zum Typos) der Gemeinde; das Leben der Gemeinde wiederum wird zur Prägeform neuer Gemeinden²². Was weitergegeben wird, ist aber nicht ein starres Schema, sondern der „Geist“ und das Leben aus ihm. Tradition ist in biblisch-urkirchlicher Sicht ein schöpferischer Lebensvorgang. Nachfolge oder auch Nachahmung meinen den Ein-

¹⁸ Vgl. Ignatius Ant., ad Eph 3, 2-4, 1.

¹⁹ Zum Begriff „Kairos“ vgl. den Artikel von R. Schnackenburg, in: LThK, V, 1242f. Kairos meint einen von Gott bewirkten Anruf der Zeit, der den Menschen existentiell anfordert.

²⁰ Vgl. dazu: Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, 53-77.

²¹ Vgl. Apg 9, 2; Did 4, 14; „Christomathie“ (Ign. ad Phil 8, 2).

²² Vgl. 1 Thess 1, 6-7; 2, 14 sowie 1 Kor 4, 16; 11, 1. Zum Begriff „typos“ vgl. den Artikel von L. Goppelt, in: ThW VIII (1969) 246-260.

tritt des einzelnen und der Gemeinden in eine der Lebensgestalt Christi analoge Daseinsgestaltung²³. Glaubwürdiges Zeugnis zeugt sich fort, ist über-zeugend.

In diesem Kontext muß nun auch der Begriff Pastoral gedeutet werden. Unter „pastoralem Grundcharakter des Christlichen“ verstehe ich die Priorität des Erlösenden, Heilenden, Tröstenden, den Primat der Heilszuwendung als Voraussetzung für die Möglichkeit christlicher Moral und kirchlicher Dogmatik. Pastoral ist in diesem Sinne ein Begriff der Glaubensanalogie (analogia fidei): Wie Gott als Hirte des Volkes die Versprengten Israels sammelt und die Verletzten heilt, so tut Christus²⁴. Er ist die Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnung auf den „guten Hirten“ (*poimen kalos*). Der unverwechselbaren Gestalt seines pastoralen Handelns gilt das Interesse: Wie er tat, so sollen auch seine Jünger tun: „Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit auch ihr so tut!“ (Joh 13, 15) Es ist die Herrlichkeit Gottes, die sich in der Lebens- und Handlungsgestalt Jesu Christi offenbart: „Ich in ihnen, Du (Vater) in mir, auf daß sie vollkommen eins seien, damit die Welt erkenne, daß Du mich gesandt hast und sie geliebt hast, wie Du mich liebtest.“ (Joh 17, 23)

Wenn nun eine Diözesansynode, die schon ihrem Wesen nach ein Organ der lebendigen Überlieferung (*traditio viva*) ist, auch noch ausdrücklich das Thema „Weitergabe des Glaubens“ aufgreift, dann kann sie sich ihres Auftrags nicht rein verwaltungsmäßig oder akademisch entledigen. Sie muß sich vielmehr durch ihren ganzen Vollzug in den Dienst der zentralen Pastoralaufgabe der Kirche stellen und hieraus ihre Beschlüsse und Anordnungen treffen.

4. Die Aufgabe, zur Weitergabe des Glaubens beizutragen, kann einer Diözesansynode in dem Maße gelingen, als die Synodalen selbst untereinander Communio leben, miteinander und mit den Gemeinden das Brot brechen und das Leben teilen. Indem dies geschieht, wird die gesamte ortskirchliche Kommunität

gestärkt. Die Mitglieder der Synode selbst, aber auch die Gläubigen der Diözese erfahren auf diese Weise, daß „miteinander glauben, miteinander leben, miteinander Zeugnis geben“ nicht bloße verbale Programmatik bleibt, sondern tatsächlich heilende, erlösende und rettende Wirklichkeit zu werden vermag.

„Communio“ ist in neutestamentlicher und frühchristlicher Zeit jene Grundgestalt des christlichen Lebens (*koinonia*), die alle drei Dimensionen des Gemeindelebens umgreift: Verkündigung (*martyria*), Sakramente (*liturgia*) und Caritas (*diakonia*). Sie besagt Lebensaustausch und Teilhabe (*communicatio* und *participatio*) am gemeinsamen Heilsgut. Teilhabe am Evangelium, Teilhabe an Leib und Blut Christi, Teilhabe an den Nöten und Bedrängnissen der Gläubigen; Teilhabe aber auch am Werk des Gemeindeaufbaus sind Formen der einen Teilhabe an Leben, Sterben und Auferstehen mit Christus²⁵. Dies heißt zugleich: Communio geschieht in der Spannung zwischen „Schon jetzt“ und „Noch nicht“. Sie bedeutet: Unterwegssein zu einem erhofften Ziel, das zu erreichen Geduld erfordert.

Communio zu verwirklichen, dies haben uns die Humanwissenschaften wieder in Erinnerung gerufen, ist nicht in erster Linie eine Frage des guten Willens – der ist ja zunächst einmal bei allen vorauszusetzen –, sondern allererst eine Frage des Vertrauens und damit der Gnade, die den Glaubenden im gemeinsamen Hinhören auf das Wort Gottes, im gemeinsamen Feiern der Sakramente, in gegenseitiger Annahme und Vergebung geschenkt ist. Ohne Vertrauen ist es unmöglich, sich auf noch unbekannte Wege und neue Formen der Kommunikation einzulassen. Vertrauender Glaube aber kann „Berge versetzen“. Communiobildung bedeutet so keineswegs billige Harmonisierung, sie setzt vielmehr ein geduldiges Aushalten dessen voraus, was trennt. Communiobildung heißt daher nicht zuletzt: mit Konflikten, Enttäuschungen und Parteiungen positiv umgehen zu lernen. Sie erlaubt die schrittweise Erfahrung und Einsicht, daß gegensätzliche Standpunkte, die sehr schnell bewertet und

²³ Vgl. M. Seckler, Tradition als Überlieferung des Lebens, in: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg – Basel – Wien 1980, 113–126.

²⁴ Vgl. Ez 34, 11–31 mit Lk 14, 4 und Joh 10, 1–18.

²⁵ Vgl. dazu E. Hesse – H. Erharder (Hrsg.), *Koinonia. Kirche und Brüderlichkeit*, Wien 1968, sowie den Artikel „*koinos/koinonia*“ in: ThW III (1938) 789–810.

mit den Etiketten „progressiv“ oder „konservativ“ versehen sind, kein Unglück für das Miteinander im Glauben darstellen müssen, sondern einen hohen Wert für die Lebendigkeit und den Bestand des Ganzen haben können. Erst die vielen unterschiedlich gestalteten und „funktionierenden“ Glieder bilden den einen Leib. Die gefühlte Gewißheit, „ich gehöre dazu, bin berufen, am Werk des Heils mitzuwirken“, ist schon ein Stück jener heilenden, erlösenden, rettenden Wirklichkeit, die das Evangelium als Reich Gottes verkündet.

Pastorale Leitlinien, wie sie in verschiedenen deutschsprachigen Diözesen existieren²⁶ und die alle mehr oder weniger auf „Gemeinschaft“ im Glauben hinzielen, greifen ins Leben ein, sofern sie nicht nur auf dem Papier gefordert, sondern nach Möglichkeit von den leitenden und beratenden Organen der Ortskirche selbst, in unserem Fall von einer Diözesansynode, mutig und realistisch zugleich, praktiziert werden. Dem verkündigten Wort entspricht die gelebte Tat. Weitergabe des Glaubens ereignet sich in überzeugenden, das heißt sich selbst weiterzeugenden Formen und Gestalten des christlichen Lebens, in denen die Lehre „plausibel“ erscheint, besser gesagt: wirksam bezeugt wird.

5. Für die Art und Weise der Beratungen bedeutet dies, sich an folgenden Zielvorstellungen zu orientieren: Die Synode wird in einer Atmosphäre geschwisterlicher Zusammenarbeit und gelebter Spiritualität durchgeführt. Sie versteht sich als Synode des Glaubensgesprächs, als Synode auf dem Weg.

Die Beratungen, aus hoffendem Glauben im Geist der Liebe geführt, sind nicht nur Mittel zum Zweck, sondern haben in sich selbst einen geistlichen Wert. In ihnen ereignet sich bereits Glaubensweitergabe. Wahrnehmung der pastoralen Situation, Deutung der Situation im Licht des Evangeliums und Formulierung von situationsgemäßen und zielorientierten Handlungsvorschlägen (Sehen – Urteilen – Handeln) sind nicht als reine Denkschritte zu begreifen. Sie sind primär

methodische *Handlungsschritte* des synodalen Prozesses. (Daß dabei wissenschaftliche Analysen, theologische Kriteriologie und praktische Planungsarbeit eine wichtige Rolle spielen, ist selbstverständlich. Sie sind aber in den Gesprächsprozess eingebettet.) Beratungen dieser Art können sich dann auch auf den Vorgang der späteren Rezeption der Synodenbeschlüsse in den Gemeinden der Diözese prägend auswirken, so daß dort ähnliche Lebensprozesse des Glaubens ausgelöst und initiiert werden.

Will die Synode die Glaubensbeziehungen in den Gemeinden und der Diözese stärken, dann muß der Glaubenssprache, wenn nicht ein Vorrang, so doch wenigstens der gleiche Rang wie der theologischen Begriffssprache eingeräumt werden. Dies setzt entsprechende Gesprächssituationen in kleinen Untergruppen der Synode voraus und wirkt sich umgekehrt wiederum auf den Gesprächsstil in den Gemeinden und auf die Gesprächssituation zwischen Kirche und Gesellschaft aus. Die Sprachlosigkeit des Glaubens im konkreten Leben der Gemeinden zu überwinden ist eine Chance, die nicht ungenutzt bleiben sollte.

Die Weghaftigkeit der Diözesansynode legt es nahe, die Frage nach der Zahl der Sitzungsperioden und dem definitiven Ende der synodalen Beratungen zunächst noch offen zu lassen.

6. Geist und Struktur der Beratungen prägen Geist und Struktur der Verlautbarungen: Die Erklärungen, Beschlüsse und Anordnungen der Synode sollen nicht Papier bleiben. Um dies zu gewährleisten, könnte die Synode versuchen, wenigstens in einer grundlegenden Äußerung, die Gemeinden der Diözese wirklich anzusprechen und zur Fortsetzung des Gesprächs zu ermutigen.

Daß christliche Verkündigungssprache – im Unterschied zur theologischen Begriffssprache – unmittelbar existentielle Betroffenheit auszulösen und heilsam zu wirken vermag, läßt sich an der Sprech- und Handlungsweise Jesu ablesen. Seine Art, in Bildern und Gleichnissen vom Reich Gottes zu reden und die Weise, wie er durch symbolische Handlungen die Realität des Reiches Gottes erfahrbar werden ließ, hat typischen Vorbildcharakter für pastorales Sprechen und Han-

²⁶ Vgl. z. B. „Kirche ist Gemeinschaft“. Schwerpunkte der Seelsorge im Erzbistum Köln, hrsg. vom Erzbischöflichen Generalvikariat, Abt. Seelsorge, Köln 1980.

deln, dem Weisheit und Kraft zukommt. Daß Paulus die theologischen Sachfragen in Briefen mit konkreten Adressaten und damit im Kontext der Glaubensgemeinschaft und der Konflikte in und mit den Gemeinden behandelt, entspricht der person- und situationsbezogenen Verkündigungsart Jesu und läßt auch in seinen Worten das Wort Gottes, den Geist Jesu Christi wirksam werden.

Natürlich wird eine Synode auch in sachlich präziser Sprache gehaltene Beschlüsse und Anordnungen treffen müssen. Sie könnte sich aber überlegen, ob sie nicht darüber hinaus und gleichsam als Rahmen dafür ein Synodalschreiben („*declaratio synodalis*“)²⁷ verfassen sollte, das (vom Bischof gebilligt und unterschrieben) sich an die Gemeinden oder auch einzelne Zielgruppen richtet. Sie könnte hierbei eine Ausdrucksform wählen, die, ähnlich wie die altkirchlichen „*Pastoralbriefe*“, Zeugnis von der Sorge um die Gemeinden gibt, aber auch ein Zeichen der Solidarität mit den Ängsten und Nöten der Menschen setzt. Dies wäre zugleich ein Anstoß für einen neuen, dem Glauben gemäßen Umgangsstil miteinander und könnte in den Gemeinden etwas in Bewegung bringen.

7. Die Synode bietet die Chance, über die Zeit ihrer offiziellen Sitzungsperioden hinausreichende Zeichen christlicher Solidarität und Lebenshoffnung zu setzen und durch sie die Vitalisierung der gemeindlichen und diözesanen Communio nachhaltig anzuregen.

Der theologische Topos in der Ekklesiologie, nach dem die Kirche wirkmächtiges Symbol des Heils ist, kann in praxi nur bedeuten, daß die verwandelnde Symbolkraft christlich-kirchlicher Communio fähig ist, in einer Welt, die von Verdinglichung und Entpersonalisierung geprägt ist, authentisches, christlich-menschliches Leben zu initiieren. Authentisches menschliches Leben aber ist dadurch gekennzeichnet, daß Menschen im Bewußtsein ihrer Geschöpflichkeit und Endlichkeit in geschwisterlicher Solidarität zusammenleben und von Objekten zu Subjekten ihrer personalen und sozialen Lebensgestaltung werden²⁸.

²⁷ CIC, can. 466.

²⁸ Vgl. den Beschluß „Unsere Hoffnung“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

Konkrete Zeichen der innerkirchlichen Solidarität könnten sein: Bereitstellung und Ausbildung von Mitarbeitern, die den Gemeinden, Gruppen und Gremien Hilfestellung bei der methodischen und inhaltlichen Erneuerung des Glaubensgesprächs geben und sie begleiten können. Anregung von Begegnungstreffen verschiedener Gruppierungen in der Diözese (Eheleute, Familien, Jugendliche, Katecheten, Ausländer, Künstler, Politiker usw.), die bewußt auf Kommunikation, Glaubenserneuerung und liturgisches Gemeinschaftserleben angelegt sind. Natürlich kann man nicht alles auf einmal machen, aber mit diesem oder jenem könnte ein Anfang gemacht oder bereits im Gang Befindliches weitergeführt werden.

Eine Kirche, die Zeugnis versöhnten Menschseins aus dem Glauben an den versöhnenden Gott gibt, wird zum gesuchten Gesprächspartner im gemeinsamen Ringen der Menschen um die Zukunft. Sie wird fähig zu einem heilsamen und hilfreichen, weil Vertrauen stiftenden Dialog – nicht nur auf der gehobenen Ebene der kirchlichen Akademien, wo sich diese Art von Diakonie bereits bestens bewährt hat, sondern vermehrt auch im örtlichen Bereich (Gespräche zwischen der älteren und der jüngeren Generation, zwischen Ausländern und Einheimischen, Arbeitenden und Arbeitslosen usw.). Vielleicht bestünde auch die Möglichkeit, daß die Synode selbst unmittelbar ein Zeichen gesellschaftlicher Diakonie setzt, das ihre Solidarität mit den Benachteiligten und Armen zu symbolisieren vermag und etwas ins Leben ruft, das dringend gebraucht wird (z. B. mehr Häuser für Nichtseßhafte!).

Communio und Dialog in den Gemeinden verstärkt auch die Fähigkeit zum Gespräch und zur Zusammenarbeit mit den Menschen außerhalb der Gemeinden. Auch auf diese Weise pflanzt sich das christliche Glaubensleben weiter und mit ihm die christliche Glaubenslehre, die verkündet, daß Gott in Christus das Heil der Welt wirkt. Bei alledem geht es nicht darum, Erfolge zu messen. Letztlich steht das Gelingen nicht in unserer Verfügung, auch nicht das Gelingen einer Synode. „Wir tragen den Schatz in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, daß das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt“ (2 Kor 4, 7).

Alois Brandstetter

Vom Predigen oder Die Sehnsucht nach der stillen Messe

Erwartungen eines Hörers

Der Gottesdienst und die Predigt sollen nach Brandstetter die Seele im Menschen „animieren“ und seinen Geist bewegen; der Prediger soll sich nicht gehen lassen, sondern sich ernsthaft auf die Predigt vorbereiten und so die Worte der Hl. Schrift und den Glauben der Kirche immer neu interpretieren. red

Letzten Sonntag sagte unser Pfarrer vor der Messe, es sei heute ein so herrlicher Tag in den Ferien, daß er dem Rechnung tragen, sich auf die Verkündigung des Wortes Gottes und die Liturgie beschränken und auf eine Predigt verzichten möchte. Und obwohl ich dem Pfarrer gern zuhöre und mir ein Gottesdienst kaum zu lange dauert, muß ich gestehen, daß ich den Verzicht auf eine Predigt doch auch als das aufgefaßt habe, als was er gemeint war: als Geschenk, als Zeitgewinn, sozusagen als eine Amnestie. Der Wegfall der Predigt wurde zu einem Akt der Agape, einer Liebesbezeugung. In meinem Roman „Die Abtei“ habe ich auch ein Kapitel über das Predigen geschrieben. Schon früher habe ich die Gedanken dieser Passage unter dem Titel „Vom Hochstand Gottes“ als Feuilleton in der „Presse“ veröffentlicht. Dort nehme ich, nicht ganz ernst, aber auch nicht ganz unernst, den Standpunkt eines konservativen Gläubigen ein, der den großen Kanzelreden nachtrauert und jene rhetorisch, wenn auch nicht immer spirituell anspruchsvollen Reden mit den heutigen Predigten, die ich mit einem Ausdruck aus der Dramatik als „Beiseitereden“ verspottete, vergleiche und kontrastiere.

Weder rigide Ritualität noch
schnoddrige Formlosigkeit

Ich sage, gefragt nach meiner eigenen, nicht poetisierten und literarisch nicht fingierten Meinung: Die Wahrheit liegt in der Mitte . . . Ich glaube also, daß einerseits mit der Abschaffung des Feierlichen, des Ritualen und sprachlich des Rhetorischen auch in der Kirche kein Blumentopf mehr zu gewinnen ist.

Das Ungezwungene, das Formlose, das Lokkere (das an sich, wenn es nicht aus beherrschter Leichtigkeit kommt, allemal zum Krampf wird), das Schnoddrige auch in der Kirche? All das hat uns oder einigen von uns vielleicht vor 15 Jahren gefallen, im Kontrast zur vorherigen totalen und rigiden Ritualität; nun aber, da die Regelwidrigkeit allenthalben zur Regel geworden und Keckheit und Frechheit eine so große Öffentlichkeit haben, wünsche ich mir die Kirche noch mehr als einen alternativen Hort der Genauigkeit und der Form. Dort sollte etwas von der himmlischen Verheißung der Ordnung erscheinen, von der Kleidung der Kirchenbesucher bis zur Predigt des Pfarrers. Wie schön sind Verzicht und Zurückhaltung auf dem Hintergrund der Freiheit! Die Kirche sollte sich nicht „gehenlassen“. Der Gottesdienst und die Predigt sollten die Seele im Menschen „animieren“, seinen Geist bewegen, wenigstens leicht, wenn schon nicht „beflügeln“. Es sollte uns zu Bewußtsein gebracht werden, daß in uns mehr steckt und an uns mehr dran ist als der Leib, der massiert werden kann und bei der Arbeit oder in der Sauna schwitzt. Der Priester sollte doch mehr als bloß ein animateur im Sinne des Touristikmanagers sein, der den Leuten über ein paar Regentage mit diversen Divertimenti und Unterhaltungen hinweghilft. Es hat sich bei mir allmählich eine gewisse Abneigung gegen das Plaudern entwickelt. (Plaudern tu ich selber.) Vielleicht könnte man dies auch in die einfache Forderung kleiden: Der Prediger sollte vorbereitet sein, daß heißt, *sich* vorbereiten.

Fragwürdige Predigtkritik

Predigtkritik ist unter intellektuellen Kirchgängern sozusagen ein fester postliturgischer Programmpunkt. Ich huldige ihr nicht, tue dies hier nur, zwar nicht gezwungener-, aber eingeladenermaßen. Heißt es nicht, die Not *an* Priestern und die Not *der* Priester noch vermehren, wenn man Ansprüche anmeldet, Vorschriften macht und als Laie Zensuren austellt? Natürlich erschrickt man andererseits, wenn man manchmal auf einen Geistlichen trifft, der in realistischer Einschätzung der wahren Situation des „Arbeitsmarktes“ und der Not der Gemeinden

den Kritiker, der moniert: Darf's nicht ein bißchen mehr sein?, zurückfragt: Wie hätten Sie's denn gerne? Und jemand, dem wie mir an der Messe liegt, um es so unförmig und unförmlich zu sagen, macht auch gern Konzessionen. Wir sind froh, daß wir einen Pfarrer haben. Er kann sagen, was er will.

Der goldene Mittelweg

Da vom goldenen Mittelweg gesprochen wurde, muß neben der modernen Ungezwungenheit, den einfachen, unbiblischen und untheologischen Lebensschuleansprachen, den bildungs- und traditionsfernen Einfach-zum-Nachdenken-Homilien, also dem einen Pol, auch der andere genannt werden. Friedrich Torberg hat einmal über einen Kollegen – einen Dramatiker und insofern auch wieder keinen Kollegen von ihm, der hauptsächlich Prosa geschrieben hat – ziemlich bissig und maliziös gemeint: Er dichtet über seine Verhältnisse. Mit diesem „über die Verhältnisse“ ließe sich vielleicht auch ein Dilemma des Predigers beschreiben. Ein übergroßer Stoff und „Vorwurf“ gibt auch dem guten Prediger wenig Chance. Da ist die Versuchung zu leerem Pathos und zur hohlen Phrase als Ausweg groß. In der Lesung hören wir etwa Paulus predigen, oder überhaupt „verba ipsissima“, und nun soll der Prediger noch etwas hinzufügen.

Interpretation und Zeugnis

Mir sind Priester, die originell sein wollen, immer verdächtig. Imitatio und Interpretatio sind in der Kirche feste unverdächtige Größen, in ihrem Rahmen hat sich der Prediger exegetisch zu bewegen. Auch die Moral steht fest, die Sünde ist im moraltheologischen Sinne nicht originell, sie ist ein Verstoß gegen ein Ideal. Predigen ist ein Dienst am Wort, der Pfarrer hat einen Dienstleistungsberuf. Das soll ihn aber auch wieder nicht hindern, anders als der Friseur nicht alles über einen Leisten zu scheren. Das Schaf, dem an Abwechslung liegt, kann ja einmal hinausgrasen und zu einem anderen Hirten gehen. Älter geworden, zieht es mich auch zum Altertümlichen. Nicht nur von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern. Kindertümlichkeit und Kindgemäßheit haben in der Kirche ihre Grenzen. Auch die Kindermesse sollte

mehr sein als ein Kindergarten mit anderen oder überhaupt den gleichen Mitteln.

Es kann sich einer buchstäblich die Seele aus dem Leib reden, in allen Sprachen, er kann seinen Stoff nach allen Regeln der rhetorischen Kunst beherrschen, er kann die inventio, die dispositio und die elocutio, den stilus gravis und den stilus humilis anwenden und beachten. Doch hätte er die Liebe nicht, so wäre er klingendes Erz und tönende Schelle.

Gertrud Fussenegger

Geschmack am Urwüchsigen

Die Autorin skizziert mit wenigen Strichen, welcher Art von Sprache sie den Vorzug gibt, wenn es darum geht, Glauben zu erwecken, zu verbreiten, zu befestigen. red

Ich möchte vorausschicken:

Glaube ist eine Gnade, damit eine Sache zwischen Gott und der Seele des Menschen; also ein Geheimnis.

Dennoch hat der Glaube (oder Unglaube) jedes Menschen seine eigene Geschichte. Sie spielt jeweils zwischen drei Bereichen: dem kognitiven, dem moralischen, dem ästhetischen. Von diesem ist hier die Rede.

Keine Hochreligion kann darauf verzichten, Erkenntnisse zu vermitteln, Sittlichkeit zu fordern und daneben Formen zu entwickeln, die Erkenntnisse transportieren und die sittlichen Ansprüche emotional verstärken. So steckt in jeder Hochreligion auch ein hochentwickeltes ästhetisches System.

Auch die römisch-katholische Kirche ist – neben vielem anderen – ein solches System. Sie hat das seit jeher durch ihre Liturgien, durch ihre Architekturen, ihre Musik, ihre Bilder- und Symbolwelt und, selbstverständlich, auch durch die Sprache ihrer Verkündigung bewiesen. Nie wird genau auszumachen sein, wie stark ihre Wirkung im ästhetischen Bereich war und ob diese Wirkung nicht die Wirkungen im Kognitiven und Moralischen weit überwog.

Doch eben ihrem eigenen ästhetischen System gegenüber ist die Kirche in den letzten Jahrzehnten recht unsicher geworden.

Diese Unsicherheit hat z. B. im Kirchenbau zu einem vielfach planlosen Experimentieren und bei der Neufassung von Verkündigungstexten zu einer bedauerlichen Banalisierung geführt.

Um Vermeintlich-Unverständliches verständlich und jedermann zugänglich zu machen, hat man sich – zumindest im deutschen Sprachbereich und in zahllosen Fällen sicher unbewußt – der eben herrschenden literarischen Mode (mit einer kleinen Verzögerung) angeschlossen. So hat die sogenannte Kahlschlag-Literatur nach 1945 ihre Spuren hinterlassen, ebenso die Einebnung poetischen Sprechens im politisch dominierten Schrifttum der sechziger Jahre. Man machte aus der „Botschaft“ eine „Nachricht“, man eliminierte (weltweit) Kap. 1 des Johannes-evangeliums aus dem Meßtext und damit aus der Präsenz im Bewußtsein der Gläubigen. Man fürchtete sich vor den starken Bildern, vor der Kühnheit und Kraft biblischer Aussage. Man meinte, die Menschen eher zu erreichen, wenn man sie in Alltagssprache anredete. Doch gelang oft nur ein reduzierter Beamtenstil.

Die Kahlschlag- und Report-Literatur der ersten Nachkriegsjahrzehnte, die, wie gesagt, sicher vielfach unbewußt in die Modellvorstellungen der Bearbeiter hineinwirkte, hat sich unterdessen weiterbewegt. Das Phantastische, Mythische, Archaische ist wieder zu Ehren gekommen. Man ist des betulichen Rationalismus müde geworden.

Ich rate nun keineswegs, sich wieder an diesen neuen Model zu halten. Die Sprache der Verkündigung muß eine Sprache *suae generis* bleiben. Die Offenbarungsschriften sind, wie ich meine, stark genug, dem Glauben jeder Generation den Weg zu bahnen, auch und eben in den alten bewährten, wenn vielleicht auch knorrig-eigenwilligen Formen. Niemand denkt daran, einen antiken Torso gefällig glatt zu schleifen. Im Gegenteil hat gerade die junge Generation ihren Geschmack am Urwüchsigen, Ursprünglichen entdeckt. Was auf dem Gebiet des Kunstgewerbes, der Bildenden Künste, der Architektur, der Musik möglich war, mußte doch auf dem – viel höherer Rücksichten werten – Gebiet kirchensprachlicher Tradition ebenfalls möglich sein: tieferes Verständnis zu erwecken, statt abzuflachen, preiszugeben.

Praxis

Kurt Marti

Welche Predigt hielten Sie am liebsten?

Da Predigt für den Autor eine Äußerung der Gemeinde, des Zusammenlebens unter dem Wort Gottes, nicht bloß eine Äußerung des Pfarrers ist, lautet seine Antwort auf unsere Frage: „Am liebsten hielt ich Reihenpredigten, Predigtzyklen über einzelne biblische Schriften.“ red

Eigentlich lautete die Frage: „Welche Predigt halten Sie am liebsten?“ Gegenwartsform also. Da ich, im Ruhestand jetzt, seit zwei Jahren nicht mehr gepredigt habe, muß ich die Frage in die Vergangenheitsform setzen und gleich noch zwei Vorfragen, die sich aufdrängen, beantworten.

Erste Vorfrage: Warum habe ich seit zwei Jahren nicht mehr gepredigt? An Möglichkeiten, einmal da, einmal dort zu predigen, fehlt es nicht, im Gegenteil. Doch genau das kann ich nicht: einmal da, einmal dort predigen, in Kirchen und vor Gemeinden, zu denen ich im übrigen keine nähere Beziehung habe. Ich taue nicht zum Wanderprediger. Ich kann nur aus einer dialogischen Beziehung zu einer konkreten Gemeinde heraus predigen, muß die Lebensumstände der Gottesdienstteilnehmer, muß ihre Probleme und ihr „Feeling“ einigermaßen kennen. Ist das nicht der Fall, kenne ich die Adressaten der Predigt nicht durch alltäglichen Umgang mit einzelnen von ihnen, dann habe ich das Gefühl, ins Blaue hinauszureden. Deshalb verspüre ich auch kein Bedürfnis mehr zu predigen, sozusagen nur um des Predigens und um meinethwillen. Dagegen lasse ich mich mehr als früher auf Diskussionen ein – anläßlich von Lesungen, Tagungen –, wobei es mir überhaupt nichts ausmacht, mit Leuten zu reden, zu streiten, die ich vorher nicht gekannt habe. Im Dialog lerne ich sie ja ein bißchen kennen. Und plötzlich frage ich mich, wie Jesus wohl gepredigt haben mag. Hat er überhaupt Predigten in unserem Sin-

ne gehalten? Hat er nicht vielmehr mit den Menschen Galiläas diskutiert? Sind seine überlieferten Worte nicht meistens solchen Dialogen entsprungen, haben ihren „Sitz im Leben“, also in bestimmten Dialog-Situationen?

Und die zweite Vorfrage: Ist die Frage, welche Predigt ich „am liebsten“ gehalten habe, eine angemessene und überhaupt mögliche Frage? Ich predigte nicht, weil ich eine besondere Lust zum Predigen gehabt hätte, sondern weil ich mit dem Dienst als Pfarrer den Predigtauftrag mit übernommen hatte. Je länger ich diesen Predigtauftrag auszuüben versuchte, desto wichtiger wurde er mir, desto mehr Zeit und Arbeit verwandte ich auf die Vorbereitung. Insofern ist Predigen mir zur Last und Belastung geworden. Wenn die Leute schon kommen, sagte ich mir, um eine Predigt anzuhören, dann ist nur das Beste für sie gut genug, dann haben sie einen Anspruch darauf, etwas zu hören, das ihr Bibel- und Glaubensverständnis ebenso erhellt wie ihre individuelle und unsere kollektive Situation. Sonst bleibt's frommes Gerede und Wiederholung längst bekannter Richtigkeiten. So kam es wohl, daß ich von meinen Predigten mehr erwartete, mehr verlangte, als eine einzelne Predigt hätte leisten können.

Damit bin ich bei der Hauptfrage, mag sie nun angemessen sein oder nicht: „Welche Predigt hielten Sie am liebsten?“

Meine Antwort: Am liebsten hielt ich keine einzelne Predigt, am liebsten hielt ich Predigtzyklen, sogenannte Reihenpredigten. So habe ich das Markus-Evangelium von A bis Z durchgepredigt, eine Perikope nach der andern. Ebenso hielt ich es mit dem Epheserbrief, mit 2. Mose 1-14 (Exodusgeschichte), mit dem 1. Johannesbrief, mit der Schöpfungsgeschichte, aber auch mit den Zehn Geboten, mit dem Vaterunser. Einmal predigte ich (bereits 1968/69) anhand biblischer Texte über die Friedensfrage, ein andermal über Glaubensbekenntnisse in der Bibel, unter Einbezug auch des Apostolikums.

Schließlich war ich kaum noch fähig, nur punktuell zu predigen, d. h. über irgendeinen beliebigen und meist ja aus dem Zusammenhang gerissenen Bibeltext eigener Wahl oder aufgrund der Perikopen des Kirchen-

jahres. Ich brauchte sozusagen den großen Atem ganzer biblischer Schriften oder einen thematischen Zusammenhang, um für die Einzelpredigt motiviert zu sein. Dies war umso mehr der Fall, als ich bald auch merkte, daß die Gemeinde die Entfaltung größerer Zusammenhänge ebenfalls erwartete und sich in dieser Erwartung immer zahlreicher einfand. Offenbar gibt es zuviel nur punktuelle und dann wohl auch irgendwie beliebige Predigten, die keine Spannung auf Weiterführung, Fortsetzung erwecken und die Hörer auch nicht dazu bringen können, die Bibel selber in die Hand zu nehmen und das Gehörte im Zusammenhang nachzulesen.

Hat unsere punktuelle Predigtweise aus der Bibel nicht Hackfleisch gemacht? Meine Erfahrung geht jedenfalls dahin, daß der Hunger nach Einsicht in größere Zusammenhänge stärker ist als gemeinhin vermutet wird. Man darf diese umfassendere Einsicht keinesfalls voraussetzen. Sie muß erst einmal vermittelt werden. Auch glaube ich, daß erst in der Kenntnis größerer biblischer Zusammenhänge der Geist der Heiligen Schrift lebendig zu werden vermag, erst recht in einer Zeit, wo ohnehin fast alle Information nur noch zerhackt, zufällig und zusammenhanglos auf uns niederregnet.

Je mehr ich zyklisch ganze biblische Schriften „durch“ predigte, desto aktueller, desto politischer ist auch die einzelne Predigt geworden. Der von Predigt zu Predigt sich öffnende Zusammenhang drängte dazu und befreite mich selber von Bedenken oder Ängsten, die ich sonst vielleicht gehabt hätte. Wer nicht einverstanden war, wer widersprechen wollte, mußte sich nun ja ebenfalls auf den Zusammenhang und den inneren Duktus ganzer biblischer Schriften einlassen – etwas Besseres kann man sich ja nicht wünschen! Eine Zeitlang haben wir unmittelbar nach dem Gottesdienst die Predigt in einem Kreis von etwa 50 bis 100 Hörern denn auch recht lebhaft diskutiert.

Die Reihenpredigten waren für mich immer wieder eine schöpferische Herausforderung. Ich stieß dabei auf Bibeltexte, über die ich von mir aus wohl nie gepredigt hätte. Jetzt aber kam ich nicht um sie herum, mußte mich mit ihnen auseinandersetzen. Dadurch

bekam auch die Gemeinde Bibeltexte und Auslegungsversuche zu hören, die sie sonst nie zu hören bekommen hätte. Offenbar ist das für sie zum Gewinn geworden, hat ihr manche Einzelpredigt interessant machen können.

Jedenfalls kann ich auf die gestellte Frage keine andere Antwort geben als eben: Am liebsten hielt ich Reihenpredigten, Predigtzyklen, vor allem über einzelne biblische Schriften. Und das macht nun wohl erst recht deutlich, weshalb ich nicht lokal oder thematisch punktuell, sondern nur aus dem Dauerdialog mit einer Gemeinde heraus predigen konnte. Grundlage des Dauerdialogs waren biblische Schriften. Insofern ist Predigt für mich eine Äußerung der Gemeinde, des Zusammenlebens unter dem Wort Gottes, nicht bloß eine Äußerung des Pfarrers.

Wilhelm Zauner

Der Glaube hilft sehen

Zu Joh 9, 1–41

Also: Die Blinden sollen sehen, die Sehenden sollen blind werden. Was wir hier als biblisches Paradox gehört haben, das verweisen wir meist gleich in den Bereich der Metaphern, in dem sich logische Verwicklungen so elegant lösen wie die Knöpfe aus Tüchern und Stricken bei der Vorstellung eines Zaubers. Die Auslegung ist uns längst bekannt und schon ein wenig langweilig geworden. Man wartet schon auf das Zitat, das der Prediger unweigerlich bringen wird; deshalb möchte ich es zur psychischen Entlastung gleich am Anfang sagen: „Man sieht nur mit dem Herzen gut“ – Antoine de Saint-Exupéry.

Doch ich möchte mich gar nicht ins Reich der Metaphern begeben und sozusagen vom ersten Stock aus ignorieren, was zu ebener Erde geschieht. Ich stehe unter dem Eindruck eines Buches von Jacques Lusseyran mit dem Titel „Das wiedergefundene Licht“. Der Autor wurde in Paris geboren und erzählt in dieser Autobiographie, wie er als Volksschüler mit acht Jahren beim Herum-

raufen in einer Pause so unglücklich auf die scharfe Kante eines Schultisches gestürzt ist, daß er beide Augen verloren hat. Durch das Verständnis seiner Eltern und das Entgegenkommen der Behörden durfte er trotz seiner Blindheit in seiner Schule bleiben und dann auch ein normales Gymnasium besuchen. Während des Zweiten Weltkriegs schloß er sich der Widerstandsbewegung gegen die deutsche Besatzungsmacht an, wurde verraten und kam ins KZ Buchenwald. Nach dem Krieg studierte er in Paris und lebt heute als Universitätsprofessor in Amerika.

Lusseyran schildert, wie er nach dem Verlust seiner beiden Augen sehen gelernt hat. Er beschreibt es etwa so: Einer der am weitesten verbreiteten Irrtümer ist die Meinung, daß einer, der keine Augen hat, nicht sehen könne. Bei mir war es jedenfalls ganz anders: Erst nach dem Verlust meiner Augen lernte ich wirklich sehen, und das nicht in einem übertragenen, metaphorischen Sinn. Ich sah Menschen, mit denen ich sprach. Ich konnte bei Wanderungen meine Mitschüler auf Einzelheiten in der Landschaft hinweisen, die sie gar nicht wahrnahmen. Ich sah Farben und Gestalten, ich sah das Licht. In die Widerstandsbewegung wurde keiner aufgenommen, der nicht vorher mit mir ein Gespräch geführt hatte. Ich konnte meist sofort sagen, ob einer ehrlich und stark genug für unsere Bewegung ist oder nicht. Meine Freunde, die ihre Augen gebrauchen konnten, hatten nicht diesen sicheren Blick wie ich ...

Das Auge ist das von uns am höchsten geschätzte Sinnesorgan. Es ist wohl auch das interessanteste: es reicht am weitesten; man kann mit ihm bis hinauf zu den Sternen sehen. Es kann als einziges Sinnesorgan nicht nur empfangen, sondern auch „senden“: das Auge kann werben, einladen, Liebe zeigen; es kann Zustimmung oder Zweifel ausdrücken; es kann Ablehnung, Verachtung und Haß mitteilen. – Die Griechen nennen die Liebe zum Sehen die „Skepsis“, die Römer reden vom Spektakel und meinen damit ein Schauspiel, eine Augenweide, einen wunderbaren Anblick. Der hl. Thomas spricht von der „visio beatifica“ und nennt so den Himmel: eine beglückende und beseligende Schau. – Von allen Behinderungen macht uns die Blindheit am meisten betroffen. Ein

Blinder scheint in besonderer Weise daran gehindert zu sein, an den glücklichen Stunden des Lebens teilzunehmen.

Nun, Gott sei Dank für unsere Augen – und für die Augenärzte dazu, die uns Brillen und Kontaktlinsen verschreiben, den Augen- druck regeln und den Star operieren können. Doch was wir so schätzen, das dürfen wir nicht überschätzen: Das Auge ist nicht unbedingt eine Sehhilfe.

Das sieht man ja bei dem Blinden, dem Jesus das Augenlicht wiedergegeben hat. „Er konnte sehen“, steht in dem Bericht. Konnte er es wirklich? Er konnte Gegenstände wahrnehmen; ist das schon Sehen? Man hat ja nicht gerade den Eindruck, daß dem Mann nach der Heilung die Augen aufgegangen sind. Er dürfte „ganz der Alte“ geblieben sein, was ja manche so schätzen und auch einander in Wunschkonzerten wünschen. Seine Auskunft auf die Frage, wer ihn denn geheilt habe, ist recht dürftig: „Der Mann, den man Jesus nennt, sagte zu mir: ‚Geh zum Siloam und wasch dich.‘ Ich ging hin, wusch mich und konnte sehen.“ Wo der „Mann, den man Jesus nennt“, denn sei, das wußte er nicht. Offenbar hat er ihn auch gar nicht gesucht. Der Gedanke, seine Augen dazu zu benutzen, um erst einmal den zu suchen, der ihn geheilt hat, ist ihm gar nicht gekommen. Von der Suche, von der Skepsis, hielt er nicht viel; da ist er noch heute in bester Gesellschaft. – Zudem ist er durch die Heilung in einen unangenehmen Disput mit den Pharisäern geraten. Dieser hat dazu geführt, daß sie ihn hinausstießen – zumindest aus dem Verhandlungsraum, wohl aber auch aus der jüdischen Glaubensgemeinschaft.

So also sah die Welt aus, die er jetzt mit eigenen Augen sehen konnte. Er fand sich hier nicht zurecht. Vielleicht sehnte er sich gar nach der Zeit zurück, in der er noch blind war und wenigstens auf ein gewisses Mitleid der Menschen rechnen konnte. Er wußte nicht, was er nun mit seinen funktionierenden Augen anfangen sollte; er sah keinen Weg vor sich, den er gehen konnte.

Doch der, den er nicht gesucht hatte, der suchte ihn und sprach ihn an: „Glaubst du an den Menschensohn?“ Dem, der zum Ungläubigen gemacht worden war, traute Jesus den Glauben an die Hoffnung Israels zu, daß sich

unter den Menschen ein Mensch finden wird, durch den Gott seine Verheißungen wahr- macht und sich als der Getreue erweist.

Jetzt sucht er, der Blinde; jetzt fragt er: „Wer ist es, Herr? Sag es doch, damit ich an ihn glaube.“ Da sagt Jesus zu ihm: *heorakas auton* – du hast ihn schon gesehen und siehst ihn jetzt. – Da gingen ihm die Augen auf: Dieser Mensch ist für mich das, worauf mein Volk wartet. Er ist für mich der, von dem in den heiligen Schriften steht und von dem die Schriftgelehrten reden. Der Verheißene, der kommen wird – für mich ist er da. Wie Samuel unter den vielen Söhnen des Isai den einen David erkannt hat (1 Sam 16), so hat der Blinde unter den vielen Menschen den einen Menschen erkannt, auf den alles ankommt – *ecce homo*. „Ich glaube, Herr“, sagt er. Nicht weil er sieht, glaubt er – sondern weil er glaubt, sieht er: Dieser Mensch ist einzigartig in seiner Bedeutung für mich. So kann nur der Liebende sehen, der Ge-liebende, also der Glaubende. Das Auge sieht immer nur einen Ausschnitt, ein Fragment. Glaube ist die Fähigkeit, im Fragment das Ganze zu erkennen.

Warum also sind die Sehenden oft so blind, so verblendet? Nicht weil sie sehen, sondern weil sie den Teil, den sie sehen, schon für das Ganze halten. Sie gleichen einem Chemiker, der ein Gemälde analysiert und erklärt: es sind nur Farben – ich kann kein Kunstwerk nachweisen, und wenn ich meine ganze Wissenschaft aufbiete. – Sie gleichen einem Optiker, der zu einer Kundin sagt: „Ihre Augen sind ganz in Ordnung; ich kann nicht verstehen, daß sie sich in diesen Menschen verschaut haben.“ Ja, „man sieht nur mit dem Herzen gut“, wird das Fräulein sagen. Doch damit kann der Optiker nichts anfangen, zumindest wenn er bei seiner Kunst bleiben will.

„Sind auch wir blind?“ fragen die Pharisäer, fragen die Optiker und Chemiker, die Psychologen und Juristen, die Philosophen und – ach – die Theologen: Sind auch wir blind? – Jesus antwortet: „Wenn ihr blind wäret, hättet ihr keine Sünde. Aber ihr sagt ja: Wir sehen, damit bleibt eure Sünde.“ – Ihr meint, weil eure Augen funktionieren, könnt ihr schon sehen; weil ihr einen Teil der Wirklichkeit seht, kennt ihr schon die ganze; weil

eure Wissenschaft stimmt, wißt ihr schon alles und könnt euch den Glauben sparen, die liebende und unermüdliche Suche nach der ganzen Wahrheit. Wenn ihr schon wie dieser Blinde nicht suchen wollt, so laßt euch doch wenigstens suchen wie er. Laßt euch nach eurem Glauben fragen. Laßt euch von Jesus sagen: „Zum Gericht bin ich auf diese Welt gekommen: die Blinden sollen sehen, die Sehenden sollen blind werden.“

Hubert Frankemölle

Bibelübersetzungen – für wen?

Seelsorger, Buchhändler, Erwachsenenbildner, Religionslehrer, in der Gemeindekatechese tätige Frauen und Männer werden häufig gefragt, welche „Hl. Schrift“ sie empfehlen würden. Der Buchhändler kann zwar auf die „Bibelausgaben '85“ oder auf den „Bibelkatalog 1985“** zurückgreifen und mit ihrer Hilfe Empfehlungen abgeben. Bei der vorhandenen Vielfalt an Bibelübersetzungen scheint uns für die Auswahl ein Kriterium besonders wichtig zu sein, das der Autor den folgenden Informationen zugrunde legt: Für wen soll die Bibel sein? Welchem Zweck soll sie in erster Linie dienen? Dieses Kriterium sollte es erheblich erleichtern, möglichst vielen Menschen wirklich die geeignete Bibel in die Hand zu geben.*

red

1. Die Vielfalt als Problem

Eine Bibel zu kaufen, sollte kein Problem sein, ist es jedoch. Wer eine gut sortierte Buchhandlung mit religiöser Literatur auf Bibeln hin durchmustert, wird ebenso überrascht sein wie derjenige, der das Verzeichnis „Bibelausgaben '85“ befragt; auf zwanzig Seiten wird umfassend informiert über alle lieferbaren katholischen (und über eini-

ge wichtige evangelische) Bibeln. Eine umfassende Übersicht über alle lieferbaren evangelischen Bibeln findet sich auf 39 Seiten im Verzeichnis „Bibelkatalog 1985“. Urtext-Ausgaben in hebräisch, griechisch und lateinisch stehen neben Ausgaben, die Altes und Neues Testament in einem Band bringen oder getrennt halten. Ästhetisch (mit Fotos oder Drucken) zubereitete dickleibige „Hausbibeln“ oder historische Luther-Ausgaben in Faksimile von 1522 oder 1545 bis 1984 (Revision der revidierten Luther-Übersetzung von 1956 und 1975) finden sich ebenso wie die Zürcher Bibel (auf den Reformator Zwingli zurückgehend), die Nachdichtungen von Buber und Rosenzweig oder die Einheitsübersetzung (nur das NT und die Psalmen erschienen 1979 im Auftrag der Bischöfe der katholischen und evangelischen Kirche) und „Die Bibel in heutigem Deutsch“, die erste ökumenisch erarbeitete vollständige Bibel (übersetzt im Auftrag aller deutschsprachigen evangelischen und katholischen Bibelwerke). Auswahlbibeln, Großdruck-Ausgaben, Loseblatt-Bibeln, Jeans-Bibeln, Bibeln in der Westentaschen-Ausgabe, Kanzel- und Altarbibeln, Kinderbibeln – alles mit oder ohne Anmerkungen, Einleitungen, Erklärungen usw. Man hat wirklich die Qual der Wahl. Wird die Bibel vermarktet?

Die Bibel, ganz oder in Teilen, existiert z. Z. in 1763 (von 3400) Weltsprachen; zuletzt wurden kürzlich das NT und die Psalmen in modernem Bengali, das u. a. in Teilen Indiens, in Pakistan von ca. 140 Millionen Menschen gesprochen wird und in der Rangliste der meistgesprochenen Sprachen vor der deutschen an 8. Stelle liegt, veröffentlicht. Solche Übersetzungen leuchten ein, aber sind so viele deutsche Übersetzungen notwendig? Wer sollen ihre Käufer, wer ihre Leser sein? Beim deutschsprachigen Käufer stellt sich Ratlosigkeit ein angesichts des verwirrenden und breitgefächerten Angebotes, da das Jahrbuch 1976 des Evangelischen Bibelwerks seit 1900 44 Übersetzungen des NT und 20 des AT zählt. Nach welchen Kriterien soll man die verschiedenen Ausgaben beurteilen? Wonach soll man sich beim Kauf richten?

* Hrsg. vom Katholischen Buchhandel und dem Katholischen Bibelwerk in Stuttgart; in Buchhandlungen gratis zu erhalten oder zu bestellen beim: Sekretariat der Vereinigungen des Katholischen Buchhandels in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Lehenstr. 31, 7000 Stuttgart.

** Hrsg. von der Deutschen Bibelgesellschaft, Evangelisches Bibelwerk, Balingerstr. 31, D-7000 Stuttgart 80.

2. Übersetzung für wen?

Stellt man die Fragen so allgemein, sind sie kaum beantwortbar. Differenzierter wären folgende Fragen zu beantworten: Was heißt „übersetzen“? Wie wurde übersetzt? Für wen wurde übersetzt? Konkret: Da antike Texte aus dem Hebräischen oder Griechischen aus der Zeit des 8. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr. ins Deutsche des 20. Jahrhunderts übersetzt werden sollen, nimmt Bibelübersetzung allgemein am Problem des Übersetzens historischer Texte teil¹. Verschiedene Übersetzungstypen stehen gleichberechtigt nebeneinander: die Wort-für-Wort-Übersetzung (interlineare Version) nimmt keine Rücksicht auf die Zielsprache; die wörtliche Übersetzung, die sich an der Syntax der Zielsprache orientiert (Praxis der Schulen); philologische Übersetzungen (Treue zum Ausgangstext; wie kommunizierte der Autor mit den Erstlesern?); kommunikative Übersetzung (dolmetschen; Übersetzungen sollen selbst wie Originale sein); bearbeitende Übersetzung (Veränderung des Ausgangstextes). Beachtet man zudem die drei Grundformen der Kommunikation (informativ, expressiv, persuasiv), so ergeben sich konsequent unterschiedliche, gleichberechtigte (!) Übersetzungs-Strategien. Urtext-Treue als Wort-Treue ist sprachwissenschaftlich nur eine Möglichkeit unter anderen (und kann nicht Meßlatte für alle Übersetzungen sein). Da Übersetzung ein kommunikativer Vorgang (mit relativer Freiheit des Übersetzers) ist, ist eine Vielfalt von Übersetzungen sinnvoll und sprachwissenschaftlich angemessen; begründet sind sie von der intendierten Funktion, die sie für unterschiedliche Leser haben sollen. Folglich gibt es nicht die „ideale“ Bibelübersetzung, da jeder Leser mit unterschiedlichen Erwartungen zur Bibel greift; gut ist eine Bibelübersetzung dann, wenn sie (in und trotz Treue zum Ausgangstext) den neuen Leser

erreicht. Das statische „eine gute Übersetzung?“ ist dynamisch durch „gut für wen?“ zu erweitern. Was für Kinder angemessen ist, verfehlt Erwachsene; Christen, die mit der geprägten Sprache ihrer Kirche vertraut sind, erwarten von einer Bibelübersetzung anderes als Studenten der Theologie oder Leser, denen die traditionelle biblische und kirchliche Sprache mehr oder weniger fremd ist.

Setzt man u. a. die angesprochenen Kriterien zur Beurteilung von Übersetzungen voraus (Für welche Lesergruppe? Verständlich für sie? Werden neue Leser vom Text wirklich so angesprochen, daß sie sich verändern? Gibt die Übersetzung das, was der Autor des Ausgangstextes meinte, angemessen wieder oder verfälscht und verkürzt sie?), so lassen sich aus der Vielfalt der vorliegenden Übersetzungen einige durchaus in ihrer Zielbestimmung näher charakterisieren. Voraussetzung dabei bleibt, daß schon die unterschiedlichen Texte der Bibel den je verschiedenen Adressaten „die gute Nachricht“ von Gottes Güte und Barmherzigkeit je anders ansagen wollen, „übersetzen“ (zumal aus dem Hebräischen und Aramäischen ins Griechische). Glaubensvermittlung hat es auch heute mit Sprache zu tun, die den Hörer erreichen muß. Auch Jesus verkündete seinen Zuhörern die Botschaft von Gottes Wirken und Wirklichkeit („Gottes Herrschaft“) so, „wie sie es verstehen konnten“ (Mk 4, 33).

Dem hat die Verkündigung mit der Bibel in all ihren Übersetzungen zu entsprechen. Wie jeder Evangelist das eine Evangelium für seine Adressaten neu interpretiert, „übersetzt“, so wird auch jeder Mensch – solange er lebt und für Veränderungen offen ist – sprachlich sich verändern. Bekanntlich hat auch Martin Luther während seines ganzen Lebens an seiner Bibelübersetzung weitergearbeitet – angefangen vom Septembertestament von 1522 bis zur letzten Ausgabe von 1545/46. Sprache lebt, und der einzelne Mensch lebt in ihr. Auch das heutige Deutsch ist nicht monolithisch, statisch, sondern vielfältig und dynamisch, da es faktisch in vielen Sprachformen existiert. In diesem Prozeß haben Bibelübersetzungen unterschiedliche Funktionen.

¹ Zu Problemen der Übersetzung vgl. K. Reiß – H. J. Vermeer, Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie, Tübingen 1984; zur Bibel: E. A. Nida – Ch. R. Taber, Theorie und Praxis des Übersetzens unter besonderer Berücksichtigung der Bibelübersetzung, Stuttgart 1969; S. Meurer (Hrsg.), Eine Bibel – viele Übersetzungen. Not oder Notwendigkeit? Stuttgart 1982; R. Steiner, Neue Bibelübersetzungen, Neukirchen 1975.

3. Funktionen von Bibelübersetzungen²

Die Frage „Wem kann welche Bibelübersetzung empfohlen werden?“ ist also streng in Bezug von konkreter Übersetzung und jeweiligem, intendiertem Leser zu beantworten. Eine Übersetzung ist dann für gut zu halten, wenn in der Übersetzung die Sache des Bibeltextes den angezielten Leserkreis mit seinen unterschiedlichen ästhetischen Vorstellungen (Text-Bild-Verhältnis) in seiner spezifischen Lebenssituation erreicht. Da die Leser die *Bibel* lesen wollen, sollten sie voraussetzen können, daß die Übersetzung zuverlässig ist, zugleich aber sollten sie erwarten können, daß sie für sie verständlich ist. Zwischen diesen beiden Polen (Urtext-Treue – Verständlichkeit) schwankt jede Übersetzungstheorie. Zugleich textorientiert (Ausgangstext) und leserorientiert (Zielsprache) zu sein, entspricht fast der Quadratur des Kreises. Jede Übersetzung setzt eine notwendige Entscheidung (und damit implizit eine Beschränkung) voraus – motiviert durch die Wirkung und den Leserkreis, den man erreichen möchte. Wird die intendierte Wirkung erreicht, konkret: verstrickt der biblische Text mit seiner Wahrheit den jeweiligen Leser, stiftet er ihn zu einer neuen Lebenspraxis im Sinne der *Bibel* an, war die Übersetzung „gut“.

a) Initiations-Übersetzungen

Analog zum frühkirchlichen Katechumenat als erste Unter- und Einweisung in den christlichen Glauben vor der Konversion durch Bekenntnis und Taufe (diese Situation dürfte es heute im Prozeß von der Volkskir-

che zur Freiwilligenkirche auch hierzulande vermehrt geben) ließe sich die erste Gruppe Initiations-Übersetzungen nennen. Dabei ist nicht nur an die mehrfarbigen und illustrierten Kinderbibeln „Die Bibel unserer Kinder“ (kath.) und „Was uns die Bibel erzählt“ (ev.) u. a. gedacht, sondern auch an Ausgaben, die sich gezielt an erwachsene Leser wenden, denen die Welt der *Bibel* und ihre Botschaft unbekannt oder wenig vertraut ist oder die grundsätzlich reserviert gegen un- aufgelockerte und zu umfangreiche Texte eingestellt sind. An Anfänger im Bibellesen richten sich Auswahl-Bibeln jeder Art (auch in Form von Schulbibeln), bei denen jedoch Evangelien-Harmonien (wie in der älteren Auswahl-Bibel „Reich Gottes“ für kath. Schüler oder in der „Katholische Schulbibel“/Ecker-Bibel) abzulehnen sind, da die Geschichtlichkeit theologischer Aussagen verwischt und ein mögliches Leben Jesu vorgetäuscht wird. Wie sich für Kinder Bibeln, aufgeteilt in unterschiedliche kleine Faszikel, mit kindgemäßen Bildern, Fotos, Bibeln auch in Form von Comics-Geschichten („Die Bibel im Bild“ für 3–8-jährige, „Der Messias“ für 12–15-jährige) bewährt haben, so auch ähnlich strukturierte Ausgaben für Erwachsene, die es von allen gängigen Bibel-Ausgaben gibt. Fotos von biblischen Stätten und Szenen, künstlerische Deutungen aus allen Jahrhunderten schaffen bzw. erleichtern den Zugang zum Inhalt der Texte oder schaffen auch im günstigsten Fall eine ihnen eigene Deutung der angesprochenen theologischen Wahrheit. Auch Dia- oder Tonbild-Serien können eine analoge didaktische Funktion haben.

In diese Kategorie gehören auch freie, paraphrasierende Übertragungen (Karrer-Bibel, Zink-Übersetzung, Gute Nachricht für Sie – NT '68), die den Verstehenshorizont des modernen Lesers zum Maßstab der oft umschreibenden und von der persönlichen Sprachkraft geprägten Übertragung machen und die Grenze zwischen Text-Übersetzung und Auslegung zu verwischen drohen. Überall dort, wo ein erster Kontakt mit der *Bibel* hergestellt werden soll, wo die Sprache der kirchlichen Tradition fremd ist, können diese u. a. „Übersetzungen“ jedoch ihre missionarische Funktion erfüllen.

² Allgemeine, gut informierende Überblicke zu Bibelausgaben bieten A. Steiner, *Welche Bibel kaufen?*, in: *Bibel und Kirche* 4 (1978) 131–137; O. Knoch, „Die alte Botschaft neu sagen“. Eine Übersicht über „moderne“ Übersetzungen des Neuen Testaments, in: *ThQ* 154 (1974) 137–165; G. Müller, *Biblische Schulbücher – Schulbibeln – Auswahlbibel*, in: *KatBl* 100 (1975) 738–749; F. G. Untergaßmair, *Bibelübersetzungen als „ökumenischer Meilenstein“?*, in: *Catholica* 37 (1983) 172–179; speziell zu den Übersetzungsprinzipien „Die Bibel in heutigem Deutsch“ vgl. H. Frankemölle, *Die Bibel und der heutige Leser. Zur neuen Übersetzung „Die Bibel in heutigem Deutsch“ – Würdigung und Kritik*, in: *Diakonia* 15 (1984) 119–132; E. Biser u. a., *Fortschritt oder Verirrung? Die neue Bibelübersetzung*, Regensburg 1978; P. G. Müller, *Zur Funktion der Bibelübersetzung „Die Gute Nachricht“*, in: *Una Sancta* 38 (1983) 234–249; ders., *Zum Pluralismus deutschsprachiger Bibelübersetzungen*, in: ebd. 39 (1984).

b) „Die Gute Nachricht. Die Bibel in heutigem Deutsch“

Zur Kategorie „Initiations-Bibel“ gehört auch „Die Gute Nachricht. Die Bibel in heutigem Deutsch“ (NT: 1971; AT/NT: 1982), allerdings ist sie von eigenem sprachlichen, auch sprachwissenschaftlichen und theologischen Rang. Sie ist bislang die einzige Übersetzung, die auf der Basis einer bewährten linguistischen Übersetzungsmethode nach Nida-Taber (vgl. Anm. 1) im Rahmen des Weltbundes der Bibelgesellschaften in den USA und England erarbeitet und durchgeführt wurde (Good News Bible; Good News for Modern Man). Sie versucht Treue zum Urtext mit leichter Verständlichkeit zu verbinden – aufgrund einer dynamic equivalence translation, einer dynamischen/funktionalen Äquivalenz/Gleichwertigkeit, vom Zweck her primär orientiert an einer Inhaltsübersetzung. Konkret: Zunächst wird der Text in der Ausgangssprache analysiert, im zweiten Schritt wird die inhaltliche Aussage in der Zielsprache neu aufgebaut, nicht Wort für Wort, sondern sachlich orientiert. Paraphrase (was ihr oft unterstellt wird) sollte man eine solche Übersetzung nicht nennen, da sie sich im strikten Sinn sprachwissenschaftlich als Übersetzung versteht. Man hat dabei Leser vor Augen, die mit der Bibel noch nicht vertraut sind, die Sprache der kirchlichen Tradition noch nicht oder nicht mehr kennen (vgl. das Nachwort 299–301). Dies entspricht weitgehend der neuen Missionssituation in Europa (vor allem bei Jugendlichen). Ohne Frage dürfte diese Übersetzung in ihrer missionarischen Intention als Information für Nichtchristen, in der Randgruppenpastoral und Jugendarbeit, für Schriftlesung, für dem Evangelium und der Kirchensprache entfremdete Menschen (auch in der Verkündigung) einen Stellenwert erhalten, der für die Verkündigung des Evangeliums vom Handeln Gottes in Jesus, in der Jesusbewegung und in der Welt für das 21. Jh. vielleicht wegweisend und bahnbrechend sich erweisen könnte. Daß sie außerdem in hohem Maße ökumenisch (s. u. f) ist, erhöht ihren Wert.

c) Kirchliche Bibeln

Primär weniger leser- als textorientiert erweisen sich alle sonstigen gängigen Überset-

zungen, die auch – was ihre wichtigsten Vertreter betrifft (Einheitsübersetzung, Luther-Text, Zürcher Bibel) – eine identische Funktion haben. Allerdings spielt bei aller Text-Treue der kirchliche Standort in der Art der Übersetzung eine deutliche Rolle. Überall werden Leser vorausgesetzt, denen die Sprache der Schrift und der Verkündigung im Gottesdienst vertraut ist. Zwar ist man bemüht um eine verständliche Sprache in einem gehobenen Gegenwartsdeutsch (Einheitsübersetzung – Luther-Revision von 1975) bzw. um eine Balance zwischen dem vertrauten Klang und der lebendigen Kraft von Luthers bzw. Zwinglis Bibelsprache, doch gerade die teilweise heftige Kritik an vorausgehenden, rasch aufeinanderfolgenden Neubearbeitungen zeigt, wie schwierig die gleichzeitige Beachtung beider Aspekte ist. Letztlich siegte der vorgegebene Text über das Prinzip der Verständlichkeit (was nicht unbedingt negativ zu werten ist; s. u.).

Zur Funktion: Die Einheitsübersetzung wurde erstmals als einheitliche Übersetzung der Bibel für alle römisch-katholischen Diözesen im deutschsprachigen Raum (nur das NT und die Psalmen wurden auch vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland angenommen) ausdrücklich „für Gottesdienst und Schule“ als „verbindlich“ angenommen; „außerdem sollte sie sich für das laute Lesen, und bei den Texten, die im Gottesdienst zum Singen verwendet werden, auch für das gemeinsame Singen eignen“. Was Rhythmik etc. angeht, hatten dies die Übersetzer zu beachten. „Kirchenamtlich“ (so die Werbung des KBW) wurde sie von bischöflicher Seite bislang nicht genannt, zumal auch die Übersetzer der „Die Bibel in heutigem Deutsch“ in bischöflichem Auftrag arbeiteten³. Gemessen an der relativ engen Funktion der Einheitsübersetzung dürfte daher „Die Bibel in heutigem Deutsch“ grundsätzlich die Chance ihrer eigenen Funktion wahren können.

Enger sieht der Rat der EKD den revidierten Luther-Text von 1984 (auf der Basis der Revisionen von 1956 und 1975) „als den für Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge maßgeblichen Bibeltext der evangelischen Kirche

³ Vgl. die berechtigten Hinweise von Müller (als Rektor des KBW), Funktion, 238–241.

an“, anerkannt von allen Landeskirchen in Deutschland. Analog betrachtet die evangelische Kirche der Schweiz die Zürcher Übersetzung. Die Notwendigkeit einer erneuten Revision in kürzester Zeit, da die Bearbeitung von 1975 „sich zu weit von Luthers Sprache entfernt hatte“ (so in der Präsentation der Revision von 1984), zeigt eine weitere Funktion, die für katholische Christen noch neu ist und mit keiner der früher bewährten Übersetzungen (Jerusalemener Bibel, Hamp/Stenzel/Kürzinger, Henne/Gräff, Alioli/Beck u. a.) erzielt wurde, mit der Einheitsübersetzung (die via facti alle anderen langsam verdrängen dürfte) noch nicht erreicht ist (und vielleicht auch nicht erreicht werden kann).

Sprache schafft Identität, auch kirchliche. Durch Sprache ist der Mensch – metaphorisch gesprochen – generell in einer Kultur beheimatet, be-haust. Oder anders: Eine vertraute Sprache schafft Geborgenheit in Freude und Hoffnung, Trauer und Angst, Leid und Glück. Vertraute Sprache, vertrauter Klang von biblischen Worten (in Losungen, Tauf- und Konfirmationssprüchen) läßt aufgrund von Hör- und Lesegewohnheiten Seelen in Schwingungen geraten. Diese Bedeutung der Luther-Bibel (abgesehen von der schöpferischen Sprachkraft) wird von keiner anderen deutschen Bibel bisher erreicht. – Allerdings sollte dieser Identität stiftende Aspekt nicht zu hoch veranschlagt werden, da nach einer Statistik, die im Auftrag des Präsidiums der Synode der EKD und der Deutschen Bibelgesellschaft erhoben wurde, in der Bundesrepublik nur noch 5% evangelische Christen häufig, 13% hin und wieder die Bibel lesen. Auch hier dürfte „Die Bibel in heutigem Deutsch“ eine verstärkt unersetzbare Funktion erlangen, auch wenn der Luther-Bibel als „Bekenntnisübersetzung“⁴ kirchenoffiziell vorerst eine eigene Dignität zuerkannt wird.

d) Urtexttreue Bibeln

Analog zur Leitlinie der Luther-Revision von 1984: „Treue gegenüber Luthers Sprache“ und gleichzeitig: „Verständlichkeit des

Textes“ ist nach der Funktion all jener Übersetzungen zu fragen, die um der Treue zum Wortlaut des Ausgangstextes willen Verständnisprobleme beim gegenwärtigen Bibelleser in Kauf nehmen (die gemindert oder aufgehoben werden durch mehr oder weniger ausführliche Einleitungen und Anmerkungen, Erläuterungen, Kommentare sowie Sachwort-Register, Zeittafeln, Landkarten etc.; soweit diese nicht veraltet und überholt sind – wie bei der Jerusalemener Bibel in den Auflagen von 1968–1984 –, sind solche Erläuterungen eine brauchbare Hilfe für die Bibellessen des einzelnen und von Gruppen). Bei urtexttreuen Bibeln ist nicht gedacht an begriffskonkordante, wortwörtliche Übersetzungen, schon gar nicht an jene (Buber, Schierse, Hainz, Elberfelder Übersetzung, Neue-Welt-Übersetzung der Heiligen Schrift der Zeugen Jehovas), die auch den griechischen Satzbau im Deutschen meinen nachahmen zu sollen.

Christen, denen kirchliche und biblische Sprache vertraut ist, wird aufgrund der Sperrigkeit solcher Bibeln nicht nur das Faktum der historischen, sondern auch der theologischen Vorgabe der biblischen Wahrheit bewußt: Historisch, da es sich nun einmal um Texte aus einer anderen sozialgeschichtlichen Epoche als der unseren handelt; damals sprach man, dachte man und handelte man anders; theologisch, da die Sache der Theologie (Gottes befreiendes und erlösendes Wirken) in ihrer Andersartigkeit uns immer wieder neu zugesprochen wird – entgegen der Illusion, aufgrund „leichter Verständlichkeit“ sie schon zu kennen. Die sperrige Sprache in Treue zum Ausgangstext kann auch sprachlich als Bollwerk dienen gegen eine Bedrohung zur Verflachung in der momentan gesprochenen Alltagssprache (Jargon). Verständlichkeit für alle kann darum nicht einziger Maßstab sein, da die Sache, um die es geht, letztlich nicht objektivierbar-verständlich ist. Zudem ist gerade heute auffällig, eine wie starke Faszination gerade von schwerverständlichen Texten aus anderen Kulturen und Religionen auf Jugendliche ausgeht (Problem der Jugendreligionen). Außerdem kann Verständlichkeit als anpasserisches Kriterium an eine Zielsprache auch Sinnlichkeit, symbolische

⁴ So die durchaus positiv gemeinte Kennzeichnung von R. Velten, Ökumenisch eingedeutscht, in: Sonntagsblatt. Evangelische Wochenzeitung für Bayern 1982, Nr. 22, S. 5.

Offenheit und Tiefendimensionen von Texten zerstören. Auch im Hinblick auf Predigten, Bibelarbeiten in der Gemeinde sollten Übersetzungen Interesse wecken, Impulse geben aufgrund von Leerstellen und Unbestimmtheitsstellen⁵, die zur Auslegung und zum Gespräch motivieren (unter solchen Aspekten ist „Die Bibel in heutigem Deutsch“ zu klar und eindeutig, da sie Besprechungsmöglichkeiten vermindert). Wie das sogenannte johanneische Mißverständnis (die Zuhörer und Zuschauer mißverstehen Jesu metaphorisches Sprechen, dies ist Anlaß zu ausführlichen Reden) oder der offene Schluß der Gleichnisse zeigt, arbeiteten bereits die neutestamentlichen Theologen mit solchen didaktischen Prinzipien.

e) Ganze Bibeln (AT/NT)

Entgegen einer weitverbreiteten christlichen Fehlhaltung, wonach nur das NT die christliche Bibel ist, sei ausdrücklich betont, daß die christliche Bibel aus den Büchern des Alten und Neuen Testaments besteht und daß jeder Verzicht auf die eine oder andere Hälfte einer Halbierung der theologischen Vielfalt gleichkommt.

Die Ausgabe von ganzen Bibeln wirkt einer oft allzu großen Verengung christlichen Glaubens auf die Christologie entgegen, indem stärker theozentrisch vom Handeln Gottes in Israel, in der schöpferischen Welt-erhaltung, in Jesus Christus und in der Jesusbewegung her geglaubt wird. Insofern wären Auswahlbibeln aus dem AT und NT (mit den wichtigsten Texten) theologisch sachgerechter als Bibeln, die nur das AT oder NT enthalten.

f) Ökumenische Bibeln

Es ist ein erfreuliches Zeichen der Zeit, daß im deutschen Raum als dem Ursprungsland der Reformation nicht nur interkonfessionell wissenschaftliche Exegese betrieben wird (vgl. die Kommentarreihen zum NT „Evangelisch-Katholischer Kommentar“ und „Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar“), sondern auch interkonfessionell übersetzt wird. Von katholischer Seite hatte dies das Zweite Vatikanische Konzil ausdrück-

lich gewünscht. Ziel ist (negativ) der Abbau konfessionell belastender und mißverständlicher Begriffe und Wendungen und (positiv) der Wille zur Einheit bezüglich des Wortlautes der einen gemeinsamen Bibel.

Im eigentlichen Sinn ökumenisch zu nennen sind jedoch erst die Einheitsübersetzung und „Die Bibel in heutigem Deutsch“. Bei der ersten wurden nicht nur die Endausgabe des NT von 1979/80 und die Psalmen im offiziellen Auftrag der katholischen und evangelischen Kirche übersetzt und anschließend anerkannt, sondern auch die Übersetzung weiterer (aller?) Teile⁶ auch von evangelischen Mitarbeitern (u. a. aus der Michaelsbruderschaft) mitgetragen. Es bleibt zu hoffen, daß es auch noch zu einer Anerkennung der übrigen Teile kommt, damit diese Übersetzung zu Recht insgesamt „ökumenisch“ genannt werden kann. Im Rahmen dieser Arbeit gelang es auch, die sogenannten Loccumer Richtlinien 1972 zu veröffentlichen, ein Verzeichnis über die Einigung bezüglich der biblischen Eigennamen, Ortsbezeichnungen sowie der Maße, Münzen und Gewichte. (Da an diesem Prozeß der Vereinheitlichung nicht alle Interessierten: Wissenschaftler, Gemeinden etc., umfassend beteiligt waren, ist nach mehr als einem Jahrzehnt nur eine partielle Rezeption festzustellen; Schreibweisen wie Ijob, Nazaret, Mattäus haben sich – zu Recht wohl – nicht durchgesetzt.)

„Die Bibel in heutigem Deutsch“ war von Anfang an und in allen Teilen ein Gemeinschaftswerk aller deutschsprachigen katholischen und evangelischen Bibelwerke/-gesellschaften Europas und kann daher zu Recht wohl als „die erste ökumenisch erarbeitete vollständige Bibel in Deutsch“ bezeichnet werden (für katholische Leser im blauen Einband mit den Spätschriften des AT, für evangelische Leser im grünen Einband ohne sie – gemäß dem jeweiligen Kanonverständnis). Auch wenn diese Überset-

⁵ Zu diesen Begriffen der Literaturwissenschaft vgl. W. Iser, *Der Akt des Lesens*, München 1976, 267ff, 284ff.

⁶ Ob alle alttestamentlichen Texte in ihrer Gänze auch von evangelischen Mitarbeitern verantwortet werden (so Müller, *Funktion* 249, Anm. 30; Untergaßmair, a. a. O. 176f) oder nur der Psalter, Jes 60, 1–6; Joel 2, 12–19 (so die Angabe der deutschsprachigen, katholischen Bischöfe im Anhang zum AT auf S. 1790), müßte an sich leicht zu klären sein. Bis dahin dürfte der Anspruch für „Die Bibel in heutigem Deutsch“, die „erste ökumenisch erarbeitete vollständige Bibel in Deutsch“ zu sein (so die Werbeprospekte), berechtigt bleiben.

zung nicht offiziell kirchenamtlich autorisiert und anerkannt wurde (was von den Übersetzern nie beantragt war und sachlich sich außerdem nicht als notwendig erwies), so ist sie doch kirchlich-offiziös zu nennen, da sie institutionell von den beteiligten Kirchen beschlossen, durch ihre Bibelgesellschaften finanziert und angefertigt wurde.

Die Funktion von ökumenischen Bibelübersetzungen ist unbestritten: Die Kirche, die im 16. Jh. u. a. über die Auslegung der Schrift und ihre Rolle für die Theologie und Kirche (*sola scriptura*, Schrift und Tradition) in ihrer Einheit zerbrach, kann nur über die hebräisch und griechisch vorgegebene Schrift, aber auch über eine oder mehrere allseits anerkannte deutsche Übersetzungen ihre Einheit wiedergewinnen. Die vorliegenden Bibelübersetzungen lassen hoffen, da sie ein wichtiges Verbindungsglied zwischen den Konfessionen sind.

g) Gebrauchs-Bibeln

Ganz andere Anforderungen haben Bibeln zu erfüllen, die in der Schule, in der Erwachsenenbildung, im Studium der Theologen an den Hochschulen oder im Selbststudium eingesetzt werden sollen. Hier ist nicht nur an die Form der Synopse, an die Zusammenschau von parallelen Überlieferungen mittels der nebeneinander gedruckten Texte zu denken (etwa der Evangelien oder der Frühgeschichten im AT), sondern auch an Bibeln, welche die Texte entsprechend ihrer zeitlichen Entstehung ordnen⁷.

Eine literaturgeschichtliche Abfolge gibt den kanonisch geordneten Schriften ihren theologiegeschichtlichen Stellenwert wieder und läßt die Geschichte Gottes mit den Menschen im Rahmen der Weltgeschichte dokumentarisch werden. Erstaunliche Perspektiven und Einsichten eröffnen sich bei dieser Lesart der Bibel.

⁷ Schrift der Bibel literaturgeschichtlich geordnet, Bd. I: Vom Thronfolgebuch bis zur Priesterschrift; Bd. II: Von der Denkschrift Nehemias bis zu den Pastoralbriefen; Sonderausgabe in einem Band, Stuttgart – München 1968/70; als Auswahlbibel mit guten Einführungen und Kommentaren in der gleichen zeitgeschichtlichen Anordnung empfehlen sich die beiden Bände „Das Buch der Bücher. Altes Testament“, hrsg. v. H. M. Lutz u. a./„Neues Testament“, hrsg. v. G. Iber, München ¹1980 bzw. ²1980.

In die Kategorie der Gebrauchsbibeln gehören außerdem alle Ausgaben mit breitem Rand (für eigene Notizen), durchschossenen leeren Seiten oder die Loseblatt-Bibel, bei der jedes Blatt (ebenfalls mit breitem Rand) gesondert bearbeitet werden kann.

4. Die Vielfalt als Möglichkeit

Betrachtet man die zahlreichen Bibelausgaben funktional bzw. rezeptionsorientiert von unterschiedlichen Käufern und Lesern her, sind zwar nicht alle Probleme *ipso facto* gelöst, jedoch stark vermindert. Der Leitsatz „Jedem die Bibel, die er braucht“ erfordert bei aller Treue zum Urtext entsprechend den unterschiedlichen Lebenssituationen von Menschen unterschiedliche Übersetzungen, die nicht als Alternativen zu werten, sondern aufgrund ihrer innovierenden Sprachhandlung auf die intendierten Leser zu würdigen sind. Auch Übersetzen ist sprachwissenschaftlich ein Handeln wie das Interpretieren⁸, das zweck-/zielorientiert ist, also auch immer nur auf konkrete Adressaten bezogen durchgeführt werden kann. Jede einzelne Übersetzung hat dabei eine komplementäre Funktion, einen je eigenen Stellenwert gleichsam im Modell einer versöhnten Gemeinschaft. Auch Übersetzungen mit konfessionell geprägter Eigensprache (die im katholischen Bereich bibeltheologisch weithin fehlt), haben bei diesem Ansatz ihr Recht, allerdings ein nur relatives, da sie Bemühungen um die Einheit der Kirchen, die sich auch in der Einmütigkeit von Bibelübersetzungen zeigen müßten, nicht stören oder gar verhindern dürfen. Inwieweit die vorliegenden großen kirchlichen Übersetzungen (Luther-Text, Einheitsübersetzung, Zürcher Bibel, Die Bibel in heutigem Deutsch) diesem Maßstab gerecht werden, ist z. Z. schwierig zu beurteilen; erst nach jahrelanger Einbürgerung wird sich ihre einheitsstiftende Wirkung (hoffentlich) zeigen. Ein abschließendes Urteil ist verfrüht, auch wenn der Trend zur stärkeren Besinnung auf die je eigene Tradition momentan stark scheint. Doch könnte dies auch belebend wirken, dann, wenn evangelischerseits die Einheits-

⁸ Zu einem Versuch, biblische Texte handlungsorientiert, pragmatisch zu interpretieren, vgl. H. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983.

übersetzung ganz und katholischerseits der Luther-Text von 1984 überhaupt offiziell als verbindlich anerkannt würden, während „Die Bibel in heutigem Deutsch“ inoffiziell aufgrund ihrer Entstehung und in ihrer Funktion diese Anerkennung schon hat. Sicherlich wird sich dieser Wunsch nur im Rahmen der weiteren Gespräche über die kirchliche Einheit verwirklichen lassen.

Bernhard Kraus

„Dein Wort macht meinen Weg hell“ Sprechversuche mit Jugendlichen

Das Primaner-Forum der Erzdiözese Freiburg lädt Oberstufenschüler zu thematischen Veranstaltungen außerhalb der Schule ein. Die meisten Teilnehmer sind „kirchendistanziert“ und werden von anderen kirchlichen Angeboten nicht erreicht. Im folgenden werden Erfahrungen mit einem solchen Forum wiedergegeben. Wie die „erdichteten“ Texte zeigen, handelt es sich um eine besonders dichte Form, wie junge Menschen sich selbst begegnen können. red

Ziel der Bildungsarbeit des Primaner-Forums ist, die „Wissensvermittlung“ in einen „ganzheitlichen“ und „sozialen“ Lernprozeß zu integrieren. Bei jedem Thema ist es wichtig, Jugendlichen Wege anzubieten, ihre eigene existentielle Betroffenheit, ihre Erfahrungen, Ängste und Hoffnungen auszudrücken. Als bewußtes Gegengewicht zur immer stärker kognitiven Ausrichtung der Schule spielen dabei in der kirchlichen Jugendarbeit nonverbale Möglichkeiten der Ausdrucksgestaltung eine große Rolle (Malen, Tanzen, Rollenspiele, Körperübungen, Pantomime, Musik . . .).

Bei einer „Schreibwerkstatt“ in den Osterferien 1985 hatten Jugendliche die Möglichkeit, in einem kreativen und kommunikativen Prozeß selbst Texte zu verfassen und vorgegebene Texte – vor allem aus der Bibel – in die eigene Sprach- und Erfahrungswelt zu übersetzen.

Elemente dieser Schreibwerkstatt

- Sprachspiele zum Abbau von Hemmungen, „schriftstellerisch“ tätig zu werden;
- in der Anfangsphase methodische Hilfen zum schrittweisen Erarbeiten eines Textes („Textverdichtung“);
- thematische Impulse, um sich der eigenen Erfahrungen bewußt zu werden bzw. Bibeltexte;
- meditative Phasen, um von der Oberfläche in die „Tiefe“ zu kommen;
- Wechsel von Phasen der Einzelarbeit und Besprechungen von Texten in der Gruppe;
- „Spielregeln“ für die Besprechung von Texten (Rückmeldung an den Autor: „Dein Text sagt mir . . .“ – statt Zerpflücken: Interpretieren, Bewerten. Diese Besprechungen waren sehr wichtig, um den Jugendlichen zu einer realistischen Selbsteinschätzung zu verhelfen);
- Begegnung mit einem „professionellen“ Schriftsteller (Josef Reding);
- Zusammenstellen der Arbeitsergebnisse in einem „Buch“.

Im folgenden soll an einigen während dieser „Schreibwerkstatt“ entstandenen Texten aufgezeigt werden, welche Bedeutung es gerade für religiöse Lernprozesse hat, Jugendlichen zu helfen, im weithin tabuisierten Bereich „Religion“ eigene Sprechversuche zu wagen. So sind sie nicht nur „Adressat“ von pädagogischen Bemühungen oder „Hörer“ der Verkündigung, sondern zugleich auch „Sprecher“. So kann Glaubenslernen als dialogischer Prozeß beginnen. So kann das eigene Leben in einen Bezug zu Glaubensaussagen kommen (und umgekehrt).

Versuche zu Psalm 139

Am Beginn einer Arbeitseinheit „kreatives Gestalten eines Psalmes“ stand eine kurze Einführung, die einen Zugang zu den biblischen Psalmen eröffnen sollte: Seit weit über 2000 Jahren finden Menschen ihre Lebenserfahrungen in den Bildworten der Psalmen angesprochen und gedeutet. Vielleicht können so auch wir heute in den Psalmen Worte finden, die uns treffen und weiterhelfen. Vieles wird uns fremd sein und uns sogar stören – aber lassen wir diese schwierigen Worte einmal auf der Seite und versuchen mit den

Worten spielerisch umzugehen, die uns berühren –, auch wenn es nur ein einziger Vers aus einem langen Text ist. Und wenn wir nicht so wie der Psalmist mit Gott sprechen können, so können wir doch versuchsweise die Psalmworte auch an Menschen richten, die uns wichtig sind . . .

Nach einigen methodischen Hinweisen wurde der Psalm 139 laut vorgelesen (jeder Teilnehmer liest reihum einen Vers). Hierauf erstellten die Jugendlichen allein die verschiedenartigsten Texte, die sie dann den anderen vorlasen, mit ihnen besprachen, weiterbearbeiteten, immer mehr „verdichteten“. So entstanden auch folgende drei Textbeispiele:

Laß mich los

Was ich auch tu',
ich komm' nicht aus Deinen Schlingen.
Du nimmst mir die Worte aus dem Mund.
Du gibst keine Ruhe, bis alles in Deiner Hand ist.
Alles hast Du Dir schon ausgedacht.
Bis in meine Träume verfolgst Du mich.
Auf meiner Schulter spür' ich Deine kalte Hand.
Laß mich los!
Ich haue ab,
verstecke mich am Ende der Welt.
Ich streiche Deinen Namen
aus meinen Gedanken.
Ich dreh' und wende mich
und kann Dich doch nicht abschütteln.
Ich hasse Dich.
Laß mich los.

Die ursprüngliche Aussage des Psalmes kehrt sich ins Gegenteil. Wurde dort noch die Geborgenheit und Sicherheit in Gott gepriesen, die Freiheit und Identität ermöglichen, so wird hier ein „Du“ angeprangert, das unterdrückt, demütigt und bedroht, so daß in einer ausgeweglosen Situation nur noch ohnmächtiger Haß bleibt.

Der Text läßt offen, wer mit diesem „Du“ gemeint ist. Vielleicht ist es die Abrechnung mit einem grausamen und angstaussendenden Gottesbild. Eher noch sind die Eltern angesprochen, von denen die Loslösung nur schmerzlich gelingt. Ist ein Freund/eine Freundin gemeint, von der/dem man sich fast nicht mehr trennen kann? Oder ist gar der Leser angesprochen und soll provoziert und aufgerüttelt werden?

Bei all dem hält sich der Text eng an die Bildworte des Psalms – selbst das Gefühl des Hasses ist dem Psalmisten nicht fremd. Will diese Textverfremdung eine (als Erziehungsmittel mißbrauchte?) Gotteskarikatur entlarven („Gott als Tyrann“) – oder wird hier dagegen protestiert, daß ein Mensch über einen Menschen allmächtig geworden ist und selbstherrlich den Platz Gottes einnehmen will – in beiden Fällen zeigt der Text eine Offenheit für das biblische Gottesbild, auch wenn sie nicht ausdrücklich genannt ist und dem Schreiber vielleicht nicht einmal bewußt war.

was wißt ihr von mir

meine wege sind euch fremd
meine worte könnt ihr nicht mehr hören
ob ich gehe oder komme ist euch doch egal
ihr wollt mir ja nicht zu nahe treten
was ich auch mache ist wertlos für euch
nichts traut ihr mir zu
meine gedanken zählen nicht mit
bin ich am ende
habt ihr ruhe vor mir

Auch dieser Text hält sich eng an die Psalmworte, die wieder negiert werden und in eine andere Gesprächssituation gebracht werden. Hier steht ein einzelner vielen anderen gegenüber. Der Hunger nach Anerkennung, Akzeptiertwerden, Vertrauen wird enttäuscht. So könnte einer reden, der im Konkurrenzkampf in der Schule auf der Strecke geblieben ist. Oder einer, der sich zum zigstenmal um eine Lehrstelle beworben hat; einer, der keinen Anschluß in einer Clique findet; einer, dem die Eltern den „Stuhl vor die Tür“ gestellt haben; einer, der in der Erwachsenenwelt nicht ernstgenommen wird; einer, der zum Outsider geworden ist und langsam an sich selbst zweifelt. Wenigstens hat er sich noch nicht in die stille Resignation zurückgezogen und wagt es, sich zu Wort zu melden.

Für mich hat dieser Text – wie auch der vorherige – auch völlig losgelöst vom Psalm 139 seine eindringliche Aussage. Vor dem Hintergrund des Psalmes jedoch macht mir dieser Text schmerzlich deutlich, wie sehr die Rede von der liebenden Zuwendung Gottes auf die konkrete Erfahrbarkeit in der liebenden Zuwendung durch Menschen angewiesen ist, soll sie glaubwürdig sein.

IM FINSTERN IST LICHT

Dein Wort
macht meine Nacht hell.
WOHIN AUCH, ICH GEHE MIT DIR
Dein Wort
wird mir zum Weg.
Die Morgenröte zeigt schon
den Himmel in neuem Licht.
Deine Hand
liegt in meiner.
Sammeln will ich
Deine Gedanken.

Das dritte Beispiel löst sich in der Form stärker vom Psalmtext, kommt jedoch der inhaltlichen Aussage des Psalmisten recht nahe. So poetisch könnte einer sprechen, der verliebt ist und einen gemeinsamen Weg sieht. Genauso kann dieses „Liebesgedicht“ ein Gebet sein, das sich an Gott wendet (Verliebtsein und Beten liegen sicher näher beieinander, als es viele Verliebte oder Beter ahnen!).

Die Worte dieses Gedichtes bleiben nicht an der Oberfläche. Sie bringen tiefere Schichten zum Schwingen, sie bekommen Kraft und bringen etwas in Bewegung. Sie zeigen die Welt und den Himmel in neuem Licht. Das ausgesprochene Vertrauen und die Zeichen der Hoffnung machen Mut, aufzubrechen und sich einem Weg anzuvertrauen.

Die drei Textbeispiele zeigen, wie die Bildworte eines Psalms in aktuelle Sprechsituationen übertragen worden sind und so eine Hilfe sind, die eigene Lebenssituation zu erfassen und zu benennen. Die Texte zeigen auch, daß die inhaltliche Aussage des Psalms zu einer Stellungnahme herausfordert. Werden die unterschiedlichen Texttransformationen nebeneinandergestellt, wird der unerschöpfliche Reichtum deutlich, den ein Psalm beinhaltet. Dies wurde auch noch einmal bewußt bei einer Meditation des biblischen Psalms 139, die diese Arbeitseinheit abschloß.

Kyrie allein sein

beim krabbeln
ist das krabbelkind
von der kirchenbank gestürzt
der priester hebt den kelch empor
das leiden
wird verherrlicht am altar
... es läuten alle glocken ...
das leiden aber

liegt unter der bank –
ein bündel von schmerz und schrei
das kyrie eleison eines Kindes
bricht ein
in das geheimnis des glaubens
in fromme andacht
und andächtige frömmigkeit
... bis du kommst in herrlichkeit ...
die wandlung aber
findet statt
über der bank
mutterhände, mutterschoß
mutterworte
wandeln
schmerz in trost
der kelch ist vorübergegangen
fromme andacht
und andächtige frömmigkeit
befallen die kniebänke
denn der kelch ist ja vorübergegangen
... in wahrheit ist es würdig und recht ...
nein
er ist nicht vorübergegangen
an mir
und ich falle nicht auf die knie
ich bin tiefer gefallen
mein schmerz ist größer
und ich darf nicht schreien wie ein kind
keine mutterhand wandelt heute
meinen schmerz in trost
auf irgendeine weise
... und man sagt,
daß christus heute
aufsteht im herzen aller ...
in meinem herzen
brennt der schmerz,
denn ich muß heute
einen menschen sterben lassen
und alle singen
ihr alleluja
(Melanie)

Dieser Text wurde von einer 17jährigen Schülerin verfaßt, die in der Katholischen Studierenden Jugend (KSJ) engagiert ist. Das beschriebene Erlebnis in der Osternacht liegt erst wenige Tage zurück und ist noch nicht „verdaut“. Der Verfasserin gelingt es, drei „Erlebnisschichten“ miteinander in eine Beziehung zu bringen:

– Der äußere Ablauf der Liturgie. Ohne karikierende Verfremdung blendet die Verfasserin Sätze des liturgischen Geschehens in den Text ein. Sie ist mit diesem Geschehen vertraut und auch in der Lage, den theologischen Gehalt des Osterfestes in seiner existentiellen Dimension zu formulieren: „man

sagt, / daß christus heute / aufsteht im herzen aller“. Lediglich das „man sagt“ drückt eine gewisse Distanz aus, da das Wissen nicht einfach in der eigenen Lebenserfahrung nachvollziehbar ist. Deutlicher dagegen ist die Distanz der Verfasserin zu den anderen Gottesdienstbesuchern: „fromme andacht / und andächtige frömmigkeit / befallen die kniebänke . . . und ich falle nicht auf die knie“. Am Schluß des Textes wird das Alleinsein mitten in der vertrauten Liturgie und inmitten von feiernden Menschen zu einer schmerzenden Erfahrung.

– Ein Kind wird getröstet. Während des Hochgebetes fällt ein „krabbelkind“ von der Kirchenbank, schreit laut durch die Kirche, wird von der Mutter auf den Schoß genommen und beruhigt. Kein besonderes Ereignis – nur eine kleine Unterbrechung des Gewohnten, schnell ist die Ruhe wieder hergestellt und der „kelch vorübergegangen“. Doch für die Verfasserin wird der Vorfall zu einem Schlüsselerlebnis, er bricht ein in das „geheimnis des glaubens“ und in die „fromme andacht“, denn sie sieht sich selbst in dem Kind wieder: „ich bin tiefer gefallen“, „mein schmerz ist größer“. Wieder gelingt es ihr, den Fall und das Aufgehobenwerden des Kindes auch in seiner Glaubensdimension zu benennen: „das kyrie eleison eines kindes“, „mutterworte wandeln . . . schmerz in trost“. Im „kelch“, der vorübergegangen ist, wird die biblische Öbergsszene aufgegriffen – wie Jesus seinen Kelch bis zur bitteren Neige austrinken muß, so geht der „kelch“ auch an der Schreiberin nicht vorüber.

– Ich bin kein Kind mehr. Bei der Identifikation mit dem schreienden und getrösteten Kind wird auf einmal klar: Nein, ich bin nicht (mehr) dieses Kind, „ich darf nicht schreien wie ein kind“, „keine mutterhand wandelt heute meinen schmerz in trost“. Alle feiern und singen, aber im Herz der Verfasserin brennt der Schmerz. Das „Kyrie eleison“ und das „Alleluja“ der Gemeinde verschmelzen zu einem „Kyrie allein sein“.

Dieses „Kyrie allein sein“ drückt für mich exemplarisch aus, wie es vielen Jugendlichen in der Kirche geht. Der Text weist mich auf mögliche Ansatzpunkte kirchlicher Verkündigung hin:

– Die Verfasserin kann die gewohnten kirchlichen Formen nicht mehr einfach nachvoll-

ziehen, wie sie es als Kind noch konnte. Aber auch in einer vorwiegend von Erwachsenen geprägten Kirche fühlt sie sich allein, nicht angesprochen, nicht ernstgenommen und unverstanden. Als Jugendlicher ist sie nicht mehr Kind und noch nicht Erwachsener und oft allein mit den vielen gerade in dieser Altersphase aufbrechenden Problemen und anstehenden Lebensentscheidungen. Sicher darf man einen Gemeindegottesdienst nicht überfordern, aber es bleibt die Frage: Wo sind in der Kirche Orte, wo Jugendliche spüren, daß sie hier „daheim“ sind, ihre Sprache sprechen können, nicht gleich auf ihr Wort festgenagelt werden, aber auch nicht das nachsprechen müssen, was andere ihnen vorsagen? Orte, wo suchende persönliche Fragen ernstgenommen und gehört werden und nicht mit „billigen“ Lösungen abgespeist werden? Orte, in denen Jugendliche in einer Sprache angesprochen werden, die nicht an ihnen vorbeigeht . . . ?

– In dem Text ist jemand sensibel für direktes zwischenmenschliches Handeln. Da ist die Verfasserin offen. Das spricht sie an und wird ihr zum Anstoß. Die Hände einer Mutter bewirken und wandeln etwas. Das liturgische Handeln und Sprechen des Priesters bleibt fern und bewirkt für die Verfasserin wenig. Ich frage mich: Wie könnten die liturgischen Symbole besser von ihrem Lebenszusammenhang verstanden werden, so daß erfahrbar wird: Diese Zeichen bewirken etwas? Warum ist das Wort dessen, der aus seiner Überzeugung heraus handelt, oft so einfach und glaubwürdig (ja fast überflüssig, weil die Tat für sich spricht) – und warum sind die Worte derer, die immer nur reden und reden, so kompliziert und unzugänglich?

– In dem Text ist kein Interesse an der kognitiven Klärung einer theologischen Frage erkennbar. Die Frage ist nicht, ob die Auferstehung Jesu ein historischer Sachverhalt ist oder nicht, sondern hier sucht jemand Klarheit für die eigene Existenz, denn das eigene Sterben und die eigene Sehnsucht nach „Aufgehobensein“ wird spürbar. Diese Anfrage kann kaum von einem beantwortet werden, der theologische Erkenntnisse korrekt weitergibt, denn hier ist nach einem personalen Zeugnis und einem Menschen, der den eigenen Weg begleitet, gefragt.

– Und trotz aller Schwierigkeiten mit der kirchlichen Verkündigung: für die Autorin ist die Botschaft vom Leiden und Auferstehen Christi ein Schlüssel zur Deutung der eigenen Existenz. Nicht so, daß Ostern alles Leid auf die Seite schieben würde. Aber dennoch erscheint das eigene Leiden in einem neuen Licht. Vielleicht ist es dann noch viel schmerzlicher und drückender und muß ausgehalten und durchlitten werden – aber es steht in einer Beziehung zum Leiden von Jesus Christus. Eine vorschnelle Vertröstung würde das Leiden und damit auch den Leidenden nicht ernst nehmen.

Nicht wenige Jugendliche suchen solche Vertröstungen in der Kirche und fliehen in eine „Alleluja-Stimmung“, die keinen Bezug mehr hat zur eigenen personalen und gesellschaftlichen Existenz. Es wäre gefährlich, wenn die Pastoral der Kirche solche regressiven Flucht Tendenzen unkritisch befriedigen würde und dabei vergäße, auch das Leid und die Ungerechtigkeit beim Namen zu nennen.

Hintergedanken

Die Texte der „Schreibwerkstatt“ sind nicht zufällig entstanden, sondern sie sind Ergebnisse eines methodisch strukturierten Prozesses, dem religionsdidaktische Überlegungen zugrunde liegen, die hier nur kurz skizziert werden können:

– Viele Jugendliche schreiben für sich privat Texte und führen z. B. Tagebuch. Die Schwelle, anderen solche eigenen „Produkte“ mitzuteilen, ist sehr hoch. Grundvoraussetzung für das Gelingen einer „Schreibwerkstatt“ ist deshalb, den Teilnehmern ein Selbstwertgefühl zu vermitteln, das es leichter macht, die eigenen Hemmungen zu überspringen.

– Beim kreativen Ausdruck der eigenen Lebenserfahrungen wird jedermann ein großer Freiraum zugestanden. Wer jedoch mit einem Text der Bibel spielerisch umgeht, ihn aus dem Zusammenhang reißt und in einen anderen stellt, ihn verfremdet bis zur Unkenntlichkeit oder seine Aussage ins Gegenteil verfälscht, setzt sich schnell dem Vorwurf aus, er gehe nicht sachgerecht mit einem „heiligen Text“ um, sondern ehrfurchtslos und blasphemisch. Solange sich

jedoch eigene Textproduktionen nicht an die Stelle der Bibel setzen und solange die „Echtheit“ des Autors spürbar bleibt, scheint es mir legitim, mit der Bibel auch als Gebrauchstext umzugehen und so auch selbst mit „ins Spiel“ zu kommen. Gerade dieses „spielerische“ Vorgehen macht deutlich, daß ein Text der Bibel durch unser Denken und Sprechen uneinholbar ist. Das kreative Gestalten eines Bibeltextes führt letztlich nicht vom Ursprungstext weg, sondern gerade zu ihm hin.

– Es ist davon auszugehen, daß zwischen den Alltagserfahrungen der Jugendlichen und dem Bereich des Glaubens ein weiter Bereich der „Religion“ liegt, der alles umfaßt, was unserem Leben Sinn, Identität, Transzendenz, Halt . . . geben kann. Diese Tiefendimension unserer Welt und unseres eigenen Lebens kann durch die poetische Sprache am dichtesten erfaßt werden. Wer sich diesen Dimensionen öffnet, wird auch die Sprache und die Botschaft der Bibel neu entdecken.

– Poetisch-religiöse Sprachfindung ist ein spielerischer, experimenteller, meditativer, kommunikativer und spiritueller Prozeß.

– Typisch für die Texte von Jugendlichen sind suchende und tastende Worte, abgehackte Sätze, eine Sprache der Nachdenklichkeit und Betroffenheit, offene Fragen, viele unbestimmte Worte, oft kaum zu entschlüsselnde Chiffren, aber allzuoft auch erstarrte Klischees. Der Umgang mit solchen Texten erfordert große Behutsamkeit, ein Sich-Einlassen und Mitgehen, denn der Autor offenbart etwas sehr Persönliches und ist deshalb sehr verletzlich. Jugendliche sehen sich gern im Bild des „Unterwegsseins“ und wollen so auch ernst genommen werden. Wer ihre suchenden Fragen mit großen und glatten Antworten zudecken will, wird ins Leere reden und den Jugendlichen den Mut zu eigenen Sprechversuchen schnell nehmen.

– Jugendliche erwarten nicht unkritische Anerkennung, sondern kritische Rückmeldung und solidarische Wegbegleitung. Oft haben sie das Gefühl, etwas nicht so ausdrücken zu können, wie sie eigentlich wollen, und wollen deshalb erfahren, was von ihren Aussagen „ankommt“. Sie verstehen

ihre Texte meistens selbst als Werkstatttexte, auf die sie nicht festgelegt werden wollen, sondern an denen sie weiterarbeiten wollen.

– Die Ergebnisse solcher Schreibwerkstätten sind in mehrerer Hinsicht bedeutsam: für die Selbstwahrnehmung und Identitätsfindung des Schreibenden selbst, für die Kommunikation zwischen den Jugendlichen und für die Kommunikation zwischen den Jugendlichen und Erwachsenen, für die gerade in der Kirche ein Ort sein könnte.

Dies könnte ein Beitrag dazu sein, Glaubensvermittlung auch als dialogischen Prozeß zu sehen. Schön wäre es, wenn dabei das Glaubens- und Hoffnungspotential von Jugendlichen nicht in jugendlichen Subkulturen anonym bleiben müßte, sondern in die Kirche einfließen könnte.

Anmerkungen: Nähere Informationen über die Arbeit des Primaner-Forums bei: Primaner-Forum, Postf. 449, D-7800 Freiburg. Wichtige Impulse für die inhaltliche Gestaltung der Schreibwerkstatt verdanke ich:

G. Biemer u. a.: Anstiftungen – ein Hoffnungsbuch für junge Menschen, Freiburg 1982;

Ders.: Wagnisse – ein Lebensbuch für junge Leute, Freiburg 1984;

P. K. Kurz: Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart, Freiburg 1978;

Ders. (Hrsg.): Wem gehört die Erde. Neue religiöse Gedichte, Mainz 1984;

W. Strolz (Hrsg.): Aus den Psalmen leben, Freiburg 1979.

Michael Dudek

„Die Frage nach Jesus Christus“

Ein Glaubensseminar der Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren, Teil 2

Nachdem das Glaubensseminar der St.-Ludwig-Gemeinde im Herbst 1983 mit dem Thema „Die Frage nach Gott“ begonnen hatte (siehe Diakonia 15, 1984, Heft 3), wurde es in der Fastenzeit 1984 mit der „Frage nach Jesus Christus“ fortgesetzt. Im folgenden geht es im wesentlichen darum, einige Überlegungen und Ideen zur inhaltlichen und methodischen Gestaltung des Seminars darzustellen und den Ablauf der einzelnen Abende zu referieren.

red

1. Das Glaubensseminar als religiöses Sprechen über und mit Jesus Christus

„Was ist das für ein Mensch?“ – Diese Frage der Zeitgenossen Jesu (Mk 4, 41) galt auch als Ausgangsfrage für das Christologie-Thema des St.-Ludwig-Glaubensseminars, das an fünf Abenden im März und April 1984 stattfand. Als leitende Idee galt, in Kleingruppengesprächen und durch die Art der Vorträge die Möglichkeit zu schaffen, daß sowohl von seiten der Referenten (fünf Religionslehrer und der Pfarrer der Gemeinde) als auch der Teilnehmer zunächst die eigene Glaubenserfahrung mit Jesus Christus zur Sprache gebracht werden konnte. Erst von daher sollte an die Glaubensgeschichte des Christentums mit ihrem christologischen Bekenntnis angeknüpft werden. Fatal wäre es ja, die religiöse Sprache in der Weise zu neutralisieren und zu zerstören, daß einfach die abgeleiteten Erfahrungen und Begriffe anderer blind nachgesprochen werden, ohne daß sie vom eigenen Erleben her gedeckt sind.

Eine Sprache der Glaubenserfahrung, eine Sprache also, in der sich Wesentliches vermittelt – sie allein wirkt überzeugend, wenn es darum geht, dem Geheimnis Jesu Christi auf die Spur zu kommen. Ohne die „persönliche Freundschaft“ mit Jesus Christus wird jedes Sprechen über ihn schnell zum Gerede, zur Phrase also, wobei sich weder Gefühl noch Erkenntnis mitzuteilen vermögen; es wirkt leer und langweilig.

Von daher war es folgerichtig, an einigen Abenden nach dem Sprechen über Christus mit einem Gebet zu ihm, am letzten Abend schließlich mit einer Eucharistiefeier zu schließen. In solchem Beten, das aus der Betroffenheit und inneren Sammlung erwächst, verdichtet sich alles vorher Aufgenommene; auf diese Weise kann es auch über den Abend des Glaubensseminars hinaus weiterwirken.

2. „Christusbilder“ – Erfahrungen mit Jesus Christus früher und heute

Der erste Abend des Glaubensseminars war von Christusbildern geprägt – das zeigte sich den Teilnehmern schon beim Betreten des Versammlungsraumes. An einer Wand waren gut sichtbar die verschiedensten Bild-

chen mit Christusdarstellungen aller Zeiten und Stilrichtungen zum Betrachten angeheftet. Durch Gespräche in Kleingruppen sollte dann jeder zunächst einmal „ankommen“. Folgende Impulse waren den Leitern der Gruppen mit an die Hand gegeben: a) Wir stellen uns vor – evtl. Motivation: Warum bin ich gekommen? b) Auf das Thema des Abends bezogene Fragen: Wer ist Jesus Christus für mich? Was bedeutet er mir? Welche Bilder/Vorbilder haben meine Vorstellungen von ihm besonders bestimmt? Hat Jesus Christus mein Leben verändert? Was stört mich an ihm, was macht mir evtl. Angst?

Auf all diese Fragen wurden unterschiedliche Antworten gegeben. Je nachdem, wie vor allem in der Kindheit durch Eltern, Schule und Kirche das Bild von Jesus beim einzelnen geprägt worden ist, erscheint er als Barmherziger, Behütender, Erlösender oder aber auch als ein mahnender Richter, der hohe sittliche Anforderungen stellt.

Ein engagierter, aber auch sehr ernsthafter Gedankenaustausch entwickelte sich im zweiten Teil des Abends in der Gesamtgruppe, nachdem eine Zusammenstellung verschiedener Jesusdeutungen in Form von Bildern und Texten ausgeteilt worden war. Dabei erschien Christus beispielsweise als einer, der sein offenes Herz zeigt, als ein „wegen Anstiftung zum Frieden“ Angeklagter oder als Christus ohne Hände, der heute auf die Hilfe der ihm Nachfolgenden angewiesen ist. Ein Ausschnitt aus einem Chanson von Bettina Wegner forderte viele Teilnehmer zu besonders kontroverser Stellungnahme heraus; der Text stellt Jesus als Außenseiter und Verachteten unserer Gesellschaft dar und gipfelt in dem Satz: „Mensch Jesus, bleib oben, sonst schlagen die dich tot.“ Hier zeigte es sich, daß es notwendig sein kann, sich auch mit nichtchristlichen Jesusdeutungen sachgemäß auseinanderzusetzen, so daß diese für das eigene, christliche Glaubensverständnis fruchtbar werden können.

3. Christologische Titel Jesu – Christen bekennen ihren Glauben an Jesus Christus

Mit dem Reichtum an Titeln und christologischen Bekenntnissen, die Jesus im Laufe der Geschichte des Christentums zugesprochen worden sind, haben es viele Christen heute

besonders schwer. Deshalb wurde den Teilnehmern für die Gruppengespräche neben Auszügen aus dem Nicänischen und Apostolischen Glaubensbekenntnis auch ein Glaubensbekenntnis von Rudolf Laufen und der Text „Jesus“ von Kurt Marti vorgelegt, die beide das Geheimnis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus auf ihre Weise auszudrücken versuchen. Die Bedeutung Jesu, daß er nämlich für den Glaubenden mehr ist als ein Vorbild, ein besonders guter und nachahmenswerter Mensch etwa, konnte dabei gut angesprochen und vertieft werden. Vorher war schon in Vorträgen der Entwicklungsprozeß der Jesusüberlieferung von der Zeit Jesu über die Evangelien bis zur Fixierung des Christusbekenntnisses auf den großen Konzilien erläutert worden. Die Titel „Sohn Gottes“ und „Menschensohn“ und die Formulierung „wahrer Mensch und wahrer Gott“ wurden dabei schwerpunktmäßig, neben der Nennung vieler anderer Titel, erklärt.

Dieser Abend machte deutlich, daß es möglich ist, die Glaubensüberzeugung der Christen der ersten Jahrhunderte auch für die Christen heute auszudrücken und neu erfahrbar zu machen – mit neuen Formulierungen und Umschreibungen zwar, aber in Treue zum Gemeinten.

4. Das Selbstverständnis Jesu – wie und mit welcher Botschaft trat Jesus in der Öffentlichkeit auf?

Am dritten Abend des Glaubensseminars waren biblische Texte die Grundlage für Vortrag und Gespräch. Folgende Perikopen wurden den Teilnehmern vorgelegt: Zunächst Mk 8, 27–30, und 14, 55–64, in denen die Vermutungen der Leute über die Person Jesu und das Messiasbekenntnis zur Sprache kommen; weiters Mt 5, 21–48, wo es um die Radikalisierung der alttestamentlichen Weisungen durch Jesus geht.

Den Teilnehmern vermittelte sich bei der Besprechung dieser Texte die Einsicht, daß Jesus ein außerordentlich hohes Selbstbewußtsein besaß, mit dem er zwar nicht auftrumpfte, das ihm jedoch die Gewißheit gab, die absolut richtige Entscheidung getroffen zu haben, den Willen Gottes immer zu tun: Er allein könne sagen, worin der Wille Got-

tes bestehe. Diese Art und Weise, im Namen Gottes aufzutreten und das Reich Gottes zu verkünden, mußte bestimmten religiösen und schließlich auch politischen Kreisen gefährlich erscheinen: Der Preis für das konsequente Festhalten Jesu am Willen seines Vaters war Leiden und Tod.

5. Die Leidensgeschichte Jesu als Hoffnsgeschichte – die Erlösung durch das Kreuz Christi

Gerade das Kreuzesthema verbietet es, kluge Lehren zu verbreiten, ohne an vorfindbare menschliche Leidens- und Glaubenserfahrungen anzuknüpfen. Deshalb wurden in den Gruppen zunächst zwei Fragen bedacht:

- a) Was sagt mir das Symbol des Kreuzes (in der Wohnung, in der Kirche, auf dem Friedhof, als Schmuckstück usw.)?
- b) Was bedeutet mir das Hören/Lesen/Meditieren der Leidensgeschichte Jesu?

Für viele, so zeigte sich in den Gesprächen, ist das Kreuz ein Zeichen der Zugehörigkeit zu Jesus Christus, das Vertrauen weckt, aber auch ein Hinweis auf den grausamen Ernst des Lebens Jesu. Dieses Leben war keine Flucht vor dem Leiden, sondern ein Weg des Mitleidens und stellvertretenden Leidens für die Bedrängten und Armen bis in den Tod hinein. Jeder, der Jesus nachfolgt, hat ebenfalls kein leidfreies Leben zu erwarten; das Kreuz ist dennoch ein Zeichen für die endgültige Befreiung von Leid und Tod, die Jesus Christus selber schenkt.

„Wir beten dich an, Herr Jesus Christus, und preisen dich, denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst.“ Dieser Satz war der Ausgangspunkt für einen kleinen Vortrag und einen darauf folgenden gegenseitigen Austausch in der Großgruppe. Erlösung heißt, so wurde ausgeführt, Erleichterung und Trost erfahren, in der Liebe leben, Gott als Liebe wahrnehmen und die Liebe Gottes glaubwürdig ausstrahlen können. Sie zeigt sich in vielen Alltagserfahrungen; vollendet ist sie aber erst, wenn wir im Tod bei Gott angelangt sind. – Jesus Christus ist der Inbegriff des Erlösten schon in diesem Leben. Sein Leben war ganz von Gott durchprägt. In seinem Tod hat er, obwohl er auch tiefste Gottesferne ertragen mußte, sich schließlich

in die Hände Gottes fallen lassen können. Diese erlösende Tat Jesu hat für die Christen große Bedeutung: Sie greift auf jeden über, der sich glaubend auf Jesus Christus einläßt, der sein Leben mit einer letzten Gelassenheit auch im Tod in die Hände Gottes legen kann und so in und mit Christus lebt und stirbt.

6. Ostern als Erfahrung – die Auferstehung Jesu Christi

„Das Grab ist leer, der Held erwacht . . .“ Dieses bekannte Osterlied wurde zu Beginn des letzten Abends des Glaubensseminars gesungen; es weckte viele tiefe Erinnerungen und das Bewußtsein von Befreiung angesichts der Botschaft von der Auferweckung Christi. An diese Botschaft kann man, so wurde in einem Referat ausgeführt, sogenannte „Wer-und-was-Fragen“ stellen, die Auskunft über den geschichtlichen Ablauf von Ostern geben; im Mittelpunkt des Abends standen jedoch „Wo-und-wie-Fragen“, die auf die Bewußtmachung der Auferstehungserfahrung damals und heute hinzielen. Dieser Bewußtmachung dienten auch zwei den Teilnehmern schriftlich vorgelegte Gedichte von Kurt Marti, der in seinen „Leichenreden“ die Auferstehung als Aufstand gegen den Tod, also als immer neues Glaubensgeschehen, deutet.

Auferstehung zu erfahren bedeutet: Das Kreuz ist nicht das letzte Wort; die Angst vor dem Nichts ist nicht das Letzte, sondern dort, wo nichts Weltliches mehr trägt, gibt es von Gott her auf unbegreifliche Weise die Fülle des Lebens. So ist auch, und das ist die Grundlage für diesen Glauben, Jesus Christus aus dem Abgrund unserer tödlichen Geschichte auferstanden. Dies bezeugen viele Texte des Neuen Testaments.

Der Abschnitt aus dem ersten Korintherbrief (1 Kor 15, 1–8), der von den Erscheinungen des Auferstandenen berichtet, dieses „Evangelium“ des Paulus („Zuletzt von allen erschien er auch mir“) stand am Schluß und bildete den Kerngedanken für die anschließende Eucharistiefeier. In ihr wurde der, über den fünf Abende lang gesprochen worden war, nicht nur in der Gemeinschaft der Glaubenden und im Wort, sondern auch in Brot und Wein lebendig.

7. Die Einbeziehung der Gesamtgemeinde in die „Frage nach Jesus Christus“

Zu der weiterführenden Konzeption dieses Glaubensseminars gehörte es, zentrale Inhalte der Christologie in einer Predigtreihe auch der Gottesdienstgemeinde zu Gehör zu bringen. So wurden im Mai 1984 an vier aufeinanderfolgenden Sonntagen die Gottesdienste thematisch in Anlehnung an die Inhalte des Glaubensseminars gefeiert. Der für das Seminar erarbeitete Stoff mußte also neu in Hinblick auf die angemessene Vermittlung im Gottesdienst überdacht werden. Lieder, Gebete, ausgewählte Bibeltexte und das Glaubenszeugnis der Religionslehrer bzw. des Pfarrers der Gemeinde wurden unter dem Aspekt der Verkündigung des Glaubens an Jesus Christus gestaltet, und zwar mit folgenden Themenschwerpunkten: a) Die Bilder von Jesus und das Bekenntnis zu ihm als Sohn Gottes; b) Das Selbstverständnis Jesu: seine Menschlichkeit und seine Beziehung zu Gott, seinem Vater; c) Leiden und Tod Jesu und die Erlösung durch das Kreuz; d) Auferstehung Jesu Christi als Erfahrung neuen Lebens heute.

Auch von Teilnehmern des Glaubensseminars wurde dieses Projekt begrüßt, da sie auf diese Weise schon Bekanntes noch einmal überdenken konnten.

8. Teil 3

Ein fester Stamm von etwa 40 Teilnehmern hat dazu ermutigt, eine Weiterführung des Glaubensseminars zu planen. So wurde im Frühjahr 1985 das Thema „Kirche“ in den Blick genommen.

Rüdiger Funiok

Glauben von der Kassette?

Themen und Methoden für kreative und kritische Medienarbeit in kirchlicher Jugend- und Erwachsenenbildung

Wer die Bedenken gegenüber den heutigen Medien ernst nimmt, wird alles begrüßen, was zu einem kritischen Umgang mit den Medien hinführt.

red

Videoübung: „Eine Minute über den Glauben reden“

Die Kamera zeigt einen weißbehelmten Bergsteiger von oben, wie er sich von einem Balkon auf die Straße abseilt. Kurz vor der Bodenberührung meint er: „Glauben heißt: sich nicht verkrampfen und sich voll darauf verlassen, daß es hält.“ – Dann sieht man eine Frau und einen Mann, wie sie sich im Garten abwechselnd einen Ball zuwerfen. Sie hält kurz inne und sagt: „Glauben ist für mich wie auffangen und weitergeben.“ – Nächste Szene: Man sieht eine Ordensschwester auf den Bus warten. Als sie einsteigt, dreht sie sich zur Kamera: „Glauben? Die Richtung bestimmen!“ – Und schließlich sieht man einen Benediktinerpater an seinen Amateurfunkgeräten sitzen. Er nimmt den Kopfhörer ab und hält uns seine geschlossene Hand hin: „Ich habe Glauben – die Hand ist leer“, dabei öffnet er sie, „aber ich halte diese leere Hand Gott hin.“

Lohnt sich der Aufwand?

Vier persönliche Antworten auf die Frage „Was heißt für mich Glauben?“, vier Ergebnisse eines Videokurses mit Ordensleuten. Aber was bringt es Neues, diese Aussagen auf Video zu haben – anstatt, wie bisher, auf einem geschriebenen Plakat? Glauben auf Kassette – lohnt sich dieser Aufwand mit Recorder und Kamera in der Bildungsarbeit? Immerhin hatten jeweils drei oder vier Leute einen halben Tag für eine Zwei-Minuten-Szene gearbeitet. Die Anschaffung einer Einheit (portabler Videorecorder, Kamera, Stativ, Mikrophon) kostet ca. 4000 DM (30.000 öS). Die Geräte mußten funktionieren, die Arbeitsgruppen in ihre Bedienung eingewiesen werden (was auch zwei bis drei Stunden in Anspruch nimmt).

Gegenüber anderen, sicher weniger aufwendigen Möglichkeiten der Sammlung von Meinungsäußerungen zeigt Video aber den Sprecher persönlich, macht deutlich, wer und mit welcher Haltung er dahintersteht. Die lebendige Neuinszenierung im Rollenspiel der aktuellen Seminargruppe ist freilich der Videokonserve aus früheren Kursen vorzuziehen, wo das der Seminarverlauf nahelegt oder die Teilnehmer es wünschen; doch kann die „Konserve“ auch eine unvor-

eingenommenere Auseinandersetzung mit dem angesprochenen Thema begünstigen.

Die Chancen audiovisueller Medien

Im allgemeinen gilt: Die audiovisuelle Sprache von Film und Video spricht das Gefühl stärker an als die begriffliche Sprache. Sie läßt diese Gefühle freilich auch unbewußt und unklar – bis sie reflektiert und ausgesprochen werden. Durch den Erlebnisscharakter schafft die Vorführung zu Beginn des Gruppen- und Lernprozesses meist einen tragfähigen gemeinsamen Ausgangspunkt. Durch die Notwendigkeit, für abstrakte theologische Begriffe konkrete Situationen und Geschichten zu suchen, leistet Video für die religiöse Bildungsarbeit einen Beitrag zur verstärkten Narrativität, zum Finden alter und neuer Symbole, zum Abwandeln biblischer Zeichenhandlungen. Die Filmsprache gibt so dem Theologisieren und Verkündigen die Konkretheit und Alltagsbezogenheit wieder, die wir so oft vermissen. Der religiöse Film oder Videobeitrag – eine „Biblia pauperum“ unserer Zeit, ähnlich den Glasfenstern der gotischen Dome, die auch ohne die theologische Fachsprache der Scholastik auskamen?

Der belastende Kontext

Doch geht diese Apologie von Video nicht zu weit? Ist dieses Medium durch den täglichen Fernsehkonsum und die neuerlichen Horrorvideos nicht derart vorbelastet, daß sein positiver Gebrauch – gar zu Verkündigungszwecken – nie von diesem belastenden Kontext absehen kann? Hat das dauernde Fernsehen unsere Sinne nicht schon so sehr verstopft und das jugendliche Wetteifern, wer am längsten hinschauen kann, unsere Erlebnisfähigkeit schon derart geschädigt, daß sich zunächst einmal mehr Enthaltsamkeit empfiehlt? Gewiß hat der Aufruf zum zeitweisen Verzicht in einer Zeit der „postmateriellen Werte“ wieder neue Chancen. Aber eine totale Askese war nie christlich; sie erspart sich vor allem auch die Mühe, den rechten Umgang mit den Dingen zu lernen. Medienpädagogik ist immer eine Erziehung zu den Medien, nicht von ihnen weg¹.

¹ Ein Plädoyer für eine totale Fernsehastinenz stellt das Buch von *Jerry Mander* „Schafft das Fernsehen ab!“ dar (Reinbek 1979).

Neben aktivem Mediengebrauch: Sensibilisierung der Rezipienten

Freilich darf die Befähigung zum rechten Gebrauch der Medien nie unkritisch sein – weder was ihren aktiven Gebrauch anlangt (von dem oben die Rede war) noch von der Nutzung der Massenmedien als Rezipient. Die Methoden dieser „rezeptiven Medienerziehung“² sind vor allem: beiläufiges oder (z. B. in der Schule) bewußt geplantes Nachgespräch, die systematische Analyse und Kritik, die kreative Verfremdung und Abänderung vorhandenen Materials (z. B. von Werbespots). Die Methoden von aktiver und rezeptiver Medienerziehung ergänzen sich: die Kritik wird fundierter und erfahrungsbezogener, wenn man die Ausdrucks- und Manipulationsmöglichkeiten der Medien in eigenen Gestaltungsübungen erproben konnte. Erst mit der Super-8-Filmkamera wurde die eigene Produktion von Film erschwinglich und auch für Laien handhabbar. Heute wird dieses Feld immer mehr von Video eobert. Sicher ergibt die Projektion von Zelluloid auf eine Leinwand immer noch brillantere Bilder als der Fernsehschirm mit nur 625 Zeilen. Der große Vorteil von Video besteht jedoch darin, daß man das Aufgenommene sofort anschauen kann, daß mit wiederbeispielbaren Bändern kaum Materialkosten entstehen; die Videokameras der letzten Jahre sind außerdem so lichtempfindlich, daß man meist ohne zusätzliche Beleuchtung auskommt.

Das Fehlen einer kontinuierlichen Beschäftigung mit dem Kulturphänomen Fernsehen

Nicht nur zur Eigenproduktion, auch für die Analyse und Kritik empfiehlt sich Video. Der größte Teil audiovisueller Inhalte erreicht uns heute über den Bildschirm. Man braucht nur auf die Karikaturseiten unserer Zeitungen zu schauen, um festzustellen, wie stark diese Technik und dieses Format unsere alltägliche Wahrnehmung prägen. Fernsehen ist ein Teil unserer Kultur, ein Transportriemen von Handlungsmustern und

² Vgl. die Methoden der Filmverarbeitung, dargestellt von *Bernd Schorb* – *Helga Theunert*, Der Film in der Gruppenarbeit. Analyse, Diskussion und Rollenspiel, in: *medien + erziehung* 1979, H. 4 u. 5.

Wertvorstellungen, eine Brille, die wir alle aufhaben. Um so erstaunlicher ist es, daß es in der kirchlichen Jugend- und Erwachsenenbildung wenig ernsthafte und langfristige Auseinandersetzungen mit den Medien gibt³. Beim Auftauchen neuer Medien, wie z. B. gegenwärtig, gibt es eine vorübergehende Hochkonjunktur von medienpädagogischen Themen – oft mit überhöhten Erwartungen nach Patentrezepten für bzw. gegen die Dinge, die da kommen. Aber eine kontinuierliche und differenzierte Beschäftigung findet kaum statt.

Möglichkeiten dazu wären die Analyse spezieller Sendungen (z. B. von Kindersendungen in Mutter-Kind-Gruppen, in Elternabenden von Kindergarten und Grundschule), das Durchsprechen von Jugendsendungen und -zeitschriften sowie Versuche zu einer Geschmacksbildung im Bereich der Videokassetten⁴, wären Fernsehgesprächskreise über das Bild der Familie, des Ausländers, des alten Menschen in populären Sendungen.

Analyse-Gegenstand: Werte in den Medien

Dabei sollte man sich nicht gleich auf das Fehlen christlicher Werte einschließen, sondern zunächst einmal sehen, welche Handlungsmuster und Haltungen als positiv und sympathisch dargestellt werden. Oft sind dies durchaus christliche Werthaltungen wie Hilfsbereitschaft, friedliches Zusammenleben von Generationen und Nationalitäten, Offenheit und Treue in Partnerbeziehungen, Ehrlichkeit in Lebensentscheidungen. Für solche Wertgespräche empfiehlt es sich, vier bis fünf Hauptpersonen auszuwählen und zu fragen: Was war ihnen in dem Film wichtig, wofür setzten sie sich ein? Dann: Haben sie diesen Wert oder Unwert klar verfolgt, welche Wandlungen gab es, gibt ihnen das Ende des Films recht oder unrecht? Welche haupt-

sächlichen Werte „vermittelt“ der Film bzw. läßt sie als bedeutsam erscheinen?

Zuerst Analyse, dann kritische Stellungnahme

Es braucht eine gewisse Übung in diesen Wertanalysen, die eigenen Wertschätzungen so lange zurückzuhalten, bis geklärt ist, welche durch den Film propagiert werden (und natürlich wird dieses Ergebnis von Gruppe zu Gruppe etwas verschieden ausfallen). Die kritische Stellungnahme aus christlicher Sicht soll nicht ausbleiben, aber sie ist erst der zweite Schritt. (Und wann kommt auch einmal der dritte: die Mitarbeit an besseren Drehbüchern? Die Filmgeschichte wäre anders verlaufen, wenn sich Christen dabei mehr beteiligt hätten!)

Theologische Themen in Unterhaltungsmedien

Die Bewußtmachung der impliziten Wertvermittlung in allen Sendegattungen – auch und gerade den unterhaltenden – wäre ein wichtiges Thema von Religionsunterricht, kirchlicher Bildungsarbeit, ja sogar theologischer Ausbildung. Viele Themen wie Paradies, Schuld und Erlösung, Herkunft des Menschen und sein Weiterleben nach dem Tod werden bei den meisten Menschen heute nur noch durch Werbespots⁵, Sciencefiction oder Schlagertexte angesprochen – nicht mehr durch die Predigt im Gottesdienst. Deshalb müssen Theologen etwas über die Veränderungen wissen, die diese alten Menschheits- und Glaubensthemen in den Medien-Stories erfahren. Oft liegen darin durchaus brauchbare Symbole für die christliche Verkündigung heute – wenigstens wenn man sie erweitert oder auf die Gestalt Christi hin konkretisiert (wie das unsere Vorfahren mit den profanen Symbolen ihrer Zeit konnten).

³ Eine Bewertung des Ist-Zustandes geben die beiden Artikel von *Jörg Betz*, Medienpädagogik in der katholischen Erwachsenenbildung, und: Medien-erziehung in der Erwachsenenbildung, in: *Communio Socialis* 14 (1981) 50–60 u. 120–130.

⁴ Eine differenzierte christliche Kritik der Videokassetten entwickelt *Dietmar Mieth*, Sexualfetischismus und Gewalt. Ethische Verantwortung zwischen Toleranz und Entrüstung, in: *A. Rücktäschl – R. Stefen* (Hrsg.), Video-Provokation ohne Antwort? (Publikationen der Kath. Akademie Hamburg, Bd. 1), Hamburg 1984, 87–106.

⁵ Konkrete Unterrichtsentwürfe dazu finden sich in der Broschüre: *Rüdiger Funiok – W. Angerer*, Das Menschenbild in der Werbung. Vorschläge für Grundschulunterricht (3.–4. Klasse), Religionsunterricht (8.–13. Klasse), Jugendarbeit (14–18jährige), in: *Medienpraxis. Modelle für die Medienpädagogik* 4, hrsg. von der Kirchlichen Zentralstelle für Medien. Referat Kommunikationspädagogik (zu beziehen über Kath. Filmwerk, Postfach 18 03 33, D-6000 Frankfurt/M. 18).

Demokratische Mitkontrolle der Medien

Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft; deshalb dürfen wir nicht erwarten, daß in den Medien als den Gesprächsformen dieser Gesellschaft nur unsere christlichen Werte vermittelt werden. Aber was wir – wie alle anderen Bürger – einklagen können, ist ein demokratisch verantwortlicher Journalismus. Wo über gesellschaftliche Gruppen sachlich unrichtig oder in einer diffamierenden Weise berichtet wird, wo lebenswichtige Themen bewußt verschwiegen werden, da sollten wir von unserem Recht auf demokratische Mitkontrolle der Medien Gebrauch machen: durch Leserbriefe, durch Hörer- oder Zuschauerpost. (Übrigens nicht nur für uns, sondern auch für andere!) Wenn die Kritik begründet wird und konkrete Punkte nennt, hat sie in den Redaktionen durchaus eine Chance. (Es gehen viel weniger Rückmeldungen ein als man meint, oft nur ca. zehn auf eine Sendung – so daß auch ein einzelner Brief etwas auszurichten vermag.)

Medien als Wirklichkeitsdefinitoren

Neben den Werten und sachlicher Richtigkeit ist für eine differenzierte Medienkritik auch der Umstand bedeutsam, daß Medien Wirklichkeit nicht nur nahebringen, sondern dabei immer auch in einer bestimmten Weise festlegen und gestalten. Da ist zunächst die Auswahl der Themen und Personen, das Agenda-Setting der Massenmedien: welche werden häufig, welche selten, welche nie dargestellt? Die von den Medien hervorgehobenen Aspekte variieren von einer Programmsparte zur anderen: Die Welt der Nachrichten ist eine andere als die (heilere) der Fernsehspiele und Familien-Sagas; in den Dokumentationen und Features ist sie wiederum problemgeladener usw.

Die Selektion und Konstruktion von Wirklichkeit in den Medien ist stark von solchen genretypischen, aber auch allgemein menschlichen Stereotypen geprägt. Wir brauchen Stereotype und Vorurteile, weil sie die komplizierte Welt durchschaubarer und einfacher machen. Zugleich läßt sich eine solche Reduzierung besser als Unterhaltung verwenden (was grundsätzlich nichts Schlechtes ist; Unterhaltung ist ein wichtiges Grundbedürfnis). Beim Fernsehen

kommt der Zwang zur „Action“ im Bild, zur Personalisierung und künstlichen Dramatisierung an sich abstrakter und struktureller Prozesse dazu. Politik wird nun mal nur zum geringsten Teil beim Aussteigen aus Diplomatenausautos oder Zwei Minuten-Interviews vor der landestypischen Kulisse gemacht (höchstens der Bekanntheitsgrad des Politikers erhöht sich dadurch). Schließlich wird manche Wirklichkeit erst durch die Gegenwart des Fernsehens geschaffen bzw. für es veranstaltet: das Fernsehen ist dasjenige Medium, das am wenigsten zu einer unauffälligen teilnehmenden Beobachtung fähig ist und daher am stärksten die zu beschreibende Situation selber mitbestimmt. Alle diese Momente wären bei einer gründlichen Analyse zu sammeln – damit sich unsere erkenntnistheoretisch naive Vorstellung von der angeblichen Beweiskraft der Bilder in ein kritisches Bewußtsein wandelt. Doch, wie gesagt, wo geschieht das? „Die Wirklichkeit in der Wirklichkeit und die Wirklichkeit im Fernsehen kann der Bürger miteinander vergleichen. Daß er es nicht tut, ist Wirklichkeit.“⁶

Thema: journalistische Berufsethik

Solche programmkritischen Kleinuntersuchungen, aber auch eigene Erfahrungen im Herstellen von Öffentlichkeit (Kurszeitung, Stadtteilzeitung, Tonband- und Videoproduktionen) können die Grundaufgaben des Journalismus bewußt machen. Sie bestehen nicht nur in der Selbstdarstellung, dem Propagieren der eigenen Meinung, sondern vor allem in der Dienstleistung der wahrheitsgetreuen und fairen Vermittlung der Äußerungen anderer. Ohne diese Bereitschaft gibt es keinen sozialen Überblick mehr, funktioniert Demokratie nicht, wird die Integration von publizistisch benachteiligten Gruppen schwierig.

Im Anschluß an eigene Übungsproduktionen, aber auch aus Anlaß eines Medienskandals (wie dem Nichtabschalten des Europacup-Fußballspiels in Brüssel bzw. der hilflosen Kommentierung des Gemetzels im Stadion) wären innerhalb der Erwachsenenbil-

⁶ Werner Schneyder, Gelächter vor dem Aus. Die bunten Aphorismen und Epigramme, München 1980, 159.

dung auch einmal medienethische Fragen zu thematisieren. Wiederum nicht mit erhobenem Zeigefinger, sondern mit dem Wissen um die berufsspezifischen Wertkonflikte des Journalismus (Aktualität contra Gründlichkeit der Recherche, Medienkonkurrenz contra gebotener Zurückhaltung bei Skandalen, kriminellen Handlungen, persönlichen Unglücksfällen). Wie bei den Fragen der medizinischen Ethik haben wir im Bereich der Medien eben erst begonnen, die sich stellenden Probleme öffentlich zu diskutieren. Die Änderung von Bewußtsein und Verhalten ist übrigens nicht nur Sache der Journalisten, sondern auch aller Rezipienten. Zu dieser Sensibilisierung einen Beitrag zu leisten und gleichzeitig die spezifischen Chancen der audiovisuellen Medien für Theologie und Verkündigung entdecken zu helfen, ist die kirchliche Jugend- und Erwachsenenbildung aufgerufen⁷.

⁷ Vgl. dazu den 4. Teil meiner Dissertation (*Rüdiger Funiok, Fernsehen lernen – eine Herausforderung an die Pädagogik. Theorie und Praxis der Fernseherziehung, München 1981*): Grundzüge einer an der „Wirklichkeitsvermittlung durch Medien“ orientierten Fernseherziehung Erwachsener. Eine Kurzfassung der dort entwickelten Gedanken gibt mein Artikel „Grundzüge einer Fernseh(selbst)erziehung Erwachsener, in: *Communicatio Socialis* 16 (1983) 1–18.

Bücher

Sprache der Theologie – Sprache des Glaubens

Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1982, 512 Seiten.

Starke Bände, wie dieser, verschrecken im allgemeinen den kirchlichen Praktiker, und das auch dann, wenn der Praktiker durchaus theoretisch interessiert und von der Notwendigkeit einer Verschränkung von Theorie und Praxis überzeugt ist. Trägt das monumentale Werk Yves Congars zur Orientierung kirchlicher Praxis bei? Lohnt sich die Lektüre? Wird für den Leser vielleicht sogar spürbar, daß dieses Werk über den Heiligen Geist auch irgendwie mit dem Weggehen des Heiligen Geistes zu tun hat?

Wer die Inhaltsübersicht des Buches studiert, stellt zunächst einmal erfreut fest, daß ein klare Gliederung vorliegt. In dem einen Band der deutschen Ausgabe sind drei französische Bücher zusammengefaßt, ohne daß das zu Überschneidungen und Wiederholungen führt. In allen drei Teilen geht es Congar um jene göttliche Person, für die „nicht die Brücken anschaulicher Ausdrücke zur Verfügung stehen“ (11), die irgendwie „gesichtslos“ ist (418), die uns nicht an und für sich, sondern durch das, was sie in uns wirkt, geoffenbart und bekannt ist (12). Aber eben davon ist dann sehr anschaulich die Rede, wenn der große Theologe im ersten Teil des Buches die Offenbarung und Erfahrung des Geistes in der „Heilsökonomie“ nachzeichnet. Der Leser ist überwältigt von der (im Anmerkungsapparat dokumentierten) reichen Literaturkenntnis, aus der Congar zu schöpfen vermag und die ihn doch nicht dazu verleitet, sich in Details zu verlieren. In lebendiger Sprache wird durch die wichtigsten Phasen der Geschichte unseres Glaubens hindurch aufgezeigt, wie einerseits die lebendige Erfahrung des Geistes im spirituellen Leben der Glaubensgemeinschaft und andererseits theologische Erkenntnis und intellektuelle Durchdringung aneinander verwiesen sind und die gelebte Wirklichkeit des Glaubens darin den Primat behalten muß: „Im Christentum ist die Erkenntnis um der Gemeinschaft und Liebe willen da“ (13).

Sehr bald stellt sich beim Leser die Erfahrung ein, die man so häufig mit guten theologischen Büchern macht: Was – weil praktisch bedeutsam – an theologischen Problemen „in der Luft liegt“ und wofür das praktische Gespür Lösungen nur erahnt, greift der professionelle Theologe auf. Congar nimmt die geforderte „parrhesia“ (264), die freimütige Sprache, für sich selbst in Anspruch. Er übt Kritik und bietet Lösungen an, weiß die angebotenen Lösungen aber auch entsprechend zu begründen. So wird etwa im Zusammenhang mit der Taufe Jesu vom Wachsen seines menschlichen Bewußtseins gesprochen (32, 434, 438) und damit einem monophysitischen christologischen Mißverständnis entgegengewirkt, es wird deutlich an ekklesiologischen Verengungen Kritik geübt (daß etwa vom I. Vatikanum zu dem unheilvollen Gegeneinander-Ausspielen

von Institution und Charisma beigetragen wurde, indem in einer Art „Christomonismus“ Kirche als „Weiterführung der Inkarnation“ verstanden wurde (144–153); Tendenz zur Bestimmung der Kirche „von einem Priestertum der Priester her . . . , das über ein Klientel von Laien ausgeübt wird“ (303), die in einer Besinnung auf die zweifache Sendung vom Vater her korrigiert werden müssen (Sendung des Sohnes, sie führt zur Ausbildung der kirchlichen Strukturen, Sendung des Geistes, sie ist die lebendige Gegenwart des Herrn; 160ff, 461), und die Einseitigkeit westlich-scholastischer und neuscholastischer Denkweisen angesprochen (etwa: Defizit an biblischer Sprechweise, 38f; Strapazieren ontologischer Kategorien, 144; Uniformitätsstreben, 169; „ins Kraut geschossene Scholastik“, 372).

Die wenigen wörtlichen Zitate lassen schon erkennen, in welcher lebendiger, ja leidenschaftlicher Weise Congar spricht. Die Leidenschaft stammt aus der ökumenischen Grundhaltung, der nicht erst seit dem Aufbruch der kirchlichen Erneuerungsbewegungen das Interesse an der Geistgewirksamkeit des kirchlichen Lebens zugesellt ist. Der zweite Teil „Er ist Herr und Lebendigmacher“ bedenkt denn dann auch die Beseelung der Kirche durch den Geist (mit einer Besinnung auf die Kennzeichen der Kirche), das Wirken des Geistes im persönlichen Glaubensleben und in der charismatischen Erneuerungsbewegung. Obwohl die Sympathie des Autors für diese Bewegung nicht zu übersehen ist, werden doch auch kritische Fragen gestellt (Geistes„unmittelbarkeit“?, 279f; „geistige Feinschmeckerei“?, 280; Nachlassen des sozialen Engagements?, 280f), die der Unterscheidung der Geister dienen (290ff).

Die theologisch schwergewichtige Reflexion des dritten Teils über die Trinitätstheologie der Griechen und Lateiner (321ff) verliert ganz offenkundig die Wahrheit nicht aus dem Auge, daß die theologische Ergründung des Trinitätsgeheimnisses immer in Gefahr ist, in „Reflexion über das Vokabular, die Grammatik, die Sprechweise“ (86) stecken-zubleiben. Congar ist ja deshalb im Sinne Rahners (vgl. 331f) von der Heilsökonomie ausgegangen und gelangt erst jetzt zu einer

Reflexion über die immanente Trinität. Die aber ist schon um einer Klärung des Filioque-Problems willen wichtig. Congar legt nahe, in den zwei verschiedenen, aber auch berechtigten theologischen Denkweisen nichts Konfessionstrennendes zu sehen (451–453), hält aber auch mit Kritik an der historischen Vorgangsweise der Westkirche nicht zurück („moralischer Brudermord“ des Filioque, 450). Das ökumenische Anliegen einer Versöhnung der Standpunkte von Ost- und Westkirche beschließt aber charakteristischerweise den Gedankengang des Werkes noch nicht. Der allerletzte Teil „Der Heilige Geist und die Sakramente“ führt nochmals mitten in die Wirklichkeit geistgeschenkten kirchlichen Glaubens hinein. Die *ganze Kirche* ist sakramentaler Natur (494). Der Geist ist das Prinzip ihrer Einheit. Ihre *Communio* – und das ist das letzte Wort von Congars monumentalem Werk – stiftet der Geist Gottes, „der durch die verschiedensten Charismen alles durch Christus zum Vater zurückführen will“.

Hartwin Schmidtmayr, Wien

Medard Kehl, *Hinführung zum christlichen Glauben*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1984, 172 Seiten.

Der Verfasser ist Jesuit und Professor für Dogmatik. Er will eine möglichst verständliche Übersicht und eine Einführung in den katholischen Glauben geben. Das ist nicht leicht, weil er sich nicht allzuweit von der wissenschaftlichen theologischen Sprache entfernen kann, andererseits sollen es möglichst viele verstehen. Da heißt es etwa bei dem Dogma von der Dreifaltigkeit: „Gott als Vater, Sohn und Geist bekennen: Gott konsequent als Liebe, als Gespräch, als Freundschaft, als das Geschehen liebender Beziehungen zu bekennen, die sich zwischen einem Ich und einem Du in der sie verbindenden und sich zu ändern öffnenden Gemeinsamkeit eines Wir abspielt.“ Einsichtiger ist, wenn er sagt, daß unser heutiger Begriff von Person nicht mit dem alten Sprachgebrauch übereinstimmt. Mit einer Psychologie Gottes tun wir uns schwer. Andere Kapitel sind leichter verständlich. Themen, die behandelt werden, sind: Ist Glaube nur

Fürwahrhalten? Das Glaubensbekenntnis. Der Glaube Abrahams, der Glaube Jesu. Der Weg Israels. Wie kam das Böse in die Welt? Was heißt Gott? Der Gott Jesu. Die Erfahrung des Geistes. Der Glaube der Kirche u. v. a. Zum Schluß kommt noch das politische Handeln des Christen zur Sprache. Ein gutes, modernes und nützliches Buch. Anregend für jeden Gläubigen und für den kritisch Fragenden. *Franz Jantsch, Hinterbrühl*

Josef Wiener – Helmut Erharter (Hrsg.), Verkündigung und Evangelisierung als geistgewirktes Zeugnis vom Gott Jesu Christi, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1984, 144 Seiten.

Religiöse Bücher sind meist oder oft weit-schweifig, schwerverständlich bis fad. Das trifft alles bei dieser Schrift nicht zu. Pfarrer und Professor Wallner erzählt ehrlich und anschaulich, was er vorfindet und was er macht. Wer meldet das schon, daß er einmal 124 Neuzugezogene einer Siedlung zu Kirchenbesichtigung und Jause eingeladen hat und nur eine einzige Familie kam. Er erzählt, wie Gott verdrängt und verschüttet ist. Vielleicht hat er zu große Angst vor Gruppen-mentalität, aber ohne das Risiko wird es wohl kaum gehen. Er stellt die Frage, ob wir, auch er selbst, glaubwürdige Boten in der säkularisierten Welt sind. – Der ungarische Abt Andreas Szennay stellt eine ähnliche Frage: Sind Prediger und Theologen fähig, den sich in der Offenbarung enthüllenden Gott zu bezeugen?

Es ist nicht leicht, mit intellektueller Ehrlichkeit und auf glaubwürdige Weise über Gott zu sprechen. Wir sollen nicht so sehr nach dem „Ansich“ Gottes fragen als danach, was er für uns ist. Kühle Informationen über Gott bringen nichts. Der bekannte Wiener Pfarrer Hans Schinner erzählt von seinen Erfahrungen bei Traugesprächen. Gütig holt er jeden dort ein, wo er steht, und versucht, ihn weiterzuführen. Bedeutsam, wenn er sagt: „Von Gott ist mit größter Behutsamkeit zu sprechen.“ Er sagt auch, etwas vom Charme der Kirche müßte in der Ehevorbereitung aufleuchten. Der Glückliche hat den Charme. – Der ehemalige Topmanager L. Reitlinger erzählt von seiner Bekehrung und einem neuen glücklichen, wenn auch armen Leben in der Franziskus-gemeinschaft von Pinkafeld; Anton Müller,

wie die Personalgemeinde in der Endresstraße in Wien entstand, wie sie lebt und arbeitet; Pater Georg Sporschill, wie er versucht, mit der Jugend ins Gespräch zu kommen. Er erzählt von einem Pfarrer, der für 100 Firmlinge 100 soziale Aufgaben gefunden hat. So sind die zu Belehrenden zu Mitarbeitern geworden. Weitere Gespräche ergaben sich von selbst.

Clemens Thoma informiert sehr aufschlußreich, welche Gottesvorstellungen es zur Zeit Jesu in Israel gab. Man kannte schon die Wichtigkeit und den Vorrang der Gottes- und Nächstenliebe. Schwerer als die Anpassung der Lehre Jesu an das A. T. sei die Umsetzung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung in unsere Zeit hinein. Es gibt keine verlässliche und einheitliche Bibeltheologie. – Dietrich Wiederkehr plagt sich mit einer besseren Verkündigung der Hl. Dreifaltigkeit. Sie ist keine in sich strikt geschlossene Gesellschaft, sie ist immer offen für die Menschen. Aber die Zweiteilung Jesu bleibt. Von der Idiomenkommunikation kann er mich auch nicht richtig überzeugen. Der Unendliche liegt in der Krippe. – Wolfgang Feneberg spricht von der Predigt heute über das Reich Gottes. Da ging es um Fragen und Probleme, von denen Jesus selbst nicht einmal träumen konnte. . . . Die Predigt von Gott und seinem Reich muß positiv, nicht moralisierend, sondern aufbauend sein. Der Prediger soll sich nicht schimpfend abreagieren. Die Leute, welche zur Predigt kommen, sind gutwillig; sie brauchen den guten Hirten, der keine Berührungsangst hat und Gemeinschaft stiftet. Wenn viele Prediger mutlos sind über ihre Arbeit, dann sollen sie bedenken, daß die Zeiten verschieden sind. Rahner sprach von einer winterlichen Zeit, in der wir leben. Die muß durchgestanden werden. Das Reich Gottes wächst, auch wenn der Sämann nur wartet, bis die Saat aufgeht. Wir sollen nicht immer gleich auf Erfolg warten. – Monika Nemetschek spricht über den Überbringer der Frohbotschaft und zitiert den Schauspieler Anthony Quinn, den ein Bischof einmal gefragt hat, warum die Schauspieler durch Erdichtetes die Menschen mehr rühren als die Prediger, die die Wahrheit verkünden. Quinn soll geantwortet haben, das komme daher, weil wir das Erdichtete so sprechen, als sei es wahr, wäh-

rend ihr vom Wahren spricht, als sei es erdichtet.

In der Diskussion sind die Ausführungen über die Trinität und die hypostatische Union wichtig, welche unsere Ratlosigkeit zum Ausdruck bringen. Der Wunsch der Herausgeber, daß die Leser aus diesem Buche pastorale Anregungen für die Vertiefung ihres Gottesbildes und für ihre Verkündigung gewinnen, geht bei jedem gutwilligen Leser in Erfüllung. Die Texte sind gut leserlich. Man liest sie nicht nur mit Nutzen, sondern auch mit Vergnügen. *Franz Jantsch, Hinterbrühl*

Büchereinlauf

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

Bernat Erwin (Hrsg.), Lebensbeginn durch Menschenhand. Probleme künstlicher Befruchtungstechnologien aus medizinischer, ethischer und juristischer Sicht, Leykam Verlag, Graz 1985, 272 Seiten, S 345,-.

Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), Katholischer Erwachsenen Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Verlagsgruppe „Engagement“, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer, Don Bosco Verlag, München, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, Lahn-Verlag, Limburg, Verlag J. Pfeiffer, München, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, Verlag Styria, Köln 1985, 464 Seiten, DM 16,50.

Dirnbeck Josef, Der Wahnsinn hat Methode. Momente der Betroffenheit, Hintergründige Gedanken zu Cartoons und Karikaturen, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1985, 96 Seiten, S 104,-, DM 14,80.

Eid Volker (Hrsg.), Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten? Reihe: Moralthologie interdisziplinär, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985, 2., erw. Auflage, 212 Seiten, DM 29,80.

Helmut Erharter – Rudolf Schwarzenberger (Hrsg.), Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1985, 160 Seiten, S 150,-.

Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hrsg.), Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Bonifatius Verlag, Paderborn und Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1985, 96 Seiten, DM 9,80.

Gots Anton, Zusammen mit Maria, der Mutter Jesu. Erneuerung im Heiligen Geist, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1985, 135 Seiten, S 148,-, DM 19,80.

Hübinger Willi – Müller Gerhard, Partnerschaft – Sabine M.: „Es ist auf jeden Fall schön, jemanden zu haben.“ Reihe: JugendTreff, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985, 176 Seiten, DM 19,80.

Kämpfert Manfred (Hrsg.), Probleme der religiösen Sprache, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 391 Seiten, DM 79,-.

Karner Peter, Gott hat für jeden ein Lächeln. Heitere Betrachtungen über den Ernst des Lebens, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1985, 88 Seiten, S 104,-, DM 14,80.

Für Kirche und Heimat. Festschrift Franz Loidl zum 80. Geburtstag, hrsg. von seinen Freunden und Schülern, Herold Verlag, Wien – München 1985, 520 Seiten, S 420,-, DM 58,-.

Kolb Anton (Hrsg.), Theologie im Dialog. Gesellschaftsrelevanz und Wissenschaftlichkeit der Theologie, Festschrift zum 400-Jahr-Jubiläum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität in Graz, Forschungsergebnisse Graz 1985, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1985, 272 Seiten, S 600,-, DM 86,-.

Koller Johann (Hrsg.), Erneuerung der Seelsorge. Aus der Kraft des Geistes, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1985, 167 Seiten, S 148,-, DM 19,80.

Petuchowski Jakob J. – Rombach Heinrich – Strolz Walter, Gott alles in allem. Religiöse Perspektiven künftigen Menschseins, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 120 Seiten, DM 19,80.

Pöltner Günther – Vetter Helmuth (Hrsg.), Theologie und Ästhetik, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1985, 108 Seiten, S 128,-, DM 17,80.

Richter Klemens (Hrsg.), Das Ja wagen. Trauungsansprachen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 160 Seiten, DM 19,80.

Schäffner Albert, Ich wähle das ewige Leben, Martin Verlag/Walter Berger, Buxheim/Allgäu 1985, 62 Seiten, DM 14,80.

Schwarzenau Paul, Das göttliche Kind. Der Mythos vom Neubeginn, Buchreihe: Symbole, Kreuz Verlag, Stuttgart 1984, 203 Seiten, DM 29,80.

Zerfaß Rolf, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeinderat, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 176 Seiten, DM 19,80.

Zink Jörg, Der Himmel erhört die Erde. Eine Betrachtung zu den Weihnachtsbildern von Duccio di Buoninsegna mit 12 Farbdias, bearbeitete Teilausgabe aus DiaBücherei Christliche Kunst, Band 17: Advent und Weihnachten III, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1985, 20 Seiten, DM 32,-.

Mitarbeiter dieses Heftes

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Alex Stock ist Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Universität Köln.

Otmar Fuchs ist Professor für Pastoraltheologie und Kerygmata an der Universität Bamberg.

Eugen Biser ist Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München.

Miklos Tomka, Dr. phil., ist Religionssoziologe und für den ungarischen Rundfunk tätig.

Walter Fürst ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bonn und als Diözesanpriester der Diözese Rottenburg-Stuttgart Mitglied der Diözesansynode.

Alois Brandstetter ist Professor für deutsche Philologie an der Universität Klagenfurt.

Gertrud Fussenegger, Prof. Dr., ist freie Schriftstellerin in Leonding, Oberösterreich.

Kurt Marti ist pensionierter evangelischer Pfarrer und Schriftsteller in Bern.

Hubert Frankemölle ist Professor für Katholische Theologie/Neues Testament an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.

Bernhard Kraus, Dipl.-Theol., ist Bildungsreferent am Primaner-Forum im Erzbischöflichen Jugendamt Freiburg/Br.

Michael Dudek ist Religionslehrer am Kepler-Gymnasium in Ibbenbüren.

Rüdiger Funiok SJ, Dr. phil., ist Dozent für Erwachsenenpädagogik und Kommunikationswissenschaft an der Hochschule für Philosophie in München.

Leitartikel

Heinz Schuster Enttäuschte Ökumene?

Viele sagen, um die Ökumene stünde es heute schlechter als noch vor einigen Jahren. Immer häufiger sind Stimmen der Resignation und der Skepsis zu hören. Man sei zwar insgesamt ein gutes Stück weitergekommen, aber von dem ursprünglich gesteckten Ziel einer Wiedervereinigung der Kirchen seien wir noch weit entfernt. Die Vertreter der Amtskirchen beider Konfessionen würden sich zwar recht brüderlich zueinander verhalten, sie würden ab und zu auch eine gemeinsame Erklärung abgeben, aber insgesamt seien sie doch auf Distanz bedacht. Viele Christen und christliche Gemeinden würden müde an ihrer alten Hoffnung, daß die Ökumene keine ferne Utopie, sondern eine „reale Möglichkeit“ (Fries – Rahner) sei.

Man hält diesen Stimmen entgegen, daß die Ökumene nur als geschichtlicher Prozeß verstanden werden könne. Menschen könnten nicht in wenigen Jahren revidieren, was in Jahrhunderten gewachsen ist. Die Ökumene könne nur in einer Atmosphäre von Geduld und gläubiger Hoffnung wachsen.

Ent-täuschungen

Das mag alles richtig sein. Es scheint mir aber auch richtig zu sein, das Moment der Ent-täuschung zu sehen, das in der gegenwärtigen Phase der ökumenischen Bewegung zu erkennen ist. Es geht um jene Ent-täuschungen im ursprünglichen Sinn des Wortes, bei denen man plötzlich mit leeren Händen dazustehen scheint. In Wirklichkeit sind es Stunden der Wahrheit, in denen sich Illusionen von wirklichen Hoffnungen, Träume von realen Möglichkeiten und subjektive Projektionen von zwingenden historischen Sachverhalten unterscheiden lassen. Diese Augenblicke der Enttäuschung können, davon bin ich fest überzeugt, Geburtsstunden einer neuen, wenn auch sehr nüchternen Hoffnung sein.

1. Die Grenzen der Theologie

Eine erste und entscheidende Illusion betrifft die Bedeutung der Theologie und die Durchschlagskraft ihrer Argumente. Wer miterlebt hatte, wie die Theologen aller Konfessionen dieselbe Hl. Schrift mit denselben exegetischen Methoden zu lesen lernten, wie man Schritt für Schritt auch bei den kritischsten Fragen wie der Rechtfertigung, dem Gnadenverständnis, der historischen Herkunft und dem ekklesiologischen Ort des Amtes (einschließlich des Petrusamtes), dem Zusammenhang von Wort und Sakrament (bis hin zum Verständnis der Eucharistie) zu weithin gemeinsamen Ergebnissen kam, der mußte enttäuscht sein, als sich herausstellte, daß sich aus

2. Die „Ökumene vor Ort“ an der kurzen Leine

einem so breiten theologischen Konsens so wenig gemeinsames kirchliches Bewußtsein ergab. Die Theologie, auch und gerade in Gestalt der einstmals hochprotegerten ökumenischen Theologie, war notwendige Voraussetzung für den ökumenischen Prozeß, aber als sie ihre Arbeit getan hatte, konnte sie, wie der Mohr, der seine Schuldigkeit getan hatte, gehen.

Bei der zweiten Enttäuschung geht es um eine paradoxe Ergänzung zur ersten. Daß die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen nicht einfach das Resultat eines theologischen Konsenses oder gar einer theologischen Schlußfolgerung sein kann, wäre bei aller Enttäuschung der Theologen ja noch zu verstehen. Aber die Alternative würde dann doch sein, daß die Ökumene entscheidend bestimmt wird von der in den christlichen Gemeinden praktizierten Annäherung und Gemeinsamkeit. Eine solche Annäherung hätte – ex supposito – eine gediegene theologische Grundlage, sie wäre niemals nur pure Praktiziererei, sondern immer auch verantwortliche Reflexion. Sie wäre zugleich aber auch die „Probe“ auf die ökumenische Theorie, und damit zugleich der Ort, an dem christliches Bekenntnis und christliche Praxis ihre ursprüngliche Einheit finden.

Tatsächlich haben unendlich viele Gemeinden mit ihren Pfarrern ihre Kraft und Zeit in diese zugleich „theoretische“ wie praktische Arbeit der Ökumene vor Ort investiert. Alle späteren gemeinsamen Erklärungen der Amtskirchen, z. B. zur Mischehe, zum ökumenischen Gottesdienst, setzen diese Arbeit voraus.

Nun ist aber gerade im Bereich dieser „Ökumene vor Ort“ die Enttäuschung unverkennbar. Sie hatten mit gutem christlichen Gewissen überlegt und erprobt, wie man über die konfessionellen Grenzen hinweg das Evangelium lesen und den Gottesdienst feiern kann. Sie wissen, daß eine christliche Erziehung von Kindern nicht nur ein Postulat, sondern eine reale Möglichkeit ist. Aber immer häufiger stoßen sie auf ein Veto. Dieses Veto wird von den Amtsträgern formuliert, aber – und hier beginnt das Paradox – im Namen der Theologie bzw. der noch ausstehenden theologischen Abklärung. Es gäbe ein spezifisch katholisches und ein protestantisches Verständnis des Abendmahls, sagt man denen, die beim gemeinsamen Brotbrechen längst erfahren haben, was Gastfreundschaft unter Christen und das Eingeladensein der Sünder-Jünger durch Jesus an seinem Tisch bedeuten. Es gäbe eine katholische und eine evangelische Kindererziehung und einen speziell-konfessionellen Religionsunterricht, sagt man denen, die besser als alle Bischöfe wissen,

was Kinder sind und wie makaber sich konfessionelle Differenzierungen in einem Religionsunterricht ausmachen, vor allem unter Kindern, die überhaupt keine religiöse, geschweige denn eine konfessionell geprägte Erfahrung mitbringen.

3. Die Hartnäckigkeit der geschichtlichen Vorurteile

Eine dritte Illusion ist wohl die schmerzlichste, obwohl schlaue Leute sagen könnten, sie hätte schon niemals aufkommen dürfen: Geschichtlich gewachsene Gefühle, Vorbehalte, Vorurteile und Verstehenszugänge sind stärker als rationale Argumente. Es schien vielleicht eine Zeit so, als könnten die christlichen Kirchen einen großen Teil ihres historischen Ballastes abwerfen und so in eine gemeinsame Zukunft hineingehen. Tatsächlich haben wir Christen mittlerweile eine Einheitsübersetzung der Hl. Schrift, wir singen eine Menge gemeinsamer Lieder, aber wir reden immer noch weithin eine verschiedene Sprache. Daß Katholiken den Papst auch dann für unfehlbar halten, wenn er in Afrika über das katholische Eheideal predigt, haben wir immer schon hinnehmen müssen. Aber daß Protestanten dies tun, noch immer tun, darauf sind viele nicht gefaßt gewesen. Vorurteile sind eben weniger brisant, solange sie innerhalb der abgesonderten Gruppe gelten. Wenn sie sich aber im Gespräch mit den anderen melden, werden sie zu einem wirklichen Problem. Ein evangelischer Christ, dem bewußt geworden ist, warum und wie hartnäckig ein katholischer Bischof darauf besteht, daß sein Pfarrer nicht wirklich „geweiht“ sei und also nicht in der rechtmäßigen Nachfolge der Apostel stehe, kann nur mehr schwer zur Tagesordnung übergehen und zufrieden sein mit dem, was „man doch schon alles erreicht habe“.

Der ganze Umfang dieser Illusion kann hier nur angedeutet werden. Je näher sich die Christen gekommen sind, umso offener traten die zum Teil makabren Einzelheiten der jeweiligen Vorurteile gegenüber der anderen christlichen Kirche zutage. Worüber Eingeweihte allmählich zu lächeln gelernt haben, das bedeutet für viele einfache Christen eine schmerzliche neue Erfahrung, mit der sie nicht von heute auf morgen fertig werden.

Was wäre angesichts dieser Phase der ökumenischen Enttäuschung zu tun? Ich meine, es sei entscheidend, ob wir diese Situation als das akzeptieren, was sie ist: Eine notwendige, im Grunde immer schon anstehende Phase einer nüchternen Bestandsaufnahme der Realitäten, der realen Möglichkeiten, der geistesgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Perspektiven, aber eben auch unserer menschlichen, allzu menschlichen Kräfte. Im

letzten geht es dabei um nichts weniger als ein Stück ökumenischer Wahrheitsfindung.

Wenn wir dabei Abschied nehmen müssen von der Vorstellung, die Ökumene sei vor allem eine Frage der theologischen Schlußfolgerung oder sie sei überhaupt in erster Linie ein theologisches Problem, dann mag dies da und dort noch verwundern, aber möglicherweise werden durch diese Einsicht Kräfte der Theologie freigesetzt, die unverzichtbar sind. Der „unnütze Knecht“, der die Theologie immer schon ist, wird dringend gebraucht, auch wenn er keine andere Macht hat als die seiner Argumente. Es gilt sicher auch Abschied zu nehmen von der Vorstellung, man könne adäquat unterscheiden zwischen den „essentiellen“ Fragen der Ökumene und den eher „sekundären“ Problemen der je verschiedenen Traditionen, Frömmigkeitsformen usw. Vielleicht stellt sich irgendwann einmal heraus, daß das seit Jahrhunderten völlig verschiedene „Klima“ der katholischen und evangelischen Pfarrhäuser ökumenisch viel relevanter war, als das viele bisher wahrhaben wollen.

Die ökumenische
Geschichte geht weiter

Dann aber gilt es, die *ökumenische Geschichte*, wie sie bereits begonnen hat, wirklich weiterzuschreiben und weiterzumachen. Es sind bereits von den Gemeinden und den Theologen (im besten Fall von beiden gemeinsam) Pflöcke eingeschlagen worden. Sie müssen gerade in dieser Zeit noch tiefer gerammt werden. Es gibt bereits eine wirkliche Kultur des ökumenischen Mutes in beiden Kirchen. Diese muß gehegt und gepflegt werden, gerade in der schmerzlichen Erinnerung an die langen Epochen christlicher Feigheit und Obrigkeitshörigkeit. Es gilt, sich noch vertrauter mit dem anderen und seiner Geschichte zu machen. Vielleicht müssen wir, um zu verstehen und verstanden zu werden, ausführlicher von „früher“ reden, damit wir nicht unversehens und hinterrücks von ihm überfallen werden.

Mag sein, daß diese weitere Geschichte der Ökumene eher von den „kleinen Leuten“ in den verschiedenen Kirchen geschrieben wird. Aber hat die Geschichte des Christentums nicht genau so begonnen?

Artikel

Heinrich Fries Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit Zustimmung und Widerspruch zu These II des gleichnamigen Buches

Die folgenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, den der Autor im April 1985 bei einem Symposium des Lutheran Council of USA in Chicago gehalten hat. Thema des Symposiums war das von Karl Rahner und Fries verfaßte Buch: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Die acht Thesen dieses Buches wurden bei dieser Konferenz in Referaten und Koreferaten sowie in einer intensiven Diskussion ausführlich dargestellt und im Licht der Situation in den USA gewürdigt. Fries fiel die Aufgabe zu, über die These II zu sprechen, von der man gesagt hat, sie sei die brisanteste und konsequenzenreichste von allen und gleichsam der Angelpunkt des ganzen Buches. Er bietet Texte der Zustimmung und des Widerspruchs, die er aus seiner Sicht kommentiert.* red

1. Ein Werk Karl Rahners

Diese These ist in besonderer Weise das Werk von Karl Rahner. Er hat ihre Grundgedanken in vielen seiner früheren Publikationen vorgetragen und sie in Vorträgen und Diskussionen zur Sprache gebracht. Er hat trotz mancher Einwände, die ihm noch zu Lebzeiten bekannt wurden, an der These festgehalten und sie verteidigt.

Die These II ist nur verständlich als Weiterführung der grundlegenden These I. Deshalb sind diese beiden Thesen zunächst im Zusammenhang vorzustellen. Sie lauten:

These I: Die Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden, sind für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend.

These II: Darüber hinaus gelte ein realistisches Glaubensprinzip: In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber über These I hinaus kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen. Das gilt erst recht von authentischen, aber nicht definierten Lehrerklärungen der römischen Kirche. Das ist besonders bei ethischen Fragen zu beachten. Bei diesem Prinzip würde nur das getan, was jede Kirche heute schon ihren eigenen Angehörigen gegenüber praktiziert.

* Freiburg – Basel – Wien 1983, sechste Auflage als Sonderausgabe 1985. Das Buch liegt auch in englischer Übersetzung vor: *Unity of the Churches. An actual possibility.* Philadelphia – New York 1985.

2. Notwendige Berücksichtigung der Geschichte des Dogmas auch nach dem 4. Jahrhundert

Unterschiedliche Beurteilung durch die Reformationskirchen ...

... und durch die katholische Kirche

Die These II geht von der Tatsache aus, daß die Geschichte des Glaubens im 4. Jahrhundert, also beim Konzil von Nicäa und Konstantinopel, nicht stehen geblieben ist, daß also die alleinige Orientierung auf diesem Status des Glaubens als Basis für die Einigung und Einheit der Kirchen nicht genügt. Es ist vielmehr zu berücksichtigen, daß es in den verschiedenen Kirchen, vor allem in der römisch-katholischen Kirche, eine Entwicklung und eine *Geschichte des Dogmas* und der Dogmen gegeben hat.

Die Frage ist demnach, in welcher Weise diese Geschichte als Entfaltung des Glaubens für die Frage der Einigung der Kirchen und für die künftig eine Kirche einzubringen und zu integrieren ist. Diese Frage stellt sich für die Kirchen in verschiedener Weise. Die Kirchen, die aus der *Reformation* hervorgegangen sind und die die Legitimation ihrer selbst vor allem mit der Berufung auf die Heilige Schrift und der dadurch erfolgten Erneuerung der Kirche herleiten, stehen vor dem Problem: Wie soll man, wenn man die Einigung der Kirchen als Chance und als Verpflichtung versteht, mit diesen Entwicklungen in der Glaubensgeschichte verfahren und umgehen? Soll man sie als Zumutung oder als Hinzufügung und als Menschenwerk verwerfen und ablehnen? Das war seit der Reformation die übliche Art des Verfahrens und Verhaltens. Oder soll man auf Grund der inzwischen erfolgten geschichtlichen Entwicklung in allen Kirchen und beim jetzigen Stand der Dinge, der vor allem durch die Verpflichtung zur Ökumene gekennzeichnet ist, eine neue Form des Umgangs mit diesen Tatsachen finden, also mit den Dogmen, die im Zeitraum der letzten 1500 Jahre in der römisch-katholischen Kirche formuliert worden sind? Dabei sind besonders jene Dogmen hervorzuheben, die bis heute als schwerstes Hindernis für die Einigung der Kirchen angesehen werden: die Dogmen des Ersten Vatikanums über den universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes und die Unfehlbarkeit seiner Lehrentscheidungen *ex cathedra* sowie das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in die himmlische Herrlichkeit.

Das Problem besteht aber auch für die *römisch-katholische Kirche*. Wie kann sie ohne Preisgabe ihrer selbst, ihrer Geschichte und ihrer Dogmen ernsthaft auf eine Einigung der Kirchen im Glauben hoffen, selbst wenn sie nicht jener Vorstellung von Einheit der Kirchen huldigt, die in der Rückkehr aller Kirchen in die römisch-katholische Kirche besteht, die also eine Konversion aller Kirchen nach Rom zum Ziel hat, nach Rom, wie es heute ist und wie es geworden ist?

Dieses Modell war lange Zeit – man kann sagen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil – die übliche katholische

Vision von der Einigung der Kirchen. Diese Vorstellung wird auch heute noch vertreten, so in dem gegen unser Buch gerichteten Artikel von Daniel Ols im „Osservatore Romano“ vom 25. Februar 1985: „Auf der Abkürzung zur Ökumene“, ein Artikel, den das „Time Magazin“ als „ökumenischen Frost“ bezeichnete.

Eine solche Vorstellung ist heutzutage völlig unrealistisch. Denn sie bedeutete die bedingungslose Kapitulation sämtlicher anderer Kirchen. Dazu sind sie auf keinen Fall bereit, auch nicht die Kirchen des Ostens, mit denen Papst Johannes Paul II., wie er gesagt hat, im Jahre 2000 zur vollen Einigung zu gelangen hofft.

Diese *Rückkehr-Ökumene* als Zielvorstellung widerspricht auch den Intentionen, dem Geist und den Aussagen des Zweiten Vatikanums, das eine Einigung der Kirchen nicht als „Rückkehr ins Vaterhaus“ versteht, sondern als eine Bewegung aller Kirchen auf Zukunft hin durch die Erneuerung der Kirchen, durch den sogenannten „geistlichen Ökumenismus“, durch Umkehr, durch die Orientierung am Herrn der Kirche, an Jesus Christus, und durch die Besinnung auf ihre Sendung für die Welt und für die Menschen.

3. Der Schlüssel

Die These II ist der Schlüssel des Buches. Das hat die Kritik in Zustimmung und Ablehnung deutlich erwiesen. Alle übrigen Thesen beruhen auf ihr in der bereits erwähnten Verbindung mit These I. Der Tübinger Theologe Eberhard Jüngel sieht in dieser These die „Diplomatie ökumenischer Verständigung, ohne die die Einigung der Kirchen jedenfalls zur Zeit völlig unrealistisch wäre“.

Die These hat zwei Teile. Als realistisches Glaubensprinzip sollte gelten: In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist.

Der erste Teil
der These:
Keine Verwerfung

Diesem Satz wird vor allem von reformatorischer Seite widersprochen. Denn dort gibt es durchaus die klare Verneinung und Verwerfung der neueren katholischen Dogmen, von denen einmal Peter Brunner gesagt hat, durch sie sei die Tür endgültig ins Schloß gefallen; wäre das reformatorische Nein im 16. Jh. nicht ausgesprochen worden, es müßte im 20. Jh. nachgeholt werden.

Widersprüche von
reformatorischer
Seite ...

Der Münchener Theologe Eilert Herms hat in seinem Buch „Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahnerplan“ (Göttingen 1984) ausdrücklich sich diese Position zu eigen gemacht und erklärt, es gebe zwischen römisch-katholischer und reformatorischer Kirche eine unüberbrückbare, in der Wurzel liegende Grunddifferenz, die den

... und was dazu
zu sagen ist

Die Bedeutung
der Hierarchie
der Wahrheiten

Charakter eines kontradiktorischen Gegensatzes habe. Herms erblickt diese Grunddifferenz in der völlig entgegengesetzten Auffassung von Offenbarung als einem nach reformatorischer Auffassung geistgewirkten Geschehen, das in keiner Weise, wie es die römisch-katholische Kirche vertritt, tradiert werden könne. Dem fügt er hinzu, daß alle bisherigen ökumenischen Dialogergebnisse, einschließlich das Dokument von Lima, deshalb unannehmbar seien, weil sie die Grunddifferenz verschleiern. Dazu ist allerdings zu bemerken, daß sowohl Luther selbst wie die Bekenntnisschriften der Reformation, so die Confessio Augustana, sowie alle ökumenischen Dokumente der Gegenwart von dieser Grunddifferenz im Blick auf das Verständnis von Offenbarung nichts wissen, sondern im Gegenteil feststellen, so Luther in den Schmal-kaldischen Artikeln, daß es in den „hohen Artikeln des Glaubens“ keinen Streit zwischen den Kirchen gebe, daß der Unterschied in den verschiedenen Ausgestaltungen dieses Grundes liege, die, wie er meint, zu Mißbräuchen geführt haben, die zu bekämpfen sind, die aber auch überwunden werden können. Die Alternative lautet also nicht: scheinbare Teilkonvergenzen bei nicht aufgehobener Grunddifferenz, sondern: bestehender Grundkonsens bei noch offenen Teildifferenzen.

Eberhard Jüngel nimmt zu dem ersten Teil dieser These eine ganz andere Position ein. Er sagt: „Die These II scheint den reformatorischen Kirchen erheblich mehr Toleranzbereitschaft zuzumuten als der römischen Kirche. Müssen diese doch künftig als zumindest möglicherweise wahre Sätze schweigend respektieren, was das römische Lehramt für verbindlich erklärt hat. Und das ist bekanntlich nicht wenig. Es erschien der evangelischen Christenheit bisher durchwegs als zuviel, und zwar keineswegs als des Guten zuviel. Als Hinzufügung zur Wahrheit des Evangeliums stand es vielmehr unter dem Verdacht des Fluches von Apk 22, 18 und schien unter die von Luther bereitgestellte Kategorie ‚Leviathan und Drachenschwanz‘ zu fallen. Kann man dergleichen schweigend respektieren?“ („Süddeutsche Zeitung“, 1./2. Oktober 1983)

Jüngel bejaht dies unter der Voraussetzung, daß solche Sätze nicht in einen theologischen Zusammenhang einrücken, der dem Zentrum des Glaubens und den dieses Zentrum zur Sprache bringenden Sätzen widerspricht.

Die heutige katholische Theologie ist bemüht, die neuen Dogmen nicht isoliert zu sehen, sondern in einen Zusammenhang einzurücken, der auch im Blick auf die „hierarchia veritatum“, das heißt im Blick auf das im

Frühere gegenseitige
„Verwerfungen“
heute weithin
gegenstandslos

Der zweite Teil der
These:
keine ausdrückliche
Übernahme

Anfragen
zu minimalistisch

Zweiten Vatikanum ausgesprochene Prinzip von der Rangordnung der Wahrheiten, keinen Widerspruch zum Zentrum des christlichen Glaubens darstellt, sondern auf ihn hinweist und ihn transparent macht. Dies geschieht dadurch, daß z. B. die Mariologie interpretiert wird als Explikation der Christologie und der Lehre von der Erlösung, als Typologie des Glaubens als unbedingte Hingabe an Gott, als Darstellung des zur Vollendung in Gott bestimmten Menschen. Die Mariologie könnte eine Illustration des berühmten Satzes von *Melanchthon* sein: „Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere.“ Zu diesen „beneficia“ kann Maria gezählt werden. In einem solchen Fall ist nach Jüngel der „status confessionis“ nicht gegeben, in dem es kein „Adiaphoron“ gibt.

Zur weiteren Illustration und Unterstützung des ersten Teils der These II ist noch auf folgendes hinzuweisen: In der Bundesrepublik Deutschland gibt es eine seit 40 Jahren bestehende ökumenische Arbeitsgemeinschaft evangelischer und katholischer Theologen. Ihr gehören ungefähr 30 Mitglieder an, darunter auch Bischöfe von beiden Kirchen. Sie haben sich gegenwärtig die Aufgabe gestellt, die bisherigen gegenseitigen *Verwerfungen* kirchlicher Lehraussagen, vor allem im Konzil von Trient und in den reformatorischen Bekenntnisschriften über die Fragen des Glaubens, der Rechtfertigung, der Sakramente, des Amtes, der Schrift und der Tradition, zu prüfen, aufzuarbeiten und dabei zu fragen, ob sie heute noch aufrechterhalten werden können und den gegenwärtigen Partner treffen. Ein weithin positives Ergebnis zeichnet sich bereits ab. Es lautet: Die ehemaligen gegenseitigen Verwerfungen treffen den Partner von heute nicht mehr. Die theologische und kirchliche Lage hat sich innerhalb der letzten vierhundert Jahre verändert – und zwar, wie ich meine, in einem erfreulichen Sinn. Es ist der Weg von der Polemik zum Dialog. Das hat Folgen für das Glaubensverständnis und für die Ökumene.

Die These II von der Nichtverwerfung ist also in einen umfassenden Horizont der theologischen Reflexion und des ökumenischen Bemühens der Gegenwart hineingestellt und ist so in der Tat eine „quaestio disputanda“.

Der zweite Teil der These besagt: Über die These I und über die Nichtverwerfung hinaus ist kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen.

Diese These bedeutet für manche Katholiken ein Problem. Sie scheint ihnen zu minimalistisch. Sie scheint zu vieles im Gefüge des Glaubens in der Unbestimmtheit

und in der Schwebe zu lassen, wenn dies auch mit einer gewissen Hoffnung auf einen Konsens in der Zukunft verbunden ist. Man hat kritisch gesagt, man könne einen Dialog nicht auf ein Gelingen in der Zukunft hin programmieren. Das „Überlassen des Gelingens an eine ungewisse Zukunft“ sei keine ökumenische Basis, zumal dieses „der Zukunft überlassen“ mit einer Art Urteilsenthaltung verbunden sei, wie im Kommentar zu dieser These eigens betont wird. Danach genüge es nicht, kein ausdrückliches Bekenntnis zu fordern, also sich des Urteils zu enthalten, es sei vielmehr eine bejahende Anerkennung darüber gefordert, daß ein solches Dogma eine legitime Entfaltung christlicher Grundwahrheiten sei.

„Urteilsenthaltung“
ein Fehlgriff . . .

Auch für evangelische Theologen wie Harding Meyer, der das Buch im ganzen positiv würdigt, ist der Begriff Urteilsenthaltung ein „fataler terminologischer Fehlgriff“, der ökumenisch unbrauchbar sei. Denn ohne irgendeine Form des Urteils gebe es keine Möglichkeit des ökumenischen Gesprächs und der ökumenischen Verständigung.

Nun könnte man bei wohlwollender Interpretation sagen, daß die Aussage, ein möglicher Konsens solle der Zukunft überlassen bleiben, ein im Grunde positiv zu wertendes Urteil sei, wenn auch in der Form der Hoffnung.

. . . gegen die
Offenbarung selbst?

Am weitesten in der Ablehnung dieser These geht Daniel Ols in dem schon erwähnten Artikel vom „Osservatore Romano“. Er erklärt, schon die Grundthese I sei eine Illusion, weil sie die Dogmen der römisch-katholischen Kirche nicht genügend berücksichtige. Er erklärt: Wer mit diesen neuen Dogmen nicht übereinstimme, beweise damit, daß er auch mit dem wahren Glauben der Apostel nicht übereinstimmt. „Jeder Schlag, der sich gegen eines der Dogmen richtet, trifft die Offenbarung selbst und ist eine Revolte gegen Gott.“

Aus diesem Grund erklärt er kategorisch, die Verfasser dieser These stünden außerhalb der Rechtgläubigkeit der katholischen Kirche, sie verbreiteten Irrtümer und gefährliche Illusionen. Aus diesem Grund seien diese und alle Thesen des Buches völlig unannehmbar.

4. Ist die These in
ihrem zweiten Teil für
einen Katholiken
unannehmbar?

Als Antwort darauf möchte ich darauf hinweisen, daß es im katholischen Glauben nicht nur um die Vollständigkeit der Dogmen geht, die gleichsam wie die Perlen an einer Schnur aufgereiht sind. Die zum Glauben verpflichtende Wahrheit ist primär die Wahrheit, die Jesus Christus heißt. Überdies geht es bei der Wahrheit des Glaubens nicht nur um die Wahrheit von zu bejahenden Lehren und Sätzen, sondern um das Tun der Wahrheit. Nach einer Bestimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist

Vorrang der existentiellen Bedeutsamkeit von Glaubenswahrheiten

Kein explizites Bekenntnis aller Glaubensartikel gefordert

der Glaube „die Überantwortung des ganzen Menschen an Gott in Freiheit“.

Wo aber die Inhaltlichkeit des Glaubens bedacht wird, gibt es nach den Worten des gleichen Konzils das Prinzip von der Hierarchie, d. h. der *Rangordnung der Wahrheiten*. Das bedeutet: Die Inhalte des Glaubens werden nicht als eine Summe, sondern als Gefüge und Organismus angesehen. Das heißt: Nicht die formale Wahrheit, sondern die *existentielle Bedeutsamkeit* von Glaubensinhalten ist von verschiedenem Gewicht und von verschiedener Bedeutung. Die Wahrheit von der Inkarnation, von Kreuz und Auferstehung ist auch für den katholischen Glauben bedeutsamer und wichtiger als die Dogmen vom Papsttum. Man glaubt nicht an die Kirche oder an den Papst, wie man an Gott glaubt, man glaubt vielmehr Gott, der die Kirche bezeugt, man glaubt Gott die Kirche.

Vielleicht ist diese Unterscheidung ein Spezifikum der katholischen Mentalität, aber sie wird der Differenzierung gerecht, die im Glauben selbst wurzelt. Deswegen gibt es auch Intensitätsgrade des Glaubens; das ist nicht Willkür, sondern gründet in der Sache selbst. So ist es auch begründet, was in der These gesagt ist, man könne solche Wahrheiten auf sich beruhen lassen, ohne von ihnen existentiell betroffen zu sein.

Dieses Prinzip von der Hierarchie der Wahrheiten ist keine Neuheit in der Kirche, sondern eine, wenn auch manchmal vergessene, alte Überzeugung.

Die katholische Kirche hat nie das explizite Bekenntnis aller Glaubensartikel von allen ihren Gliedern verlangt, sie hat sich damit begnügt, wenn jemand die christlichen Grundwahrheiten bekannte und im übrigen glaubte, was die Kirche glaubt.

Thomas von Aquin spricht ausdrücklich davon (S. Theol. II, II, 1, 7), daß die katholische Kirche nicht von jedem ihrer Glieder eine Kenntnis aller Dogmen verlange und daß diese folglich auch nicht alle Katholiken bekennen müssen. Bei einem einfachen Gläubigen genüge es, wenn er die Grundwahrheiten des Glaubens kennt und bejaht, im übrigen aber den vollen Glauben der Kirche als in diesen Grundwahrheiten objektiv mitenthalten bejaht. Was den Umfang der Grundwahrheiten angeht, war die katholische Tradition sogar noch wesentlich bescheidener, als es in unserer These erscheint.

Die katholische Synode aller Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, der sämtliche Bischöfe angehörten, hat vor zehn Jahren zu diesem Thema folgendes erklärt: „Eine Einigung im Glauben ist nicht möglich, wo eine Kirche sich genötigt sieht, eine verbindliche Lehre der

anderen als der Offenbarung widerstreitend abzulehnen. Andererseits verlangt die katholische Kirche von ihren Mitgliedern nicht, daß sie alle Ausprägungen und Ableitungen in der Geschichte des gelehrten und gelebten Glaubens in gleicher Weise bejahen. Noch weniger erwartet sie dies von den anderen Christen. Hier öffnet sich ein breites Feld ökumenischer Möglichkeiten, das im Gespräch mit den Kirchen zu sondieren ist. Dabei ist auch zu prüfen, inwieweit eine Einigung in der Weise möglich ist, daß eine Kirche die Tradition der anderen als zulässige Entfaltung der Offenbarung respektieren kann, auch wenn sie diese für sich selbst nicht übernehmen will“ (Beschluß Ökumene 3.2.3). Genau diesem Grundsatz ist die These II verpflichtet. Man müßte fragen, ob die katholische Rechtgläubigkeit der Synode ebenfalls in Frage gestellt werden soll.

Für die Frage der Zustimmung zu allen geschichtlichen Entfaltungen des Glaubens der römisch-katholischen Kirche als Bedingung einer Einheit der Christen hat Kardinal *Joseph Ratzinger* im Blick auf die Kirchen des Ostens erklärt: „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.“ Das war also lange vor den Dogmen des Ersten Vatikanums. Er fährt fort: Man kann „unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen. Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen, und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt“ (Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 209).

5. Zusätzliche Begründungen für These II

Die These II enthält neben ihrer Darlegung und dem Nachweis ihrer Verankerung in einer langen Tradition noch einige Begründungen, die zu ihrer Verstärkung dienen können und sollen, die besonders der aktuellen Situation entnommen sind.

Zur Urteilsenthaltung

Zunächst ist ein Satz der *Erkenntnistheorie* zu bedenken. Er lautet: „Wenn ein Mensch sich eines zustimmenden Urteils über einen sicher oder möglicherweise wahren Satz enthält, irrt er nicht“ (42). Das ist eine logische Selbstverständlichkeit. Diese Urteilsenthaltung kann verschiedene Gründe haben. Es kann sein, daß ein Mensch von einem solchen Satz existentiell nicht betroffen wird oder daß ein Satz in seiner Formulierung und

Begrifflichkeit schwer zugänglich erscheint, etwa philosophische Fassungen eines Glaubenssatzes. Karl Rahner sagt dazu, der Betreffende könne „einen solchen Satz respektvoll auf sich beruhen lassen, ohne seine sittliche Pflicht, der Wahrheit die Ehre zu geben, zu verletzen“ (43). Dennoch verbleibe ein Katholik, der sich zu bestimmten Aussagen des Lehramts, deren Kompetenz er nicht bestreitet, nicht explizit bekennt, im Raum und Leben seiner Kirche beheimatet und fällt nicht aus der katholischen Rechtgläubigkeit heraus.

In diesem Horizont wird das umstrittene Wort von der erkenntnistheoretisch-existentialen *Toleranz* und von der zulässigen *Urteilsenthaltung* verwendet. So wird eine Bedingung der Möglichkeit für eine Einigung im Glauben geschaffen auf der Grundlage des Glaubens und seiner großen Differenzierungsmöglichkeiten – auch und gerade im Sinn eines katholischen Verständnisses von Glauben und im Zusammenhang des Verhältnisses des Glaubens des Einzelnen zum Glauben der Kirche. Hier wird ein Freiheitsraum gewährt „für das noch nicht positiv Vereinbarte, aber in Hoffnung schon als vereinbart Anerkannte“ und damit eine Möglichkeit für eine Einheit der Kirche heute (49).

Zur geistespolitischen Situation

Eine weitere Begründung für die beiden Grunddimensionen der These II liegt in der von Rahner eingehend geschilderten geistespolitischen Situation der Gegenwart. Er sieht darin einen Umbruch von qualitativer Art. Sie besteht darin, daß die Fülle und die Differenzierung des heute Erkannten und Erkennbaren immer größer und unübersichtlicher wird, daß der Einzelne dem allen nicht mehr gewachsen ist. Er kann im Unterschied zu früheren Zeiten das Ganze nicht mehr überblicken, die Verstehensmöglichkeit innerhalb des Ganzen wird immer schwerer, eine Synthese ist kaum mehr zu finden.

Das gleiche gilt nach Rahner auch für die Theologie in allen Kirchen. „Auch hier weiß man ungeheuer viel im Vergleich zu früheren Zeiten, zuviel, als daß der einzelne Theologe und erst recht der einzelne Christ komparativ zu diesem aktuell gegebenen Gesamtwissen nicht immer dümmere würde“ (39). Dieses Problem wird für die ökumenische Frage insofern akut, als die Einheit des Glaubens ohne eine gewisse Einheit auch der Theologie nicht gedacht werden kann.

Diese geistespolitische Analyse wird im allgemeinen von der Kritik als zutreffend anerkannt. Aber dem wird hinzugefügt, es sei höchst bedenklich, auf diese defizitäre Basis eine Einheit im Glauben begründen zu wollen oder

in ihr gar noch eine besonders günstige ökumenische Chance für heute zu erblicken.

Das wird indes in der These nicht gesagt, sondern es wird gefragt, wie eine Einheit im Glauben unter dieser gegebenen und nach Rahner irreversiblen Situation, der Situation des Pluralismus, möglich sei. Als Lösung bietet sich die Doppelgestalt der These II an: von der Nichtverwerfung und der legitimen Möglichkeit, um der Einheit im Glauben willen nicht jeden Satz in der Geschichte des gelebten und gelehrten Glaubens in den Teilkirchen explizit bekennen und übernehmen zu müssen.

Noch absurder ist der Vorwurf von Daniel Ols, wir würden das Wort Gottes an die Kette legen und dem Zeitgeist ausliefern. Es ist genau umgekehrt: Wir gehen unmißverständlich vom Wort Gottes und seinem konkreten Inhalt als Grundlage aus. Zugleich betrachten wir die gegenwärtige Situation als Zeichen der Zeit und sehen darin einen theologischen Ort, der, wie das Zweite Vatikanum sagt, im Licht des Glaubens zu deuten ist.

Geänderte Praxis

Die dritte Begründung der These liegt in einer Reflexion auf die konkrete Praxis der gläubigen Menschen innerhalb der Kirche. Rahner meint, es wäre naiv anzunehmen, es sei sicher, daß der durchschnittliche Christ und Katholik wirklich immer das bejaht, was ein betreffender Satz im Sinn der Schrift oder in der Verkündigung der Kirche besagen will. Es gibt viele Mißverständnisse im Glauben auch und gerade bei Katholiken, wenn man z. B. fragen würde, was Unbefleckte Empfängnis, was Unfehlbarkeit des Papstes, was Transsubstantiation bedeuten. Keine Instanz vermag bei allen Gläubigen diese Mißverständnisse zu prüfen und zu entdecken und dann aufzuheben, so intensiv auch die Bemühung im einzelnen sein mag. Deshalb sagt die These abschließend: „Alle Kirchen [...] sind damit zufrieden, daß ihre Glieder in einer menschlichen, rechtlichen, liturgischen Einheit als Getaufte und kirchlich mitlebende Mitglieder gegeben sind, damit die Grundsubstanz des christlichen Bekenntnisses mitvollziehen, ohne von jedem Mitglied eine ausdrückliche Zustimmung zu jedem einzelnen Satz zu fordern, den sie selbst zu ihrem verbindlichen Bekenntnis rechnet.“ (46f)

6. Zur Würdigung

Wenn ich ein Wort zur Würdigung sagen soll, dann dieses: Ich halte die These II als ganze für richtig und wichtig. Sie ist in der Tat ein Schlüssel und eröffnet die realen Möglichkeiten, die für eine Einheit im Glauben heute gegeben sind. Und für heute, nicht für gestern wollen die Thesen sprechen. Das schließt nicht aus, daß die These in einigen Einzelheiten auch kritisch hinterfragt werden könnte.

Zu skeptische Analyse

Insofern ist die bisherige Kritik fruchtbar und hilfreich gewesen.

Man kann mit einem gewissen Recht sagen, daß die Analyse der geistespolitischen Situation trotz ihrer Richtigkeit im Ganzen und in den Konsequenzen zu extrem dargestellt wird. Es betrifft vor allem die Möglichkeit des Verstehens, des Dialogs und der Kommunikation innerhalb der gegenwärtigen Theologie und der durch sie mitgeprägten Situation des Pluralismus in der Kirche und in den Kirchen. Die auch heute noch verbleibenden und gegebenen Maßstäbe des Verstehens und der Verständigung sind größer, als es die These II erscheinen läßt. Sonst wäre die Gesamtsituation, ökumenisch gesehen, nicht sehr hoffnungsvoll. Auch der heutige Pluralismus läßt noch ein Verstehen zu, wenn dies auch schwieriger ist als in früheren Zeiten. Sonst liegt der Verdacht nahe, der in der Kritik auch schon ausgesprochen wurde, daß für Tendenzen des Relativismus und Skeptizismus oder des Indifferentismus ein Tor geöffnet werde. Aber ich betone, das muß nicht so sein, wenn man die These als Ganzes und mit ihren unübersehbaren Absicherungen im Auge behält, zumal auch in Verbindung mit These I. Dabei bleibt zu beachten, daß die geschilderte geistespolitische Situation nur auf ihre Weise und gegenwärtig ins Licht treten läßt, was auch unabhängig von ihr gilt und möglich ist. Zur Einheit des Glaubens ist gefordert die Nichtverwerfung von verbindlichen Dogmen einer anderen Kirche; es ist nicht gefordert das explizite Bekenntnis zu eben diesen Dogmen.

Diese Grundtendenz ist auch zu beachten bei der Kritik an der Formulierung von der erkenntnistheoretischen Toleranz und der Urteilsenthaltung. Es wird gesagt: Urteilsenthaltung sei ein Schlüsselbegriff für Skeptizismus. Urteilsenthaltung und Glaubenseinheit schließen sich aus. Erfordert sei ein positives Urteil, das eine Anerkennung dieser Inhalte zustimmend zum Ausdruck bringt und besagt, daß sie den Grundwahrheiten des Glaubens und der Offenbarung nicht widersprechen, sondern dessen mögliche Entfaltung sind. Diese sei auch dann erforderlich, wenn diese Inhalte von einer anderen Kirche nicht selbst und ausdrücklich übernommen werden.

Ich weiß nicht, was Karl Rahner selbst auf diesen Einwand geantwortet hätte. Er hätte darauf hinweisen können, daß die von ihm formulierte Urteilsenthaltung und existentiell-erkenntnistheoretische Toleranz keineswegs nur ein Fehlen ausdrücken, sondern auf ein positives Urteil tendieren. Es ist die Rede von einem weitergehenden Konsens, der der Zukunft überlassen bleiben soll. Dieses

Überlassen schließt eine aktive Bemühung im Sinn einer vertieften Reflexion ein.

Dennoch möchte ich sagen, daß der Begriff der existentiell-erkenntnistheoretischen Toleranz und der aus ihr hervorgehenden Urteilsenthaltung nicht frei von Mißverständnissen ist und durch eine adäquatere Umschreibung im Sinn eines wie immer formulierten faktischen Urteils geklärt werden könnte und sollte.

Glaube ist mehr
als Wissen

Im Ganzen aber will die These auch darauf aufmerksam machen, daß der christliche Glaube mehr ist und tiefer reicht als das Wissen von ihm. Der Glaube beansprucht den ganzen Menschen mit allen seinen Kräften. Der Glaube ist eine umfassende Existenzbestimmung des Menschen. Deswegen muß für die Einheit im Glauben noch mehr realisiert werden als eine wie immer formulierte theologische Möglichkeit, so unverzichtbar diese im Dienst des Glaubens auch sein mag.

In einer Leserzuschrift wurde gesagt, daß der Fehler der beiden Autoren darin liege, daß ihre Vorschläge 50 Jahre zu früh kommen. Das weiß ich nicht; ich weiß auch nicht, ob dies ein Fehler sein sollte.

Jonathan
Magonet

Jüdisches Selbst- verständnis

Eine theologische
und historische
Perspektive

Schwierigkeiten
der Begegnung

Der jüdische Theologe Magonet zeichnet im folgenden Beitrag ein Selbstverständnis des Judentums, das nicht nur uns Christen zu einem vertieften Verständnis jener Religion verhelfen kann, in der das Christentum seine Wurzel hat, sondern das auch dazu beitragen kann, daß wir unser eigenes Selbstverständnis als Glaubensgemeinschaft und als einzelne Gläubige vertiefen. Damit gibt er ein Beispiel, wie trotz der einleitend geschilderten Schwierigkeiten, einander wirklich zu verstehen, doch ein Dialog möglich ist.*

red

Im Augenblick bin ich mir einer großen Last der Verantwortung bewußt. Hinter uns stehen 2000 Jahre Geschichte, die Beispiele furchtbarster gegenseitiger Mißverständnisse, von Mißtrauen und Zerstörung beinhaltet und nur einige wenige Augenblicke der Begegnung, Versöhnung und Hoffnung. Der Schatten von Politik, Propaganda, Blutvergießen und Leiden hängt über uns und verdeckt unseren Blick füreinander. Wir teilen den Glauben an den einen Gott, der uns erstmals in der einsamen Gestalt Abrahams begegnet. Dennoch hat gerade dieser Glaube, der eine Einheit schaffen könnte, zu einer Zersplitterung geführt, nicht nur zwischen unseren drei Glaubensverständnissen, sondern auch innerhalb unserer eigenen religiösen Gemeinschaften. Jeder von uns bringt beides mit: persönliche Geschichte und eine kollektive Erfahrung, die alles färbt, was wir sagen und tun. Wenn etwas gewiß ist, so ist es das, daß wir in diesem ersten Versuch so gut wie möglich aufeinander hören wollen; aber es wird sehr schwer sein zu hören, was der andere wirklich sagt. Sogar die einfachsten Wörter, die wir verwenden und die wir für gemeinsam halten, werden durch solch vollkommen verschiedene Erfahrung gefärbt sein, so daß sie uns möglicherweise nur irreleiten. Trotz der Worte, die wir benutzen, trotz der Erklärungen, Klarstellungen und Rechtfertigungen...

* Es handelt sich dabei um ein im November 1984 auf Schloß Windsor auf einer Konferenz „Christen, Juden, Muslime“ gehaltenes Referat. Wegen der Länge des Vortrages wird der zweite Teil voraussichtlich in Heft 2/1986 veröffentlicht. – Die im anglikanischen Bildungszentrum „St. George's House“ durchgeführte Dialogkonferenz war der erste größere Versuch, hochrangige Vertreter und Theologen der drei Religionen, die sich gemeinsam zum „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ bekennen, zum Gespräch zu versammeln. Nach Auskunft von Kardinal König, der als katholischer Bischof und als Religionswissenschaftler an dem Gespräch teilnahm und uns den Beitrag von Magonet vermittelte, bemühte man sich darum, angesichts der weltweiten Anliegen wie Frieden, Abrüstung, Hunger, Umweltbelastung, Bevölkerungsexplosion usw. zu einer gemeinsamen Haltung der monotheistischen Religionen zu kommen und so außerhalb der politischen Ebene Kräfte zu sammeln, die gemeinsam in einer entscheidenden Stunde der Menschheit einen Beitrag zur positiven Lösung dieser Probleme leisten wollen. Die Teilnehmer kamen zur Überzeugung, daß nicht die Relativierung des eigenen Glaubensgutes, sondern eine Neubesinnung auf die eigentlichen Werte des überlieferten Glaubens sowie deren Umsetzung in das Leben als Christ, Jude oder Muslim weiterführe.

Unterschiedliche
Ausdrucksformen
unserer Erfahrungen

tigungen, die wir geben, und trotz der guten Absichten, die wir zum Ausdruck bringen, ist unsere eigentliche Hoffnung, daß wir einander auf einer anderen Ebene jenseits von Worten begegnen. Wir werden uns im Glauben begegnen oder überhaupt nicht. Und das ist allein dem Willen Gottes anheimgestellt; denn es gibt keine andere Kraft, die uns lange genug zusammenhalten oder tief genug bewegen könnte, um die Mächte zu brechen, die uns getrennt halten.

Ich würde Ihnen gerne einige der Paradoxien erläutern, die im Herzen des Judentums und des jüdischen Volkes existieren. Mein Bereich ist nicht Religionswissenschaft. Ich glaube, daß letztlich alle drei unserer Glaubensverständnisse, die sich von derselben Quelle ableiten, in vieler Hinsicht einander ähnlich sind, oder besser gesagt, der Grund dafür, daß sie so ausdauernd und wirksam sind, liegt darin, daß sie alle dieselbe Fähigkeit haben, sich auf die gesamte menschliche Erfahrung zu beziehen. Aber verschiedene Zeiten und Situationen haben zu unterschiedlichen Schwerpunkten und Ausdrucksformen geführt. Ich kann nicht sagen, was wir gemeinsam haben, weil ich mir nicht anmaßen möchte, Christen oder Moslems zu sagen, was ihre Religion lehrt. Vielleicht haben wir alle in der Vergangenheit diesbezüglich zu viele Fehler gemacht. Was ich machen kann ist, Ihnen von meiner eigenen Tradition erzählen in der Hoffnung, daß Sie verstehen, wo und warum Unterschiede entstehen, aber auch etwas von Ihnen selbst darin wiedererkennen. Die bittersten Streitigkeiten geschehen ja unter Brüdern; aber aufgrund unserer familiären Ähnlichkeit tragen wir auch die Samen der Versöhnung in uns.

Der erste Teil meiner Ausführungen wird auf einem religiösen Modell beruhen, und der zweite Teil wird ein historischer Kommentar dazu sein.

Das Grundbekenntnis
des Judentums:
der Herr ist Einer

Lassen Sie mich mit einem Wort beginnen, das als Grundbekenntnis des Judentums betrachtet wird: „*Shema yisrael adonai eloheynu adonai echad*“ – „Höre Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist Einer“. Das Wort „Israel“, in Hebräisch *yisrael*, meint hier nicht den Staat. Das ist natürlich offensichtlich, und trotzdem, wenn wir Mißverständnisse vermeiden wollen, müssen wir mit unserer Ausdrucksweise übervorsichtig sein. Die Frage, wer oder was „*yisrael*“ in diesem Satz meint, ist genau das, was ich untersuchen möchte. Wir begegnen diesen Worten zum ersten Mal im „*sefer devarim*“, dem „Buch der Worte“ oder „der Sachen“. Dieses Buch oder diese Schriftrolle ist das 5. Buch Mose, allgemein als Deuteronomium bekannt, weil es die Wiederholung vieler der Gesetze ent-

Die Berufung Israels

Ein Modell für Leben in Gemeinschaft vor Gott

hält, die von Gott seinem Volk am Beginn seines Lebensweges gegeben wurden. In diesem Zusammenhang ist „Yisrael“ ein Volk und noch nicht eine Nation. Sie sind die physischen Nachkommen Abrahams, etwa vierhundert Jahre nach seiner Geburt, gemäß der biblischen Tradition. Sie lebten in Ägypten, zuerst als geehrte Gäste, aber gegen Ende als Sklaven. Sie haben sich weiterhin an Zahl vermehrt, wie es Gottes Verheißung war, und nun ist die Zeit für sie reif, freigelassen zu werden. Sie nehmen ihren Namen von Abrahams Enkel, Jakob – dem Neffen Isaels –, der von Gott den neuen Namen *Yisrael* bekommen hat; auf die Entstehung dieses Namens werden wir später zurückkommen. Die zwölf Söhne Yisraels, die nach Ägypten gegangen waren, wurden ein riesiges Volk, nun Kinder Israels genannt oder einfach Yisrael. Am Berg Sinai sind sie Gott begegnet, der den Bund mit dem Volk als ganzem von neuem bekräftigte, den er bis dahin mit Abraham allein geschlossen hatte. Gott macht durch Mose dem Volk folgendes Angebot: „Wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören“ (Exodus 19, 5–6). Bereits in diesen Worten sind die Identität, Geschichte und oftmals die Tragödie des jüdischen Volkes definiert. Unter den Königreichen der Welt sollen sie eine priesterliche Kaste sein, Mittler zwischen Mensch und Gott und die Lehrer des Willens Gottes an die Welt. Sie sollen eine heilige Nation sein, *goi kadosh* – das hebräische Wort „kadosh“ bedeutet „ausgesondert“ für Gott, „unterschieden“, „anders“. Aber das kann bedeuten: einzigartig und geehrt sein oder als fremd und ausgestoßen behandelt werden. Es kann bedeuten, das Gewissen und Licht der Welt sein oder der Sündenbock und das Opfer. Jüdisches Schicksal ist bestimmt, angenommen und besiegelt in dieser Einladung durch Gott und ihrer Annahme durch das Volk, das über 3000 Jahre alt ist.

Nach Sinai wird Gott sein Abraham gegebenes Versprechen erfüllen, seinem Volk ein eigenes Gebiet zu geben, das Land von Kanaan. Nochmals, ich möchte nicht in zeitgenössische Politik eingreifen, sondern lediglich die biblischen Aussagen in Erinnerung rufen. Ich möchte nur hinzufügen: Da auch der Hauptinhalt der übrigen Bücher des Mose aus den Gesetzen Gottes besteht, wie das Leben in diesem Land geführt werden soll, ist die Gesellschaft, die dort geschaffen werden soll, deutlich gemeint als ein Mikrokosmos, ein Modell, wie Leben in Gemeinschaft vor Gott organisiert werden soll. Das erklärt auch die be-

zeichnende Rolle des „Gesetzes“ innerhalb des Judentums. Um unseren Teil des Bundes zu erfüllen, müssen wir unser Verhalten zueinander, zum Land und zu Gott ordnen. Der Bund ist die leitende Metapher für unsere Identität als eine Glaubensgemeinschaft; das „Gesetz“ ist die Verbriefung dieser Beziehung; unser Streben, Gott zu dienen, ist der Geist.

Das Land wird gewonnen und verloren werden und wiedergewonnen innerhalb der biblischen Zeit und verloren und nochmals wiedergewonnen. Es ist kein zufälliger Faktor in Yisraels Existenz – es ist Teil der eigentlichen Identität des jüdischen Volkes, ob es nun physische Realität oder ein Traum derer ist, die im Exil sind.

Aber kommen wir zurück zum Deuteronomium. An der Grenze des Landes stehend, richtet Mose letzte Worte der Ermutigung an sein Volk. Es ist ein Vermächtnis, das die Gesetze zusammenfaßt, die seine Natur als eine Gemeinschaft bestimmen und die auf die Versuchungen, Fehler und die neuerlichen Zuwendungen vorausschauen, die sie erfahren werden. Es ist dieses Yisrael, zu dem er spricht: „Höre, o Yisrael, der Herr, unser Gott, der Herr ist Einer.“ Hinter der Mannigfaltigkeit von Wirklichkeit, der Vielfältigkeit von Nationen und Völkern mit ihren zahlreichen Göttern, sogar hinter den bedrohlichen und lebensspendenden Manifestationen der Natur, gibt es eine Einheit – so daß letztlich die Natur *eine* ist, und die Menschheit *eine* ist, da sie geschaffen sind von Gott, der der *Eine* ist.

Die Tradition
und das Neue

Dieser Satz, bekannt als das *Shema*, von der einleitenden Aufforderung „höre“, wurde zur zentralen Aussage jüdischer Liturgie, wenigstens zweimal täglich rezitiert. Durch diese Rezitation nehmen wir das „Joch des Königreichs des Himmels“ auf uns, wir anerkennen unsere Verantwortung vor Gott, sein Königreich hier auf Erden bauen zu helfen. In diesem Zusammenhang erhebt sich aber die Frage, wenn es nicht mehr Mose ist, der zum Volk als einem Ganzen spricht, wer ist dieses „Yisrael“, das angesprochen wird durch den einzelnen Beter, wenn er oder sie dieses Gebet sagt? Verschiedene Stränge jüdischer Tradition haben verschiedene Antworten angeboten.

Wer ist mit Yisrael
gemeint?

Die erste, die ich bringen will, gehört zum „Midrash“, der rabbinischen Interpretation der Hebräischen Bibel, ein Prozeß, der über ein Jahrhundert vor dem Beginn der christlichen Ära begann und in seiner klassischen Form fast 1000 Jahre dauerte. Die Rabbinen fragten, wo dieser Ausdruck seinen Ursprung haben dürfte, und sahen darin Worte, die zum ersten Yisrael, zum Patriarchen Jakob, gesprochen wurden. An seinem Totenbett versammelte

Die Sorge Jakobs . . .

. . . und aller
Generationen

Mühsame Synthese

er seine Söhne um sich. Er befürchtete, daß seine Kinder nach seinem Tod den Glauben an den einen Gott seines Vaters Isaak und Großvaters Abraham aufgeben würden. Würde dieser Glaube mit ihm sterben und damit Gottes Plan für die Erlösung der Welt? In der Antwort auf diese Frage erwiderten die Söhne wie aus einem Mund: „Höre, o Israel, unser Vater, der Herr, unser Gott, der Herr ist Einer“ (Sifra zu Deut 6, 5).

Diese kleine Geschichte spiegelt die immer wiederkehrende Angst im jüdischen Selbstverständnis wider; die Furcht jeder Generation, daß sie die letzte sein wird, daß die Tradition und die Bürde von jenen, die nach ihnen kommen, nicht akzeptiert werden wird. Trotzdem ist es auch eine Erläuterung zu einer der großen Spannungen im jüdischen Leben. Wir tragen ein ungeheures Gewicht der Tradition – die gesammelten Praktiken und Lehren, die Weisheit, aber auch das Versagen unserer langen Existenz. Jede Kultur, in der wir gelebt haben, jede Gesellschaft, in der wir eine Rolle gespielt haben, hat uns etwas gelehrt, und wir haben immer wieder eine Synthese vom Besten unserer Tradition und vom Besten aus dem Neuen geschaffen. Solche Verbindungen geschahen selten passiv und kaum einmal ohne beträchtliche Schmerzen. Jede neue Umwelt hat unsere Existenz bis an die Wurzeln herausgefordert, da wir versuchten, unseren Weg unter den neuen Umständen zu finden, ohne unsere grundlegenden Quellen unserer Identität und Aufgabe zu verlieren. Für viele in jeder Generation bedeutete die Welt eine Herausforderung gegenüber den akzeptierten Lehren, die unsere wahre Existenz zu untergraben drohte, bis ein neuer Lehrer oder einige neue Lehrer auftauchten, die es fertigbrachten, die zerbrochenen Teile unseres Bewußtseins wieder zusammenzufügen – ob es die Generation war, die das Judentum nach der Zerstörung des Tempels aufbaute, oder ob ein Philosoph wie Maimonides Antworten finden konnte auf die religiöse Krise seiner eigenen Tage. So sind wir auf das andere Element in der Geschichte verwiesen. Denn Jakobs Söhne mußten Gott von neuem für sich entdecken und durften sich nicht allein auf eine Tradition beziehen, die sie ererbt hatten. Darum rezitieren wir entsprechend einer anderen rabbinischen Lehre am Beginn der „Amidah“, des Hauptgebetes unserer Liturgie, nicht die Worte „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, sondern die vollere Form „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“. Jeder der Patriarchen erfuhr Gott aufs neue und fand einen neuen Weg, ihn zu verehren, so ergänzend, was vorher war. Juden leben in einer schöpferischen Spannung zwischen dem angesammelten Gewicht

Die drei
Wallfahrtsfeste . . .

. . . als Gedächtnis
geschichtlicher
Stationen . . .

der Tradition und der Herausforderung einer immer neuen Umwelt. Wir verwenden eine feste Form der Liturgie, aber die Erfahrung, die wir täglich mitbringen, muß immer frisch sein.

Diese Spannung wird gut veranschaulicht im Zyklus des jüdischen Kalenders. Es gibt drei Feste aus biblischer Zeit: „Pesach, Shavuoth, Sukkot“ (Pesach, Pfingsten und Laubhüttenfest), die gekennzeichnet sind durch eine Wallfahrt nach Jerusalem. Sie erzählen drei Stationen in der Geschichte der Wanderung Yisraels aus dem Sklaventum in die Freiheit. Im Pesachfest wird der Auszug aus Ägypten lebendig, und jeder Jude soll es persönlich so erleben, als ob er oder sie die Wanderung aus der Sklaverei in die Freiheit gemacht hätte. Zu Pfingsten, sieben Wochen später, erinnern wir uns der Offenbarung am Sinai und der Übergabe der Torah durch Gott. Und beim Laubhüttenfest im Herbst verwandeln wir ein Erntedankfest in ein Gedenken an die Jahre der Wanderung durch die Wüste, gestärkt durch göttliche Nahrung, geschützt durch die Gegenwart Gottes in unserer Mitte. Von der Sklaverei zur Freiheit, Begegnung mit Gott und das Kennenlernen seines Willens, dann die Wanderung in der wirklichen Welt unter seiner Führung und seinem Schutz – wir wiederholen diesen Erfahrungszyklus jahrein, jahraus als ein endloses und zeitloses Muster, welches das innere Leben und das Selbstverständnis jeder Generation formt. Der Gewinn der Unabhängigkeit, die Unterwerfung unter Gottes Willen und das Durchstehen unserer Bestimmung unter göttlicher Vorsehung oder, um die theologischen Ausdrücke zu verwenden, Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, diese Reihenfolge ist das ewige Drama der Seele des jüdischen Volkes bei seiner Wanderung durch die Geschichte.

Jedes dieser Feste kann jedoch auch so gefeiert werden, daß die äußere historische Realität im Hintergrund bleibt und mit dem eigentlichen Inhalt dieses Festes nichts zu tun hat. Um nur ein Beispiel dieser Akzentverschiebungen zu geben: Im Winter feiern wir das „Chanukka-Fest“, bei dem wir uns der Neueinweihung des Tempels im 2. Jahrhundert vor Christus erinnern, nachdem er entweiht worden war. Die historische Geschichte erzählt vom Aufstand einer priesterlichen Familie, der Makkabäer, gegen die religiöse Verfolgung aufgrund der Hellenisierungsbestrebungen der Syrer unter Antiochus IV. Epiphanes. Aber das Fest selber ignoriert die militärischen und nationalen Aspekte. Statt dessen konzentriert es sich auf eine Legende, wonach ein kleiner Überrest nicht verunreinigten Öls, das für das ewige Licht gebraucht wird,

durch ein Wunder acht Tage brannte statt nur einen Tag. Das Leuchten eines zusätzlichen Lichtes jeden Tag auf einem achtermigen Kerzenleuchter wurde zum Symbol des Lichtes Gottes und der Hoffnung.

Rabbi Hugo Gryn erzählt uns von seiner eigenen Erfahrung in einem Nazi-Konzentrationslager im Zweiten Weltkrieg zur Zeit des Chanukka-Festes. „Es war im kalten Winter 1944; und obwohl wir keine Kalender hatten, nahm mein Vater, der dort auch mein Gefängnis kamerad war, mich und einige unserer Freunde in eine Ecke unserer Baracke. Er verkündete, daß der Abend von Chanukka sei, holte eine seltsam gestaltete Tonkugel hervor und begann einen Docht anzuzünden, der in seine kostbare, aber nun geschmolzene Margarineration eingelassen war. Bevor er den Segen sprechen konnte, protestierte ich gegen diese Zerstörung von Nahrung. Er blickte mich an – dann die Lampe – und schließlich sagte er: „Du und ich haben gesehen, daß es möglich ist, ohne Essen drei Wochen zu überleben. Wir lebten einmal drei Tage lang ohne Wasser; aber du kannst nicht einmal drei Minuten ohne Hoffnung richtig leben!“

Die „Wallfahrtsfeste“ und die anderen Feste und Fasttage unseres Jahres schaffen ein Verständnis der Geschichte und des Willens Gottes für uns, das es uns ermöglicht, Ereignisse in der wirklichen Welt zu interpretieren. Diese Feste sind nicht bloß Feiern oder Gedächtnisse, sondern sind eine Neuerfahrung von Ereignissen, die unsere religiöse und soziale Identität geformt haben und dies noch immer tun. Darum können sie bisweilen äußerst selbstkritisch sein. Im Sommer erinnern wir uns der Ereignisse, die am neunten Tag im Monat „Av“ im Jahr 586 v. Chr. zur Zerstörung des ersten Tempels geführt hatten. In den Wochen vor der Fastenzeit lesen wir die biblischen Abschnitte aus den Propheten, welche die Fehler unserer Nation kritisieren, die zum Willen Gottes, den Tempel zu zerstören, führten. Wir erleben nochmals die dunkelste Periode unserer Entfremdung von Gott. Aber nach diesem schwarzen Fasttag „Tisha B'av“ lesen wir die Worte der Tröstung und Hoffnung des Propheten Jesaja, der die von Gott versprochene Wiederherstellung prophezeit. Es ist unsere Stärke als Volk – und es ist eine paradoxe –, daß wir es fertigbringen, in unserem religiösen Leben die Erinnerung daran lebendig zu halten, daß wir in unserer Rolle als Volk Gottes immer wieder versagt haben. Die Fähigkeit zuzugeben, daß wir Fehler gemacht haben, und damit die Möglichkeit, daß wir wieder Fehler machen können, ist eines der schmerzvollsten Dinge, die man haben kann, ob es sich nun um den Einzelnen oder um das

... und als Neuerfahrung zentraler Ereignisse

Das Einzelne und das Allgemeine

Volk handelt. Aber mit dieser Kraft ist auch eine Selbstkorrektur möglich. Es ist kein Zufall, daß die hebräische Bibel die Erinnerung an unsere Katastrophen und Fehler ebenso wie an unsere Erfolge enthält. So eine schmerzvolle Ehrlichkeit enthält eine tiefe religiöse Wahrheit.

Es gibt noch ein anderes Element im biblischen Bericht, das viele Gesichter hat. Mose beschreibt die Israeliten als ein „halsstarriges Volk“ (Exodus 32, 9), d. h. eigensinnig und schwer dazu zu bringen, Gott zu gehorchen. Dennoch hat gerade dieser Eigensinn Israel, als es einmal seine Aufgabe akzeptiert hatte, die Kraft gegeben, nicht nur zu überleben, sondern die religiöse Identität und Kreativität zu erhalten. Es ist dieser Eigensinn, der so oft von anderen Völkern und religiösen Traditionen mißverstanden wurde – unsere Unwilligkeit und Unfähigkeit, im Glaubenssystem oder der Kultur unserer Gastgeber aufzugehen. Damit verbunden war unsere Bereitschaft, eher das Martyrium zu erleiden als freiwillig oder gewaltsam zu einem anderen Glauben bekehrt zu werden. Es erscheint uns selber eigenartig, daß wir so hartnäckig und so lang an unserem Glauben festgehalten haben, wo doch andere Glaubensformen so verlockend zu sein schienen; noch eigenartiger erscheint es uns, daß es Vertretern anderer Glaubensbekenntnisse so wichtig war, uns entweder bekehren oder zerstören zu wollen. Wir stellen jeder Gruppe, die für sich beansprucht, die ganze Wahrheit zu besitzen – und dies gilt nicht nur für weltliche Glaubenssysteme des 20. Jahrhunderts, sondern ebenso für die Religionen früherer Jahrhunderte – eine Frage. Wir haben unser Recht, verschieden zu sein, oft unter großen persönlichen Opfern behauptet. Als Antwort darauf wurden wir beschuldigt, eng, partikularistisch, nationalistisch oder auf die Volksgruppe bezogen zu sein, den universellen Glaubenssystemen und Lehren jener entgegenstehend, die erreichen wollten, daß wir ihrer Gemeinschaft beitreten. Aber in der klassischen jüdischen Lehre beanspruchen wir keine Exklusivrechte auf das Königreich des Himmels. In rabbinischer Sicht gibt es sieben grundlegende Gesetze, die Noahs Söhnen nach der Flut gegeben wurden und die alle Menschenkinder binden. Sie enthalten folgende Verbote: Götzendienst, Gotteslästerung, Blutvergießen, sexuelle Sünden, Diebstahl und das Essen von Fleisch eines lebendigen Tieres. Es gibt auch einen positiven Auftrag: Gerichtshöfe und ein Rechtssystem einzurichten. Wenn diese sieben Gebote gehalten werden, dann hat jede Person, die danach lebt, egal welcher Religion, einen sicheren Platz in der kommenden Welt. Wir bestehen nicht auf Exklusivität unserer religiösen Beru-

fung, unserer Aufgabe oder unseres Wertes. Unser Weg ist nicht der einzige Weg zu Gott, aber es ist der für uns Besondere und selbstverständlich für jeden, der ein Teil unseres Volkes wird. Wir erkennen die Existenz anderer Formen des Glaubens als eine weitere Offenbarung des wunderbaren Geheimnisses und der Natur von Gottes Schöpfung.

Die Minderheiten-situation

Vielleicht gibt es eine historische Dimension für unsere religiöse Bescheidenheit. Gemäß dem Neuen Testament war das Judentum einmal ein missionarischer Glaube, und wir wetteiferten mit dem Christentum, die römische Welt zu besiegen. Wir verloren diesen Wettlauf und haben seit dieser Zeit als Minderheit existiert. In vielen historischen Situationen haben jene, die sich zum Judentum bekehren wollten, und jene, die ihnen dabei helfen wollten, dies mit dem Risiko getan, ihr Leben zu verlieren durch die Hand von Vertretern der Mehrheit. Deshalb haben wir Menschen, die sich zu uns bekehren wollten, eher davon abgehalten, obwohl das Tor für jene, die beharrlich sind, offen ist. „Das Notwendige“ wurde zu einer religiösen Grundhaltung.

Ein solcher Minderheitenstatus wirkt sich auch auf andere Weise aus. Es färbt unsere Sicht der Welt und unsere Erwartungen dessen, was wir hoffen, tun zu können, um etwas zu bewirken oder zu verändern. 2000 Jahre lang haben wir die Kehrseite der Religionen, die über uns geherrscht haben, gesehen und erfahren. Wie gütig auch der Meister sein mag, sieht die Welt doch sehr verschieden aus, je nachdem, ob einer ihm untertan oder von ihm abhängig ist. Die Juden waren über Jahrhunderte ein kolonialisiertes Volk – der einzige Unterschied war, daß unsere Ressourcen, die ausgebeutet wurden, eher menschlich als materiell waren und daß unser Land nicht jenseits der Meere lag, sondern im Herzen Europas. Wir werden einige der historischen Konsequenzen noch später sehen; aber wenn wir im religiösen Bereich bleiben, erfahren wir unseren Platz unter den Nationen als immer neue Folge von Polarisierungen, durch die wir in Spannung gehalten werden. Wir sind uns der besonderen Aufgabe, die wir haben, bewußt, aber zur gleichen Zeit wissen wir um das legitime Recht der anderen, ihre Belange zu gestalten – obwohl es eine klare Annahme gibt, daß am Ende alle den einen, wahren Gott anerkennen werden. Indem wir unsere eigene besondere Aufgabe erfüllen, indem wir gerade wirklich „yisrael“ sind und indem wir unsere Identität nicht verlieren, tragen wir irgendwie zu jenen Kräften bei, die alle Menschenkinder zu Gott führen.

Die Bewegung auf
Gott hin und auf die
Welt hin

Im Einleitungsteil unseres täglichen Gottesdienstes gibt es zwei Segnungen, die zur Rezitation des „shema“ hinführen. Die erste, die vom Morgen zum Abend wechselt, anerkennt Gott als Schöpfer des gesamten Universums, der der Welt Licht am Morgen und Dunkelheit am Abend bringt. Der zweite Segen konzentriert sich auf Gottes besondere Liebe für „yisrael“.

Am Ende des Gottesdienstes kehren wir den Prozeß um, konzentrieren uns auf uns selbst und dann auf die Welt, in die wir nun zurückkehren. In diesem abschließenden Gebet, genannt „alenu“ – nach dem ersten Wort –, werden die Verschiedenheit und die Universalität des jüdischen Glaubens am stärksten ausgedrückt. Der erste Absatz bringt in der gesamten jüdischen Liturgie am stärksten unsere Besonderheit zum Ausdruck; er heißt: „An uns ist es, zu rühmen den Herrn des Alls, zu huldigen dem Weltenschöpfer, daß er uns nicht erschaffen hat gleich den Heidenvölkern und uns nicht gleichgemacht hat den anderen Familien der Erde, daß er unseren Anteil nicht gleichgemacht hat dem ihren und unser Los gleich dem all ihrer Menge. Wir beugen das Knie, wir bücken uns und bekennen unseren Glauben vor dem König der Könige, dem Heiligen – gelobt sei er –, der die Himmel hat ausgespannt und die Erde hat gegründet auf ihren Grundfesten; seine Herrlichkeit thront in den Himmeln oben und seine Macht waltet in den höchsten Höhen. Er ist unser Gott und keiner sonst; in Wahrhaftigkeit – er unser Herr und König und keiner außer ihm. So steht es geschrieben in seiner Torah: Erkenne es heute und nimm es dir zu Herzen – Gott ist der Herr im Himmel oben und auf der Erde unten und keiner sonst.“

Aber dieses Gebet muß in Verbindung mit dem zweiten Absatz verstanden werden, der deutlich als Ergänzung dazu erscheint: „Darum hoffen wir, Gott, unser Herr, auf dich, daß wir dich ehestens schauen werden in deiner ganzen Macht und Herrlichkeit, wie du bannest alle Greuel von der Erde weg und aller Götzendienst ist getilget; wie du vervollkommnest die Welt und sie verklärest im Reiche der Allmacht, daß alle, die leben im Fleische, dich rufen bei deinem Namen, alle Sünder auf Erden sich zu dir bekehren, alle Weltenbewohner es wissen und erkennen, daß vor dir sich beuget jedes Knie, zu dir schwöret jede Zunge.

Vor dir, unserem Gott und Herrn, beugen sie das Knie und fallen sie nieder. Deinem Namen geben sie die Ehre und den Ruhm und nehmen auf sich einstimmig und einmütig das Gesetz und die Herrschaft deines Reiches; dann regierst du über sie – ehestens und für die Ewigkeit. Denn

dein ist das Reich und bis in Ewigkeit regierst du in Ehren; wie geschrieben steht in deiner Torah ‚Gott regiert in Ewigkeit‘. Und gesprochen ward von deinem Propheten: ‚Gott wird Herr sein über die ganze Erde; an dem Tage ist Gott der Einige und sein Name der Einzige.‘“

Identität als Zeuge
Gottes . . .

Wenn ich diese Gegenüberstellung psychologisch interpretieren darf: Der erste Absatz ist eine machtvolle Bekräftigung unserer eigenen Identität: einzigartig, speziell, besonders – aber eine Identität, die durch unsere Aufgabe und Berufung bestimmt ist, Zeuge des lebendigen Gottes seit der Zeit der Begegnung mit Gott auf dem Sinai zu sein. Aber sobald wir unsere Einzigartigkeit bekräftigt haben, bestätigen wir unsere gemeinsame Menschlichkeit und anerkennen, daß andere das gleiche Recht haben, ihren eigenen Weg zu Gott zu finden, wenn Gott es so will. Was wir tun müssen ist: zu hoffen und auf diese Zeit zu warten. Nur wenn wir unserer eigenen Identität sicher sind, können wir die Identität anderer respektieren. Die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus ist in jeder religiösen Tradition gegeben; Probleme entstehen, wenn ein Aspekt ausschließlich betont wird. Vielleicht mußten wir uns der Spannung besonders bewußt sein und wegen unserer Geschichte als Minderheit beide Seiten bejahren. Tatsächlich hängt aber unsere Offenheit oder Verslossenheit gegenüber der nichtjüdischen Welt in hohem Maße davon ab, wie sie uns behandelt hat. In den letzten 2000 Jahren wurden jüdische Gemeinden gekauft und verkauft, willkommen geheißen in neuen Ländern und wieder vertrieben, auf Ghettos und Siedlungen beschränkt oder eingeladen, als freie Bürger oder in den Palästen der Könige zu leben. Wieviel unseres religiösen Lebens reflektiert die Notwendigkeit, Taktiken fürs Überleben zu haben? Wie weit wurden wir gezwungen, Strategien zu entwickeln, die unseren Sinn für unsere Würde und Integrität festigen trotz der wiederholten Angriffe auf unsere Selbstachtung durch unsere Geschichte hindurch: Vielleicht ist das ein anderes Paradox unseres Wesens – daß wir ewig als verschieden, abgesondert und getrennt von der Gesellschaft, in der wir leben, empfunden werden? Dennoch sind wir uns der unzähligen Wege durch die Geschichte bewußt, auf denen wir uns angepaßt, geändert und völlig neuen Umgebungen akklimatisiert haben. Wenn wir uns nicht anpassen, müssen wir sterben; aber wenn wir uns völlig ändern, verschwinden wir. Was ist wesentlich in unserem Glauben? Was kann nicht aufgegeben werden? Was ist von ewigem Wert und bindend, und was ist zeitgebunden, nebensächlich und kann somit vernachlässigt werden? Wenn andere

. . . und gemeinsame
Menschlichkeit mit
allen anderen

Religionen ihre Glaubenssätze betonen, tendieren wir dazu, unsere religiöse Praxis und das Wesen der jüdischen Identität herauszustellen. Wir schauen auf die jüdische Geschichte und sehen, wie sich jede neue Synthese ergeben hat. In jedem Zeitalter, an jedem Ort mußte die gleiche schmerzliche Anpassung gemacht werden, wobei zu allen Zeiten die äußeren Kräfte unserer Kontrolle entzogen waren. Das führt zur Frage nach dem wahren Wesen des jüdischen Volkes als einer sozialen, politischen und kulturellen Wesenheit und nach unserem religiösen Selbstverständnis als Yisrael.

Jakob oder Israel?

Lassen Sie mich zum „shema“ und dem Namen *yisrael* selbst zurückkehren. Der erste, der diesen Namen trug, der Patriarch Jakob, Enkel Abrahams, ist der problematischste der Begründer unseres Glaubens. Die Klarheit der Absicht, die Übereignung und der Gehorsam Abrahams stehen weithin außer Frage. Ich sage „weithin“, weil die Bibel auch bei ihm auf Zweifel und Schwächen anspielt; aber er steht aufs ganze gesehen als Modell eines kompromißlosen Glaubens. Sein Sohn Isaak ist der farbloseste der Patriarchen – vielleicht charakterisiert durch einen einfachen Glauben, eine Bereitschaft, sich selbst zu opfern, um Gottes Willen zu gehorchen, und eine gewisse verbissene Entschlossenheit, der Welt gegenüber Gott zu bezeugen. Aber Jakob ist der zweideutigste und hintergründigste der drei und darum in gewisser Weise der menschlichste und interessanteste. Er ist der zweitgeborene Sohn Isaaks, der seinen Bruder Esau vom Empfang des Segens Gottes verdrängen konnte. Schon sein Name „ya'akov“, abgeleitet von „ekev“, dem Absatz des Fußes, weist auf die Bedeutung seines Wesens als der Verdränger. Er ist die klassische Figur des „Betrügers“ oder „Schelms“, der geliebte Charakter aller volkstümlichen Traditionen. Dennoch führt ihn gerade sein Trickreichtum zu einer zwanzigjährigen Verbannung aus seinem Elternhaus, um in Furcht vor dem Haß seines Bruders Esau zu leben, um selbst betrogen zu werden durch die Hand seines zukünftigen Schwiegervaters; und schließlich hat er durch seine eigenen Söhne einen familiären Verrat zu erleiden. Als Jakob ist er der unwahrscheinlichste aller Verteidiger eines gerechten Gottes. Dennoch wurde dieser selbe Jakob aus seiner menschlichen Schwäche und seinem betrügerischen Wesen herausgerufen, um mit sich selbst zu kämpfen, um an sich selbst den Schmerz zu erfahren, den er anderen zufügt, das Geschehene ungeschehen zu machen und an seinem Bruder eine symbolische Wiedergutmachung für den gestohlenen Segen zu leisten. Am Ende muß er, anstatt vor den

Hoffnung für alle Nachkommen

Konsequenzen seiner Taten davonzulaufen, eine dunkle Nacht lang allein ihnen standhalten, an einem Platz, genannt Peniel, dem Gesicht Gottes, wo er mit einer geheimnisvollen Figur der Nacht kämpft. Jakob, der Betrüger, wird *yisrael*, der Sieger des Kampfes, aber ein Sieger, der die Narben und die Wunden dieses Kampfes mit sich trägt, da er für den Rest seines Lebens hinkt. Er ist der Mensch, der gekämpft hat und das Böse in sich überwunden hat. Das sehr Unehhrliche seines ursprünglichen Charakters wird zur Hoffnung für alle seine Nachkommen, für die physischen und geistigen, indem er seine Wandlung erduldet. Wenn er so sehr menschlich ist, wie wir so sehr menschlich sind, dann können auch wir, wie er, die Begrenzungen unserer eigenen Natur überschreiten. Das ist die Idee, die der zweiten Interpretation des Namens *yisrael* im Shema zugrunde liegt. Diese Erklärung leitet sich von der chassidischen Bewegung des siebzehnten Jahrhunderts in Polen ab. Jeder von uns ist ein *ya'akov*, unser niedriges Selbst, und ein *yisrael*, unser höheres Selbst. Wenn wir das Shema wiederholen, sprechen wir das höhere Selbst in uns an. „Höre, Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist Einer.“ Unser Leben ist nicht einfach hin gut, sondern ein verwobener Komplex von Gut und Böse, Verstehen und Blindheit, Glauben und Zweifel, Großartigkeit und Absurdität – und wir sind in einem beständigen Kampf mit den Kräften innerhalb und außerhalb von uns, die uns in die Tiefe hinabziehen wollen – aber in diesem Kampf haben wir die Möglichkeit und Hoffnung auf unsere eigene Verwandlung. *Yisrael* bedeutet: „Derjenige, der mit Gott kämpft“ oder „derjenige, der für Gott kämpft“. In beiden Fällen ist es eine Bestätigung unserer Menschlichkeit und des Rufes Gottes, über das hinauszugehen, was wir sind, auf das zu, das wir in seinen Augen sein könnten. Wie Mose seinem Volk im Deuteronomium sagte (7, 7): „Gott hat euch nicht ins Herz geschlossen oder auserwählt, weil ihr zahlreicher als die anderen Völker waret, denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern. Weil der Herr euch liebt und weil er auf den Schwur achtet, den er euren Vätern geleistet hat . . .“ Es waren unsere Begrenztheiten, die uns zu perfekten Modellen für Gottes Willen machten – wenn er mit uns etwas machen kann, kann er mit jedem etwas machen. (Der 2. Teil folgt in Heft 2/86.)

Raphael Schulte

Der Lima-Text als Anfrage an die katholische Theologie

Bemerkungen zum Eucharistie- und Amtsverständnis

Im folgenden wird weniger zu einzelnen Aussagen des Lima-Textes Stellung genommen, sondern es wird versucht, auf dem Hintergrund der Ekklesiologie des II. Vatikanums die theologische Problemstellung für alle am Gespräch Beteiligten so zu vertiefen, daß frühere Kontroverspunkte in einem neuen, tieferen gemeinsamen Verständnis der Kirche, ihrer zentralen Feier und ihres spezifischen Priestertums aufgehoben werden. red

Vorbemerkung

Wenn wir im folgenden aus der Sicht der katholischen Theologie einige allgemeine Bemerkungen zum Lima-Text¹ und sodann einige kritische Anmerkungen zum Eucharistie- und Amtsverständnis machen, ist eine Vorbemerkung dazu notwendig, wie hier „katholische Theologie“ zu verstehen ist bzw. welche Mißverständnisse zu vermeiden sind. Zunächst einmal kann man keineswegs von der katholischen Theologie sprechen, wenn damit eine eindeutig feststehende, bis in einzelne Lehrmeinungen hinreichend und weltweit einheitlich formulierte, gar fixierte Lehr- und Aussageweise gemeint wäre². Dafür hat es bis in unsere Zeit herein zu viele unterschiedliche, theologisch legitime und katholisch vertretbare Grundauffassungen gegeben und gibt es sie, als daß eine solche Uniformität vorausgesetzt werden dürfte. Als Beispiele für die katholische Mannigfaltigkeit (und daher gerade nicht Uniformität) von Lehrauffassungen und -systemen könn-

te auf die recht unterschiedlichen Opfertheorien in bezug auf die Eucharistie hingewiesen werden oder auf den alten, nie gelösten „Streit“ zwischen Molinisten und Thomisten. Gerade auf diese Offenheit ist also in jedem Fall zu achten – allen unkatholischen Uniformitätsbestrebungen zum Trotz. Wir halten uns hier ausdrücklich an die Grundsätze der Katholizität, die das Zweite Vatikanische Konzil wieder in Erinnerung gerufen hat.

Damit ist aber nochmals etwas deutlich gesagt: Wir haben auch klar zu unterscheiden zwischen Theologie und ausdrücklich ausgesprochenen lehramtlichen Aussagen und Weisungen. Das Lehramt, insofern es über die rechte Lehre wacht, hat nicht die Aufgabe, die der theologischen Einsichtnahme in das christliche Glaubensgut zufällt, so sehr jene Aufgabe dieses zur Grundlage hat und nehmen muß. Daher ist es eine je andere Mannigfaltigkeit, was die vielen Theologen christlich verantwortet im Dienst der Verkündigung bedenken und zur Sprache bringen einerseits und was das mit dem Wächterdienst über die eine, katholische und daher rechtmäßige Lehre beauftragte Amt durch Weisungen und Abgrenzungen verlaublich. Dieses Lehramt des Wächterdienstes bestimmt keineswegs, was theologisch zu fragen ist, was zu erarbeiten und dann zu sagen sei.

Schließlich verstehe ich das Eigenschaftswort „katholisch“ in unserem Thema wie im Zusammenhang des Lima-Textes im Sinn und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, speziell im Sinn der Kirchenkonstitution und des Ökumenismusdekretes. Das heißt konkret: katholisch und römisch-katholisch ist nicht dasselbe. „Katholisch“ soll

der!; dafür reichen schon allein die Seiten der Dokumente nicht aus. Aber auch die tatsächlich vorhandene und berechtigte Mannigfaltigkeit der Glaubenseinsichten und Lebensformen können nicht in einem einzigen Konzil umfassend zur Sprache kommen. Wir gehen immer wieder von der irri- gen Auffassung aus, jedenfalls die katholische Kirche habe eine Institution, bei der man die Lehre abfragen kann. Wieso konnte man denn während des II. Vatikanischen Konzils eine von römischen Theologen und Fachleuten (die durchaus international bestellt waren) ausgearbeitete Kirchenkonstitution schlicht verwerfen und den Auftrag zu einer völligen Neufassung erteilen? Doch kaum, wenn es ein solches „Lehramt“ gäbe, wie man oft meint, es in der katholischen Kirche ansetzen zu sollen.

¹ Leider ist der ursprünglich in englischer Sprache abgefaßte Lima-Text sehr schlecht und in manchen Passagen ausgesprochen falsch ins Deutsche übersetzt. Dadurch erscheinen im deutschen Text zahlreiche Aussagen als zumindest äußerst fragwürdig, wenn nicht inakzeptabel, ohne daß das in den ursprünglichen Aussagen des Lima-Textes begründet wäre. – Die Konvergenzerklärung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumen. Rates der Kirchen zu Taufe, Eucharistie und Amt wurde 1982 in Lima beschlossen; bis Ende 1985 werden von den einzelnen Kirchen Stellungnahmen erbeten.

² Auch die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils geben nicht einfach die katholische Lehre wie-

in jener Offenheit und Universalität verstanden sein, wie es das Konzil wollte. Das hindert nicht, daß sich spezielle Anfragen auch an jene Weise des Kirche-Seins richten, die man theologisch als römisch-katholisch bezeichnen kann oder die sich selbst so benennt.

I. Allgemeine Bemerkungen zum Lima-Text

1. Zunächst soll im Namen katholischer Theologie der Freude Ausdruck gegeben werden darüber, daß es in unserer Zeit gelungen ist, einen solchen gemeinsamen Text in ökumenischem Geist zu erstellen. Was da möglich geworden und was tatsächlich geschehen ist, kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Diese Freude soll gerade auch dann nicht vergessen sein, wenn auch zum Lima-Text schwerwiegende Anfragen vorzubringen sind.

2. Will man den Lima-Text theologisch-kritisch lesen, dann muß man vor allem seine Zielsetzung beachten und darf keine Forderungen an ihn stellen, denen er von vornher-in gar nicht nachkommen wollte.

3. Es ist ausdrücklich anerkannt, daß es sowohl eine einheitsbewußte *Praxis* in der einen Kirche Gottes geben muß wie auch eine entsprechende *Ausformulierung* der *einen* Glaubensüberzeugung, d. i. Glaubenslehre. Keines von beiden allein reicht aus, um lebendig vom einen Glauben und vom einen Leben aus Gott zu sprechen. Denn der Glaube kommt nicht nur *vom Wort her*, er drängt auch ins gemeinsame Wort des *einen Bekenntnisses*. Wie weit solche bekenntnishaften Ausformulierungen gehen sollen, das ist freilich eine Frage geworden. Sie ist nicht neu. Schon in den neutestamentlichen Texten begegnet diese Problematik, etwa bei Paulus in bezug auf den Auferstehungsglauben oder bei Johannes in bezug auf Jesus Christus als den Sohn Gottes.

4. In ökumenischen Texten, die sich ausdrücklich auf das Ziel einer wiederzugewinnenden gemeinsamen Praxis verpflichtet fühlen, sollten die unterschiedlichen Kirchen *das* zur Sprache bringen, was sie jedenfalls aus ihrer Sicht für *unverzichtbar* halten, solange man sich als *christliche* Kirche verstehen will und kann. Alle solche Aussagen werden von selbst auf eine gemeinsame

Aussage hin konvergieren. Denn keine Kirche wird ihre eigene Aussageform anderen Kirchen aufzwingen wollen, solange sie christliche Brüderlichkeit *wirklich* praktizieren möchte. – Solche konvergierenden Aussagen haben aber nur dann Sinn (weil sie nur dann ein tragendes Fundament hergeben), wenn in bestimmten christlichen Grundauffassungen und -aussagen Einmütigkeit, eben ein wirklich offenkundiger und offen bekannter Konsens, herrscht.

5. Ein Text wie der von Lima kann und soll die Kirchen und ihre je unterschiedlichen Theologien in Frage stellen, d. h. alle zur je eigenen kritischen Rückfrage bewegen, wieso man denn eigentlich meint, dieses und jenes so und nicht anders sagen, dies und das in der Praxis pflegen und jedenfalls für sich verbindlich fordern zu sollen. Dann erst wird man bemerken, ob man und wieso man eigentlich berechtigt und aufgerufen ist, Theologie und Praxis einer anderen Tradition eines essentiellen Mangels zu bezichtigen usw. Und umgekehrt: Erst dann wird man wissen, was man vom eigenen (vermeintlichen?) Reichtum der jeweils eigenen Tradition glaubt den anderen so nachdrücklich anbieten zu sollen, daß diese es übernehmen oder wieder übernehmen sollten, wenn gleich man es vielleicht früher einmal abgelegt hatte.

6. Es ist erstaunlich und regt nachdrücklich zur Gewissenserforschung an, daß die in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils niedergelegten theologischen Erkenntnisse und Weiterführungen vergangener Festlegungen und Verhärtungen so wenig in die Aussagen des Lima-Textes eingegangen sind. Trotzdem werden der katholischen Theologie Formulierungen vorgehalten, die theologisch-legitim längst aufgehoben, d. h. eingeborgen sind in Aussagen der heutigen Kirche, die ihre Vergangenheit zwar nicht leugnet, sie aber z. B. mit dem letzten Konzil in einer Weise und Intensität bewältigt hat, wie es kaum zu erhoffen war.

II. Zu „Eucharistie – Kirche“

1. Zur trinitarischen Ausrichtung

Die lebendige trinitarische Struktur des ekklesialen Lebens und daher auch der eucharistischen Feier wird im Lima-Text zwar be-

dacht, aber doch zu wenig deutlich. Tatsächlich ist die ganze Eucharistiefeier an Gott Vater gerichtet bzw. versteht sich von ihm her und auf ihn hin. Die Gemeinde hat zunächst einmal Gott Vater als ihr Gegenüber. Weil sie sich bekennend und dankend vor ihn hingibt, weiß sie um die von Gott Vater eröffnete Möglichkeit, überhaupt Eucharistie feiern zu können, und daher um *seine* Gegenwart, in der er uns immer schon zuvor ist, gerade auch in der Feier. Nicht zuerst ist Christus unser Gegenüber. Vielmehr ist er es, *durch* den und *in* dem wir auf Gott Vater zuschreiten (können und dürfen). Dabei kommt Gott Vater in allem die Initiative zu, *auch* in dem, was Jesus Christus leistete und in der Feier für uns tut, damit wir es mit ihm und in ihm und durch ihn tun. Denn indem wir den Auftrag Jesu (im Abendmahlssaal ausgesprochen) erfüllen, *antworten* wir ja schon, sind wir daher nicht einfach aus uns selbst initiativ. Wir *danken*, was auch wieder heißt: Gott Vater als Ursprung und Urheber alles dessen anzuerkennen, was zu unserem Heil und Leben geworden ist; denn *er* ist es, der es gewirkt hat, „wenngleich“ *durch* den Sohn *im* Heiligen Geist. Wenn wir daher zum Beispiel überhaupt von einem Gastgeber des eucharistischen Mahles sprechen wollen, dann müssen wir Gott Vater und keinen anderen nennen. Denn Gott Vater ist es, der uns seinen Sohn als Lebensspeise gibt. Wird das beachtet und voll ausgewertet, dann ist jede unglückliche Verengung des „Christus-solus“ aufgebrochen und in den rechten Kontext gestellt.

2. Zur Opferthematik

Der Lima-Text macht Andeutungen, wie die Opferthematik neu aufgegriffen und zu einer hinreichend einvernehmlichen Lösung geführt werden könnte. Wir werden allerdings dem Problem des Opfers, speziell des sogenannten Sühneopfers, nie gerecht werden können, solange wir uns weiterhin an einem religionswissenschaftlich vorgefaßten Opferbegriff ausrichten. Es müßte aber entschieden von den Grundaussagen des Neuen Testaments bestimmt werden: „So sehr hat Gott die Welt geliebt [und das bedeutet gerade auch den Menschen, ja den Sünder], daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, da-

mit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe“ (Joh 3, 16). Diese Aussage begegnet immer wieder. So z. B. in Röm 8, 32: „Gott hat seines eigenen vielgeliebten Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken?“ Hier ist von Gott Vater in Emphase die Rede und von dem, was er für uns und unser Heil tat (und tut), was er – besser noch: *wen* er dafür einsetzt. Gott selbst hat, gemäß 2 Kor 5, 16–21, in Christus die Welt mit sich versöhnt. Er hat um unseres Heiles (Lebens) willen den, der von Sünde nichts wußte, für uns zur Sünde gemacht, „damit uns durch ihn Gottes Gerechtigkeit zuteil würde“ (2 Kor 5, 21). Es ist also nicht Jesus zuerst und aus sich, der sich in Brot und Wein an uns dahingibt. Vielmehr reicht er sich als den vom Vater Dahingegebenen. Deshalb heißt es in Joh 6: „Mein Vater gibt euch das wahre Himmelsbrot.“

Aus all dem folgt: Wenn wir im Zusammenhang der Eucharistie wie überhaupt unseres Heiles von Opfer sprechen wollen (und müssen), dann müssen wir mit dem beginnen und von ihm her alles zu begreifen suchen, was ursprünglich Gott Vater tat (und tut), nämlich in der Dahingabe seines vielgeliebten Sohnes für die Sünder und deren (neues) Leben. Gott Vater versöhnt und sühnt ohne all unser Verdienst! Kein Mensch, aber auch nicht sogleich Jesus Christus, sondern der Vater erlegt den „Preis“ (vgl. dazu 1 Kor 6, 20 u. ö.). Und kein Mensch, nicht ein wie immer Geschaffenes *als solches*, sondern der Sohn Gottes, und zwar der, der zur Sünde gemacht wurde, der Sohn Gottes, der dessen ungeachtet Gott ist und bleibt, ist es, der als Preis dahingegeben wurde (und gegeben ist und bleibt). Und so haben wir *vom Vater her* zu verstehen, was nun auch Jesus Christus zu unserem Heil tat (und tut), nämlich im Gehorsam, in Einstimmung in den Heiligen Geist des Vaters. So erst wird richtig gesehen, was es mit *dem* Opfer ist, das Jesus Christus seinerseits vollbrachte, nämlich im Gehorsam. Und von ihm her werden wir dann erst richtig begreifen, was es um *unser* Opfern ist, da Jesus uns auftrug, das zu tun, was er tat.

Wird die Eucharistie in einem solchen umfassend-trinitarischen Rahmen verstanden und

wird vor allem die unterschiedliche Beteiligungsweise der göttlichen Personen im einen Heilswerk beachtet, dann erweisen sich nicht wenige unserer überlieferten Kontroverspunkte als viel zu kurz greifend und daher gar nicht lösbar, solange man bei ihrer verengten Frageweise verbleibt. Wenn wir sie auf die rechte Ebene stellen, werden wir entdecken, daß wir in der Auffindung der größeren Tiefe dieses Geheimnisses der Eucharistie viel mehr als gemeinsam erkennen, als wir jetzt noch meinen glauben zu dürfen.

3. Eucharistie und Amt

Auf diese Weise wird auch die leidige *Amtsfrage* gerade für die gemeinsame Eucharistiefeier einen entscheidenden Schritt weiterzubringen sein. Denn es gilt, in neuer, d. h. in eigentlich neutestamentlicher Weise den sogenannten Stellvertretungsgedanken, mit dem wir oft unsere Amtstheologie bestreiten, ganz neu zu bedenken, um dabei zu entdecken, daß uns der Ausdruck „Stellvertretung“ aufgrund seines gängigen Verständnisses von vornherein die rechte Sicht verbaut. Es ist doch zu sehen, daß genau das, was wir normalerweise unter Stellvertretung verstehen, im christlich-ekklesialen Bereich *nicht* gemeint ist. Agiert im öffentlichen oder zivilen Leben ein Stellvertreter (der rechtens dazu bestellt ist), so wissen wir eindeutig, daß derjenige, *für* den er Stellvertreter ist, *nicht* anwesend und daher noch weniger selbst tätig ist. Handelt dagegen Jesus als „Stellvertreter“ Gottes des Vaters, so ist dieser gerade *nicht* abwesend, sondern anwesend; ja, er handelt *selbst*, in und mit und durch Jesus: „Wer mich sieht, sieht den Vater“; „ich tue nichts, was ich den Vater nicht tun sehe“; „der Vater wirkt und ich wirke“. Nicht Stellvertretung im gewohnten Sinne ist daher die richtige Kategorie, sondern eher das „Mit“, das Mitbeteiligtsein. Würde das besser beachtet und vor allem auf alle Dienste angewendet, die der Heilige Geist in der Kirche zum Für-einander-Dienen im Miteinander des einen Lebens als Leib Christi eingesetzt hat, dann kämen wir in der leidigen Amtsfrage wahrscheinlich den alles entscheidenden Schritt weiter. Dann würden wir auch nicht mehr die totale Gegenüberstellung von Priestern und Laien

in der Eucharistiefeier so unreflektiert vertreten, wie es immer noch oft geschieht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in dieser Hinsicht viel differenzierter gesprochen (vgl. die Kirchenkonstitution, die davon spricht, daß *alle* Glieder der Gemeinde *je in ihrer Weise* am einen Priestertum Jesu Christi partizipieren und diese Partizipation in der Eucharistiefeier aktuieren).

4. Eucharistie – nur „Mahlfeier?“

Wenn wir trinitarisch denken und daher unsere Eucharistiefeier wirklich in ihrer Fülle in den Blick zu nehmen versuchen, dann werden wir auch entdecken, daß wir sie zu leichthin allgemein als Mahlfeier begreifen. Demgegenüber ist festzustellen, daß die Eucharistie gerade kein Mahl ist, wenngleich sie Mahlelemente (als Elemente des *Symbolgeschehens*) enthält. Die Eucharistie ist ein so eigenartiges Geschehen, daß jede Subsumierung dieser Feier unter einen allgemeineren Begriff von religiöser Feier das Verständnis verdunkeln, wenn nicht gar unmöglich machen *muß*. Das liegt allein schon daran, daß in ihr der Tod des Herrn Jesus Christus gefeiert wird, wie es Paulus (1 Kor) nennt. Ist dieser ein schlechthin unvergleichliches Ereignis, dann von ihm her auch die Eucharistie. Unsere Eucharistiefeier ist ja gerade nicht eine Wiederholung oder Nachahmung des vollen Abendmahlsgeschehens. Sie stellt nicht einmal die Nachahmung der wesentlichen Elemente eines damaligen religiösen Festmahls dar. Jesus hat nur zwei Elemente eines Mahles aufgegriffen und mittels ihrer vollzogen, was er seiner Kirche auftrag zu steter Feier: „Während des Mahles nahm er Brot . . .“, das deutet klar darauf hin. Noch mehr das Kelchwort: „Nach dem Mahl . . .“ Er selbst hat vom Brot nicht gegessen und nicht aus dem Kelch getrunken (wie es bei einem Mahl der Fall wäre). Noch weiter würden wir uns von der eigentlichen Intention dieses Sakramentes entfernen, wenn wir dieses „Mahl“ bloß als *Mahl der Gemeinde* verstehen möchten, d. h. als Feier des Miteinanders der Christen oder als Feier der Mitmenschlichkeit, so daß dies die *Hauptintention* der eucharistischen Feier wäre. Auch bringt nicht der Gastgeber die Speisen heran, sondern wir selbst müssen

Brot und Wein als Zeichen unseres Dankes (!) und unserer Ein- und Zustimmung zu unserem In-Christus-Sein (Taufe!) herbeibringen, um so *durch* Jesus Christus, unseren Herrn, und *in* ihm zum Vater zu gelangen, der uns dann freilich das Brot des Lebens reicht, und das gerade in *dem* Brot, das *wir* zur Feier brachten.

5. Das problematische Sprechen vom „Augenblick der Wandlung“

Das Lima-Papier kommt gelegentlich auch auf die Frage nach dem „Augenblick der Wandlung“ zu sprechen. Offensichtlich hat man diese Frage nicht umgehen können oder wollen. Auch hier wäre zu fragen, ob wir nicht aufgrund eines geläuterten (und wiederentdeckten), umfassenderen Eucharistieverständnisses zu einer prinzipiell anderen Frageweise für dieses „Problem“ voranschreiten könnten, ja das Problem dann als Scheinproblem entlarven würden. Wir haben doch inzwischen, nicht zuletzt auch durch manche philosophischen Erkenntnisse, wenn schon nicht genuin christlich aus einem besseren Bibelverständnis heraus, gelernt, einem Geschehen, zumal einem Personalgeschehen, nicht mit statischen oder physikalischen Kategorien zu begegnen. Etwas, das *personal* eine Einheit darstellt und sich vielleicht auf eine „Zeitdauer“ erstreckt, kann nicht in einzelne Momente seziiert werden; es muß in seiner Einheit und als Einheit begriffen werden; denn nur so *ist* es das, was es ist. (Wer eine Sinfonie als Sinfonie hört, denkt nicht in Sekunden und Minuten, nicht nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Für ihn „geschieht“ das *Jetzt* der *ganzen* Sinfonie. Auch für sie kann sinnvoll kein „Augenblick“ des Höhepunktes angegeben werden, wenngleich sie mehrere „Sätze“, ja sogar einen „Schluß“ hat.) Sollten wir uns in dieser Hinsicht nicht gegenseitig von Fragen und Problemen erlösen, die uns in dem, was Gott selbst dieser Feier eingegeben hat, nicht weiterhelfen, uns vielmehr nur davon abhalten, die Fülle zu verkosten? Ohne dem liturgischen Vollzug, der eben *auch* eine Aufeinanderfolge von Aktelementen enthält, zu wenig Aufmerksamkeit zu schenken, sollten wir das *Ganze* dieses Geheimnisses und seiner Feier zum Prinzip unseres ge-

meinsamen (wiederzugewinnenden) Verständnisses machen. Wenn das geschieht, dann werden auch die Fragen nach Real- und/oder Personalpräsenz Jesu Christi, nach dem Sinn der Konsekration, nach Aufgabe und Ort der Epiklese ihren rechten Platz und das ihnen zustehende Gewicht (und nicht mehr!) (wieder)erlangen.

III. Zum Amtsverständnis des Lima-Textes

1. Ähnlicher Ausgangspunkt bei der Kirche als Volk Gottes

Für den Lima-Text ist ein zweifacher Zugang zum Amtsverständnis maßgeblich: Das Amt wird von der Kirche als dem Volk Gottes her begriffen, dieses insgesamt verstanden als königliche Priesterschaft gemäß 1 Petr 2; dann die Betonung der Funktion, d. h., daß der Auftrag das Konstituierende des Amtes sei, nicht die besondere (durch eine „Weihe“ verliehene) Qualität des Amtsträgers. Als problematisch wird, wie die Diskussionen zum Lima-Papier erkennen lassen, empfunden, daß über das Zueinander von Amt und Gemeinde (wie es meist formuliert wird) zu wenig, jedenfalls unzureichend gesprochen wird. Irgendwie fehle in der Behandlung der Amtsfrage die Beachtung der Laien.

Hier ist nun festzustellen, daß das II. Vatikanum den wichtigen Grundansatz hat (und ihn entschiedener durchhält als der Lima-Text): *Kirche* wird zunächst einmal, vielleicht gar vor allem, begriffen als *Volk Gottes*. Das geschieht in einer gewissen Weiterführung oder Ergänzung zu dem vorher vielfältigst ausgewerteten Bild der Kirche als Leib Christi. Auf's Ganze gesehen wird die Kirche, etwa in der Kirchenkonstitution, unter beiden Aspekten betrachtet, als Volk Gottes wie als Leib Christi, und es werden die entsprechenden theologischen Aussagen unter Zuhilfenahme dieser Konzeptionen gewonnen. Bezeichnend ist nun, daß dieses Volk Gottes in einem beachtenswerten Ausmaß *trinitarisch begründet* verstanden wird. Das wird ausführlich herausgestellt, und so dann werden zahlreiche theologische und pastorale Konsequenzen daraus gezogen.

Dieser *ganzen* Kirche, dem *ganzen* Volk und daher *allen* seinen Gliedern wird zugespro-

chen, was für die Kirche als Volk Gottes gilt. Es ist tatsächlich auf diese Reihenfolge der Darstellung in der Kirchenkonstitution zu achten. Nicht von der sogenannten Hierarchie her wird Kirche, werden gar die sogenannten Laien verstanden. Vielmehr wird von der einen und ganzen Kirche als dem einen Volk Gottes und dem einen Leib Christi, der als solcher am Priestertum Jesu Christi partizipiert, verstanden und entfaltet, was es um einzelne Beauftragungen, „Ämter“, Charismen usw. in der Kirche ist und in welchem Sinn und jeweiligen Ausmaß sie an der einen Aufgabe der Kirche teilnehmen (wirklich *teilnehmen*, ohne daß dieses Teilnehmen nun quantitativ mißverstanden würde). Mit allem Nachdruck, und vor aller weiteren Entfaltung, wird diesem ganzen Volk jenes Sein zugesprochen, von dem in 1 Petr 2 die Rede ist. Das will freilich besser verstanden sein, als es gemeinhin geschieht³. Erst wenn das, was vom Volk Gottes insgesamt zur Sprache gebracht wird, sogar ununterschieden von *allen* Gliedern dieses Volkes, kann überhaupt erst begriffen werden, was zu den (später besprochenen) unterschiedlichen Dienstfunktionen oder Ämtern in der Kirche gesagt wird⁴.

Ausdrücklich wird durch das Zweite Vatikanische Konzil sodann hervorgekehrt und thematisiert, daß das, was im Sein der königlichen Priesterschaft von Gott selbst grund-

gelegt wurde und grundgelegt bleibt, etwas ist, das sich nicht *nur* in Sakramenten, in Verkündigung und Leitung usw. auszuwirken habe, sondern im gesamten ekklesialen Leben, ja im gesamten Leben des einen Volkes Gottes und seiner Glieder, nach innen und außen, also auch in die Welt hinein⁵.

2. Das „besondere Amt“ aller Glieder der Kirche . . .

Das II. Vatikanum spricht, wenn es um ein *besonderes Amt* in der Kirche geht, das sich von anderen, ebenso gegebenen unterscheidet, keineswegs nur von denen, die wir nach wie vor als „Amtsträger“ zu bezeichnen pflegen, sondern von *allen* Gliedern der Kirche, wenn eben auch unterschieden. Nach wie vor ist es Brauch, unter „Amtsträgern“ in der Kirche nur die zu verstehen, denen gemäß der Sprechweise der Kirchenkonstitution das „ministerielle Priestertum“ zukommt. Ohne Zweifel ist das sogenannte hierarchische Dienstamt ein Amt besonderer Beauftragung, Ermächtigung und Vollmacht. Aber es ist eben nicht das einzige Amt in der Kirche überhaupt. Es ist unglücklich, daß wir im Deutschen den Ausdruck „Amt“ derart eingeengt verstehen und verwenden⁶.

⁵ Ausdrücklich soll an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß auch nach den Konzilsaussagen innerhalb der Kirche und der in ihr vom Heiligen Geist wacherufenen Charismen (zu denen auch das sogenannte Amt zählt) *mehr* „Eigenständigkeit“ gegeben ist und gelebt werden soll und tatsächlich gelebt wird, als es erscheinen möchte, *wenn* man glaubt, in der katholischen Kirche sei alles und jedes, was zum wesentlich ekklesialen Leben gehört, durch „Amtsstrukturen“ organisiert oder gar gegängelt. Man denke nur an Entstehung und Weiterleben der Orden wie mancher ähnlicher Bewegungen in der Kirche. Diese entziehen sich keineswegs der Ordnung, die von Gott her begründet in der Kirche gilt; sie entstehen und leben jedoch in einer solchen Freiheit, daß es so etwas wie Exemption u. ä. gibt. (Was noch nicht heißt, daß sich nicht auch in der Kirche immer wieder herausbildende Machtstrukturen gelegentlich in unsachgerechter Weise dieser Freiheiten bemächtigen wollten und wollen. Aber Mißbrauch, so er gegeben ist, bestätigt eigentlich nur das Geltende.)

⁶ Die lateinischen Wörter (*munus, officium, ministerium, potestas, auctoritas* usw.) und die entsprechenden Übersetzungswörter im Deutschen gehen leider sehr oft nicht konform und zusammen; unterschiedliche Wörter werden oft mit demselben Wort „Amt“ wiedergegeben. Das bringt unnötige Schwierigkeiten mit sich, die leider größere Folgen haben, als es der Sache entspricht. Es sollte immer aufs neue der lateinische Text befragt werden. Dann treten Nuancierungen zutage, die ungemein wichtig sind.

³ Vgl. den Mißbrauch bzw. die Fehlwendung des Ausdrucks „Volk Gottes“, wie sie sich heute oft zeigen: Recht oft wird im sogenannten kirchlichen und liturgischen Sprachgebrauch dieser Ausdruck mit „Laien“ identifiziert, wenn es z. B. heißt, in der Liturgie habe nicht nur der Liturge, der Priester, seinen Teil; vielmehr müsse auch dem „Volk Gottes“ stets ein Teil zufallen, etwa die Fürbitten u. ä. Oder bedenken wir, wie immer noch fast wie selbstverständlich „Kirche“ mit „Hierarchie“ identifiziert wird, wie die oft verwendete Formel offenbart, die danach verlangt, daß „die Kirche endlich zu dem und dem ein Wort sagen solle“, wobei schlicht an die Leitung gedacht wird.

⁴ Was wir so gemeinhin „Amt“ einerseits, „Gemeinde“ oder „Laien“ andererseits nennen, das wird ausdrücklich in seiner Zuordnung gesehen und betont. Außerdem wird hinreichend klar, eben aufgrund der mannigfaltigen Umschreibungen des jeweils Gemeinten, daß hier adäquate Unterscheidungen, wie sie in anderen Gebieten möglich sein mögen, unmöglich sind und, werden sie versucht, die Sache stets verfälschen. (Man denke z. B. nur daran, daß ja der durch die Weihe mit dem ministeriellen Priestertum Betraute nicht etwa seine Tauf- und Firmbeauftragung verliert, ihr vielmehr nach wie vor zu entsprechen hat; wenngleich nun im konkreten ekklesialen Leben in einer für ihn neuen Weise.)

... als Teilnahme am Priestertum Christi

Vom einen Priestertum Jesu Christi leiten sich laut Konzil unterschiedliche Dienstämter ab, die *alle* unabdingbar ekklesial-notwendige Dienste sind, soll Kirche sein und leben. *Alle* Glieder sind einander und füreinander Glieder, d. i. Diener; *kein* Glied kann des Dienstes eines anderen entsagen wollen. Auch ist kein einzelnes Glied so, daß es alles in sich trage (und daher vermöge), was dem Leib als ganzem zukommt. Daher: Kein einziges Amt in der Kirche kann unter Absehung von den anderen Ämtern und unter Absehung des Angewiesenseins auf den Dienst der anderen überhaupt auch nur verstanden werden wollen⁷.

Anders als es beim Lima-Text der Fall ist, versteht das II. Vatikanum ein jedes Amt in der Kirche vom Priestersein Jesu Christi her. Amt, was immer das näherhin sei und um welches es sich immer handeln mag, wird begriffen als Teilhabe an dem einen Amt, mit dem Jesus Christus von Gott Vater, Jahwe, beauftragt war und ist. Ein jedes Amt in der Kirche ist daher, soll es katholisch verstanden werden, so zu sehen. Näherhin wird es vom Konzil begriffen aus der Theologie des Hauptseins Jesu Christi im Blick auf die Kirche als seinem Pleroma bzw. von dem her, was der Heilige Geist Gottes in der Kirche an Leben, Lebensfunktionen und daher an Dienstämtern für- und untereinander wachruft und begeistert.

Wo immer ein Amt „ausgeübt“ wird, handelt in Wirklichkeit Jesus Christus in *seinem* Priestertum und der mit einem besonderen Amt in der Kirche Beauftragte (wer immer er sei) *mit* ihm, im Sinne der Partizipation.

3. Zur Sakramentalität des Amtes

Es fällt hier besonders auf, daß der Lima-Text im Blick auf das Amt erstaunlich schweigsam ist, was dessen Sakramentalität angeht. Damit ist nicht gesagt und gemeint, die besonderen Amtsträger, wie wir sie gängig verstehen, hätten die Sakramente zu ver-

⁷ Es verfälscht daher die Lehraussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, wenn man die kirchlichen Amtsfunktionen auf jene beschränkt versteht, von denen wir leider immer nur reden, wenn es um die Kontroverse oder um die Konvergenz in der sogenannten Amtsfrage geht. So wird der Laikat ausdrücklich als Amt verstanden, das näherhin umschrieben wird, es *als Amt* von anderen Ämtern unterscheidend.

walten (was in sich gesehen ja keine falsche Aussage ist, aber das Entscheidende nicht sagt). Vielmehr umgekehrt: Nur aufgrund der Teilnahme am Amt Jesu Christi (die der Geist schenkt und womit er daher beauftragt) ist der betreffende Beauftragte, wer immer es sei, am sakramentalen Geschehen „beamtet“ mit-beteiligt und daher, wenn man will, priesterlich tätig⁸. Bedauerlicherweise ist es auch dem II. Vatikanum nicht gelungen (und konnte wohl auch nicht gelingen), zu einer eindeutigen Bestimmung der „Inhalte“ der verschiedenen Beauftragungen und daher der Amtsfunktionsumschreibungen zu gelangen.

4. Vom Vater beauftragt . . .

Hier soll jedoch auf etwas Grundlegendes aufmerksam gemacht werden: Das ganze Neue Testament wird nicht müde, immer wieder von Jesus Christus als von dem zu sprechen, „den der Vater gesandt hat“. Es weist von Jesus weg stets auf Gott den Vater als den, der das Heil wirkt; das freilich durch seinen menschengewordenen Sohn. *Gott Vater* ist es, der in *seinem* Ratschluß Wesen und Auftrag zunächst einmal Jesu, dann aber auch der Kirche bestimmt hat. Jesus sagt das immer wieder; er lebt, wirkt, handelt im Gehorsam, d. h. im Auftrag des Willens des *Vaters*. Auch die Apostelbriefe sehen es so, und so zuerst, ja vor allem so. Daher ist zu fragen: Wie kann es kommen, daß die ungemein wichtige Aussage des Paulus – in 2 Kor 5–6 – überhaupt mit keiner Silbe im Lima-Text vorkommt? Spätestens da wird doch sichtbar, daß der mit einem kirchlichen Amt Betraute zwar in der „Stellung“ und „Funktion“ Jesu Christi steht (vgl. 2 Kor 5, 20), aber das doch so, daß es Gott Vater ist, der wirkt, der *durch* und *in* diesem Beauftragten wirkt. Im einen und selben Heilsereignis, eben im Kreuz, hat Gott *Vater* die Versöhnung gewirkt *und* den Dienst der Versöhnung gestiftet. Im einen und selben Handeln Gottes, eben im Kreuzesereignis, hat er die Welt mit sich versöhnt *und* mit dem Wort, d. h. mit

⁸ Denken wir hier, um die Vielfalt entsprechender sakramentaler Amtserfüllungen schlaglichtartig zu sehen, an die Ehe als Sakrament nach katholisch-gültigem Verständnis, solange es gilt (und es gilt!), daß „Sakramentspendung“ sakramentaler Amtsvollzug ist.

dem Mitwirken in diesem seinem Handeln die Versöhnung beauftragt. Das eine und selbe Werk Gottes stiftet das Heil und den besonderen Heildienst, der folglich, wenn einmal das Heil sakramental vermittelt werden soll und daher Heilsvermittlung sakramentales Geschehen ist, auch selbst sakramental verstanden sein will⁹. Diese Beauftragung vollzieht sich als Gottes Beauftragung je heute in einer jeden rechtmäßigen kirchlichen Ordination. Diese ist aber Tat Gottes des Vaters.

... zu Wort und Werk der Versöhnung

Der Ausdruck „Wort der Versöhnung“ bedeutet gemäß der Sprache des Paulus nicht nur und nicht zuerst die Verkündigung der Predigt (in unserem heutigen Verständnis, also Wort dem Sakrament gegenübergestellt), sondern die *Tat*, das Werk der Versöhnung. Daher bezeichnet Paulus die, die wir heute (im engen Sinn) Amtsträger nennen, in ihrem besonderen Dienst ausdrücklich und vielleicht gar ärgerniserregend als „Mitarbeiter Gottes des Vaters“ (vgl. 2 Kor 6, 1). Daher richtet sich an uns die Frage: Wieso wehren wir uns so sehr gegen *dieses* besondere Amt? Irre ich, wenn ich meine, daß dieser Nachholbedarf eines guten biblischen Fundamentes für unser Amtsverständnis uns alle aus unseren verfestigten Bahnen endlich herauslösen könnte, um zur Fülle, also zur rechten Katholizität schon des Verstehens und dann eben auch zur gemeinsamen Praxis in aller Offenheit und Mannigfaltigkeit kommen zu können?

Fügen wir doch einmal die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und solche Texte wie den von Lima (und andere, zuvor verfaßte) ohne Ängste zusammen! Wir werden erstaunt sein, was dann an Gemeinsamem herauskommt.

5. Zum „defectus ordinis“ und zur „Weihe-Sukzession“

Was den vom II. Vatikanum verwendeten Ausdruck „defectus ordinis“ betrifft, ist darauf zu achten, daß die katholische Kirche nicht von allen anderen Kirchen einen sol-

chen defectus behauptet, sich selbst aber makellos hält, sondern daß sie gerade auch ihre Fehler und Mängel eingesteht. Ob tatsächlich ein defectus, in welcher Sache auch immer, vorliegt, das bestimmen die christlichen Gemeinschaften selbst, indem sie sich nämlich distanzieren von dem, was die eine Gemeinschaft aller Kirchen, eben die eine Kirche, als unabdingbar notwendig und als unaufgebbar erachtet und daher im Namen Gottes rechtens voneinander fordert, daß es bekannt und gelebt werde.

Zur schwierigen Frage der „apostolischen bzw. bischöflichen oder Weihe-Sukzession“ wird in beiden Dokumenten ausführlich gesprochen. Es erscheinen nicht wenige Konvergenzen. Trotzdem dürften hier noch manche Mißverständnisse herrschen, die es dringend auszuräumen gilt. So ist katholischerseits die *apostolische* Sukzession nicht näher definiert als *bischöfliche* verengten Sinnes, so als ob von anderen notwendigen Elementen dabei abzusehen sei oder abgesehen werden könnte oder als ob sie die Garantie der Kontinuität und der Einheit der Kirche sei, so nämlich, daß dabei von allen anderen Gliedern der Kirche abstrahiert werden könnte.

Zwar gibt es ohne Bischöfe keine apostolische Sukzession. Das heißt aber gerade nicht: Die Bischöfe, sie allein, seien in *ihrer* Sukzession (gleichsam untereinander) schon die volle Garantie der Kontinuität des Glaubens und der entsprechenden Einheit der Kirche¹⁰.

Wenn die Ordination zur Frage steht, so ist ohne Zweifel zunächst nach dem tatsächlich vertretenen Verständnis dieser Ordination, nach der Lehre, dann aber auch nach der

¹⁰ Es ist alte katholische Tradition, daß überall dort, wo gemäß der Intention Jesu Christi gehandelt wurde und wird („geweiht“ und das Amt weitergegeben wird), wo also die Intention herrschte und herrscht, zu tun, was Jesus Christus aufgetragen hat, dort auch hinreichend das vorliegt, was als eigentlicher Wert und Inhalt der sogenannten Sukzession festzuhalten ist. Nicht ohne Grund gibt es die Unterscheidung zwischen gültiger und erlaubter, rechtmäßiger Weihe. Daher gilt auch, daß überall dort, wo man Bestimmtes ausdrücklich und erklärtermaßen *nicht* wollte, solches auch nicht vermittelt und tradiert worden ist. Daher hilft hier nur die Tatsachenfeststellung, in der freilich, wegen der „Sache“, um die es geht, die Annahme der bona fides nach katholischem Verständnis eine große Offenheit, sogar Zugeständnisse möglich macht.

⁹ Vgl. zu diesem ganzen Fragenkomplex: R. Schulte, Mitarbeiter Gottes. Theologische Überlegungen zur Sakramentalität des kirchlichen Amtes, in: Leiturgia – Koinonia – Diakonia (Festschrift Kardinal König), hrsg. von R. Schulte, Wien 1980, 391–427.

entsprechenden Praxis zu fragen, ob sie und wie sie vollzogen wird. Hier stehen noch einige Grundsatzfragen an, so z. B.: Ist es so, wie der Lima-Text formuliert, daß die Kirche ordiniert, um so „die Sendung der Apostel weiterzuführen zu suchen“, oder müssen wir nicht alle viel deutlicher sehen, daß das Geschehen der Ordination ein Geschehen von Gott Vater her ist, der im Heiligen Geist beauftragt und in die Amtsteilhabe Jesu Christi in dem Sinne einführt, wie er es für seinen Sohn tat?¹¹

Schluß

Im Blick auf das nun tatsächlich vorliegende Lima-Papier wäre zu wünschen, daß in der Richtung des Zweiten Vatikanischen Konzils wie auch in der dieses Lima-Textes, der ja einen unverkennbaren Schritt nach vorn gewagt hat, alle Kirchen wie auch unsere (noch verschiedenen) Theologien weiterschreiten möchten. Die eingeschlagene Richtung ist ja in Wirklichkeit die auf die Wiederhinwendung zum genuin biblisch-christlichen Verständnis der Kirche, des Volkes als Priesterschaft Gottes, der Ämter in der Kirche usw. ausgerichtete, die dann auch wieder in die Fülle des Eucharistieverständnisses hineinzu führen in der Lage ist.

In unseren ökumenischen Gesprächen sollten wir einander sagen, was wir als unabdingbare Elemente unseres Glaubens aufgrund unserer je eigenen Tradition erkennen zu sollen meinen. Reden wir nicht immer dem je anderen ein, was er doch, wie wir meinen, bekennen müsse, wenn er, wie man dann sagt, sich selbst treu bleiben will. Wir müssen, ja wir sollen uns ja gerade *nicht* treu bleiben in dem, was in steter Metanoia überwunden werden muß! Suchen wir doch in den Aussagen des jeweils anderen gerade jene Elemente, mit denen wir auf die gemeinsame zukünftige Glaubesaussage hin zuschreiten können.

¹¹ Es ist jedenfalls katholische Lehre und Praxis, daß die Feststellung, ob jemand von Gott berufen ist, nicht bei ihm, auch nicht bei den Amtsträgern allein, sondern beim *ganzen* Volk Gottes (konkret: bei der Heimatgemeinde sowie bei denen, die den Kandidaten betreuen und daher kennen) liegt. Eine katholisch recht-verstandene Priesterweihe ist gerade keine Privatsache, auch nicht etwas, das innerhalb einer „Amtsgruppe“ ausgemacht und abgemacht würde.

Christof Windhorst

Evangelische Anmerkungen zur eucharistischen Theologie und Liturgie von Lima

Im folgenden Beitrag werden positive Erfahrungen wie auch Sorgen und Probleme um die eucharistische Theologie und Liturgie des Lima-Textes geäußert. Indirekt wird auch hier die Amtsfrage mehrmals angesprochen; im wesentlichen wird aber darüber informiert, wie es den evangelischen Theologien, Kirchen und Gemeinden mit Theologie und Liturgie von Lima geht. red

Faszinierende Weiträumigkeit

Wer aus der reformatorisch-kirchlichen Tradition mit spezifisch geprägter Abendmahlslehre und -feier kommt und in die Weiten der eucharistischen Theologie des Limapapiers eintritt, schaut sich zunächst verwundert um: er befindet sich in einer ungewohnten, bisweilen fremden Umgebung. Faszinierend ist die Vielschichtigkeit und Weiträumigkeit freilich auch. – Was in der reformatorischen Tradition ganz zugespitzt und konzentriert war auf die Gabe der Vergebung im Abendmahl, die Christus als der gekreuzigte und gegenwärtige Herr dem im Glauben Empfangenden zueignete, das erscheint nun eingebettet in ein Geschehen von kosmischen Dimensionen, das durch die Kirche als „das große Lobopfer“ (4)¹ Gott dargebracht wird und von der Schöpfung bis zur Vollendung die ganze Heilsgeschichte umfaßt.

Die Eucharistie-Theologie

Die Darstellung der Eucharistie im Konvergenzpaper ist orientiert am trinitarisch aufgearbeiteten Segensgebet, berakah (3), aus jüdischer Tradition². Es setzt ein mit dem

¹ Die Ziffern in Klammern beziehen sich auf das Eucharistie-Kapitel in: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt – Paderborn, 1982, 18–28.

² Vgl. hierzu Max Thurian, Das Eucharistische Gedächtnis: Lob und Bittopfer, in: ders. (Hg.): Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt – Paderborn 1983, 110–123; A. Peters, Lima-Erklärungen gegen Augsburgisches Be-

Lob des Schöpfers und entfaltet das Werk Christi und das Wirken des Hl. Geistes in Erlösung und Heiligung, verklammert durch die Eucharistie, die Danksagung im Lobopfer der Kirche. Das klare trinitarische Konzept wird vervollständigt durch die Weiterführung in den Rahmen der Kirche als der „eucharistischen Gemeinschaft des Leibes Christi“ (21), der seine Darstellung in der Kommunion findet. Immer ist dabei die ganze Kirche im Blick, nie nur eine Partikulargemeinde: „Eucharistische Feiern haben es immer mit der ganzen Kirche zu tun, wie auch die ganze Kirche an jeder einzelnen Feier der Eucharistie beteiligt ist.“ (19) Aus der individualisierenden Engführung herausgeleitet, sieht sich der Betrachter aus reformatorischem Haus in die universale Weite der Kirche als Leib Christi gestellt, die eine besondere „Solidarität“ (21) mit allen anderen Gliedern des Christusleibes erwartet: „Verantwortliche Sorge der Christen füreinander und für die Welt“ (21) wird als Folge der eucharistischen Mahlgemeinschaft erwartet.

Es scheint uns wichtig zu sehen, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zwei Strömungen Raum gibt: das ist zum einen die Besinnung auf das theologische und liturgische Gut der Alten Kirche der ersten Jahrhunderte, das ist zum andern die gegenwärtige Weltlage mit ihren großen politischen und sozialen Konflikten, für die die Christen theologisch, liturgisch und dann auch praktisch in die Verantwortung genommen werden sollen. Wie könnte sich jemand, der an der Fülle der eucharistischen Gaben teilhat, der Verantwortung für den großen Mangel vor allem in der dritten Welt entziehen? Es scheint uns nicht angemessen, hier von „verhängnisvoller Politisierung des Abendmahls“³ zu sprechen.

Der Gedanke der *communio* und der daraus hervorgehenden Verpflichtung zur helfenden Liebe findet sich ja schon bei Luther sowie z. B. bei seinen täuferischen Zeitgenos-

kenntnis? in: Lima und das Reformatorische Proprium. Beiträge von *Gottfried Voigt*, *Albrecht Peters*, und *Friedrich Beißer* (Fuldaer Hefte 28), Hannover 1984, 31–83, hier 37, 55, 58.

³ *Ernst Volk*, Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche? Theologische Anmerkungen zu einem ökumenischen Dokument, in: *KuD* 31 (1985) 33–64, hier 63.

sen⁴, konnte sich aber in der Geschichte des Abendmahlsstreites nicht mehr durchsetzen. Steckengebliebene Ansätze kommen nun in Lima wieder auf den Plan, bedingt durch eine entsprechende Weltlage äußerster Hilfsbedürftigkeit.

Der fünfte große Deutungskomplex der Eucharistie führt in die eschatologische Dimension. Hier geht es um „das Mahl des Gottesreiches“: „Die Eucharistie eröffnet die Schau der göttlichen Herrschaft . . . und ist deren Vorgeschmack.“ (22) Als solche wird sie zur stärkenden Speise für die Christen im missionarischen und apostolischen Dienst (26).

Die trinitarische, ekklesiologische und eschatologische Deutung der Eucharistie nimmt das Ganze des göttlichen Heilshandelns in den Blick und verbindet es mit der Eucharistie. Deren Deutungshorizont wird dadurch erheblich weiter und reicher, könnte aber auch der Gefahr unterliegen, die Mitte des Christusgeschehens aus dem Blick zu verlieren⁵.

Vom Wirken des Geistes in der Eucharistie

Das ganze eucharistische Geschehen wird bewirkt durch den Hl. Geist: „Die ganze Handlung der Eucharistie hat ‚epikletischen‘ Charakter, weil sie vom Wirken des Heiligen Geistes abhängt.“ (16) Das gilt sowohl für die Vergegenwärtigung des Christuswerkes als auch für die durch die Eucharistie in Gang kommende Heiligung der Christen. Während der erste Gesichtspunkt sehr kritisch in Betracht gezogen worden ist, weil er das Handeln Christi schmälern und das trinitarische Gleichgewicht göttlichen Handelns stören könnte⁶ – wie aber handelt der Herr, wenn nicht durch den Hl. Geist? –, ist der

⁴ Vgl. dazu Luthers „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften“ 1519 (WA 2, 738–758) und: Balthasar Hubmaiers „Form des Nachtmahls Christi“ 1526/27 (QGT 9, 355–365), in der eine Rubrik ausdrücklich mit „Die Liebespflicht“ überschrieben ist (361ff).

⁵ Vgl. die „Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen . . .“ der Evangelischen Kirche im Rheinland, in: Landessynode 1985 . . . Beschlüsse der Synode (zu Lima 39–78), hier 59f.

⁶ Vgl. *Friedrich Beißer*, Die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Taufe, Eucharistie und Amt“ – eine kritische Überprüfung, in: Fuldaer Hefte 28 (s. Anm. 2), 85–103, hier 97f; *ders.*, Thesen zur Konvergenzerklärung über „Taufe, Eucharistie und Amt“, in:

zweite Aspekt (Heiligung) durchaus positiv zu beurteilen: Durch die Anrufung des Hl. Geistes werden Menschen verwandelt in Feier und Empfang der Eucharistie und beginnen das Werk der Heiligung. Hier liegt ein starker ethischer Impuls, der in der reformatorischen Tradition nicht mehr zur Entfaltung kam. Das Lima-Papier und die Lima-Liturgie bringen diesen Gedanken erneut mit Nachdruck ins Spiel mit der Betonung des epikletischen Charakters der Eucharistie und der Personenepiklese⁷. Die evangelische Theologie wird daran nicht einfach vorbeigehen können. In lutherischen Agenden hatte dieser Gedanke schon früher Eingang gefunden⁸.

Einsetzung durch Jesus und Gründung im Werk Jesu Christi

Die genannten Aspekte, denen auch viel Kritik im protestantischen Lager zuteil geworden ist⁹, erweitern dennoch das Abendmahlsverständnis der Evangelischen und ermutigen sie zu neuen Deutungsmöglichkeiten. In diesem Zusammenhang sind auch die Einsetzung und der Deutungsbereich der Anamnese noch einmal besonders zu nennen. Die Einsetzung wird nicht punktuell auf den Abend vor Karfreitag eingegrenzt (1), sondern sie greift vor in den Weg Jesu und auf die Mahlgemeinschaften, die Jesus zuvor mit den verschiedensten Menschen hatte, und führt darüber hinaus in die österlichen Mahle des Auferstandenen mit den Jüngern. Sie gehören zum Interpretationshorizont der Eucharistie und bereichern deren Verständnis, ohne damit die Besonderheit des letzten Mahles Jesu einebnen zu wollen. Mit ihm beginnt die gottesdienstliche Eucharistiefeier, aber es steht in der Kontinuität der Mahlgemeinschaften Jesu vorher und des aufer-

standenen Herrn. Wer die Eucharistie feiert, wird auf diese Weise in die Geschichte Jesu mit hineingezogen. In der Anamnese kommt dies noch einmal zum Ausdruck. Christus ist nicht nur als der Gekreuzigte gegenwärtig, sondern „mit allem, was er für uns und für die gesamte Schöpfung vollbracht hat“ (6), was dann ausführlich erläutert wird: „in seiner Menschwerdung, seiner Erniedrigung, seinem Dienst, seiner Unterweisung, seinem Leiden, seinem Opfer, seiner Auferstehung und Himmelfahrt und indem er den Geist sandte“ (6). Der Zuspitzung auf die Gegenwart des Gekreuzigten wird hier der ganze Christus entgegengestellt als der Gegenwärtige, Gemeinschaft mit sich Schenkende. Wir meinen nicht, daß damit die Summe des Evangeliums in den *verba testamenti* relativiert würde oder gar aufgehoben. Das „für euch gegeben und vergossen“ der Einsetzungsworte bekommt vielmehr seinen einmaligen Stellenwert, indem es in das Ganze des Jesusgeschehens einbezogen wird.

Der Rückgriff und das Einbeziehen der Mahlgemeinschaften des irdischen Jesus in die Deutung der Eucharistie kann auch für die Beantwortung der Frage von Gewicht sein, wie es denn um die Würdigkeit für die Teilnahme an der Eucharistie steht. Nach abendländischer Tradition hat ja der Teilnahme an der Messe das Bußsakrament bzw. ein Bußakt voranzugehen. Jesus lädt in seine Tischgemeinschaft freilich die Menschen, wie sie ihm begegnen, ein. Da gibt es weder die Bedingung einer Beichte noch eines Katechismusverhörs mit entsprechenden Abolutionsformeln. Das Lima-Papier erwähnt auch solche Vorbedingungen nicht, außer – im Entwurf des liturgischen Formulars (27) – eine „Bußhandlung“, die in der Lima-Liturgie dann zu einer regelrechten allgemeinen Beichte entfaltet wird. Eine Inkonssequenz oder ein Zugeständnis? Warum beansprucht eigentlich dieser Vorgang einen eigenen liturgischen Akt, obwohl er doch zur Gabe der Eucharistie gehört: „Gemäß Christi Verheißung empfängt jedes getaufte Glied des Leibes Christi in der Eucharistie die Zusage der Vergebung der Sünden...“ (2)! Für die evangelische Praxis der Verbindung von allgemeiner Beichte oder offener Schuld und Abendmahl als selbstverständlicher Ord-

KuD 31 (1985) 20–32, hier 29; E. Volk, a. a. O. (s. Anm. 3), 56ff; Stellungnahme Rheinland (s. Anm. 5), 60; Gottfried Voigt, Eucharistie in den Limatexten – Herausforderung an unsere Abendmahls-theologie und -praxis, in: Fuldaer Hefte 28 (s. Anm. 2), 9–30; hier 15ff; J. M. R. Tillard, Die theologischen Grundlinien der Konvergenzerklärung über die Eucharistie, in: Ökumenische Perspektiven (s. Anm. 2), 124–137, hier 126ff.

⁷ Vgl. Stellungnahme Rheinland (s. Anm. 5), 64f.

⁸ Vgl. Gebete. Revidierte Gebetstexte zu Agende I. Bearb. von der Lutherischen Liturgischen Konferenz (reihe gottesdienst 8/9), Hamburg 1979; z. B. in Form B 2, 189.

⁹ Hierzu s. vor allem die in Anm. 3 und 6 genannten Beiträge von E. Volk und F. Beißer.

nung müßten entsprechende Konsequenzen gezogen werden, die das Abendmahl nicht nur als eine bestätigende Verlängerung des Bußaktes erscheinen lassen¹⁰.

Eucharistie – Gabe der Kirche, Gabe des Herrn der Kirche

Daß ein wesentlicher Inhalt und Sinn des Abendmahls die Vergebung der Sünden ist – Vergebung, Leben und Seligkeit, sagt Luther im Kleinen Katechismus –, das spielt für die reformatorisch kirchliche Tradition eine erhebliche Rolle. So wird in der Evangelischen Kirche von Westfalen ernsthaft erwogen, die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu bitten, diesen Sachverhalt ausdrücklich zu benennen, indem man ein weiteres Kapitel einschiebt: „Die Eucharistie als Mahl der Vergebung“. Damit sollte dem ganzen Themenbereich noch deutlicher Rechnung getragen werden.

In diesen Zusammenhang gehören weitere monita reformatorischer Theologie heute: Zwar heißt es ausdrücklich, daß „die Eucharistie Sakrament der Gabe [ist], die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt“ (2), daß diese „Gabe von Christus empfangen [wird]“ (29) – was bedeutet, daß Christus der Geber ist, der „in der Feier der Eucharistie [die Kirche] sammelt, lehrt und nährt“, der „zu dem Mahl einlädt und ihm vorsteht“ (29), gleichwohl ist die Handlungsrichtung in der Eucharistiefeier umgekehrt worden: Die Kirche handelt, sie geht mit der ihr anvertrauten Gabe um und bringt sie als Lobopfer Gott dar. Von den Reformatoren war die Zielrichtung andersherum gedacht: die verba testamenti sind die Summe des Evangeliums, die Christus selbst an die Gemeinde richtet als Worte der Ver-

¹⁰ Die Fragen der Würdigkeit, der Vorbereitung auf den Empfang und der Unterscheidung von Beichte, Bußakt und Eucharistiefeier bedürften einer genauen Untersuchung und Darstellung, vgl. hierzu *Susi Hausammann*, Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft. Eine theologisch-geschichtliche Studie zu einer Theologie der Buße (SDGStH 33), Zürich o. J. (1974/75). – Luther zum Problem: „Groß ist der Irrtum derer, die darauf gestützt zum Sakrament der Eucharistie hinzutreten, daß sie gebeichtet haben, daß sie sich keiner Todsünde bewußt sind, daß sie ihre Gebete und Vorbereitungen vorausgeschickt haben – alle jene essen und trinken sich das Gericht. Aber wenn sie glauben und vertrauen, daß sie von Gott Gnade erlangen, so macht sie dieser Glaube allein rein und würdig.“ (1518; WA 1; 330, 36ff).

heißung (promissio)¹¹. Im Glauben wird sie wirksam. D. h. Christus handelt im Sakrament des Altars, nicht die Kirche. Sie empfängt im Glauben. – Eine Überlegung über die Bedeutung des Glaubens für den Empfang der Eucharistie wäre im Lima-Papier in diesem Zusammenhang zu wünschen, desgleichen eine präzisere Bestimmung über die Bedeutung des Wortes als Einsetzungswort, als Verkündigungswort, als Verheißungswort¹², die vielleicht auch eine noch präzisere Bestimmung des Verhältnisses von Wortgottesdienst und Sakramentsfeier zulassen würde! Möglicherweise aber liegen gerade in diesem Punkte die größten Aporien, weil das Verständnis von Wort und Sakrament in der Lutherischen Tradition sich endgültig aus dem neuplatonisch-augustinischen Kontext gelöst und im Vergleich mit der ostkirchlichen und römisch-katholischen Entwicklung einen ganz anderen Weg genommen hat und in einen völlig unterschiedlichen Verstehenshorizont eingetreten ist¹³. An diesem Punkte müßte deutlicher argumentiert und theologiegeschichtlich klarer aufgearbeitet und aufbereitet werden. – Auch die Frage, in welcher Weise Eucharistie und Opfergedanke miteinander verbunden werden können (4; 8; 8K), bedürfte genauerer Klärung.

Schließlich eine generelle Beobachtung: das große eucharistische Gebäude von Lima enthält sehr wenige deutlich erkennbare Einrichtungsgegenstände der Reformations-theologie. Sie sieht sich daher zu Fragen ge-

¹¹ Vgl. Stellungnahme Rheinland (s. Anm. 5) 60f; *F. Beißer*, Thesen (s. Anm. 6), 26ff; *ders.*, Die Erklärung (s. Anm. 6), 95f; *A. Peters*, Lima-Erklärungen (s. Anm. 2), 57ff; *Reinhard Slenczka*, Die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie, Amt und ihre Konsequenzen für Lehre und Gottesdienst, in: KuD 31 (1985) 2–19, hier 16ff; „Die Einsetzungsworte sind in ihrem theologischen Verständnis Worte Christi; sie haben die Form von Verheißung und Geheiß; sie geben und erfüllen, was verheißen ist, wo Taufe und Abendmahl im Gehorsam vollzogen werden. Dies geschieht im Glauben und auf Glauben hin. Daß der Glaube sich an das Wort halten soll, weil er von diesem Wort getragen ist, bildet den Grundsatz nicht nur im reformatorischen Verständnis der Sakramente. Wohl aber steht und fällt an dieser Stelle die Wechselbeziehung von Glaube und Wort nach der Regel *fides et promissio sunt relativa*‘ (Luther, WA 56; 45, 15).“ 17.

¹² *Walter Schöpsdau*, Eucharistie, in: Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (Bensheimer Hefte 59), Göttingen 1983, 60–105, hier 70ff, 104f.

¹³ Vgl. hierzu auch *E. Volk* (s. Anm. 3), 51ff.

nötigt, die sie um ihres theologischen Gewissens willen stellen muß. So fragt sie über die altkirchliche Tradition hinaus nach der neutestamentlichen Schriftgemäßheit dieses Eucharistieentwurfs. Wenn z. B. neben der einseitigen Verwendung des Begriffes Eucharistie auch deutlich vom Herrenmahl gesprochen werden könnte, wenn sich Öffnungen zum Reformatorischen ausmachen ließen in der Bestimmung von Wort und Glaube, Opfer und Wirken des Geistes (Gabenepiklese!), über das einzigartige Handeln Christi selbst und über die Vergebung der Sünden im Mahlgeschehen, dann wären wichtige Einrichtungsgegenstände im eucharistischen Gebäude von Lima auszumachen, und dieses wäre für den Theologen reformatorischer Tradition besser bewohnbar und belebbar. Schritte aufeinander zu (Konvergenzen) würden einfacher.

Die Lima-Liturgie

Auf den ersten Blick auch hier eine überwältigende Fülle! Die Lima-Liturgie entspricht konsequent dem eucharistischen Entwurf des Konvergenzpapiers (vgl. 27)¹⁴. Zum ersten Mal in Lima gefeiert am 15. Jänner 1982, danach in Genf und Vancouver, hat sie eine gewisse ökumenische Akkreditierung bekommen. Gleichwohl stellt sie den Theologen vor allerhand Fragen, den vor Ort arbeitenden Pfarrer vor Probleme, gibt aber auch und zugleich Anteil am liturgischen Reichtum der Kirche Jesu Christi.

Theologische Fragen

Der Eindruck, daß sich in der Eucharistieauffassung Limas die Blickrichtung, gemessen an der Abendmahlslehre der Reformation, umgedreht habe, verstärkt sich noch einmal, besonders in den Texten der Epiklesen I und II sowie in der Anamnese, die deutlich zeigen, daß hier die Kirche dem dreieinigen Gott etwas entgegenbringt, was eigentlich dieser uns durch das Opfer Christi ange-

deihen lassen will im Geschehen des Herrenmahles. Der Gedanke der Gabenepiklese ist der reformatorischen Theologie fremd: „unser Mahl“ soll der Geist so „verwandeln“, daß Brot und Wein zum Leib und Blut Christi werden¹⁵. Die Problematik „eines besonderen Momentes der Konsekration“, die durch den epikletischen Charakter des ganzen Mahls „zu überwinden“ sei, wie es der Konvergenzklärung vorschwebt (14K), wird durch diese Gebetsformulierung eher verschärft.

Die Formulierung „unser Mahl“ verweist schon auf das handelnde Subjekt, die Kirche. Gewiß, „die Liturgie ist ein Handeln der Gemeinde“¹⁶, aber so, daß sie sich in diesem Handlungsvollzug von Gott beschenken läßt mit dem Wort und den Gaben der Vergebung und Versöhnung. In der Anamnese „bringen wir vor dich dieses Gedächtnis“, und in Epiklese II erfolgt die Bitte, die Eucharistie, die zwar Gottes Geschenk ist, dennoch gnädig anzunehmen, „wie du das Opfer deines Sohnes annimmst“¹⁷. Das ist für den reformatorischen Theologen äußerst ungewöhnlich und schwer, ja gar nicht mehr nachzuvollziehen, weil Gottes Handeln am Menschen durch Christus vom Handeln des Menschen abgelöst zu werden scheint. Gottes Gabe droht hinter der Gabe des Menschen zu verschwinden. Ungewohnt ist auch und reformatorischer Theologie abständig die Nennung Marias und von Patriarchen und Propheten¹⁸.

Die Fülle der Gebete, ihr komplexes Geflecht von Beschreibung des Tuns, Begründung und Abzweckung – das alles zusammen verläßt eher die Form des an Gott gerichteten Gebetes und hat den Charakter einer meditativ-prädikativen Darstellung vor der Gemeinde, die die Einsetzungsworte des Herrn dieses Mahles überdecken und unbedeutend erscheinen läßt¹⁹.

¹⁵ Liturgie (s. Anm. 14), 231.

¹⁶ Einführung (s. Anm. 14), 214.

¹⁷ Liturgie (s. Anm. 14), 232.

¹⁸ Vgl. F. Schulz, Die Lima-Liturgie (s. Anm. 14), 25f; Gesichtspunkte für Stellungnahmen zu den Konvergenzklärungen „Taufe, Eucharistie und Amt“ der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, hrsg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Texte 7), Hannover 1983, 11f; Stellungnahme Rheinland (s. Anm. 5), 61–63. 66f mit kritischen Stellungnahmen.

¹⁹ Vgl. auch R. Slenczka, a. a. O. (s. Anm. 11), 16.

¹⁴ Zu dem Text der Liturgie: Frieder Schulz, Die Lima-Liturgie. Die ökumenische Gottesdienstordnung zu den Lima-Texten. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Urteilsbildung, Kassel 1983. – Wir halten uns an den von Max Thurian herausgegebenen Text, in: Die Eucharistische Liturgie von Lima. Einführung und Text in: Ökumenische Perspektiven 213–224 (Einführung), 225–235 (Liturgie).

Praktische Probleme

Die Lima-Liturgie ist immer wieder eine Maximalliturgie genannt worden, die nach einem Additionsverfahren gleichsam zu ihrer jetzigen Fülle angewachsen ist. Berichte aus der Praxis zeigen, daß die Fülle erschlagend wirkt²⁰. Sie kann nicht als „Normal-Gottesdienst“ gefeiert werden. „Die Lima-Liturgie ist besonders weit angelegt und bietet sich daher eher für besondere Feiern an.“²¹ Max Thurian, der geistige Vater dieser Liturgie, steckt mit diesen Worten selbst das Feld ab und verweist sogleich auch auf „mögliche Vereinfachungen“²². Eigentlich ist die ganze ausgeführte Liturgie nur da möglich und denkbar, wo sie als Kulmination eines reich gestalteten gottesdienstlichen und gemeindlichen Lebens verstanden und gefeiert werden kann, also nach Wochengottesdiensten, Stundengebeten, Andachten, Bibelarbeiten, die ihren Höhepunkt und ihre gottesdienstliche Zusammenfassung in einem so festlich gestalteten Eucharistiegottesdienst finden. Wo diese (Lima-)Form des Gottesdienstes die einzige in der Woche am Sonntag wäre, müßte man wohl von einer Überforderung der Gemeinde sprechen²³.

Formale und textliche Überfrachtung sowie sprachliche Fremdheit, die Plerophorie einer spezifisch religiös-christlichen Sprache scheinen in unserer kirchlichen und gottesdienstlichen Landschaft eher dazu angetan, den Zugang zum Gottesdienst zu versperren als zu eröffnen. Je nach der geistlichen Situation in einer Gemeinde wird aber zu besonderen Anlässen eine große liturgische Form wie die von Lima gern aufgenommen und mitgefeiert werden. Es sollte dann jedoch auch dafür gesorgt sein, daß am gottesdienstlichen Geschehen mehrere Zelebranten beteiligt sind und daß die Gemeinde, mit einer gut lesbaren Gottesdienstordnung versorgt, den Gottesdienst aktiv mitfeiern kann in

Akklamationen, Gebeten, Gesängen und Wechselgrüßen.

Daß im Protestantismus in diesen Dingen etwas in Bewegung gekommen ist – schon vor Lima –, kann und wird der Rezeption dieser Liturgie, besonders in kürzeren Varianten, nur zuarbeiten, so daß auch über das liturgische Geschehen Konvergenzen zustande kommen. Es gehört zu den beglückenden pfarramtlichen Erfahrungen der Gegenwart, daß durch liturgische Konvergenzen auch Annäherungen von Christen unterschiedlicher Konfessionen möglich geworden sind – was etwa für den ganzen Bereich der zunehmenden Mischehenseelsorge eine erhebliche Bedeutung hat.

Positive Impulse der Lima-Liturgie

Um solcher eben kurz angesprochener Konvergenzen willen sollten alle positiven und theologisch verantwortbaren Impulse des Konvergenzpapiers und der Lima-Liturgie ausgeschöpft und in das gottesdienstliche Leben einer Gemeinde eingebracht werden. In evangelischen Gemeinden normaler Prägung wird man dies unter Verwendung von einzelnen Stücken der Liturgie, etwa der Gabenbereitung, oder von Varianten, sprachlich gegenwärtigeren Formen tun und vor allem mit einer alle neuen Vorgänge begleitenden erläuternden Predigt oder anderweitigen Erklärungsmöglichkeit.

Positiv aufzunehmen ist die Dreiteilung der Lima-Liturgie: im Eingangsteil geschehen Anrufung und Anbetung, im zweiten Teil die Verkündigung mit Lesungen und Auslegung, im dritten Teil die Mahlfeier. Alle drei Teile sollten in der Weise ausgewogen aufeinander bezogen sein, daß die Gemeinde nicht über ihr Vermögen mit Texten versehen wird, sowohl in Gebeten als auch in Lesungen, und daß der Akt der Kommunion nicht zu einem eiligen Anhängsel verkommt. Sie sollte den Charakter einer wirklichen Festfeier haben und in dem Sinn kommunikativ sein, daß Menschen ihre Gemeinsamkeit als Leib Christi am Altar wahrzunehmen Gelegenheit haben. Hier ist „noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes“ (Hebr 4, 9; vgl. Jos 21, 44), auch im eschatologischen Sinne, bevor es aufs neue gestärkt wieder ins Leben aufbricht.

²⁰ Rolf Christiansen, Die Lima-Liturgie als Impuls für die Gestaltung von Gottesdiensten bei uns, in: Zeitschr. für Gottesdienst und Praxis (ZGP) 3 (1985/4), 21–26; Hans Mayr, Das Lima-Dokument als Anstoß für unsere Abendmahlsfeier: ebd., 27–29.

²¹ Einführung (s. Anm. 14), 213.

²² Ebd. u. 221f; vgl. die Vorschläge zur Liturgie durch den Ausschuß einer norddeutschen Landeskirche bei R. Christiansen, a. a. O. (s. Anm. 20), 24–26.

²³ Vgl. A. Peters, a. a. O. (s. Anm. 2), 40.

Zu den Lesungen ist zu vermerken, daß die Wiederaufnahme der alttestamentlichen Texte dringend nötig erscheint, da sie zunehmend aus dem gottesdienstlichen – und damit aus dem christlichen – Leben verschwinden²⁴.

Positiv zu bewerten ist die Vorbereitung der Elemente Brot und Wein, die mit Segensworten und Gebeten auf den Altar gebracht werden²⁵. Wir feiern mit den Gaben der Schöpfung, d. h. doch des Schöpfers. Sie sind elementare Zeichen für das, wovon wir leben – im leiblichen und geistlichen Sinne. Sie werden für einen besonderen Dienst gebraucht. Eine besondere Handlung zeigt das an. Sie weisen den Kommunikanten darauf hin, daß er nur durch Gottes Gabe leben und erlöst werden kann.

Positiv aufzunehmen ist das Eucharistiegebet, in dessen Mitte die verba testamenti stehen, die ja durch die Form des sie umgebenden Gebetes ihren Verkündigungscharakter nicht verlieren müssen. Durch dieses Gebet werden sie trinitarisch eingebettet. Damit kommt die Grundstruktur allen göttlichen Heilshandelns in angemessener Weise zum Ausdruck²⁶, die ja auch hier in Kraft bleibt, wo in den Gaben der Schöpfung Christus selbst zu seinen Gläubigen kommt in und mit der Kraft des Hl. Geistes, der den Kommunikanten ein neues Leben eröffnen will. Die Personenepiklese hat in diesem Zusammenhang eine wichtige Funktion, die die Lima-Liturgie den westlichen Kirchen aufs neue eingeschränkt hat.

Positiv aufzunehmen ist das Brotbrechen: „Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft Christi?“ (1 Kor 10, 16) Es stellt sinnfällig die Gemeinschaft mit Christus gemäß den Worten des Apostels dar, die dazu rezitiert werden.

Positiv aufzunehmen ist der Austausch des Friedensgrußes, ein Ritus, der in protestanti-

schen Kirchen zögernd aufgenommen wird, sicher auch deshalb, weil die Berührungsängste gerade hier am Rande des Heiligen besonders groß sind. Dennoch ist eben hier eine Möglichkeit, die Abkapselung des einzelnen aufzubrechen und die Zusammengehörigkeit am Leibe Christi in ein angemessenes Geschehen zu kleiden.

Positiv aufzunehmen ist schließlich das Gedenken in der eucharistischen Fürbitte. Am Tisch des Herrn der Kirche als Leib Christi fürbittend zu gedenken, für seine Glieder zu beten, sie auf diese Weise in die communio sanctorum einzuschließen und dem kommenden Herrn anzuempfehlen, erscheint gerade an dieser Stelle sinnvoll.

Mit solchen positiven Aufnahmen liturgischer Elemente in die je eigenen Liturgien der Kirchen bahnt sich über die liturgischen Konvergenzen auch theologische Konvergenz in den entsprechenden Punkten an. Die Lima-Liturgie lehrt uns, daß auch das sonntägliche Geschehen in unseren Gemeinden und Kirchen einen wesentlichen Anteil hat am ökumenischen Wachstum der Christen aufeinander zu. So wird der Dienst an der Einheit des Leibes Christi ein Dienst aller Christen in ihren unterschiedlichen Denominationen. Dieser Dienst geschieht im Zentrum ihres geistlichen Lebens im Gottesdienst. Er ist also in jeder Hinsicht auch ein Basis-Dienst, ohne den Schritte auf die Einheit der Kirche zu nicht denkbar sind.

Robert Hotz

Soll jeder Priester Mönch sein?

Zur ostkirchlichen Tradition des verheirateten Priesters und des Zölibats

Ein Blick in die Geschichte und in die Praxis der östlichen Kirchen zeigt, daß in der Kirche sowohl der verheiratete wie auch der unverheiratete Klerus die Bedeutung eines Zeichens haben kann: der eine als Widerspiegelung von Christi allgegenwärtiger Liebe inmitten der Menschen, der andere durch seine Ausrichtung auf die Wiederkunft des Herrn. Bei der immer dringlicher werdenden Ände-

²⁴ So schon geschehen im: Lektionar für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Neue Ausgabe, Hamburg 1978.

²⁵ Einführung (s. Anm. 14), 217; Liturgie (s. Anm. 14), 230, Nr. 17. Andere Gestaltungsmöglichkeiten (schon vor Lima) s. die „Lorenzer Ratschläge“, in: Forum Abendmahl, hrsg. v. G. Kugler, Gütersloh 1979 (GTB 346), 160, vgl. ebd., 97f; vgl. auch: Alle an einen Tisch. Forum Abendmahl 2, hrsg. v. R. Christiansen und P. Cornehl, Gütersloh 1981 (GTB 382), 103–106.

²⁶ Vgl. A. Peters, a. a. O. (s. Anm. 2), 58; F. Schulz, a. a. O. (s. Anm. 14), 26ff.

rung der gegenwärtigen Zölibatsvorschriften in der lateinischen Kirche könnten die Verantwortlichen sowohl auf die Erfahrungen der orthodoxen Kirchen und auf die eigene Tradition des 1. Jahrtausends schauen, wie auch auf jenen Teil der röm.-kath. Christenheit (derzeit rund 10 Millionen Gläubige), deren Seelsorger zum Großteil verheiratet sind: auf die unierten Kirchen. Ökumene sollte in einem gemeinsamen Lernprozeß der Kirchen, in einer Weitergabe und Annahme der verschiedenen Erfahrungen und in einer gegenseitigen Unterstützung bei der Lösung der jeweils aktuellen Probleme bestehen und nicht als Vorwand dienen, um anfallenden Entscheidungen auszuweichen. red

1. Das Problem

Die Verpflichtung des lateinischen Priesters zur Ehelosigkeit, der sogenannte Zölibat, bildet in manchen Teilen der römischen Weltkirche lange schon ein Problem. Andersgeartete kulturelle Voraussetzungen (in Afrika gilt ein Unverheirateter oft gar nicht als Mann) oder die Isoliertheit des Priesters (wie im südamerikanischen Hinterland) hatten zur Folge, daß katholische Geistliche ihre Ehelosigkeit als eine unnötige oder untragbare Last empfanden. Deshalb gab es schon auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Bischöfe, die auf eine Abschaffung des Pflichtzölibats hintendierten. Doch es gelang ihnen nicht, das Tabu zu durchbrechen. Auch ein weiterer Vorstoß auf der III. Römischen Bischofssynode von 1971, die das Amtspriestertum behandelte, blieb erfolglos (obwohl sich fast die Hälfte der teilnehmenden Bischöfe für eine Änderung aussprach).

Dabei hat die Zölibatskrise inzwischen auch im katholischen Klerus des westlichen Abendlandes ein erhebliches Ausmaß angenommen. Tausende von katholischen Geistlichen¹ mußten ihr Amt niederlegen, weil sie heiraten wollten, oder wurden entlassen, weil sie eine Zivilehe geschlossen haben. Gleichzeitig sank die Zahl der Priesteramtskandidaten in alarmierendem Maße, was umgekehrt eine geradezu dramatische Über-

alterung des Klerus zur Folge hatte. Nicht daß es an Interessenten für das Theologiestudium mangelte; seit Jahren drängen sich in unseren Breiten junge Leute zu eben diesem Studium. Aber die meisten scheuen vor den mit dem Amtspriestertum verbundenen Verpflichtungen zurück, wobei oft der Zölibat die ausschlaggebende Rolle spielt. So ist auf der einen Seite ein beträchtliches – wenn auch weitgehend ungenutztes – Potential an verheirateten Laientheologen entstanden, während es andererseits an allen Ecken und Enden an Priestern fehlt und kleinere Gemeinden keinen Pfarrer mehr erhalten.

Ungeachtet der immer stärker fühlbaren Nachteile, die sich aus dem Priestermangel ergeben, gilt jedoch für die katholische Kirchenleitung der Zölibat nach wie vor als unantastbares Gesetz. In einem Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1979 erklärte Papst Johannes Paul II. zur Tradition des Zölibats: „Sie stellt eine Charakteristik, eine Besonderheit und ein Erbe der lateinischen katholischen Kirche dar, dem diese viel verdankt. Es ist uns aufgetragen, diese Tradition fortzusetzen trotz aller Schwierigkeiten, denen eine solche Treue ausgesetzt sein kann, wie auch trotz der verschiedenen Anzeichen der Schwäche und Krise bei einzelnen Priestern.“

Es entspricht dieser Grundhaltung von Johannes Paul II., daß er – im Gegensatz zu Papst Paul VI. – Gesuchen um Entlassung aus dem Stand des Klerikers, der sogenannten „Laisierung“, nur selten zustimmt. Damit ist allerdings das Problem nicht gelöst. Und Priester wie Laien beginnen, sich die Frage zu stellen, was denn eigentlich Vorrang habe, die Eucharistiefeier oder der Zölibat. Nur ein geweihter Priester kann nach katholischer Auffassung die Eucharistie zelebrieren. Wo er fehlt, da ist auch ein eucharistischer Gottesdienst nicht mehr möglich. Ist es nicht wichtiger, einen Vorsteher für die Eucharistie zu haben, sei er nun unverheiratet oder nicht, als auf den eucharistischen Gottesdienst verzichten zu müssen?

2. Verheiratete Weltpriester in der katholischen Kirche

Die Frage scheint um so berechtigter, als der Zölibat ja keineswegs überall in der katholi-

¹ Nach Angaben der Ende August 1985 in Rom tagenden „Synode der verheirateten Priester und ihrer Frauen“ gibt es derzeit rund 80.000 Priester, die um Dispens von der Zölibatsverpflichtung gebeten haben.

schen Kirche Anwendung findet. Es handelt sich dabei vielmehr um eine jüngere Sondertradition der lateinischen Kirche. Die mit Rom unierten Kirchen des Ostens, welche wie die orthodoxen und orientalischen Kirchen einem älteren Brauch folgen, kennen nämlich neben dem traditionell ehelosen Mönchsklerus den normalerweise verheirateten Weltklerus in den Pfarreien. Für diese mit Rom unierten Kirchen gilt ungeachtet ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche das östliche Kirchenrecht. Deshalb pflegen ihre Pfarrgeistlichen auch verheiratet zu sein, sofern sie im eigentlichen Heimatgebiet dieser Kirchen, d. h. im Vorderen Orient und im osteuropäischen Raum, tätig sind.

Diese Einschränkung bedarf einer Erläuterung. Bedingt durch die prekäre wirtschaftliche Lage oder unter dem Druck der politischen Ereignisse sind nämlich seit längerer Zeit schon viele Gläubige dieser unierten Kirchen in den Westen – d. h. in lateinisches Kirchengebiet – ausgewandert, wo sie eigene Gemeinden und sogar Bistümer bildeten, in denen sie ihre angestammten religiösen Traditionen weiterpflegen. Die lateinische Hierarchie tolerierte dies mit einer entscheidenden Einschränkung: Obwohl sich der verheiratete Weltklerus in den Ostkirchen bestens bewährt hatte, wollten die lateinischen Bischöfe in ihrem Einflußbereich keine verheirateten Ostpriester zulassen. Offensichtlich befürchteten sie, das Beispiel könnte Schule machen.

Weil die lateinischen Bischöfe Amerikas keine verheirateten unierten Geistlichen mehr dulden wollten und hierfür die Unterstützung des Vatikans fanden, kehrten Ende der zwanziger Jahre Zehntausende von unierten Gläubigen zusammen mit ihren verheirateten Priestern der katholischen Kirche den Rücken und bildeten die heute blühende Orthodoxe Kirche von Amerika. Aber innerhalb der lateinischen Kirche scheinen manche aus dieser Erfahrung nichts gelernt zu haben. Noch immer suchen amerikanische Bischöfe mit allen Mitteln das Wirken von verheirateten unierten Pfarrern in ihren Sprengeln zu unterbinden. Und gleich seinen Vorgängern kämpft der derzeitige katholisch-melkitische Patriarch Maximos V. bisher vergeblich um das Recht, auch im

Westen verheiratete Priester einsetzen zu dürfen.

Der Vatikan bedeutete ihm auf eine Anfrage hin, daß im Bereich der lateinischen Kirche für alle das lateinische Kirchenrecht Vorrang besitze. Als sich der Patriarch darüber zu wundern wagte, weshalb sich denn die lateinischen Priester im Bereich seines Patriarchats (dem Vorderen Orient) nicht an die Bestimmungen des östlichen Kirchenrechts halten mußten, blieb eine Antwort aus Rom aus. Wenn es um den Zölibat geht, möchte man am liebsten von den unierten Kirchen Abstand nehmen, denn diese demonstrieren allzu augenfällig, daß ein verheirateter Klerus selbst in der katholischen Kirche nicht nur möglich, sondern durchaus auch gut und nützlich sein könnte.

3. Ein Blick in die Geschichte

Weshalb, so wird sich mancher erstaunt fragen, kam es überhaupt zu diesem Auseinanderklaffen der Traditionen, und warum erhielt der Zölibat ausgerechnet in der lateinischen Kirche einen so hohen Stellenwert? Hier vermag nur ein Blick in die Geschichte ein klareres Bild zu vermitteln.

Wie die Hl. Schrift zur Genüge beweist, waren in der apostolischen Zeit manche der Apostel und Jünger Jesu verheiratet. In der Folgezeit scheint jedoch die Ehelosigkeit einen gewissen Vorrang erhalten zu haben, weil damals viele wie der Apostel Paulus meinten, das Ende der Welt und die Wiederkunft Christi stünden unmittelbar bevor. Paulus empfahl deshalb auch die Ehelosigkeit, denn wozu sollte man da noch heiraten und Kinder zeugen, wenn mit jedem Augenblick der Letzte Tag anbrechen konnte? Mußte man angesichts dieser Vorstellung nicht sein Sinnen und Trachten Wichtigerem zuwenden? Allerdings sprach Paulus kein Verbot der Ehe aus und zwang niemanden, zölibatär zu leben. Übrigens existierte in dieser Zeit der Naherwartung ein verheirateter Klerus neben dem unverheirateten, wobei letzterer im Stand der unverheirateten Jungfrauen sein Pendant fand.

Wir können also seit der apostolischen Zeit zwei parallele Traditionen unterscheiden, die des unverheirateten Klerus und der

Jungfrauen und die des verheirateten Klerus. Die Unverheirateten „um des Himmelreiches willen“ unterstrichen in ihrer abschließlichen Verbindung mit Christus den endzeitlichen (eschatologischen) Aspekt und fanden im Mönchtum ihre Lebensform. Aber auch das Leben der Verheirateten besaß eine symbolische Dimension. Denn die wahre Ehe wurde als Abbild des unauflösbaren und ewigen Liebesbundes verstanden, den Christus mit seiner Kirche eingegangen war. Dieses Symbolverständnis hatte zu Beginn des 4. Jh. auch seine Auswirkungen auf die Priesterhe und führte zu einer ersten Einschränkung. Im Jahre 306 untersagte die Synode von Elvira, an der auch der spanische Bischof Ossius von Córdoba teilnahm, dem Klerus die Wiederverheiratung. Das Symbol von der absoluten Unauflösbarkeit des Liebesbundes Christi mit seiner Kirche sollte unversehrt bewahrt bleiben. Diese Vorschrift ist jedoch zumindest im Osten noch rund ein Jahrtausend lang kaum beachtet worden.

Frühes Verbot der Heirat nach der Weihe

Im Jahre 314 verbot die Synode von Neocaesarea ganz generell allen Priestern die Heirat nach der Weihe (Kan. 1). Die Priesterweihe als Ausdruck der völligen Hingabe an Christus erlaube nicht, daß man diese Hingabe in der Folge nochmals teile. Dieses Verbot fand dreieinhalb Jahrhunderte später (auf der trullanischen Synode von 691/92, dem sogenannten Quinisextum) Aufnahme in das östliche Kirchenrecht, welches Diakonen, Priestern und Bischöfen eine Verehelichung nach Empfang der Weihe ausdrücklich untersagte. An dieser Einschränkung, die jede Heirat nach Empfang einer sogenannten höheren Weihe ausschließt (es sei denn, man verlasse den geistlichen Stand oder lasse sich degradieren), hat die Ostkirche bis heute festgehalten. Wie man sieht, besaß der unverheiratete wie der verheiratete Klerus in der alten Kirche die Bedeutung eines Zeichens. Beide Lebensformen wurden, jede auf ihre Art, als Hinweis auf Christus verstanden, die eine durch die Ausrichtung auf die Wiederkunft des Herrn, die andere durch die Widerspiegelung von Christi allgegenwärtiger Liebe inmitten der Menschen.

Den freiwillig Ehelosen und insbesondere dem Mönchtum wurde allerdings ein größerer Zeugnischarakter zuerkannt, denn sie nahmen ja auch zusätzliche Opfer auf sich. Dazu gehörten bei den Nonnen und Mönchen neben der Ehelosigkeit auch Armut, Gehorsam und besondere Askese. Natürlich konnte es nicht ausbleiben, daß eifrige Kirchenleute dieses umfassendere Zeugnis für Christus gerne auf den gesamten Klerus ausgedehnt gesehen hätten. Alle sollten sie gewissermaßen ein den Engeln gleiches Leben symbolisieren. Deshalb wurde ebenfalls zu Beginn des 4. Jh. der Versuch unternommen, für den gesamten Klerus den Zölibat einzuführen.

Es war der bereits erwähnte spanische Bischof Ossius von Córdoba, der auf dem Ersten Konzil von Nizäa im Jahre 325 erstmals für den Klerus die Ehelosigkeit forderte. Doch er scheiterte ausgerechnet am Widerstand des ägyptischen Bischofs Paphnutios, einem für seine Strenge bekannten Asketen aus der Thebais. Dieser lehnte den Zölibat als eine zu weit reichende Verpflichtung (hyperbole) ab, und die Mehrheit der Konzilsväter schloß sich seiner Ansicht an.

361 nahm die Synode von Gangra die verheirateten Priester gegenüber den Rigoristen ausdrücklich in Schutz. Kanon 1 verurteilte diejenigen, die sich weigerten, die hl. Kommunion von einem verheirateten Priester zu empfangen. Und Kanon 27 betonte, daß neben der Enthaltensamkeit auch die hl. Gefährtschaft der Ehe geehrt werde.

Diese Auffassung setzte sich durch. Der verheiratete Klerus, die Bischöfe nicht ausgeschlossen, waren voll anerkannt. Es gab viele verheiratete Bischöfe, darunter so berühmte wie Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und der Apostel der Armenier, Gregor der Erleuchter, samt seinen unmittelbaren Nachfolgern auf dem Stuhl des armenischen Katholikos.

Noch im 13. Jahrhundert verheiratete Bischöfe

Kaiser Justinian I. wünschte allerdings schon im 6. Jh., daß die Bischöfe aus dem Mönchsstand zu wählen seien oder zumindest kinderlosen Presbytern bei Bischofsernennungen der Vorzug zu geben sei, weil er

der drohenden Vetternwirtschaft (dem Nepotismus) einen Riegel vorschieben wollte. Offensichtlich bestand bereits damals die Gefahr, daß kirchliche Würdenträger versuchten, ihren Kindern kirchliche Ämter zu verschaffen. Die trullanische Synode (691/92) forderte in den Kanones 12 und 48 sogar, daß Verheiratete, die zum Bischof ernannt werden, ihre Frauen ins Kloster zu schicken hätten. Aber es gab noch im 13. Jh. Bischöfe, die sich weigerten, dieser Vorschrift nachzukommen².

Auch nach der Kirchenspaltung zwischen Ost- und Westkirche vom Jahre 1054 hielten die orthodoxen Kirchen an der alten Zweiteilung zwischen Mönchtum und verheiratetem Weltklerus fest. Um die Ehelosigkeit der Bischöfe zu garantieren, werden grundsätzlich nur Mönche zu Bischöfen geweiht. Für den verheirateten Klerus gilt die Einschränkung, daß nach den Weihen zum Diakon, Priester oder Bischof keine Ehe mehr eingegangen werden darf. Eine solche Ehe bedingt entweder eine Degradierung oder sogar eine Laisierung.

Problematisches Heiratsverbot
für bereits Geweihte

Allerdings ist das Heiratsverbot für den Klerus nicht unproblematisch und deshalb auch innerhalb der einzelnen orthodoxen Ortskirchen nicht unumstritten. Schwierigkeiten ergeben sich beispielsweise aus der Tatsache, daß sich junge Priesteramtskandidaten gelegentlich mit der Wahl ihrer Ehegefährtinnen allzu sehr beeilen, nur um möglichst bald zu einer Pfarrstelle zu gelangen. Sie setzen damit das Glück ihrer Ehe aufs Spiel. Problematisch ist auch die Vorschrift, daß verwitwete Geistliche nicht mehr heiraten dürfen. Was aber macht ein Pfarrer, der plötzlich mit seinen mutterlosen kleinen Kindern allein steht?

Es ist wohl kein Zufall, daß das orthodoxe Patriarchat von Alexandrien diese Bestimmungen vor einiger Zeit lockerte. Doch es stieß mit dieser Erleichterung keineswegs überall in der Orthodoxie auf Zustimmung.

² Am Rande sei vermerkt, daß die Kirche des Abendlandes zumindest auf Island noch im 16. Jh. verheiratete Bischöfe besaß. Wie die Chronik vermeldet, starben diese zusammen mit ihren Söhnen im Kampf gegen die reformierten Invasoren.

So weigerte sich die Zweite Präkonziliare Panorthodoxe Vorbereitungskonferenz von 1982, eine Änderung der genannten Vorschriften in die Traktanden des künftigen Panorthodoxen Konzils aufzunehmen.

4. Die Einführung des Zölibats in der katholischen Kirche

Daß die abendländische Kirche Anfang des 12. Jh. den Pflichtzölibat für die höheren Kleriker einführte, war eine Maßnahme, welche sich gegen bestehende Mißstände richtete. Die ganze damalige Kirchenreform stand unter dem Einfluß des benediktinischen Reformklosters Cluny. Die Heilmittel, welche die Cluniazenser gegen die kirchliche Dekadenz in Anwendung brachten, entsprangen mönchischen Idealen. Die Ehelosigkeit war nur eines davon. Damit war aber auch die Zielrichtung für die angestrebte Reform des Priesterstandes gegeben, nämlich die Angleichung an das Mönchtum. In der Folgezeit wurden die lateinischen Weltgeistlichen immer mehr zu einer Art von Quasi-Mönchen, ein Prozeß, der durch die Herausforderung der Reformation noch zusätzlich gefördert wurde.

Die Etappen sind rasch skizziert: Kanon 3 des Ersten Laterankonzils von 1123 verbot Priestern, Diakonen und Subdiakonen, mit ihren Frauen oder Konkubinen zusammenzuleben (DS 711). Und Kanon 21 erklärte die Ehe solcher Personen kurzerhand für nichtig. Diese Bestimmung wurde durch Kanon 7 des Zweiten Laterankonzils 1139 nochmals eingeschränkt. Das Konzil von Trient folgte 1563 dem eingeschlagenen Weg, indem es in Kanon 9 über das Sakrament der Ehe zur Abwehr der reformatorischen Lehren formulierte: „Wer sagt, Kleriker, die die heiligen Weihen empfangen haben, oder Ordensleute mit dem feierlichen Gelübde der Keuschheit könnten eine Ehe eingehen, und der Ehebund sei trotz des entgegenstehenden kirchlichen Gesetzes und des Gelübdes gültig, [...] der sei ausgeschlossen. [...]“ (DS 1809).

Die verheirateten Priester der Kirchen des Ostens betrifft dieser Bannfluch insofern nicht, als ihr kirchliches Gesetz ja erlaubt, Verheirateten die Diakon- und Priesterweihe zu spenden. Doch hier liegt auch nicht das

eigentliche Problem. Mir scheint, die Beschlüsse der erwähnten drei lateinischen Konzilien müßten zumindest die Frage wecken, weshalb auf Grund eines kirchlichen Disziplinalgesetzes, das im Prinzip jederzeit geändert werden kann, eine Ehe automatisch ungültig sein sollte³.

5. Patriarch Maximos IV. Saygh auf dem Zweiten Vatikanum

Damit soll in keiner Weise am Ideal der „Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen“ (vgl. Mt 19, 12) gerüttelt werden, das in allen christlichen Kirchen hoch geschätzt wird und auf dem das gesamte Mönchtum aufbaut. Aber weshalb soll denn jeder Priester gleichzeitig eine Art Mönch sein? Selbst das Zweite Vatikanische Konzil mußte in Paragraph 16 seines Dekrets über die Priester eingestehen, daß die Ehelosigkeit „nicht vom Wesen des Priestertums selbst gefordert“ ist, „wie die Praxis der frühesten Kirche und die Tradition der Ostkirchen zeigt, wo es neben solchen, die aus gnadenhafter Berufung zusammen mit allen Bischöfen das ehelose Leben erwählen, auch hochverdiente Priester im Ehestand gibt“.

Trotzdem schien den Konzilsvätern die Ehelosigkeit wegen ihres Zeichencharakters einen so überragenden Wert darzustellen, daß sie weiterhin am Pflichtzölibat für den lateinischen Klerus festhielten. Patriarch Maximos IV. Saygh (1878–1967), das Oberhaupt der mit Rom unierten melkitischen Kirche, kritisierte zu Recht, daß man die Institution des verheirateten Priesters nicht einfach mit einem Einschub von zwei Linien abtun könne und daß die verheirateten Priester bei der Lektüre des genannten Paragraphen mit seinem Lobpreis auf den Zölibat unweigerlich das Gefühl haben müßten, „ihr Priestertum sei nur toleriert und ein Notbehelf“.

Mit der ihm eigenen unverblümten Ehrlichkeit erklärte der Patriarch:

³ Jedenfalls hielt die Leitung der lateinischen Kirche bisher an ihrer 1123 eingeführten Zölibatsverpflichtung eisern fest. Selbst in neuester Zeit ließen weder das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. PO 16) noch Papst Paul VI. (in „Sacerdotalis Coelibatus“) oder der heutige Papst Johannes Paul II. (mit seinem Gründonnerstagschreiben an alle Priester) auch nur die leiseste Intention zu einer Änderung dieser Disziplin erkennen, obwohl der katastrophale Priestermangel eine solche eigentlich nahelegen scheint.

„Das christliche Abendland ist frei, jener Entwicklung zu folgen, die besser seinem Temperament entspricht und von der es glaubt, sie sei im Interesse der Kirche. Aber der christliche Osten hat – wie in verschiedenen anderen Punkten – auch zum Heil der universellen Kirche eine parallele Tradition bewahrt, die nicht weniger in der Schrift, den Aposteln und Vätern begründet ist.“

Und dann folgte ein mit geschichtlichen Fakten untermauertes Plädoyer für das verheiratete Priestertum, ausgehend von der Tatsache, daß die meisten Apostel verheiratet waren, sogar der hl. Petrus.

„Das Priestertum ist primär eine Funktion und erst dann ein Lebensstand. Es ist nicht an eine persönliche Vervollkommnung gebunden, wie sie der für Gott übernommene Zölibat darstellt, sondern an den Nutzen der Kirche. Der Zölibat kann deshalb aufgegeben werden, wenn der Nutzen des kirchlichen Dienstes dies erfordert. Das Mysterium der Erlösung, das sich im Priestertum fortsetzt, ist keiner nebensächlichen Form obligatorisch unterworfen. Im Falle der Notwendigkeit darf nicht das Priestertum dem Zölibat, sondern muß der Zölibat dem Priestertum geopfert werden.“

Offenheit trotz Zensur

Das waren klare Worte. Und sie gipfelten im weisen Ratschlag, man solle den Priestern nicht *mehr* auferlegen, als Christus selber auferlegt habe. Wen aber wird es wundern, daß der Patriarch „auf Wunsch der höchsten Autorität“ seine sorgfältig vorbereitete Intervention nicht dem Plenum vortragen, sondern nur dem Papst einreichen durfte? Man wollte keine öffentliche Diskussion dieses heißen Themas, um Skandale zu vermeiden. Der Patriarch aber übersandte am 13. Oktober 1965 Papst Paul VI. seinen Text mit einem Begleitschreiben, in welchem es u. a. hieß:

„Heiliger Vater! Dieses Problem existiert und wird von Tag zu Tag schwieriger. Es verlangt nach einer Lösung. Es hilft nichts, sich dies zu verbergen und daraus ein Tabu zu machen. Eure Heiligkeit weiß genau, daß die verschwiegene Wahrheiten zu Gift werden. [...] Wenn man den Weltpriestern nicht die Armut der Mönche auferlegt, die doch viel leichter einzuhalten ist, weshalb sollte man den Zölibat auferlegen, welcher zweifellos eine besondere Berufung und Bereitschaft erfordert?“

Patriarch Maximos IV. Saygh war zutiefst überzeugt, daß es sich die Kirche angesichts des Priestermangels nicht leisten könne, auf

das Potential jener verheirateten Männer, die sich zum Priestertum berufen fühlen, zu verzichten. Von den Frauen sprach er deshalb nicht, weil die ostkirchliche Tradition kein Priestertum der Frau kennt.

Inzwischen sind zwanzig Jahre vergangen. Die Probleme um den Zölibat sind vielleicht noch brennender geworden, als es der Patriarch ahnte, doch sie harren noch immer einer Lösung. Das Modell, das die eigenen östlichen Kirchen anbieten, wird nach wie vor abgelehnt. Und es wird oft sogar von denen mißverstanden, die sich bei ihren Bestrebungen nach einer Änderung der Zölibatsvorschriften gerade auf die ostkirchliche Tradition berufen.

6. Der verheiratete Priester in der Ostkirche

Ausdrücklich sei nochmals auf das östliche Kirchenrecht verwiesen, welches zwar die Weihe von verehelichten Männern gestattet, aber zugleich eine Heirat nach den empfangenen Weihen verbietet. Das eigentliche Anliegen bei der Reform der lateinischen Zölibatsbestimmungen geht dahin, Verheiratete zu den höheren Weihen zuzulassen, was in gar keiner Weise bedeutet, Priestern die Heirat zu gestatten. Denn in Ost und West gilt die gleiche Überzeugung, daß mit dem Priestertum eine so totale Übereignung an Christus stattfindet, daß derjenige, der einmal die Priesterweihe empfangen hat, nicht mehr heiraten sollte. Damit wird auch jenem ständigen Vorwurf der Boden entzogen, daß Priester, welche angesichts der sich verschärfenden pastoralen Situation für eine Änderung der Zölibatsvorschriften eintreten, dies nur deshalb täten, um heiraten zu können.

Es geht bei dieser Änderung auch nicht um die Abschaffung des Zölibats schlechthin. Wer um des Himmelreiches willen ehelos bleiben will, dürfte wohl zuerst einmal im Mönchtum die seinem Vollkommenheitsstreben angemessene Institution finden. Daneben hätte der unverheiratete Priester sicherlich in Ordens- und Priestergemeinschaften ebenso seinen Platz wie im Weltklerus selbst. Aber der unverheiratete Priester würde nicht mehr die alles dominierende Lebensform des lateinischen Klerus darstellen. Welche Vorteile bringt es, wenn die Welt-

priester auf ein quasi-mönchisches Leben verpflichtet werden, dieweil man – was leider heutzutage zunehmend geschieht – versucht, die Mönche zu Ersatzweltpriestern umzufunktionieren, was ihrem eigentlichen Charisma direkt widerspricht? Deshalb müßte – wie im Osten – neben den Mönchen und unverheirateten Geistlichen auch noch Raum für einen verheirateten Weltklerus vorhanden sein, der in der direkten Seelsorge tätig ist.

Der Weltklerus hat jedoch in der Ostkirche notgedrungen ein etwas anderes Aussehen als im Westen. Oft handelt es sich um Leute, die neben ihrer (gelegentlich schlecht entlohnten) priesterlichen Tätigkeit einen weltlichen Beruf oder zumindest einen Nebenberuf ausüben. Sie teilen die Sorgen und Nöte ihrer Mitmenschen auch in beruflicher Hinsicht. Das aber schafft gleichzeitig eine besondere Nähe zu den Gläubigen, die ihrer Sorge anvertraut sind. So kannten die Ostkirchen schon „Arbeiterpriester“, lange bevor diese von der westlichen Kirche als eine angemessene Möglichkeit intensiverer Seelsorge entdeckt wurden.

Der Wert eines verheirateten Priestertums

Der Hl. Synod der katholisch-melkitischen Kirche unterstrich 1971 anlässlich seiner alljährlichen Zusammenkunft in Ain-Traz (Libanon), daß es nicht nur „völlig legitim“, sondern zugleich auch „vorteilhaft und lobenswert sei, das priesterliche Amt bei Notwendigkeit verheirateten Männern zu übertragen“. Zugleich hob die Versammlung aber auch die überragende und heroische Rolle hervor, welche gerade verheiratete Priester während der muslimischen Kirchenverfolgung gespielt hatten. Doch der Hl. Synod wußte auch noch andere Pluspunkte zugunsten seines verheirateten Klerus anzufügen:

„Diese verheirateten Priester haben sich nicht nur deshalb um die Kirche verdient gemacht, weil sie dem einfachen Volk den Glauben erhalten haben, sondern auch dadurch, weil sie verhinderten, daß sich ein Graben auftut zwischen den Laien auf der einen und dem zölibatären Klerus und den diesem entstammenden Bischöfen auf der anderen Seite. Da sie aus dem Volke hervorgegangen waren und geradezu aus dem Leben des Volkes selber lebten, haben sie kräftig dazu beigetragen, die Einheit zu zementie-

ren, welche die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihren Hirten bildet.

Das Beispiel eines christlichen Familienlebens, in welchem die Rolle der Ehefrau, die die seelsorglichen und missionarischen Anliegen ihres Gatten teilt, keineswegs unterschätzt werden darf, hat oft aus dem Schoße dieses Milieus religiöse und priesterliche Berufungen aufsprießen lassen, unter anderem sogar Priester und Bischöfe, welche im Glanz ihres Wissens und ihrer Heiligkeit erstrahlten.“

Die katholischen Melkiten sprechen aus der Erfahrung heraus. Dies galt auch für den melkitischen Patriarchen Maximos IV. Saygh, als er den Papst darauf aufmerksam zu machen suchte, daß zu viele Priesteramtskandidaten wegen der wachsenden Schwierigkeiten des Zölibats ausgeschlossen werden. Die Bilanz des Patriarchen lautete: „Eine Menge verheirateter Männer könnte der Kirche im Priestertum dienen.“

Verheirateter und unverheirateter Klerus sollten auch im Westen wieder ihr artspezifisches Charisma entfalten dürfen, welches – wie im Osten – eine echte Wahl zwischen der einen oder anderen priesterlichen Lebensform ermöglichen würde. Gerade dank dieser Freiheit der Wahl und Hingabe habe er in seiner melkitischen Kirche „weniger Fälle des Strauchelns zu bedauern und mehr Tugenden zu bewundern“, erklärte einst Maximos IV.

Wir haben dieses melkitische Kirchenoberhaupt als Kronzeugen genommen, denn dieser mutige und aufrechte Kirchenführer dürfte als katholischer Patriarch und römischer Kardinal auch für jene einen unverdächtigen Zeugen darstellen, für die jegliche Diskussion um den Zölibat als rotes Tuch erscheint. Patriarch Maximos IV. hatte rechtzeitig gesagt, was zu sagen war, und in prophetischer Weise gewarnt. Allerdings blieb auch der Patriarch nur ein Rufer in der Wüste.

Demetrios Constantelos, Klerikerehe und -zölibat in der orthodoxen Kirche, in: *Concilium* 8 (1972) 572–577.

Papst Johannes Paul II., Dienst aus der größeren Liebe zu Christus (Schreiben an die Priester), Freiburg – Basel – Wien 1979, 34–42.

Patriarch Maximos IV. Saygh, *L'Eglise grecque melkite au Concile*, Dar Al-Kalima, Beyrouth 1967, 249–256.

Patriarch Maximos V. Hakim, Exposé officiel de l'Eglise grecque-melkite sur le sacerdoce, le célibat et le mariage, in: *Le Lien* 5 (1971) 23–26.

Ronald Popivchak, *Celibacy*: East, West and America, in: *diakonia* 4 (New York 1972) 377–393.

Praxis

Leonhard Rüster

Bericht über die Zusammenarbeit evangelischer und katholischer Gemeinden

Nur wenn neben den Kirchenleitungen und Theologen auch die Gemeinden sich in vielfältigen Formen der Zusammenarbeit um die Einheit der Kirchen bemühen, kann eine solche Einheit in greifbare Nähe rücken. Im folgenden wird berichtet, wie sich in Ibbenbüren die Ökumene der katholischen und evangelischen Pfarrgemeinden seit sechzehn Jahren entwickelt hat. Manches davon geschieht auch an vielen anderen Orten, anderes mag vielleicht als Anregung dienen, auch in dieser Richtung etwas zu versuchen. red

Von den 45.000 Einwohnern der Stadt Ibbenbüren sind ein Drittel evangelisch (Landeskirche der Union) und zwei Drittel katholisch. Die evangelische Gemeinde mit fünf Pfarrbezirken und neun katholische im Pfarrverband zusammengefaßte Gemeinden pflegen selbstbewußt ihre Eigenständigkeit. Gleichzeitig geben sich die Gemeindemitglieder mit ihren Seelsorgern Mühe, daß die ökumenische Orientierung zum Stil der Kirche wird. Sie sind sich einig: Der Dienst an der vielseitigen christlichen Einheit ist eine durchlaufende Perspektive aller pastoralen Arbeit. Tausend kleine Schritte machen einen großen Sprung aus. In der örtlichen Geschichte kann jeder, der am Gemeindeleben teilnimmt, das deutlich merken.

1. Der Beginn mit einer „Stadtmission“

1969 luden die katholischen Pfarrer anläßlich einer „Stadtmission“ zur ersten vorbereitenden Konferenz mit den „Missionspatres“ die evangelischen Pfarrer und Mitglieder des Presbyteriums und Vertreter der Pfarrgemeinderäte ein. Alle Teilnehmer sollten mit ihrer Meinung zur Planung und Durchführung der „Mission“ beitragen. Von vornherein war klargestellt, daß eine „Stadtmission“ keine gegenreformatorische

Tendenz hat. Sie sollte der Vertiefung des christlichen Glaubens dienen. So wurde auch vereinbart, daß in allen katholischen Gemeinden während der „Mission“ an einem Ökumenetag ein Wortgottesdienst stattfindet, in dem ein evangelischer Ortspfarrer die Predigt hält. Das war das erste Mal, daß so etwas in einer katholischen Kirche Ibbenbürens geschah. Es hat die Menschen in der Stadt sehr bewegt. Die Information über das Vorhaben, die volle Teilhabe an der Planung und der „Ökumenetag“ machten deutlich, daß Vertrauen zueinander möglich ist und daß die Christen der Stadt das wollen.

Gemeinsame Seelsorge an konfessionsverschiedenen Paaren

Schon sehr bald wurden zum seinerzeit aktuellsten Problem, der gemeinsamen Seelsorge an konfessionsverschiedenen Paaren, theologische Fachleute, pfarrliche und überpfarrliche Gremien und der Bischof zu Rate gezogen. In den Gemeinden wurde oft gefragt: „Können konfessionsverschiedene Partner bei besonderen Anlässen (Trauung, Konfirmation bzw. Erstkommunion, Beerdigung usw.) beim Gottesdienst der anderen Konfession die Eucharistie bzw. das Abendmahl empfangen?“ Die Pfarrer beider Konfessionen kamen schließlich nach längerem Abwägen überein und veröffentlichten, daß sie die Gewissensentscheidung von Gläubigen respektieren und die Zulassung nicht verweigern, wenn bestimmte Voraussetzungen ernsthaft bedacht sind: Der Betreffende muß in seiner Kirche zur Eucharistie bzw. zum Abendmahl zugelassen sein. Er muß die Zulassung ausdrücklich wünschen. Der Wille zur Teilnahme muß vom Glauben getragen sein. Außerdem vereinbarten sie, daß sie die konfessionsverschiedenen Brautpaare beim Trauungsgespräch ausdrücklich bitten, daß sie auch den Pfarrer der anderen Konfession aufsuchen, damit sie dort erfahren, daß auch dieser die von ihnen getroffenen Entscheidungen voll akzeptieren kann.

Theologische Gespräche

Von da an gab es eine ganze Reihe von regelmäßigen Treffen von theologisch interessierten Gesprächspartnern. Sie erörterten mit den Seelsorgern alles, was sie an theologi-

schen Kenntnissen einander mitteilen konnten. Im nachhinein kann man sagen: Von außen gesehen, sprachen sie über Theologie. In einem tieferen Sinn lernten sie, einander als Menschen und Christen mit einer persönlichen Lebens- und Glaubensgeschichte zu respektieren und dann wohl auch zu verstehen, zu schätzen und zu lieben.

Gemeinsame Diakonie

In der nächsten Phase wurde deutlich, daß Institutionen wie Motoren sein können. Sie halten die Chancen zu regelmäßigen Treffen in Bewegung. Die Dienste des Caritasverbandes und der Ökumenischen Familienbildungsstätte standen damals am Anfang. Inzwischen konnten sie gut ausgebaut werden. Es wurde vereinbart, daß die Dienste von „Caritas“ allen evangelischen und katholischen Christen in Ibbenbüren zugeordnet werden. Im anderen Teil unserer Region ist in gleicher Weise das „Diakonische Werk“ für evangelische und katholische Christen zuständig. Bei den Vereinbarungen über die Einstellung der hauptamtlichen Kräfte, über deren fachliche und menschliche Qualifikation, über Mitentscheidungs- und Mitarbeitsmöglichkeiten waren beide Konfessionen beteiligt. Es entwickelte sich Vertrauen durch „Transparenz“. Vertrauensleute der evangelischen und katholischen Gemeinden sorgen dafür, daß Gemeindemitglieder leichten Zugang finden und die Dienste in Anspruch nehmen (Familienpflege, Altenpflege, Krankenpflege, Erziehungsberatung usw.).

Die „Ökumenische Familienbildungsstätte“ in katholischer Trägerschaft hat viele Vorzüge durch institutionell vereinbarte Zusammenarbeit. Im Kuratorium (zwei evangelische Seelsorger, zwei katholische Seelsorger, zwei Mitarbeiter der Familienbildungsstätte) werden gemeinsam das Programm, die Auswahl der Referenten und der Zugang der evangelischen und katholischen Gemeinden und ihrer Mitglieder besprochen. Alles, was in der ökumenischen Zusammenarbeit in der Luft liegt, kann hier in aller Offenheit und in allem Freimut angesprochen werden. Unzulänglich ist noch die faire Zusammenarbeit in Personalfragen geregelt: Es gibt noch keine Planstelle für evangeli-

sche Mitarbeiter. Die Seelsorger und die Gemeindemitglieder bedienten sich der Familienbildungsstätte auch für die theologische Beratung, indem wir viele evangelische und katholische Referenten einluden (Marxen, Zahrnt, Werners, Längemeyer, Lettmann, Schillebeeckx, Zenger, Esser, Dassmann, Riedel-Spangenberger, David, Khoury, Franke, Betz, Sporken, Drewermann, Richter, Dahm, Lengsfeld, Oeser, Karrer, Windhorst, Ebel, Bühlmann, Seebass, Wilkens u. a.). Wir legen auch Wert darauf, daß wir in regelmäßigen Abständen mit denen, die ein Amt in der Kirche haben (Bischof, Präses, Ökumenische Fachstellen), in Kontakt bleiben. Wir hielten uns das Dreieck „Glaubenssinn des Volkes – Leitungsamt – Theologische Wissenschaft“ immer vor Augen und unterstützten die Feststellung: Alle drei haben ihr Eigengewicht. Manchmal war es schwer, dem gegenseitigen Geben und Nehmen von allen drei beteiligten Elementen Raum zu schaffen. Wir legten es darauf an, daß das Dreieck im Gleichgewicht bleibt. Dafür mußten wir auch manches einstecken. Es blieben aber keine Ressentiments zurück. Die Sprache der Dekrete des Konzils und der Würzburger Synode ermutigten uns, insbesondere die Anliegen der jetzt lebenden Menschen wahrzunehmen und in der Öffentlichkeit der Kirche zur Sprache zu bringen.

2. Ökumene der Pfarrgemeinde St. Michael und der Matthäusgemeinde

Auf pfarrlicher Ebene entwickelten nun die Gemeinden selbständig ihre Beziehungen mit unterschiedlicher Intensität, verschiedenen Phasen und Projekten. Ich kann von der Gemeinde St. Michael, in der ich Pfarrer bin, und der uns zugeordneten Matthäusgemeinde berichten. In anderen Gemeinden ist es ähnlich.

Wir schaffen Traditionen, an denen die Gottesdienstbesucher persönlichen Anteil spüren: Wenn im Kanon der Messe der *Pfarrpatron* St. Michael genannt wird, wird auch immer der *Pfarrpatron* der evangelischen Matthäusgemeinde im gleichen Atemzug angerufen. Jeder weiß und empfindet, was das bedeutet. Die *Namen der Verstorbenen* werden in die Gemeindefürbitten beider Kirchen aufgenommen.

Die Schulsituation (Konfessionsschule/ Gemeinschaftsschule)

war politisch umkämpft und wegen regionaler Probleme sehr schwierig. Mit Beteiligung der Gemeinden wurden Feindschaften verhindert und die öffentlichen Konflikte des Schulkampfes fair ausgetragen. Die evangelische Gemeinde hat keinen *Kindergarten*. Auch bei knappem Kindergartenplatzangebot und trotz Schwierigkeiten waren die Kriterien für die Aufnahme bei evangelischen und katholischen Kindern gleich. Eltern von Kindergartenkindern, das Kindergartenpersonal und die Kinder sind für beide Pfarren gleich aufgeschlossen. Evangelische Christen fühlen sich nicht zu Gast, sondern zu Hause. Die Schulen (Haupt- und Grundschule) legten in der Zusammenarbeit mit beiden Gemeinden Wert darauf, daß – bei allem Respekt vor konfessionellen Unterschieden – das Gemeinsame zum Zuge kam. Das hatte gute Auswirkungen auf *Schulgottesdienste*, *Schulendtage*, *Fachkonferenzen für Religion*, *Meditationen*, *Bußgottesdienste* und die *gegenseitige Beratung*. Bei *Kinderfesten*, *Ferienspäßen*, *Karneval*, bei *Pfarrfesten*, bei *Seniorenvereinen*, *Frauenvereinen* gab es gegenseitige Einladungen, die gern angenommen wurden.

Der „Dritte-Welt-Laden“

ist an Sonntagen von 10 bis 12 Uhr geöffnet und hat nach Möglichkeit eine „gemischte“ Besetzung. Die Jugendlichen luden ein zu „*Früh- und Spätschichten*“ und zum gemeinsamen *Jugendkreuzweg*. Frauenverein und Frauenhilfe laden zum „*Friedensgebet*“ einmal jährlich. Sie bereiten es in mehreren Besprechungen vor und treffen sich nach der Gebetsstunde zu einem kleinen Imbiß mit Gespräch und Beisammensein. Bei *Umbauarbeiten* waren wir gern und selbstverständlich mit allen unseren Gottesdiensten in der evangelischen Kirche. Alle Mitglieder der Matthäusgemeinde und der Michaelgemeinde begrüßen seit 1971 uneingeschränkt, daß einmal im Jahr in allen gottesdienstlichen Feiern am Samstag/Sonntag der Pfarrer der anderen Konfession ein „*Glaubenszeugnis*“ gibt. Traditionell geschieht dies im Monat Jänner. Bereits in der Ordnung der kirchlichen Trauung für kon-

fessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen wurden die „Ansprachen“ der Pfarrer der anderen Konfession konzediert. Der Unterschied zur „Predigt“ ist nicht leicht verständlich zu machen.

Ein gemeinsamer Ausschuß der Michael- und Matthäusgemeinde

besteht seit 1972. Er trifft sich etwa achtmal jährlich. Es nehmen Mitglieder des Pfarrgemeinderates und des evangelischen Gemeindebeirates teil. Von Anfang an machen einige an ökumenischen Aufgaben besonders interessierte Gemeindemitglieder mit. Wir haben Schwierigkeiten, daß junge Leute hinzukommen. Junge Leute sehen eher eine Selbstverständlichkeit als eine Aufgabe in der Zusammenführung der Konfessionen. Bei den Treffen kommt es vor allem darauf an, daß die konfessionellen Fragen aus den Herzen und Gemütern der jeweils Anwesenden ausgesprochen werden. Es wird dabei immer deutlich, daß die meisten konfessionellen Einstellungen in tiefen Prägungen der Kindheit und Jugend verankert sind – in der ganz persönlichen Lebens- und Frömmigkeitsgeschichte. Wir sprachen z. B. über die Erfahrungen mit Abendmahl und Kommunion, Beichte und Buße, Vergebung der Sünden, Zehn Gebote, Martin Luther, Lima-Papiere. Bei offiziellen Dokumenten legten wir Wert darauf, daß wir sozusagen mit dem Finger unter der Zeile her lesen und die Einfälle aller Anwesenden, so gut wir können, zur Sprache bringen. Wir haben die Hoffnung und Erfahrung gewonnen, daß wir auch ohne expertenhaftes, wissenschaftliches Verfahren in die Tiefe der theologischen Aussagen kommen. Wir stellten fest, daß Theologie immer sehr viel mit *Biographie* zu tun hat.

Manchmal führt unser Ausschuß auch zu gemeinsamen Veranstaltungen oder Gottesdiensten. Beispiele: Wir luden die 220 gemeinsamen *Mischehepaare* ein, von denen 15 zu offener Aussprache zusammenkamen. Es gab drei Abende, wo viel an Erbitterung, Enttäuschungen, Vorurteilen, Wünschen, Hoffnungen abgeladen wurde. Von da an gab es für manche von den Teilnehmern ein entspannteres Verhältnis zur Kirche. Aus An-

laß des 40jährigen Gedenkens des Kriegsendes „8. Mai 1945“ luden beide Pfarrer ein zum Gespräch über das Kriegserleben. Es hatten sich 15 Erwachsene und Jugendliche eingefunden. Der erste Abend hat alle so ergriffen, daß ein zweites Treffen stattfand. Aus beiden Gesprächen entwickelte sich eine gottesdienstliche Feier am 8. Mai, an der etwa 200 evangelische und katholische Christen teilnahmen.

3. Überpfarrliche Weiterentwicklung?

Gemeinsame Konferenzen und Tagungen

Alle zwei Monate finden gemeinsame *Pfarrerkonferenzen* statt. Die Themen sind durch die aktuellen Notwendigkeiten bestimmt: Kindergärten, Kooperation in der Krankenhausseelsorge, Errichtung eines Altenpflegeheimes, Totenliturgie, gemeinsame Vertretung gegenüber öffentlichen Institutionen, Beerdigungen, „Übertritt“ – „Konversion“, Schulseelsorge, Kooperation von Krankenhäusern katholischer und evangelischer Trägerschaft, Telefonseelsorge, Berufsschule, Friedensbewegung, Demonstrationen anlässlich Reichskristallnacht, Ausländerprobleme, Moslemisches Zentrum. Seit zwei Jahren haben die Pfarrer eine *gemeinsame Wochenendtagung* mit einem geistlichen Thema: 1983 „Wie ich mein Pfarrerrat verstehe und erlebe“; 1984 „Wie ich meine Aufgabe als Prediger verstehe und erlebe“; 1985 ist vorgesehen „Beten“. Als Elemente wurden genannt: Schrifttext zum Beten, persönliche Erfahrungen, unterschiedliche Traditionen in den Konfessionen, Lobpreis, Bitte, Dank, Klage, Fürbitten und Gebet für die Toten, Praxis, Unaussprechliche Seufzer durch den Hl. Geist. Zwei Pfarrer verschiedener Konfession bereiten gemeinsam die Struktur der Tagung und die Themensetzung vor. Für später möchten wir erwägen, ob wir den Kreis der Teilnehmer auf alle Ibbenbürener Seelsorger (z. B. Pastoralreferenten usw.) ausdehnen sollen. Weil die katholische Seite mehr hauptamtliches Personal hat, müssen wir vorerst darauf achten, daß die Teilnehmerzahl gleichgewichtig bleibt.

Das *jährliche Treffen am Buß- und Betttag* von Mitgliedern des Presbyteriums und der Pfarrgemeinderäte mit allen Ibbenbürener

evangelischen und katholischen Seelsorgern wechselt in der Themenwahl und in der Verantwortung für Ablauf und Gestaltung jedes Jahr. Da die beiden Krankenhäuser seit langem im fortlaufenden Prozeß einer Kooperation sind, war letzstens das Thema: „Unsere Krankenhäuser – sind sie menschlich – sind sie christlich?“ Von einer solchen Aussprache gehen natürlich viele Impulse in die Gemeinden und für die für die Krankenhäuser direkt Verantwortlichen aus. Im Jahr des Papstbesuches war „Der Papst und das Papstamt“ das Thema. Am Anfang war ein Thema „Kennenlernen der Institutionen und der Personen, die in den Ibbenbürener Gemeinden sind“. In einem Jahr hatten wir das Problem, wie wir christlich mit Gruppierungen von Homosexuellen in unserer Stadt umgehen können, und haben es auch unter dem Thema „Randgruppen“ zur Sprache gebracht.

Gemeinsame Gottesdienste

Am Freitag vor dem Reformationsfest halten wir einen „*Ökumenetag*“. Es ist ein Gottesdienst in der zentralen Stadtkirche. Im Anschluß daran sind im Wichernhaus ein Imbiß mit mitgebrachten Nahrungsmitteln (Brot, Käse, Wurst, Obst, Saft) und ein Beisammensein mit Gespräch oder Vortrag oder Diskussion. Zuweilen haben wir auch besonders wichtige Personen unserer Kirche (Bischof, Präses) dazu eingeladen – nach Möglichkeit sehen wir zu, daß wir an diesem Tag jemand von denen, die in unserer Kirche ein besonderes Amt haben, dabei haben. In einem Jahr haben an dem Gottesdienst und dem anschließenden Treffen wohl 600 Personen teilgenommen.

Wir brauchen viele *Erfahrungsfelder*, wo wir *Zeit miteinander verbringen*, uns einander annähern und verändern. Wir brauchen Zeit miteinander, wo wir uns auf die eigene Identität besinnen, den Umgang mit unseren abwehrenden, abgrenzenden, destruktiven Kräften lernen, Zeit, wo wir den Prozeß des Partners und seine Eigenständigkeit respektieren, Zeit zum Feiern, Beten, Singen, Übernachten, Sprechen. Bei allem guten Willen treten bei jeder Annäherung Ängste und Unsicherheiten auf und auch manches Mal das Gefühl der Überforderung. Veränderungen

und Annäherungen geschehen durch Kleinigkeiten, die nach und nach zu einer Tradition werden.

Eine Schlüsselerfahrung

war eine *Wochenendtagung* mit den Professoren Dahm und Lengsfeld aus Münster für unsere Ibbenbürener Gemeinden. Man hätte meinen können, die Professoren kämen mit theologischen Vorträgen. Wir wurden uns im Verlauf der Tagung klar, daß die Hauptursache für Distanz und Annäherung, für Spannung und Veränderung, für Spaltung und Einheit auf der emotionalen Ebene liegt. Der Weg zum Vertrauen wird nicht durch theologische Wissenschaft geöffnet. Die Professoren wählten für den Einstieg mit den Teilnehmern folgende Fragen: „Ich bin hier, weil . . . Ich bin ökumenisch engagiert, weil . . . Mir gefällt an deiner Kirche . . . Mir gefällt an meiner Kirche . . . Mir gefällt an deiner Kirche nicht . . .“ Von da an hat eine *Vorbereitungsgruppe* dafür gesorgt, daß jedes Jahr eine solche Tagung für die Ibbenbürener Gemeinden stattfindet (Themen bisher: Frömmigkeitsformen in deiner/in meiner Kirche. – Martin-Luther-Bild in evangelischer/katholischer Sicht. – Eucharistie im Lima-Papier. – Amt und Dienste der Kirche im Lima-Papier). Von der Tagung ging weiters der Impuls aus, daß jeden Freitag um 18.15 Uhr ein *Zwölf-Minuten-Gebet* in der evangelischen Christuskirche stattfindet für evangelische und katholische Christen. Die Gestaltung wechselt in der Verantwortung der Konfessionen. Auf Grund der Tagung findet jedes Jahr der *Ökumenetag* statt, und die Christen der Stadt haben die Zusammenarbeit in *Dritte-Welt-Fragen* auf Stadtebene angepackt.

In unseren Gemeinden werden die je eigenen Traditionen und unterschiedlichen Wertvorstellungen bewußt geprägt und gewürdigt. Dies wird auch deutlich ausgesprochen. Wir sind uns einig, daß es nicht dazu kommen darf, daß eine Gemeinde von der anderen durch Wünsche und Vorstellungen – und seien sie auch noch so berechtigt – überwältigt wird. Es soll immer die Freiheit gegeben sein, die eigenen Werte zu bewahren.

Eine Gemeinde in zwei Konfessionen

In diesem Erfahrungsbericht wird geschildert, wie eine evangelische und eine katholische Gemeinde in einer „Aktion Miteinander“ zur Integration behinderter junger Menschen zu einer christlichen Gemeinde wurden, die den Großteil ihrer Aktivitäten gemeinsam plant und durchführt – und darunter leidet, daß ihr noch nicht erlaubt ist, die Trennwände zwischen den Gottesdiensträumen auch für die gemeinsame Feier des Abendmahls zu beseitigen. red

Der Veranstaltungskalender im ökumenischen Gemeindebrief der evangelischen Stephanusgemeinde und der katholischen Franziskusgemeinde hat drei Spalten: Evangelische Gemeinde – Gemeinsame Veranstaltungen – Katholische Gemeinde. Das meiste steht in der Mitte, manchmal noch mit dem Attribut „ökumenisch“ versehen, meist aber als schon selbstverständliches Handeln zweier Konfessionen am Ort angekündigt.

Ab und zu findet sich in diesem Gemeinde-Terminkalender das Stichwort „Aktion Miteinander“. Dieser Begriff aus den Anfängen unserer Arbeit bezog sich zunächst auf den Versuch, zusammen mit den körperbehinderten Jugendlichen und Kindern eines großen Rehabilitationszentrums Gemeinde zu werden. Also nicht Anstaltsseelsorge einzurichten, sondern als offene Gemeinde Behinderte zu integrieren und so einen Beitrag zu ihrer sozialen Rehabilitation zu leisten. Zum anderen kennzeichnet „Aktion Miteinander“ auch unser gemeinsames Anpacken der gestellten Aufgabe. Man stelle sich vor, im Büro des Verwaltungsdirektors geben sich der evangelische und der katholische Pfarrer die Türklinke in die Hand, um nacheinander sich und ihre Konzeption der Behindertenseelsorge vorzustellen. Dem bedenklichen Gesicht des Verwaltungsfachmannes würde das mitleidige Achselzucken der behinderten Jugendlichen folgen, wenn angesichts ihrer Kirchen-Müdigkeit der Versuch gemacht würde, sie in katholisch oder evangelisch einzuteilen, bevor ihnen überhaupt

Kirche als einladende Qualität erfahrbar werden konnte. Da es im Hinblick auf die massive Lebensbehinderung dieser Jugendlichen ohnehin keine konfessionsspezifische Pastoral gibt, hat ein gemeinsames Suchen nach situationsgerechten Ansätzen den Vorrang vor konfessionell getrenntem Handeln.

Von solchen Überlegungen und Voraussetzungen her begann im Dezember 1974 unsere ökumenische Gemeindegemeinschaft. Zuvor waren wesentliche Weichen gestellt worden. Vor Ort hatte sich ein ökumenischer Initiativkreis gebildet, der kirchliches Handeln im Hinblick auf das entstehende Rehabilitationszentrum von vornherein als gemeinsames Tun in die Wege leitete – bis hin zur Bereitstellung von Gelände für ein ökumenisches Gemeindehaus. Wir Pfarrer konnten uns durch gemeinsames Studium der Körperbehindertenpädagogik und durch wöchentlichen theologischen und pastoralen Austausch auf die künftige Arbeit einstellen.

Daß wir ein gemeinsames Pfarrhaus wollten, war unsere Idee – daß wir es fanden, war ein dankbar angenommenes Start-Geschenk. Im Untergeschoß das gemeinsame Pfarrbüro, im Erdgeschoß die Wohnung des katholischen Pfarrers und im Obergeschoß der evangelische Pfarrer mit Familie. Solches miteinander Wohnen und Leben ist natürlich eine besonders günstige Basis ökumenischer Kommunikation. Dies galt auch für die entstehende ökumenische Gemeinde. Miteinander leben, einander erfahren beim Planen und Feiern, bei Gottesdienst und Geselligkeit, bei Wochenenden und Tagungen, bei allen Lebensäußerungen – das schafft mit der Zeit ein Wir-Gefühl, baut Vorurteile ab und läßt je neu fragen: Warum eigentlich machen wir dies oder jenes noch getrennt?

So taten sich nach zwei Jahren Ältestenkreis und Pfarrgemeinderat zum ökumenischen Gemeinderat zusammen. Nach sieben Jahren entstand aufgrund der gemachten Erfahrungen in einem provisorischen Gemeindehaus (jetzt Kindergarten) ein neues, unserem Gemeindeleben entsprechendes ökumenisches Gemeindezentrum mit dem schon gefüllten Namen „Arche“. Auf rechtlich notwendigen Vertragspapieren ist Sonder Eigentum eingetragen – in der Praxis spielt

das keine Rolle. Die Kosten werden hälftig geteilt, die Räume werden so genutzt, wie es Eigenart und Teilnehmerzahl der Veranstaltungen bedingen. In der Mitte des Hauses verbindet eine ökumenische Kapelle die beiden konfessionellen Gottesdiensträume. Sie ist der Raum der Hoffnung auf baldige gegenseitige Anerkennung der großen christlichen Kirchen. Am Sonntag – nach den getrennt gefeierten Gottesdiensten – finden sich viele zum Nachgespräch oder zur Begegnung bei Kaffee im Foyer zusammen. Einmal im Monat stärkt die beiden Gemeinden ein einfaches Mittagessen. Bei ökumenischen Gottesdiensten werden – nicht nur äußerlich – die Trennwände beiseite geschoben, und es tritt die eine Gemeinde im einen Raum zutage. Gemeinsames Mitarbeiten bei Kirchentagen und Katholikentagen bereichert das ökumenische Leben und ergänzt unser gemeinsames Liederbuch mit immer neuen Liedern. Daß ein für beide Gemeinden angestellter Kirchenmusiker da ist, zeigt das dankbar angenommene Entgegenkommen der Kirchenbehörden.

Im Zwei-Jahres-Rhythmus finden sich die Gemeindemitarbeiter für ein ganzes Wochenende zusammen, um die Gemeindearbeit zu reflektieren. Ebenfalls alle zwei Jahre trifft sich der ökumenische Gemeinderat zu einem Klausur-Wochenende. Solche Tage sind Gelegenheit zum Erfahrungsaustausch, zum Aufarbeiten von anstehenden Problemen (z. B. Politik und Gemeinde, Friedensgruppe in der Arche). An solchen Wochenenden wurde z. B. der ökumenische Gemeinderat gegründet, wurde das Abendmahlsverständnis der beiden Konfessionen bedacht und als erstaunlich weit übereinstimmend empfunden, wurde das ökumenische Gemeindezentrum geplant. Vor allem aber sind es Tage, an denen die Gemeindearbeit unter die Lupe genommen wird, Tage, an denen auch Streiten und Sich-Versöhnen schmerzlich und befreiend erfahren werden.

Angesichts dieser intensiven Lebensgemeinschaft zweier Gemeinden – besser gesagt einer Gemeinde aus zwei Konfessionen – kann die Frage des gemeinsamen Tisches nicht auf Dauer ausgeklammert werden. Denn in solcher Situation läßt sich die Tren-

nung am Abendmahlstisch nicht mehr einsichtig machen. Für den Düsseldorfer Kirchentag hatten wir in unserer Vorbereitungsgruppe einen vielfach gespaltenen Tisch gezimmert, den die Gäste an unserem Stand je neu zusammenbauen sollten. War dann der eine Tisch hergestellt, brachte das Tischgespräch viele positive und negative Erfahrungen mit dem schon gewagten oder nicht gewagten einen Tisch ans Licht.

Das oft gebrauchte Argument, die schmerzlich erfahrene Trennung am Tisch des Herrn sei Treibstoff auf dem Weg zur Einheit, hat sich bei diesen Tischgesprächen nicht bewährt. Vielmehr zeigte sich immer wieder, daß das katholische Verbot der eucharistischen Gastfreundschaft begonnene Entwicklungen abbrach und zur Resignation führte. Freilich bedarf die Gemeinschaft am Abendmahlstisch vieler vorhergehender Schritte aufeinander zu. Wo nicht lange gewachsene Lebensgemeinschaft zweier Gemeinden besteht, hängt der gemeinsame Tisch in der Luft und ist nicht vom Leben gedeckt. Deshalb gilt, was gesamtkirchlich Voraussetzung für eucharistische Gastfreundschaft ist, auch für die Gemeinden vor Ort: Abendmahlsgemeinschaft ist Frucht einer bestehenden Lebensgemeinschaft. Von daher ist dem Argument, wir seien noch nicht soweit, nur dadurch der Boden zu entziehen, daß Stück für Stück, Gemeinde für Gemeinde, Christen sich einander nähern, miteinander leben, arbeiten, leiden und feiern. Auf diesem Weg entwickelt sich allmählich ein ökumenisches Profil der christlichen Kirchen – und in demselben Maße wird auch ihre Glaubwürdigkeit zunehmen.

Achim Battke

Ökumene auf der grünen Wiese

Eine ökumenische Offenheit, wie sie in einem neuen Universitätscampus möglich ist und sich nun schon über viele Jahre bewährt hat, kann nicht einfach kopiert werden. Die Rahmenbedingungen und inneren Möglichkeiten normaler Kirchengemeinden werden wohl meist nur kleinere Schritte ermöglichen.

Trotzdem mag dieser Bericht über gelebte Ökumene auch über studentische und akademische Kreise hinaus von Interesse sein und zu neuen ökumenischen Erfahrungen ermutigen.

red

In den 60er Jahren wurde es der Technischen Universität im Stuttgarter Stadtzentrum endgültig zu eng. Ein großes Areal am Stadtrand wurde gefunden, und heute erheben sich hier große Beton- und Glasblöcke mit Hunderten von Labors, -zig Hörsälen, Mensa, Bibliothek usw. auf der einen Seite und drei Studenten-„dörfern“ auf der anderen Seite unserer einzigen Hauptstraße mit etwa 2000 Wohnplätzen, eigentlich schön eingebettet in Wald und hügelige Wiesen. Fast genau zwischen diesem Wohn- und jenem Arbeitsbereich liegt unser Haus, das „Ökumenische Zentrum“. Ein großer, durchsichtiger, mit vielen Pflanzen lebendig gemachter Saal im Erdgeschoß, daneben, durch eine Ziegelmauer abgegrenzt, jedoch mitten im Haus, unser „Meditationsraum“, der sein Licht nur von oben, durch Dachfenster, erhält; er wird genutzt für unseren wöchentlichen Gottesdienst am Montagabend, für Yoga, Meditation, Gebet und Gespräch zu anderen Terminen. Dann gibt es noch ein paar Gruppenräume, im ersten Stock die Büros der wenigen Hauptamtlichen – ein evangelischer Pfarrer, ein katholischer Diplomtheologe, ein Hausverwalter – und ein paar Zimmer für Studenten.

In den ersten Jahren des Aufbaus der Universität fing unsere kleine Gemeinde in einer überlassenen Baubaracke zu leben an und nahm schon bald tatkräftigen Anteil an der Planung des „Zentrums“, das als gemeinsames Projekt und Experiment beider Kirchen die kirchlich Orientierten faszinierte und zugleich auch anderen, die eher an ein studentisches Freizeit- und Kulturzentrum dachten, eine reizvolle Aufgabe bot. Heute wundern sich Gesprächspartner manchmal, daß die Kirchen damals soviel Mut und Experimentierfreude hatten. Sicher fiel diese Entscheidung vor über 10 Jahren in einer Zeit, die für ökumenische Versuche besonders günstig war. Wie auch immer, 1978 war unser Haus fertig – schon architektonisch zu engster Zusammenarbeit motivierend. Und

seitdem versuchen wir es nun mit der Ökumene an der Basis und machen – alles in allem – gute Erfahrungen.

Was ist „Ökumene“?

Ein Fremdwort . . .

Natürlich ist für die meisten Studenten – hier studiert man vor allem Naturwissenschaften und Technik – „Ökumene“ ein Fremdwort, bei dem schon unklar ist, wie man das eigentlich schreibt. Auch die meisten unserer Besucher, also derjenigen, die unser Haus nutzen, interessieren sich nur wenig dafür, daß hier zwischen zwei immerhin jahrhundertlang verfeindeten und einander fremd gewordenen Kirchen etwas eigentlich Revolutionäres geschieht. Und es ist wohl auch gut, daß wir und auch andere dieses Experiment nicht an die große Glocke hängen, sondern einfach zu arbeiten angefangen haben. Für die Studenten ist unser Haus vor allem als Studentenzentrum wichtig, als Ort, wo man sich trifft, wo man spielt und diskutiert, wo man eigene Veranstaltungen durchführen oder die, die wir selbst machen, besuchen kann. Sollte das Gespräch einmal darauf kommen, so herrscht Neugierde und Zustimmung vor. Meist haben die Kirchen zwar ein schlechtes Image, aber die Zeit sei reif, daß endlich zusammengearbeitet werde, meinen viele.

. . . etwas Fremdes . . .

Differenzierter wird das Bild natürlich bei denen, die sich bewußt als Christen verstehen und Kontakt zu uns suchen, weil wir eine kirchliche Einrichtung sind. Da gibt es in beiden Konfessionen jene, denen Ökumene zwar kein Fremdwort, wohl aber etwas Fremdes ist, manchmal auch falsch oder zumindest fragwürdig erscheint. Das hindert sie zum Glück oft nicht, bei uns die eine oder andere Veranstaltung, einen Arbeitskreis, ja auch unsere Gottesdienste mitzumachen. Und so sind auch sie ein Stück weit in reale Ökumene integriert. Aber andere meiden unser Haus aus diesem Grund und treffen sich lieber in kleinen Gruppen (z. B. Studentenmission Deutschland, Campus für Christus, Schönstatt-Bewegung) oder engagieren sich in anderen, eindeutig konfessionell geprägten Gemeinden oder Vereinigungen.

... oder eine Selbstverständlichkeit

Die überwiegende Mehrheit der christlich engagierten Studenten bei uns steht jedoch ganz eindeutig auf ökumenischem Boden. Gemeinsam, über die Grenzen der Konfessionen hinweg über den eigenen Glauben zu sprechen, ihn praktisch zu konkretisieren und gerade auch im Gottesdienst diese gemeinsame Bindung und Sendung zu erleben und zu vertiefen, das ist für sie eine Selbstverständlichkeit. Für sie wurde unser Haus genau richtig gebaut. Ein getrenntes Leben und Handeln zweier konfessionell voneinander, vielleicht sogar gegeneinander abgehobener Gemeindezentren würde es ihnen schwerer, in manchen Fällen sogar unmöglich machen, sich zu engagieren.

Verschiedene Schichten der Ökumene

„Ökumene“ ist in inhaltlicher Hinsicht bekanntlich kein eindeutiger Begriff. Schichten und unterschiedliche Ansätze lassen sich unterscheiden – gerade auch in unserer konkreten Arbeit.

Die institutionelle und personale Schicht

Da ist zuerst – zumindest wenn man institutionell denkt – die Kooperation der beiden Kirchen, auf der Ebene der Kirchenleitungen, im Verwaltungsausschuß, dessen Mitglieder aus den Kirchengemeinderäten der beiden territorial zuständigen Nachbargemeinden kommen und die unsere Arbeit freundlich und interessiert begleiten, und dann vor allem in unserem Haus zwischen dem evangelischen Pfarrer und mir, dem katholischen Theologen. Gerade hier zeigt sich, wie sehr gelingende ökumenische Zusammenarbeit eine Frage der Menschen ist, die konkret miteinander zu tun haben, ihrer Eigenart, ihrer Gesprächsfähigkeit, ihrer Bereitschaft, Spannungen auszuhalten und Gegensätze fruchtbar zu machen. Wenn es hier stimmt, dann kann offen auch Schwieriges besprochen werden. Dann werden unterschiedliche Standpunkte, verschiedene Theologien und kirchliche Traditionen nicht zu Abgrenzung und Polemik führen, sondern sich gegenseitig befruchten und positiv herausfordern. Es kann nicht anders sein, Ökumene hängt auf unserer Ebene ganz

besonders von den Menschen ab, die sie zu leben und zu verwirklichen versuchen.

Ein besonderer Aspekt unseres „Modells“ ist die Anbindung an die Katholische Hochschulgemeinde Stuttgart, die (ebenso wie ihr evangelisches Gegenüber) in der Nähe des alten Universitätsbereichs im Stuttgarter Zentrum (etwa 10 km von uns entfernt) liegt. Angesichts des Priestermangels hatte die Diözese keine andere Wahl, als einen Laien (Pastoralreferent) dem evangelischen Pfarrer im Ökumenischen Zentrum zuzuordnen. Kirchen- und Sakramentenrecht machten dann aber die relativ komplizierte Konstruktion mit einem extern angesiedelten, jedoch in zentralen Belangen zuständigen und geforderten katholischen Pfarrer notwendig. Besondere Bedeutung kommt dabei dem Gottesdienst zu; hierzu weiter unten mehr. Es wäre für unser ökumenisches Experiment sicher günstiger gewesen, wenn für diese Aufgabe ein Priester hätte freigestellt werden können. Dies schon deshalb, weil er für Katholiken unverzichtbar zu ihrem Glaubensleben in der Kirche gehört und durch niemand anderen vollgültig ersetzt werden kann. Aber man muß auch die Belastungen sehen, unter denen gerade heute Priester leben. Für sie muß es in besonderem Maße schwierig sein, im ökumenischen Feld zu arbeiten. Zu naheliegend, manchmal wohl sogar unvermeidlich ist es für sie, sich auf die Forderungen der katholischen „Kern“-gemeinde zu konzentrieren, sich vor allem als Verwalter der Sakramente entsprechend den Vorschriften und Traditionen der katholischen Kirche zu verstehen und sich mehr an ihren Mitbrüdern im Amt und an der Hierarchie zu orientieren. Kraft und Engagement für ein ökumenisches Experiment können da nicht die Regel sein. Wenn wir insgesamt auf die hinter uns liegenden Jahre positiv zurückblicken und aus dieser Erfahrung heraus mit (vorsichtigem) Optimismus in die Zukunft schauen, dann liegt das an den konkreten menschlichen Verhältnissen bei uns. Der Wechsel von Personen ist in einem Modell wie dem unsrigen nicht belanglos; ihr Charakter und ihre Bereitschaft zu ökumenischer Zusammenarbeit sind vielmehr das Fundament, auf das alles ankommt. So wird auch die Zukunft unseres

Experiments davon abhängen, ob hier auf Dauer geeignete Menschen zusammentreffen.

Pluralität und Gemeinsamkeiten quer durch die Konfessionen

In theologischen Diskussionen und Glaubensgesprächen gewinnt „Ökumene“ neue Akzente hinzu. Pluralität und Widerspruch hat nach unseren konkreten Erfahrungen nur selten direkt mit den konfessionellen Grenzen zu tun. Grundsätzliche Differenzen gehen quer durch die Konfessionen, und auch innerhalb derselben Konfession ist die Spannweite extrem groß, etwa von einer fundamentalistischen Glaubenshaltung bis hin zu agnostischen Positionen, wo Glaube fast nur noch Worte des Fragens und Zweifels findet. Da wird dann manchmal auch die Grenze zwischen christlichem Glauben und nicht- oder nicht mehr christlicher Religiosität unscharf. In dieser Situation, die für einen großen Teil unserer religiösen Arbeit typisch ist, werden die Grundfragen, die ursprünglichen Erfahrungen und die tragenden Hoffnungen christlichen Glaubens zu den zentralen Themen. Immer wieder befinden wir uns gewissermaßen auf der Schwelle oder in den Vorräumen christlichen Glaubens, so wie er über die Jahrhunderte hinweg seine Gestalt gefunden hat – anschaulich etwa in theologischen Lehrbüchern, in den Strukturen der Kirchen, in der christlichen Kunst. Oder verlassen wir etwa dieses Gebäude vielleicht auf der anderen Seite – bildlich gesprochen – auf der Suche nach einer neuen Gestalt christlichen Glaubens, deren Umrisse heute noch kaum erkennbar sind?

Ökumene mit der Welt

„Ökumene“ meint aber auch die ganze Welt, insofern wir in sie verflochten sind. Etwa ein Viertel der Studenten, die um uns herum in den Wohnheimen wohnen, sind Ausländer, und zwar vor allem aus Ländern Asiens und Afrikas. So erweitert sich unvermeidlich unser Horizont. Der Libanon-Konflikt, der Krieg am Persischen Golf, die Hungerkatastrophe in Afrika, die christlich-rassistische Politik am Kap der Guten Hoffnung (!), die Revolution in Nicaragua, Ausbeutung und Unterdrückung etwa in Peru – das sind dann

Themen, die uns sowohl politisch als auch religiös herausfordern. Nicht über die Medien, sondern über Menschen, die bei uns studieren und die von ihnen unmittelbar betroffen sind, gewinnen wir oft den Zugang zu ihnen. So versuchen wir, auch in diesem, die ganze Welt umfassenden Sinn ökumenisch wahrzunehmen, mitzufühlen und nach unserer Verantwortung sowie unseren Handlungsmöglichkeiten zu fragen.

Im engeren Kreis der deutschen Studenten, die unsere Arbeit mittragen und den Geist des Hauses wesentlich bestimmen, gewinnt „Ökumene“ eine vierte Bedeutung. Neben denen, die bewußt als Christen bei uns mitarbeiten, stehen andere, die sich etwa für ökologische Fragen engagieren, einen alternativen Lebensstil – auch ganz konkret in unserem Haus – ausprobieren oder deren Denken um Frieden und Abrüstung kreist. Die jeweilige persönliche Religiosität tritt hier gegenüber den Schwerpunkten des Engagements zurück, hin und wieder ins Gespräch gebracht, meist aber nur im Hintergrund und als motivierende Kraft zu erschließen.

All diese Aspekte und Dimensionen ökumenischen Glaubens, Denkens und Handelns beeinflussen und durchdringen einander. Auch wandeln sich im Lauf der Jahre die verschiedenen Aspekte, werden schwächer oder treten besonders deutlich hervor. Ökumene also insgesamt als ein offener Prozeß, letztlich nicht definierbar, lebendig und hoffentlich auch in Zukunft mit dem nötigen Freiraum, sich kreativ zu entwickeln.

Wenn ich Außenstehenden, die kirchlich interessiert sind, von unserer Arbeit berichte, so wird oft besonders aufmerksam gefragt:

Und wie macht Ihr das mit Euren Gottesdiensten?

Zu Recht ist dies ein Punkt, der besondere Sorgfalt verlangt. Hier muß sich zeigen, ob wir unseren ökumenischen Anspruch mit all seinen Dimensionen auch wirklich zu leben vermögen – ohne Angst voreinander, ohne Verzicht auf Wesentliches, sei dies wesentlich für die eine oder die andere Kirche oder für einen oder mehrere der engagiert Anwesenden, mit Vertrauen und Offenheit füreinander, mit Geduld und Mut zu Neuem.

Jeden Montagabend treffen wir uns zum Gottesdienst. (Der Sonntag kommt für uns als Termin nicht in Frage, weil die meisten deutschen Studenten das Wochenende zu Hause verbringen. Stuttgart hat eine typische „Pendler-Universität.“) Im Wechsel wird er vom evangelischen Pfarrer, vom Pfarrer der Katholischen Hochschulgemeinde oder von mir geleitet. Damit ist er jeweils eindeutig einer Kirche zuzuordnen. Wird mit dem katholischen Pfarrer Eucharistie oder mit seinem evangelischen Kollegen Abendmahl gefeiert, weiß dies jeder Besucher im voraus und kann für sich entscheiden, ob er teilnehmen will. Miteinander Gottesdienst zu feiern, ist für uns eine ganz wichtige Erfahrung geworden, die wir auf keinen Fall missen möchten. Natürlich gab es auch hier Spannungen und manchmal auch Konflikte. Aber in unserem überschaubaren Kreis von nie mehr als 30 Gottesdienstbesuchern ist das eigentlich keine Gefahr, sondern gerade eine Chance. Wir können eben sofort im Gespräch aufzuarbeiten versuchen, was dem einen oder anderen unklar, fremd, vielleicht sogar anstößig gewesen ist. Von einem normalen Gemeindegottesdienst unterscheidet uns wohl weniger diese Praxis, daß Menschen mit unterschiedlichen konfessionellen Bindungen teilnehmen, sondern vielmehr unsere Möglichkeit, den Gottesdienst so zu gestalten, daß jeder in ihm zu Wort kommen oder im Anschluß an ihn seine Gedanken ins Gespräch einbringen kann. So können auftretende Fragen und Probleme geklärt und fruchtbar gemacht werden.

PS: Für Anregungen und Kritik danke ich meinem evangelischen Kollegen im Ökumenischen Zentrum, Herrn Pfarrer Eckart Rein.

Christine Gleixner

Der Beitrag einer Ortskirche zur Annäherung zwischen der katholischen Kirche und den Ostkirchen

Was die Ortskirche von Wien unter Leitung ihres Erzbischofs, Kardinal König (1956 bis 1985), und inspiriert vom Wiener Akademikerseelsorger und Chefredakteur der Zeit-

schrift „Wort und Wahrheit“ Msgr. Otto Mauer (der auch von 1965 bis zu seinem Tod 1973 Mitglied unserer Redaktion war) mit dem 1964 gegründeten Stiftungsfonds PRO ORIENTE für die Förderung des Dialogs zwischen den Kirchen auf allen Ebenen geleistet hat, kann alle ökumenischen Bemühungen (vor allem auch auf Gemeindeebene) ermutigen, läßt aber darüber hinaus andere Ortskirchen ein, auch ihre besonderen Chancen zu erkennen und ähnliche ökumenische Initiativen zu ergreifen. Gerade im deutschsprachigen Raum wird der Ökumene mit den orthodoxen und altorientalischen Kirchen sonst noch weithin viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Kardinal Willebrands hat auf einer Pressekonferenz anlässlich 20 Jahre PRO ORIENTE darauf hingewiesen, daß die Einheit zwischen Ost- und Westkirche die Voraussetzung sei, damit für die Kirche neue Kulturen – etwa in Asien oder Afrika – in die christliche Gemeinschaft integriert werden können. red

1. Eine Idee gewinnt Gestalt

1.1 In der kürzlich erschienenen Chronik der 20jährigen Arbeit des Stiftungsfonds PRO ORIENTE werden 20 Publikationen, 36 Symposien (inzwischen sind es bereits 40), 8 Theologische Tagungen, 5 Theologische Kongresse, 14 Festakte, 30 Festgottesdienste, 38 Visiten offizieller PRO-ORIENTE-Delegationen, 47 empfangene und 34 abgestattete Besuche angeführt; es wird auf Geistliche Konzerte, Kunstausstellungen, Vorträge in der Volksbildung und nicht zuletzt auf die Bemühungen um die Einführung ostkirchlicher Studien an der Universität Wien hingewiesen¹. Die Bilanz einer ortskirchlichen Initiative, die einer genaueren Analyse wert zu sein scheint.

1.2 Die Idee, eine Stiftung zur Verständigung der West- und Ostkirche zu gründen, wurde am 3. März 1963 geboren, als Laien und Priester überlegten, wie die Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ zu konsolidieren wäre. Sie fand sofort beim Erzbischof von Wien ein offenes Ohr. Nach gründlicher Vorbereitung kam es auf seine Anregung hin am 4. Novem-

¹ Th. Piffel-Perčević – A. Stirnemann (Hrsg.), 20 Jahre Ökumenismus (PRO ORIENTE Bd. 8), Innsbruck 1984, 258–296.

ber 1964 – also wenige Tage vor der Verabschiedung des Ökumenismusdekretes – im Wiener erzbischöflichen Palais zur Gründung des Stiftungsfonds PRO ORIENTE. Das ursprünglich geplante deutsche Gegenstück kam nicht zustande.

„Wort und Wahrheit“ mußte trotz größter Anstrengungen in den 70er Jahren eingestellt werden. „Die Larve blieb zurück, der Schmetterling war ausgeflogen“, sagt dazu einer, der von Anfang an dabei war².

1.3 „Der Erzbischof von Wien ist der dem Osten nächste Bischof des Westens“, und darin sieht Kardinal König die erste Legitimation für viele seiner Initiativen, auch für die von PRO ORIENTE: „Wien ist jener Ort, von wo aus alle orthodoxen Kirchenzentren am leichtesten zu erreichen sind.“³ „Wenn der politische Gegensatz zwischen Ost und West nicht zuletzt auch im geschichtlichen Bruch von Rom und Byzanz seine historischen Wurzeln haben dürfte“, so sollten „in einem neuen ökumenischen Klima“ Gegensätze überbrückt, Spannungen gemildert und Frieden gefördert werden⁴. „Wien hat mit den hier gegebenen geographischen und geschichtlichen Möglichkeiten eine neue Möglichkeit und einen besonderen Auftrag.“⁵

Dabei war man sich von Anfang an der Schwierigkeiten bewußt, wählte ausdrücklich die Methode der kleinen Schritte und bewies einen großen Sinn für Realität. Man widerstand der Versuchung zu meinen, in einigen Jahren das Problem des Ökumenismus lösen zu können⁶. Die schwierige „Pionierarbeit“ konfrontierte auch ständig aufs neue mit der harten Realität der in Jahrhunderten aufgehäuften Vor- und Falschurteile, der Entfremdung, der komplexen heutigen politischen und religiösen Situation in Ost und West. Auch eine kritische Befassung mit den Bewegungen in der katholischen Kirche war unerläßlich. Aber man glaubte an die Chan-

cen des Dialogs und an die neuen Möglichkeiten durch einen persönlichen Kontakt.

1.4 PRO ORIENTE, die autonome Stiftung einer Ortskirche, die in dieser Eigenverantwortung eine Stärke sieht im Gespräch mit den Kirchen des Ostens, ist gleichzeitig um einen konstruktiven Informationsfluß mit dem Bischof von Rom, dem Einheitssekretariat und den römischen Stellen bemüht.

Bereits nach zehnjähriger Arbeit ließ das Sekretariat für die Einheit der Christen wissen, „daß die Leistungen der österreichischen Stiftung PRO ORIENTE dort hoch geschätzt werden, so daß sie in ihrer übernationalen Auswirkung an erster Stelle vor den Bemühungen anderer Bischofskonferenzen und jahrzehntelang arbeitender Studienzentren gereiht werden müßten“⁷. Paul VI. und Johannes Paul II. bekundeten wiederholt ihre dankbare Anerkennung. „Es freut mich in besonderer Weise, daß die katholische Kirche in Österreich sich seit Jahren ihrer ökumenischen Verantwortung auch weit über die Grenzen des Landes hinaus bewußt ist. Sie versucht eine Brücke zu bilden, auf der sich Ost und West, Nord und Süd begegnen. Mögen alle diese Arbeiten in großem gegenseitigen Vertrauen, mit aufrichtiger Hochachtung und Liebe segensvoll weitergeführt werden“, sagte Johannes Paul II. am 11. September 1983 vor den Verantwortlichen der christlichen Kirchen in Wien.

Die orthodoxen und altorientalischen Gesprächspartner nahmen ebenso diesen Dienst einer Ortskirche dankbar an. Bereits beim 1. Symposium im Juni 1965 stellte Metropolit Meliton mit Freude fest, daß hier fortgesetzt wird, „was im Zweiten Vatikanischen Konzil einen guten Anfang genommen hat“⁸. Daran hat sich bis jetzt nichts geändert, im Gegenteil! Erzbischof Dr. Chrysostomos Tsiter, Metropolit von Austria, sprach in seiner Adresse an den Papst am 11. September 1983 „von der bahnbrechenden Stiftung PRO ORIENTE“⁹.

2. Wegbereitende Initiativen

2.1 In vielen, sehr unterschiedlichen Schritten wurden Feindbilder abgebaut und glaub-

² PRO ORIENTE, Konziliarität und Kollegialität. Das Petrusamt. Christus und seine Kirche, Innsbruck 1975, 20–24, besonders 23.

³ Ebenda, 16.

⁴ Ebenda, 15.

⁵ Ebenda, 19.

⁶ Kardinal Dr. Franz König, Festveranstaltung 20 Jahre PRO ORIENTE, 8. November 1984. Hektographierter Text, 1.

⁷ Konziliarität, a. a. O., 17.

⁸ Ebenda, 16.

⁹ 20 Jahre Ökumenismus, a. a. O., 181.

würdige Zeichen der gegenseitigen Anerkennung und Hochschätzung gesetzt, die christlichen Züge im Antlitz des anderen neu entdeckt. Daß dabei dem Erzbischof von Wien eine Schlüsselrolle zukam, ist unübersehbar.

Bereits 1961 reiste Kardinal König als erster Kardinal zu Patriarch Athenagoras nach Konstantinopel, 1967 bahnte er den Weg zur theologisch so bedeutsamen rumänischen Orthodoxie, suchte Kontakte mit den anderen orthodoxen autokephalen Kirchen bis hin zu der vielbeachteten Pilgerreise im Frühjahr 1984 nach Griechenland. „Der Wiener Erzbischof war der erste Kardinal, der auf die Idee kam, als Pilger die griechisch-orthodoxe Kirche Griechenlands zu besuchen, und in seinem Anliegen als Pilger und Mensch hat Kardinal König aufrichtig und überzeugend gewirkt“, schreibt der Wiener Archimandrit Michael Staikos, der die PRO-ORIENTE-Delegation auf dieser Reise begleitete¹⁰. Die Gesinnung des Kardinals läßt sich aus der Äußerung gegenüber einem griechischen Journalisten ablesen: „Es spielt keine Rolle, ob wir jemals zu einer vollkommenen Vereinigung gelangen. Das liegt in Gottes Hand. Wichtig sind die Schritte, die unternommen werden. Der Dialog besitzt einen anderen Wert; und zwar, daß er unter den einfachen Menschen eine Atmosphäre der Liebe schafft. Ich stelle fest, daß das Pleroma auf den Dialog drängt. Das Volk ist begeisterter als der Klerus. Und diesem Umstand müssen wir Rechnung tragen.“¹¹

Bei all diesen Bemühungen wird der Wiener Erzbischof von engagierten Laien und Theologen unterstützt und begleitet; ihnen kommt oft die Aufgabe der „Erkundung“ und der „Weiterführung“ zu. Von besonderer Bedeutung sind dabei die zielführenden Kontakte mit den altorientalischen Kirchen, mit denen die volle Kircheneinheit seit dem Konzil von Chalzedon 451 gestört ist.

Der Weg von Wien nach dem Osten war keine Einbahnstraße, wie die zahlreichen Gegenbesuche beweisen; oft führte der Weg nach oder von Rom oder Genf über Wien. So entstand ein reicher Strom von Information

und Gedankenaustausch, wurden anstehende Fragen von kompetenten Fachleuten erhellt und in der Unbeschwertheit inoffizieller Kontakte von unnötigem Ballast befreit. Zwei Bemühungen ragen dabei heraus, sie haben weltweite Bedeutung erlangt und sollen hier näher vorgestellt werden.

2.2 Die sogenannten „Lainzer Gespräche“:

1971, 1973, 1976 und 1978 fanden die vier Wiener Altorientalkonsultationen – „nichtoffizielle ökumenische Konsultation zwischen Theologen der altorientalischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche“ – im Bildungshaus Wien-Lainz statt, bei denen das Einheitssekretariat durch einen Beobachter vertreten war¹².

Wichtige neue Einsichten in der Frage des gegenseitigen christologischen Bekenntnisses konnten dabei gewonnen werden. Die sogenannte „Wiener Formel“ bereitete den Weg zu gemeinsamen Erklärungen, die bei den Besuchen des Patriarchen von Antiochien 1971 und des Patriarchen von Alexandrien 1973 in Rom von diesen und Papst Paul VI. unterzeichnet wurden¹³. Auch die pastoralen Vereinbarungen zwischen Rom und der Syrisch-orthodoxen Kirche 1984 dürfen wohl in der Folge dieser Gespräche gesehen werden.

Das soll aber den Blick nicht dafür trüben, daß dringend notwendige Konsequenzen bis jetzt, nicht zuletzt aus zeitgeschichtlichen Schwierigkeiten, auf ihre Realisierung warten müssen. Im Kommuniké der IV. Konsultation heißt es in Punkt 17: „Die Ergebnisse der vier Wiener Konsultationen sollen von den Teilnehmern ihren betreffenden Kirchen zur Bewertung und Aufnahme vorgelegt werden, damit diese Bewertungen eine Basis für weitere Schritte bilden können, welche von einer offiziellen Kommission der Kirchen unter besonderer Berücksichtigung der Empfehlungen der dritten Konsultation überlegt werden sollen.“¹⁴ Diese offizielle Kommission ist bis heute noch nicht in Sicht . . . In diesem Abschlusßtext wird auch

¹⁰ M. Staikos, „PRO ORIENTE“, auf den Spuren des Apostels Paulus in Griechenland, in: ÖKUMENISCHES FORUM, Grazer Hefte für konkrete Ökumene Nr. 7, Graz 1984, 191.

¹¹ Ebenda, 191f.

¹² Th. Piffl-Perčević – A. Stirnemann (Hrsg.), Das gemeinsame Credo (PRO ORIENTE Bd. 6), Innsbruck 1983, 167–243.

¹³ 20 Jahre Ökumenismus, a. a. O., 120–123; Th. Piffl-Perčević – A. Stirnemann (Hrsg.), Veritati in caritate (PRO ORIENTE Bd. 5), Innsbruck 1981, 16f.

¹⁴ Das gemeinsame Credo, a. a. O., 223.

auf die schwerwiegende offene Frage des besonderen Petrusamtes hingewiesen.

Die Entwicklung des Gespräches zwischen den altorientalischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche wird auch von den orthodoxen Kirchen beobachtet und dabei mancher Kritik unterzogen. Daß diese Anfragen im Rahmen eines Symposions von PRO ORIENTE von kompetenter Seite freimütig geäußert wurden, gehört zum inoffiziellen, abtastenden und vorbereitenden Stil dieser Konsultationen.

2.3 Das erste ekklesiologische Kolloquium „Koinonia“

1974 in Wien wurde zum Wegbereiter für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche, wie heute Papst und Einheitssekretariat ausdrücklich anerkennen. Diese vom inspirierenden und dynamischen Theologen Msgr. Otto Mauer vorbereitete Begegnung wurde vom Stiftungsfonds PRO ORIENTE in Zusammenarbeit mit dem Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy, und dem Sekretariat für die Einheit der Christen veranstaltet und stand unter Leitung von Metropolit Damaskinos Papandreou (Genf) und P. Pierre Duprey (Rom). Als altorientalischer Beobachter nahm Vardepet Dr. Mesrob Krikorian teil¹⁵. So wurde es möglich, „den Implikationen und Komplikationen offizieller Demarchen zu entgehen, diese vorzubereiten und möglich zu machen“, stellt P. Duprey fest¹⁶.

Die dabei behandelten Themen und getroffenen Aussagen haben elf Jahre später nichts an Aktualität eingebüßt. Ein Beispiel sei zitiert: Als Folgerung der Bannaufhebung 1965 stellte Joseph Ratzinger, Universitätsprofessor in Regensburg, klar heraus: „Das Geschehen verlangt ‚kühne Klugheit‘, verlangt Mut, ja Ungeduld – denn die Menschen warten. Gott wartet. Zurückzufallen in endlosen akademischen Disput wäre klarer Widerspruch zu dem, was verbindlich von Kirche zu Kirche getan und beschlossen ist.“¹⁷ In logischer Konsequenz dazu fordert er 1976 bei der Ökumenischen Akademie in Graz: „Der

Anspruch der Wahrheit darf nicht erhoben werden, wo er nicht zwingend und unverrückbar gilt. Es darf nicht als Wahrheit aufgelegt werden, was in Wirklichkeit geschichtlich gewachsene Form ist ...“¹⁸

3. Die Glaubwürdigkeit dieses Dienstes hängt von der Glaubwürdigkeit der ökumenischen Situation in der Ortskirche ab

In Wien sind fünf orthodoxe und vier altorientalische Kirchen vertreten. Einige von ihnen geben Zeugnis von einer jahrhundertlangen religiösen und kulturellen Tradition in dieser Stadt, andere bezeugen die Vitalität und den hohen Stellenwert der kirchlichen Verbundenheit in den „jungen“ Gemeinden.

Das 1967 erlassene Orthodoxengesetz gibt eine staatliche Anerkennung, die von den Orthodoxen weltweit als vorbildlich bezeichnet wird. Alle orthodoxen und altorientalischen Kirchen sind Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich; ihre Seelsorger sind seit 1968 gleichberechtigte Mitarbeiter bei der „Ökumenischen Morgenfeier“ im Österreichischen Rundfunk, sprechen in der Sendung „Christ in der Zeit“ und legen so seit mehr als 15 Jahren in der Öffentlichkeit Zeugnis ab von der wachsenden Gemeinsamkeit. Auch auf allen anderen Ebenen des ökumenischen Dialogs sind sie – unabhängig von ihrer zahlenmäßigen Größe – Partner „par cum pari“¹⁹.

4. Charakteristische Züge der Arbeit von PRO ORIENTE

4.1 Das Gespräch und die Begegnung im Rahmen von PRO ORIENTE sind eingebettet in die Gesamtökumene. Man ist nicht nur um den lebendigen Austausch mit den verschiedenen ökumenischen Zentren bemüht, sondern nimmt die großen geistigen Vorgänge in den eigenen Besinnungsprozeß auf, ob das die Vorbereitung der Panorthodoxen Synode ist, die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen oder die Konvergenzerklärungen von Taufe, Eucharistie und Amt. Von Anfang an zählten maßgebende evangelische Theologen zu den Re-

¹⁵ 20 Jahre Ökumenismus, a. a. O., 279. – Siehe auch: Das gemeinsame Credo, a. a. O., 244–253.

¹⁶ PRO ORIENTE, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Innsbruck 1976, 13.

¹⁷ Ebenda, 109.

¹⁸ PRO ORIENTE, Ökumene. Konzil. Unfehlbarkeit, Innsbruck 1979, 211.

¹⁹ Vgl. dazu: 20 Jahre Ökumenismus, a. a. O., 248.

ferenten und Konsultoren und sind die Vertreter aller christlichen Kirchen zu den Veranstaltungen von PRO ORIENTE geladen. Seit 1984 hat der Stiftungsfonds PRO ORIENTE Beobachterstatus im Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich.

4.2 Begegnung – Dialog – Gebet sind in der Arbeit von PRO ORIENTE untrennbar miteinander verbunden. Die im kleinen Kreis in der Begegnung und im Dialog gewachsene Gemeinschaft wird im Gottesdienst dem mitfeiernden Volk Gottes erfahrbar. Festgottesdienste sind für die Medien oft der Anlaß, eine breite Öffentlichkeit über den Dialog zu informieren.

4.3 Entscheidend für die Arbeit von PRO ORIENTE ist das persönliche Engagement aller Beteiligten und nicht das Papier; ist der kontinuierliche und geduldige „Annäherungsprozeß“, in dem der Erzbischof von Wien *zusammen* mit Laien und Theologen bezeugt, daß das „ökumenische Anliegen“ Aufgabe des *ganzen* Volkes Gottes ist²⁰.

5. Ein Blick in die nächste Zukunft

Das Gespräch mit den nicht-ephesinischen Christen, das heißt mit den Nestorianern, fehlt bis jetzt; das Bemühen um eine Rezeption der theologischen Übereinstimmung in den Kirchen ist dringend nötig; der Kontakt mit den orientalischen Fakultäten in der ganzen Welt ist verstärkt zu pflegen; Publikationen in griechischer, arabischer, rumänischer Sprache und vor allem in den slawischen Sprachen sollten Klerus und Kirchenvolk im Osten mit der Arbeit von PRO ORIENTE vertraut machen; Seelsorgeprobleme sollten gemeinsam erörtert werden; die Chancen Wiens als Ost-West-Treffpunkt im ökumenischen Dialog sind weiter auszubauen: Dies sind nur einige der zukünftigen Aufgaben, die der Erzbischof von Wien bei der Festveranstaltung am 8. November 1984 nannte. Noch entscheidender scheint aber die Aufforderung von Kardinal König an alle Katholiken und Christen in Österreich zu sein, „ihre Kirchen und ihre Kirchenleitungen zur christlichen Einheit weiter zu drängen und Vorschläge zu machen. Mahnen Sie, wo Sie glauben, mahnen zu müssen, und

²⁰ Vgl. Ökumenismusdekret Nr. 5 (20 Jahre Ökumenismus, 16 und 185).

drängen Sie, wo Sie glauben, drängen zu können. Bitten Sie die Bischöfe und auch Rom, mehr zu tun als bisher. Drängen Sie, daß das, was theologisch schon als Einheit erarbeitet wurde, in die Tat umgesetzt wird. Das Volk *will* diese Einheit . . . Nur wenn alle mitarbeiten und vor allem auch mitdenken, wird aus dem Ökumenismus keine theologische Touristenangelegenheit, sondern eine wirkliche Bewegung. PRO ORIENTE wird jede dieser Anregungen aufgreifen, deponieren, zur Diskussion stellen“²¹.

PRO ORIENTE ist zur Zeit auch bemüht, in anderen österreichischen Diözesen Fuß zu fassen. Ein internationales Symposium: „Salzburg und die Slawenmission. Zum 1100. Todestag des hl. Methodius“, fand im September 1985 in Salzburg statt.

„Schritte auf Landesebene sind unverzichtbare Elemente der umfassenden ökumenischen Bewegung.“²² Zu ihnen gehört die Arbeit von PRO ORIENTE.

²¹ Kardinal Dr. Franz König, a. a. O., 2-7.

²² 20 Jahre Ökumenismus, a. a. O., 184.

Bücher

Ökumene unterwegs

Siegfried Sunnus – Raban Tilmann, Gemeinsamer Boden – verschiedene Wege. Aus der ökumenischen Praxis zweier Gemeinden, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1983, 167 Seiten. Sunnus, der evangelische Pfarrer der Epiphaniengemeinde in Frankfurt, und Tilmann, bis vor kurzem Pfarrer der katholischen Gemeinde St. Michael, beschreiben in dem vorliegenden Band 15 Jahre gemeinsamer ökumenischer Bemühungen. Sie traten dabei das Erbe ihrer Vorgänger Horst Bühler und Alfons Kirchgässner an*.

In einer sehr offenen und selbstkritischen Weise wird der Weg der 15 Jahre nachgezeichnet, werden die dabei auftretenden Probleme der „Ökumene am Ort“, ihre

* Vgl. deren Bestandaufnahme 1971 „Interkommunion in Diskussion und Praxis – eine Dokumentation“.

Chancen und derzeitigen Grenzen klar aufgezeigt und benannt. Der Leser wird mit dem „Schon“ und „Noch-Nicht“ im heutigen ökumenischen „Miteinander“ konfrontiert. Die großen psychologischen Belastungen aus der Vergangenheit werden dabei nicht verschwiegen. Wohl bedauert die Rezensentin mit den Autoren die Einengung der hier gezeigten Entwicklung auf das evangelisch-katholische konfessionelle Verhältnis.

Für den österreichischen Leser sei auch auf die Unterschiede zwischen den hier beschriebenen Regelungen für konfessionsverschiedene Ehen und den „Ausführungsbestimmungen der Österreichischen Bischofskonferenz für konfessionsverschiedene Eheschließungen nach dem neuen kirchlichen Gesetzbuch“ hingewiesen.

Gerhard Boß, Ökumene an der Basis. Impulse für die Gemeinde, Don Bosco Verlag, München 1983, 145 Seiten.

Der langjährige Ökumenereferent der Diözese Bamberg geht bei seinen „Impulsen für die Gemeinde“ von der überraschend starken Wirkung des Dekretes über den Ökumenismus und weiterer ökumenischer Dokumente aus, will aber gleichzeitig zum Ergreifen bisher zu wenig erkannter Chancen ermutigen. Sein Buch aus der Praxis für die Praxis ist im pastoralen Kontext der Bundesrepublik Deutschland zu lesen und zu verstehen, was sich in der eindeutigen Schwerpunktsetzung auf die Begegnung katholischer und evangelischer Christen, den zahlenmäßigen Erwägungen (S. 38) u. a. zeigt. Wohl behält der Autor grundsätzlich die „multilaterale Ökumene“ im Auge. – In den sechs Kapiteln werden praktisch alle Fragen angesprochen, die sich heute einem Ökumenereferenten stellen. Sowohl beim Eingehen auf Vorwürfe, Einwände und Klagen als beim Aufzeigen bisher zu wenig genutzter Chancen ist Boß um eine differenzierte und realitätsbezogene Sicht bemüht.

Elias Zoghby, Den zerrissenen Rock flicken ... Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten? Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1984, 181 Seiten.

Hier liegt ein persönliches ökumenisches Manifest des katholischen Erzbischofs Elias Zoghby, Mitglied der Heiligen Synode der

melkitisch griechisch-katholischen Kirche, vor. Dieses Glaubensbekenntnis aus dem Libanon ist nach den eigenen Worten des Autors, eines Konzilsvaters des II. Vaticanums, die Integration „in die eine und ungeteilte, in gleicher Weise römisch-katholische und orthodoxe Kirche“ (178) und läßt den Leser die ganze Tragik der christlichen Spaltung erleben. Gerade heute, wo die Existenz der „Unierten Kirchen“ in der ökumenischen Begegnung mitzubedenken ist, läßt dieses Buch erfahren, wie die „Unierten“ die Folgen von zwei „Schismen“ erleiden. Ein weiteres Festhalten am „Status quo“ ist daher durch nichts zu rechtfertigen. – Wie die Stimmen im Anhang zeigen, stoßen die Aussagen des Erzbischofs (nicht zuletzt in den eigenen Reihen) auf Widerspruch. Abschließend versucht er eine Antwort auf die wesentlichen Einwände. – Es ist zu hoffen, daß dieser leidenschaftliche Appell gehört wird und alle die Verantwortung dafür erkennen, daß „Ost“ und „West“ nicht länger im „Schisma“ verharren.

Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche. Ein Bericht der Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen, Sheffield (England) 1981, herausgegeben von *Constance F. Parvey*, Neunkirchner Verlag, Neunkirchen-Vluyt 1985, 230 Seiten.

In der ökumenischen Bewegung ist die Frauenfrage keine „Außenseiterfrage“. Von 1978 bis 1982 befaßten sich Hunderte Arbeitsgruppen in aller Welt mit den Fragen der Beziehung von Frauen und Männern in der Kirche. (Die dafür erarbeitete Studienunterlage erreichte die Auflage von 65.000 Exemplaren.) Dieser Klärungs- und Reifungsprozeß fand seinen Höhepunkt in der internationalen Konferenz in Sheffield im Sommer 1981.

Diese Tagung wurde gemeinsam von der „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung“ und der Untereinheit „Die Frau in Kirche und Gesellschaft“ des ÖRK veranstaltet und ist in Verbindung zu der Weltkonferenz von „Faith and Order“ in Accra (1974) und der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi (1975) und den dort gefaßten Beschlüssen zu sehen. Auch Vertreter der katholischen Kirche nahmen an der Tagung in Sheffield teil. Der hier vorgelegte Berichtsband will

den Leser einladen, „an dem weitergehenden Prozeß der Gemeinschaftsstudie teilzunehmen“ und das hier vorgelegte Material „mit Respekt voreinander und vor den verschiedenen Traditionen und Lebensumständen“ zu lesen und zu diskutieren (vgl. XIII.). – Allen, denen „die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“ ein Anliegen ist, soll dieses Buch empfohlen werden, da es die Vielschichtigkeit der Fragestellung in den verschiedenen Kirchen erkennen läßt und die Gefahr, den eigenen Standpunkt zu verabsolutieren, bewußt macht.

Christine Gleixner, Wien

Theodor Piffl-Perčević – Alfred Stirnemann (Hrsg.), 20 Jahre Ökumenismus, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1984, 371 Seiten.

Zum 20-Jahr-Jubiläum des auch als „Laboratorium der Einheit“ (Metropolit Chrysostomos von Myra) bezeichneten PRO-ORIENTE-Stiftungsfonds – und zugleich zum 20-Jahr-Jubiläum des Konzilsdekretes über den Ökumenismus – veröffentlichte PRO ORIENTE eine Sammlung wesentlicher weltkirchlicher und österreichischer Texte zur Ökumene. Neben Ökumenismusdekret und ökumenischen Passagen anderer Konzilsdekrete sind darin die wichtigsten seither erschienenen Dokumente des Einheitssekretariates, päpstliche Äußerungen (die zum Teil mit Oberhäuptern anderer Kirchen gemeinsam gemacht wurden) sowie die einschlägigen Canones des neuen Codex enthalten. Katholikentag und Papstbesuch des Jahres 1983 in ihren ökumenischen Aspekten und die katholische Ökumene in Österreich während der letzten Jahrzehnte finden in mehreren Beiträgen ihren Niederschlag. Etwas unerwartet ist die Aufnahme der zum 500. Geburtstag Martin Luthers von Papst Johannes Paul II. und Kardinal Willebrands gehaltenen Reden sowie der Ansprachen bei den Wiener Luther-Feiern.

Wie die bisher erschienenen Dokumentationsbände von PRO ORIENTE bezieht auch dieser Band seinen Stellenwert ebenso sehr aus der Tatsache, daß es die durch sie dokumentierten Vorgänge gibt, wie aus den manchmal erst auf den zweiten Blick sich in ihrer Bedeutung erschließenden inhaltlichen Aussagen. *Leonore Rambosek, Wien*

Analyse von Mischehen

Peter Lengsfeld (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.

Der im Vorwort zitierte Satz aus dem Bericht einer kath./luth./reform. Konsultation vom Dezember 1970, „Die Trennung der Kirche wird nach wie vor in der konfessionsverschiedenen Ehe am schmerzlichsten erlebt“, ist auch heute noch wahr. Daher freut man sich über den Titel des vorliegenden Bandes und erhofft ein Buch für die Praxis, ein Hilfsmittel, das man z. B. gemischtkonfessionellen Ehepaaren in die Hand geben kann, um ihnen ihren Ehealltag zu erleichtern.

Das Buch enthält einleitend vier Abschnitte, „um dem Leser den Einstieg und die Benutzung . . . zu erleichtern“. Es folgt (Teil A) ein sehr klarer Bericht über die Beurteilung von Mischehen durch die kath. und evang. Kirche früher und heute. Interviewtexte und ihre Auswertungen schließen sich an. In den Interviews mit sogenannten Betroffenen kommen teils verschiedene, teils gemeinsame sich aus der Konfessionsverschiedenheit der Ehepaare ergebende Schwierigkeiten zur Sprache. – Den Teil B des Buches bildet eine genaue Analyse dreier Problemkreise, die von fast allen Interviewten angesprochen wurden: Kirchenbild und Kirchenbindung, Abendmahl und Kommunion, Einstellung zur Beichte.

Das Buch ist ein wissenschaftliches Werk. In mühevoller Kleinarbeit gehen die Autoren den Problemen der konfessionsverschiedenen Ehe auf den Grund und versuchen, sie lückenlos zu erfassen. Genauigkeit, Vollständigkeit und Tiefgründigkeit sind Merkmale der ganzen Untersuchung. Für die praktische Arbeit in der Ökumene oder als hilfreiche Lektüre für einzelne gemischtkonfessionelle Ehepaare eignet es sich wohl weniger. Schon der äußere Umfang ist zu gewaltig, die Seiten sind zu eng bedruckt. Für die exakte psychologische Auswertung ist z. B. die Wiedergabe des Wortlautes der Interviews unerlässlich. Für den nicht wissenschaftlich interessierten Leser dagegen ist

sie ermüdend und durch die oft unbeholfene Ausdrucksweise der Interviewten quälend. Es würde die Anführung der entscheidenden Stellen genügen. Der Appell an die Kirche, vor allem an die Ortspfarrer, sich endlich um die konfessionsverschiedenen Ehepaare zu kümmern, sollte um konkrete Anweisungen bereichert werden. Darüber hinaus wäre wichtig, echte Hilfen für den Ehealltag zu geben (gemeinsames Bibellesen, Beten, Singen) und den betroffenen Paaren die positiven Aspekte einer gemischtkonfessionellen Ehe (gegenseitige Bereicherung in geistlicher Hinsicht) deutlich zu machen.

Herfried Kreuzinger, Weißkirchen

Dialog der Religionen

Der allgemeinen Gefährdung des religiösen Bewußtseins angesichts einer im radikalen Wandel begriffenen Welt steht folgerichtig eine Besinnung der großen Religionen auf ihre Gemeinsamkeiten gegenüber. Die im folgenden genannten Bücher – ihrer Art nach unterschiedlich, vom Nachschlagewerk über wissenschaftliche Sammelwerke bis zur Sammlung kanonischer Texte – haben diese neue Situation zum Thema, eine Situation, die weniger durch missionarische Konkurrenz (wenngleich diese fortbestehen mag) als durch gegenseitige Ernstnahme bestimmt ist. Die Arbeiten sehen auf das den Religionen Gemeinsame, was freilich nicht bedeutet, die Differenzen nivellieren zu wollen. red

1. Kardinal Franz König (Hrsg.), *Der Glaube der Menschen. Christus und die Religionen der Erde*, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1985, 424 Seiten.

2. Michael Fitzgerald – Adel Th. Khoury – Werner Wanzura (Hrsg.), *Renaissance des Islams. Weg zur Begegnung oder zur Konfrontation?* (Reihe: Islam und westliche Welt, Band 4), Verlag Styria, Graz 1980, 189 Seiten.

3. Anton Schall, *Fremde Welt Islam. Einblicke in eine Weltreligion*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1982, 100 Seiten.

4. Ansgar Paus (Hrsg.), *Jesus Christus und die Religionen*, Verlag Styria, Graz 1980, 320 Seiten.

5. Michael Sievernich – Klaus Philipp Seif (Hrsg.), *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1983, 140 Seiten.

6. Heinz Gstrein (Auswahl und Einleitung), *Alle meinen den einen Gott. Lesungen aus den heiligen Büchern der Weltreligionen in Konkordanz mit der Evangelien-Harmonie von Little Gidding*, Verlag Herder, Wien 1981, 392 Seiten.

7. Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbesinnung, hrsg. von Günter Biemer – Albert Biesinger – Peter Fiedler (Band 3 der Reihe: „Lernprozeß Christen Juden“), Verlag Herder, Freiburg 1984, 352 Seiten.

8. Lernprozeß Christen – Juden. Ein Lesebuch, hrsg. von Peter Fiedler – Ursula Reck – Karl-Heinz Minz (Band 4 der o. g. Reihe), Verlag Herder, Freiburg 1984, 288 Seiten.

9. Ernst-Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog, hrsg. von Rolf Vogel, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1984, 206 Seiten.

10. Pinchas Lapide – Karl Rahner, *Heil von den Juden? Ein Gespräch*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1983, 123 Seiten.

11. Laurenz Volken, *Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum*. Mit einem Geleitwort von Erich Zenger, Düsseldorf 1983, 263 Seiten.

1. Viele Christen haben unter ihren Arbeitskollegen, Nachbarn und Bekannten Menschen, die einer nichtchristlichen Religion angehören. Um mit diesen Menschen auch über religiöse Fragen sprechen zu können, ist es wichtig, sich auf den eigenen Glauben zu besinnen und sich zugleich über die verschiedenen Religionen, ihre Ideen und Glaubensverständnisse zu informieren. Das angezeigte Werk bietet dazu reichhaltiges und doch gut lesbares Material. Den wissenschaftlichen Hintergrund bildet das vom damaligen Salzburger Theologieprofessor Franz König herausgegebene dreibändige Handbuch der Religionsgeschichte* (Wien 1951), das den späteren Erzbischof von Wien

* Der Rezensent hatte im Jahre 1950 Gelegenheit, den Herausgeber dieses Handbuches zu besuchen, und konnte es nicht fassen, daß das große Arbeitszimmer von Prof. König – der nebenher noch für ein Semester im „Borromäum“ den Englischlehrer vertrat – zur Gänze mit Manuskriptblättern bedeckt war ...

(1956–1985) zu einem der führenden Gesprächspartner bei interreligiösen Gesprächen gemacht hat. Selbstverständlich hat der Textredakteur G. Hierzenberger auch die wichtigsten neueren religionswissenschaftlichen Werke herangezogen. Mit Ausnahme der afrikanischen Religionen – die allerdings gerade heute von Interesse wären – werden fast alle in Geschichte und Gegenwart vorhandenen Religionen behandelt und mit Bilddokumenten und Karten erläutert. Was der einleitende Beitrag des Herausgebers über die Bedeutung von Glaube und Gebet für den Menschen ausführt, wird durch die zahlreichen Zitate von Gebeten und Aussagen über das Selbstverständnis der Religionen bestätigt.

Helmut Erharter, Wien

2. Dieser Sammelband mit Aufsätzen islamischer und christlicher Historiker und Orientalisten behandelt einerseits das Leben christlicher Minderheiten in islamischen Ländern bzw. das islamischer Minderheiten in nichtislamischen Ländern (z. B. Christen in Algerien oder Moslems in Bosnien), andererseits bietet er grundsätzliche Beiträge zum Thema Toleranz im Verhältnis der beiden Religionen.

3. Diese Aufsatzsammlung widmet sich der Verquickung von Staat und Religion, manifest nicht zuletzt an der Wiedereinführung islamischen Rechtes. Neben einer Mohammed-Biographie finden sich informative Beiträge über das alltägliche Leben und die Bräuche im Islam – wie im vorausgehenden Werk gilt auch hier die besondere Aufmerksamkeit der europäischen Arbeitswelt –, über die Geschichte der christlichen Antworten auf den Islam und schließlich über das islamische Recht. Dazu wäre es interessant gewesen zu erfahren, ob es in diesem Bereich auch praktikable Kompromisse gibt.

4. In diesem Sammelband kommen wiederum die universellen Aspekte eines Gesprächs des Christentums mit den Weltreligionen zum Tragen. Der Band enthält die Beiträge der Salzburger Hochschulwochen des genannten Jahres. Neben einem Grundsatzerferat des Nijmegener Religionsphilosophen Wilhelm Dupré („Die Religion in den Religionen“) setzen sich andere Beiträge mit

dem Judentum (der Wiener Judaist Kurt Schubert) und dem Koran (G. C. Anawati, Direktor des Instituts der Dominikaner für Orientalische Studien in Kairo) und dem Universalitätsanspruch des Christentums auseinander; andere Hochreligionen wie der Buddhismus oder der Hinduismus werden nur am Rande behandelt.

5. Ein interessanter Versuch einer Zusammenschau der Religionen unter einem bestimmten Aspekt. Diese Grundphänomene des menschlichen Daseins werden an den Religionen des Christen- und Judentums, des Islam, des Buddhismus und Hinduismus und an den afrikanischen Naturreligionen aufgewiesen, wobei zwei gemeinsame Grundzüge hervorzuheben sind. Schuld wird als Abfall von Gott und als menschliche Hybris verstanden (bei den monotheistischen und afrikanischen Religionen); Folge des gestörten Gottesverhältnisses ist die Zerrüttung der mitmenschlichen und gesellschaftlichen Dimension (dies gilt für alle Religionen).

6. Von einer solchen Eintracht handelt eine Synopse heiliger Schriften. Der Herausgeber stellt in diesem Lesebuch vertraute Evangelientexte vergleichbaren Stellen aus anderen kanonischen Schriften gegenüber, aus dem Alten Testament und dem Koran, aus dem Tao Te King, buddhistischen, hinduistischen, parsistischen und anderen heiligen Schriften. Gewiß werden viele Übereinstimmungen sichtbar, es zeigen sich aber auch verblüffenderweise gerade dort Unterschiede, wo die Themen einander gleichen, beispielsweise bei der (Seite 380 mitgeteilten) Geschichte Buddhas vom Fisch im Netz und der Fischfangerzählung bei Johannes 21, 1–24.

Helmuth Vetter, Wien (2–6)

7. Im Herbst 1977 wurde an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg ein Forschungsprojekt begonnen, das eine grundlegende Verbesserung der Behandlung des Judentums im katholischen Religionsunterricht zum Ziel hatte. Die Ergebnisse dieses Projektes liegen nun in den 4 Bänden der Reihe „Lernprozeß Christen Juden“ vor. Der 1. Band enthielt eine Analyse der vorhandenen Unterrichtsmaterialien, wofür eine Reihe von Kategorien als Bewertungskriterien aufgestellt wurden. Im 2. Band

wurden dann die daraus entwickelten „Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden“ (hrsg. von Günter Biemer) veröffentlicht.

Die hier zu besprechenden Bände 3 und 4 bauen auf die zwei vorausgehenden auf. Band 3 beginnt mit grundsätzlichen religionspädagogischen Reflexionen. Biesinger hat die verschiedenen Konzeptionen für die Unterrichtsplanung auf ihre Verwendbarkeit für den Lernprozeß Christen Juden hin geprüft und kommt zu dem Ergebnis, daß kein Modell für sich allein ausreicht. Deshalb hat er aus Elementen dieser Ansätze Feinziele formuliert und ein Modell entworfen, das er im Unterricht erprobte. Es bildet einen Grundkurs für 30 Stunden zum Thema Christen Juden. Das Buch enthält überdies zwei Aufbaukurse für je 7 Stunden zu den Themen Volk und Land. Im Anhang werden vorhandene Unterrichtseinheiten zur Thematik „Christentum – Judentum“ vorgestellt und analysiert. – Der 3. Band bildet die theoretische Basis für die zukünftige Lehrereinheit über Christen und Juden.

8. Der 4. Band ist als Lesebuch für den Unterricht gedacht. Mit seiner Auswahl aus wichtigen Texten der drei vorausgehenden Bände will er vor allem der Förderung eines „Lernprozesses Christen Juden“ bei breiteren Bevölkerungsschichten dienen und gehört daher in die Hände jedes Religionslehrers, Predigers, Erwachsenenbildners u. dgl. mehr. – Besonders wertvoll ist auch die Aufnahme von einigen Zeitungsartikeln über das Verhalten der Kirche in der NS-Zeit.

9. Ernst-Ludwig Ehrlich hat wesentliche, vor allem sachliche, Beiträge für den Freiburger Lernprozeß Christen Juden geliefert. In diesem Band erfahren wir demgegenüber eher seine persönliche Einstellung, seinen Lebensweg. Gerade dieses persönliche Erleben ist für Jugendliche bedeutsam, macht sie betroffen. Insofern kann das Buch eine gute Ergänzung zum vorausgehenden Lesebuch sein. Das Buch enthält überdies eine Reihe von Beiträgen Ehrlichs über das christlich-jüdische Gespräch sowie je einen Beitrag über die Juden in Deutschland und über den Zionismus. *Hedwig Wahle, Wien (7–9)*

10. Vor Karl Rahner sitzt der theologisch-journalistisch geschliffene, jüdische Außen-

seiter Pinchas Lapide und überschüttet ihn mit brillanten Formulierungen, mit Bibelziten und mit griffigen christlich-jüdischen Theologumena. Dabei wird vieles behauptet, was mit Fragezeichen zu versehen wäre. Rahner wehrt sich tapfer: „So einfach ist das doch wohl nicht!“ (12) „Haben Sie eine so unmittelbare Telefonverbindung zu Gott?“ (14) „Sie konstruieren immer wieder Alternativen, die nicht real sind!“ (21) „Ich würde vorsichtiger sein“ (49) etc. Da Rahner aber kein Judentumspezialist ist, zeigt er Blößen. Er fragt z. B. nach „der amtlichen jüdischen Lehre“ (30); er zeigt auch, daß er den Holocaust theologisch kaum reflektiert hat: „Man sagt doch auch, daß der Großteil der Juden in gottloser Verzweiflung in die Gaskammern gegangen ist.“ (27) Er meint auch, Jude sein bedeute, „den vom subjektiven Gewissen her diktierten Entschluß, beim Alten Testament zu bleiben“, gefaßt zu haben (110). Damit verkennt er die normative Kraft des rabbinischen Judentums und von nachbiblischen jüdischen Entwicklungen.

Von Lapide werden ungefähr alle Themen angeschnitten, die jüdisch-christlich von Belang sind: Jesus der Jude, Christologie, Trinitätslehre, Ankunft des Messias, Erwählung, Heilsgeschichte, Pharisäer, Judenmission, gemeinsame Hoffnung, christliche und jüdische Identität, Jesuiten, Staat Israel etc. Lapide verblüfft dabei durch besonders viele neutestamentliche Zitate samt Interpretationen, durch Kenntnisse der christlichen Dogmatik und durch gutes Auswerten des modernen theologischen Dialogs zwischen Christen und Juden. Dazwischen finden sich aber viele Halbwahrheiten. Nach Lapide ist z. B. in der Bibel „so gut wie alles einst von gottbeseelten Menschen in der Weißglut ihrer Gotteserfahrung niedergeschrieben“ worden (49). Mit dieser ekstatischen Bibelinterpretation geht er vor allem mit der halachischen jüdischen Bibelinterpretation nicht einig. Schwerer wiegt, daß Lapide als Jude alt- und neutestamentlich argumentiert, das rabbinische Schrifttum aber höchst selten beizieht; wenn er es beizieht, gibt er keine Stellen an. So gibt er dem falschen Eindruck, Judentum sei stehengebliebenes Altes Testament, neue Nahrung.

Das Positive dieses Dialogbüchleins liegt darin, daß Karl Rahner vielen Klischees, die momentan auf dem jüdisch-christlichen Parkett herumgeboten werden, auf die Schliche kommt. Die angeschnittenen Themen werden aber nicht durchdiskutiert und vor allem nicht weitergeführt. Wer sich an geistvollen Formulierungen von Pinchas Lapide freut, wird darin ein zweites positives Element finden.

11. Ein besonnener Beobachter, der in Jerusalem wirkt, in der katholischen Tradition beheimatet ist und die Szene der Vorurteile und Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen kennt, macht sich Gedanken über Jesus, das Judentum und das Christentum. Er geht dem Alten und Neuen Testament und der Entstehungs- und Verfestigungszeit von Christentum und Judentum nach: Wie stark ist das Christentum im Judentum verwurzelt? Wo mißkennen Juden und Christen ihre Gemeinsamkeiten und ihre wirklichen Trennungslinien? Wie könnte man Wege zum sinnvollen Neben- und Miteinander finden? Der ruhige Ton, der aus allen Zeilen dieses Buches herausklingt, und der dahinter stehende sichere religiöse Standpunkt des Verfassers machen das Buch zwar nicht zur spannenden, wohl aber zu einer sinnvollen theologisch-ökumenischen Lektüre*.

* Dieses positive Urteil bleibt bestehen, auch wenn man Volken einige Ungeschicklichkeiten in der Deutung alter Texte und der modernen Forschungslage ankreiden muß. Er unterschätzt die politische Tätigkeit der Pharisäer (37). Der durch Antiochus IV. ab 175 v. Chr. unternommene Versuch, die Hellenisierung in Jerusalem gewaltsam durchzusetzen, und die dadurch bedingte innerjüdische Streitsituation kommen nur schemenhaft ins Bild, obwohl sie für das Zeitalter Jesu grundlegend sind (35). Es stimmt kaum, daß für die Weisen von Javne „keine Häresie gefährlicher schien als die judenchristliche“ (69). Indirekt nimmt Volken diese Feststellung selbst zurück, wenn er mit Recht schreibt, es gebe „keine geschichtlich gesicherte Exkommunikation der Judenchristen“ (70). Zu Unrecht übersetzt Volken *genos* bei Justin dem Märtyrer mit dem neuzeitlichen Begriff „Rasse“ (74). Ein Fehler ist ihm auch unterlaufen, wenn er vom „zwölften Artikel des rabbinischen Judentums“, der den Glauben des Messias betreffe, redet (27). Dieser zwölfte Artikel findet sich bei Mose ben Maimon. Volken verwendet ferner zuviel Mühe, um dem „Toledot Jeschu“ noch einige gute Seiten abzugewinnen (85–95). Der Toledot Jeschu ist weitgehend religiöse jüdische Schundliteratur. Solche gibt es auch im Christentum in reichem Maße, ohne daß man sie dem christlich-jüdischen Gespräch dienstbar machen müßte. Wichtiger wäre gewesen, die rabbinische Literatur reichlicher heranzuziehen.

Die positiven, weiterführenden Ausführungen sind aber in der Überzahl. Volken zitiert viel Kirchenväterliteratur, was leider im christlich-jüdischen Gespräch nicht gängig ist. Unvermittelt stößt man in seinem Buch auf Erkenntnisse, die wichtiger Erwägung wert sind. Das allegorische Verständnis habe die „Substitutionstheorie“ (die Kirche habe das jüdische Volk als erwähltes Volk abgelöst) ermöglicht, so daß trotz der Hereinnahme jüdischer Motive und Gedankengänge in die christliche Theologie jedes Verständnis für die bleibende Erwählung des Judentums verschüttet worden sei; man habe „mit der Methode der Allegorie ganze Arbeit geleistet“ (83). Volken hebt deutlich hervor, daß im Neuen Testament nirgends gelehrt werde, „daß das jüdische Volk als das auserwählte Volk ersetzt worden sei“ (80). Er wehrt sich auch dagegen, daß das Neue Testament einen prinzipiell judenfeindlichen Duktus in sich berge (passim). Ihm ist es ein wichtiges Anliegen, dort noch Ansätze für das christlich-jüdische Gespräch aufzuspüren, wo sie oft christlicher- und jüdischerseits abrupt negiert werden. Ausgewogen formuliert er: „Freilich ist der Unterschied des Begriffs der Messianität beim Judentum und beim Christentum bedeutend; aber es geht nicht so tief, daß er jede analoge Gemeinsamkeit ausschließt“ (163). Ähnliches sagt er bezüglich der stellvertretenden Hingabe; sie finde sich im Christentum zwar ausgiebiger, komme aber auch im Judentum vor; es gebe auch die Brücken zum gegenseitigen Verständnis (177).

Clemens Thoma, Luzern

Büchereinlauf

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

Biser Eugen, Paulus für Christen. Eine Herausforderung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 192 Seiten, DM 9,90.

Bühlmann Walbert, Leben – Sterben – Leben. Fragen um Tod und Jenseits, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1985, 240 Seiten, S 198,—, DM 29,80.

Drewermann Eugen, Tiefenpsychologie und Exegese. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Band 1, Walter-Verlag, Olten – Freiburg 1984, 575 Seiten, DM 78,—.

Fenzl Annemarie (Hrsg.), Kardinal König. Mit Fotografien von Evelyn Tambour, Herold Verlag, Wien – München 1985, 296 Seiten, S 560,-, DM 78,-.

Fritz Jürgen, Mainzer Spielkartei. Mit Illustrationen von Knut Junker, 144 Karten, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1985, DM 19,80.

Heidecker Gabriele, Malen ist manchmal wie Säen. Sinn-Bilder des Lebens von Vincent van Gogh, Reihe Eschbacher Bilderbücher Christliche Kunst, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1985, 80 Seiten, DM 25,80.

Herzog Erika, Unterwegs für das Leben. Tagebuch eines Bittgangs von Mosbach bis Genf, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1985, 120 Seiten, DM 22,80.

Kaiser Rudolf und Michaela, Diese Erde ist uns heilig. Die Rede des Indianerhäuptlings Seattle, Legende und Wirklichkeit, Edition Iris Blaschok, Münster 1984, 2., überarbeitete Auflage, 80 Seiten, DM 9,80.

König Kardinal Franz, Der Glaube der Menschen. Christus und die Religionen der Erde, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1985, 456 Seiten, S 485,-, DM 68,-.

Laarmann Heriburg, Mit Zeichen und Symbolen. Neue Familiengottesdienste, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 158 Seiten, DM 19,80.

Leitenberger Ilse, Die Herrlichkeit des Karmel. Ein Orden für die Kirche von heute, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1985, 174 Seiten, S 178,-, DM 24,80.

Lippert Peter, Spiritualität des Alltags, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 142 Seiten, DM 17,80.

Motylewitz Georg, Das war Popielusko. Eine Dokumentation, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1985, 88 Seiten, S 76,-, DM 9,80.

Sauer Ralph (Hrsg.), Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern, Band 2 (mit 8 Dias), Kösel-Verlag, München, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, 388 Seiten, DM 44,-.

Schütte Heinz, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Bonifatius Verlag, Paderborn 1985, 208 Seiten, DM 19,80.

Schwarz Jürgen (Hrsg.), Sterben ist das Schwierige am Werden. Menschen begegnen dem Tod, Texte und Bilder der Erfahrung, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1985, 28 Seiten, DM 4,80.

Schwarz-Fritz Elke, ... und es ging ein Stück von uns. Gedanken an einem Sterbebett. Aus Staub warst du – zu Staub sollst du wieder werden! Verlag Schwarz GmbH, Baden-Baden 1985, 75 Seiten, DM 28,- (handsigniert, handnummeriert).

Tzschetzsch Werner, Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Band 2. Lernprozeß Jugendarbeit: Ausbildung jugendlicher Gruppenleiter, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 296 Seiten, DM 38,-.

Vorglimler Herbert, Theologische Gotteslehre, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, 192 Seiten, DM 22,-.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Heinrich Fries ist em. Professor für Fundamentaltheologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität München.

Jonathan Magonet ist Rabbiner und seit 1985 Rektor des Leo Baeck College in London.

Raphael Schulte ist Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Christof Windhorst, Dr. theol., ist Gemeindepfarrer und Mitglied des ständigen theologischen Ausschusses der Landessynode der evangelischen Kirche von Westfalen.

Robert Hotz SJ, Dr. theol., ist Ostreferent am Institut für weltanschauliche Fragen in Zürich und Redaktionsmitglied der Zeitschrift „Orientierung“.

Leonhard Rüster ist katholischer Pfarrer in St. Michael in Ibbenbüren/BRD.

Erwin Seifried ist Pfarrer der katholischen St.-Stephanus-Gemeinde der Kirche im Wiesenbacher Tal/Neckargmünd.

Achim Battke, Dr. theol., ist Pastoralreferent im ökumenischen Studentenzentrum Pfaffenwald der Universität Stuttgart.

Christine Gleizner ist Oberin der Kongregation der Frauen von Bethanien und Mitarbeiterin am ökumenischen Gespräch mit den getrennten Christen in der Erzdiözese Wien.

DIAKONIA-Schwerpunkte 1982–1986

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:

Ein priesterliches Volk und seine Priester
Frömmigkeit – in alten und neuen Formen
Mit Behinderten leben
Probleme der Landpastoral
Den Glauben zur Sprache bringen
Ökumene

1986:

Kranksein – Leid und Chance
Tradition
Der Bischof
Die Welt als Schöpfung und Entwicklung
Mit Kindern glauben
Die Herausforderung an die Kirche durch die Medien

Mal

