N12<518245294 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0341-9592 Y 23002

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Gemeinde Jesu in nachchristlicher Gesellschaft

Bernhard Honsel
Der stille Auszug aus dem gemeindlichen Leben – auch eine Chance?

Hans Werners
Was haben heutige Gemeinden von der Gemeinde Jesu zu lernen?

Hermann-Josef Venetz
Kirche – gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung?

Karl Gabriel
Nachchristliche Gesellschaft heute!

Renate Köcher
Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute

Alois Schwarz
Perspektiven und Leitlinien pastoralen Handelns für gemeindliche Innovationen

Grünewald/Herder 19. Jahrgang Heft 1 Januar 1988

DIAKONIA

ISSN 0341-9592

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

Neunzehnter Jahrgang Januar 1988 Heft 1

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

Redaktion Günter Biemer, Helmut Erharter, Norbert Greinacher, Marie-Louise Gubler, Bernhard Honsel, Leo Karrer, Norbert Mette, Peter F. Schmid, Wilhelm Zauner

Chefredakteur Helmut Erharter

Unter Mitwirkung von Josef Bommer, Maria Bührer, Marita Estor, Franz Georg Friemel, Maria Kassel, Ferdinand Kerstiens, Alois Müller, Hans Schilling, Ferenc Tomka, Erika Weinzierl, Paul Weß, Rolf Zerfaß

INHALT

Leitartikel

Bernhard Honsel, Der stille Auszug aus dem gemeindlichen Leben – auch eine Chance? 1

Artikel

Hans Werners, Was haben heutige Gemeinden von der Gemeinde Jesu zu lernen? 6

Hermann-Josef Venetz, Kirche – gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung? 15

Karl Gabriel, Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne 27

Renate Köcher, Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute 35

Alois Schwarz, Perspektiven und Leitlinien pastoralen Handelns für gemeindliche Innovationen 39

Alois Schifferle, Gemeinde als Ort christlicher Erfahrung 44

Praxis

Bernhard Honsel, Gewachsene Freiräume. Was Christen in gemeinsamer Verantwortung erreichen 48

Karl-Ernst Apfelbacher, Wie steht es um Glaube und Offenheit „aktiver" Gemeinde-Mitglieder? 52

Ursula Gödde, Ein Wort an den Bischof zur Mitwirkung der Gemeinde bei der Bestellung des Pfarrers 55

Wilhelm Lindenberg – Michael Scheuermann, Wenn der Pfarrer wechselt. Bilanz und Ausblick eines Pfarrgemeinderates 57

Bernd Lambert, Zur Arbeit mit dem Katholischen Erwachsenen-Katechismus (KEK) in den Gemeinden 60

Predigt

Winfried Baechler, Ein Grußwort an eine neue Pfarrei 62

Bücher

mit Werken von H. Mühlen (Hrsg.), H. Klein – M. B. Metz – P. Weigand (Hrsg.), J. Müller, Sozialteam Augsburg (Hrsg.), H. Rauchenecker, M. Schlagheck – B. Schönwälder (Hrsg.), R. Bärenz, H. Albrecht, A. Beutel – V. Drehsen – H. M. Müller (Hrsg.), A. Schwarz, K. Berger, M. Limbeck, K. Kliesch, H. Giesen, J. Kremer, K. Hollmann, G. Amendt – K. Hillenbrand – B. Rosenzweig, H. Gabel – W. Lederer, W. Kirchschläger, W. Nastainczyk, W. Rupp, J. Steiner (Hrsg.), L. Zirker, J. Goldbrunner, O. Fuchs, H. W. Dannowski, H. Erharter – R. Schwarzenberger, V. R. Mollenkott 63

Büchereinlauf und Mitarbeiter dieses Heftes 71

Anschrift der Redaktion Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. (0 22 2) 51 5 52/751 und 752 DW

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

DIAKONIA erscheint zweimonatlich
Einzelheft DM 14,50, sfr 14,–, S 100,–, Jahresabonnement DM 81,–, sfr 73,–, S 540,–, Studentenabonnement DM 66,–, sfr 63,–, S 462,–; Probeabonnement zwei Hefte kostenlos; DM- und S-Preise einschließlich MWSt., alle Preise zuzüglich Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-78 Freiburg, Hermann-Herder-Straße 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH., D-65 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a, für Österreich beim Verlag Herder, A-1010 Wien, Postfach 248, für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4002 Basel. Wenn bis 15. November keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.
Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, 5020 Salzburg.

Theol

19. Jahrgang Diakonia 1988

AUTORENVERZEICHNIS

Albert Gabriele, Verheiratet und unverheiratet. Predigt zu 1 Kor 7, 25–26. 32–35 .... 5/350

Apfelbacher Karl-Ernst, Wie steht es um Glaube und Offenheit „aktiver" Gemeinde-Mitglieder? 1/52

Baechler Winfried, Ein Grußwort an eine neue Pfarrei 1/62

Balthasar Hans Urs von, Integralismus heute 4/221

Bertel Erhard, „Es ist wie ein richtiger Urlaub". Ein geglücktes Experiment mit Pflegebedürftigen 2/133

Biemer Günter, Evangelisierung oder Glaubensweitergabe? 2/73

— Gibt Weihnachten einen Grund zur Freude? 6/361

Bogerts Hildegard, Fremde werden Freunde 6/418

Breitenbach Roland, Lebendige Gemeinde durch Begleitung von Braut- und jungen Eheleuten 5/340

Bußmann Magdalene, „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen!" Der Konflikt um Amt und Charisma in der mittelalterlichen Kirche 4/245

Deitert Gerda – Honsel Bernhard, Familiengottesdienst mit Krippenspiel 6/415

Dirks Walter, Ida Friederike Görres' Leiden an der Kirche 3/192

Droesser Birgit, In der Verwaltung für eine humanere, dialogfähigere, offenere Kirche arbeiten 4/276

Erharter Helmut – Schwarzenberger Rudolf, Der Mensch in der Arbeitswelt 4/257

Erharter Helmut, „Unsere Entscheidung" 5/289

Estor Marita, Männer – auf dem Weg zur Partnerschaft? 3/168

Fässler-Weibel Peter, Ehevorbereitung – den Bedürfnissen der Paare angepaßt 5/344

Frankemölle Hubert, Die Geburt im Stall. Die „Weihnachtsgeschichte" im Widerstreit zwischen tiefenpsychologischer und historisch-kritischer Auslegung 6/402

Freytag Margarethe, „Die Kinder zur Frauenfrage zu machen, ist die festeste Bastion der Männer" 3/178

Friemel Franz Georg, Ist „Erfolg" keiner der Namen Gottes? 2/110

Fuchs Gotthard, Geldanschauung. Aufgabenbeschreibung für eine konkrete Theologie 4/251

Gabriel Karl, Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne 1/27

Gödde Ursula, Ein Wort an den Bischof zur Mitwirkung der Gemeinde bei der Bestellung des Pfarrers 1/55

Görg Manfred, Kindlicher Gott – Göttliches Kind. Mythologische und geschichtliche Erinnerungen zum Weihnachtsfest 6/393

Greinacher Norbert, Die Chance der vorhandenen Pfarreien wahrnehmen! Zustimmung und Widerspruch zu Steinkamp .. 2/90

— Maria Magdalena: die erste Apostolin. Bibelarbeit zu Johannes 20, 11–16 ..... 3/204

Gropper Herbert, Als Pfarrer von Verwaltung entlastet 4/275

Gubler Marie-Louise – Karrer Leo, Stellen sich die Männer der Herausforderung durch die Frauen? 3/145

Gubler Marie-Louise, Erfahrungen in „Ateliers des Glaubensgesprächs" 3/203

— Wo nehmen wir den Stern her? Gedanken zur Weihnachtsbotschaft nach Mathäus 6/410

Gutting Ernst – Lissner Anneliese, Praktizierte Partnerschaft von Mann und Frau. Fragen an einen Bischof 3/186

Heidenreich Hartmut, Option – die Gretchenfrage evangelisatorischer Pastoral 2/118

Heine Susanne, Das „Mannsbild" in der feministischen Theologie..... 3/162

Höchli-Zen Ruffinen Anne-Marie, Geld und Geist in der Kirchgemeinde 4/270

Honsel Bernhard, Der stille Auszug aus dem gemeindlichen Leben – auch eine Chance? 1/1

— Gewachsene Freiräume. Was Christen in gemeinsamer Verantwortung erreichen 1/48

— Glaubwürdig leben – der Wahrheit Zeugnis geben. Ein Bußgottesdienst 2/124

Honsel Bernhard – Deitert Gerda, Familiengottesdienst mit Krippenspiel 6/415

Jager Hedy, Die Frau im Berufsleben. Vom mühsamen Weg zur Gleichberechtigung mit dem Mann 3/182

Joachim Norbert, Leistung, nichts als Leistung! Das Gleichnis vom faulen Knecht 4/282

Kamphaus Franz, „Er trägt das All ..." Weihnachtspredigt zu Hebr 1, 1–6 ..... 6/419

Karrer Leo – Gubler Marie-Louise, Stellen sich die Männer der Herausforderung durch die Frauen? 3/145

Karrer Leo, In dankbarer Erinnerung an Bischof Josef Maria Reuss 3/189

— Das staatskirchliche System in der Schweiz und sein Einfluß auf das pastorale Wirken der Kirche 4/261

Kassel Maria, Frauen am Grabe. Zu Lk 23, 55–56 ..... 2/135

Kerstiens Ferdinand, Geld und Pastoral. Aus den Erfahrungen einer „ärmeren" Gemeinde 4/274

Kirchschläger Walter, Ehe und Ehescheidung – Rückfragen an Bibel und Kirche 5/305

Köcher Renate, Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute 1/35

Köhler Irene, Hochschulgemeinde – Servicestelle oder Ort gemeinsamer Verantwortung? 3/197

Köhne Josef, Die Auswirkungen der Identitätssuche von Mann und Frau auf die Ehe 3/173

Lahmer-Hackl Angela, „Komm in mein Leben". Intensivwochenenden zur Ehevorbereitung 5/346

Lambert Bernd, Zur Arbeit mit dem Katholischen Erwachsenen-Katechismus (KEK) in den Gemeinden 1/60

Lindenberg Wilhelm – Scheuermann Michael, Wenn der Pfarrer wechselt. Bilanz und Ausblick eines Pfarrgemeinderates 1/57

Liss Bernhard, Ehepaare suchen ihre Spiritualität – im Alltag 5/348

Lissner Anneliese – Gutting Ernst, Praktizierte Partnerschaft von Mann und Frau. Fragen an einen Bischof 3/186

Mätzler M. Clarina, Verwaltung im Dienst am Leben 4/281

Magonet Jonathan, Weihnachten aus jüdischer Sicht 6/397

Univ. Bibl. Tübingen

ZA 1702

Mette Norbert, Was heißt „Evangelisierung in nachchristlicher Gesellschaft"? Das Beispiel der beiden Pastoralbriefe der Katholischen Bischofskonferenz der USA zu Frieden und wirtschaftlicher Gerechtigkeit 2/94
Mieth Dietmar, Ehe als Prozeß 5/293
Müller Alois, Für eine Neuorientierung der katholischen Ehelehre 5/301
Müller Lutz, Manns-Bilder. Die schwierige Identitätsfindung der Männer 3/150
Podet Allen Howard, „In den Schuhen eines anderen Menschen" 3/199
Rahner Karl, Gnade in menschlichen Abgründen 6/421
Reegen Otto F. ter, Geschiedene in der Kälte stehenlassen? 5/334
Rüster Leonhard, Erfreuliche Erfahrungen mit einer „Zentralrendantur" 4/271
Schäfer Alfons, Weihnachten – Beginn der Auferstehung 6/423
Scheuermann Michael – Lindenberg Wilhelm, Wenn der Pfarrer wechselt. Bilanz und Ausblick eines Pfarrgemeinderates 1/57
Schifferle Alois, Gemeinde als Ort christlicher Erfahrung 1/44
Schinner Hans, Wo liegt Bethlehem? 6/425
Schmied Gerhard, Pfarrgemeinderäte im Wandel 2/128
Schwarz Alois, Perspektiven und Leitlinien pastoralen Handelns für gemeindliche Innovationen 1/39
Schwarzenberger Rudolf – Erharter Helmut, Der Mensch in der Arbeitswelt 4/257
Sommer Christine, Evangelisierung in der Pfarrgemeinde 2/121
Staats Reinhart, Die Ortskirche soll reich sein. Ein Grundsatz frühchristlicher Wirtschaftsethik 4/236
Steinkamp Hermann, Selbst „wenn die Betreuten sich ändern". Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung .. 2/78
Stenger Hermann, Das Erleben der Weihnachtssymbolik. Eine pastoralanthropologische Analyse mit Folgerungen für die Praxis 6/366
Süssmuth Rita, Nichteheliche Lebensgemeinschaften – eine Alternative zu Ehe und Familie? 5/317
Thomas Jean, Ist das Geld des Teufels? 4/230
Thurner Martin, Welche Hilfen erfahren Gemeinden durch überpfarrliche Bildungseinrichtungen? 3/194
Venetz Hermann-Josef, Kirche – gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung? 1/15
Wachinger Lorenz, In Beziehung leben. Beginn – Gestaltung – Ende 5/327
Waldenfels Hans, Die Verantwortung der Religionen für den Frieden in der Welt .. 2/102
Wanke Joachim, Dem Leben trauen, weil wir an der Hand Jesu Gott trauen 6/426
Weiler Eugen, Gedanken zum Gloria und Fürbitten zu Weihnachten 6/417
Weisbrod Adolf, Lex und Leben 4/277
Werbick Jürgen, Gottes Menschwerdung verkünden 6/375
Werners Hans, Was haben heutige Gemeinden von der Gemeinde Jesu zu lernen? .. 1/6
Wiederkehr Dietrich, Von statischer Inkarnation zu lebensgeschichtlicher Menschwerdung 6/385
Wöckinger Josef, Das Spannungsfeld Kirchenbeitrag in Österreich 4/278
Zauner Wilhelm, Von der Ambivalenz der Bürokratie 4/217
Zehnder Urs, Erfahrungen mit dem staatskirchlichen System in der Schweiz 4/269

SACHVERZEICHNIS

Amt
— „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen!" Der Konflikt um Amt und Charisma in der mittelalterlichen Kirche 4/245
Arbeitswelt
— Der Mensch in der Arbeitswelt 4/257
Armutsbewegungen (siehe Amt)
Auferstehung
— Weihnachten – Beginn der Auferstehung 6/423
Berufsleben
— Die Frau im Berufsleben. Vom mühsamen Weg zur Gleichberechtigung mit dem Mann 3/182
Beziehung
— In Beziehung leben. Beginn – Gestaltung – Ende 5/327
Bischof
— Ein Wort an den Bischof zur Mitwirkung der Gemeinde bei der Bestellung des Pfarrers 1/55
— Praktizierte Partnerschaft von Mann und Frau. Fragen an einen Bischof 3/186
— In dankbarer Erinnerung an Bischof Josef Maria Reuss 3/189
Bürokratie (siehe Geld, Verwaltung)
— Von der Ambivalenz der Bürokratie 4/217
Charisma (siehe Amt)
Christentum
— Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum vor der entfalteten Moderne 1/27
Ehe, -begleitung, -scheidung, -vorbereitung
Schwerpunkt Heft 5 (Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften)
— „Unsere Entscheidung" 5/289
— Ehe als Prozeß 5/293
— Für eine Neuorientierung der katholischen Ehelehre 5/301
— Ehe und Ehescheidung – Rückfragen an Bibel und Kirche 5/305
— Nichteheliche Lebensgemeinschaften – eine Alternative zu Ehe und Familie? .. 5/317
— In Beziehung leben. Beginn – Gestaltung – Ende 5/327
— Geschiedene in der Kälte stehenlassen? 5/334
— Lebendige Gemeinde durch Begleitung von Braut- und jungen Eheleuten 5/340
— Ehevorbereitung – den Bedürfnissen der Paare angepaßt 5/344
— „Komm in mein Leben". Intensivwochenenden zur Ehevorbereitung 5/346
— Ehepaare suchen ihre Spiritualität – im Alltag 5/348
— Verheiratet und unverheiratet. Predigt zu 1 Kor 7, 25–26. 32–35 ..... 5/350
— Die Auswirkungen der Identitätssuche von Mann und Frau auf die Ehe 3/173

Erfolg
— Ist „Erfolg" keiner der Namen Gottes? .. 2/110

Evangelisierung
Schwerpunkt Heft 2 (Hindernisse und Chancen für Evangelisierung und Gemeindebildung)
— Evangelisierung oder Glaubensweitergabe? 2/73
— Selbst „wenn die Betreuten sich ändern". Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung 2/78

— Die Chance der vorhandenen Pfarreien wahrnehmen! Zustimmung und Widerspruch zu Steinkamp 2/90
— Was heißt „Evangelisierung in nachchristlicher Gesellschaft"? Das Beispiel der beiden Pastoralbriefe der Katholischen Bischofskonferenz der USA zu Frieden und wirtschaftlicher Gerechtigkeit 2/94
— Option – die Gretchenfrage evangelisatorischer Pastoral 2/118
— Evangelisierung in der Pfarrgemeinde .. 2/121
Exegese
(siehe Predigten, Tiefenpsychologie)
Feministische Theologie (siehe auch Frau)
— Das „Mannsbild" in der feministischen Theologie 3/162
Frau (siehe Schwerpunkt Heft 3, „Adam, wer bist du?" – Männer in der Herausforderung durch die Frauen)
— Frauen am Grabe. Zu Lk 23, 55–56 ..... 2/135
Freiräume
— Gewachsene Freiräume. Was Christen in gemeinsamer Verantwortung erreichen 1/48
Freude (siehe Weihnachten)
Frieden (siehe auch Pastoralbriefe)
— Die Verantwortung der Religionen für den Frieden in der Welt 2/102
Geist und Geld
Schwerpunkt Heft 4 (Geld und Geist in der Kirche)
— Von der Ambivalenz der Bürokratie 4/217
— Integralismus heute 4/221
— Ist das Geld des Teufels? 4/230
— Die Ortskirche soll reich sein. Ein Grundsatz frühchristlicher Wirtschaftsethik .. 4/236
— „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen!" Der Konflikt um Amt und Charisma in der mittelalterlichen Kirche 4/245
— Geldanschauung. Aufgabenbeschreibung für eine konkrete Theologie 4/251
— Das staatskirchliche System in der Schweiz und sein Einfluß auf das pastorale Wirken der Kirche 4/261
— Erfahrungen mit dem staatskirchlichen System in der Schweiz 4/269
— Geld und Geist in der Kirchgemeinde .. 4/270
— Erfreuliche Erfahrungen mit einer „Zentralrendantur" 4/271
— Geld und Pastoral. Aus den Erfahrungen einer „ärmeren" Gemeinde 4/274
— Als Pfarrer von der Verwaltung entlastet 4/275
— In der Verwaltung für eine humanere, dialogfähigere, offenere Kirche arbeiten 4/276
— Lex und Leben 4/277
— Das Spannungsfeld Kirchenbeitrag in Österreich 4/278
— Verwaltung im Dienst am Leben 4/281
— Leistung, nichts als Leistung! Das Gleichnis vom faulen Knecht 4/282
Geld (siehe Geist und Geld)
Gemeinde, -bildung, -theologie
Schwerpunkt Heft 1 (Gemeinde Jesu in nachchristlicher Gesellschaft) (siehe auch Evangelisierung und Pfarrei)
— Der stille Auszug aus dem gemeindlichen Leben – auch eine Chance? 1/1
— Was haben heutige Gemeinden von der Gemeinde Jesu zu lernen? 1/6
— Kirche – gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung? 1/15
— Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne 1/27
— Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute 1/35
— Perspektiven und Leitlinien pastoralen Handelns für gemeindliche Innovationen 1/39
— Gemeinde als Ort christlicher Erfahrung 1/44
— Gewachsene Freiräume. Was Christen in gemeinsamer Verantwortung erreichen 1/48
— Wie steht es um Glaube und Offenheit „aktiver" Gemeinde-Mitglieder? 1/52
— Ein Wort an den Bischof zur Mitwirkung der Gemeinde bei der Bestellung des Pfarrers 1/55
— Wenn der Pfarrer wechselt. Bilanz und Ausblick eines Pfarrgemeinderates 1/57
— Zur Arbeit mit dem Katholischen Erwachsenen-Katechismus (KEK) in den Gemeinden 1/60
— Ein Grußwort an eine neue Pfarrei 1/62
— Welche Hilfe erfahren Gemeinden durch überpfarrliche Bildungseinrichtungen? 3/194
— Hochschulgemeinde – Servicestelle oder Ort gemeinsamer Verantwortung? 3/197
— Geld und Geist in der Kirchgemeinde .. 4/270
— Lebendige Gemeinde durch Begleitung von Braut- und jungen Eheleuten 5/340
Gerechtigkeit (siehe Pastoralbriefe)
Geschiedene
— Geschiedene in der Kälte stehenlassen? 5/334
Glaube, Glaubensweitergabe
— Wie steht es um Glaube und Offenheit „aktiver" Gemeinde-Mitglieder? 1/52
— Evangelisierung oder Glaubensweitergabe? 2/73
— Erfahrungen in „Ateliers des Glaubensgesprächs" 3/203
Gleichberechtigung (siehe Mann und Frau)
Gnade
— Gnade in menschlichen Abgründen 6/421
Gott
— Kindlicher Gott – Göttliches Kind. Mythologische und geschichtliche Erinnerungen zum Weihnachtsfest 6/393
— Gottes Menschwerdung verkünden 6/375
Gottesdienste
— Glaubwürdig leben – der Wahrheit Zeugnis geben. Ein Bußgottesdienst 2/124
— Familiengottesdienst mit Krippenspiel .. 6/415
Hochschulgemeinde
— Hochschulgemeinde – Servicestelle oder Ort gemeinsamer Verantwortung? 3/197
Identitätsfindung, -suche
— Manns-Bilder. Die schwierige Identitätsfindung der Männer 3/150
— Die Auswirkungen der Identitätssuche von Mann und Frau auf die Ehe 3/173
Inkarnation
— Von statischer Inkarnation zu lebensgeschichtlicher Menschwerdung 6/385
Integralismus
— Integralismus heute 4/221
Judentum
— „In den Schuhen eines anderen Menschen" 3/199
— Weihnachten aus jüdischer Sicht 6/397
Katholischer Erwachsenen-Katechismus
— Zur Arbeit mit dem Katholischen Erwachsenen-Katechismus (KEK) in den Gemeinden 1/60
Kind, Kinder
— „Die Kinder zur Frauenfrage zu machen, ist die festeste Bastion der Männer" 3/178
— Kindlicher Gott – Göttliches Kind. Mythologische und geschichtliche Erinnerungen zum Weihnachtsfest 6/393
Kirche, Kirchgemeinde
(siehe auch Gemeinde)
— Kirche – gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung? 1/15
— Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne 1/27
— Ida Friederike Görres' Leiden an der Kirche 3/192

Kirchenbeitrag (siehe Geist und Geld)
— Das Spannungsfeld Kirchenbeitrag in Österreich 4/278
Kirchlichkeit
— Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute 1/35
Leistung
— Leistung, nichts als Leistung! Das Gleichnis vom faulen Knecht 4/282
Mann, Mann und Frau
Schwerpunkt Heft 3 („Adam, wer bist du?" – Männer in der Herausforderung durch die Frauen)
— Stellen sich die Männer der Herausforderung durch die Frauen? 3/145
— Manns-Bilder. Die schwierige Identitätsfindung der Männer 3/150
— Das „Mannsbild" in der feministischen Theologie 3/162
— Männer – auf dem Weg zur Partnerschaft? 3/168
— Die Auswirkungen der Identitätssuche von Mann und Frau auf die Ehe 3/173
— „Die Kinder zur Frauenfrage zu machen, ist die festeste Bastion der Männer" 3/178
— Die Frau im Berufsleben. Vom mühsamen Weg zur Gleichberechtigung mit dem Mann 3/182
— Praktizierte Partnerschaft von Mann und Frau. Fragen an einen Bischof 3/186
— Maria Magdalena: die erste Apostolin. Bibelarbeit zu Johannes 20, 11–16 ..... 3/204
Menschwerdung
— Gottes Menschwerdung verkünden 6/375
— Von statischer Inkarnation zu lebensgeschichtlicher Menschwerdung 6/385
Mythologie
— Kindlicher Gott – Göttliches Kind. Mythologische und geschichtliche Erinnerungen zum Weihnachtsfest 6/393
Nachchristliche Gesellschaft (siehe auch Evangelisierung und Pastoralbriefe)
— Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne 1/27
Nichteheliche Lebensgemeinschaften (siehe Schwerpunkt Heft 5, Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften)
Ortskirche
— Die Ortskirche soll reich sein. Ein Grundsatz frühchristlicher Wirtschaftsethik .. 4/236
Option
— Option – die Gretchenfrage evangelisatorischer Pastoral 2/118
Parochialprinzip (siehe Pfarrei)
Partnerschaft
— Männer – auf dem Weg zur Partnerschaft? 3/168
— Praktizierte Partnerschaft von Mann und Frau. Fragen an einen Bischof 3/186
Pastoralbriefe, pastorales Handeln
— Perspektiven und Leitlinien pastoralen Handelns für gemeindliche Innovationen 1/39
— Was heißt „Evangelisierung in nachchristlicher Gesellschaft"? Das Beispiel der beiden Pastoralbriefe der Katholischen Bischofskonferenz der USA zu Frieden und wirtschaftlicher Gerechtigkeit 2/94
Pfarrei, Pfarrer, Pfarrgemeinderat
— Wenn der Pfarrer wechselt. Bilanz und Ausblick eines Pfarrgemeinderates 1/57
— Ein Grußwort an eine neue Pfarrei 1/62
— Selbst „wenn die Betreuten sich ändern". Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung 2/78
— Die Chance der vorhandenen Pfarreien wahrnehmen! Zustimmung und Widerspruch zu Steinkamp 2/90
— Als Pfarrer von Verwaltung entlastet .. 4/275
Pflegebedürftige
— „Es ist wie ein richtiger Urlaub". Ein geglücktes Experiment mit Pflegebedürftigen 2/133
Predigten
— Ein Grußwort an eine neue Pfarrei 1/62
— Frauen am Grabe. Zu Lk 23, 55–56 ..... 2/135
— Maria Magdalena: die erste Apostolin. Bibelarbeit zu Johannes 20, 11–16 ..... 3/204
— Leistung, nichts als Leistung! Das Gleichnis vom faulen Knecht 4/282
— Verheiratet und unverheiratet. Predigt zu 1 Kor 7, 25–26. 32–35 ..... 5/350
— „Er trägt das All . . ." Weihnachtspredigt zu Hebr 1, 1–6 ..... 6/419
— Gnade in menschlichen Abgründen 6/421
— Weihnachten – Beginn der Auferstehung 6/423
— Wo liegt Bethlehem? 6/425
— Dem Leben trauen, weil wir an der Hand Jesu Gott trauen 6/426
Religionen
— Die Verantwortung der Religionen für den Frieden in der Welt 2/102
Scheidung (siehe Ehescheidung)
Spiritualität
— Ehepaare suchen ihre Spiritualität – im Alltag 5/348
Staatskirchliches System (siehe Geist und Geld)
Symbolik
— Das Erleben der Weihnachtssymbolik. Eine pastoralanthropologische Analyse mit Folgerungen für die Praxis 6/366
Tiefenpsychologie
— Die Geburt im Stall. Die „Weihnachtsgeschichte" im Widerstreit zwischen tiefenpsychologischer und historisch-kritischer Auslegung 6/402
Verwaltung, -sarbeit (siehe Geist und Geld)
— Als Pfarrer von Verwaltung entlastet .. 4/275
— In der Verwaltung für eine humanere, dialogfähigere, offenere Kirche arbeiten 4/276
— Verwaltung im Dienst am Leben 4/281
Weihnachten (Schwerpunkt Heft 6)
— Gibt Weihnachten einen Grund zur Freude? 6/361
— Das Erleben der Weihnachtssymbolik. Eine pastoralanthropologische Analyse mit Folgerungen für die Praxis 6/366
— Gottes Menschwerdung verkünden 6/375
— Von statischer Inkarnation zu lebensgeschichtlicher Menschwerdung 6/385
— Kindlicher Gott – Göttliches Kind. Mythologische und geschichtliche Erinnerungen zum Weihnachtsfest..... 6/393
— Weihnachten aus jüdischer Sicht 6/397
— Die Geburt im Stall. Die „Weihnachtsgeschichte" im Widerstreit zwischen tiefenpsychologischer und historisch-kritischer Auslegung 6/402
— Wo nehmen wir den Stern her? Gedanken zur Weihnachtsbotschaft nach Mattäus 6/410
— Familiengottesdienst mit Krippenspiel .. 6/415
— Gedanken zum Gloria und Fürbitten zu Weihnachten 6/417
— Fremde werden Freunde 6/418
— „Er trägt das All . . ." Weihnachtspredigt zu Hebr 1, 1–6 ..... 6/419
— Gnade in menschlichen Abgründen 6/421
— Weihnachten – Beginn der Auferstehung 6/423
— Wo liegt Bethlehem? 6/425
— Dem Leben trauen, weil wir an der Hand Jesu Gott trauen 6/426
Wirtschaftsethik (siehe auch Pastoralbriefe)
— Die Ortskirche soll reich sein. Ein Grundsatz frühchristlicher Wirtschaftsethik .. 4/236

Leitartikel

Bernhard Honsel
Der stille Auszug aus dem gemeindlichen Leben – auch eine Chance?

Der lautlose Auszug aus dem gemeindlichen Leben, der in den größeren Städten des deutschsprachigen Raumes schon lange beobachtet werden konnte, ist jetzt auch in kleineren Städten und Dörfern in vollem Gange.

Am deutlichsten wird das sichtbar am Rückgang der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst. 1967 wurde ich Pfarrer in Ibbenbüren, einer Mittelstadt mit bodenständiger, traditionsgeprägter Bevölkerung im Münsterland. Damals gab es Straßen, aus denen ca. 70% der katholischen Familien selbstverständlich Sonntag für Sonntag den Gottesdienst besuchten; die nicht am Sonntagsgottesdienst teilnahmen, fielen auf und waren bekannt. Heute ist es fast umgekehrt. Von Jugendlichen höre ich gelegentlich, daß sie in der Klasse die einzigen sind, die regelmäßig sonntags zur Kirche gehen. Die bäuerliche Bevölkerung hat in unserer Gemeinde bisher den regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes beibehalten.

Parallel dazu ist deutlich eine Veränderung der Lebensführung und der Lebenseinstellung vieler Menschen zu beobachten. Noch lassen hier im katholischen Münsterland fast alle Eltern ihre Kinder taufen, und fast alle wollen, daß die Kinder zur Erstkommunion geführt werden. Im Taufgespräch und bei den Elternabenden zur Vorbereitung auf die Erstkommunion erlebe ich, daß eine wachsende Zahl junger Eltern ohne jenes religiöse Wissen und ohne jene religiöse Praxis lebt, die bisher Christen als solche ausgewiesen hat. Viele Eltern beten nicht mehr; wie sollen diese ihre Kinder beten lehren? Es hat den Anschein, daß viele getaufte Christen de facto so leben, als gäbe es Gott nicht – ohne jede nach außen erkennbare Religiosität.

Auszug trotz Verlebendigung seit dem Konzil

Nach dem Konzil hatte in unserer Gemeinde wie in vielen anderen Gemeinden ein Prozeß der Verlebendigung eingesetzt, der bewirkte, daß eine große Zahl von Christen sich als Subjekte und Träger der Pastoral verstanden. Umso überraschender kam der lautlose Auszug vieler Menschen aus dem gemeindlichen Leben.

Als wir vor Jahren in der Seelsorgekonferenz unserer Stadt die sich langsam deutlicher abzeichnende Realität erkannten, brachten wir sie bewußt in allen Pfarrgemeinderäten zur Sprache, um die Pfarrgemeinderäte und die ehrenamtlich Mitarbeitenden an der Suche nach den Ursachen und nach möglichen Lösungen zu beteiligen. Drei

Jahre haben sich die Pfarrgemeinderäte alle zwei bis drei Monate getroffen zur gemeinsamen Schriftlesung und zum Austausch von Erfahrungen. Dann haben wir Christen aus anderen Gemeinden zu einem viertägigen Forum eingeladen zum Thema „Gemeinde Jesu in nachchristlicher Zeit". Die gemeinsame Zuwendung zur Wirklichkeit des Lebens hat uns die Schwierigkeiten, heute in traditioneller Weise als Christ zu leben, deutlicher werden lassen. Einige dieser Schwierigkeiten will ich aufzeigen.

Gründe für den lautlosen Auszug

Gesellschaftliche Bedingungen:

Wochenend-Sport statt Sonntags-Feier

Der wachsende Wohlstand, die verlängerte Freizeit und die vielen Möglichkeiten der Freizeitgestaltung haben dahin geführt, daß der Sonntag bei vielen Menschen nicht mehr als Tag des Herrn gesehen wird, sondern als ein Teil eines freien Wochenendes. So widmet sich ein Kreis befreundeter Familien an den Sommerwochenenden dem Segelsport, was eine Teilnahme am Gottesdienst und am übrigen Gemeindeleben in dieser Zeit ausschließt.

Jugendliche sagen, daß sie am Samstag z. B. im Verein schwimmen und am Sonntag Fußball spielen. Wenn sie fehlen, verlieren sie den Platz in der Mannschaft. Hinzu kommt, daß Jugendliche sich und ihr Leben in den sonntäglichen Gemeindegottesdiensten häufig nicht wiederfinden. Sie sagen das sehr direkt und entscheiden sich aus diesem Grunde für den Sport. Die Kar- und Ostertage sowie die Pfingsttage werden immer mehr zu bevorzugten Zeiten für große Sportturniere, die die Teilnehmer so beanspruchen, daß nur einzelne den Weg zu einem Gottesdienst finden.

Jazz-Konzert am Karfreitag?

Wie wenig die Bedeutung christlicher Feste in der Gesellschaft noch empfunden wird, zeigt folgendes Beispiel: Für Karfreitag nachmittag war in einer Stadt des Ruhrgebietes in einer großen Halle mit zigtausend Plätzen ein Jazz-Konzert geplant. Die Karten waren schon alle verkauft, als einige Wochen vor dem Termin das Ordnungsamt aufgrund eines in Nordrhein-Westfalen noch bestehenden Gesetzes die Veranstaltung untersagte. Veranstalter wie Kartenkäufer hatten offensichtlich keine Bedenken.

Leistungs- und Gewinndenken

Nicht nur bezüglich des Freizeitbereiches, sondern auch in anderen Lebensbereichen hat sich für den heutigen Menschen vieles verändert. Im beruflichen Leben herrscht weithin reines Leistungs- und Gewinndenken. Wirtschaft und Gesellschaft funktionieren augenscheinlich ohne Gott und ohne Religion. Die Medien vermitteln eine solche Vielfalt von Werten, und sie stellen diese so sehr als gleichwertig nebeneinander, daß sich für die einzelnen die Sinnfrage und damit die Frage nach Gott kaum noch stellt.

Ausfall religiöser Motivation

Als ich in einem Gespräch mit den Verantwortlichen der Katholischen Landjugend fragte, ob das Religiöse in ihrer Verbandsarbeit eine Rolle spiele, sagten sie, sie hätten immer soviel vor und seien so mit anderen Dingen beschäftigt, daß sie dazu nicht mehr kämen. Dabei nehmen die meisten von ihnen sonntags noch regelmäßig am Gottesdienst teil.

So zeigt sich seit Jahren ein deutlich wachsender Trend zur Privatisierung, zum Rückzug aus gesellschaftlichem und kirchlichem Engagement.

Innerkirchliche Situation:

Von vielen Menschen, nicht nur von denen, die dem gemeindlichen Leben ferner stehen, wird die Kirche als bürokratische Institution gesehen – mit Gesetzen und Ordnungen, die sie eher hindern als befreien. Doch auch die Menschen, die bewußt als Christen leben wollen, spüren zum Teil Hindernisse, die innerkirchlich bedingt sind. An manchen Brennpunkten wird deutlich, daß die Kirche sich noch nicht genügend auf die Menschen in ihrer Situation und ihrem geänderten Empfinden eingestellt hat.

Geschiedene

Immer wieder fragen Christen, die mit der Gemeinde leben, ob sie nach erfolgter Scheidung wieder kirchlich heiraten können. Offiziell ist jede Form kirchlicher Feier untersagt. Jene, die nach der Scheidung wieder geheiratet haben, sind vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen. Trotz aller verbalen Einladung, auch in Zukunft am gemeindlichen Leben und am Gottesdienst teilzunehmen, fühlen sie sich offensichtlich nicht angenommen und bleiben größtenteils weg. Wenn man bedenkt, daß in der Bundesrepublik Deutschland dreißig Prozent auch der katholischen Ehen geschieden sind, wird deutlich, wie groß die Gruppe derer ist, denen durch die bisherige Pastoral der Zugang zu vollem Mitleben in der Gemeinde verschlossen ist.

Zusammenlebende Brautleute

Viele Brautleute, die heiraten wollen, leben zum Teil schon Jahre vor der kirchlichen Trauung zusammen; dazu gehört, wie manche offen sagen, die volle geschlechtliche Gemeinschaft. Dieses Verhalten entspricht nicht der offiziellen kirchlichen Lehrmeinung, wie sie über die Medien und durch Lehrschreiben verkündigt wird. Es gibt Moraltheologen, die das tatsächliche Verhalten der Brautleute unter bestimmten Voraussetzungen als ethisch begründet und damit als gnadenhaftes Tun interpretieren. In der Praxis wird diese Frage weitgehend tabuisiert aus Unsicherheit oder Angst vor Sanktionen. Das hat zur Folge, daß sich die Brautleute in dem, was sie zutiefst betrifft, von der Kirche nicht verstanden und angenommen fühlen. Ebenso tabuisiert wird das Verhalten der Frauen und Männer, die als Witwe oder Witwer mit

einem neuen Partner zusammenleben, ohne standesamtlich und kirchlich zu heiraten. Ähnliches gilt in der alle jüngeren Menschen – ob verheiratet oder nicht – betreffenden Frage der Empfängnisregelung.

Fehlende Demokratisierung

Viele finden sich auch damit nicht zurecht, daß der Prozeß der Demokratisierung innerhalb der Kirche noch nicht so weit fortgeschritten ist wie in der Gesellschaft. Für den Großteil der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland ist es heute selbstverständlich, Einfluß nehmen zu können – sowohl im persönlichen als auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich. Innerkirchlich ist Einflußnahme aber nur in geringem Umfang möglich.

Frauen in der Kirche

Laien fühlen sich in der Kirche vielfach nicht ernst genommen. Und besonders Frauen empfinden bei erwachendem und sich festigendem Selbstbewußtsein ihre Situation innerhalb der Kirche zunehmend als Skandal. Die Verweigerung wirklicher Gleichberechtigung, z. B. in bezug auf die Zulassung zum Amt, und die noch fortwirkenden patriarchalen Strukturen in der Liturgie und im Leben sind Anlaß für viele Frauen, sich zurückzuziehen. Bischof Moser sagte 1985 in einem Interview der Herder-Korrespondenz: „Keine Gruppe ist uns gegenwärtig fremder als die Gruppe der jungen Frauen."

Wenn man das als Pfarrer nüchtern sieht und bedenkt, könnte man schon mutlos werden, weil man kaum eine Möglichkeit sieht, den Trend in der Gesellschaft und auch die offizielle Lehre der Kirche in wichtigen Bereichen menschlichen Lebens zu verändern.

Chancen in dieser Situation:

Die bewußte Entscheidung

Viele Menschen haben sich in den Jahren nach dem Konzil bewußt neu entschieden, nach dem Evangelium und mit der Gemeinde zu leben. Nie zuvor haben sich so viele selbst als Kirche erlebt und als Träger gemeindlichen Lebens und der Pastoral empfunden. Uns ist deutlicher bewußt geworden, was immer galt: Glauben, vertrauen und lieben setzen Freiheit voraus. Das gilt im Verhältnis von Mensch zu Mensch, das gilt erst recht für das Verhältnis des Menschen zu Gott. An Gott glauben ist der freieste Akt, zu dem Menschen fähig sind. Es ist Gnade, die Freiheit voraussetzt und in eine neue Freiheit führt, die nicht Willkür bedeutet, sondern Übernahme von echter Verantwortung im Geiste des Evangeliums erst ermöglicht. Solange das Mitleben mit der Kirche in Familie, Nachbarschaft und Gesellschaft selbstverständlich war, sind viele vor diese Möglichkeit erst gar nicht gestellt worden. Heute zeigt sich immer mehr, daß nur diejenigen am Gemeindeleben teilnehmen, die eine bewußte Entscheidung getroffen haben.

Befreiung von falschen Zielvorstellungen

Die nüchterne Erkenntnis der Realität hat mich von einer falschen Zielvorstellung befreit und der Wahrheit des Evangeliums nähergebracht, das deutlich sagt, daß die Welt im argen liegt, und das nirgendwo verheißt, daß sich alle Menschen zum Glauben bekennen.

Neue Qualität der Zeugenschaft

Für die, die sich entschieden haben, bei aller Gebrochenheit nach dem Evangelium zu leben, gewinnen Leben und Wirken in christlicher Gemeinde eine neue Qualität der Zeugenschaft. Sie haben die Mentalität der Betreuungskirche überwunden; sie verstehen sich selbst als Kirche; sie sind Subjekte der Pastoral geworden. Wo das geschieht, verändern sich christliche Gemeinde und Gemeinschaft. Es entsteht eine neue Art von Beziehung, des gegenseitigen Sich-Annehmens und Ermutigens im Glauben; auch im Einsatz der Fähigkeiten, die jede/r hat. So wächst geschwisterliche Gemeinde.

Ein Wachsen der Gemeinde

Noch sind volkskirchliche Elemente in vielen Familien und Gemeinden wirksam. Hin und wieder erlebe ich, daß Menschen, die jahrelang dem Leben der Gemeinde völlig fernstanden und deren Leben nach außen keinerlei Anzeichen von Religiosität zeigte, sich wegen eines Ereignisses (Taufe eines Kindes, Hochzeit, Todesfall u. a.) oder einer Begegnung an die Gemeinde oder an mich wenden. Wenn diese Menschen dann durch die Begegnung mit der Gemeinde und durch die Verkündigung die befreiende Botschaft Jesu erfahren, schließen sich manche der Gemeinde wieder an und sind bereit, sich aktiv einzusetzen.

Eine menschenfreundliche Pastoral

Die Zukunft der Kirche und der Gemeinden wird neben der Entwicklung der Gesellschaft entscheidend abhängig sein von ihrer Glaubwürdigkeit – im Miteinander-Leben und im Dienst an der Welt, ob sie wirklich in der Nachfolge Jesu lebt. Dazu bedarf es noch vieler Reformen, wie sie vom Konzil und der Würzburger Synode gefordert wurden. Es geht um eine Pastoral, die sich am Menschen in seiner konkreten Situation und am Evangelium orientiert, um eine menschenfreundliche Pastoral, die die barmherzige Liebe Gottes als Norm hat.

Artikel

Hans Werners Was haben heutige Gemeinden von der Gemeinde Jesu zu lernen?[1]

Welche Impulse für die Gestaltung heutigen Gemeindelebens und Christseins sind der Botschaft des Evangeliums und dem Beispiel der neutestamentlichen Gemeinden zu entnehmen? Die Antworten reichen von den Wirkungen des Geistes Gottes und der Stiftung der Communio über die geänderte Lebenseinstellung bis hin zur Situation der schrumpfenden Gemeinde, dem Problem des bürokratischen Zentralismus und der Konfliktscheu bzw. -fähigkeit heutiger Kirche. *red*

Im Neuen Testament entdecken wir eine Vielfalt von verschiedenen Gemeindeformen. Aber alle tragen gemeinsam die Überzeugung, daß sie von Jesus Christus herkommen, und darum wissen sie sich als seine Gemeinde. Die verschiedene Gestalt der Gemeinden hängt wesentlich von den jeweiligen kulturellen und geschichtlichen Bedingungen ab. Unsere heutigen Gemeinden leben, entsprechend der Analyse in diesem Heft, in einer „nachchristlichen Gesellschaft", und doch wollen sie auch Gemeinde Jesu unter völlig anderen Bedingungen sein. So haben sie sich zu fragen, wo sie hier und jetzt von der Gemeinde im Neuen Testament lernen können angesichts der gleichen Aufgabe, das Evangelium zu verkünden, wobei „Evangelium" so umfassend verstanden wird, wie es Paulus getan hat: „die ganze Wirklichkeit und Botschaft des von Gott in Jesus Christus bereiteten Heiles". Einige Lebenselemente der biblischen Gemeinden sollen hier genannt werden, die unsere Gemeinden inspirieren könnten.

1. Das Wirken des Geistes Gottes ernster nehmen!

Über alle Unterschiede hinweg werden die Gemeinden im Neuen Testament von der Überzeugung getragen, daß der Geist Gottes, der Geist Jesu Christi in ihnen wirkt und sie lebendig macht. Das drücken sie vielfältig aus: In der Apostelgeschichte wird die erste Gemeinde durch das Pfingstwunder geboren, das sich immer neu wiederholt (so z. B. Apg 10). In den Paulinischen Gemeinden schafft der Geist die vielen Charismen und Kräfte, durch die sie aufgebaut werden. Der Geistbesitz unterscheidet die Gemeinde von allen übrigen gesellschaftlichen Gruppierungen und gibt ihnen das Selbstbewußtsein und ihre Identi-

[1] Literatur zu dieser Frage: *W. Trilling,* Zum „Amt" im Neuen Testament, in: Die Mitte des Neuen Testamentes, hrsg. von *U. Luz* und *H. Weder,* Göttingen 1983; *Paul Hoffmann,* Priesterkirche, Düsseldorf 1987, besonders S. 346ff; *Gerhard Lohfink,* Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg 1982; *Walter Login u. a.* (Hrsg.), Wir Kirchenträumer, Freiburg – Olten 1987.

tät. Als Paulus auf der dritten großen Missionsreise nach Ephesus kommt und dort auf Jünger trifft, fragt er sie als erstes: „Habt ihr den Heiligen Geist empfangen?“ Das scheint ihm das Wichtigste zu sein. Wer würde das heute als entscheidende Frage an unsere Gemeinden richten? Wenn wir uns über eine Gemeinde, z. B. beim Antritt einer pastoralen Stelle, erkundigen, dann mögen wir wohl eher nach der Zahl der Gottesdienstbesucher, nach dem Sakramentenempfang, nach dem Firmalter, nach der Aktivität der Gruppen fragen. Die Gemeinde erscheint wie eine Größe im Netz unserer Gesellschaft mit ihrer sozialen Brauchbarkeit und ihrer spezifischen, auch in der modernen Gesellschaft noch vielfach gewünschten, religiösen Dienstfunktion. Daß ihr Geheimnis darin besteht, daß sie als Ganze und alle ihre Mitglieder vom Geist beseelt werden, scheint wenig greifbar und klingt wie eine idealistische Überhöhung. An den Geist in einer Gemeinde, wie wir sie täglich erleben, glauben, verlangt von uns eine erhebliche Glaubenskraft.

Und wie erkennt man den Geist in einer Gemeinde? Im 1. Korintherbrief wird als besonderes Kennzeichen des wahren Geistes gegenüber falschem Geist angegeben: das Bekenntnis zu Jesus Christus (12, 3) und die unbesiegbare Kraft der gegenseitigen Liebe (1 Kor 13). Vor allem aber zeigt sich die Geisteskraft, wenn eine Gemeinde wichtige Initiativen, etwa im Gottesdienst, in der Ökumene, in der Diakonie ergreift und Schritte über das Gewohnte, das gesetzlich Festgelegte hinaus tut und unerwartet handelt. Ich denke da z. B. an die Geisterfahrung der Gemeinde von Antiochien, welche die Stimme des Geistes vernimmt und daraufhin Barnabas und Saulus in die Mission sendet (Apg 13, 1f).

2. Durch vielfältige Gemeinschaften Communio erleben und wachsen lassen!

Diese Wirksamkeit des Geistes offenbart sich auch darin, daß er aus den Jüngern die Gemeinschaft, die Communio, stiftet. Der Geist schafft eine tiefe Verbundenheit der einzelnen untereinander, so daß es heißen kann: „Sie waren ein Herz und eine Seele“, „Sie hatten alles gemeinsam“, „Es gab keinen Darbenden unter ihnen“, „Sie hielten Mahl in Jubel und Einfalt des Herzens“ (Apg). Sie erfahren sich wie eine Familie und entdecken darin auch jene Lebensweise Jesu, der sich mit seinen Jüngern verbunden wußte; er schenkte ihnen, die Familie und Hausgenossen verlassen hatten, eine neue Familie (s. Mk 10, 28f). Auch über den unmittelbaren Jüngerkreis hinaus leuchtet die neue Gottesfamilie schon auf. Als seine Mutter und seine Brüder ihn zurückholen wollen (Mk 3, 21; 3, 31ff), blickt er auf die Menschen, die im Kreis um ihn herumsaßen, und sagt: „Das hier sind meine Mutter und meine

Brüder. Denn wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter." Hier entsteht für uns das Grundmodell der Gemeinde für alle Zeit. Diese Art von Vertrautheit und Bezogenheit bleibt gültiger Maßstab.

Wenn wir unsere Gemeinde „Pfarrfamilie" nennen, dann scheint das wie eine ideologische Redeweise: Etwas Gewünschtes wird wie eine Wirklichkeit behandelt. Wie sind unsere Gemeinden doch gekennzeichnet von mancher Fremdheit und Anonymität! Die Anrede „Brüder und Schwestern" schafft oft nicht einmal im Gottesdienst den Begegnungsraum einer wirklichen Communio. Nicht wenige fühlen sich auch heute noch in ihrer Andacht gestört, wenn der Nachbar in der Bank sich ihnen zuwendet. Kritisch sagt dazu die Synode von Würzburg in „Unsere Hoffnung" (I. 8): „Ist unser öffentlich kirchliches Leben . . . nicht allzusehr umgetrieben von der Sorge um Selbsterhalt und Selbstreproduktion, die die allseits herrschenden Formen der Beziehungslosigkeit und der Isolation gerade nicht brechen helfen, sondern eher bestätigen und steigern?" Dabei sind das Verlangen und die Sehnsucht nach erfahrener Gemeinschaft, nach brüderlich-schwesterlicher Begegnung in weiten Schichten des Kirchenvolkes zweifellos vorhanden. So schauen viele Menschen aus nach einem Raum, wo wache Solidarität Wirklichkeit wird entsprechend dem Schriftwort: „Sich freuen mit den Freuenden und weinen mit den Weinenden" (Röm 12, 15). Die Vitalität und Bedeutung unserer Gemeinden gerade inmitten unserer säkularisierten Lebenswelt hängen davon ab, ob „viele lebendige Formen des Zusammenseins in seinem Namen" („Unsere Hoffnung", I. 8) entstehen und geweckt werden. Von solchen verschiedenen Gemeinschaften, die sich nicht abschließen, könnte eine Pfarrei neue Lebendigkeit und etwas mehr an Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln. Aber das kann nicht „von oben" verordnet und nicht durch alle möglichen Aktivitäten konstruiert werden. Das Wunder geschieht, wenn wir mit dem Geist rechnen und ihn „nicht auslöschen" (1 Thess 5, 19).

3. Die Priorität der Gemeinde vor dem Amt ernst nehmen!

Die biblische Erinnerung an die Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes in der Gemeinde und all ihren Gliedern berührt auch erheblich das Amtsverständnis. Die Gemeinde als Ganze hat eine eindeutige Priorität vor dem Amt, das der Gemeinde zu ihrem Dienst zugeordnet wird. Als das priesterliche Gottesvolk kann sie sich nicht wie eine vom Amt versorgte Größe verstehen; sie wird vielmehr Subjekt ihres Lebens vor Gott und vor den Menschen. Indessen scheint die Betreuungsmentalität noch

weithin bei vielen Trägern des Amtes und breiten Schichten des Volkes vorhanden zu sein; eine jahrhundertelange theologische Orientierung hat sich tief internalisiert.

In den neutestamentlichen Gemeinden finden wir wohl die überragende Autorität der Apostel; aber sie erscheinen nicht als Leiter der Gemeinden, wenn auch als ihre Gründer. Ihre Tätigkeit entspricht mehr der Weise der Missionare, wie sich das niedergeschlagen hat in den Sendungen der Jünger durch Jesus (s. Mt 10; Lk 9 u. 10). Es hat nie Gemeinden gegeben ohne besondere Dienste von Menschen, die, vom Geist erfüllt, Aufgaben wahrnahmen. Da hören wir von Lehrern, Propheten, Vorstehern und von Menschen, die trösten, heilen, ermahnen, verwalten, Barmherzigkeit üben. Diese Dienste erwirken in Verbundenheit miteinander den Aufbau der Gemeinde. Von einem Amt, das allen Diensten gegenüber eine Vorrangstellung und Leitung innehat, hören wir im Neuen Testament noch nicht[2]. Erst in der nachbiblischen Zeit zeigt sich die Leitungsaufgabe des Bischofs, die im Prozeß der Kirchengeschichte zur Allkompetenz des Amtes geführt hat, wie wir es heute kennen. Die Weisung Jesu, alle Verantwortung und Zuständigkeit nicht zur Herrschaft zu mißbrauchen, sondern im Geist seiner Diakonie zu leben, wurde in der kirchlichen Wirklichkeit oft bis zum heutigen Tag überhört. Überraschenderweise wird bei der Beschreibung der neuen Familie im Neuen Testament nicht vom Vater gesprochen (s. Mk 3, 35 und 10, 30). Offensichtlich wollte man jede patriarchalische Prägung in der gemeinsamen Ordnung vermeiden.

Festschreibung der Allkompetenz des Amtes im CIC

An der Allkompetenz des Amtes hat sich auch im neuen Kirchenrecht trotz Konzil kaum etwas geändert. Man hat den Communio-Gedanken faktisch nicht aufgenommen. In Kanon 129 des Kirchenrechtes z. B. wird diese Allzuständigkeit praktisch festgeschrieben; die Zuständigkeit der Gemeinde als Ganzer und der vielen im Geist gewirkten Dienste dagegen bleibt rechtlich unberücksichtigt. Geschichtliche Entwicklungen im kirchlichen Leben können normative Kraft haben und nicht beliebig zurückgeschraubt werden. Dazu kommt die Einsicht, daß eine Großorganisation wie die Kirche ohne klare Institution nicht bestehen kann. Aber das darf uns nicht hindern festzustellen, wie biblische Erfahrung manches in der kirchlichen Entwicklung kritisch befragt. In der heutigen Situation sehe ich eine eröffnete Chance, daß eine Pfarrgemeinde vieles vom neutestamentlichen Communio-Gedanken verwirklichen kann. Die Leitungsaufgabe ei-

[2] *Trilling*, a. a. O.

nes Pfarrers kann sich im kollegialen Handeln mit den übrigen Trägern der pastoralen Aufgabe und den gewählten Vertretern der Gemeinde heilsam modifizieren. Viele Kräfte in der Gemeinde können heute geweckt werden, wenn man ihr und ihren geistbegabten Mitgliedern Zutrauen schenkt. Eine unübersehbare Chance zeigt sich, wenn auch Frauen, die bisher schon den Großteil der „niederen Dienste" leisteten, tiefer in die Gestaltung und Verantwortung des Gemeindelebens einbezogen werden, wie das der Praxis Jesu und der jungen Gemeinde entspräche. Wie unzeitgemäß, ja rückschrittlich mutet daher die Weisung von Rom an, die Laienpredigt wieder zu verbieten. Das Bewußtsein geisterfüllter Gemeinden wird auch hier hoffentlich stärker sein.

4. Leben in christlicher Gemeinde als „Alternativ-Gesellschaft"!

In seinem Buch „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?" stellt G. Lohfink fest[3], daß die Gemeinde Jesu wie eine Kontrastgesellschaft sich darstellt, auch wenn dieses Wort nicht biblischen, sondern modernen Ursprungs ist. Im Kontrast zur umgebenden Gesellschaft steht sie bereits durch ihre Berufung: Ihre Glieder werden „berufene Heilige" genannt. Der Apostel kann zu den Korinthern etwa so sagen: Gott hat das, was nichts ist, in der Welt erwählt, um das, was ist, zu vernichten (vgl. 1 Kor 1, 27f). Wer die Sätze der Bergpredigt als Maßstab nimmt und sein Leben danach zu richten versucht, wer etwa die radikale Feindesliebe, die bedingungslose Versöhnung, die Entscheidung für die Armut verkündet, der muß mit Ablehnung rechnen. Er bekennt sich zu einer Alternative. Natürlich gab es auch schon damals Anpassungsvorgänge, z. B. in der Familienstruktur und in einer gewissen Duldung der Sklaverei. Aber Jesu Wort und Praxis haben die Gemeinden immer wieder neu zur Orientierung bewegt.

Hier haben unsere Gemeinden einen erheblichen Nachholbedarf. Sie sind vielfach angepaßt an unsere Gesellschaft. Gewiß werden die gleichen biblischen Worte verkündet, die gleiche Eucharistie gefeiert und die gleichen Sakramente gespendet, aber in ihrer Erscheinungsweise hat die Anpassung tief gegriffen. So stehen unsere Gemeinden mit ihren vielfältigen Einrichtungen im Geflecht unseres sozialen Gefüges, gewiß mit wichtigen Aufgaben, aber wenig alternativ. Kürzlich erzählte mir ein Pfarrer aus einer mittelgroßen Stadt mit etwas Seufzen, aber auch nicht ohne Stolz: er sei in der Stadt durch all die kirchlichen Einrichtungen der größte Arbeitgeber. Die Friedensbewegung dagegen, soweit sie die Bergpredigt ernst zu nehmen versucht, steht meist am Rand oder ist

[3] *Lohfink*, a. a. O., bes. S. 142ff.

oft ausgewandert; entschiedene Vertreter der Solidarität mit den leidenden Menschen der Dritten Welt und Freunde der Befreiungstheologie geraten schnell in den Verdacht, sie würden unsere Ordnung gefährden; Frauen, die das Anliegen der feministischen Bewegung ernst nehmen, erfahren oft versteckte oder offene Ironie. Eine Pfarrei mit ihrer jetzigen Struktur und in ihrer gesellschaftlichen Bindung kann wohl kaum im neutestamentlichen Sinne Gemeinde genannt werden, aber sie kann sich bemühen, den Menschen und Gruppen mit entschiedener Alternative aus dem Geist des Neuen Testamentes Raum und Möglichkeit zu geben.

5. Kleine Herde, aber kein dialogfeindliches Getto!

Wir erleben in der Kirche bei uns einen tiefen Schrumpfungsprozeß, der sich greifbar in unseren Gemeinden, je nach Gegenden sehr verschieden, auswirkt. Die Gottesdienstgemeinschaft wird sichtbar kleiner, die religiöse Sozialisation immer schwerer und die mangelnde Identifikation vieler mit grundlegenden Aussagen des Glaubens vernehmbarer. Werden wir, in manchem vergleichbar mit der DDR, eine Minderheitenkirche? Einige Anzeichen sprechen dafür. Die Deutung sieht allerdings sehr unterschiedlich aus. Skeptisch muß man sein, wenn einzelne kirchliche Stellen und Personen mit Berufung auf Lk 12, 32 von der „kleinen Herde" reden, weil dahinter sich oft die Vorstellung von einer Kirche des Gettos verbirgt, die wenig Dialogbereitschaft und Offenheit zu Fragen der Gesellschaft zeigt und nach innen eine notwendige Pluralität ablehnt. Die neutestamentlichen Gemeinden erscheinen überall als „die kleine Herde", als Minderheitengruppe. Aber von ihnen können wir lernen, daß „kleine Herde" nicht gleichgesetzt werden darf mit der eben beschriebenen Getto-Haltung. Wie haben z. B. die jungen Kirchen, die sich wohl in der Fortsetzung des alttestamentlichen Bundesvolkes verstanden, diesen Rahmen gesprengt! So haben sie nach schweren inneren Auseinandersetzungen den Weg des Apostels Paulus gutgeheißen, der die Botschaft mitten in die heidnische, römisch-hellenistische Welt hinaustrug. Die Gemeinde des Matthäus, die sich gebunden weiß an die herausfordernden Weisungen der Bergpredigt, erscheint zu gleicher Zeit im Schlußwort des Evangeliums als eine Gemeinde, die sich weltweit orientiert und sich zu allen Völkern der Erde gesandt weiß.

Von solchen Beispielen bewegt, müssen wir unsere Stellung als Gemeinde heute erkennen. Wir werden offensichtlich Minderheitenkirche werden, ja wir sind es weithin schon; und doch nehmen wir so ungern Abschied vom alten Erfassungsprinzip: Noch möchten wir alle taufen

und firmen, möchten vielleicht alle Ehen gültig machen und die Kirchen sonntäglich mit möglichst vielen Menschen am Ort füllen. Wenn man auf der anderen Seite die „kleine Herde" propagiert, droht man in ein Getto zu geraten. Das Neue Testament sagt uns dazu: Es gilt bereit zu sein, Minderheitenkirche zu werden und nicht mehr Erfassungskirche für die Zukunft zu sein; und dabei zeigt es uns, wie diese Tatsache nicht ausschließt, eine Gemeinde von Offenheit und missionarischer Kraft zu werden, das „sacramentum mundi" zu sein, das Hoffnungszeichen am Ort für alle Menschen, für die Glaubenden und Nichtglaubenden, eine prophetisch redende und handelnde Jüngerschaft. Das müssen wir oft noch lernen. Dazu können uns die neutestamentlichen Gemeinden ermutigen.

6. Mehr Subsidiarität statt römischen und diözesanen Zentralismus!

Gegenüber der zentralistischen Darstellung der Kirche in den letzten Jahrhunderten betont das II. Vatikanische Konzil die Bedeutung und Eigenständigkeit der Ortskirche. Das berührt erheblich auch das gegenwärtige Gemeindeleben. Formal wird eine Pfarrei als die „unterste rechtlich selbständige pastorale Einheit innerhalb des Bistums" gesehen[4]. In Wirklichkeit erscheint sie wie eine Art untere Verwaltungsebene der Großorganisation des Bistums. Sie wird rein äußerlich schon überschüttet mit Weisungen und Erklärungen von der Bistumsleitung und -verwaltung. Das gilt für die Fragen ihrer inneren Verfassung; für die Stellung der amtlich pastoral Tätigen, die in den meisten Diözesen ohne praktische Teilnahme der Gläubigen angestellt werden; für die seelsorglichen Schwerpunkte; selbst für die Finanzverwaltung, in der die Hoheit der Gemeinden rechtlich ausgewiesen, aber durch diözesane Bestimmungen vielfältig aufgehoben erscheint. Der für die neutestamentliche Gemeinde wie auch für die Basisgemeinden so wichtige diakonale Dienst wird durch die großen karitativ-sozialen Institutionen, die gewiß nicht ersetzt werden können, fast völlig aufgesogen und fristet ein Randdasein in den Gemeinden. Ein wesentliches Grundelement einer Gemeinde wirkt sehr verkümmert.

Schauen wir nun auf die Gemeinden im Neuen Testament. Auch wenn durch den Apostel eine grundlegende Einheit immer wieder beschworen wird, wenn Jesus Christus als das eine Fundament gefeiert wird und sein Evangelium alle Grenzen überschreitet: Im konkreten Leben trägt eine Gemeinde eine hohe Eigenständigkeit; sie stellt wirklich die Kirche Christi, die Gemeinde Gottes hier am Ort dar. Der sich entwickelnde Zentralismus in-

[4] Synodenbeschluß der Gemeinsamen Synode Würzburg: Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen 1, 1.

nerhalb unserer Kirche deckt sich vielfach mit Erscheinungen bei autoritär bestimmten Systemen. Bei der Bischofssynode in Rom 1985 wurde nun die Frage gestellt, ob das in der christlichen Soziallehre geltende Prinzip von der Subsidiarität auch im Bereich der Kirche angewandt werden könne[5]; ohne daß diese Frage beantwortet wurde, darf man doch ihre Legitimität entdecken: Sollten die einzelnen Gemeinden nicht viel stärker eine Eigenständigkeit in ihrem Leben entwickeln und das Bistum bei allem Mühen um die notwendige Einheit sich mehr subsidiär verstehen? Manchmal besteht auch unter den Gemeinden in der Nachbarschaft eine geradezu ängstliche Beflissenheit, in allen pastoralen Fragen, z. B. Firmalter, Umgang mit den Geschiedenen, Verkündigung der Laien, ökumenische Aktivitäten, Zeiten für die Gottesdienste genaue Abmachungen einzuhalten. Die Eigenständigkeit der Gemeinde darf freilich nicht verwechselt werden mit der Eigenwilligkeit eines Pfarrers, der sich wohl eigenständig der bischöflichen Behörde gegenüber durchzusetzen weiß, aber dann oft autoritär seine Lieblingsvorstellung ohne die anderen verantwortlichen Träger des Gemeindelebens entfaltet. Gewiß dürfen wir feststellen, daß der pastorale und theologische Freiraum in den Gemeinden seit Konzil und Synode erheblich geweitet wurde. Er wird von vielen Gemeinden nicht ausgefüllt, weil sie doch lieber in gesetzlich gesicherten Bahnen sich bewegen und vor Experimenten bewahrt bleiben möchten.

7. Ohne Idealisierung den biblischen Gemeinden ähnlich werden!

Wir können die Gemeinden im Neuen Testament nicht idealisieren; ihre Konflikte, ihr Versagen und ihre Abweichungen vom Evangelium Jesu werden an manchen Stellen unverblümt zur Sprache gebracht. Neben einem so idealen Bericht, wie z. B. Apg 2, 42–47, steht die harte Wirklichkeit, die uns der 2. Korintherbrief offenlegt. Das aber behindert nicht die allen gemeinsame Überzeugung von der Kostbarkeit des Evangeliums, aus der sie leben und die sie weitertragen. Sie geben uns ein überzeugendes Beispiel, wie die Botschaft von der großen Liebe Gottes, von der umfassenden Versöhnung, von der großen Hoffnung und der Gleichheit aller Menschen alle Erscheinungsformen durchleuchtet: die ausdrückliche Verkündigung, die diakonische Tätigkeit, den Gottesdienst, den Aufbau ihrer Gemeinschaft, das Ringen mit einer nichtchristlichen Gesellschaft. Sie wollen uns anstecken, daß wir wie sie das Evangelium als den „Schatz im Acker" neu entdecken, der so fasziniert, daß man alles dafür

[5] Vgl. das Schlußdokument der Bischofssynode C. 8. c.

„verkauft". Freilich bleibt der Glanz verborgen in dieser Welt: „Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen" (2 Kor 4, 7). Dieser Blick in die neutestamentlichen Gemeinden macht unser Defizit an Hoffnung und Freude an dem Geheimnis unseres Glaubens vollends deutlich. Wir können sie weder uns noch anderen befehlen oder institutionell vermitteln. Aber machen uns die neutestamentlichen Gemeinden nicht auch aufmerksam, ebenso wie die neuen lebendigen Basisgemeinden, daß solche Freude eine wichtige einschneidende Voraussetzung in sich birgt: die Tatsache wahrer Armut? Nur Arme entdekken die Kostbarkeit des Evangeliums. Wie und wo müssen wir arm sein oder arm werden, daß uns dieser Reichtum aufgeht?

Pfarrstruktur als Hindernis für Gemeindebildung?

Während der Lateinamerikanischen Woche Ende September 1987 an der Universität Münster kamen auch eine Reihe Vertreter der Befreiungstheologie zu Wort. Bei der Fragestellung: „Prozesse der Gemeindebildung" und der Diskussion um den Stellenwert der Basisgemeinden machte ein Referent die Feststellung, daß die Parochialstruktur, wie sie unsere heutigen Gemeinden prägt, die Gemeindebildung verhindert[6]. Richtig daran erscheint mir die Tatsache, daß unsere Pfarreien nicht wie Gemeinden im Neuen Testament betrachtet werden können. Sie haben auch nicht die Möglichkeit, Basisgemeinde zu werden, wie wir sie in Lateinamerika bewundern. Aber damit sind wir nicht zur Resignation verurteilt. Denn derselbe Geist, der die Gemeinden des Neuen Testamentes beseelt hat, will auch der Geist unserer Gemeinden sein; und bei allem Unterschied vermögen wir etwas zu tun: Wir können im ständigen Lernprozeß den Unterschied zwischen der Gemeinde Jesu und unserer zum Wohl der Welt erheblich verringern.

[6] *H. Steinkamp* (vgl. seinen Beitrag im nächsten Schwerpunktheft [Diakonia 19, 1988, Heft 2], das sich mit dieser These auseinandersetzen wird).

Hermann-Josef Venetz
Kirche – gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung?

„Die von Jesus ins Leben gerufene Bewegung wandernder Charismatiker konnte ihre ethische Radikalität nur aufgrund der (materiellen) Basis in den seßhaften Sympathisantengruppen oder Ortsgemeinden leben." Mit dieser These faßt Venetz seine Anfragen an die Gemeindetheologie der Brüder Norbert und Gerhard Lohfink und an ihr Sprechen von der Kirche als „Kontrastgesellschaft" zusammen und beantwortet so auf seine Weise die Frage, wie Jesus Gemeinde gewollt hat. Im Neuen Testament und die ganze Kirchengeschichte hindurch sei diese Spannung deutlich spürbar – bis hin zur heutigen Fragestellung von „Entscheidungskirche – Volkskirche". Damit Gemeinden lebendig bleiben, braucht es immer wieder Menschen, die sich in besonderer Weise in die Nachfolge rufen lassen; es braucht in der Kirche aber auch Strukturen, die sich durchhalten und in denen Menschen in sehr unterschiedlicher Form und Intensität den Glauben bezeugen, die Hoffnung leben und die Liebe praktizieren. – Mit dieser Perspektive sind die folgenden Ausführungen auch ein bibeltheologischer Beitrag für die Thematik des nächsten Heftes (2/1988), in dem wir der Frage nachgehen, ob die Pfarre(i) das größte Hindernis für die Evangelisierung genannt werden kann, wie dies Hermann Steinkamp mit seiner These nahelegt, das Pfarrei-Prinzip verhindere (Basis-)Gemeindebildung, obwohl es sie intendiere und propagiere. *red*

Neuere bibelwissenschaftliche Beiträge zur Ekklesiologie sind zum einen Teil durch ihren resignierenden, zum anderen Teil durch ihren unerbittlichen Ton gekennzeichnet.

1. Die Resignation der Wiederholungen

Im Jahr 1987 erschien der 3. Band der Reihe „Theologie zur Zeit". Er steht unter dem Titel „Priesterkirche"[1]. Der Herausgeber, der Bamberger Neutestamentler P. Hoffmann, unternimmt im 1. Hauptbeitrag eine „Bestandesaufnahme" zum Thema „Priestertum und Amt im Neuen Testament"[2]. In der Einleitung dazu schreibt er: „Da die hier zu behandelnden Probleme in der exegetischen Forschung schon seit langem abgeklärt sind, ohne allerdings in der theologischen und allgemeinkirchlichen Diskussion wirklich rezipiert zu sein, kann es sich zunächst nur um eine *Bestandesaufnahme* handeln, die mit einigen individuellen Modifikationen und forschungsgeschichtlich bedingten Akzentuierungen Bekanntes erneut zur Diskussion stellt."[3] Ganz offensichtlich wird die exegetische

[1] *P. Hoffmann* (Hrsg.), Priesterkirche (Theologie zur Zeit 3), Düsseldorf 1987.
[2] A. a. O. 12–61.
[3] A. a. O. 13.

Forschung nicht zur Kenntnis genommen, auch wenn die Probleme „schon seit langem abgeklärt sind", so daß der Exeget nur noch „Bekanntes erneut zur Diskussion" stellen kann[4]. Vielleicht müßte man sich die Frage stellen, warum dem so ist. Vielleicht liegt es nicht nur an den „Rezipienten"; vielleicht haben sich die Exegeten selbst um ihre Stimme gebracht, erheben sie doch – aus was für Gründen auch immer – nicht viel mehr als den Anspruch, aufzeigen zu dürfen, wie es in neutestamentlicher Zeit in der Kirche zu- und hergegangen ist. Trotz dieser resignierenden Einleitung ist der Aufsatz einer der informativsten, den man über diese Fragen lesen kann. Der Durchgang durch die Schriften des Neuen Testaments und der frühen Kirche offenbart einmal mehr „mit der historischen Bedingtheit der entstehenden Gemeindeordnungen deren geschichtliche ‚Vorläufigkeit'. Ihre Pluralität macht deutlich, daß keine von ihnen eine letztgültige Verbindlichkeit beanspruchen kann. Entscheidend für jede von ihnen bleibt, ob und wie es ihr gelingt, dem Erbe Jesu in der eigenen geschichtlichen Situation angemessenen Ausdruck zu geben. Damit wird der neutestamentliche Befund zur bleibenden Anfrage an uns und an unser Kirchenverständnis"[5].

Ernstgenommene Anfragen?

Aber eben: Was soll diese Anfrage, wenn niemand zu hören, geschweige denn zu antworten bereit ist?

Brillant ist ebenfalls der Aufsatz von E. Schüssler-Fiorenza, der im gleichen Band erschienen ist und in dem die Autorin der Problematik aus feministisch-theologischer Sicht nachgeht[6]. Auch hier: sehr viel über das hinaus, was diese hervorragende Exegetin in den letzten Jahren publiziert hat, ist nicht herausgekommen. Auch hier eher eine „Bestandesaufnahme" von Daten und Fakten, die schon längst geklärt, aber in den betreffenden Kreisen nicht rezipiert worden sind. Am Schluß ihres Aufsatzes schreibt Schüssler-Fiorenza: „Ich habe versucht, die graduelle Patriarchalisierung bestimmter Teile der frühen Kirche hier skizzenhaft nachzuzeichnen. Da die Diskussion kirchlicher Leitungsfunktionen und Ämter diese Entwicklung gewöhnlich nicht thematisiert, habe ich versucht herauszuarbeiten, daß die patriarchale Strukturie-

[4] Ganz uneingeschränkt darf diese Aussage nicht stehengelassen werden; es sei u. a. erinnert an die Schriften von *E. Schillebeeckx*, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981; *ders.*, Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf 1985; *G. Alberigo – Y. Congar – H. J. Pottmeyer* (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982; *L. Boff*, Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985; ferner die in den folgenden Anmerkungen angeführten Schriften von *L. Boff*, *Chr. Duquoc* und *E. Dussel*.

[5] *P. Hoffmann* (Hrsg.), a. a. O. 60.

[6] Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht, a. a. O. 62–95.

rung des Amtes der Kirche weder von Christus noch von Gott vorgegeben ist. Sie ist historisch verständlich, darf aber theologisch nicht legitimiert werden, damit kirchliche Ämter heute nicht mehr das klassische Herrschaftssystem fortsetzen, das nicht nur in der Kirche, sondern auch in der westlichen Gesellschaft soviel Leiden und Unterdrückung verursacht hat und immer noch verursacht."[7]

2. Die Faszination des Unerbittlichen

Nicht so sehr resignierend als vielmehr unerbittlich präsentieren sich die für die Kirchendiskussion wesentlichen Beiträge der Brüder Lohfink. 1982 sind gleichzeitig zwei Bücher der beiden Exegeten auf den Markt gekommen: N. Lohfink (Alttestamentler), Kirchenträume. Reden gegen den Trend, und G. Lohfink (Neutestamentler), Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens[8]. In beiden Büchern findet sich für die Kirche die ominöse Bezeichnung „Kontrastgesellschaft", eine Bezeichnung, die viel Kopfzerbrechen verursacht, eine Bezeichnung auch, die die Autoren offensichtlich auch nicht gerade als die glücklichste ansehen[9]. „Aber die Sache, die es bezeichnen soll, diese Sache darf nicht verlorengehen . . ."[10] Diesem Anliegen kann ich mich vollumfänglich anschließen.

Zur Sache haben sich die Brüder Lohfink immer wieder geäußert. Zuletzt tat dies N. Lohfink mit seinem Buch „Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension"[11]. Es handelt sich um eine Sammlung von Vorträgen, die so oder anders um „die den Christen so sehr abhanden gekommene Weltdimension des Glaubens"[12] kreisen – von N. Lohfink als das „Jüdische" angesprochen. Die Aufsätze in diesem Sammelband lesen sich mit großem Gewinn, und das Wiederentdecken der „verlorenen Dimension" dürfte nicht nur das Nachdenken über die Kirche, sondern auch das Kirchesein selbst stark befruchten[13].

[7] A. a. O. 95. – Zur Lektüre empfohlen seien auch die weiteren Schriften von *E. Schüssler-Fiorenza*, so für unsere Fragestellung vor allem: Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (NTA 7), Münster 1972; *dies.*, In Memory of Her, New York 1983; *dies.*, Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation, Boston 1985. Die beiden letztgenannten Bücher werden 1988 auch in deutscher Übersetzung vorliegen.

[8] Beide Freiburg 1982.

[9] Vgl. dazu den interessanten Wortwechsel: *D. Seeber*, Kontrastgesellschaft, in: HerKorr 38 (1984) 49–51 und *G. Lohfink – N. Lohfink*, „Kontrastgesellschaft". Eine Antwort an David Seeber: ebd. 189–192. „Wir hängen nicht am Wort, und es mag für manche mißverständlich, ja angsterregend sein" (a. a. O. 190).

[10] *G. Lohfink – N. Lohfink*, a. a. O. 190.

[11] Freiburg 1987.

[12] A. a. O. 4. Umschlagseite.

[13] In diesem Zusammenhang sei auch auf die interessanten Beiträge einiger Alttestamentler zur Kirchenproblematik hingewiesen: *J. Schreiner* (Hrsg.), Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen (QD 110), Freiburg 1987.

Die Beiträge der Brüder Lohfink sind faszinierend und bestechend. Zum Teil ist es die Geschlossenheit der Gedankenführung, zum Teil sind es die Frische und das Einleuchtende, die auf Leserinnen und Leser eine große Anziehungskraft ausüben[14]. Es gab und gibt aber auch Stimmen, die auf die Beiträge, im besondern auf die Vorstellung von der „Kontrastgesellschaft" – auch bei allem Zugeständnis von Faszination und Sympathie –, ablehnend, ja gereizt reagieren[15]. Sie sehen sich überfordert, von einem zu großen moralischen Anspruch vereinnahmt und/oder in die Ecke des Elitären gedrängt. Das Unbehagen können sie nicht immer mit genügender Klarheit zum Ausdruck bringen. Umgekehrt sehen sich die Brüder Lohfink oft und oft mißverstanden[16]. Ob dabei die Schuld immer bei den Leserinnen und Lesern liegt?

Bemerkungen und kritische Fragen:

a) Berechtigung des „Interesses" . . .

Nicht zum Vorwurf machen sollte man den Brüdern Lohfink *das Interesse, von dem ihre Forschung geleitet ist.* Sie geben unverblümt zu, daß ihnen ihre Erfahrungen mit der „Integrierten Gemeinde" „neue Dimensionen der Heiligen Schrift erschlossen" haben[17]. Nicht die Interessen korrumpieren die Wissenschaft, sondern das Nichtwahrhaben-Wollen und Nicht-zugeben-Wollen der Interessen[18]. Mehr oder weniger deutlich offengelegt sind die Interessen auch bei anderen Gruppierungen, die miteinander die Bibel lesen, ja, man kann ohne Übertreibung sagen: Je mehr gemeindliche Praxis der Horizont des Bibellesens ist, desto weniger wird aus der Tatsache ein Hehl gemacht, von bestimmten Interessen geleitet zu sein. (Gute Beispiele dafür bietet der Umgang mit der Bibel bei Befreiungstheologen, Basisgemeinden usw.) Daß mitteleuropäische Exegeten ihre wissenschaftliche Arbeit in und mit einer praktizierenden Gemeinde in Angriff nehmen, sollte man zuerst einmal als echten Fortschritt taxieren. Nur – so meine ich – sollte man dann auch den biblischen Schriftstellern ihre je eigenen Interessen zubilligen bzw. sie aufdecken, auch wenn diese Schriftsteller nicht den Anspruch erheben, Wissenschafter zu sein, und ihre Interessen nicht explizit signalisie-

. . . auch bei den biblischen Schriftstellern

[14] Das Buch von *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, hat in relativ kurzer Zeit immerhin 7 Auflagen erreicht.

[15] Vgl. Anm. 9; gereizt zeigen sich auch die Kritisierten, vgl. *N. Lohfink*, Das Jüdische am Christentum 14: „Ein fast hilfloser Versuch – denn was kann man anderes tun als ständig zu wiederholen: Aber die Bibel sagt es so."

[16] Vgl. vorige Anm.; *G. Lohfink – N. Lohfink*, in: HerKorr 38 (1984) 191.

[17] *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? 7–8; *G. Lohfink – N. Lohfink*, in: HerKorr 38 (1984) 190.

[18] Vgl. *J. Wohlmuth – H. G. Koch*, Leitfaden Theologie. Eine Einführung in die Arbeitstechniken, Methoden und Probleme der Theologie, Einsiedeln – Zürich – Köln ^{2}1979, 67: „Der Grad der Wissenschaftlichkeit von Einzel- und Universaltheorien bemißt sich danach, wieweit sie sich der ihnen zugrundeliegenden Interessen bewußt werden und sie reflektieren."

ren. Von den Interessen samt den sozialen, politischen und kulturellen Umfeldern dieser Schriftsteller vernimmt man bei den Brüdern Lohfink nicht eben viel, obwohl deren Berücksichtigung für die Interpretation doch von großer Bedeutung wäre.

b) Der Topos des Reiches Gottes – zu ortlos

Das Reich Gottes hat nicht nur seinen Kairos, es hat auch *seinen Topos;* und dieser Topos ist Israel. Auf diesen sehr bedeutsamen Sachverhalt weist G. Lohfink prägnant hin[19]. Umso mehr wundert man sich, wie „ortlos" bei ihm Reich Gottes und Kirche sind. So liest und hört man sehr viel davon, wie Jesus Gemeinde gewollt hat[20], man liest von der Stadt auf dem Berg und von der Völkerwallfahrt, vom Zeichen für die Völker und von der Kontrastgesellschaft, aber man liest nur wenig von den Menschen, die damals zur Kirche gehörten, wenig von ihrem Hoffen und Bangen, von ihren Schwierigkeiten zu überleben, von ihren Möglichkeiten, sich zu organisieren, von ihren Zusammenstößen und den inneren Zerreißproben. Vielleicht ist es das, was die Kritiker am meisten irritiert: vor soviel (Kontrast-)Gesellschaft nicht mehr die Menschen zu sehen, die diese Gesellschaft ausmachen. Ähnlich ortlos ist auch die alttestamentlich-jüdische Kontrastgesellschaft in den Schriften N. Lohfinks. Man vernimmt kaum etwas von den Priestern und Leviten, von den Bauern und Handwerkern, von den Verschuldeten und Verfolgten, von Witwen und Waisen, man liest aber auch kaum etwas von Synagogen, von Proselyten und Gottesfürchtigen. Gewiß werden ausgiebig die Propheten zitiert. Aber sind sie Sprachrohre Israels, wie es leibt und lebt, oder nicht vielmehr Anwälte jener doch recht ideal gedachten Kontrastgesellschaft, die es in Wirklichkeit offensichtlich nie so richtig geben wollte, ansonsten sie ja von den Propheten nicht immer wieder hätte beschworen werden müssen? Darum ist man sich hie und da nicht so recht im klaren darüber, wovon N. Lohfink spricht, wenn er „Israel" ins Spiel bringt: ist es das so verfaßte Israel mit seiner sozialen, politischen und kulturellen Strukturierung, oder ist es der Prophet und eventuell noch seine paar Getreuen[21]? Ist Israel als Kontrastgesellschaft überhaupt je verwirklicht worden? Ist die Kirche als Kontrastgesellschaft überhaupt je verwirklicht worden? Ist die Kontrastgesellschaft ein Traum, eine Vision, eine Utopie – oder ein Pfahl im Fleische Israels und der Kirche?

[19] Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus, in: ThQ 165 (1985) 173–174.
[20] Vgl. Titel des Buches.
[21] Vgl. beispielsweise Das Jüdische am Christentum 92 in der Auseinandersetzung mit R. Smend.

c) Gefährliche Beschwörung der „Kontrastgesellschaft"

Wenn das unerbittliche Bekenntnis zur Kirche als Kontrastgesellschaft ein *Bekenntnis zu einem Ideal oder zu einer Verheißung* ist, auch wenn dieses Ideal oder diese Verheißung in kleinen Ansätzen bereits verwirklicht wird[22], dann sollten die Gefahren eines solchen Bekenntnisses und solcher Beschwörungen nicht übersehen werden. Mag der Vorwurf des Elitären an die Adresse der Konzeption von der Kontrastgesellschaft zu Recht bestehen oder nicht, die Tatsache, daß dieser Vorwurf immer wieder erhoben wird, sollte nachdenklich stimmen. Könnte denn dieser Vorwurf nicht von Leuten kommen, die sich überfordert sehen und darum im tiefsten existenziell bedroht sein könnten, auch und gerade als Mitglieder der Kirche? Die Armen, die Schuldiggewordenen und die Sprachlosen, die von der Unbarmherzigkeit gerade der „Gerechten" an die Wand Gedrückten: sie sind zu müde und zu ausgepumpt, als daß sie Kontrastgesellschaft sein könnten; sie möchten doch vor allem Menschen finden, die mit ihnen solidarisch sind, die mit ihnen ein Stück Weges gehen, die mit ihnen leben, denken und handeln. Das Festhalten an einer idealen Kirche als einer Kontrastgesellschaft könnte die konkreten Menschen und die konkreten (kirchlichen) Gemeinschaften an den Rand des Untergangs treiben[23]. Gesellschaft, auch Kontrastgesellschaft, kann *vom Institutionellen nicht absehen,* es sei denn, man täusche über die Wirklichkeit hinweg. Es ist verblüffend, wie wenig davon in den Schriften der Brüder Lohfink die Rede ist, ganz besonders wenn man bedenkt, wie viele Menschen – vor allem Frauen – unter den gewordenen Strukturen der Kirchen litten und leiden. Diese Feststellung braucht mit „Zuwendung zu gemeindlichen Binnenproblemen" nichts zu tun zu haben, ganz abgesehen davon, daß auch soziologisch gesehen Gesellschaft immer auch strukturierte Gesellschaft sein muß. Hier reicht der noch so oft wiederholte Hinweis auf die „Praxis des Miteinander", auf „Herrschaftsverzicht" und auf die „christliche Brüderlichkeit" nicht aus[24]. Daß man auch in einer kirchengeschichtlich und

d) Notwendigkeit des Institutionellen

[22] Vgl. dazu vor allem *L. Boff,* Und die Kirche ist Volk geworden. Ekklesiogenesis, Düsseldorf 1987. Boff spricht von Basisgemeinde als von einer „Miniatur einer neuen Gesellschaft" (114). Hilfreich sind auch seine Ausführungen zum Thema „Volk" (vgl. Inhaltsverzeichnis), das bei den Brüdern Lohfink etwas vernachlässigt ist, während der Begriff „Gesellschaft" auch bei Boff unreflektiert und verschieden verwendet wird (z. B. 116).

[23] Vgl. dazu die hervorragenden Ausführungen bei *Chr. Duquoc,* Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie, Freiburg/Schweiz 1985, bes. 190–191.

[24] So einige Untertitel bei *G. Lohfink,* Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? – Apropos Brüderlichkeit: Hervorragende Beiträge wie der von *N. Lohfink,* Das Königtum Gottes und die politische Macht, in: *ders.,* Das Jüdische am Christentum, 71ff, würden erheblich gewinnen, wenn auf die geradezu penetrant patriarchalische Sprache verzichtet würde; vielleicht wäre die Bannung des Sexismus (auch in der Sprache) auch ein Merkmal einer Kontrastgesellschaft . . .

-politisch schwierigen Zeit von (neuen) Strukturen, Ämtern und Diensten reden kann und muß, zeigt z. B. L. Boff in seinem Buch „Und die Kirche ist Volk geworden“[25]. Erhellend scheint mir in diesem Zusammenhang auch, was E. Dussel zum Verhältnis von Institution und Prophetie schreibt: „Im Endreich wird es keine institutionelle Kirche und kein Charisma geben“[26]. Und er fährt fort: „Doch vorläufig, in der Zeit der Geschichte, trägt die Kirche wesentlich diesen Widerspruch (im genauen Sinn des Wortes) in sich, dessen Lösung erst im Reich erfolgen wird. Ein Widerspruch, ein Gegensatz zwischen ihren beiden Gestaltungselementen: Institution – Prophetie. Diensteinrichtungen sind für die Kirche notwendig als ihre geschichtliche Verkörperung; ohne solche Einrichtungen wird es auch keine Prophetie und keine Charismen geben. Wenn sich aber die Sünde in die Institution einschleicht (und da ihre Träger Menschen sind, wird es nicht ohne das abgehen können), tritt der Widerspruch auf: Die Institution erklärt das Charisma zu ihrem Feind.“[27] Frage: Steht die Kontrastgesellschaft der Brüder Lohfink näher der Institution oder näher dem Charisma, oder muß nicht auch sie – als Gesellschaft in der Zeit der Geschichte und aus Menschen bestehend – notgedrungen diesen Widerspruch in sich tragen? Die Brüder Lohfink würden viel vom beängstigenden und elitären Eindruck, den die Kontrastgesellschaft bei manchen Kritikern erweckt, korrigieren können, wenn sie vermehrt auch noch diesen Widerspruch zur Sprache brächten.

e) Beachtung der Sozialgeschichte der Bibel

Die Bemühungen der letzten Jahre um eine *sozial-historische Lektüre der Bibel* sollten nicht so schnell wieder in Vergessenheit geraten[28]. Wenn man die frühjüdische Gesellschaft, die sich als „Kontrastgesellschaft“ versteht oder verstehen soll, näher untersucht, stellt man – besonders in der Diaspora – nicht nur das Phänomen der Proselyten fest[29]; den Proselyten zahlenmäßig weit überlegen waren „Sympathisanten“, „Heiden, die zwar die Synagogengottesdienste besuchten, sich an den jüdischen Monotheismus hielten und auch einen Teil des Zeremonialgesetzes auf sich nahmen, aber nicht den Schritt des vol-

[25] Ekklesiogenesis, Düsseldorf 1987.
[26] *E. Dussel*, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg/Schweiz 1985, 228. Kommt das Problem der „Dienste und Ämter“ – sonst doch gern ein Steckenpferd gerade von Neutestamentlern – deswegen so selten in den Schriften der Brüder Lohfink vor, weil die „Kontrastgesellschaft“ gewisse eschatologische Vorbehalte ignoriert oder überspringt?
[27] Ebd.
[28] Vgl. dazu u. a. *J. Pfammatter – F. Furger* (Hrsg.), Methoden der Evangelien-Exegese (Theologische Berichte XIII), Zürich – Einsiedeln – Köln 1985, bes. die einschlägigen Aufsätze von *H.-J. Venetz* und *K. Füssel*.
[29] Vgl. dazu die aufschlußreichen Darlegungen von *K. G. Kuhn – H. Stegemann*, in: Pauly/Wissowa, Suppl IX (1962) 1248–1283.

len Übertritts zum Judentum durch die Beschneidung taten"[30]. Unter diesen Sympathisanten – man nennt sie auch „Gottesfürchtige" oder – nach dem Griechischen – „Sebomenoi"[31] – war der Anteil der sozial Bessergestellten wesentlich größer als unter den Proselyten, die zum größeren Teil aus niedrigeren Volksschichten (z. B. Sklaven) kamen[32]. Das ist ja auch ein Stück Wirklichkeit einer konkreten Kontrastgesellschaft. Die Frage ist berechtigt, ob und inwiefern die Sebomenoi auch zur Kontrastgesellschaft gehören. Oder sind sie „Nutznießer"? – sie wollen dabeisein, aber doch nicht so ganz . . . Sicher ist, daß die Sebomenoi in der frühchristlichen Mission eine bedeutende Rolle gespielt haben[33]. Ist nicht anzunehmen, daß auch die christliche Gemeinde so oder ähnlich ihre Sympathisanten und Sympathisantinnen hatte? Paulus rechnet damit, daß in Korinth auch „Uneingeweihte" (idiōtai) und „Ungläubige" (apistoi) den Gottesdienst besuchen (1 Kor 14). Sind sie bereits Kontrastgesellschaft? Gehören sie zur Kontrastgesellschaft? Stehen sie als gelegentliche (?) Gottesdienstbesucher bereits in einem gewissen Kontrast zu gängigen religiösen oder gar politischen Vorstellungen der Gesellschaft? Oder ist es sogar möglich, daß sie den Kontrast zur politischen Gesellschaft u. U. deutlicher leben und deutlicher zu spüren bekommen als manche „Eingeweihte", die nach gängigen gesellschaftlichen Mustern in die Strukturen der „Kontrastgesellschaft" integriert sind, wie eventuell die Gemeindeleiter, die Vorbeter, die Dolmetscher usw.?

f) Seßhafte Sympathisanten – ein Teil der Jesusbewegung

Von Sympathisanten spricht man ja auch im Zusammenhang der *Soziologie der Jesusbewegung*. Die Rollen, die G. Theissen – und in seiner Folge die meisten Interpreten, die sich mit der „Jesusbewegung" auseinandersetzen – innerhalb der Jesusbewegung analysiert, sind die der „Wandercharismatiker", die der „seßhaften Sympathisanten" und die des „Menschensohnes"[34]. Die von Jesus ins Leben gerufene Bewegung wandernder Charismatiker konnte ihre ethische Radikalität nur aufgrund der (materiellen) Basis in den seßhaften Sympathisantengruppen oder Ortsgemeinden leben. Die *seßhaften* Sympathisanten gehörten (soziologisch gesehen) unabdingbar zur *Jesusbewegung*. Die Jesusbewegung – und in ihrem Gefolge die Kirche – mißt sich also nicht allein an den

[30] A. a. O. 1260.
[31] Vgl. *P. Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT 2/18), Tübingen 1987, bes. 53–63.
[32] *K. G. Kuhn – H. Stegemann*, a. a. O. 266–267.
[33] Vgl. *P. Lampe*, a. a. O., aber auch die einschlägigen Stellen in Apg.
[34] *G. Theissen*, Soziologie der Jesusbewegung (TEH 194), München 1977, 14–32, bes. 21–26.

Wandercharismatikern, an den Jüngerinnen und Jüngern bzw. an den Zwölfen, sondern an dem ganzen soziologischen Phänomen der Jesusbewegung, miteinbegriffen die „Kompromisse", die die Ortsgemeinden mit der Umwelt fast notgedrungen eingehen mußten, auch einzugehen sich erlauben konnten, da ja die Wandercharismatiker sich deutlich genug von der Umwelt abhoben[35]. Von Anfang an gab es also in der Jesusbewegung verschiedene Ethosformen, verschiedene Intensitäten von Kontrast zur Gesellschaft, wobei aber auch innerhalb der Bewegung und später der christlichen Gemeinde die Konflikte vorprogrammiert waren[36].

3. Die bleibende Spannung

Es ist fraglich, ob die durch die verschiedenen Sozialformen (Wandercharismatiker – seßhafte Sympathisanten) bedingten Ethosformen einfach vereinheitlicht oder über den gleichen Leisten geschlagen werden dürfen. Haben in der Kirche alle an den wandernden Charismatikern das Maß zu nehmen, oder sind Kirchen mit Sympathievereinen oder Fanclubs zu vergleichen? Im Neuen Testament und durch die ganze Kirchengeschichte hindurch ist diese Spannung deutlich spürbar und hat unter je verschiedenen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Gegebenheiten ganz verschiedene Formen von Dichotomien angenommen: lehrende Kirche – hörende Kirche; Mönchtum – Weltkirche; Priester – Laien; vollkommene – einfache Christen; Entscheidungskirche – Volkskirche usw. Immer handelt es sich aber um eine Art von Zwei-Klassen-Ethik. Das mag ärgerlich sein, wegdiskutieren läßt sich das aber nicht. Ist jeweils einer der Spannungspole aufzugeben, oder ist ein „gesunder Weg der Mitte" zu suchen?

Vor Jahren hat R. Strunk unter dem Titel „Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine prophetische Provokation"[37] ein Buch veröffentlicht, in dem er dem Motiv der Nachfolge Christi nachgeht, ausgehend von den biblischen Grundlagen über die verschiedenen Frömmigkeitsformen im Laufe der Kirchengeschichte bis in unsere Zeit hinein, wobei er stets die jeweiligen sozialen, politischen und religiösen Kontexte mit einbezieht. *Nachfolge,*

[35] *G. Theissen*, a. a. O. 26.
[36] Ebd. Ob es richtig ist, von einem „abgestuften Ethos" zu sprechen, braucht hier nicht diskutiert zu werden. – Wenn es auch richtig ist, daß besonders im Matthäus- und im Johannesevangelium die nachösterliche Gemeinde in der Jüngerschar ein Bild ihrer selbst erkannte und Berufungsgeschichten als Paradigmen für das Christwerden betrachtete (vgl. dazu *H. Merklein*, Der Jüngerkreis Jesu, in: *K. Müller* [Hrsg.], Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazaret und die Anfänge der Kirche, Würzburg 1972, 99–100), ist die paränetische Stoßrichtung eines solchen Vorgehens doch nicht zu übersehen und müßte gerade deswegen wiederum mit dem historischen Sachverhalt konfrontiert werden.
[37] München 1981.

Nachfolge als christliches Symbolhandeln

von R. Strunk *als christliches Symbolhandeln* angesehen[38] – in Analogie zu den Symbolhandlungen Jesu[39] –, beschreibt ein Verhalten, das immer nur konkret und nur in ihren jeweils bestimmten geschichtlichen Ausprägungen darstellbar ist[40]. Deshalb sperrt sie sich auch gegen alle Verallgemeinerungen und geschichtsvergessenen Systematisierungen. Nachfolge, als christliches Symbolhandeln verstanden, „trägt immer die Farben und Konturen geschichtlicher Besonderheit an sich, sonst wird sie zwangsläufig farblos und verliert alle Konturen"[41]. Beispiele aus Geschichte und Gegenwart können das illustrieren und belegen. „Was Nachfolge sein kann, ist niemals unmittelbar zu beschreiben, auch nicht unmittelbar im Rückgriff auf neutestamentliche Texte, sofern diese normativ für sich genommen werden und der jeweilige geschichtliche Zusammenhang, aus dem heraus und in den hinein sie reden, abgeblendet oder vergessen wird. Die Möglichkeit und die Wirklichkeit einer Nachfolge Christi klärt sich nur mittelbar im konkreten Spiel jener Kräfte, Interessen und Konflikte, die eine geschichtliche Situation ausmachen. Von der Nachfolge muß deshalb präzis gesprochen werden. Präzis im Blick auf die klare, unverwechselbare Gestaltung des Lebens, die sich eben unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen als Nachfolge Christi zu erkennen gibt"[42]. Als Beispiel führt R. Strunk die Gestalt und Lebensgeschichte eines M. L. King an: „Daß gerade er (M. L. King) in zahllosen Fällen von Predigt und Unterricht als Paradigma für ein bestimmtes und eben nicht allgemeines Leben in der Nachfolge Christi herangezogen wurde und wird, zeigt zweierlei. Erstens: Solches Leben, das eindeutig gekennzeichnet wird von einer Kontinuität christlichen Symbolhandelns im beschriebenen Sinne, ist jedenfalls nicht die Regel. Zweitens: Die Bestimmtheit dieses Lebens und dieses Symbolhandelns in der Nachfolge Christi sprengt den Rahmen einer allgemeinen evangelischen Ethik und zerstört und negiert diese trotzdem nicht. Sie muß deshalb von ihr auch nicht in Frage gestellt oder tendenziell unterbunden werden. Mit dem Aufbau einer Zwei-Klassen-Ethik hat beider Verhältnis zueinander jedenfalls nichts zu tun"[43].

[38] A. a. O. 242–261.
[39] A. a. O. 244–250; vgl. dazu auch *M. Trautmann*, Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus (fzb 37), Würzburg 1980.
[40] *R. Strunk*, a. a. O. 242.
[41] Ebd.
[42] A. a. O. 243.
[43] A. a. O. 251–252.

Die Schwierigkeit eines solchen Nachfolge-Begriffes liegt darin, daß er nicht mit der Kirche in eins gesetzt und so eben auch nicht zur allgemeinen christlichen Norm gemacht werden kann. Noch einmal sei betont, daß diese Auffassung eine gute Grundlage im Neuen Testament hat, nach welchem ja auch nicht ganze Gruppen oder Gemeinden in die Nachfolge gerufen werden, sondern jeweils immer nur einzelne[44].

Spannungsverhältnis zwischen Nachfolge und Kirche

Interessant wäre gewiß, eine genauere *Verhältnisbestimmung von Nachfolge und evangelischer Ethik* ins Auge zu fassen, eine Verhältnisbestimmung von *Nachfolge und Kirche*. Sicher ist, daß beide nicht identisch sind und beide in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Ob dieses Spannungsverhältnis nun konstitutiv oder historisch bedingt ist, tut dabei nicht viel zur Sache. Man lese dazu den einschlägigen Abschnitt im Kirchen-Buch von J. Moltmann[45]. Moltmann sieht dieses Spannungsverhältnis eher historisch bedingt durch die Entwicklung zur Großkirche und die damit verbundene Übernahme universaler und allgemeiner Formen. Sie war auf immer wieder aufstehende radikale „Nachfolgegruppen" geradezu angewiesen, wollte sie nicht zu einer „Religion der Gesellschaft" degenerieren[46]. Andererseits räumt Moltmann ein, daß auch Nachfolgegruppen die Großkirche brauchen: „Ohne die Großkirchen haben diese Gruppen keine Massenbasis. Ohne Wirkung auf die weltoffene Kirche verliert die Praxis der Weltverneinung ihren Bezug zur Welt"[47]. Wenn dieses Spannungsverhältnis von Nachfolgegruppen zu den Großkirchen nicht konstitutiv, sondern historisch bedingt ist, muß Moltmann ja auch eine zeitliche Grenze setzen, an welcher dieses Spannungsverhältnis aufgehoben wird: „Großkirchen und Nachfolgegruppen bleiben in einer Art Doppelstrategie aufeinander angewiesen, *solange das Prinzip der Gemeinde nicht realisiert werden kann*"[48].

Weder Bedürfnisbefriedigung noch elitäres Sektengetto

Nun, wie immer das faktische Gegenüber von verfaßten Kirchen und Nachfolgebewegungen näher zu bestimmen ist, wichtig ist, daß man es erkennt und bejaht, damit die Großkirchen nicht zu gesellschaftlichen Einrichtungen für religiöse Bedürfnisangelegenheiten und die Nachfolgegruppen nicht zu elitären Sekten werden. „Die verfaßten Kirchen sind darum gefragt, ob sie die bestimmten Herausforderungen in Gestalt von Nachfolgegruppen

[44] Vgl. dazu den immer noch lesenswerten Aufsatz von *H. Merklein* (Anm. 36).
[45] *J. Moltmann*, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 341–362.
[46] A. a. O. 350.
[47] A. a. O. 352.
[48] Ebd.

ernst zu nehmen bereit und in der Lage sind. Und Nachfolgegruppen sind gefragt, ob sie im Blick auf Kirche und Gesellschaft symbolisch oder aber normativ leben und handeln wollen"[49]. Nachfolgegruppen (Basisgemeinden, Schalom-Gruppen, Kommunitäten usw.) sind weder Modell noch Rezept für künftige Lebensformen von Kirche und Gesellschaft, sie sind auch nicht eine gültige Alternative zur Institutionalisierung der Kirche. In symbolischer Gestalt leben sie Nachfolge Christi und pro-vozieren, d. h. rufen aus selbstverständlicher Institutionalisierung heraus und setzen einen Prozeß der Veränderung in Bewegung, ohne vorzuschreiben, wie dieser im einzelnen abzulaufen und im Ergebnis auszusehen hätte[50]. „Nachfolge als christliches Symbolverhalten ist ihrem Wesen nach nicht normativ und nicht institutionalisierbar; es sei denn genau um diesen Preis ihres Symbolcharakters"[51]. Zum Schluß muß darauf hingewiesen werden, daß, gerade was das Problem der Kirche anbelangt, viele grundsätzliche hermeneutische Fragen noch immer nicht geklärt sind, was ganz offensichtlich die Rezeption so schwierig macht. Hier nur soviel: Vielleicht weniger glanzvoll, dafür aber bestimmt hilfreicher ist jener Umgang mit Schrift und Tradition, der nicht nach Normen und Ideen sucht, die „dahinter"stehen, sondern nach Menschen und Gemeinden, die seit Anfang und durch die Jahrhunderte hindurch den Glauben bezeugt, die Hoffnung gelebt und die Liebe praktiziert haben und mit denen heutige Christen und heutige Gemeinden in ein anregendes Gespräch treten könnten[52].

Nach Glaube, Hoffnung und Liebe von Menschen und Gemeinden fragen!

[49] *R. Strunk*, a. a. O. 259.
[50] A. a. O. 260.
[51] A. a. O. 259–260.
[52] Abgeschlossen am 11. November 1987.

Karl Gabriel
Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne

Bei der Diskussion über das vorliegende Schwerpunktheft schien uns der von der Befreiungstheologie kommende Begriff einer „nachchristlichen Zeit" problematisch, weil das Christentum ja durchaus nicht der Vergangenheit angehört. Wohl aber ist das zu Ende gegangen, was man „christliche Gesellschaft" genannt hat. Der folgende Beitrag versucht zu analysieren, warum man mit Recht von einer nachchristlichen Gesellschaft sprechen kann, und er macht auf diese Weise manche Phänomene, denen bisweilen ganz andere Ursachen unterschoben werden, in ihren Hintergründen und Zusammenhängen verständlicher.

red

1. Was heißt „nachchristliche Gesellschaft"?

Das Bewußtsein, in einer „nachchristlichen Gesellschaft" zu leben, prägt gegenwärtig die Erfahrungen von Christen wie Nichtchristen. Im Hintergrund steht die Annahme, die Gesellschaftsgeschichte zumindest des westlichen Europa lasse eine eindeutige Entwicklungsrichtung von einem „Mehr" zu einem „Weniger" an Christlichkeit erkennen. Hält diese Alltagstheorie von Geschichte und Gesellschaft, die heute auf Schritt und Tritt ihre Bestätigung zu finden scheint, einer kritischen Gesellschaftsanalyse stand?

Ist der Religionssoziologe Demosthenes Savramis zu widerlegen, der mit Blick auf die Kerngehalte der Botschaft Jesu behauptet, es habe bisher in der Geschichte noch keine christlichere Gesellschaft gegeben als die der entwickelten Wohlfahrtsstaaten? Wie problematisch auch immer ein solch ahistorischer Bezug auf ein abstraktes Ideal des Christlichen gerade für einen Soziologen anmutet, so mahnt diese Position doch schon als Gedankenexperiment zur Vorsicht. Was läßt sich – so ist zu fragen – über die Gegenwartsgesellschaft theoretisch und empirisch verantwortbar aussagen, wenn wir sie eine „nachchristliche" nennen? Im besten Fall müßte eine Antwort auf diese Frage auch erklären können, wie es gegenwärtig zu dem kompakten und damit auch handlungsleitenden Bewußtsein, in einer „nachchristlichen" Gesellschaft zu leben, kommt.

Die folgenden Überlegungen gehen von der These aus, daß mit dem Begriff „nachchristliche Gesellschaft" Veränderungen in der Verflechtung von Gesellschaft, Christentum und Kirche thematisiert werden. Zu klären ist, welche Veränderungen dieses Verhältnis gegenwärtig erfährt. Ob unsere Gesellschaft, von einem bestimmten christlichen Ideal aus betrachtet, mehr oder weniger christlich ist, bleibt damit bewußt außerhalb der Fragestellung!

Der Grundgedanke, der in diesem Beitrag weiter entfaltet werden soll, läßt sich folgendermaßen umreißen: Im mittelalterlichen Christentum setzt sich eine kulturgeschichtlich einmalige Verflechtung von Religion und Gesellschaft durch. Die als „Christenheit" thematisierte Gesellschaft wird *dominiert durch einen Kommunikationszusammenhang spezieller Rollen, der sich als Kirche aus der Gesellschaft ausdifferenziert.* Die durch die Spezialisierung religiöser Kommunikation und Rollen angestoßene Ausdifferenzierung *politischer und wirtschaftlicher Funktionen und Rollen* bleibt unter der Kontrolle des führenden religiös-kirchlichen *Funktionsbereichs.* Für diese historisch einmalige gesellschaftliche Formation erscheint es berechtigt, von einer „christlichen Gesellschaft" zu sprechen. Soziologisch liegt ihre Besonderheit darin, daß die einsetzende funktionale Spezialisierung von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Erziehung und Medizin unter der Kontrolle und Führung des als Kirche ausdifferenzierten speziellen Kommunikationszusammenhangs religiöser Rollen verbleibt. Die Gesellschaftsgeschichte im Bereich der christlichen Tradition läßt sich bis in die Gegenwart hinein als schrittweise Auflösung dieser Gesellschaftsformation beschreiben. Auf dem Weg zu einer funktional differenzierten Gesellschaft mit dominierenden Kontroll- und Führungsansprüchen von Politik, Wirtschaft und Wissenschaft erhält die europäisch-angloamerikanische Gesellschaftsgeschichte den Charakter des „Nach-christlichen".

Einbuße des Monopols der Weltdeutung

Die Kennzeichnung als „nachchristliche Gesellschaft" – so läßt sich zusammenfassen – ist gebunden an die Ausdifferenzierung eines speziellen religiös-kirchlichen Kommunikations- und Rollenzusammenhangs, der die Führung und Kontrolle über die übrigen Funktionsbereiche und das Monopol der Weltdeutung schrittweise eingebüßt hat. Die Annahme eines gradlinigen Prozesses wäre allerdings eine allzu vereinfachende Vorstellung. Vielmehr kommt es in diesem Prozeß zu bestimmten Verflechtungsmustern im Verhältnis von Christentum, Kirche und Gesellschaft und deren Auflösung in Schüben gesellschaftlicher Modernisierung. Die gegenwärtige Situation – so soll im folgenden gezeigt werden – ist durch die Auflösung eines Verflechtungsmodus gekennzeichnet, der sich im Laufe des 19. Jahrhunderts herausgebildet hat und der die Industriegesellschaft bis in die Gegenwart hinein prägt. Dieser Auflösungsprozeß bildet den Hintergrund für die sich heute neu aufdrängende Erfahrung, in einer „nachchristlichen Gesellschaft" zu leben.

2. Christentum und Kirche im Modell der klassischen Industriegesellschaft

Erst in jüngster Zeit und auch nur zaghaft erhält die Analyse moderner Gesellschaften neue Akzente. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Erfahrungen drängt sich die Erkenntnis auf, daß wir es bisher mit einem Gesellschaftsmodell eingeschränkter Modernität zu tun hatten. Es kommt in den Blick, daß sich im 19. Jahrhundert ein Modell der Industriegesellschaft durchsetzte, das aus einer komplexen Mischung traditionaler und moderner Elemente bestand. Der Durchbruch zur scheinbar grenzenlosen Marktvergesellschaftung, die Etablierung eines nur der eigenen Souveränität gehorchenden Staates und die Ausgrenzung der Religion aus den Domänen von Politik und Wirtschaft faszinierten die frühen Soziologen so sehr, daß sie die traditionalen Elemente des neuen Gesellschaftstyps weitgehend übersahen. So blieben etwa in Deutschland weite Teile des ländlichen Raumes und der kleinen Handwerktreibenden außerhalb der Marktvergesellschaftung. Die funktional spezialisierten Berufsrollen reicherten sich mit vielfältigen Elementen ständischer Ehre und Prestiges an und entfalteten erst in dieser Form ihre Bedeutung für die materielle Existenzsicherung wie die psychosoziale Stabilisierung des einzelnen. Selbst die Klassenspaltung, von Marx als das entscheidend Neue einer kapitalistischen, auf Marktvergesellschaftung beruhenden Gesellschaft erkannt, wurde von ständischen Orientierungen überformt und erst in dieser Form zur sozialen Wirklichkeit von Arbeitern wie Bürgern. Das vermutlich wirksamste und folgenreichste traditionale Strukturelement der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts bestand in einer quer zur funktionalen Differenzierung angelegten „Versäulung" der Sozialstruktur. Innerhalb der „Säulen" kam es zur Bildung großer und sozial wirksamer „Milieus" mit deutlichen Milieugrenzen. In ihnen blieb die gesamte soziale Wirklichkeit noch im Rahmen eines einheitlichen Deutungssystems interpretierbar. Die Milieus bildeten große Lebenswelten, an deren Grenze Folgeprobleme der Modernisierung für die individuelle Lebensführung abgefangen und abgefedert wurden.

Die katholische Teiltradition des Christentums war einer der wirksamsten Kristallisationspunkte der Versäulung und Milieubildung im 19. Jahrhundert. Die sozialstrukturellen Voraussetzungen dieser Milieubildung waren sehr komplex. Sie gelang bezeichnenderweise überall dort besonders umfassend, wo die Katholiken als eine starke Minderheit in protestantisch oder säkular geprägte Nationalgesellschaften gerieten, wie in Preußen/Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz. Hier kam es zum Auf-

bau eines katholischen Milieus als relativ geschlossenes, bis in den Alltag hinein wirksames Sondermilieu mit prägenden sozialisatorischen Wirkungen für nachwachsende Generationen. Als soziale Basis dienten konfessionell geprägte Sonderinstitutionen für alle relevanten Lebensbereiche, so daß sich Interaktionsanlässe mit Nichtkatholiken auf ein Minimum reduzierten.

Stabilisierung katholischer Teiltradition . . .

Mit der Milieubildung trug die katholische Teiltradition des Christentums dazu bei, daß sich im 19. Jahrhundert ein Modell der Industriegesellschaft durchsetzte, das zugleich durch funktionale Differenzierung und durch Versäulung, durch städtische Marktvergesellschaftung und ländliche Reservate, durch eine funktional spezialisierte Berufsstruktur und ständische Berufsorientierungen gekennzeichnet war. *Mit und in den traditionalen Elementen der Industriegesellschaft stabilisierte sich die katholische Teiltradition selbst und wirkte gleichzeitig mit an der Durchsetzung eines Gesellschaftstyps eingeschränkter Modernität.*

Im Rahmen dieses Gesellschaftstyps gingen institutionelles Christentum und Gesellschaft einen besonderen Modus der Veflechtung ein. Was als Säkularisierung und Entkirchlichung vom liberalen Bürgertum und der sozialistischen Arbeiterbewegung propagiert und durchgesetzt wurde, nahm für das Christentum die Gestalt einer *Verkirchlichung* an. Christliche Sinngehalte und sie repräsentierende Rollen erhielten ihren primären, expliziten gesellschaftlichen Ort in der Gestalt der Kirchen. Mit der Beschränkung verbanden sich gleichzeitig eine thematische Reinigung und Selbstfindung des institutionellen Christentums auf einem neuen Niveau. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Befreiung des Papst- und Bischofsamts von der Funktion des Feudalherrn fiel nicht zufällig zusammen mit dem Beginn des theologischen Diskurses über die Kirche in Gestalt einer ausgearbeiteten Ekklesiologie. Im Konzept gesellschaftlicher Differenzierung betrachtet, entsprach die Verkirchlichung des Christentums der einsetzenden Intimisierung der Familie, der Verstaatlichung der Herrschaft und der Kapitalisierung der Wirtschaft. Die gleichzeitige Tendenz zur Versäulung der Sozialstruktur erlaubte es der Kirche, die Vorteile der Differenzierung zu nutzen, aber deren Folgeprobleme zu externalisieren. Nur so läßt sich meines Erachtens erklären, warum es ausgerechnet im Rahmen der sich durchsetzenden Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts zu einer historisch einmaligen Blüte eines konfessionell geprägten, kirchenbezogenen Christentums kam. Thematisch gereinigt und institutionell gestärkt,

. . . und Verkirchlichung

schuf sich das institutionelle Christentum eine eigene Domäne innerhalb der Sozialstruktur. *Obwohl die Gesellschaft insgesamt längst „nachchristlich" geworden war, blieben insbesondere für die Katholiken gesellschaftliche Bedingungen erhalten, die denen einer „christlichen Gesellschaft" ähnlich waren.*

3. Die Auflösung der klassischen Industriegesellschaft und die Entfaltung der „nachchristlichen Gesellschaft"

Die These dieses Abschnitts lautet kurz gefaßt etwa folgendermaßen: Die gesellschaftliche Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg sprengte den Rahmen der europäischen Industriegesellschaften des 19. Jahrhunderts. Unter Druck gerieten und aufgelöst wurden vornehmlich die traditionalen Elemente des herkömmlichen industriegesellschaftlichen Systems. Der Modernisierungsschub der Nachkriegsentwicklung betraf die Kirche und die Katholiken in besonderer Weise, weil sie zu den wichtigsten Trägern einer Industriegesellschaft mit eingeschränkter Modernität gehörten. Was als Krise der europäischen Kirchen heute erscheint, hat seine sozialen Grundlagen in der Auflösung des im 19. Jahrhundert gefundenen Modells der Verflechtung von Gesellschaft und Kirche. Zum ersten Mal – darin besteht das Neue – reicht der „nachchristliche" Charakter der modernen Gesellschaft bis auf die Ebene des einzelnen Gläubigen und seiner Alltagssituation hinab.

Zur Illustration dieser These wird im folgenden auf die gesellschaftliche Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland Bezug genommen. Sie eignet sich dafür im besonderen Maße, weil sich hier der angesprochene Modernisierungsschub mit besonderer Heftigkeit und Schnelligkeit vollzogen hat. Der Umbruch erhielt in der Bundesrepublik nicht zuletzt deshalb einen revolutionär anmutenden Charakter, weil er in die Renaissance eines Modells halbierter Moderne im Nachkriegsdeutschland gewissermaßen über Nacht einbrach. Die folgende Skizze kann dabei nur auf die augenfälligsten Phänomene hinweisen. Ökonomisch bestand das Modell der halbierten Moderne in einer Art „Dualwirtschaft" mit einem Sektor voller, industriell geprägter Marktverflechtung auf der einen und einem zweiten Sektor mit regional begrenzten, marktfernen Produktions- und Erwerbsformen auf der anderen Seite. Heute nimmt man an, daß die historisch einmalige Prosperitätsphase in der Bundesrepublik der 60er und 70er Jahre ihre außerordentliche Dynamik gerade aus der Auflösung bisher marktferner Produktions- und Erwerbsformen bezog. Es geschah so etwas wie eine innere Kolonisation. Kolonisiert wurden dem Marktkonnex bisher ferne Landregionen und dem Arbeitsmarkt bisher ferne Bevölkerungsgruppen. Unter ihnen waren

die Katholiken überrepräsentiert. Auf der Ebene der Sozialstruktur geriet das Gesellschaftsmodell einer Verflechtung von Differenzierung und Versäulung unter Druck. Die Milieugrenzen der großen gesellschaftlichen Milieus brachen auf, allen voran die unterschiedlichen Arbeitermilieus und das katholische Milieu. Gerade die katholischen Bevölkerungsteile wurden mit bisher für sie unbekannten Mobilitätschancen konfrontiert, so daß nicht nur für die katholischen Eliten, sondern auch für das katholische Volk die Milieugrenzen auf breiter Front zusammenbrachen. Was sich heute in den Zeitreihen der empirischen Sozialforschung niederschlägt, muß auf diesem Hintergrund interpretiert werden. Die Daten weisen darauf hin, daß der skizzierte Umbruch sich tatsächlich in wenigen Jahren vollzog. Wie Renate Köcher nachweist, sank der Anteil der regelmäßigen und ziemlich regelmäßigen Kirchenbesucher zwischen 1968 und 1973 plötzlich von deutlich über 50% auf 35% ab. Wie die 1970/71 durchgeführten Umfragen zur „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" erkennen ließen, hatte sich zu diesem Zeitpunkt – so Franz-Xaver Kaufmann – die Kirchenwahrnehmung der Katholiken schon der allgemeinen gesellschaftlichen Kirchenwahrnehmung überraschend angenähert. Viele Katholiken sahen und erlebten sich in Spannung und Konflikten zwischen dem von der Kirche repräsentierten Wertsystem einerseits und dem gesellschaftlichen Wertsystem andererseits. Als Zentrum der Wertkonflikte machte Gerhard Schmidtchen Wertorientierungen aus, die die persönlich verantwortete Daseinsgestaltung, die Freiheit zur Identitätssuche und die selbstbezogene Umgestaltung der Institutionen betrafen. *Die Ergebnisse lassen deutlich erkennen, daß sich ein neues, distanzierteres und differenzierteres Verhältnis der Katholiken zu ihrer Kirche durchgesetzt hatte.*

Ein Umbruch in wenigen Jahren

Das Abschmelzen des katholischen Milieus führte zu einem Individualisierungsschub, der auch das Glaubensverständnis und die Bindung an die Kirche erfaßte. In der hier eingenommenen Perspektive kommt in den beschriebenen Phänomenen das Ende eines spezifischen Verflechtungsmodus von Christentum, Kirche und Gesellschaft zum Ausdruck. Grundlage dieses Modus war ein Modell der Industriegesellschaft, das Tradition und Moderne, Versäulung und Differenzierung miteinander verband. Das konfessionell geprägte, kirchenzentrierte Christentum gehörte zu den konstitutiven Elementen des Modells einer halbierten Moderne. Es kann deshalb nicht überraschen, daß der Durchbruch zur entfalteten Moder-

ne zu krisenhaften Erscheinungen gerade innerhalb der katholischen Teiltradition des Christentums führte.

4. Christentum und Kirche vor der „nachchristlichen Gesellschaft"

Welche Gesellschaftsform zeichnet sich ab, wenn die strukturelle und funktionale Differenzierung der Gesellschaft nicht mehr durch eine Versäulung der Sozialstruktur gehemmt und begrenzt wird? Auf den entscheidenden Punkt gebracht, hat die Entsäulung der Sozialstruktur weitreichende Veränderung der Integrationsform der Gesellschaft zur Folge. In der „versäulten" Gesellschaft bleibt der einzelne einem einzigen Sektor der Sozialstruktur primär und dominierend zugeordnet. Erst von diesem Sektor aus erschließen sich ihm die übrigen funktional ausdifferenzierten gesellschaftlichen Subsysteme. In der Sozialstruktur verankert, erfahren die übrigen gesellschaftlichen Subsysteme von dem dominierenden Sektor her eine sinnhafte Integration. Um dies idealtypisch zu illustrieren: Als Katholik geboren, steht meine primäre Zuordnung zum kirchlichen Sektor fest. Die übrigen gesellschaftlichen Sektoren erschließen sich mir von diesem Bereich her: Ich wähle und betätige mich in einer bestimmten Partei. Ich wähle meinen Beruf aus einem bestimmten Spektrum aus, andere verbieten sich mir von vornherein. Vom kirchlichen Sektor aus steht mir ein Deutungssystem zur Verfügung, das alle gesellschaftlichen Sektoren und Erfahrungsbereiche umgreift.

Schwindende Zuordnung zu einem Subsystem

In einer funktional differenzierten, entsäulten Gesellschaft wird der einzelne nicht mehr einem Subsystem primär zugeordnet. An dessen Stelle tritt das Prinzip der Inklusion, d. h. alle erhalten prinzipiell Zugang zu allen Subsystemen. Die Teilnahmeformen an den Subsystemen differenzieren sich in zwei komplementär aufeinander bezogene Rollentypen aus: die Rolle des speziell und professionell Handelnden in einem Subsystem und die Rolle des Teilnehmenden. Professionell und speziell handelnd, kann jeder nur an einem Teilsystem partizipieren, während ihm alle anderen prinzipiell zur Teilnahme in den Komplementärrollen, z. B. des Wählers, des Konsumenten, des Studenten, des Gläubigen, offenstehen. Die Aufrechterhaltung eines hohen Differenzierungsgrades macht die Freigabe von Entscheidungen des einzelnen in der Wahl seiner spezifischen Rollenkombination notwendig. Die Freigabe dient als strukturell notwendige Sperre gegenüber Versäulungen der Sozialstruktur im Sinne einer gesellschaftlichen Festschreibung bestimmter Rollenkombinationen. Die Freigabe individueller Entscheidungen hat zur Konsequenz, daß die Teilnahmemotive

vom System her nicht voll kontrollierbar sind, die Subsysteme sich Veränderungen der individuellen Motivlagen gegenüber entsprechend offenhalten müssen. Hochdifferenzierte Gesellschaften erfordern und erzeugen einen hohen Individualisierungsgrad und verkleinern die Lebenswelten. Kleine Lebenswelten bilden sich um Knotenpunkte gemeinsamer Rollenkombinationen, finden aber nur wenig Halt in der Sozialstruktur. Die Differenzierung im hier angesprochenen Sinne – dies ist zusammenfassend hervorzuheben – verschiebt gewissermaßen die Schwerpunkte gesellschaftlicher Integration von „oben" nach „unten". An die Stelle eines gemeinsamen Deutungs- und Wertsystems treten die *Freigabe der Entscheidung des einzelnen und die prinzipielle Teilnahmechance aller an allen Teilsystemen.*

Entscheidungsfreiheit und Teilnahmechance . . .

In Umrissen wird damit erkennbar, welche Herausforderung das Ende der Versäulung für die katholische Teiltradition des Christentums mit sich bringt. Sie konfrontiert die Kirche mit einem strukturell angelegten Druck, die religiöse Motivation und religiöse Entscheidung des einzelnen freizugeben und sich reflexiv an den Glaubensentscheidungen der Menschen zu orientieren. Als zweites läßt sich konstatieren: Der von der Kirche erwartete Beitrag zur gesellschaftlichen Integration verschiebt sich in die Richtung, auch den Schwächsten die volle Teilhabe am gesellschaftlichen Leben zu ermöglichen. Christliche Gemeinden in nachchristlicher Gesellschaft haben in der hier entwickelten Perspektive vornehmlich zwei Kristallisationspunkte: Zum einen die Erfahrung eines aus Unmündigkeit befreiten, persönlich gewählten und ganzheitlich gelebten Glaubens; zum anderen der praktische Einsatz für diejenigen, denen durch ihre Machtlosigkeit, ihre Armut, ihren Mangel an Bildung und Handlungsfähigkeit der Zugang zum gesellschaftlichen Leben verwehrt wird.

. . . für alle!

Literatur
U. Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986; *K. Gabriel – F. X. Kaufmann* (Hrsg.): Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980; *dies.:* Der Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern, in: *F. X. Kaufmann – B. Schäfers* (Hrsg.): Religion, Kirche und Gesellschaft in Deutschland. Gegenwartskunde, Sonderheft 5, im Erscheinen; *F. X. Kaufmann:* Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg – Basel – Wien 1973; *F. X. Kaufmann – J. B. Metz:* Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg 1987; *R. Köcher:* Religiosität Jugendlicher ohne Kirche? Religionsunterricht heute 1–2, 1985, S. 6–10; *N. Luhmann:* Funktion der Religion, Frankfurt 1977; *B. Lutz:* Der kurze Traum immerwährender Prosperität, Frankfurt 1984; *J. Mooser:* Auflösung proletarischer Milieus. Klassenbildung und Individualisierung in der Arbeiterschaft vom Kaiserreich bis in die Bundesrepublik Deutschland, in: Soziale Welt 34, 1983, 270ff; *G. Schmidtchen:* Katholiken im Konflikt. Überblick über die Ergebnisse der Synoden-Untersuchung und einige Schlußfolgerungen, in: *K. Forster* (Hrsg.): Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1973; *D. Savramis:* Kriterien des Christlichen. Analysen eines Soziologen, Graz 1979.

Renate Köcher

Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute

„Religiosität und Kirchenbindung sind in den letzten Jahrzehnten dramatisch geschwunden. Wir blicken heute auf eine zwei Jahrzehnte dauernde religiöse Krise zurück – bedrückt, zugleich jedoch nicht ohne Hoffnung: Seit kurzem wächst die Offenheit für religiöse Fragen wieder, das Interesse für Glauben wie für die Kirche." Mit dieser Vorbemerkung markiert Frau Köcher ihre Hauptthesen. – Im folgenden werden Untersuchungen zusammengefaßt, die das Institut für Demoskopie in Allensbach in den vergangenen Jahrzehnten in der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt hat. Dabei wird besonders deutlich, daß die Familie nach wie vor ein entscheidender Mittler religiöser Werte ist. – Trotz regionaler Unterschiede dürften die Aussagen auch für andere deutschsprachige Länder Gültigkeit haben.

red

1. Die starke Abnahme von Kirchenbindung und Religiosität

Der Einbruch 1968–1973

Die Entwicklung der Kirchenbindung in der Bundesrepublik seit dem Zweiten Weltkrieg zeigt einen sehr eigentümlichen Verlauf, der allen Thesen von einer allmählichen wie naturgesetzlichen Säkularisierung der Gesellschaft widerspricht. Wäre die Zunahme des Wissens, die Verwissenschaftlichung des Denkens, die Weltläufigkeit des Menschen und die Entstehung konkurrierender Weltbilder die entscheidende Ursache der religiösen Krise, so müßten wir Zeuge einer kontinuierlichen Entfremdung zwischen dem modernen Menschen und der Religion sein, stetig und unaufhaltsam. Tatsächlich blieben die Kirchenbindung und die Teilnahme am religiösen Leben jedoch lange Zeit, bis Mitte der sechziger Jahre, völlig stabil und brachen dann plötzlich erdrutschartig zusammen. Der plötzliche Verfall begann 1968. 1968 markiert den Beginn, 1973 praktisch schon den Endpunkt dieser Entwicklung. In dieser unglaublich kurzen Spanne, in nur fünf Jahren, gaben rund 40 Prozent der Gottesdienstbesucher den Gottesdienstbesuch auf und nahmen am religiösen Leben nicht mehr teil. Besuchten am Ende der vierziger Jahre noch 51 Prozent der Katholiken regelmäßig den Gottesdienst und Mitte der sechziger Jahre sogar 55 Prozent, waren es 1969 nur noch 48 Prozent und 1973 35 Prozent. Genauso verlief die Entwicklung in der protestantischen Kirche, nur weniger sichtbar, da die Gruppe der Gottesdienstbesucher dort von vornherein kleiner war. Die Gleichförmigkeit der Entwicklung in beiden Kirchen ist besonders interessant, werden dadurch doch einfache Erklärungen verstellt, die die Ursachen für die religiöse Krise im Verhalten einer der beiden Kirchen suchen.

Fortgesetzte Auszehrung der Kirchenbindung bei Jugendlichen

Nach 1973 setzte sich der Auszug aus den Kirchen nur noch langsam fort. Während sich die Lage scheinbar stabilisierte, litten beide Kirchen jedoch weiter an einer besonders bedenklichen Auszehrung: Die Kirchenbindung der jungen Generation wurde zunehmend schwächer, die Altersstruktur der kirchengebundenen Bevölkerungskreise immer ungünstiger. Kirchenbindung wurde zunehmend zum Merkmal einer Alterskultur, getrennt von einer weitgehend kirchenfernen Jugendkultur. Der Gottesdienst wird in vielen Gemeinden zum Signal der religiösen Krise: die Beteiligung gering, die Zusammensetzung der Teilnehmer völlig überaltert. Unbeabsichtigt wird die Feier so oft zu einer Demonstration, der Botschaft nämlich: Glaube, das ist etwas für Ältere.

Schwächung des Vertrauens in die Kirche

Parallel zum Kirchenbesuch wurde das Vertrauen in die Kirchen schwächer. Die Kirchen galten immer weniger als zeitgemäß, und zunehmend wurde der Anspruch der Kirchen, Normen aufzustellen und sich kommentierend und mahnend in das private wie in das gesellschaftliche Leben einzuschalten, bestritten. Besonders in der jungen Generation billigt nur noch eine kleine Minderheit der Kirche das Recht zu, moralische Normen aufzustellen. Doch wurde keineswegs nur die Haltung zur Institution distanzierter; auch die Glaubensintensität wurde schwächer. Es sank nicht nur der Anteil in der jun-

gen Generation, der sich als gläubiges Mitglied der Kirche und orientiert an den Lehren der Kirche bezeichnete, sondern es wurden auch diejenigen weniger, die ihre Position beschrieben mit „Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel".

Verlust an religiöser Substanz

Wenn die junge Generation heute weitgehend dem Gottesdienst fernbleibt, signalisiert dies nicht – wie viele glauben möchten – nur Kritik an der Kirche, sondern Verlust an religiöser Substanz. Die Generationen, die noch in den fünfziger und in der ersten Hälfte der sechziger Jahre in den religiösen Überzeugungen und der Praktizierung des Glaubens verbunden waren, lebten sich auseinander. Einige wenige Daten verdeutlichen, wie dramatisch die Generationenkluft im religiösen Bereich ist. 84 Prozent der älteren Generation bekennen sich zum Glauben an Gott, aber gerade noch jeder zweite Unterdreißigjährige. Als religiösen Menschen sehen sich 34 Prozent der jungen Generation, dagegen 74 Prozent der 60jährigen und älteren. Dieser große Abstand zwischen den Generationen ist kein natürliches Phänomen, wie oft vermutet wird. Wenn Religiosität gleichsam „natürlich" im Verlauf des Lebens wichtiger würde, die Auseinandersetzung mit letzten Fragen immer intensiver, je näher das Lebensende rückt, so müßten ältere immer – unabhängig von Zeit und Raum – religiöser sein als jüngere Menschen. Tatsächlich ist die Kluft zwischen den religiösen Anschauungen von Älteren und Jüngeren jedoch heute in einigen europäischen Ländern gering, in anderen dagegen groß; in der Bundesrepublik, wo die Kluft zwischen Älteren und Jüngeren heute ungewöhnlich groß ist, gab es diese Trennung bis Mitte der sechziger Jahre nicht. In den fünfziger Jahren und auch noch bis in die zweite Hälfte der sechziger Jahre hinein waren Ältere und Jüngere in den religiösen Anschauungen verbunden, nicht getrennt.

2. Erklärungsversuche

Nicht Säkularisierung, sondern fehlende Weitergabe religiöser Werte

Unaufhaltsame Säkularisierungstendenzen können dieses Auseinandertreiben der Generationen nicht erklären. Vielmehr haben sich offensichtlich die Voraussetzungen für die Weitergabe von Werten und speziell für die Weitergabe von religiösen Werten in einzelnen Ländern sehr ungünstig entwickelt. Die Weitergabe religiöser Werte ist besonders abhängig von einem Grundvertrauen zwischen den Generationen, von dem Willen zur Überlieferung von Werten und von der überzeugten Demonstration dieser Werte. Das demonstrative Bekennen eigener Überzeugungen und der Wille zur Weitergabe von Wertvorstellungen sind jedoch heute keineswegs mehr selbstverständlich.

Schwinden der Alltagsreligiosität

In einem scheinbar grenzenlos toleranten gesellschaftlichen Umfeld ist merkwürdigerweise zu beobachten, daß religiöse Überzeugungen weniger denn je im privaten Alltag manifest werden, sondern immer mehr zu einem Bestandteil der Intimsphäre, ja geradezu zu einem persönlichen Geheimnis. Die sichtbaren Symbole des Glaubens schwinden aus dem Alltag. Gemeinsame Gebete in der Familie sind selten geworden. Mitte der sechziger Jahre berichteten beispielsweise noch 29 Prozent der Bevölkerung von regelmäßigen gemeinsamen Tischgebeten, weitere 17 Prozent beteten bei Tisch zumindest gelegentlich; am Beginn der achtziger Jahre sprachen nur noch 11 Prozent der Bevölkerung öfter, 14 Prozent gelegentlich Tischgebete. Mehr und mehr wurden die sichtbaren Demonstrationen des eigenen Glaubens zurückgenommen, der Glaube wird allmählich unsichtbar. Den Kollegen, Nachbarn, sogar der eigenen Familie sind die Glaubensüberzeugungen des einzelnen oft nur vage bekannt oder völlig unbekannt. Das demonstrative Bekennen ist selten, jeglicher missionarische Zug dem Selbstverständnis des modernen Christen fremd.

Folge einer pluralen Gesellschaft?

Die Erklärung, daß diese Zurückhaltung die zwangsläufige Folge einer pluralen Gesellschaft ist, in der Glaubens- und Weltanschauungsfragen zur Privatsache werden und alle Versuche, andere von den eigenen Anschauungen zu überzeugen, als Verletzung der Toleranznorm bewertet werden, kann nicht befriedigen. Zwar relativiert der

Pluralismus der Anschauungen zwangsläufig ein Glaubenssystem, wenn es als eine von verschiedenen möglichen, beliebig wählbaren und gleichwertigen Optionen gesehen wird; dies ist eine Form des Pluralismus, in dem im Grunde der Pluralismus selbst zum höchsten Wert wird und damit eine Bewertung der verschiedenen Optionen als höherwertig oder inferior als anstößig gilt; die andere Form des Pluralismus ist die *Tolerierung* verschiedener Anschauungen, während gleichzeitig ein Anschauungssystem eindeutig zum Leitbild, als sozial erwünscht erklärt wird. Formal wird heute ein Pluralismus der zweiten Art praktiziert, real jedoch weitgehend ein Pluralismus, der auf eine klare Rangfolge von Werten und Glaubensinhalten verzichtet beziehungsweise eine solche Rangfolge verurteilt. Wenn es als Zeichen von Intoleranz gilt, den christlichen Glauben höher zu bewerten als den überzeugten Atheismus, sinkt natürlich auch die Neigung, sich zu exponieren oder gar missionarisch tätig zu werden.
Andererseits gibt es auch in der heutigen pluralen Gesellschaft durchaus Gruppen, die versuchen, andere von ihren Anschauungen zu überzeugen. Ständig sind mit den Instrumenten der empirischen Sozialforschung Überzeugungsversuche und auch -erfolge zu beobachten. Daher ist es keineswegs selbstverständlich, daß von engagierten Christen kaum noch Überzeugungsversuche ausgehen.

Der Verfall der religiösen Motivation und Praxis . . .

Ein Grund für die Bekenntnisscheu liegt zweifelsohne in dem rapiden Verfall der religiösen Motivation und Praxis nach 1968. Sozialpsychologische Untersuchungen belegen, wie sensibel Menschen registrieren, ob sie mit wesentlichen Überzeugungen einer Mehrheit oder Minderheit angehören und vor allem: ob der Kreis, der ihre Anschauungen teilt, wächst oder kleiner wird. Personen, die den Eindruck haben, daß der Kreis der Gleichgesinnten immer enger wird und daß sie zu einer schwächer werdenden Minderheit gehören, sprechen weniger über ihre Überzeugungen, verstummen allmählich in bezug auf das, was ihnen wichtig ist. Oft erscheint dadurch der Kreis wesentlich schwächer, als er tatsächlich ist. Zugleich schrumpft der Kreis weiter durch den mangelnden Bekenntnismut und die Zaghaftigkeit, die von ihm ausgeht[1].

. . . als Prozeß der „Schweigespirale"

Dieser sozialpsychologische Prozeß der „Schweigespirale" prägt heute auch die religiöse Kultur, oft ohne daß dies den engagierten Christen selbst noch bewußt wird – so selbstverständlich ist das Ausklammern der eigenen religiösen Überzeugungen in Gesprächen mit Kollegen, Bekannten und teilweise auch Familienmitgliedern geworden. Die sich nach 1968 rasch leerenden Kirchen, vor allem auch der Auszug der jungen Generation aus den Kirchen haben auch auf die, die blieben, ihre Wirkung gehabt. Der Eindruck, einem immer kleiner werdenden Kreis anzugehören, einer schwindenden Minderheit, konnte nicht ausbleiben. Immer weniger konnte man bei anderen Übereinstimmung mit den eigenen religiösen Überzeugungen, besonders nicht in ihrer Intensität, voraussetzen. Also schwiegen viele, sogar in den Familien, klammerten religiöse Fragen und Überzeugungen aus den Gesprächen aus.

Der hohe Einfluß der Medien auf die Weltbilder

Bislang ungeklärt ist die Rolle der Medien bei dieser Entwicklung. Der Einfluß der Medien auf die Weltbilder kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wie nie zuvor beziehen wir unsere Vorstellungen von der Welt, in der wir leben, vor allem auch davon, was in dieser modernen Welt zählt und was nicht, aus den Medien – nicht nur aus dem Informationsteil, sondern vor allem aus dem Unterhaltungsteil, den Spielfilmen, Serien und Unterhaltungssendungen, aus unterhaltenden Illustrierten und Romanen. Die Medien berichten durchaus sehr ausführlich über die Kirchen und das kirchliche Leben; aber vermitteln sie auch eine Vorstellung von religiösen Inhalten und dem religiösen Menschen? Die Medien berichten vor allem

[1] Dieser Prozeß der „Schweigespirale" ist von Elisabeth Noelle-Neumann entdeckt und in ihrem Buch beschrieben worden: Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut, München 1980.

über die Institution; die Selektionsmechanismen der Medien begünstigen Ereignisse, Prominenz, Kontroversen und farbige Randgruppen; der religiöse Mensch mit seinen Zweifeln, Hoffnungen und Überzeugungen, die wesentlichen Glaubenssätze der christlichen Religion, die Botschaft, kommen in den Medien zu kurz. Damit tragen die Medien heute zu dem Gefühl bei, Mitglied einer kleinen Minderheit zu sein.

Individualisierung der Lebensziele und -stile . . .

Große Probleme schafft auch die zunehmende Individualisierung der Lebensziele und -stile, auf die von den meisten Gemeinden bisher keine Antwort und erfolgversprechende Strategie gefunden wurde. Daß beispielsweise die Sonderstellung des Sonntags immer mehr verfällt, liegt nicht allein an der Schwächung der religiösen Kultur, sondern auch an der wachsenden Bedeutung, die individueller Entscheidungs- und Gestaltungsfreiheit beigemessen wird. Feste Regeln, Normen und Strukturen, die den einzelnen einschränken, jederzeit das zu tun, was er gerne tun möchte, werden mehr und mehr abgebaut. Das Sonntagsgebot liegt damit heute weitaus stärker als früher im Konflikt mit dem Anspruch des einzelnen, seinen Tagesablauf und seine Lebensgewohnheiten nach eigenen Vorstellungen zu gestalten.

. . . und Formlosigkeit des gesellschaftlichen Lebens

Je mehr feste Regeln und Normen abgebaut werden, je weiter individuelle Gestaltungsfreiheit ausgedehnt wird, desto vielfältiger und zugleich formloser wird das gesellschaftliche Leben. Die Vielfalt der heutigen Lebensstile ist eine Folge, die Verflachung des öffentlichen Lebens, die verbreitete Unfähigkeit, Feste zu feiern, gemeinsam Höhepunkte des Jahres vorzubereiten und zu zelebrieren, eine andere. In diesem gesellschaftlichen Umfeld ist es weitaus schwieriger, Rituale zu pflegen und Zeitreservate für die Auseinandersetzung mit dem Glauben und für die Selbstprüfung zu erhalten. Der Ausweg in eine ebenfalls völlig individualisierte Religion, bei der Glaubensinhalte und Glaubenspraxis zum Ergebnis einer beliebigen Auswahl werden, ist keine ernstzunehmende Alternative. Zu deutlich ist der Zusammenhang zwischen Glaubenssicherheit und der Verankerung in einer Glaubensgemeinschaft, zu offensichtlich die religiöse Gleichgültigkeit oder Verunsicherung derjenigen, die sich völlig von der religiösen Gemeinschaft abgekoppelt haben. Von Personen mit enger Bindung an die Kirche sind sechs Prozent glaubensunsicher, von Personen ohne jede Bindung an die Institution dagegen zwei Drittel unsicher oder überzeugt atheistisch gesinnt.

3. Die religiöse Erziehung in den Familien

Ausklammerung des weltanschaulichen Bereichs . . .

Die Individualisierung der Lebensinhalte und die Privatisierung weltanschaulicher Überzeugungen beeinflussen auch die religiöse Erziehung in der Familie auf eine sehr problematische Weise. Die Sicherheit, daß die eigenen Wertvorstellungen und Überzeugungen wertvoll sind und daher der nächsten Generation vermittelt werden sollten, ist heute bei vielen Eltern nicht mehr gegeben, besonders nicht bei deutschen Eltern. Untersuchungen zeigen, daß viele Familien weltanschauliche Themen aus dem Gespräch und aus der Erziehung ausgrenzen. Es gibt viele Bereiche, in denen deutsche Eltern ihre Kinder beeinflussen möchten, im Benehmen beispielsweise, generell in ihrem Sozialverhalten, auch in der Einstellung zu Arbeit und Schule. Fünf Bereiche grenzt jedoch die überwältigende Mehrheit der Eltern von vornherein aus ihren Erziehungsbemühungen aus: Vorbilder, Lektüre, die Fernsehsendungen, die gesehen werden, politische Anschauungen und religiöse Überzeugungen – der gesamte weltanschauliche Bereich. Die Mehrheit der Eltern möchte hier ihre Kinder nicht beeinflussen, sondern wünscht, die Kinder sollten sich „frei entwickeln".

. . . als Verhinderung der Wahlfreiheit

Offensichtlich hat sich hier unter den Eltern teilweise das Mißverständnis ausgebreitet, durch Abstinenz in weltanschaulichen Fragen Wahlfreiheit zu ermöglichen. Wie irrig diese Vorstellung ist, zeigt gerade die Abhängigkeit der Glaubenssicherheit von ei-

nem religiösen Elternhaus. Die Jugendlichen, die heute im Glauben verankert sind, stammen mit überwältigender Mehrheit aus sehr religiösen Elternhäusern. Eltern, die auf eine engagierte religiöse Erziehung verzichten, um ihren Kindern die Wahl zwischen einem religiösen und einem areligiösen Leben zu eröffnen, verhindern Wahlfreiheit, statt sie zu ermöglichen.

Wer gläubige Kinder will, muß selbst dazu seinen Beitrag leisten!

Nur noch eine Minderheit der Kinder und Jugendlichen wächst heute in einem Elternhaus auf, in dem religiöse Überzeugungen sichtbar und vorgelebt werden und religiöse Inhalte in der Erziehung eine große Rolle spielen. Zwar wünscht auch heute die Mehrheit der Eltern, daß ihre Kinder zum Glauben finden. Der ungemein wichtige Beitrag der Elternhäuser selbst ist jedoch unbefriedigend. Die Mehrheit der Eltern wünscht, daß ihre Kinder glauben; religiöse Gespräche, Gebete mit den Kindern oder der gemeinsame Besuch von Gottesdiensten scheinen jedoch nur einer Minderheit wichtig. Es ist erstaunlich und zugleich eine außerordentlich große Hoffnung, daß für die meisten Kinder dieser säkularen Gesellschaft der Glaube an Gott ein fester Bestandteil ihrer Überzeugungen ist. Die überwältigende Mehrheit der Unterzwölfjährigen glaubt an Gott; erst bei den Jugendlichen kommt die Verunsicherung und wird in der Regel auch nicht überwunden, wenn die Verankerung in einem religiösen Umfeld fehlte. Eine nachhaltige Erholung der religiösen Kultur ist äußerst unwahrscheinlich, wenn die Elternhäuser nicht verstärkt für die Aufgabe der religiösen Erziehung zurückgewonnen werden können.

4. Anzeichen der Hoffnung

Wachsendes Interesse an Religion, kirchlichen Stellungnahmen, religiösen Büchern

Die Chancen für eine Belebung des Religiösen in der Gesellschaft scheinen zunächst ungünstig. Doch gibt es durchaus Anzeichen, die hoffen lassen. Seit 1980 ist der fast eineinhalb Jahrzehnte andauernde Niedergang des religiösen Interesses beendet. In den letzten Jahren konnte sogar ein wachsendes Interesse an Religion und auch an den Stellungnahmen der Kirchen festgestellt werden. Das religiöse Buch findet eine Beachtung, die in eigentümlichem Kontrast zu der Teilnahme am religiösen Leben vieler Gemeinden steht, und signalisiert Verunsicherung und Suche. In den letzten zwei, drei Jahren hat das Erziehungsziel, Kinder zum Glauben zu führen, wieder an Unterstützung gewonnen; ebenso ist der Anteil der Bevölkerung, der seinen Lebenssinn auch über religiöse Inhalte definiert, wieder angestiegen. Auch werden die Stellungnahmen der Kirchen wieder aufmerksamer registriert. Der Kern der religiös sehr motivierten Menschen wächst zur Zeit wieder, während es zugleich an den Rändern, bei den religiös nur noch wenig oder nicht mehr motivierten, bröckelt. Neues Leben in vielen Gemeinden steht anhaltenden Kirchenaustritten auf der anderen Seite gegenüber. Nach wie vor gilt der Kirchenaustritt als sozial nicht erwünscht, viele von denen, die aus der Kirche ausgetreten sind, wagen nicht, sich dazu zu bekennen. Religion und Kirche sind keineswegs von einem ablehnenden gesellschaftlichen Klima umgeben, im Gegenteil: Der religiöse Mensch wird weitaus positiver gesehen als der überzeugte Atheist. Die Chancen, den Prozeß der Schwächung und des Verstummens zu durchbrechen, sind daher keineswegs aussichtslos. Sie setzen allerdings Mut zum Bekenntnis und ein Verlassen der Wagenburg voraus.

Alois Schwarz

Perspektiven und Leitlinien pastoralen Handelns für gemeindliche Innovationen

Viele Pfarrgemeinderäte und Seelsorger sind bemüht, ihre Gemeinden aus dem Geist des Evangeliums heraus zu erneuern und entsprechende Innovationen einzuführen. Als Pfarrer und Pastoraltheologe macht Schwarz sich darüber Gedanken, welche Bedingungen, Voraussetzungen, möglichen Konflikte und Probleme dabei zu bedenken

sind. Besonders wichtig ist ihm eine „solidarische Praxis", die auf eine Förderung des konkreten Lebens der Menschen hinzielt.

red

1. Die Bedeutsamkeit der Themenstellung

Viele haben heute den Eindruck, „das Christentum könnte nach und nach unmerklich verdunsten" – ohne „dramatisches Ende, kein Zusammenbruch unter den entsetzten Augen seiner Beobachter, eher ein lautloses Verschwinden von der Bühne des Lebens"[1]. In der Pastoral richten manche den Blick aber in die Vergangenheit und versuchen zu bewahren, was ihnen hilfreich war in der Seelsorge. Vielerorts wird viel getan. Unter den hauptamtlich in der Pastoral Tätigen begegnen „Erschöpfung und Resignationserscheinungen als Folge über die psychischen Kräfte gehenden Arbeitens"[2]. Das Engagement richtet sich auf viele Einzeltätigkeiten, die jedoch zuwenig aufeinander abgestimmt und koordiniert sind.

Auffallend ist, daß bei verschiedenen Zeitanalysen häufiger das Thema „Weitergabe des Glaubens" artikuliert wird[3]. Es ist von einer Erneuerung des Erwachsenenkatechumenates die Rede, von größeren Anforderungen an die Familie als einem privilegierten Ort der Glaubensweitergabe, aber auch von neuen Aufgaben in der Jugendpastoral und in verschiedensten kirchlichen Gruppen, Gemeinden und Gemeinschaften. Manche fordern eine stärkere Konzentration auf die verbindliche Glaubenslehre, wie sie die Kirche verkündet. Ihren konkreten Ausdruck findet diese Tendenz in der Forderung nach einem Welt-Katechismus[4].

Bei allem Mühen um pastorale Leitlinien muß bewußt bleiben, daß Gottes Geist das Schicksal der Kirche in den nächsten Jahrzehnten mehr bestimmen wird als noch so gute theologische Programme. Diese Überzeugung entlastet nicht von der Verantwortung, eine Unterscheidung der Geister vorzunehmen, um dafür offen zu sein, wohin der Geist Gottes seine Kirche führen will[5]. Wir brauchen Perspektiven, die mit dem Handeln Gottes rechnen, Leitlinien, die Führende und Mitwirkende zum Handeln motivieren, indem sie deutlich machen, daß es um ein erfülltes Leben, um das Heil und die Zukunft geht.

2. Eine evangelisierende Pastoral in einer säkularisierten Umwelt

Das Apostolische Schreiben von Papst Paul VI. (vom 8. Dezember 1975) „Über die Evangelisierung in der Welt von heute" bringt neue Dimensionen in die Diskussion um pastorale Entwürfe heutiger Verkündigung[6]. Evangelii Nuntiandi versteht Evangelisierung als „ganzheitlichen Prozeß" und betont, der Kirche gehe es darum, daß „durch die Kraft des Evangeliums die Urteilskriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden" (EN 19).

Das Ziel dieses Umwandlungsprozesses ist der Mensch, aber auch die Menschheit und das jeweilige Milieu (EN 18), „damit das Leben der Menschen gelingt nach dem Maße Jesu Christi. In der Vielfalt, Veränderlichkeit und dem Wachstum des Lebens und der Lebenssituationen soll das unbedingte Interesse Gottes an diesem Leben erfahren werden. Dazu muß die persönliche und soziale Wirklichkeit des Menschen sehr sensibel wahrgenommen und als Lebensgeschichte mit Chancen und Grenzen begriffen werden"[7]. Bei einem Umwandlungsprozeß geht es darum – „nicht nur dekorativ wie durch

[1] Vgl. *Klaus Nientiedt,* Dem Glauben Gestalt geben, in: HerKor 40 (1986) 105.
[2] Vgl. *Norbert Mette – Martina Blasberg-Kuhnke,* Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral, Düsseldorf 1986, 14.
[3] So wurde etwa die Diözesansynode in Rottenburg-Stuttgart unter das Thema „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation" gestellt. Auch als pastorale Schwerpunktthemen kommt diese Problematik in mehreren Diözesen vor, wie z. B. in Freiburg i. Br., Wien und bei der Pastoralkommission Österreichs.
[4] Vgl. *Klaus Nientiedt,* a. a. O.
[5] Vgl. *Karl Rahner,* Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe, Freiburg 1972, 11.
[6] Zum Themenkomplex des Zusammenhanges von Evangelisierung und säkularer Umwelt, wie er sich in der Vor- und Wirkungsgeschichte von Evangelii Nuntiandi, aber vor allem in den darin enthaltenen Grundaussagen niedergeschlagen hat, wird der Verfasser demnächst eine Habilitationsschrift vorlegen.
[7] Vgl. *Robert Schlund,* Evangelisation – Kirchliche Praxis in neuer Perspektive? In: Informationen. Erzbistum Freiburg. Nr. 4 – 6. April–Juni 1986, 92.

einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler Kraft in der Tiefe und bis hin zu ihren Wurzeln –, die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn, den diese Begriffe in Gaudium et Spes haben, zu evangelisieren" (EN 20).

Aus dem Charakter der Evangelisierung als einem ganzheitlichen Prozeß ergibt sich, daß Evangelisierung die gesellschaftlich-sozialen Verhältnisse als pastorale Prozesse wahrnehmen muß. Das Evangelium vom heilschaffenden Gott betrifft den Menschen und seine Welt. Die Welt des Menschen von heute ist geprägt von einer „säkularen Beeinflussung". Es würde zu weit führen, den Einfluß der Säkularisierung mit allen Differenzierungen darzustellen. Denn Säkularisierung ist ein sehr vielschichtiger geschichtlicher Prozeß einer geistigen Wandlung des Verhältnisses von Gesellschaft und Kultur zum christlichen Glauben wie zur Religion überhaupt[8]. Der Begriff „Säkularisierung" ist sehr unbestimmt und mehrdeutig. Ein Charakteristikum des säkular bestimmten Menschen ist wohl darin zu sehen, daß der Mensch von heute religiöse Fragen vielfach aus seinem Leben ausklammert. Die öffentliche Meinung, wenn sie voll ausgebildet ist, erlaubt es nicht, anders zu sein, als die vorherrschenden Ansichten es gestatten. Es sei denn, jemand nähme in Kauf, sich zu isolieren. Viele fühlen sich zudem durch ihre Lebensform nicht mit den Anforderungen der Kirche im Einklang und klammern daher religiöse Fragen aus.

Evangelisierung muß deshalb ein Vertrauensverhältnis zu den Menschen aufbauen; sie soll versuchen, weniger durch Belehrung als durch einen Akt der Lebensstiftung Menschen zum Glauben zu bewegen. Evangelisierung verfolgt missionarische Absichten nach innen und nach außen. Sie will wirken und zur Lebensveränderung motivieren, insbesondere auf dem Weg einer Einladung zur Teilhabe am Volk Gottes, zum Mitleben in einer christlichen Gemeinde, als dem Ort, an dem sich Gemeinschaft in Christus vollzieht. Unsere Gemeinden sind herausgefordert, Neugierde für den Glauben zu wecken und Voraussetzungen zu schaffen, daß der heute oft „sprachlose" Mensch von seinen Lebens- und Glaubenserfahrungen sich zu sprechen getraut.

Dazu brauchen wir Räume des Personalen. Gesprächskreise, die bereit sind, sich zu evangelisieren. Evangelisierung ist ja auch eine kritische Rückfrage an die Kirche selbst, an ihre Strukturen und ihre Praxis.

Die Elemente der Evangelisierung sind vielfältig aufeinander bezogen und nicht voneinander zu trennen. Evangelisierung ist Eröffnung personaler Erfahrungsräume, in denen das bedingungslose Interesse Gottes am Leben erfahren wird. Daraus folgt Zugegensein, Anteilnahme und Solidarität von Christen, die durchaus selber mit auf dem Weg sind. Evangelisierung ist deshalb auch Erneuerung der Kultur und Umwandlung der jeweiligen Milieus durch lebenstiftende Beziehungen, ist „authentisches" Selbstzeugnis von einer lebendigen Gottesbeziehung, ohne sich selbst zu verkünden.

3. Eine „solidarische Praxis", die zum christlichen Handeln ermutigt[9]

Viele erfahren heute, daß sie immer hilfloser dem Druck anonymer Mächte ausgesetzt sind. Bischof Wanke spricht vom „Zwang zur Anpassung, der alles Personale verschlingt ins Kollektive hinein". Da eröffnet das Evangelium eine „Vision der Bruderschaft der Erlösten im Heiligen Geist". Deshalb sollte die Kirche – und damit auch die Gemeinden – der Ort sein, „wo der einzelne aufatmen kann in einer Gemeinschaft, die jedem zu seinem Recht verhilft, eben weil jeder Solidarität erfährt, der Behinderte ebenso wie die Geschiedenen, das Kind ebenso wie der nicht produktive Rentner, der nicht angepaßte Jugendliche ebenso wie der Suchtkranke", schreibt Bischof Wanke[10].

Viele Seelsorger versuchen dem Rechnung zu tragen und investieren ihre Kräfte dort, wo Aussicht besteht, daß personale Kontakte zustande kommen. Sie sind aber „angesichts der oft rettungslosen Überbelastung" mit der „Versorgungspastoral" nicht in der

[8] Vgl. *Ulrich Ruh*, Säkularisierung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 18. Freiburg 1982, 62–100; *ders.*, Säkularität und Säkularismus, in: *Ulrich Ruh – David Seeber – Rudolf Walter* (Hrsg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg 1986, 414–418.

[9] Vgl. *N. Mette – M. Blasberg-Kuhnke*, a. a. O., 189f.

[10] Vgl. *Joachim Wanke*, „Die Kirche hat die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen", in: HerKor 36 (1982) 436–442; 442.

Lage zu helfen[11]. Weithin sind die traditionellen Pfarrgemeinden auf diese Herausforderung noch nicht oder schlecht vorbereitet. Manchmal trifft das zu, was Kardinal Lorscheider schreibt: „Es sind die der Pfarre angehörenden Christen selbst, die ihren Pfarrer nicht zugunsten von anderen abgeben wollen, die ihn vielleicht nötiger hätten. Sie erlauben ihm also nicht, den 99 verlorenen Schafen nachzugehen, und helfen ihm auch nicht bei dieser Suche. Sie wollen nur eins: den eigenen Aufenthalt im Schafgehege garantiert wissen. Ihnen ist das Dienst-Monopol des Priesters viel wichtiger als die Evangelisierung der Völker. Um jeden Preis versuchen sie, den direkten Einsatz des individuellen Priesters zugunsten jedes einzelnen Gläubigen zu sichern."[12] Dabei ist es der christlichen Gemeinde in besonderer Weise aufgetragen, eine „Zone der Menschlichkeit zu sein, des gegenseitigen Ertragens und der unverdrossenen Annahme des einen durch den anderen"[13].

Die Erneuerung unserer Gemeinden und der Kirche wird davon abhängen, ob Christen die Kraft haben, sich selber loszulassen, zu entäußern, indem sie sich entschieden auf die Seite der Armen stellen. Die Würzburger Synode spricht von einem „Weg in die Armut": „Der Weg in die Nachfolge führt immer auch in die andere Gestalt der Armut und Freiheit; in die Armut und Freiheit der Liebe, in der Jesus am Ende selbst den Tod ‚überlistete', da er nichts mehr besaß, was dieser ihm hätte rauben können. Er hatte alles gegeben, für alle. In solche Armut und Freiheit der Liebe, die sich zu allen gesandt weiß, ruft die Nachfolge. Sie ruft uns dabei immer neu in ein solidarisches Verhältnis zu den Armen und Schwachen unserer Lebenswelt überhaupt. Eine kirchliche Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu hat es hinzunehmen, wenn sie von den ‚Klugen und Mächtigen' (1 Kor 19–31) verachtet wird. Aber sie kann es sich – um dieser Nachfolge willen – nicht leisten, von den ‚Armen und Kleinen' verachtet zu werden, von denen, die ‚keinen Menschen haben' (vgl. Joh 5, 7). Sie nämlich sind die Privilegierten bei Jesus, sie müssen auch die Privilegierten in seiner Kirche sein."[14] Der Weg in die Nachfolge als „Karriere nach unten" (Heinz Schürmann) wird auf Dauer nur durchgehalten, wenn der einzelne Christ und die einzelnen Gemeinden sich von einer Communio-Ekklesiologie getragen wissen. Communio als Teilhabe an einer Einheit in Vielfalt ist eine neue „solidarische Praxis", die jetzt schon einzelne Gemeinden stärkt[15]. So sind Gemeinden mehr als bloß eine Gemeinschaft von Gemeinschaften. Wenn es solche Gemeinden gibt, die ihre theologische Wir-Gestalt in der Communio verwirklichen, wird Kirche als Sakrament des Heiles für die Welt erkannt. Eine Gemeinde, die aus der Kraft der Proexistenz Christi lebt, wird auch für Außenstehende – wenn auch nur in wenigen Bereichen – ein Zeichen des Heiles für eine konkrete Umwelt sein. Zum Teil gibt es ja schon eine solche zeichenhafte Proexistenz einzelner Gemeinden mit einer österlichen Ausstrahlungskraft.

4. Eine am „ungeteilten Leben" orientierte Pastoral[16]

Eine grundlegende Schwierigkeit der Kirche scheint heute darin zu bestehen, daß der vermittelte Glaube von vielen als etwas erfahren wird, was mit dem Leben in der Gegenwart nicht allzuviel zu tun hat. Ein Bezug zu den konkreten Vorgängen des Lebens wird nicht sichtbar. Von vielen wird eine Beziehung zur Kirche oft nur bei außergewöhnlichen Anlässen „aktiviert": Hier kann man mit dem Glauben noch am ehesten etwas „anfangen", sei es, daß er in Krisensituationen als trost- und hoffnungsspendend erlebt wird, sei es, daß er zur feierlichen Überhöhung festlicher Ereignisse beiträgt. Ansonsten folgt die Lebensführung den sich von

[11] Vgl. *Joachim Wanke,* Seelsorge zwischen Bewahrung und Bewährung, in: Priester-Jahrheft 1985, Paderborn 1985, 10–17; 15.
[12] Vgl. *N. Mette – M. Blasberg-Kuhnke,* a. a. O., 110.
[13] Vgl. *Karl Lehmann,* Gemeinde, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 29, Freiburg 1982, 29.
[14] Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 105 (Beschluß: Unsere Hoffnung III, 2).
[15] Vgl. *Walter Fürst,* Communio – als Prinzip pastoraler Theologie, in: PthI 5 (1985) 335–350.
[16] Für Linus Bopp ist der Ansatz beim „ungeteilten Leben" maßgebend für seine Begründung der „eigenen Seelsorgewissenschaft". Vgl. dazu *Linus Bopp,* Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft. Eine Einführung in die pastoraltheologischen Grund-Sätze und die seelsorgewissenschaftlichen Grund-Fragen, München 1937, bes. 61.

anderen „Sinninstanzen" her speisenden Selbstverständlichkeiten[17].

Nun hat die Kirche eine Perspektive des Evangeliums, die für den Menschen das „Leben in Fülle" (Joh 10, 10) verheißt. Das hält dazu an, sich nicht bloß auf ein besseres Leben im Jenseits vertrösten zu lassen, sondern sich leidenschaftlich und kritisch mit den Bedingungen des Lebens „hier und jetzt" auseinanderzusetzen, zu unterscheiden, wo Menschen in „Todesvorgängen" verstrickt und gefangen sind, aber auch, wo hoffnungsvolle „Lebenszeichen" sich ankündigen. Zugleich erhält der Glaube auf diese Weise, nämlich indem er in die lebensgeschichtlichen Zusammenhänge hinein „durchbuchstabiert" wird, für viele seine Relevanz zurück oder gewinnt sie erst[18]. Der Weg zu einer lebenstiftenden Pastoral, die die Lebensgeschichte als Bezugspunkt sieht, ist vor uns. Eine Erneuerung aus gelebter Spiritualität dringt nicht von heute auf morgen in die ganze Breite der Volkskirche ein. Dazu bedarf es vieler zwischengemeindlicher Gruppen, in denen das Zeugnis einzelner zu Wort kommen kann, weil eine geistliche Atmosphäre zum Austausch von Glaubenserfahrungen ermutigt. Nicht das Aufrechterhalten eines kirchlichen Betriebes mit möglichst vielen Abteilungen ist das pastorale Ziel, sondern ein in Gelassenheit von christlicher Hoffnung getragenes Arbeiten, daß das Reich Gottes von selbst wächst, wenn der Bauer gesät hat. Es geht um ein aus gelebter Innerlichkeit schöpfendes Tun, das die zweckfreie Anbetung Gottes als entscheidende Kraftquelle geistlichen Handelns sucht. Hier kann ein Wort von Alfred Delp wegweisend sein: „Brot ist wichtig, Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten ist die ungebrochene Treue und die unverratene Anbetung."[19] Auf Sitzungen und Zusammenkünften wird in den Gemeinden viel geredet und diskutiert. Sollten wir uns nicht in all dem, was wir beraten, Zeiten der Anbetung offenhalten – und seien sie auch nur ein paar Minuten? Aus Sicherheitsgründen müssen viele Kirchen außerhalb der Gottesdienstzeiten geschlossen bleiben. Damit fällt für die Menschen der einfach zugängliche Ort der Anbetung weg. Ludwig Bertsch stellte bei der Österreichischen Pastoraltagung im Dezember 1982 die Frage: „Sollten wir nicht in unseren Pfarrhäusern einen Ort der Anbetung einrichten, der allen zugänglich ist, an dem jeder allein oder verbunden mit den anderen Anbetung halten kann?"[20] Fast zur gleichen Zeit wie Alfred Delp formulierte Teilhard de Chardin: „Der Tag ist nicht mehr weit, an dem die Menschheit wählen kann zwischen Selbstmord und Anbetung." Dieser Tag ist inzwischen gekommen, so daß Bischof Franz Kamphaus in einem Hirtenbrief besorgt fragt: Vor wem gehen wir in die Knie? Vor der Rüstung, vor den selbstgemachten Götzen und ihren Zwängen und Unmenschlichkeiten? Oder haben wir die Kraft, im Glauben zu sagen: „In der Schrift steht: Vor dem Herrn, deinem Gott, sollst du dich niederwerfen und ihm allein dienen" (Lk 4, 8)? Der Glaube beginnt dort, wo wir anerkennen, daß Gott ist, und ihn anbeten. So begegnen wir ihm und finden zu uns selbst[21]. Und das ist wohl die vordringlichste Perspektive pastoralen Handelns und das erste Programm gemeindlicher Innovation.

Gemeindliche Innovationen können sich letztlich nur aus einer gelebten Spiritualität entfalten, die den Heilsauftrag der Kirche zum Alltäglichen hin konkret werden läßt. Nicht allgemeine Absichtserklärungen, daß die Kirche die Sorgen und Hoffnungen der Menschen teilen soll, helfen weiter, sondern eine Seelsorge, die der Mensch als Bereicherung seines ganzen Lebens erfährt.

5. *Ausblicke auf ein Praxisfeld*

Ein Konzept einer evangelisierenden Pastoral, das zur solidarischen Praxis ermutigt und so innovatorisch auf das Leben der Gemeinden wirkt, hat Konsequenzen für die einzelnen Praxisfelder der Pastoral. Ein Ausblick auf die Sakramentenpastoral kann konkrete Folgerungen andeuten: Während es schwer ist, zum gegenwärtigen Zeitpunkt zu sagen, wie in der Sakramentenpastoral

[17] Vgl. *N. Mette – M. Blasberg-Kuhnke*, a. a. O., 182.
[18] Ebd., 184.
[19] Vgl. *Alfred Delp*, Im Angesicht des Todes, Frankfurt 1958, 160–161.
[20] Vgl. *Ludwig Bertsch*, Christliche Spiritualität als pastorale Aufgabe, in: *Helmut Erharter – Josef Wiener* (Hrsg.), Vom Geist christlichen Lebens, Wien 1983, 96–107.
[21] Vgl. *Franz Kamphaus*, Der Stein kam ins Rollen, Freiburg 1986, 152.

aufs Ganze gesehen wirkliche Durchbrüche erzielt werden können, läßt sich eines mit Sicherheit sagen: Durch Kindertaufe, Erstkommunion, Hinführung zur Buße, ja auch durch die Firmung werden in der Regel aus den Kindern und Jugendlichen keine „wahren gläubigen" Mitglieder der Gemeinden. Auch die Taufe von größeren Kindern führt normalerweise dazu, daß wiederum „Fernstehende" getauft werden, die Fernstehende bleiben. Generell läßt sich sagen: Ohne Dauerkontakte bleiben die Fernstehenden Fernstehende. Was wir brauchen, ist eine missionarische, katechumenale Sakramentenpastoral[22]. Eine reine Pastoral des „Angebotes" erweist sich in diesem Zusammenhang als unbrauchbar, weil es um Bekehrungsprozesse geht, die nur durch langfristiges, intensives Bemühen zum Ziel führen. An die Stelle der Pastoral der „Aktion" muß daher das Gespräch mit den einzelnen treten. Dieses Gespräch wird in ganz alltäglichen Situationen von alltäglichen Christen geführt.

Es ist eine wichtige Aufgabe, diese Christen für das Gespräch über ihren Glauben zu sensibilisieren und zu befähigen. Daraus wird deutlich, daß eine Erneuerung der Sakramentenpastoral nur Chancen hat im Rahmen eines pastoralen Gesamtkonzepts, das als langfristiges Ziel die missionarische Gemeinde angeht.

Im Zusammenhang der geforderten katechumenalen Pastoral ist die Frage des Zugangs zur Gemeinde und zur Kirche die Lebensfrage für unsere Kirche. Je weniger die Eingliederung in die Kirche selbstverständlich ist, desto mehr muß gerade die Initiation zum Gegenstand pastoraler Bemühungen werden. Die Initiation ist sicherlich zuerst Aufgabe der Eltern und der unmittelbar dafür Verantwortlichen, darüber hinaus aber auch die Aufgabe der ganzen Gemeinde, die ihre Verantwortung für die Heranwachsenden erkennen muß. Die Sensibilisierung der Gemeinde für ihre Verantwortung ist eine wesentliche Aufgabe der Sakramentenpastoral. Von Franz Xaver stammt das Wort: „Viele werden deshalb nicht Christen, weil so wenige da sind, die sie zu Christen machen." Bruno Dreher sagt: „Nicht die Unmündigkeit der zu Taufenden ist das Problem der Taufpastoral, sondern die mangelnde Mündigkeit der Getauften."

Zur Mündigkeit können die Getauften nur durch eine lebensbegleitende Pastoral geführt werden. Wobei der Glaubensbegleiter und der in den Glauben Hineinwachsende einander gleichsam „sakramental" Gottes Interesse und Liebe zum Menschen verdeutlichen.

[22] Vgl. *Lutz Pohle,* Arkandisziplin und Sakramentenpastoral, in: Lebendige Seelsorge 38 (1987) 160–166; *ders.,* Zwischen Verkündigung und Verrat. Zur Gewissenskrise des Priesters heute, in: Geist und Leben 60 (1987) 334–354.

Alois Schifferle

Gemeinde als Ort christlicher Erfahrung

Was ist Gemeinde, wie soll sie aussehen, wie soll sie wirken? Der Publizist und Theologe Mario von Galli, der sich besonders bemüht hat, das II. Vatikanische Konzil auch für die Basis fruchtbar zu machen, hat zunehmend deutlicher die Kriterien heutiger Gemeinde herausgearbeitet. Ihm sind die nachfolgenden Gedanken verpflichtet. *red*

Unsere Gesellschaft verfügt über immer mehr Informationen auf allen Gebieten des Wissens. Zugleich mangelt es ihr aber zusehends an Lebenswissen, das heißt, an einem Wissen, wie Leben gelingen und Sinn gefunden werden kann. Es gibt heute viele Menschen, die daran leiden, „. . . daß sie keine Menschen haben, an denen und mit denen sie leben lernen könnten. Niemand zeigt ihnen verläßlich, wie man das eigentlich macht: leben."[1] Für Schrittbewegungen in unseren Gemeinden sind daher auch Personen gefragt und gesucht, die ihre positiven und negativen Erfahrungen mitteilen; also Personen, die konkret in ihrer Kirche und mit ihren Gemeinden versuchen zu leben und diese, durch praktische Impulse wie durch ein gelebtes Leben, mit Christus zu verbinden und ablesbar zu machen, was ge-

[1] *D. Emeis – K. H. Schmitt,* Handbuch der Gemeindekatechese, Freiburg – Basel – Wien 1986, 72.

lingendes Leben ausmacht. Eine dieser Personen war Mario von Galli[2], an dessen Sicht von Gemeinde sich die folgenden Ausführungen orientieren.

Den Gemeinden das Konzil nahebringen

Der in Wien geborene, in Südtirol und in Vorarlberg aufgewachsene Publizist und Theologe Mario von Galli wurde im deutschen Sprachraum und darüber hinaus besonders als Interpret des II. Vatikanischen Konzils bekannt. Alles, was an der Kirche neu und lebendig ist, faszinierte ihn, und so war es Gallis zentrales Anliegen, den Auftrag des Konzils, das neue Denken für die Ortskirchen, für die Gemeinden zu übersetzen. In seiner von Bildern und Geschichten erfüllten Sprache vergleicht er die Kirche mit der Braut eines jungen Mannes, der an ihr neue Dinge entdeckt, weil sie ein neues Gewand trägt.

Zu dieser Liebe zu den Mitmenschen in den Gemeinden, zu den Mitmenschen dieser konkreten Kirche bekannte sich von Galli auch, wenn er sich zu den Entwicklungen seit dem jüngsten Konzil äußerte: „Versteinerung, Verholzung und kirchliche Selbsterhaltungsangst drohen die Impulse des letzten Konzils langsam, aber sicher zu erstikken."[3] Er sah die Kirche nicht als „Societas perfecta", sondern als sozial-kritisches, prophetisches, veränderndes Ferment innerhalb der Gesellschaft, als einen Ort der „éspace de la liberté", der jedem frei zuläßt, den Willen Gottes hier und jetzt zu suchen. Gemeinde ist innerkirchlich jener Raum, der befreit.

„Kirche ereignet sich wesentlich in und als Gemeinde"[4]

Eine Gemeinde kann sich dann christlich nennen, wenn in ihr die Möglichkeit wahrgenommen wird, daß Menschen Jesus nachfolgen und versuchen, in „ihm" zu bleiben und aus „ihm" zu leben und zu handeln (vgl. 1 Joh 2, 6). In diesem Orientierungs- und Handlungsprozeß muß in letzter christlicher Konsequenz deutlich und anschaulich werden, welches Gottes Absicht – nicht nur für die einzelne Person, sondern auch für „die vielen" – ist, so daß alle gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (vgl. 1 Tim 2, 4). Denn was der Menschheit in Jesus und im Anschluß an ihn einzelnen Personen selbst widerfahren ist, erzählen Christen als Gottes angebrochene Absicht für alle Menschen. Was dem einzelnen Menschen so widerfahren ist, kann als Übergang vom Tod zum Leben und daher als Auferweckung gedeutet werden.

„Wir müssen in den Gemeinden den Mut aufbringen, neue Wege zu gehen, und indem wir neue Wege und Möglichkeiten ansteuern, merken wir, daß der Weg uns intimer und lebendiger mit Jesus verbindet. Dies ist eine Sache, bei der letzten Endes jeder einzelne dafür zu sorgen hat, daß ein Sinn für Gemeinschaft entsteht, indem wir überzeugt sind, daß das grundlegend Christliche in unseren Gemeinden konkretes Handeln von uns verlangt. Wir müssen pilgernde Kirche werden, Gemeinden mit Menschen, die unterwegs sind und zu einem gemeinsamen Weg finden, wo aber jeder seinen eigenen Weg gehen muß! Hinsichtlich der Struktur der Gemeinde hat Jesus keine festverbindliche Struktur vorgegeben, wohl da und dort kleine Ansätze. Jesus selbst aber muß für uns als Kirche und für die Gemeinden der in allem Maßgebende bleiben, sein Beispiel, sein Tod, seine Auferstehung." Zudem ist heute in unseren Gemeinden jenes Bewußtsein zu fördern, daß Jesus Christus „mit dem Hl. Geist tauft. Wir müssen vieles heute innerkirchlich überwinden, was wir früher als richtig und notwendig gehalten haben, denn Gott ist ein Gott der Geschichte". Wir müßten erreichen, daß Gott den Menschen wieder begegnet: „Gott in allem finden!" Die christlichen Gemeinden haben dem Menschen unserer Zeit zu helfen, sein je eigenes Leben neu, befreiend zu gestalten, so daß sie innerlich von Gott erfüllt sind[5].

[2] Dieser Beitrag will im Grundanliegen an Pater Dr. Mario von Galli SJ erinnern, der am 28. September 1987 im Alter von 83 Jahren gestorben ist und der viel dazu beigetragen hat, daß „Gemeinden vor Ort" seit dem II. Vatikanischen Konzil zu „Orten christlicher Erfahrungen" werden konnten.

[3] *M. v. Galli*, Zorn aus Liebe, Stuttgart 1983, 113–117, hier 114.

[4] *F. Klostermann*, Kirche – Ereignis und Institution. Überlegungen zur Herrschafts- und Institutionsproblematik in der Kirche, Wien 1976, 41.

[5] Ausschnitte aus einem 1986 persönlich geführten Gespräch mit Pater Mario von Galli.

Der wahre Christ ist demnach der „Entscheidungschrist": „Diesen Typ haben wir nicht immer erzeugt. Aber heute müssen wir ihn erzeugen, von klein auf. Wir müssen nicht immer sagen: du mußt, du sollst, du darfst – das nicht, das verstehst du nicht, schweige . . . – Sondern wir müssen sagen: beurteile, schaue, wähle, lerne wählen. Wenn die Kirche das tut, und sie ist auf dem Wege, dies zu tun, dann wird man die Kirche in dieser Zeit nicht als ein Relikt aus alten Tagen betrachten."[6]

Zur sozialen Offenheit für neue Erfahrungen in Gemeinden

Eine christliche Gemeinde steht immer im engen Zusammenhang mit ihren Grundfunktionen, nämlich des Kerygmas, der Liturgie und der Diakonie. Da die Diakonie oft an besondere Institutionen wie etwa die Caritas, das Fastenopfer etc. delegiert wird, bleibt die pastoral gebundene Diakonia ausgeblendet oder vernachlässigt. Kerygma und Liturgie sind aber nur glaubwürdig in dem Maße, wie die drei grundlegenden Dimensionen einer Gemeinde miteinander verschränkt sind in sozialer, missionarischer und ökumenischer Offenheit. Je mehr eine Gemeinde sich für die soziale Dimension des Glaubens aufschließt, umso mehr gewinnt sie zugleich ihre missionarische Dimension zurück. Je mehr sie sich den Interessen der Menschen zuwendet, umso mehr treten die konfessionellen Trennungen in den Hintergrund, und umso mehr sehen sich die Gemeinden zur ökumenischen Kooperation veranlaßt. Eine sich christlich gestaltende Gemeinde wird auch das sozialpolitische Engagement und den Einsatz für Frieden und Entwicklungshilfe im Auge behalten. Grundlegend geht es um die Offenheit von christlichen Gemeinden für Erfahrungen im Umgang mit den Sorgen, die die Menschen von heute beschäftigen. Eine Gemeinde wird glaubwürdig, wenn sie sich in ihrer Gemeinschaft mit Christus der Welt nicht verschließt; wenn sie die Probleme im Weltmaßstab und zugleich als ihre eigene Angelegenheit betrachtet.

[6] *M. v. Galli*, „Kreislaufstörungen in der Kirche". Ausgewählte Vorträge, Köln (Akademie für Erwachsenenbildung) 1981, 1–10, hier 4.

Gemeinde ist dort, wo alle sich zu Hause fühlen

Was Gemeinde bedeutet, schildert von Galli mit einer Begebenheit während des deutschen Katholikentages 1970 zum Thema „Gemeinde des Herrn". An einem Samstagabend hatte die jüdische Gemeinde eingeladen, wer wolle, könne in die Synagoge zu ihrer Gemeindefeier kommen. Es war übervoll. Ein Levit sang, dann sprach der Rabbi – sehr intelligent und im großen und ganzen auch sehr verständlich. Es war jedenfalls eine sehr gottgläubige Ansprache. Dann sang wieder der Levit – und dann geschah es: Dann redete niemand mehr, und die ganze Gemeinde fing zu plaudern an. Sie diskutierten in jeder Ecke – mit Händen und Füßen. Dort hielten sie sich in den Armen und lachten miteinander. Der Besucher dachte, es sei eben eine Pause: aber es war keine Pause. Auf die Frage, was dies zu bedeuten hätte, gab der Rabbi lächelnd zurück: „Ja, das fragen Sie sich, weil Sie auch nicht wissen, was Gemeinde ist. – Dies ist Gemeinde! . . . Diese Personengruppen fühlen sich hier wohl und zu Hause. Sie sind glücklich miteinander, nicht für sich allein, sondern alle insgesamt. Sie erleben hier ein gemeinsames Glück. Schauen Sie sich um und suchen Sie ein Gesicht, das traurig ist, Sie werden keines entdecken . . . – Wenn ihr in die Kirchen geht, dann findet man bei euch alles sehr geordnet, steif, man schaut weder links noch rechts – kniet nieder und betet zwar gemeinsam, aber sonst sprecht ihr kein gemeinsames Wort, das ist gegen die Heiligkeit der Kirche. Für uns seid ihr so keine Gemeinde. Ihr hängt alle irgendwie am lieben Gott, aber untereinander habt ihr keinen Kontakt."
Ein gemeindebildendes Element ist demnach nicht nur das Sich-Organisieren oder das Bewußtsein des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, sondern es müßte auch horizontal etwas sein, das ausgetauscht wird. Darin müßte die Freude bestehen, die wir Christen in unseren Gemeinden miteinander teilen. Was früher vor allem in kleineren Gemeinden und Gemeinschaften der Fall war, daß sich jeder für diese Gemeinschaft entscheidet, das ist auch das Wesentliche für die heutigen Gemeinden. Zudem will der zeitgenössische Mensch Verantwortung tragen.

Somit brauchen wir eine „Verantwortungskirche". Aber eine Gemeinde entsteht nur, wenn Christen sich begegnen, sich in Beziehung bringen, wenn sie miteinander über göttliche Dinge sprechen können oder christlich über weltliche Dinge sprechen, wenn sie mit dem Herzen dabei sind, wie dies bei den frühen Christen der Fall war, von denen jeder nach seinen Fähigkeiten und Gaben, durch den Hl. Geist gestärkt, zur ursprünglichen Gemeinde beitrug. „Dies waren Gemeinden, die nicht petrifiziert waren; die waren offen, jung und ganzheitlich . . ."[7]
Die Gemeinde hat nicht so sehr eine Amtsautorität, sondern viel stärker eine „Autorität, gesandt zu sein", wie Jesus Christus gesandt war. Dabei ist es entscheidend, offen zu sein für Gottes Willen an den Menschen.

Gemeinde Jesu
in nachchristlicher Gesellschaft

Wenn wir diese Entwicklung in den Gemeinden seit dem II. Vatikanischen Konzil bedenken, so ist die Funktion der Gläubigen von einer rituellen Religiosität und einer passiven Hörerschaft stärker zur Mitverantwortung angewachsen (zumindest bis anfangs der 80er Jahre). Die Mitverantwortung des einzelnen Getauften wird so zu einem „Baustein" lebendiger Zeugenschaft.
Die Demokratisierungstendenzen als Versuche des Miteinanders verschiedener Gruppierungen und Schichten führten in verschiedenen Gemeinden zu einer verstärkten Offenheit und Sensibilität für die Fragen unserer Umwelt und gegen eine Organisation „von oben". Miterleben und Mitaufbau verschiedener gemeinschaftsstiftender Gruppierungen führten in dieser Epoche zu neuen Formen praktischer Nachbarschaftshilfe. Der Gefahr, daß durch den Einsatz spezialisierter Gemeindemitarbeiter(innen) Gemeinden „von oben" geplant werden, kann begegnet werden, indem durch Mitbestimmung und demokratische Prozesse neue Seelsorgegruppierungen entstehen, die von einer breiten Solidarität von unten getragen sind. Gerade auch in einer nachchristlichen Gesellschaft hat Gemeinde Zeugnis zu geben und muß besorgt sein um eine Hinführung zu religiöser Erfahrung als einer gläubigen Antwort auf das Evangelium; gerade heute ist der Mensch auf gemeindebildende Elemente wie Vertrauen, Partnerschaft, Solidarität, Geschwisterlichkeit angewiesen, um zukünftig in seinem Glauben bestehen zu können. Gott will das Heil aller Menschen. Wir Christen sind aufgerufen, in unserem Handeln, Reden und Feiern diese Wahrheit zu bezeugen. Das Heil Gottes soll sichtbar und erfahrbar werden vor allem dort, wo menschliches Leben gefährdet ist.
Ein so verstandenes christliches Handeln ist ganzheitlich. Es ist genauso persönlich, wie es sozial und politisch ist. Es ist gemeinsames Handeln; Handeln in Gemeinschaft und Brüderlichkeit. Nach innen wie nach außen ist es kritisch und solidarisch zugleich. Es stellt sich an die Seite von Kranken und Sterbenden, es lebt mit den Familien von Arbeitslosen und leidet mit den Hungernden in den Ländern der Dritten Welt. Es wird erfahrbar als Parteinahme für die Schwächeren, ohne den Starken Unrecht zu tun. Persönliches Kalkül und wirtschaftliches Kosten-Nutzen-Denken werden überwunden, allem sogenannten „Realismus" zum Trotz. Die Ehrfurcht vor dem Leben in allen Geschöpfen und vor der Würde jedes Menschen beflügelt und motiviert solches Handeln, weil die Christen sich als Teil dieser Schöpfung wissen.
Dabei darf nicht vergessen werden, daß die Konkretisierung der Heilsbotschaft im Leben von Gemeinden viele Facetten und unterschiedliche Farben hat. Ihnen gemeinsam ist die Erfahrung von verbindendem Handeln in Brüderlichkeit und Freude, in welchem sich – um ein Bild von Dom Hélder Câmara zu gebrauchen – das Licht Gottes wie in den Farben des Regenbogens bricht und für alle Menschen sichtbar wird.
Im Gemeindeforum 1985 in Basel wurde danach gefragt, welche Rolle der Basis der Kirche zukomme. Als entscheidend für die Basisgemeinschaften wurde erkannt, daß es nicht auf die äußere Form der kleinen Gruppen ankomme, sondern daß in ihnen das „Volk Gottes" aus seiner Objektstellung heraustrete, das Wort ergreife und daß Theologie, Liturgie und Caritas nicht mehr *für* das Volk, sondern *mit* dem Volk gemacht werden: „Es ist nicht die Zeit für große cha-

[7] Erzählung und Zitat aus einer 1979 in Frenswegen gehaltenen Rede.

rismatische Führer, nicht die Zeit der großen Propheten – es ist (heute) die Zeit der kirchlichen Subjektwerdung der Kleinen, die Zeit der kleinen Propheten und in diesem Sinn wohl auch die Zeit der Basis."[8]
Gemeinde muß Raum und Aufbruch zur Erfahrung von Befreiung werden. Christliche Gemeinden sollten daher ein sichtbares Zeichen einer solchen Befreiung sein, das Hoffnung stiftet und anziehend wirkt für den gesamten kirchlichen Bereich. Kirche müßte öfters im Kontrast zur Gesellschaft stehen, und Gemeinde als solche müßte (heute zum) Prinzip christlichen Lebens werden, wenn sie in der heutigen tödlichen Welt die große Alternative Gottes darstellen will.

Praxis

Bernhard Honsel

Gewachsene Freiräume

Was Christen in gemeinsamer Verantwortung erreichen

Im folgenden schildert Pfarrer Honsel, was in seiner Gemeinde, in seiner Stadt, unter Priestern und Laien unserer Länder an Freiräumen gewonnen wurde. Darin wird deutlich, in welchem Ausmaß sich viele Christen als Volk Gottes und als verantwortliche Subjekte kirchlichen Lebens und Wirkens verstehen. *red*

Ein Beispiel mit Signalwirkung: priesterliche Kleidung

Beginnen möchte ich mit einem Beispiel, das mehr am Rande liegt und doch Signalwirkung hat: mit der priesterlichen Kleidung.
Als ich 1953 zum Priester geweiht wurde, wäre es undenkbar gewesen, abgesehen von Ausnahmesituationen im Urlaub oder Ferienlager, als Priester in ziviler Kleidung zu gehen. Zu Beginn der sechziger Jahre fingen einzelne Priester an, statt Kollar einen Schlips oder gar helle Kleidung zu tragen. Daran nahmen nicht nur die Kirchenleitungen, sondern auch viele Gläubige Anstoß.
Das gewandelte Kirchen- und Amtsverständnis des Konzils und die damit verbundene größere Nähe des Priesters zum Volk, der allgemeine Prozeß der Liberalisierung u. v. a. m. haben dazu beigetragen, daß das Lebensgefühl und der Lebensstil der Menschen sich so gewandelt haben, daß immer mehr Priester heute selbstverständlich zivile Kleidung tragen und diese ebenso selbstverständlich akzeptiert werden.
Im Sommer 1986 wurde von der Deutschen Bischofskonferenz in einer Durchführungsbestimmung zum neuen Kodex angeordnet, daß alle Priester durch ihre Kleidung deutlich als solche erkennbar sein müssen. Sie sollen entweder ein Kollar oder wenigstens ein Kreuz am Revers des Anzugs tragen. Diese Anordnung wurde durch die Zeitungen und in den kirchlichen Amtsblättern veröffentlicht. – Ein Jahr später zeigt sich: Diese Bestimmung hat die Wirklichkeit nicht verändert. Diejenigen Priester, die vor dem Erlaß „priesterliche Kleidung" trugen, taten das weiter, und diejenigen, die vor dem Erlaß Zivil trugen, taten das ebenfalls weiter. Die einen wie die anderen können gute Gründe für ihr Verhalten anführen.
Viele Priester sind in dieser persönlichen, ihren Lebensstil betreffenden Angelegenheit ihrem eigenen Gefühl gefolgt und nicht der Verordnung aus Rom. Der Freiraum in der Kirche ist größer geworden.

Mädchen als Meßdienerinnen

Ähnliches gilt für die seit Jahren andauernde Diskussion um die Zulassung der Mädchen als Meßdienerinnen. In größer werdenden Abständen wird von Rom darauf hingewiesen, daß es verboten ist, Mädchen zum Altardienst zuzulassen. Das wird weder theologisch noch pastoral begründet. Doch in immer mehr Gemeinden tun Mädchen als Meßdienerinnen Dienst. Das wachsende Selbstbewußtsein der Mädchen und Frauen setzt sich hier durch, so wie viele andere Dienste in der Kirche – Katechese, Lektorendienst, Predigt, Kommunionausteilung – auch von Frauen wahrgenommen werden.

[8] *J. B. Metz*, hier zit. nach *J. Bruhin*, in: Orientierung vom 31. 5. 1984.

Anfängliche Widerstände gegenüber Frauen als Kommunionspender

Der Widerstand, Mädchen und Frauen zum „heiligen Dienst" zuzulassen, kommt nicht nur aus Rom. Er zeigt sich auch in den Gemeinden. Ich erinnere mich gut: Anfang der siebziger Jahre wurde von Rom erlaubt, Laien mit dem Austeilen der Kommunion zu beauftragen. Wir haben dies auf Nachbarschaftsversammlungen besprochen, um möglichst viele Gemeindemitglieder in das neue Eucharistie- und Amtsverständnis des Konzils einzuführen. Es gab heftige Auseinandersetzungen und deutliche Widerstände gegen die Beauftragung der Laien. Als darüber abgestimmt wurde, ob auch Frauen mit diesem Dienst beauftragt werden sollten, stimmten 70% der Teilnehmer mit „nein". Durch den Einsatz der ersten Kommunionhelfer machte die Gemeinde dann neue Erfahrungen, die intensiv diskutiert wurden. So wandelte sich das Bewußtsein, und im nächsten Jahr fand auch die Zulassung der Frauen zum Kommuniondienst eine deutliche Mehrheit. Im Laufe der Jahre sind in unserer Gemeinde genausoviel Frauen wie Männer mit dem Kommuniondienst beauftragt worden.

Frauen im Verkündigungsdienst

Die überwiegende Zahl derer, die in der Katechese arbeiten, sind Frauen. Frauen gestalten Gottesdienste und tragen ihr Glaubenszeugnis vor. Vor drei Jahren wurde auf einer gemeinsamen Sitzung von Pfarrgemeinderat und Kirchenvorstand der Antrag, eine Laientheologin mit dem Dienst der Verkündigung zu beauftragen, ausführlich diskutiert (zwei Laientheologen waren schon vor Jahren damit beauftragt worden). In geheimer Abstimmung stimmte eine überwältigende Mehrheit bei nur wenigen Enthaltungen dem Antrag zu. Die Gemeinde hat diesen Dienst einer Frau selbstverständlich und dankbar angenommen – ein Zeichen, wie sehr sich das Bewußtsein in bezug auf die Mitarbeit der Frauen im engeren liturgischen Bereich gewandelt hat.
Der Apostel Paulus sagt im Galaterbrief: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid ‚einer' in Christus Jesus" (Gal 3, 28). Dieses urchristliche, durch Jesu Wort und Handeln gewachsene Bewußtsein der Gleichberechtigung von Mann und Frau wird in vielen Gemeinden immer selbstverständlicher.

Gemeinsame Konferenz katholischer und evangelischer Pfarrer

Auch in anderen zentralen Fragen der Pastoral und der Theologie ist der Freiraum in der Kirche größer geworden, und er kann weiterwachsen. Beispiel Ökumene: Das II. Vatikanische Konzil hat im Ökumene-Dekret an vielen Stellen dazu aufgefordert, Wege zu suchen, die unheilvolle Spaltung der Kirchen zu überwinden. Die Bischöfe im deutschsprachigen Raum haben in den Jahren nach dem Konzil darauf gedrängt, die Konzilsbeschlüsse klug in die Pastoral umzusetzen.
Ein solcher Schritt war bei uns die Bildung einer gemeinsamen Konferenz katholischer und evangelischer Pfarrer, die sich bis heute viermal jährlich regelmäßig trifft. Schon 1970 fanden wir nach sorgfältiger theologischer Beratung eine Vereinbarung in bezug auf die konfessionsverschiedenen Ehen. Immer wieder hatten wir erfahren, wie schmerzlich es für gläubige Betroffene ist, wenn der evangelische Partner nicht voll an der Eucharistie bzw. der katholische Partner nicht voll am Abendmahl teilnehmen darf. Besonders deutlich wird das z. B. bei der Hochzeit eines konfessionsverschiedenen Paares, wenn sie im Rahmen einer Eucharistiefeier stattfindet, aber auch bei der Erstkommunion von Kindern, an hohen Festtagen, ja an jedem Sonntag, an dem ein konfessionsverschiedenes Paar oder eine Familie mit Kindern gemeinsam den Gottesdienst besucht.

„Eucharistische Gastfreundschaft" für Christen in Mischehe

Wir vereinbarten, unter folgenden Voraussetzungen den Partner der anderen Konfession zur Eucharistie bzw. zum Abendmahl zuzulassen:

1) Der Betreffende muß in seiner eigenen Kirche zur Eucharistie bzw. zum Abendmahl zugelassen sein.

2) Er muß die Zulassung in der anderen Konfession ausdrücklich wünschen.

3) Der Wille zur Teilnahme muß vom Glauben getragen sein.

Wenn diese Voraussetzungen gegeben seien, wollten wir die Gewissensentscheidung der Gläubigen respektieren und ihnen die Zulassung nicht verweigern.
Diese Vereinbarungen wurden in Predigten und auf Versammlungen in den Pfarreien erläutert, diskutiert und schließlich eingeführt. – Jahre später haben wir diese Vereinbarung auf einer Dekanatstagung mit dem Bischof besprochen. Er wies auf die rechtlichen Bestimmungen hin, die eine solche Regelung nicht erlauben. Nach sorgfältiger Abwägung in den pfarrlichen und überpfarrlichen Gremien sind wir bei unserer Abmachung geblieben.
Im Laufe der Jahre hat sich auf diese Weise das Klima zwischen den Konfessionen bei uns spürbar verändert. Das hat nicht dazu geführt, daß evangelische Christen in großer Zahl um die Zulassung zur Eucharistie bitten; es ist vielmehr so, daß einzelne konfessionsverschiedene Paare bzw. Familien mit Kindern, die eine bewußte Gewissensentscheidung getroffen haben, nicht nur bei besonderen Anlässen, sondern regelmäßig am sonntäglichen Gemeindegottesdienst teilnehmen. Ähnliche sorgfältige Überlegungen und Absprachen trafen wir in bezug auf jene, die nach einer Scheidung wieder geheiratet haben.
Durch diese offene Pastoral haben bei uns wie in den Nachbargemeinden einzelne und Familien im Laufe der letzten Jahre den Weg zum Mitleben mit der Gemeinde, oft sogar zum aktiven Mittragen des Gemeindelebens gefunden. Die volle Integration, gerade bei der Feier der Eucharistie, ist für die Betroffenen von besonderer Bedeutung.
Die Frage der gegenseitigen Zulassung zur Eucharistie bzw. zum Abendmahl und die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie unter bestimmten Voraussetzungen ist auf der Würzburger Synode (1971–1975) ausführlich beraten worden. Es wurden ähnliche Kriterien diskutiert, wie wir sie in Ibbenbüren erörtert hatten. Von der Synode wurde ein Votum nach Rom eingereicht mit der Bitte um Änderung der geltenden Normen. Bis heute ist keine Antwort gekommen. Doch diese pastoraltheologisch gut begründete Praxis breitet sich langsam weiter aus.

Die Laienpredigt . . .

1973 bat unsere Gemeinde den Bischof, zwei Laientheologen, die seit Jahren aktiv in der Gemeinde mitarbeiteten, mit dem Dienst der Verkündigung zu beauftragen. Der Hintergrund: Die Gemeinde hatte immer einen Kaplan und viele Jahre einen Diakon. Aufgrund des Priestermangels wurden diese ohne Nachfolger versetzt. Die neue Situation wurde in vielen Gruppen und auf Versammlungen der Gemeinde beraten.
Drei weitere Gemeinden des Pfarrverbandes rechneten ebenfalls mit der baldigen Versetzung des Kaplans ohne Aussicht auf einen Nachfolger. So kam es, daß auch auf der Ebene des Pfarrverbandes (neun Pfarrgemeinden) über die Frage, wie das Glaubenszeugnis und die Verkündigung der Laien in den Gottesdienst einzubringen seien, intensiv beraten wurde.
Pfarrgemeinderat und Kirchenvorstand unserer Gemeinde fällten daraufhin den Beschluß, den Bischof um die Beauftragung der beiden obengenannten Laientheologen zu bitten. Unser Antrag wurde vom Bischof mit der Begründung abgelehnt, die Würzburger Synode habe die Laienverkündigung zwar beraten, aber noch nicht beschlossen.
Daraufhin berieten wir die Angelegenheit noch einmal im Pfarrverbandsrat. Uns wurde noch deutlicher bewußt, welche Bereicherung darin liegen kann, wenn Laien aus der Erfahrung ihres Lebens in Beruf und Familie den Dienst der Verkündigung mit wahrnehmen.
Vom Pfarrverbandsrat ermutigt, beschlossen Pfarrgemeinderat und Kirchenvorstand unserer Gemeinde dann auf einer gemeinsamen Sitzung, die beiden Laientheologen mit der Predigt zu beauftragen.

. . . auch ein Beispiel
für Durchhaltevermögen . . .

Die Art und Weise, wie dieser Konflikt gelöst wurde, scheint mir eine Möglichkeit zu sein, wie sich notwendige Erneuerungen in der Kirche entwickeln können. Der Bischof konnte wegen der geltenden Bestimmungen den Antrag der Pfarrgemeinde nicht genehmigen. – Der Pfarrgemeinderat beschloß nach Rücksprache mit dem Pfarrverbandsrat, an der Beauftragung der Laien zur Ver-

kündigung festzuhalten. – Der Bischof hat auf ein ausdrückliches Verbot verzichtet.
Die Würzburger Synode faßte später folgenden Beschluß: „Es ist notwendig, daß in den Bistümern und Gemeinden das Verantwortungsbewußtsein aller Gläubigen für eine Bezeugung und Vermittlung des Glaubens geweckt und gefördert wird. Auch eine Beteiligung an der Verkündigung im Gottesdienst in den Formen des Glaubenszeugnisses und der Predigt mit ausdrücklicher Beauftragung, in außerordentlichen Fällen auch in der Eucharistiefeier, wird gutgeheißen." Im November 1973 erteilte die Kleruskongregation die Zustimmung, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, die in die Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz zur Laienpredigt eingegangen sind. In den folgenden Jahren wurden in vielen Gemeinden des deutschsprachigen Raumes dafür geeignete Männer und Frauen mit dem Dienst der Verkündigung beauftragt.

. . . wenn die Erfahrungen der Ortskirchen von Rom nicht zur Kenntnis genommen werden

Im April 1987 wurde die Zustimmung der Kleruskongregation trotz wiederholter Bitten der Deutschen Bischofskonferenz nicht verlängert und damit widerrufen. Das erfolgte ohne Rücksprache und ohne nähere theologische Begründung. Es scheint mir nicht denkbar, daß aufgrund dieser jetzt fehlenden Zustimmung von Rom eine schon vierzehn Jahre gewachsene Tradition, die sich so bewährt hat, abgebrochen würde, zumal bekannt ist, daß viele Bischöfe im deutschsprachigen Raum und auch Mitglieder der Kleruskongregation der Verkündigung durch Laien gerade aufgrund der Erfahrungen positiv gegenüberstehen. Das Bestürzende an dem Vorgehen der Kleruskongregation besteht darin, daß das Verbot der Laienpredigt ohne wirkliche Kenntnisnahme der Erfahrungen unserer Ortskirchen und ohne jeglichen Dialog (wohl eher aus ideologischen Gründen) erfolgte. Der Geist der Kollegialität, der im Konzil und auch später von den nachfolgenden Päpsten immer wieder betont wurde, ist dadurch empfindlich verletzt. Darum muß die Basis ihre Einsicht zu Gehör bringen, muß Widerstand leisten – nicht im geheimen, sondern offen.

Wenn alle Gemeinden, die gute Erfahrungen mit der Verkündigung durch Laien gemacht haben, die Tradition weiterführen würden, wäre der Dialog unerläßlich.
In unserer Gemeinde versehen zusammen mit mir und einem älteren Priester drei Laientheologen und eine Laientheologin seit vielen Jahren den Dienst der Verkündigung in der Eucharistiefeier. Jede(r) ist anders, jede(r) verkündigt aus einem anderen Erfahrungshintergrund. Die Gemeinde ist dankbar für das vielfältige Zeugnis und die Ermutigung im Glauben, die durch die Laien ebenso erfolgt wie durch die Priester. Nach einer so langen, guten Erfahrung würde es die Gemeinde als Verarmung empfinden und überhaupt nicht verstehen, wenn den Laientheologen die Verkündigung untersagt würde, und sie würde es auch nicht hinnehmen.

Eigenverantwortung bei Empfängnisregelung

Ich wurde in diesen Tagen an die Veröffentlichung der Enzyklika „Humanae vitae" im Jahre 1968 mit dem Verbot des Gebrauchs empfängnisverhütender Mittel erinnert. Auf einer Zusammenkunft der Priester des Bistums erläuterte damals der Moraltheologe Pater Johannes Hirschmann im Beisein unseres damaligen Bischofs Joseph Höffner die Enzyklika und verteidigte sie. In dieser Zeit zeichnete sich schon ab, daß viele Eheleute, die Mehrheit der Moraltheologen und auch ein großer Teil der in der Seelsorge tätigen Priester sich den Ausführungen des Papstes nicht anschließen konnten. Auf die Frage, wie Pater Hirschmann sich die Entwicklung denke, antwortete er mit dem Beispiel des Ritenstreites aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Die Missionare hätten Rom um die Erlaubnis gebeten, in Indien, China und Japan die Liturgie in der jeweiligen Landessprache feiern zu können, um den Menschen von ihrer Kultur her den Weg zum Verständnis des christlichen Glaubens zu eröffnen. Die zuständigen Stellen haben bekanntlich abgelehnt. Pater Hirschmann vertrat die Meinung, die Missionare hätten aufgrund ihrer Kenntnis der Situation ihre Sache nachdrücklicher vertreten und nach ihrer Überzeugung handeln müssen (wie Methodius und Cyrill, die Apostel der Slawen, es im 9. Jahrhundert getan haben), denn in der Sa-

che der Riten habe es sich nicht um ein göttliches Gesetz gehandelt. Die römischen Behörden hätten die Lage nicht so sachkundig beurteilen können wie die Missionare. Bei der Enzyklika „Humanae vitae" handle es sich auch nicht um eine unfehlbare Lehrentscheidung, und – so sagte Pater Hirschmann – es werde sich in der Zukunft erweisen, was für das Heil der Menschen nützlich sei.

Die Entwicklung hat gezeigt, daß im deutschsprachigen Raum die überwiegende Mehrheit der gläubigen, praktizierenden katholischen Christen die Lehre der Enzyklika in bezug auf die Empfängnisregelung nicht angenommen hat. Die Moraltheologen haben für die gelebte neue Ehemoral eine begründete Lehrmeinung entwickelt, die sich immer mehr durchgesetzt hat trotz wiederholter Einschärfung der Lehre der Enzyklika durch den Papst. Die Gläubigen sind in Abwägung der unterschiedlichen Lehrmeinungen ihrem Gewissen gefolgt; die Eigenverantwortung der Gläubigen ist größer geworden.

An diesem Beispiel wird deutlich, was immer katholische Lehre war und was das II. Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Kirche ausdrücklich formuliert hat (Nr. 12): „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' (vgl. Augustinus) ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2, 13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an." Das Konzil betont also: Der ganzen Kirche ist die Wahrheit verheißen. Das Konzil hat die Fenster in jeder Beziehung weit geöffnet, und so ist eine erstaunliche Vielfalt im kirchlichen Leben und in der kirchlichen Lehre entstanden. Das hat den Freiraum erweitert, aber auch die Sorge wachsen lassen, wie Einheit und Rechtgläubigkeit gewahrt werden können. Daher ist es verständlich, daß in den Gemeinden immer wieder Stimmen laut werden, die nach verbindlichen Weisungen verlangen; und es ist auch verständlich, daß die verantwortlichen Leitungsstellen bestrebt sind, möglichst viele verbindliche Weisungen auszugeben, sei es aus Sorge, sei es aus Neigung.

In einem lebendigen Prozeß sind Auseinandersetzungen nicht zu vermeiden, weder solche in den Gemeinden selbst, noch solche zwischen Basis und Leitung. Fundament und Garant des Glaubens ist immer – wie das Konzil betont hat – der Glaubenssinn der Gläubigen. Nur in einem ständigen wirklichen Dialog zwischen Menschen, die in den Gemeinden sagen und vollziehen, was sie im Glauben wissen und empfinden, den Theologen, die dieses Wissen und Tun artikulieren und unterstützen, und den Amtsträgern, die in Verkündigung und Leitung den Dienst der Einheit leisten, kann die Kirche ihren Weg in dieser Welt finden.

Karl-Ernst Apfelbacher

Wie steht es um Glaube und Offenheit „aktiver" Gemeinde-Mitglieder?

Auf dem Hintergrund einer kurzen Beschreibung einer sehr „lebendigen" Gemeinde macht sich Pfarrer Apfelbacher Gedanken über dieses „soziale Feld geistlichen und geistig-menschlichen Austausches". Er fragt nach der Qualität des Glaubens, nach der Lebensbezogenheit und Offenheit der aktiven Christen. Auch wenn ihm dabei der Begriff der „Gemeinde" etwas verschwimmt, hofft er doch, daß sich auch in Zukunft viele Kirchennahe und Kirchenferne mutig und lernwillig auf dem Feld der Gemeinde bewegen. *red*

Seit drei Jahren bin ich Pfarrer in der Pfarrei St. Ursula in München-Schwabing, westlich der Leopoldstraße und der Münchner Frei-

heit. 10.500 Katholiken und etwa 2500 Protestanten wohnen hier. Für die Seelsorge sind mir ein Pastoralassistent und eine Pastoralassistentin zugeordnet, dazu für einige Wochenstunden eine kluge und einfallsreiche Religionslehrerin.

Schwabinger Milieu

Schwabing gilt als ein Künstlerviertel und ist ein Vergnügungszentrum Münchens, gehört zu den teuersten Wohnvierteln Münchens mit „vornehmen" Adressen. Wegen der Nähe zur Universität wohnen hier viele Studenten – privat oder in einigen Studentenwohnheimen. Viele alte Leute wohnen hier, oft „alteingesessene" (neulich erzählte mir eine Frau, sie wohne schon 60 Jahre hier). Allerdings gibt es einen Wandel in der Bevölkerungsstruktur: Alte Leute ziehen weg in Altersheime außerhalb des Pfarrgebietes; die Altbauwohnungen werden saniert; die Mieten werden auf Schwabinger Niveau angehoben (bis zu 20 DM pro m²) und sind dann nur mehr für eine finanziell gehobene Schicht erschwinglich. Lang ansässige Gemeindemitglieder nehmen wahr, daß in den Gottesdiensten im Vergleich zu früher weniger ältere und mehr junge Gottesdienstbesucher anzutreffen sind.

Das Gemeindeleben

Das Gemeindeleben im engeren Sinn, d. h. was organisierbar ist, ist vielfältig: Es gibt z. B. eine Männergemeinschaft, eine pfarrliche Gruppierung der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, einen Elisabethverein und einen Vinzenzverein (für soziale Dienste), zusammen mit anderen Pfarreien einen Verein für ambulante Kranken- und Altenpflege. Es gibt Jugendgruppen, eine Teestube für junge Leute, etwa 50 Ministranten (seit 1972 auch Ministrantinnen), eine Orff-Kindergruppe, eine Ortsgruppe von amnesty international, einen Arbeitskreis Mission – Entwicklung – Frieden, einen über die Pfarrgrenzen hinaus angesehenen Chor, eine Tanzgruppe, die auch in der Gemeindeliturgie tanzt und dabei die Kirchenbesucher (auch alte Leute) in den Tanz einbezieht. Engagierte Frauen laden regelmäßig zu Altenfesten und zum Altenclub und zu Ausflügen ein. Der „Lustbarkeitsausschuß" des Pfarrgemeinderats organisiert Gemeindefeste, Kinderfeste und Faschingsveranstaltungen. Regelmäßig gehen Kleidersendungen oder Geldspenden u. a. nach Portugal, Ecuador, Tansania, Indien und zur Partnergemeinde in Danzig (Polen). Mein Vorgänger (er war 25 Jahre Pfarrer) hat die Laien angeregt und sie „machen lassen" – und sie haben den Freiraum genutzt und sich mit Eifer, Sachverstand und Umsicht an die Arbeit gemacht. Kandidaten für den Pfarrgemeinderat zu finden, macht kaum Probleme, jedenfalls nicht für den Pfarrer. „Kommunionmütter" und Firmvorbereitungs-Gruppenleiter sind leicht zu finden.
Eine Eigentümlichkeit der Pfarrei: Mein Vorgänger hat eingeführt, daß in den Sonntagsgottesdiensten und meist auch in den Werktagsgottesdiensten bei der Kommunion neben der Hostie auch der Kelch gereicht wird. So werden am Wochenende (derzeit drei Gottesdienste) an die 20 Laienkommunionausteiler(innen) benötigt; denn bei jedem Gottesdienst müssen es drei oder vier Kommunionausteilerpaare sein, damit der Gottesdienst nicht unergiebig in die Länge gezogen wird. In den vergangenen drei Jahren haben sich immer genügend Austeiler bzw. Austeilerinnen auf der Altarinsel eingefunden. (Unsere Erfahrung lehrt, daß die Einführung der regelmäßigen Kelchkommunion kein wesentliches Zeitproblem ist, sondern auf die Frage zusteuert, ob man Laien ermuntert, bei der Kommunionausteilung mitanzupacken.)
Diese lückenhafte Aufzählung zeigt eine laienaktive Gemeinde. Einmal fragte mich ein Student, der nur diese Aufzählung kannte, ob die Situation von St. Ursula nicht eine Utopie sei im Vergleich zu dem, was in vielen Pfarreien und bei vielen Pfarrern möglich sei. Dazu: Ich will nicht vergleichen. Ich möchte einige Probleme benennen, die mich zur Zeit bedrängen.

Was glauben die sogenannten Gläubigen?

Mich treibt derzeit die Frage um: Was glauben eigentlich die Gläubigen, insbesondere die „aktiven" Gemeindemitglieder? Ein Beispiel: Der Männerverein (überwiegend ältere Herren, die bei organisatorischen Dienstleistungen in der Pfarrei – von Gemeindefesten bis zum Himmeltragen bei der Fron-

leichnamsprozession – fraglos und willig und umsichtig die Sachen in die Hand nehmen) bat mich zu einer „Adventsbesinnung". Ich legte ihnen Jes 11, 1–10, und Mt 3, 1–12 (Lesejahr A, 2. Adventssonntag), zum Gespräch vor. Nach einigem bibelkundlichem Hin und Her fragte ich direkt: Jetzt einmal ehrlich! Wir singen „O Heiland, reiß die Himmel auf!" oder „Marana tha – unser Herr, komm!" Meine Frage: Wollen Sie eigentlich, daß unser Herr kommt, lieber heute als morgen, um das verheißene Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens gegen alle Widerstände aufzurichten? Zunächst war Verlegenheit, dann redeten die Männer frank und frei: Eigentlich niemand wollte wirklich, daß der Herr sofort komme, um für Gerechtigkeit, Liebe und Frieden für alle Menschen zu sorgen. Einer äußerte, er habe Angst vor den angekündigten Drangsalen, den angekündigten „apokalyptischen Reitern" (Offb 6). Ich antwortete (dem Sinn nach): Die apokalyptischen Reiter sind doch schon in aller Welt unterwegs. Aus der Tagespresse kann man entnehmen, was hier und heute an Folter und Unmenschlichkeit nahezu in aller Welt vielen Menschen angetan wird. Wir können doch nicht bloß deshalb, weil wir in der Bundesrepublik einigermaßen erträgliche und menschenwürdige Verhältnisse haben, dem Herrn, wenn er kommen will, entgegenziehen und rufen: „Komm bitte jetzt noch nicht! Unsere Adventslieder sind nicht so wörtlich zu nehmen! Uns geht es gar nicht so schlecht; wir sind deines Reiches nicht akut bedürftig. Und das Los der vielen Menschen, die in anderen Teilen der Welt ‚in Finsternis und Todesschatten' sitzen und in den Folterkellern geschunden und gequält werden – nimm es nicht so tragisch!" Die Frage, die mich bewegt: Ist das Evangelium und seine Verheißung des anbrechenden Reiches Gottes doch nur denen wirklich verständlich, die so arm sind, daß sie nichts mehr zu verlieren haben und nur noch die Chance haben, auf Gerechtigkeit, Liebe und Frieden zu hoffen ohne begründete Aussicht auf Hilfe von Menschen?

Lebendiger Gottesdienst?

Lebendig werden Gottesdienste, wenn das konkrete Leben mit seinen Licht- und Schattenseiten vorkommt, zusammenkommt, zur Sprache gebracht und gefeiert wird. Ich bitte, häufig mit Erfolg, Eltern, ihr Kind in einen Sonntagsgottesdienst zur Taufe zu bringen. Gelegentlich läßt sich auch ein Brautpaar im sonntäglichen Gemeindegottesdienst trauen. Ich erläuterte einmal in einer Predigt meine „Vision": „Wenn in einem Gottesdienst eine Hochzeit gefeiert und zugleich ein Toter beklagt wird, und wenn die, die über den Verstorbenen trauern, den Hochzeitsleuten ohne Neid gratulieren können und zugleich die Brautleute den Trauernden ohne Angst kondolieren können, dann wird lebendig und spürbar, was in den Hochgebeten immer beschworen wird: die Einheit im Heiligen Geist." Eine Frau sagte mir nachher: „Ich bin schon über 80 Jahre. Bleiben Sie bei Ihrer Vision!"

Vor einem Jahr kam es so: Für den Hauptgottesdienst am Sonntag war die Taufe eines Babys vorgesehen. Unvorhergesehen wurde ich am Vorabend gebeten, in diesem Gottesdienst ein Totengedenken zu formulieren für einen Mann (etwa 40), der sich in Depression vor einigen Tagen erschossen hat und eine Frau mit zwei Kindern hinterläßt. Der Verstorbene war noch vor 14 Tagen mit seiner Frau in unserem Gottesdienst gewesen (da war auch eine Taufe!); er sei davon sehr angerührt gewesen; und jetzt möchte die Frau mit ihren Kindern wiederkommen. Ich kam (nach Absprache mit der Frau) in der Predigt auf den unglücklichen Tod ihres Mannes zu sprechen und darauf, daß – Taufe und Tod – in diesem Gottesdienst „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" (Gaudium et spes, II. Vatikanum) konkret versammelt sind. Beim Friedensgruß kam mir die Idee, die Mutter mit dem Neugetauften zu der Witwe hinzuführen. Die Witwe gab dem Kind ein Kreuz auf die Stirn. Vor kurzem erzählte man mir, daß der Frau mit ihrer frischen Trauer diese Berührung des Kindes eine wichtige Erinnerung geworden sei, ein kleines Licht auf dem Weg durch ihre Trauer.

Gottesdienste solcher Art werden nicht einhellig positiv aufgenommen: Viele finden sie spannend und anrührend, weil eigene, vielleicht unverdaute gute und schlechte Erinnerungen, auch enttäuschte Hoffnungen wiederauftauchen. Manche jammern: „Wann ist endlich wieder einmal ein Gottes-

dienst, in dem nichts los ist!" Meine These dazu: Man kann nicht jammern z. B. über die Jugend, daß sie unsere Gottesdienste zu langweilig findet, und zugleich fordern, daß in Gottesdiensten „nichts los" sein darf. Beklemmend ist für mich, daß auch treue und regelmäßige Gottesdienstbesucher von der Liturgie gar nicht mehr erwarten, daß das konkrete Leben vorkommt.

Offene Gemeinde?

Zweifellos ist St. Ursula eine „bunte" Gemeinde. Ist die Pfarrei auch eine „offene" Gemeinde? Dazu zwei Beobachtungen:
Erstens: Auf dem Pfarrgebiet, neben der Kirche, wohnt ein sehr bedeutender deutscher Lyriker. Er nimmt nicht am sogenannten „Gemeindeleben" teil; vor einiger Zeit brachte er sein Kind zur Taufe in den Sonntagsgottesdienst; er ist ein sensibler und freundlicher Mensch. Ich fragte in den zuständigen Laiengremien, ob man ihn nicht einmal zu einer Dichterlesung in den Pfarrsaal bitten sollte. Die erste Reaktion war Ablehnung; man sagte: „Das verstehen unsere Leute doch nicht." Dazu: Ich verstehe nicht, wer da „unsere Leute" sind. Und ich verstehe nicht, warum eine Veranstaltung, die stadtweites Interesse finden würde, bei „unseren Leuten" nicht auch Anklang finden könnte.
Zweitens: Eine Buchhandlung auf dem Pfarrgebiet bittet regelmäßig, im Pfarrsaal Veranstaltungen durchführen zu können. Themen waren in den vergangenen Wochen New Age, Teilhard de Chardin; ein Krankenhausseelsorger berichtete über seine Erfahrungen mit Aids-Patienten; P. M. Zulehner erläuterte sein Buch „Das Gottesgerücht" (Patmos, 1987). Vor längerer Zeit war auf Einladung von Pax Christi C. F. v. Weizsäkker im Pfarrsaal, um seine Idee eines Friedenskonzils vorzustellen. Der Pfarrsaal war jedesmal voll, aber von „der Gemeinde" war kaum jemand da. Jüngst war Bischof Proano, der „Bischof der Indios", aus Ecuador am Samstag nach dem Gottesdienst zu einem Gesprächsforum in der Kirche zu Gast; etwa 200 Besucher haben sich eingefunden, aus der „Gemeinde" kaum jemand. Gleichzeitig kritisiert man in den Gemeindegremien gelegentlich, daß die Bildungsarbeit zu kurz komme; dabei waren alle Veranstaltungen in den üblichen wöchentlichen Pfarrnachrichten ausführlich angekündigt worden.
Mir verschwimmt derzeit der Begriff „Gemeinde". Kann man unter „Gemeinde" ein soziales Feld geistlichen und geistigen und menschlichen Austausches verstehen, in dem sich „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute" berühren können? Viele („Kirchennahe" und „Kirchenferne") bewegen sich mutig und lernwillig auf diesem Feld. Andere („Kirchennahe" ebenso wie „Kirchenferne") haben Angst, sich auf diesem Feld neugierig und dialogbereit zu bewegen. Die ersten möchte ich bestärken, den zweiten mit Geduld und Liebe begegnen.

Ursula Gödde

Ein Wort an den Bischof zur Mitwirkung der Gemeinde bei der Bestellung des Pfarrers

Wir drucken hier eine Rede ab, die Frau Gödde im Namen von zwei Pfarrgemeinderäten an den Bischof richtete, als er zur Firmung in einer der beiden Gemeinden weilte. In diesem Dokument ist viel vom Selbstverständnis und Selbstbewußtsein eingefangen, das einen Teil der Gemeindemitglieder bestimmt.

Sehr geehrter Herr Bischof!

Die Vorüberlegungen in den beiden Pfarrgemeinderäten von St. Hedwig/St. Laurentius (Bremen-Ost) für dieses Gespräch zielten auf die Frage nach der Stellung der Laien in der Kirche heute. Es war beabsichtigt, das an zwei Beispielen darzustellen, die uns betroffen haben und noch betreffen: erstens an der Auseinandersetzung um die Wahl eines neuen Pfarrgemeinderates vor drei Jahren, zweitens an der Diskussion, die um die Neustrukturierung der katholischen Gemeinde zu Bremen geführt wird.
Heute scheint es uns dagegen wichtiger, ein aktuelles Thema zu besprechen, welches die Zukunft unserer Gemeinden unmittelbar berührt und zugleich die oben gestellte Frage

nach der Mitwirkung der Laien bei wichtigen Entscheidungen ganz konkret werden läßt.

Seit drei Wochen wissen der Pfarrgemeinderat und die Gemeinden, daß unser Pfarrer uns zum 1. September verläßt, um sich – auf eigenen Wunsch – einem neuen Wirkungskreis zuzuwenden. Wir sind sehr betroffen von dieser Entscheidung, die wir respektieren und die viele traurig macht. Umso mehr begrüßen wir die Möglichkeit, heute mit Ihnen, Herr Bischof, dieses Gespräch führen zu können.

Die letzten 15 Jahre der Gemeinden St. Hedwig/St. Laurentius waren geprägt durch die – wie wir meinen – in vielem erfolgreichen Bemühungen der Priester des Bremer Konvents, die Gedanken des 2. Vatikanischen Konzils in der pastoralen Arbeit umzusetzen. Unser Pfarrer hat diese von Anfang an entscheidend beeinflußt und bis heute weitergeführt. Auch der neue Pfarrer wird auf seine Art prägend für den Stil der Gemeinde sein. So ist es verständlich, daß wir Wünsche, Erwartungen, Hoffnungen und vielleicht auch Ängste in bezug auf seine Person haben.

Wir wissen, daß wir nicht im Urchristentum leben. Wir können keinen „vir probatus" aus unserer Mitte vorschlagen und den Bischof um seine Ordination bitten. Wir leben im 20. Jahrhundert. Aber wir möchten zeigen, daß es uns nicht gleichgültig ist, wen wir „zugeteilt" bekommen.

Und insofern sind wir wieder bei dem von uns gewählten Thema. Wir fragen uns: Wird es möglich sein, unsere Hoffnungen und Wünsche so vorzutragen, daß sie gehört werden und somit die Entscheidung über die Zukunft unserer Gemeinden beeinflussen?

Selbstverständlich werden wir keinen Katalog guter Eigenschaften aufstellen, die der neue Pfarrer besitzen sollte. Ich möchte vielmehr einige Merkmale der Gemeinden schildern, die uns wesentlich erscheinen, und damit gleichzeitig etwas aussagen über die Erwartungen, denen der neue Pfarrer hier begegnen wird. Dabei beziehe ich mich auf die Beiträge, die auf einer Versammlung von etwa 80 Gemeindemitgliedern am letzten Sonntag nach dem Gottesdienst geäußert wurden.

An einem normalen Wochenende besuchen 700 bis 800 Gläubige die drei Gottesdienste in beiden Gemeinden. Es fällt auf, daß verhältnismäßig viele Jugendliche und Paare im Alter von 30 bis 50 Jahren darunter sind. Wir wissen, daß ungefähr ein Viertel der Gottesdienstbesucher nicht in der Vahr wohnt, sondern aus anderen Stadtteilen Bremens kommt. Diese Gläubigen haben sich den Gemeinden als Wahlgemeinde angeschlossen. Ein Teil von ihnen war früher – nach eigenen Aussagen – kirchenfremd oder fernstehend. Viele Wahlgemeindemitglieder besuchen nicht nur den Gottesdienst, sie sind seit langem auch prägend für den Stil des sonstigen Gemeindelebens. Was hat diese Gläubigen bewogen, sich für diese Gemeinde als geistliche Heimat zu entscheiden? Und was möchten viele ortsansässige Gemeindemitglieder nicht mehr missen?

Erstens: Als wichtigsten Faktor nenne ich die Art der Verkündigung, die wir hier seit 15 Jahren hören.

Diese Verkündigung gründet auf einer „fragenden Theologie". Das bedeutet nicht eine fundamentlose oder gar säkularisierte Theologie, sondern gerade eine, die Gottes Wirklichkeit ernst nimmt und sie reflektiert. Dazu vergewissert sie sich einerseits ständig ihrer bibeltheologischen Wurzeln. Andererseits befragt sie mit so erworbenen theologischen Aussagen kritisch die soziale und politische Realität unserer Zeit und läßt Wege für ihre Veränderung in einem christlichen Sinn erkennen. Risse und Brüche, die zwischen Glauben und erlebter Alltagswelt erfahren werden, werden nicht zugedeckt. Grundfragen des Glaubens können wirklich gestellt und auch bedacht werden.

Diese „fragende Theologie", so sagen heute immer wieder Gemeindemitglieder, hat letztlich in behutsamer Weise, in mühevollen, kleinen Schritten mehr Glauben wachsen lassen und mehr Atheismus überwunden, als eine andere Art der Verkündigung hätte leisten können.

Zweitens: Ausdruck, d. h. symbolischer wie sinnlich-emotionaler Höhepunkt einer solchen Theologie ist die Liturgie, die in St. Hedwig/St. Laurentius gefeiert wird. In dieser Liturgie werden die wesentlichen Linien der Tradition bewahrt, weitergeführt und aus dem kreativen Umgang mit ihnen neue,

dichte Symbole gewonnen. In Verbindung mit der Verkündigung gelingt es oft, bekannte Aussagen in neuer Beleuchtung zu sehen. Der theologischen Sprache entspricht die liturgische Musik, künstlerisch wie theologisch qualitätvolle Gesänge für Chor und Gemeinde, instrumentale Meditationen, die vor, nach oder zwischen Texten eine entscheidende Funktion in der Liturgie haben. Andere künstlerische Möglichkeiten, wie Lyrik oder bildende Kunst, werden zur Deutung der liturgischen Tradition mit einbezogen.

Hier ist ein Interesse und Verständnis für christliches Leben und christliche Identität erwachsen, das allmählich zum wesentlichen emotionalen Band der Gemeinde wurde.

Wie wichtig diese Art, Liturgie zu feiern, großen Teilen der Gemeinde ist, zeigt der Entschluß, einen Förderverein zu gründen, um einen eigenen Musiker hauptamtlich einstellen zu können.

Drittens: Durch diese Art von Verkündigung und liturgischer Praxis hat eine große Zahl von Christen in St. Hedwig und St. Laurentius – ob sie nun in diesem Gebiet wohnen oder nicht – eine geistige Heimat gefunden und ein Stück gemeinsamer Entwicklung gemacht. Sie sind bereit, Teile ihrer Zeit und ihre individuellen Fähigkeiten selbstbewußt in das Gemeindeleben miteinzubringen. In Taufkreisen, in theologischen Seminaren, in Arbeitskreisen mit sozialen Schwerpunkten, im entwicklungspolitischen Arbeitskreis und anderen mehr sind Laien aktiv. Mit anderen Worten, die realen, äußerlich wirksamen Aktivitäten in der Gemeinde sind in hohem Maß durch die symbolische Dimension von Verkündigung und Liturgie angestoßen.

Mit der Schilderung erstens einer Verkündigung als „fragender Theologie", zweitens einer davon geprägten Liturgie und drittens einer von beiden angestoßenen Laienaktivität, wie sie sich in St. Hedwig/St. Laurentius in fast 20 Jahren entwickelt hat, verbinden wir den Wunsch nach Kontinuität und Weiterführung. Viele von uns befürchten, heimatlos zu werden, wenn diese Art von Auseinandersetzung mit christlichem Glauben unterbrochen wird. Wir sind der Überzeugung, daß Laien in der Kirche sehr wohl aufgerufen sind, mitdenkend und hoffend teilzunehmen an Entscheidungen, die sie betreffen.

So sehen wir in der Darstellung dessen, was uns in unserer bisherigen Praxis wichtig geworden ist, und in dem nachfolgenden Gespräch mit Ihnen, Herr Bischof, einen ersten Beitrag, an der bevorstehenden Entscheidung mitzuwirken. Wir erhoffen, daß diese eine Weiterführung des Bestehenden ermöglichen wird.

Wilhelm Lindenberg – Michael Scheuermann

Wenn der Pfarrer wechselt

Bilanz und Ausblick eines Pfarrgemeinderates

Den bevorstehenden Pfarrerwechsel hat der Pfarrgemeinderat von St. Markus im Frankfurter Stadtteil Nied zum Anlaß genommen, innezuhalten und ihm wesentlich erscheinende, zukünftige pastorale Aufgabenbereiche sich selbst und dem neuen Pfarrer vor Augen zu führen. Die Aufgabenumschreibung, für den Pfarrgemeinderat wie für den neuen Pfarrer gleichermaßen gedacht, wurde dem neuen Pfarrer im Verlauf des Designationsgespräches vorgestellt. *red*

Die Schwerpunkte pastoralen Handelns . . .

Im Zuge der immer schwieriger werdenden Bedingungen für ein christlich zu verantwortendes Gemeindeleben besannen sich Pfarrer und Gemeindegremien vor vier Jahren darauf, sich mehr und mehr den zentralen Belangen der Menschen vor Ort zuzuwenden. Man entwickelte eine Art Neugier für die vielfach problematischen Lebensbedingungen der Nieder und verließ daraufhin mehr und mehr den bislang weithin abgeschotteten binnenkirchlichen Raum. Man öffnete die Kirchentür und ließ sich den zuweilen schneidend kalten Wind im Stadtteil ins Gesicht blasen. Im konkreten hieß das[1]:

[1] Näher vorgestellt in: *B. Serger* u. a. (Hrsg.), Wenn sich die Kirchentüren öffnen. Beispiele aus einer Vorortgemeinde, Mainz 1982.

a) *Öffnung* gegenüber der zahlreich vertretenen Arbeiterjugend, für die keine Treffmöglichkeiten im Stadtteil bestanden. Dies durch Einrichtung eines Jugendzentrums im Gemeindezentrum und entsprechende finanzielle und personelle Ausstattung.
b) Teilweise *Umwandlung* des Gotteshauses in eine Galerie, die unbekannten und bekannten Künstlern die Möglichkeit der Präsentation ihrer Werke bietet. Damit sollte vor allem der kulturarme und trübe Wohnvorort Nied attraktiver gemacht werden.
c) *Darstellung* zahlreicher gemeindlicher Aktivitäten in der örtlichen Lokalpresse und einem zur Kirchen-Stadtteilzeitung ausgebauten Pfarrblatt.
Die Wahl dieser drei Schwerpunkte formte zum einen zunehmend nachhaltig die Arbeit der Sachausschüsse und des Pfarrgemeinderats; zum anderen stieß diese Schwerpunktsetzung auf erbitterten Widerstand in den Reihen der „Kerngemeinde", der für manche im Rückzug aus gemeindlichem Engagement endete. Nach außen gelangte die Kirchengemeinde St. Markus zu einem erfreulichen Bekanntheits-, ja Beliebtheitsgrad vor allem kirchlich Distanzierten jüngeren Alters gegenüber.
Für kirchenferne Menschen erlangte die katholische Kirche vor Ort neue Plausibilität und Legitimität, erfüllte sie doch plötzlich wichtige Aufgaben.

. . . im Stadtteil Nied

Die von der Gemeinde in Angriff genommene Schwerpunktsetzung orientiert sich an den im folgenden knapp aufgelisteten Gegebenheiten des Stadtteils: Nied umfaßt eine Fläche von 382 ha, auf der nach dem Stand von Anfang 1981 insgesamt 14.470 Menschen wohnten; es gibt einen leichten Bevölkerungszuwachs. Der Bevölkerungsanteil der Kinder und Jugendlichen (bis unter 15 Jahre) beträgt in Nied 16%; 15,3% der Einwohner sind 65 und mehr Jahre alt. Im Vergleich zur Gesamtstadt Frankfurt absolvieren in Nied mehr Heranwachsende die Hauptschule, während weniger das Abitur machen. Die erwerbstätige Bevölkerung Nieds gliedert sich wie folgt auf: 45,2% Arbeiter und 36,0% Angestellte (Frankfurt 35,9% : 48,0%).
Nied ist also ein Stadtteil mit hoher Arbeiterbevölkerung. Die Ausländerquote weicht nicht von der Frankfurts ab; jeder vierte ist Ausländer, wobei in Nied überdurchschnittlich viele Türken und Italiener wohnen. Der Bestand der Wohnungen hat sich in den letzten 20 Jahren verdoppelt[2].
Fazit: Nied ist ein nichtakademischer Arbeiterwohnstadtteil Frankfurts mit überdurchschnittlich vielen Kindern und Jugendlichen. Diese wohnen mit ihren Eltern meistens in den Wohnsilos des Neubaugebietes Nied-Süd.

Die Bewertung der neuen Prioritäten

Trotz der aufgetretenen Konflikte, die beim Öffnen der Kirchentüren in den Innenraum einer Gemeinde eindrangen, ließ sich der Pfarrgemeinderat von dem Prinzip einer für alle offenen, stadtteilorientierten Gemeindearbeit nicht abbringen. Wie sehr er sich diesem missionarischen pastoralen Ansatzpunkt verschrieben hat, geht aus der Gewichtung der einzelnen pastoralen Handlungsfelder hervor. Anhand eines Rasters wurde die Aufgabenumschreibung für die zukünftige Pastoral erstellt (und damit der bisherige Kurs der Öffnung weitergeführt).
Die sechs aufgeführten Sachbereiche – sie lagen zur Bewertung vor und entsprechen den sechs Sachausschüssen der Gemeinde – wurden mit Hilfe eines Punktesystems von den sechzehn Pfarrgemeinderatsmitgliedern bewertet. Das Maximum für den einzelnen Sachbereich waren 64 Punkte.
Um die Gewichtung deutlich zu machen, werden hier die beiden am höchsten gewerteten Gruppen Caritas und Kinder- und Jugendarbeit mit allen Aufgabenfeldern abgedruckt; von den vier anderen werden nur jene Aufgabenfelder genannt, die über 50 Punkte erhalten haben:
Aus den Bereichen *Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit* erhielten das Pfarrblatt 55 und die Kirchenmusik 52 Punkte;
Mission und Ökumene: Partnergemeinde Dritte Welt 55;
Liturgie: Gottesdienste für die Familie 52, für die Jugend 52, Kommunionhelfer 50, theologische Gesprächsrunden 50;

[2] Dezernat Soziales und Jugend der Stadt Frankfurt (Hrsg.), Stadtteil-Sozialatlas Nied 1977–1983.

unter *Organisation* kam kein Aufgabenfeld auf über 50 Punkte (Feste, Geselligkeiten erreichte 47).

Caritas

Besuchsdienste	56
Krankenbetreuung	58
Caritassammlungen	48
Nachbarschaftshilfe	55
Krankenfahrten	49
Gesprächsrunde mit Nieder Ärzten	42
Seniorenkreise	54
Seniorennachmittage	51

insgesamt ∅: 52 Punkte

Kinder- und Jugendarbeit

Miniclub	55
Erstkommunionvorbereitung	61
Bußvorbereitung	57
Firmvorbereitung	58
Kindergarten	59
Meßdiener	53
orientierte Jugendarbeit	56
offene Jugendarbeit	52
nicht gegliederte Jugendarbeit	27

insgesamt ∅: 56 Punkte

Die in Relation zu traditionellen Bereichen pastoralen Handelns recht hohe Bepunktung neuer Handlungsfelder (Kinder- und Jugendarbeit, Kulturarbeit und Öffentlichkeitsarbeit) zeigt, daß die vor Jahren getroffene Entscheidung, neue Wege zu gehen, als sinnvoll bestätigt wurde.
Darüber hinaus muß diese Bewertung als Option für zukünftiges Handeln betrachtet werden.

Die Umschreibung der pastoralen Aufgaben in Nied

Das Votum des Pfarrgemeinderates hinsichtlich geleisteter und in Zukunft zu leistender pastoraler Aufgaben führte zu folgender „Aufgabenumschreibung", die dem neuen Pfarrer im ersten Kontaktgespräch vorgetragen wurde (wobei einleitend die oben geschilderte Situation beschrieben und darauf hingewiesen wurde, daß von den rund 5000 Katholiken der Pfarre etwa 8% mehr oder weniger regelmäßig die Gottesdienste besuchen):
Die Arbeit in der Pfarrgemeinde ist stadtteilorientiert und offen auch für Menschen an den Rändern unserer Gesellschaft. Wesentliches Merkmal der Arbeit ist die breitgestreute, verantwortliche und engagierte Mitarbeit der Laien in der Gemeinde.
Das Zusammenspiel zwischen Laien und Gemeindeleitung, bestehend aus Pfarrer, Pastoral- und Gemeindereferent, ist von einem partnerschaftlichen, gleichberechtigten Miteinander geprägt. Die Laienmitarbeiter sind bereit, die ihnen nach der Synodalordnung[3] zukommende Verantwortung zu übernehmen. Diese für die Gemeinde bestimmende Grundeinstellung spiegelt sich in der vielseitigen Ausschußarbeit wider.
Besondere Schwerpunktbereiche bilden die orientierte und offene Jugendarbeit, der karitative Dienst, die Öffentlichkeitsarbeit, die Katechese, die Liturgie, die Mission und die Kirchenmusik. All diesen Sektoren sind wir genauso zugetan, wie wir bereit sind, neue Wege zu wagen. Kurz: Unser Ziel ist eine aufgeschlossene und lebendige Gemeinde, die der prekären Situation vor Ort Rechnung trägt.
Viel Platz nimmt die Bezugnahme auf die Situation des Stadtteils ein. Deutlich ist auch der Hinweis, weiter Verantwortung für eine offene Gemeindearbeit übernehmen zu wollen, im „partnerschaftlichen, gleichberechtigten Miteinander" von Gemeindeleitung und ehrenamtlichen Gemeindemitgliedern. Dieses Zusammenspiel betrachtet der Pfarrgemeinderat als eine „die Gemeinde bestimmende Grundeinstellung".
Schließlich werden die Schwerpunkte seelsorglicher Arbeit, wie sie in der Vergangenheit gesetzt wurden und gegenwärtig bis heute umgesetzt werden, angeführt – gemäß dem Votum des Pfarrgemeinderates, das er mit Hilfe des obengenannten Fragerasters abgegeben hat. Darüber hinaus ist man bereit, nicht nur beim „altbewährten Neuen" zu verharren, sondern zusammen mit dem neuen Gemeindeleiter „neue Wege zu wagen" mit dem Ziel, immer mehr aufgeschlossene und lebendige Gemeinde zu werden.

[3] Die Synodalordnung des Bistums Limburg wurde 1978 in Kraft gesetzt und enthält die in der Diözese für den Bereich der synodalen Gremien geltenden Richtlinien. Die Synodalordnung ist nach dem Willen ihrer „Väter" als „Grundlage für den weiteren gemeinsamen Weg in unserem Bistum" anzusehen und umreißt Aufgaben und Kompetenzen der einzelnen Gremien, u. a. des Pfarrgemeinderates der Limburger Kirche.

In dieser Aufgabenumschreibung dokumentiert sich ein gutes Stück gewachsenes Selbstbewußtsein von Laien, das der vielerorts beobachtbaren laikalen „Versuchung der Verantwortungslosigkeit" (J. Splett) entwachsen ist. Gleichwohl ist es gegenüber neuen Akzentsetzungen des neuen Gemeindeleiters aufgeschlossen.

Bernd Lambert

Zur Arbeit mit dem Katholischen Erwachsenen-Katechismus (KEK) in den Gemeinden

Nach den Erfahrungen des Verfassers ist der Erwachsenen-Katechismus „ein hilfreiches Buch für die Gemeinden und für jeden einzelnen, der von Berufs wegen oder einfach als Christ für die Weitergabe des Glaubens verantwortlich ist". Allerdings sollte man sich nicht mit einer Lektüre des KEK begnügen, sondern ihn zur Grundlage von Gesprächen machen, bei denen auch die eigenen Glaubenserfahrungen und -überzeugungen zum Tragen kommen. Im folgenden beschreibt der Autor das Konzept, den Ablauf und die Eindrücke der Teilnehmer eines pfarrlichen Gesprächskreises zum KEK. *red*

Wie kam es zu diesem Versuch, und was wurde als Gesprächsgrundlage angeboten?

Der Zufall führte mich als Mitglied in den Bildungsausschuß eines Pfarrgemeinderates. Da wollte ich nicht nur planen, sondern selbst etwas anbieten. Ohne noch das Buch gelesen zu haben, ließ ich einen monatlichen Gesprächskreis zum KEK im Bildungsprogramm ausdrucken. Die Skepsis, ob sich Teilnehmer finden würden, war zunächst groß. Für die Gesprächsabende hatte ich mir folgendes vorgenommen:
– sie sollten motivieren, ausgewählte, aber zusammenhängende Teile des Katechismus zu lesen;
– sie sollten Gelegenheit geben, über das zu sprechen, was sich im eigenen Leben bewährt hat, aber auch über das, was einem Schwierigkeiten bereitete;
– sie sollten zeigen, inwiefern Glauben gelebt werden muß entsprechend dem Satz: „Der Glaube gewinnt sein Leben in der Liebe";
– sie sollten so wenig wie der Katechismus Sicherheit im Sinne eines Beweises geben. Glauben heißt immer auch Vertrauen. Glauben bleibt immer Wagnis und Geschenk.
Auch die Themen waren von mir im vorhinein festgelegt. Es sollten zentrale Punkte christlichen Glaubens sein.
So entstand folgende Themenliste:
1. Am dritten Tage auferstanden (KEK, S. 197–209)
2. Jesus der Christus (S. 143–165)
3. Ist es vernünftig, an Gott zu glauben? (S. 23–33)
4. Gott der Schöpfer (S. 92–106)
5. Neues Leben im Hl. Geist – Gnade (S. 221–248)
6. Sakramente als sichtbares Wort (S. 317–329)
7. Leid – Kreuz – Heil (S. 183–194)

Zur Vorbereitung und Durchführung der Gesprächsabende

Das Gespräch gewinnt seine Spannung und Frucht dadurch, daß mehrere Pole miteinander ins „Kreuzfeuer" geraten:
a) der Text;
b) die Aneignung des Textes beim Gesprächsleiter, gefiltert durch eigene Theologie, andere Lektüre, eigene Erfahrungen in unterschiedlichen Lebensbereichen;
c) was und wie diese Aneignung bei den verschiedenen Gesprächsteilnehmern ankommt;
d) wie die Teilnehmer – vielleicht im Gegensatz dazu – selbst sich den Text angeeignet haben vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen in möglicherweise ganz anderen Lebens- und Berufsfeldern;
e) die Vor-Einstellungen gegenüber dem „Katechismus" als authentischer Darstellung kirchlicher Lehre, Angst vor dem eigenen Denken in Glaubensfragen und anderes mehr.
Vor diesem Hintergrund scheint mir die wichtigste Voraussetzung zu sein: *Atmosphäre* zu schaffen. Nur so kann ein Abend, ein Gespräch gelingen. Dazu gehört sicher auch die begrenzte Teilnehmerzahl. Ich habe gute Erfahrungen gemacht mit Gedichten

oder Gebeten von Jugendlichen zur Eröffnung des Abends (siehe unten). Der vierte Abend begann mit Chor und Musik aus Haydns „Schöpfung", wobei den Teilnehmern der Text vorlag. Dadurch entstand eine Atmosphäre innerer Ruhe und Sammlung, einer konzentrierten Aufmerksamkeit und einer echten Betroffenheit. – Hilfreich ist ein Gedicht auch zum Abschluß des Vorgetragenen oder als Abschluß des Abends.

Die Abende sind jeweils anders verlaufen: Mal haben mich die Teilnehmer längere Passagen im Zusammenhang vortragen lassen. Mal kam es sehr schnell zu einem engagierten Gespräch. Mal wurde stärker, mal weniger stark auf den Katechismus zurückgegriffen. Nur eines war gleich: Es ging immer um die Sache „christlicher Glaube und seine Bewährung".

Die Teilnehmer waren eine in etwa gleichbleibende Gruppe von zehn bis zwölf Leuten. Alter schätzungsweise ab 45. Unterschiedliche Bildungsvoraussetzungen, wohl aber mehr Akademiker. Auch Naturwissenschafter. Ebenso Frauen und Männer ohne besondere Vorbildung. Kirchen- und Gemeindenähe, aber institutionskritisch in einem für mich auffälligen Maß.

Wenn ich im folgenden einen Auszug meiner Vorbereitungen zum dritten Gesprächsabend vorstelle, möchte ich betonen, daß meine Ausarbeitungen nur Mut machen sollen, ähnliches zu wagen.

Vorbereitung auf den 3. Gesprächsabend

Beginn: Paul Roth, Laßt mir meinen Gott[1].

1. Wer ist eigentlich – Gott?

„Nach M. Buber ist ‚Gott' das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden . . ."

Der Name Gottes ist freilich auch „tief eingegraben in die Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit. In ihr begegnet uns dieser Name, aufleuchtend und verdunkelt, verehrt und verneint, mißbraucht, geschändet und doch unvergessen"[2].

Im Anschluß an die Behandlung der Gottesbeweise stellt der Katechismus (S. 33) fest: „Es ist offensichtlich: Gott ist keine fertige Antwort auf unsere Fragen. *Gott ist ein tiefes Geheimnis.*" „Gott ist nur dann wahrhaft göttlich, wenn sein Geheimnis tiefer und größer ist als das des Menschen."

Über diesen Geheimnischarakter Gottes als erste und grundlegende Beschreibung Gottes trug ich aus dem KEK eine Reihe weiterer Stellen vor, um dann überzuleiten zur Feststellung, daß es traditioneller Kernpunkt jüdischen und christlichen Glaubens ist, daß *Gott sich offenbart:* „allgemein" durch die Schöpfung, vor allem durch das Gewissen des Menschen und seine Führung in der Geschichte (37); in der „besonderen" Offenbarung von der Berufung Abrahams[3] bis zur endgültigen Offenbarung in Jesus Christus (38). Dabei wird nicht irgend etwas geoffenbart, sondern Gott offenbart sich selbst – und bleibt doch Geheimnis. Oder wie Rahner meint: Der Glaubende sei der wahre Agnostiker, weil er sein Nichtwissen über das Geheimnis, das er Gott nennt, bejahe.

Mit dem Beispiel des Franz Jägerstätter, das Erzbischof Roberts (Bombay) auf dem II. Vatikanischen Konzil vortrug[4], habe ich dann zu zeigen versucht, daß wir Ausschau halten müssen, wo sich Gott in unserem Leben offenbart.

2. Was heißt glauben?

Hier hielt ich mich weitgehend an den Text im KEK (40–43).

3. Ist es vernünftig, an Gott zu glauben?

Einige Stichworte: Gelassenheit und Entkrampfung bei Ernstnahme des Geheimnischarakters Gottes; Freiwerden von Ängsten, Verstandesopfern und falschen Schuld„erfahrungen"; gemeinsame Grunderfahrung der Menschen: Der Glaube an Gott ist eine sinnvolle (vernünftige) Antwort auf die Erfahrung der Endlichkeit des Menschen (24),

[1] Zielfelder ru 7./8. Schuljahr, Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht, Kösel Verlag, München, S. 154.

[2] Gemeinsame Synode, Unsere Hoffnung I, 1; KEK 59.

[3] Die Abrahams-Geschichte, die im nachhinein zu einer der zentralen Symbolgeschichten jüdischen und christlichen Glaubens geworden ist, dürfen wir vielleicht so interpretieren: Abraham folgt einem inneren Ruf – dem Ruf seines Herzens –, den er als Ruf Gottes interpretiert; darauf baut er – sein Leben gelingt, der Glaube an Gott bewährt sich –, er wird zum Zeugen und gibt diese Erfahrung weiter.
Der Mensch muß die Offenbarung aufnehmen. Ich kann zwar sagen: es gibt die Offenbarung an sich. Aber die Offenbarung gewinnt erst Wirkung in der Interpretation der Menschen, einzelner, der Gemeinde, der Kirche. Und Offenbarung bleibt immer ambivalent, sie kann als Einbildung abgetan oder als Anruf Gottes ernst genommen werden.

[4] Vgl. Zielfelder ru 7/8, S. 45.

auf den Sinn des Lebens über Leiden und Tod hinaus – oder wir machen eine tief beglückende Erfahrung mit dem Ehepartner, mit den Kindern, im Beruf, in einer Aufgabe, in einer Freundschaft, in einem Erfolg, in einem Natur- oder Kunsterlebnis. Dieser Augenblick kann nicht verloren sein. Wir wissen, daß er es nicht ist.
Und welche Rolle spielen die *Gottesbeweise*? Rationale Gründe für den Gottesglauben sind nur eine „begründete Einladung zum Glauben", ein „Appell an menschliche Freiheit und eine Rechenschaft von der intellektuellen Redlichkeit des Gottesglaubens". Weil der Mensch ein offenes, fragendes Wesen ist, ist der Glaube an Gott, das Sich-ihm-Anvertrauen, sinnvoll, vernünftig. Die Bibel im Alten und Neuen Testament ist voll von diesen menschlichen Grunderfahrungen, die über den Menschen hinausweisen; und die Bibel deutet sie als Begegnung mit dem Geheimnis Gottes.
Zum Abschluß las ich – als Gegenstück zum Eingangsgebet – das Gedicht einer 18jährigen vor: Du bist für mich keine Gestalt . . .[5]

Und das Fazit?

Für die Gesprächsteilnehmer und mich gilt in gleicher Weise: Der KEK – von mir verstanden als eine Art Konsenspapier – führte zu einem guten Glaubensgespräch im Sinne eines ehrlichen Fragens: Was glaube ich wirklich, was macht mir Schwierigkeiten, wie hat sich dies und jenes in meinem Leben und im Leben anderer bewährt?
Wir alle machten die befreiende Erfahrung, daß wir uns mit dem so autoritativ dargestellten Glauben identifizieren konnten, weil der KEK Unterschiede der Gewichtung vornimmt, die durch die Lebenserfahrung und eigene Glaubenserfahrung gedeckt sind. Dieses Gefühl, mit seinem Glauben in all den vorläufigen Annäherungen nicht allein zu stehen, kann dieses Buch dann vermitteln, wenn man es nicht nur liest, sondern zur Gesprächsgrundlage macht. In diesem Sinne halte ich es für ein sehr hilfreiches Buch für die Gemeinden und für jeden einzelnen, der von Berufs wegen oder einfach als Christ für die Weitergabe des Glaubens verantwortlich ist.
Daß dieses Buch zudem auf eine Bedürfnislage trifft, zeigt die Tatsache, daß die Teilnehmer über die geplanten sieben Abende hinaus sich monatlich zu einem spezielleren Thema aus dem KEK treffen wollen.

[5] „. . . Mit einem Senfkorn. Glauben im Gespräch". Auer-Verlag, Donauwörth, S. 60. Dieses Buch enthält die besten Texte und bildnerischen Gestaltungen aus einem Schülerwettbewerb der Diözese Augsburg zum Thema Glauben.

Predigt

Winfried Baechler

Ein Grußwort an eine neue Pfarrei

Liebe Schwestern und Brüder, ich möchte Sie ganz herzlich grüßen. Ich möchte dies gerne tun mit einem Wort, das Bruder Klaus oft gesagt hat, und das mir persönlich sehr gut gefällt: „Gott gebe euch einen seligen guten Morgen, ihr lieben Freunde und ihr gutes Volk!" – Darf ich Ihnen gleich zu Beginn hier sagen, was ich in letzter Zeit öfters dachte: Ich bin gefühlsmäßig nicht gerne von St. Peter weggegangen und habe die Beauftragung für St. Paul nicht persönlich gewählt. – Manchmal in vergangenen Jahren habe ich mir aber auch gesagt: „Pfarrer sein in St. Paul, das wäre sicher etwas Schönes – eigentlich eine Traumpfarrei." Heute möchte ich sagen: Ich beginne meinen Dienst gerne hier in St. Paul, bei Ihnen und mit Ihnen.
Ich beginne mit einem rechten Stück Angst, aber auch mit einer ganzen Portion an Vertrauen und Freude. – Persönlich bin ich sehr dankbar, daß ich als Seelsorger hier nicht allein beginnen muß, sondern daß ich dies tun darf mit den Seelsorgerinnen Frau Irène Neubauer und Frau Andrea Siegen. – Schon vor Jahren hat hier ja der Seelsorgerat aufgezeigt, daß für den ganzen deutschsprachigen Teil der Pfarrei St. Niklaus/St. Paul mehr als nur ein Seelsorger nötig ist.
Ich möchte schon hier gerne sagen, daß wir uns bis jetzt im Pfarrteam sehr gut verstehen. Wir haben uns auch fest vorgenommen: Das muß so bleiben und immer mehr wach-

sen. Wir wollen schon einmal bei uns selbst beginnen mit einer geschwisterlichen Kirche im Sinne Jesu – und nicht etwa nur darüber predigen . . .
Auch das wunderbar renovierte Pfarrhaus am Waldweg 5 soll dafür stehen und dazu dienen.
In diesem Pfarramt wirkt jetzt auch eine „gute Seele" in der Person von Frau Franziska Bielmann – halbzeitlich als Pfarreisekretärin und halbzeitlich als Pfarrhausangestellte. Ich möchte sie hier herzlich grüßen. Wir sind für dies alles sehr dankbar.
Schließlich noch dieser Gedanke: Seelsorger und Seelsorgerinnen werden durch den Stellvertreter des Bischofs in einer Pfarrei eingesetzt. Ich denke, sie müssen aber in jeder Pfarrei auch von den Pfarreiangehörigen eingesetzt werden. Man kann nämlich praktisch eine Seelsorgerin oder einen Seelsorger wieder absetzen, wenn man sie nicht aufnehmen und annehmen würde. Ich möchte Sie deshalb von Herzen um diese Einsetzung bei Ihnen bitten. Und dafür danke ich persönlich schon im voraus herzlich. Ich danke schon im voraus bestens für eine große Offenheit: Einander immer direkt und offen (und nicht etwa hintendurch) sagen, was man denkt, und diese Offenheit dann noch verbinden – ganz einfach mit Nächstenliebe.
Jedenfalls werde ich persönlich dies immer mit ganzer Kraft versuchen – und das mit der Nächstenliebe auch bei den anderen annehmen und voraussetzen. Das heißt, ich nehme an: Jedes offene Wort, auch wenn es zuerst einmal unverständlich oder überraschend oder ungewohnt tönt, ist zuerst einmal gut gemeint und nicht böse. – Nie schnell eine böse oder falsche Absicht annehmen oder gar eine solche unterschieben. Ich bin persönlich mit dieser Einstellung bis jetzt gut gefahren.
Zum Schluß möchte ich nur sagen: Es lebe die Pfarrei St. Paul!
Es lebe Jesus Christus hier in unserer Mitte – immer mehr, immer leibhaftiger und lebendiger!
Heiliger Paulus und heiliger Nikolaus, bittet für uns.
„Gott gebe Euch einen seligen guten Morgen, Ihr lieben Freunde und Ihr gutes Volk – Volk Gottes –, Gottes Volk."

Andrea Siegen-Schmid

Für mich ist es wichtig, daß die große Institution Kirche in den kleinen Einheiten „Pfarrei" lebendig ist. Darum wage ich es auch in meinem jungen Alter und als Frau, für eine Pfarrei dazusein. Ich möchte dazu beitragen, daß man sich hier – ich sage jetzt schon – in *unserer* Pfarrei engagieren, aber auch Gemeinschaft finden kann.
Ich freue mich, daß ich mit Pfarrer Winfried Baechler und Irène Neubauer im *Team* arbeiten kann, und ich hoffe, daß wir durch unser Zusammenarbeiten auch immer offener werden für Menschen, die ein Bedürfnis nach Gemeinschaft haben.

Irène Neubauer-Gubler

Jetzt, am Ende des Studiums, habe ich unter mehreren Möglichkeiten die Arbeit in der Seelsorge, hier bei Euch auf dem Schönberg, gewählt. Ein wichtiger Grund für diese Wahl ist, daß ich in dieser Arbeit vielen, ganz verschiedenen Menschen begegnen kann. Und ich hoffe, daß es nicht bei der Begegnung bleibt, sondern daß daraus auch Freundschaften entstehen.
Ich wünsche mir und Euch, daß gerade die Verschiedenartigkeit unserer Eigenschaften, Fähigkeiten, Wünsche und Hoffnungen dazu beiträgt, daß wir eine lebendige, vom Geist Gottes getragene Gemeinschaft sein werden.
Weil ich auf diese Gemeinschaft hoffe, möchte ich am 8. November, im Sonntagsgottesdienst, mein Kind in St. Paul taufen lassen. Dazu möchte ich Euch jetzt schon alle herzlich einladen.

Bücher

Wie Gemeinde erneuern?

Heribert Mühlen (Hrsg.), Gemeinde-Erneuerung aus dem Geist Gottes. I: Bericht aus einer Großstadtgemeinde, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984 (Topos Taschenbücher 144), 128 Seiten.

Eine Wiener Großstadtgemeinde beschreibt ihre Schritte zur Erneuerung: den geistlichen Weg des Pfarrers, die Erfahrungen bei Klausurtagungen und persönliche Zeugnisse.
Kern dieser Erfahrungen: Erneuerung ist in ihrem Ursprung nicht das Ergebnis menschlicher Reformbemühungen, sondern Geschenk Gottes. Sie beginnt mit der persönlichen Entscheidung für Gott und die Kirche, der Annahme des sakramentalen Gnadenangebotes Gottes und seiner Geistesgaben in Zellen gelebter Hoffnung.
Der Weg der Gemeinde ist beeindruckend, die Glaubenszeugnisse machen betroffen. Es tut gut, daß nicht *über* den Glauben geredet wird, sondern daß die eigene Glaubenserfahrung im Mittelpunkt steht. Darin liegt aber auch eine Schwierigkeit: Gemeindeerneuerung ohne persönliche Bekehrung ist sicher nicht möglich. Aber, ob die Methode und der Weg der charismatischen Erneuerung für eine Durchschnittspfarre als Weg der Gemeinderneuerung nicht doch eine Überforderung ist, bleibt offen. Charismatiker werden sich immer wieder kritisch fragen müssen, ob sie nicht bereits eine andere Sprache sprechen, die die „anderen, auch Suchenden", nicht mehr verstehen. Mit dieser Einschränkung bleibt das Buch lesenswert für alle, die sich um Gemeindeerneuerung bemühen.

Hermann Hofer, Wien

Hermann Klein – Michael B. Metz – Peter Weigand (Hrsg.), Der Dienst in der Gemeinde. Handreichungen für den pastoralen Alltag, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1986, 250 Seiten.

Der pastorale Dienst wird zuerst aus der Bibel und dann aus den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils begründet. Nach einer Beschreibung der Gemeinde und ihres Umfeldes beschäftigt sich das Buch vor allem mit den Aufgabenfeldern der pastoralen Mitarbeiter.
Es ist das Anliegen der Autoren, die Aufgaben in der Gemeinde in einem größeren Zusammenhang zu sehen und einzuordnen. Im Dreischritt der Fragen: Was ist zu tun? Wer tut? Woher kommt Hilfe? sollen die anstehenden Probleme aufgearbeitet werden. Der einfache Christ wird wohl bei der letzten Frage hängenbleiben, wenn ihm die Überfülle dessen bewußt wird, was er tun könnte und sollte. Da die Motivation und die Gemeinde, in der der Christ die Kraft zur Bewältigung dieser Aufgaben schöpfen kann, in der Fülle der Aufzählung zu kurz kommen, kann er leicht mutlos werden. Man fühlt sich wie auf einer Autobahn ohne Tankstelle, während Aufgabe um Aufgabe vorbeisaust. Dabei sind viele Anregungen dieses Buches durchaus überlegenswert und hilfreich für den pastoralen Alltag.

Hermann Hofer, Wien

Josef Müller, Gemeinde – Reform? Kritisches Korrektiv oder Zufluchtsort. Unter Mitarbeit von *Alois Schwarz,* Herold-Verlag, Wien – München 1983, 151 Seiten.

Dieses Buch bietet auf knappem Raum einen zusammenfassenden Überblick über die gegenwärtige Gemeindediskussion, angefangen bei einigen aktuellen Schlaglichtern über biblische Perspektiven und theologische Leitorientierungen bis hin zu Anregungen für die pastorale Praxis. Die Ausführungen sind allerdings sehr allgemein gehalten; sie bewegen sich theologisch auf der Linie von Kompromißformeln, wie sie auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland geprägt worden sind. Über diesen „Status quo" führt das Buch nicht hinaus, weder in der Theologie noch in der Praxis. Daß sich darin auch sein Anspruch erschöpft, wird im übrigen durch den breiten Raum, den Zitate einnehmen, unterstrichen. *Norbert Mette, Münster*

Pfarrei – Ort der Hoffnung, Tagungsbericht vom Kongreß des Colloquiums Europäischer Pfarrgemeinden, hrsg. vom Sozialteam Augsburg (in: Informationen und Themen, Heft 67–69), Augsburg 1984, 125 Seiten.

Vertreter aus elf west- und vier osteuropäischen Ländern hatten sich im Juli 1983 in Ludwigshafen mit den Sorgen und Ängsten der heutigen Menschen und der Pfarrei als Zeichen und Weg der Hoffnung befaßt. Im vorliegenden Tagungsbericht werden zunächst die Ergebnisse einer in den teilnehmenden Ländern durchgeführten Umfrage vorgestellt. Trotz nationaler und mentalitätsbezogener Unterschiede wird ein Trend

deutlich: nämlich, daß Angst vor physischer Bedrohung durch Atomkrieg, Krankheit, Terrorismus etc. am stärksten verbreitet ist. Weiters sind für viele Menschen Ängste, die sich aus Beziehungsstörungen ergeben, von großer Bedeutung. Wo viel Angst, ist auch viel Hoffnung. Gründe der Hoffnung sind Menschen, die einander lieben, und der Glaube an ein Leben über den Tod hinaus. Die Kirche wird als Ort dieser Hoffnung erlebt.

Die Pastoraltheologen Pompey und Bertsch behandeln in ihren Vorträgen die Hoffnungslosigkeit und die Hilfe, die der Glaube bzw. die christliche Gemeinschaft bieten kann. Schlußerklärungen der einzelnen Nationen zum Gesamtthema und zu den notwendigen Folgerungen für Kirche und Pfarrgemeinde runden das Thema ab.

Das CEP gibt durch die aufgezeigte Solidarität in Angst und Hoffnung ein Beispiel europäischer Gemeinsamkeit. Es setzt damit seine Bestrebungen fort, jene spirituellen Grundlagen an der Basis zu stärken, die das kulturelle Erbe des alten Europa sind und auch das Fundament des neuen Europa sein müssen.

Henk Landman, Wien

Herbert Rauchenecker, Lebendiges Brauchtum. Kirchliche Bräuche in der Gemeinde, Verlag J. Pfeiffer, München 1986, 239 Seiten.

Der katholische Priester Rauchenecker stand bei der Gründung zweier neuer Kirchengemeinden in München (Ottobrunn und Neuperlach) jeweils vor der „Frage, was an überliefertem Brauchtum zur Gemeindebildung beitragen konnte und was wegzulassen war". Aus dem Studium der einschlägigen Literatur sowie der kirchlichen Stellungnahmen gerade auch der jüngsten Zeit erwuchs so eine Vorlesung an der Katholischen Universität Eichstätt, deren Überarbeitung nun als umfangreicher Materialband vorliegt (Vorwort).

Der Reiz dieser historisch detailreichen Sammlung liegt in der Gegenüberstellung des religiösen Lebenslaufbrauchtums (17–80) zu den sozialistischen Kultbemühungen der DDR (81–87) und der Ergänzung des katholischen Kirchenjahres (89–196, 209–215) durch evangelisches Brauchtum (197–208). Die Relevanz und die Not-wendigkeit von Bräuchen ergeben sich daraus, daß sie im christlichen Kontext die göttliche und die menschliche Sphäre zeichenhaft vermitteln. So findet das Buch vor allem in den vielfältigen Bereichen der Verkündigung einen dankbaren Leser, angeregt und unterstützt durch die exemplarischen Ansätze aus der Gemeindepraxis des Autors (216–231) und durch ein prägnantes Literaturverzeichnis (232–233) nebst Sachregister (234–239).

Wünschenswert bleibt, in Zukunft ein solches Werkbuch stärker mit der liturgischen Leseordnung zu verknüpfen, um so Christus als die wirksame Mitte der kirchlichen Feste und Feiern noch deutlicher sichtbar werden zu lassen.

Johann Gottfried Weller, Autenhausen

Michael Schlagheck – Burkhard Schönwälder (Hrsg.), Unser Sonntag. Eine Offensive. Das Werkbuch für die Praxis, Seelsorge/Echter-Verlag, Würzburg 1985, 160 Seiten.

Allenthalben wird die Krise des Sonntags beklagt: von Pfarrern, von Lehrern, von Politikern und Verantwortlichen für die Freizeitgestaltung. Allenthalben wird gerufen nach einer neuen „Kultur des Sonntags". Wenn es stimmt, daß immer mehr Bundesbürger am Sonntag wie an jedem anderen Tag der Arbeit bzw. einer privaten Beschäftigung nachgehen und den Tag wie jeden anderen auch mit Arbeit und Streß zubringen, dann steht nicht allein der Sonntagsgottesdienst, sondern der Sonntag überhaupt auf dem Spiel. Appelle und Ermahnungen, Hirtenbriefe und öffentliche Erklärungen der Politiker helfen allein diesem Notstand nicht ab. Es müßten in Lebensgruppen die Ursachen dieser Verlustsituation durchgearbeitet und neue Verhaltensweisen gesucht und eingeübt werden.

Dazu vermag das genannte Buch eine theoretisch wie praktisch gezielte Hilfe zu bieten: nach der Bestandsaufnahme, wie es zur Krise des Sonntags gekommen ist, wird der Sonntag aus biblisch-theologischer Sicht begründet. Daraufhin werden vielfältige Ansätze und Perspektiven für eine christliche Sonntagsgestaltung gegeben: für die Familie und die Gemeinde, für eine Gesprächsrunde im Pfarrgemeinderat, für die Kinder- und Elternarbeit im Kindergarten; dazu kommen

sehr brauchbare Unterrichtsentwürfe für den Religionsunterricht, aber auch für das Gespräch und die konkrete Aktion von Jugendlichen und Erwachsenen – bis hin zum Altenheim und zur Bildungsstätte.
Das Buch ist theologisch fundiert, mit vielen guten Texten, Bildern und Zeichnungen ausgestattet, die praktischen Anregungen sind in einer Fülle vorhanden, daß man unmittelbar damit arbeiten kann. Ich kenne derzeit kein anderes praktisch-theologisches und religionspädagogisch-katechetisches Buch zum Thema Sonntag, das so wertvoll in Theorie und Praxis ist wie dieses.

Konrad Baumgartner, Regensburg

Reinhold Bärenz, Das Sonntagsgebot. Gewicht und Anspruch eines kirchlichen Leitbildes, Kösel-Verlag, München 1982, 256 Seiten.

Kann man ein guter Katholik sein, ohne regelmäßig an der sonntäglichen Eucharistiefeier teilzunehmen? Darauf antworten viele Christen mit Ja. Das Kirchengebot verpflichtet aber „sub grave". Was ist also zu tun? Auf diese Fragen sucht der Eichstätter Pastoraltheologe eine Antwort zu geben. Die regelmäßige Teilnahme an der Feier der Eucharistie ist für ihn zuerst ein theologisches Problem: Die Kirche soll die christliche Gemeinschaft verwirklichen, und das geschieht eben durch die Eucharistie, die Mittelpunkt und Kern des neuen Volkes Gottes ist. Behandelt werden die Geschichte der Entstehung der Sonntagspflicht, die Situation und die Tendenzen bei der Erfüllung des Sonntagsgebotes und die Einstellung der Gläubigen zu diesem Gebot (wobei bei den verschiedenen Kategorien die sozialen Klassen zuwenig berücksichtigt werden). Das letzte Kapitel bringt pastorale Ansatzpunkte für eine theologisch verantwortbare Praxis. Dabei ist zu betonen, daß die Feier des Sonntags ein Ausdruck des Glaubens ist. Die Menschen suchen Besinnung und Stille, sie suchen die Gemeinschaft und sind sich gleichzeitig bewußt, daß sie an der Eucharistie persönlich und individuell teilnehmen müssen. Es genügt nicht, das Sonntagsgebot bloß zu wiederholen, sondern es muß sich das religiöse Bewußtsein der Gläubigen ändern.
Mit Hilfe dieses Werkes können viele falsche Meinungen und Einstellungen zurechtgerückt werden.

Wladyslaw Piwowarski, Lublin
Romual Rak, Katowice

Predigthilfen

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist durch die Erneuerung der Liturgie und durch die Aufgabe, den Gläubigen den Tisch des Gotteswortes reicher zu bereiten und die Schatzkammer der Bibel weiter aufzutun, auch der pastorale Stellenwert der Predigt erheblich gestiegen.
Zwei Akzente bestimmen in der neuen katholischen Predigtliteratur die Predigtarbeit: die Nähe zum Schrifttext und das Eingehen auf die Situation des Hörers, der in der heutigen Zeit durch viele Einflüsse, durch den „freien Markt der Werte und Weltanschauungen", geprägt ist. Diese Relativierung der Wertvorstellungen stellt die Plausibilität der christlichen Verkündigung immer wieder in Frage. Aus dieser Situation muß der Hörer der Predigt abgeholt werden. Dementsprechend versuchen die Verfasser von Predigthilfen die Prediger zu unterstützen. So sind also diese Angebote durch exegetisch fundierte Vorbereitungen und durch an der Hörersituation orientierte Ausarbeitungen bestimmt.
Dabei ist es selbstverständlich, daß auch im Bereich der Homiletik und der Predigtarbeit das ökumenische Gespräch gesucht wird.

1. Homiletik

Horst Albrecht, Predigen. Anregungen zur geistlichen Praxis. Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1985, 124 Seiten.
Albrecht Beutel – Volker Drehsen – Hans Martin Müller (Hrsg.), Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtlehre, Katzmann Verlag, Tübingen 1986, 352 Seiten.
Alois Schwarz, Praxis der Predigterarbeitung. Neue Homiletik, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1986, 174 Seiten.
Klaus Berger, Exegese und Philosophie. Stuttgarter Bibelstudien Band 123/124, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1986, 194 Seiten.

Die obengenannten Anliegen kommen auch in Veröffentlichungen zur Sprache, die sich mit grundsätzlichen Fragen der Predigt beschäftigen. Das kleine Buch „Predigen" will den Prediger dazu anregen, über seine Predigtarbeit nachzudenken. Hier steht die Frage nach der Kompetenz des Predigers und nach den verschiedenen Anforderungen im Mittelpunkt. Eine originelle Note bilden Karikaturen, mit denen so manche Probleme scharf herausgestellt werden können. So kann dieses Buch als eine Gewissenserforschung für Prediger verstanden werden.

Grundsätzliche theologische Überlegungen über die heutige Predigtlehre gibt das Buch „Homiletisches Lesebuch" wieder. In diesem umfangreichen Werk werden wichtige theologische Aufsätze evangelischer Theologen vorgestellt. Da grundlegende Artikel aus den verschiedenen Phasen unseres Jahrhunderts zusammengestellt worden sind – Namen wie Karl Barth, Wolfgang Trillhaas, Emmanuel Hirsch und Gerhard Ebeling kennzeichnen diese Entwicklungen –, kann dieses Werk als ein Beitrag zur Situation der Predigt im 20. Jahrhundert angesehen werden. Der Leser wird auch dafür dankbar sein, daß hier schwer zu erreichende Aufsätze zugänglich gemacht wurden.

Eine ganz konkrete Hilfe stellt das Buch „Praxis der Predigtarbeit" dar. Man merkt, daß der Verfasser auf Erfahrungen in der homiletischen Arbeit mit Studenten zurückgreifen kann. Es ist ein gutes Lehrbuch für Anfänger, die schrittweise Anleitungen brauchen. Das Buch kann aber auch dem Prediger, der auf Grund seiner langen Predigtpraxis durch Routine gefährdet ist, helfen, wieder einmal über prinzipielle Fragen der eigenen Arbeit nachzudenken und Neues hinzuzulernen. „So ist eine Homiletik für Praktiker entstanden, in der nötige fachliche Information mit klaren Anregungen für die Predigtpraxis verbunden wird." (11)

Eine sehr spezielle Arbeit kann denjenigen, der sich die geistige Anstrengung einer philosophisch-theologischen Auseinandersetzung zumuten will, in eine für die meisten wohl ungewohnte Fragestellung einführen. Das Buch „Exegese und Philosophie" befaßt sich mit den hermeneutischen Problemen der Exegese und beschreibt diese Auseinandersetzung im Hinblick auf einige bekannte Philosophen. Da die Exegese nicht Selbstzweck ist und auch im Dienste der Verkündigung stehen soll und will, kann dieses Buch auch dem Homiletiker wichtige Anregungen geben. So bestätigen die am Schluß des Buches aufgestellten Thesen die spezifischen Aufgaben der Predigt heute: „Es wäre zu klären, ob die Umsetzung des Christentums in das Verständnis gegenwärtiger Menschen nicht in erster Linie auf der Basis der Alltagssprache erfolgen sollte. Bezüglich einer angemessenen theologischen Rede von Gott ist zu fragen, ob die Sprachformen von Metapher, Gleichnis und Mythos in der Zuordnung zur Erfahrung Gottes als des Nicht-Anderen (non aliud) nicht wesentlich angemessener sind als die Begrifflichkeit traditioneller und neuer Metaphysik" (194, Thesen 4 und 5).

2. Predigthilfen

2.1 Exegetische Vorbereitung

Aus der Reihe: Stuttgarter Kleiner Kommentar, hrsg. von *Paul-Gerhard Müller,* Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1986:

Meinrad Limbeck, Matthäus-Evangelium. Neues Testament 1, 312 Seiten.

Klaus Kliesch, Apostelgeschichte. Neues Testament 5, 168 Seiten.

Heinz Giesen, Johannes-Apokalypse. Neues Testament 18, 192 Seiten.

Jacob Kremer, Lebendig ist das Wort. Kurzfassungen und Erläuterungen der Sonntagsevangelien (Lesejahre A, B, C), Verlag Herder, Wien 1984, 375 Seiten.

Die Kommentarreihe „Stuttgarter Kleiner Kommentar" ist gut geeignet, die exegetische Vorbereitung der Predigt zu unterstützen. Die drei Kommentare, die hier genannt sind, stehen repräsentativ für die ganze Reihe. Die kurzen Erläuterungen und die zahlreichen Exkurse sind gerade für notwendige Akzentsetzungen in der Predigt sehr hilfreich. Am Schluß eines jeden Bandes wollen Fragen zur Bibelarbeit zum Gespräch über Texte der neutestamentlichen Schrift anregen. Während zum Beispiel in der Reihe „Geistliche Schriftlesung" (Patmos-Verlag) mehr die spirituelle Seite der Auslegung betont wird, steht hier die exegetische Grundlegung im Mittelpunkt.

In ähnlicher Weise bietet auch das kleine Werk „Lebendig ist das Wort" dem Prediger zu allen Evangelien des Kirchenjahres eine exegetische Kurzinformation. Auf Grund dieser Erläuterungen versucht der Verfasser jedesmal – die kleinen Kommentare wurden ursprünglich für die österreichische Tageszeitung „Kurier" geschrieben –, die Bedeutung des Textes für den heutigen Leser herauszustellen.

2.2 Homiletische Ausarbeitung – Predigtentwürfe

Klaus Hollmann, Glaube läßt sehen. Predigten zum Lesejahr B, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1984, 262 Seiten.
Klaus Hollmann, Glaube will Hoffnung. Predigten zum Lesejahr C, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985, 262 Seiten.
Gottfried Amendt – Karl Hillenbrand – Burkhard Rosenzweig, Lukas-Predigten. Echter-Verlag, Würzburg 1985, 152 Seiten.
Helmut Gabel – Walter Lederer, Korinther-Predigten. Echter-Verlag, Würzburg 1986, 168 Seiten.
Walter Kirchschläger, Gedeutetes Wort. Biblische Predigten zur österlichen Zeit, Verlag Herold, Wien – München 1985, 104 Seiten.
Wolfgang Nastainczyk, Der springende Funke. Kinderpredigten für das ganze Jahr, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1984, 224 Seiten.

Die exegetische Vorbereitung der Predigt kann sich auf die historisch-kritische Methode stützen. Der Verfasser von Predigthilfen muß darüber hinaus nach einer homiletischen Methode suchen, mit der er die biblischen Aussagen aktualisieren kann. Hier gibt es keine eindeutig festgelegten Methoden. So liegt es in der Natur der Sache, daß Predigthilfen von unterschiedlichen Blickwinkeln ausgehen.
In den Büchern „Glaube läßt sehen" und „Glaube will Hoffnung" werden zu Beginn der Predigtentwürfe die Fragen der Hörer vorgestellt und ernst genommen. Jeder Predigtanregung ist ein Foto vorangestellt, das im Hinblick auf den Predigtentwurf gedeutet wird und wie ein optischer Kommentar die Beziehung zwischen Glauben und Leben deutet. Es werden öfters Beispiele aus der Belletristik angeführt und so für die Predigt Texte oder „Antitexte" zur Verfügung gestellt.
Die „Lukas-Predigten" und die „Korinther-Predigten" wollen Predigtimpulse und Anregungen für die persönliche Betrachtung geben. Die Verfasser bringen sich oft sehr persönlich ein. Sie berichten auch von Erfahrungen, die sie aus dem Glauben gedeutet haben. Die bibeltheologischen Aussagen sind manchmal nicht frei von klischeehaften Formulierungen. Für den praktischen Gebrauch wünscht man sich ein Register, aus dem hervorgeht, an welchem Sonntag im Jahreskreis die Perikopen vorgesehen sind.
Das Buch „Gedeutetes Wort" ist eine Sammlung von Predigten zur österlichen Zeit. Alle Predigten sind so gehalten worden. Ort, Datum und Anlaß sind jeweils am Anfang angegeben. „Die Einbindung auch des Laien in diese Form liturgischen Dienstes spiegelt die Vielfalt der kirchlichen Lebenspraxis in der deutschsprachigen Kirche der Schweiz" (Verlagsinformation). Die anspruchsvollen Texte können dem Prediger als biblische Grundlegung dienen. Da die Predigten auch an Tagen gehalten wurden – zum Beispiel in der Karwoche –, an denen normalerweise nicht gepredigt wird, muß der Prediger aus den verschiedenen Predigten Gedanken suchen, die für seine eigene Predigt wichtig sein können.
Der Priester, der regelmäßig Kindergottesdienste und Kinderpredigten halten muß, braucht immer wieder Anregungen und Hilfen zur lebendigen Gestaltung. „Der springende Funke" kann eine solche Hilfe bieten. Der gleichmäßige Aufbau der Vorschläge kann zu einer gewissen Kontinuität in der Gestaltung des Kindergottesdienstes führen, ohne daß dadurch diese Form langweilig werden müßte. Kindgemäß gestaltete Tagesgebete geben das Thema des Sonntags an, Anspiele wollen diese Thematik lebendig darstellen, ausführliche Predigtentwürfe bieten viel Material zur Weiterführung. Am Schluß eines jeden Predigtentwurfes steht eingerahmt die Rubrik „Zum Behalten". Es sind Merksätze, die das Thema zusammenfassen. Die Entwürfe schließen mit passenden Fürbitten. Die Entwürfe sind verhältnismäßig anspruchsvoll gestaltet. Die Erwachsenengemeinde, die ja in der Regel beim Kin-

dergottesdienst auch anwesend ist, wird sicher nicht unterfordert. Es wird vielmehr dem Prediger nicht erspart, diese Vorschläge jeweils dem Niveau der Kinder anzupassen.

3. Anregungen

Walter Rupp, Erstaunliche Gleichnisse. Das Himmelreich ist wie . . . Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1985, 148 Seiten.

Neben den exegetisch oder homiletisch akzentuierten Predigthilfen sucht der Prediger nach Anregungen, die seine Predigtarbeit im allgemeinen befruchten können. In dem Buch „Erstaunliche Gleichnisse" werden die Gleichnisse Jesu verfremdet oder auch umgeformt, so daß ihr ursprünglicher Akzent neu hervortreten kann. Verfremden bedeutet, daß Altgewohntes in einen anderen, fremden, neuen Rahmen gestellt wird. Dadurch kann es neu in Erscheinung treten. Jeder Interessierte wird wohl diese erstaunlichen Gleichnisse mit großem Interesse, ja mit großer Freude lesen, weil es dem Verfasser gelungen ist, viele bekannte Texte in solcher Weise in ein neues Licht zu stellen. So sind diese Texte in vorzüglicher Weise geeignet, dem Prediger zu einer lebendigen Gestaltung der Predigt über die Gleichnisse Jesu zu helfen.
Das Gleichnis von der kostbaren Perle soll eine Kostprobe bieten: „Denen, die sich Gottessucher nannten, erzählte er noch ein anderes Gleichnis: Auch ist es mit dem Himmelreich wie mit einem Kaufmann, der schöne Perlen suchte. Als er eine besonders wertvolle Perle gefunden hatte, ging er hin und zeigte sie voll Freude seinen Freunden und Bekannten. Da sie ihn jedoch verlachten und behaupteten, die Perle sei nichts wert und auch nicht schön, gefiel sie ihm nicht mehr. Er sagte sich: Wenn diese Perle wirklich wertvoll wäre, müßte jedermann sie schätzen. Wenn niemand sie erwerben will, kann sie nicht viel taugen. Und er sann darüber nach, wie er sie loswerden könnte. Weil er sich ihrer schämte, warf er sie schließlich weg." (32)

Hans-Andreas Egenolf, Eisenach/DDR

Josef Steiner (Hrsg.), Wenn wir hören: Ich bin dein Gott. Das Zehnwort vom Sinai, Gemeindekatechismus II, Verlag Herder, Freiburg 1983, 120 Seiten.

Leo Zirker, Die Bergpredigt. Das Wort Gottes neu hören, Erwachsenenbildung – Katechese – Jugendarbeit, Don Bosco Verlag, München 1983, 152 Seiten.
Josef Goldbrunner, Bibelkurs. Besinnungen auf die Heilsgeschichte, Band I (Das Alte Testament), Band II (Das Neue Testament), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, je 96 Seiten.

Die vorliegenden Werke wollen der Vermittlung biblischer Erkenntnisse für ein breites Publikum dienen. Sie eignen sich als Werkbücher für Erwachsenenbildung, Jugendarbeit und zum Selbststudium interessierter Laien, aber auch als Anregung für Vortragende und Prediger.
Im zweiten Teil des „Gemeindekatechismus" (nach dem ersten Teil über das Vaterunser) wird eine didaktisch konzipierte Auslegung des Dekalogs vorgelegt. Die Auseinandersetzung geschieht „synoptisch" mit dem Leben Jesu (Jesus als Kind, Jesus als Heranwachsender, Jesu öffentliches Auftreten). „Der Gemeindekatechismus will diesen Weg Jesu nachgehen, um mit Jesus am Wort Gottes vom Sinai zu einer vertieften Gottesbegegnung zu gelangen" (7). Indem der Dekalog in den Alltag und das Werden Jesu eingebunden wird, können einer katechetischen Gruppe das religiöse Leben der Juden, ihre Feste und Bräuche nähergebracht und die Hauptthemen erläutert werden, die sich vom Alten Testament ins Neue Testament durchziehen (z. B. Bund, Gott). Jedes der Worte wird mit Paralleltexten aus dem Alten und Neuen Testament und dem Judentum ergänzt, mit Vorschlägen für die Gruppenarbeit und für die Woche. Wichtige Begriffe aus dem Judentum werden am Schluß erklärt. Indem Jesus von seiner jüdischen Glaubenswelt her entdeckt wird, leistet das Buch einen wertvollen Beitrag zum Verständnis jüdischer Traditionen und Glaubensweisen durch christliche Gemeinden. Damit nehmen die Autoren die neueren Impulse der kirchenamtlichen Erklärungen zum jüdisch-christlichen Verhältnis auf und bringen deren Anliegen an die Basis.
Zirkers „Bergpredigt" ist aus Seminarien mit Pfarreien und Dekanaten hervorgegangen. Jeder Abschnitt der Bergpredigt wird mit Vorüberlegungen eingeleitet, entfaltet und mit kopierbaren Arbeitsblättern sowie

Kurzgeschichten und Texten ergänzt. Eine Verlaufsübersicht bei jedem Abschnitt erleichtert den Überblick. Das Büchlein behandelt nicht die ganze Bergpredigt ausführlich, sondern beschränkt sich auf die Seligpreisungen, die Antithesen von Zorn, Gewaltverzicht, Feindesliebe, Ehescheidung sowie die Worte vom Sorgen. Eine kurze Gesamtübersicht wäre wünschenswert gewesen, ebenso ein Hinweis auf die „goldene Regel" (Mt 7, 12). Die sechs exemplarischen Arbeitseinheiten sind für Gruppen geeignet, die sich intensiver mit der Bergpredigt auseinandersetzen möchten und dafür je zwei bis drei Arbeitsstunden oder Wochenenden einzusetzen bereit sind. – Für eine intensive Auseinandersetzung sind vor allem die Textbeispiele und die Arbeitsblätter sehr nützlich.

Goldbrunner will in den beiden Bändchen „einen Kurs in der Heilsgeschichte" anbieten und wendet sich an die schon Glaubenden. Seine Optik ist die Verkündigung, die auf ein christliches Weltbild hinzielt. Nicht „Vorhofmethode", sondern „Samen für den Acker ihrer Herzen" suchten viele Menschen (vgl. Vorwort zu Bd. I, S. 3). Auswahl, Überblick und „Vorlage-Charakter" (für Predigt, Vortrag, Bibelkreis) sind die Wege, die der Verfasser beschreitet. In einem kurzen Aufriß wird jeweils ein biblisches Thema dargestellt und mit einer einfachen, stichwortartigen Wandtafelskizze verdeutlicht. Die Bändchen wollen nicht die exegetisch-kritische Vorarbeit des Vortragenden (oder Predigenden) leisten, sondern in gedrängter Form die Vermittlung begleiten. Allerdings ist bei der Stichworthaftigkeit der Wandtafelskizzen fraglich, ob bei jedem Abschnitt auch wirklich eine sinnvolle Vertiefung erreicht werden kann. Die Schematisierung und Visualisierung können gerade narrative Texte und Textzusammenhänge nicht sachgemäß wiedergeben. Dennoch ist der Versuch anregend und die Arbeit mit diesem Leitfaden gut denkbar.

Marie-Louise Gubler, Zug

Ottmar Fuchs, Von Gott predigen. Überlegungen – Anleitungen – Beispiele. Mit Beiträgen von evangelischen und katholischen Theologen, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1984, 165 Seiten.

Hans Werner Dannowski, Kompendium der Predigtlehre, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1985, 160 Seiten.

Der katholische Pastoraltheologe Fuchs hat die homiletische Theorie durch entscheidende Impulse befruchtet, die er im vorliegenden Buch praktisch verarbeitet. In einem etwas komplizierten Sprachstil thematisiert er das Prinzip jeder Predigt. Sie handelt immer von Gott (auch dann, wenn sein Name nicht ausgesprochen wird). Wie findet dieser Grundsatz seine Sprache? Indem der Prediger indikativisch (Gott ist zunächst Gabe, dann erst Aufgabe) und personal (die Personalität Gottes steht vor seiner Adjektivität) von Gott erzählt, erfahren die Hörer die beziehungstiftende Präsenz Jesu Christi in der Predigt. Das denkt Fuchs in verschiedener Weise (anamnetisch, aktuell) durch. Immer kommt heraus: „Wir predigen, daß Gott das Beste für die Menschen ist." Predigtbeispiele von Autoren wie Zerfaß, Jockwig, Drewermann u. a. veranschaulichen und erklären, was theoretisch gemeint ist.

Dannowski, Superintendent in Hannover, hat knapp zusammengefaßt, was in den letzten Jahren homiletisch gedacht und geschrieben worden ist. Der Verfasser konzentriert sich auf den aktuellen Vollzug der Predigt. Die klassische Vorbereitungsfrage der Rhetorik: „Wer redet wo mit wem, wozu und worüber?", taucht in den einzelnen Kapiteln auf. Ihre Beantwortung ergibt den Raster. Da aber die Anleitung, die Hilfe zur Predigtvorbereitung fehlt, wird der Praktiker auf einen Band II warten, der diese gründliche, lesenswerte Predigtlehre praktisch machen kann. *Albert Damblon, Mönchengladbach*

Frau und Kirche

Helmut Erharter – Rudolf Schwarzenberger (Hrsg.), Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1984, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1985, zweite, um einen Text der Pastoralkommission Österreichs erweiterte Auflage 1987, 168 Seiten.

Virginia R. Mollenkott, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel. Schwarze

Reihe 295, Verlag C. H. Beck, München 1985, 173 Seiten.

Nach einem klaren Votum der Pastoralkommission griff die Österreichische Pastoraltagung Ende 1984 das brisante und wichtige Thema auf: „Frau – Partnerin in der Kirche." Der längere Zeit vergriffene Bericht über diese Tagung erschien nun in 2. Auflage. Namhafte Autorinnen und Autoren bieten in diesem Buch einen informativen Überblick über die Rolle und den Stellenwert der Frau in der Kirche und über entsprechende pastorale Konsequenzen. So geht der französische Dogmatiker Hervé Legrand der Frage nach, woher die Ambivalenz der christlichen Aussagen kommt: Gleichwertigkeit von Mann und Frau und gleichzeitig Unterdrückung, ja Diskriminierung der Frau. Legrand verweist besonders auf die Zeitbedingtheit dieser Paradoxie bei Augustinus und Thomas von Aquin und zeigt dann positiv auf, „welches Denken und Tun erforderlich bleibt, damit Frauen und Männer sich besser als Partner situieren können in ihrem ganzen Leben und in der Kirche". Ebenso fordern die Ergebnisse der exegetischen Forschung, die Weihbischof Alois Stöger bezüglich der Wertung der Frau im NT zusammenstellt, zu einem Umdenken auf.

Als Sozialwissenschafterinnen beschreiben Dorothea Gaudart und Liselotte Wilk die heutige Situation der Frau in ihren vielfältigen Bezügen. Zwar stammen die Daten überwiegend aus Österreich, die Erkenntnisse können aber doch Allgemeingültigkeit für das Selbstverständnis der Frau in Mitteleuropa beanspruchen.

Die einzige Lehrstuhlinhaberin für feministische Theologie in Europa, Catharina J. M. Halkes, geht auf die Anliegen dieser theologischen Bewegung ein und vermittelt verständlich die positiven Folgen und Veränderungen aus der feministischen Betrachtungsweise: nämlich ein vertieftes Gottesbild und ein ganzheitliches Menschenbild.

Neben all diesen Anregungen bringen die Erfahrungsberichte von Frauen aus verschiedenen Generationen, die Zusammenfassung der Plenumsdiskussionen und Gesprächsgruppen und schließlich die meditativen und liturgischen Anstöße ein breites Spektrum an Meinungen und Stellungnahmen. Gerade weil in der Literatur heute oftmals die Frauenfrage so einseitig angegangen wird, fällt die Ausgewogenheit dieser Veröffentlichung besonders positiv auf. Das Buch bietet so eine gute Orientierung für die persönliche Auseinandersetzung und eine wertvolle Hilfe für die pastorale Praxis.

Fast als Ergänzung dazu kann die Untersuchung von Virginia Mollenkott, Gott eine Frau?, verstanden werden. Die englische Protestantin versucht, die verdrängten oder zumindest vergessenen biblischen Bilder für die Weiblichkeit Gottes ins Bewußtsein zu bringen und nach ihrer geschichtlichen Bedeutung zu befragen. Es ist erstaunlich, welche Fülle an solchen Bildern dem Leser gezeigt werden. Man mag nun theologisch mit Recht argumentieren, daß Gott weder Mann noch Frau sei und daß die tradierte Maskulierung Gottes nicht durch mütterliche Figuren und Bilder kompensiert werden könne. Aber von der Erfahrung her wissen wir ja darum, wie entscheidend es doch für unser Verhältnis zu Gott und unser Sprechen über Gott ist, welche Bilder unser Denken, Beten und Handeln prägen. Von daher ist eine Erweiterung der bekannten Bilder vom Vater-Gott vonnöten. Selbst wenn vom hermeneutisch-exegetischen Aspekt her einige kritische Anfragen und Korrekturen angebracht sein dürften, so kann dieses Buch sicher interessante Anregungen bieten für Bibelarbeit, Meditation, Unterricht und Verkündigung. *Benedikta Hintersberger, Augsburg*

Büchereinlauf

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

Bein Edgar, Wesen und Formen der Liebe. Ein Arbeitsbuch. Reihe: Philosophia Propaedeutica, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt/Main 1987, 224 Seiten, DM 26,–.

Beinert Wolfgang (Hrsg.), Symbole als Glaubenshilfe. Von der Anschaulichkeit des Heiles, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1987, 128 Seiten, DM 16,80.

Beinert Wolfgang (Hrsg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 672 Seiten, DM 88,–.

Berger Rupert, Kleines liturgisches Lexikon, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 160 Seiten, DM 16,80.

Betz Georg, Klartext. Zur Sache Jesu ohne Wenn und Aber, Christophorus-Verlag, Freiburg 1987, 160 Seiten, DM 19,80.

Bickl Georg, Mei Leb'n is wiar a Haus. Begegnungen mit Gott. Mit einem Vorwort von *Odilo Lechner,* Gerd-Spann-Verlag, Kranzberg 1986, 63 Seiten, DM 9,80.

Cordes Paul Josef, Mitten in unserer Welt. Kräfte geistlicher Erneuerung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 120 Seiten, DM 14,80.

Fernando Antony, Zu den Quellen des Buddhismus. Eine Einführung für Christen. Aus dem Englischen übersetzt und bearbeitet von *Wolfgang Siepen.* Topos Taschenbücher Band 169, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 192 Seiten, DM 12,80.

Greshake Gisbert, Erlöst in einer unerlösten Welt? Topos Taschenbücher Band 170, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 168 Seiten, DM 9,80.

Guardini Romano, Die Annahme seiner selbst. Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß. Topos Taschenbücher Band 171, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 80 Seiten, DM 7,80.

Hinkel Helmut, Die Diözesanheiligen im deutschsprachigen Raum. Topos Taschenbücher Band 172, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 184 Seiten, DM 12,80.

Hoffsümmer Willi (Hrsg.), Kurzgeschichten 3. 244 Kurzgeschichten für Gottesdienst, Schule und Gruppe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 168 Seiten, DM 22,–.

Hürten Heinz, Verfolgung, Widerstand und Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 132 Seiten, DM 19,80.

Juchli Liliane – von Lutterotti Markus (Hrsg.), Was kranke Menschen brauchen. Hilfen für eine ganzheitliche Pflege, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 112 Seiten, DM 14,80.

Kapfhammer Franz M., Neuland. Erlebnis einer Jugendbewegung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1987, 240 Seiten, DM 44,–.

Kamphaus Franz, hrsg. von *Paul Deselaers,* Der Preis der Freiheit. Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 176 Seiten, DM 22,80.

Kapellari Egon, Heilige Zeichen. Mit einem Vorwort von *Hans Urs von Balthasar,* Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1987, 104 Seiten, S 178,–, DM 24,80.

Kirchschläger Walter, Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament. Überlegungen und Anfragen zur Praxis der Kirche, Herold Verlag, Wien 1987, 112 Seiten, S 148,–, DM 21,–.

Leiser Udo – Schwartz Wolfgang, Rorate-Gottesdienste. Frühschichten, Wortgottesdienste, Eucharistiefeiern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 80 Seiten, DM 10,80.

Malinski M., Maria, die Frau aus Nazareth. Mit Zeichnungen von Gerald Brettschuh, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1987, 216 Seiten, S 220,–, DM 29,80.

Mikat Paul, Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit. Zur Normierungsfrage im Kontext des abendländischen Eheverständnisses, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1987, 72 Seiten, DM 9,80.

Müller Wunibald, Menschliche Nähe in der Seelsorge. Sich selbst annehmen – den anderen annehmen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 112 Seiten, DM 16,80.

Pesch Wilhelm, Leben mit dem Sterben. Topos Taschenbücher Band. 174, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 108 Seiten, DM 7,80.

Pesch Wilhelm (Hrsg.), Signale aus der Dritten Welt. Briefe von der Insel Sumba, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 100 Seiten, DM 12,80.

Primetshofer Bruno – Kovacs Elisabeth – Hold Hermann – Raddatz Alfred – Lenzenweger Josef (Hrsg.), Franz von Assisi und die Armutsbewegung seiner Zeit und Auswirkungen von Luthers Thesen bis zum Augsburger Religionsfrieden und Kardinal Klesl. Symposien der Internationalen Kommission für Vergleichende Kirchengeschichte – Subkommission Österreich, Dom Verlag, Wien 1987, 96 Seiten, S 98,–, DM 13,80.

Quoist Michel, Der Atem der Liebe. Parle-moi d'amour, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1987, 260 Seiten, S 198,–, DM 29,80.

Seeber David (Hrsg.), Brauchen wir ein neues Konzil? Erfahrungen mit dem II. Vaticanum. Herder Taschenbuch 1400, Herder Taschenbuch Verlag, Freiburg 1987, 192 Seiten, DM 10,90.

Seuffert Josef, In Gottes Hand gegeben. Zur Taufe unseres Kindes, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 48 Seiten, DM 7,80.

Stock Klemens, Jesus – der Sohn Gottes. Betrachtungen zum Johannesevangelium, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1987, 160 Seiten, S 168,–, DM 24,–.

Swinburne Richard, Die Existenz Gottes. Aus dem Englischen übersetzt von *Rudolf Ginters,* Philipp Reclam jun., Stuttgart 1987, 414 Seiten, DM 24,80.

Wallner Leo, Einfach nachgedacht, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1987, 136 Seiten, S 168,–, DM 24,–.

Zsifkovits Valentin, Ethik des Friedens. Reihe: Soziale Perspektiven Band 1, Veritas-Verlag, Linz 1987, 224 Seiten, S 198,–, DM 29,–.

Mitarbeiter dieses Heftes

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren; außerdem Berater für Ehe-, Familien- und Lebensfragen und graduierter Lehrer der themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn.

Hans Werners war durch viele Jahre hindurch Studentenpfarrer in Münster.

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

Karl Gabriel, Dipl. soz., Dipl. theol., Dr. soz. wiss., ist Professor für Soziologie an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland in Vechta.

Renate Köcher, Dr. phil., ist Mitarbeiterin am Institut für Demoskopie in Allensbach/Bodensee.

Alois Schwarz, Dr. theol., ist Leiter des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien und Pfarrer in Krumbach/NÖ.

Alois Schifferle, Dipl. theol., ist Studentenseelsorger an der Universität Freiburg/Schweiz.

Karl-Ernst Apfelbacher, Dr. theol., ist Pfarrer von St. Ursula in München/Schwabing.

Ursula Gödde ist Pfarrgemeinderat in St. Hedwig/St. Laurentius im Konvent Bremen/Ost.

Wilhelm Lindenberg ist Bundesbahn-Amtsrat; langjähriger Vorsitzender des Pfarrgemeinderates der Gemeinde St. Markus in Frankfurt/M.

Michael Scheuermann ist Pastoralassistent der katholischen Kirchengemeinden St. Markus und Dreifaltigkeit in Frankfurt-Nied und in der Erwachsenenbildung und im publizistischen Bereich tätig.

Bernd Lambert ist Leiter der Abteilung für „Religionspädagogik an den Gymnasien" im Bischöflichen Generalvikariat Trier.

Winfried Baechler ist Pfarrer von St. Paul in Freiburg/Schweiz und Dekan für die deutschsprachige Seelsorge in dieser Stadt.

Leitartikel

Günter Biemer
Evangelisierung oder Glaubensweitergabe?

1. Unterschiedliche Wertungen der Situation

Sieht man die große Flaute, die die christlichen Kirchen Westeuropas in den letzten 25 Jahren heimsucht, dann erscheint guter Rat teuer. Woher kommt der Einbruch in die dichten Reihen der Volkskirche von einst? Ist es wirklich der praktische Materialismus der Konsumgesellschaft, wie manche meinen? Ist es die mangelnde soziale Kontrolle in einer anonymen Massengesellschaft und die Relativierung der Werte, wie andere sagen? Schlägt der Individualismus der Spätaufklärungsphase durch? Ist es das naturwissenschaftliche Weltbild und seine Auswirkung in einer technisierten Gesellschaft, was die Glaubenssprache und Glaubensbilder der Bibel jetzt auch bei einfachen Leuten als Mythen und Märchen einstufen läßt? Besonders bedrückend ist die überall erkennbare Schwierigkeit, die Botschaft des christlichen Glaubens in ihrer Bedeutsamkeit für das tägliche Leben spüren zu lassen. Übersetzungsversuche machen oft nur deutlich, daß der Wein aus den alten Schläuchen abgestanden schmeckt.

Hat das Konzil mit seiner doch durchaus „nachdenklichen Unterbrechung" des Trottes der Tradition schlafende Hunde geweckt und zur rationalen Abfertigung der Gottespraxis überhaupt geführt? Oder hat es eher umgekehrt eine unerträgliche Diskrepanz aufgedeckt und den Nachholbedarf an theologischer Auseinandersetzung mit der veränderten gesellschaftspolitischen und naturwissenschaftlichen Situation ermöglicht – und erleiden wir erst die Anfangsschmerzen dieses begonnenen Assimilationsprozesses?

Trotz der vielen Bedrängnisse, die in diesen Fragen anklingen und die uns unmittelbar vor Augen stehen, sollte man nicht vergessen, den Blick zu weiten auf den größeren Zusammenhang im Gefälle unseres Jahrhunderts. Da ist die Bemühung der Kirche um ihre Selbstreform durchaus positiv zu sehen als Versuch der Annäherung an das Evangelium. Und dieser asymptotische Annäherungsversuch ist nicht die schlechteste Praxisform von Evangelisation.

Vier exemplarische Vorgänge:

a) Mitverantwortung der Laien

Um dies an vier exemplarischen Vorgängen ins Bild zu setzen:

Wann hätte die Kirchenleitung so deutlich die Mitverantwortung der Laien in der Kirche und ihre Beteiligung an der Sendung betont, ja ihre unvertretbare evangelische Kompetenz in den Lebensbereichen von Wirtschaft und

Wissenschaft, von Politik und Familienleben, in allen Dingen dieser Welt wie in unserem Jahrhundert?

b) Lebendige Mitfeier bei der Liturgie

Seit Jahrhunderten war die gemeinsame aktive Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie der Kirche durch eine Sakralsprache blockiert. Hat nicht das Konzil unseres Jahrhunderts den lebendigen Zugang aller Mitfeiernden zum „Geheimnis des Glaubens" in einer Weise ermöglicht, von der ein I. H. Wessenberg im 19. oder ein Dietrich Colde von Münster im 15. Jahrhundert nur träumen konnten?

c) Weltkirche

Noch nie war die Kirche so sehr auf dem Weg, über Europa hinaus wirklich Weltkirche zu werden „bis an die Grenzen der Erde" wie in unserem Jahrhundert (besonders seit Pius XI. und unter Johannes XXIII.); ja die lateinamerikanische Theologie und Praxis der Befreiung wird in ihrer providentiellen Bedeutung für die Kirche anderer Erdteile erst anfänglich spürbar.

d) Solidarität mit den Benachteiligten

Wann wäre die Notwendigkeit der Solidarität mit der Not der Benachteiligten in der Welt von unserer Kirche hierzulande besser begriffen und praktiziert worden als in den Jahrzehnten von Misereor und Adveniat (BRD) bzw. des (Schweizer) Fastenopfers oder des Familienfasttags (in Österreich)?

Während die Beurteilung der Ausgangslage durchaus ambivalent bleibt, ist jedenfalls die Zielvision eindeutig. Jesaja hat sie so formuliert: „Das Land ist erfüllt von der Erkenntnis JHWHs wie das Meer mit Wasser gefüllt ist" (Jes 11, 9). Die Botschaft breitet sich dann aus, das Evangelium durchdringt dann die Welt, wenn Gotteserkenntnis herrscht, wenn Gottes Anwesenheit unter den Menschen zu „erkennen" ist, d. h. im alttestamentlichen Sprachgebrauch zu „erfahren" (vgl. Hos 2, 22).

2. Evangelisierung als Glaubensprozeß

a) Die Kraft des Wortes Gottes

Daran zu glauben, daß Gottes Wort seine assimilierende Kraft nicht verloren hat und nie verliert, die in den Jahrtausenden mit den Juden bis heute und in den zwei Jahrtausenden mit der Kirche bis jetzt unaufhörlich religiöse Systeme und heidnische Philosophien, Sprachen und Kulturen fermentiert hat, das ist die erste und fundamentale Bedingung. Daran zu glauben ist die Bedingung, die sich für unsere Generation stellt, in der der Traditionsbruch der Glaubensverkündigung und Glaubensannahme so akut deutlich wird. Es geht um den Glauben an das Wort Gottes, dessen Lauf in der Welt Jesaja mit dem Bild des Regens beschrieben hat (Jes 55, 11) und dessen einverleibende und durchdringende Kraft Newman als drittes seiner sieben Merkmale einer echten Entwicklung der christlichen Lehre aus der Offenbarung dargestellt hat. Viele Glaubenszeugen haben durch die Jahrhunderte mit

ihrem Leben dafür eingestanden, daß Gottes Wort sie selbst und ihre Mitmenschen, ihre Gesellschaft und Geschichte gepackt hat.

b) Unser Glaubenszeugnis

Gott ist treu (2 Thess 3, 3). Die Faszination und Menschenfreundlichkeit seiner Botschaft, die in Jesus von Nazaret verkörpert ist, hat bis auf unsere Tage nicht nachgelassen. Es ist vielmehr allererst eine Frage an uns Christen, die wir leitend und leidend in dieser Kirche tätig sind, wie intensiv wir ihm und seiner Sache vertrauen. Es ist die existentielle Rückfrage an uns selbst, wieweit wir uns evangelisieren lassen, und das täglich. „Was haben wir gewagt?" fragte John Henry Newman die verbürgerlichten Christen der anglikanischen Kirche seiner Zeit und antwortete: „Ich fürchte wirklich, daß die meisten der sogenannten Christen . . . fast so leben, wie sie leben würden, weder viel besser noch viel schlechter, wenn sie das Christentum für eine Fabel hielten. In jungen Jahren überlassen sie sich der Lust oder jagen wenigstens weltlicher Eitelkeit nach; mit fortschreitenden Jahren arbeiten sie sich in das Geschäftsleben ein . . .; dann heiraten sie und gründen eine Familie; und da sich bei ihnen Interesse und Pflicht paaren, scheinen sie ehrsame und religiöse Menschen zu sein und halten sich auch dafür; sie lieben die Verhältnisse wie sie sind; sie beginnen Eifer gegen Laster und Irrtum zu entwickeln und bestreben sich, mit allen Menschen in Frieden zu leben. Solches Verhalten ist natürlich soweit recht und lobenswert. Nur, behaupte ich, hat es nicht notwendigerweise etwas mit (christlicher) Religion zu tun" (Pfarrpredigten, Bd. 4). Sie beginnt erst, wo der Glaube durch Einsatz und Risiko Leben gewinnt. – Und noch einmal Newman: „Die christliche Wahrheit hat sich in der Welt nicht als System, nicht durch Bücher, nicht durch Argumente, auch nicht durch weltliche Macht erhalten, sondern durch den persönlichen Einfluß jener Menschen, die zugleich Lehrer und Vorbilder der Wahrheit sind" (Fünfte Oxforder Universitätspredigt). Das ist der Ausgangspunkt für die verschiedenen Phasen oder Aspekte der Evangelisierung, die vom wortlosen „Zeugnis des Lebens bis zum Kontakt in der Gemeinschaft" und zum „Einsatz im Apostolat reichen soll" (EN 24).

c) Gemeinsamer Einsatz

Der christliche Glaube ist eine Lebenspraxis, die nicht zur Vereinzelung der Menschen führt, sondern sie vielmehr in eine Gemeinschaft bringt. Das Evangelium ist gemeindestiftend. „Wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20). Die Botschaft von Gottes Herrschaft und Reich hat ihre Sinnspitze und ihr Wirkungsziel keineswegs in der

existentiellen Individualisierung und individualistischen Existenz, wie sie sich bei uns in Europa herausgebildet haben. Liturgie und Diakonie als Grundvollzüge der Kirche zeigen die Forderung des Gemeinschaftsbezugs. In dem Maße als wir uns vom Evangelium erfassen lassen, erkennen wir die Notwendigkeit, religiöse Lebensnischen für Gruppen in unserer Gesellschaft zu bilden. Nur solche vernetzende Gruppenbildung kann der Vereinsamung der Familien entgegenwirken, kann die unpersönlich wirkende Sonntagsgemeinde durch personale Beziehungen ergänzen, kann das Kraftfeld sein zu einem neuen Lebensstil, der quer zu den Normen der Konsumgesellschaft steht. Nur aus Gruppen erhalten die meisten Menschen die notwendige Stütze, um ein Leben des Glaubens, der Liebe und Hoffnung zu führen und dies öffentlich zu bewähren.

3. Glaubensweitergabe als Evangelisierungsprozeß

Natürlich ist der Glaube kein Paket. Und gleichwohl kann man „die schwere Verantwortung" verstehen, von der Paul VI. sprach und die uns allen in jeweils verschiedener Weise aufgegeben ist, „den Inhalt des katholischen Glaubens, den der Herr den Aposteln anvertraut hat, unversehrt zu bewahren" und der nachfolgenden Generation weiterzugeben (EN 65). In der Tradierungskrise geht es darum, bei allen kerygmatischen, religionspädagogischen und pastoralen Bemühungen immer darauf gefaßt zu sein, daß es sich um die „erste Evangelisation" (CT 19) handeln kann. Denn in der Zeit der Schrumpfung der Kirche und der Abnahme religiösen Lebenswissens in der Gesellschaft bleibt die Situation der Erstverkündigung des Evangeliums permanent. Wir können uns viel unnötige Energieverluste sparen, wenn wir nicht immer wieder vergeblich versuchen, an Glaubenswissen und Glaubensreste anzuknüpfen, die nicht (mehr) vorhanden sind. Um Evangelisierung im Sinne der *dauernden Begegnung von Evangelium und Kultur* in die Wege zu leiten und den Prozeß zu fördern, der „die innerlichste Umformung der echten Werte einer Kultur durch (ihre) Einbindung in das Christentum und zugleich die Einwurzelung des Christentums in die verschiedenen menschlichen Kulturen" zustande bringt (Außerordentliche Bischofssynode, 1985: Botschaft an die Christen in der Welt), scheint mir, daß zumindest zwei große Aufgabenbereiche anstehen:

a) Die theologischen Hausaufgaben machen

Gewiß empfand es jeder Anwesende als erschütternd, wie Karl Rahner beim 80. Geburtstag seine Rechenschaft als Theologe ablegte. Dabei verwies er u. a. darauf, wie formal und inhaltsarm z. B. der Begriff der Welt als Schöpfung von uns Theologen gebraucht wird, weil wir uns mit dem Reichtum der Erkenntnisse in den heutigen

Naturwissenschaften nicht oder zu wenig auseinandersetzen und deren Ergebnisse biologischer, physikalischer, astronomischer Art usw. kaum aufnehmen. Genauso könnte man daran erinnern, wie gering die Rezeption und der Dialog zwischen Theologie und Wirtschaftswissenschaften, Politikwissenschaften u. a. geblieben sind, obgleich doch heute die für die Kirche wesentlichen karitativen, diakonischen und entwicklungspolitischen Aufgaben ohne solchen Dialog gar nicht sachgemäß zu lösen sind. – Was sich als erstes Postulat zeigt, ist die Notwendigkeit der Kooperation innerhalb der Theologenschaft; denn einer allein oder einige wenige schaffen das nicht. Gerade die Theologen als Christen, denen die Reflexion des Evangeliums in der Auseinandersetzung mit der jeweiligen Situation der Welt aufgetragen ist, müßten sich aus ihrer Vereinzelung lösen und sich zu Forschungsgruppen z. B. innerhalb einer Fakultät zusammenschließen. Die anstehende Aufgabe der Interpretation und Veränderung unserer Welt im Lichte des Evangeliums bleibt auf der Stufe volkstümlicher Naivität oder partikulärer Pioniertaten, wenn sich die Theologenschaft der Provokation ihrer Sendung am Ende dieses Jahrhunderts nicht bewußt wird und stellt. – Was hier als selbstkritische Forderung formuliert ist, müßte gewiß zu gleicher Zeit auf der Praxisebene in Angriff genommen werden: in Verkündigung und Katechese der Gemeinde, im Religionsunterricht der Schule . . .

b) Den neuen Lebensstil suchen

Im großen und ganzen ist die Kirche hierzulande verbürgerlicht. Das gilt zweifellos für alle Gruppen und Stände. Zumindest das Bild der Gemeindeleiter, der Priester, der Pastoralreferenten, der verheirateten Diakone usw. ist das bürgerlicher Existenz im Mittelstand. Allein schon die Osmose, d. h. die Durchlässigkeit des Einflusses von alternativen Lebensstilen wäre und ist zum Teil auch faktisch eine Hilfe zu neuen Ansätzen. Von der Zuspitzung auf die Priorität, „zuerst das Reich Gottes zu suchen", ist allenfalls in Forderungen, Predigten oder in der Realisierung bei einzelnen etwas zu sehen. Evangelisierung bedeutet in diesem Bereich die Gestaltung des Lebens im Zusammenhang mit einer Zivilisation, die in ihren Auswirkungen sich zunehmend als lebensfeindlich erwiesen hat, ob man die Produktionssteigerung durch Düngung im Ackerbau oder die Luftverschmutzung durch die Abgase der Transportmittel oder die Tötung ungeborener Kinder als Folge unkultivierter Sexualität betrachtet . . .

Die unkonventionelle Einführung in die Thematik dieses Schwerpunktheftes über Evangelisation soll durch die

Schilderung einer nicht alltäglichen, aber dafür tatsächlichen Begebenheit abgeschlossen werden. – „Du kommst zu spät", sagte der Student im langen Korridor der Hochschule zu der jungen Frau im Ordenskostüm. „Wohin zu spät?" – „Zu dem Spiel! Die andern sind schon auf der Bühne. Sie haben gerade angefangen." – „Ich gehöre gar nicht zu einer Theatercrew", antwortete sie und mußte lachen. – „Mensch, bist du 'ne Echte?" – „Ich bin Zisterzienserin und studiere hier, genau wie du und die andern." – Der V-Effekt (Verfremdungs-Effekt) führt zum Austausch über zwei verschiedene Welten, führt zu einem Besuch im Kloster. Zu vielen Gesprächen. Zu Evangelisation. Evangelisieren ist das Tätigkeitswort zu Evangelium.

Artikel

Hermann Steinkamp

Selbst „wenn die Betreuten sich ändern"*

Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung

Im folgenden stellen wir die These Steinkamps, „das Pfarrei-Prinzip verhindert (Basis-)Gemeindebildung, obwohl es sie intendiert und propagiert", zur Diskussion. Der Verfasser bietet zur Begründung für seine These eine Reihe scharfsinniger Beobachtungen und Argumente, mit denen sich die Praktiker wie die Pastoraltheologen befassen sollten; er formuliert aber auch Aussagen, die zu Widerspruch herausfordern oder zu denen wenigstens Differenzierungen anzubringen sind, so etwa, wenn von der heutigen Praxis unserer Pfarrgemeinden ausgesagt wird, daß ihr mehr an Kontrolle und Machterhaltung gelegen sei als an der Weitergabe des Glaubens, oder wenn Steinkamp behauptet, daß die Ausbildung basisgemeindlicher Sozialformen an den großkirchlichen „Vorzeichen" scheitere. Wir laden daher unsere Leser ein, sich an der Diskussion über die Problematik von Pfarrstruktur und Gemeindebildung zu beteiligen (Beiträge dazu sind bis Anfang Mai erbeten); den Auftakt dafür bietet gleich der nachfolgende Artikel von N. Greinacher. *red*

Auch innerhalb der hiesigen Reform- und Suchbewegungen nach einer veränderten Gestalt der Kirche und Ge-

* Die Anspielung auf ein bekanntes und in Kontexten von Gemeindereform oft zitiertes Motto von *J. B. Metz* (Jenseits bürgerlicher Religion, Mainz 1980, 111–127) geschieht sowohl in der Absicht, die folgenden Überlegungen an die Metzsche Gemeindetheologie anzubinden als auch im Sinne der Ankündigung einer partiellen Kontroverse mit eben dieser These. – Der Beitrag für die demnächst erscheinende Festschrift für J. B. Metz zum 60. Geburtstag wurde der Zeitschrift Diakonia von den Herausgebern zu diesem Vorabdruck überlassen.

meinde ist eine Art „neuer Unübersichtlichkeit" entstanden. Zu ihr hat das Stichwort „Basisgemeinde" offenbar ebenso beigetragen, wie es selbst von ihr betroffen ist.

Der basisgemeindliche Reformansatz in Diskussion

Die Verfechter eines basisgemeindlichen Reformansatzes werden mal in die alte Kontroverse um „Volkskirche versus Gemeindekirche" verwickelt und mit den – aus jener Fehde gestärkt hervorgegangenen – Argumenten pro Volkskirche konfrontiert; mal werden sie – gegen ihren Willen – in die Nähe der „Gemeindeaufbau"-Bewegung gerückt, wie sie sich seit einiger Zeit in der evangelischen Kirche formiert[1]. Oder man stempelt sie rasch als blauäugig-narzißtische Dritte-Welt-Enthusiasten ab und interpretiert ihre Begeisterung für die Basisgemeinden als „Schluchzen des weißen Mannes" (P. Bruckner, 1983). Wo „Basisgemeinde" als Chiffre politisch- bzw. befreiungstheologisch inspirierter Reformideen durchschaut wird, gerät sie in die entsprechende Kampffront.

Aber auch dort, wo relativ vorurteilsfrei nach den Chancen von Basisgemeinde hierzulande Ausschau gehalten wird, machen sich – angesichts offenkundigen Scheiterns erster Versuche – Ratlosigkeit und Skepsis breit: Offenbar „funktioniert" das Konzept hier nicht, von dessen flächenbrandartigem „Erfolg" in den Kirchen der Dritten Welt gleichzeitig zu hören ist. Über die Chancen und zahlenmäßige Verbreitung von Basisgemeinden in den europäischen Kirchen herrschen im Detail unterschiedliche Einschätzungen, je nach (politisch-)theologischer Perspektive bzw. kirchensoziologischem Standpunkt (z. B. ob man das Hüttendorf an der Startbahn West als Basisgemeinde verstehen will oder nicht)[2].

Den praktisch-theologischen Diskussionsstand dürften Ch. Bäumler und N. Mette wiedergeben. „Hoffnungen, daß die Kirche des Konzils nicht gänzlich der Vergangenheit angehört, vermag . . . am ehesten noch das Stichwort ‚Basisgemeinde' auszulösen"[3]. Die folgenden Überlegun-

[1] Vgl. besonders *Fritz Schwarz*, „Überschaubare Gemeinde", Bd. 1: Grundlegendes – ein persönliches Wort an Leute in der Kirche, Gladbeck 1979, [2]1980; *ders.* – *Rainer Sudbrack*, Bd. 2: Die Praxis – für Leute, die in der Kirche anpacken wollen, Gladbeck o. J.; *ders.* – *Christian A. Schwarz*, Bd. 3: Programm des neuen Lebensstils – für Leute, denen Jesus konkurrenzlos wichtig ist, Gladbeck o. J. Eine Begründung wird versucht in: *Fritz Schwarz – Christian A. Schwarz*, Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch, Neukirchen-Vluyn 1984, [2]1985; *Christian Möller*, Gemeindeaufbau jenseits der Alternative von Volkskirche und Ekklesia. Zum Gespräch mit der „Theologie des Gemeindeaufbaus" von Fritz und Christian A. Schwarz, ebd., 35–60; *Reiner Strunk*, Zielsetzung im Gemeindeaufbau, ebd., 113–133, insbes. 120–127; *Herbert Lindner*, Programme – Strategien – Visionen. Eine Analyse neuerer Gemeindeaufbaukonzepte, in: PTh 76 (1986) 210–229, bes. 213–215.

[2] Illustrativ neuerlich hierzu *W. Ludin – Th. Seiterich – P. M. Zulehner*, Wir Kirchenmänner, Olten 1987.

[3] *Ch. Bäumler – N. Mette*, in: *dies.*, Gemeindepraxis in Grundbegriffen, München – Düsseldorf 1987, 9–38, 10.

gen beabsichtigen – ebenfalls (erkenntnis)geleitet von jener Hoffnung[4] –, einige Perspektiven zur Reduktion der obengenannten Unübersichtlichkeit aufzuzeigen.

1. Ambivalente „Transfer"-Perspektiven

Das Basisgemeinde-Thema transportiert in der hiesigen (pastoral)theologischen Diskussion nicht nur jene Hoffnung, bezeichnet nicht nur jenen Fluchtpunkt von Reformvisionen: Es erscheint – so die folgende These – auch in einer merkwürdigen Fixierung bzw. Wahrnehmungsverzerrung. Sie besteht darin, daß es zumeist in einer Art „Transfer"-Figur diskutiert wird („von den Dritte-Welt-Kirchen lernen", „Basisgemeinden im hiesigen, volkskirchlichen Kontext"), in der dann nochmals „Basisgemeinde" lediglich als Sozialform vorgestellt und gedacht wird. Diese Diskussion erweckt dann den Anschein, als handle es sich um so etwas wie eine Frischzellentransplantation: Basisgemeinden als Frischzellen zur Revitalisierung des alternden Organismus der Volkskirche! Die Transfer-Denkfigur ist in dreifacher Hinsicht entlarvend und der kritischen Betrachtung wert:

1.1 Basisgemeinde: Sozialform oder Praxisform?[5]

Eine erste Verengung eines bestimmten hiesigen Blickwinkels auf die Basisgemeinden Lateinamerikas scheint darin zu bestehen, daß diese vor allem als Sozialform wahrgenommen werden, d. h. losgelöst von ihrem je konkreten politischen Kampfzusammenhang. Diese Sichtweise reduziert nicht nur die komplexe Vielfalt der dortigen Gemeindetypen auf „unser" (= Pfarrei) Maß, sondern tendiert dazu, den großkirchlichen und gesellschaftlichen Kontext in den Wahrnehmungs-„Hintergrund" (im Sinne des Figur-Hintergrund-Modells) zu drängen. So kursiert dann zwar die eine oder andere Modellvorstellung (z. B. von der Favela-Gemeinde, die für eine Wasserleitung kämpft), aber das Interesse gilt stärker dem „Gemeinde"- als dem „Basis"-Aspekt. Das mag zum einen mit einer Tendenz zur Abstraktion in jener theologischen Literatur zusammenhängen, die Basisgemeinden als Orte der befreiungstheologischen Praxis und Theologieproduktion beschreibt. Mindestens ebenso plausibel erscheint aber die Behauptung, daß diese Perspektivenver-

[4] Von der gleichen Hoffnung (u. a.) war ein dreimonatiger Studienaufenthalt in Brasilien geleitet, dessen Erfahrungen den folgenden Überlegungen eher im Sinne einer Totalitäts-Empirie (Bonß) denn im Sinne zitierbarer Einzelbelege zugrunde liegen.

[5] Die im folgenden referierten Wahrnehmungen zur „Transfer"-Problematik sollen vorab als subjektiv deklariert werden: Sie entstammen – als Kontrastwahrnehmungen – einerseits jahrelanger praktisch-theologischer Beschäftigung mit dem Thema hier, andererseits dem Studienaufenthalt in Brasilien. Letzteres betone ich gerade nicht, um die Autorität des Augenzeugen zu reklamieren: die folgenden Reflexionen knüpfen vor allem an der Entdeckung meiner eigenen verzerrten Vorstellungen, also an („entlarvenden") Selbsterfahrungen an, die ich als solche erst in der Begegnung mit der pastoralen Praxis der Kirche Brasiliens erkannt habe.

engung einer typisch volkskirchlichen Denkfigur entstammt, die mehr an den Sozialformen denn am Handeln der Gemeinde interessiert ist[6].

1.2 Gemeindereform ohne Kirchenreform?

Damit kommt eine zweite Wahrnehmungsverzerrung in den Blick: Die hiesige Debatte um Chancen basisgemeindlicher Transformation der Volkskirche scheint diese gleichsam „zum verbilligten Preis" der Auswechslung des alten (pfarr-gemeindlichen) durch ein neues (basisgemeindliches) Modell zu konzipieren, d. h. ohne den gleichzeitigen politischen Standortwechsel der Großkirche, wie er in Lateinamerika durch die gesamtkirchliche „Option für die Armen" vollzogen wird. Dabei stehen in der BRD einem solchen Standortwechsel nicht etwa nur die politisch konservative Bischofskonferenz im Wege, sondern die große Mehrheit der Kirchenmitglieder. Jeder Versuch einer Gemeindereform nach basisgemeindlichen Konzepten muß notwendig an deren Widerstand scheitern. Aus diesem Grund wird jede praktisch-theologische Situationsanalyse, die Chancen basisgemeindlicher Innovation der Volkskirche ausloten will, zuerst die volkskirchlich-theologische „Großwetterlage" in den Blick rücken und dann erst die Meso-Ebene der Pfarr-Gemeinde!

1.3 Kolonialistische Importmentalität

So gewinnt der Beobachter der hiesigen Basisgemeinde-Diskussion nicht selten den Eindruck, als setze sich im innerkirchlichen „Austausch" auf Weltebene nochmals subtil ein altes kolonialistisches Denkmuster fort: von den armen Kirchen etwas zu über-„nehmen", was wir hier in der Ersten Welt für unsere Zwecke (der Kirchenreform) gut gebrauchen können – ohne den Preis des Kampfes gegen die gesellschaftlich Mächtigen, an dem sich in Lateinamerika und anderswo Basisgemeinden beteiligen, oft gar entwickeln, eines Kampfes, der dort täglich zum Martyrium führen kann.

Unsere Importmentalität enttarnt sich bei näherem Hinschauen als derjenigen von Eltern und Erziehern vergleichbar, die vermeintlich „das Beste wollen" – und erst ihre unbewußten Eigeninteressen in dem Moment erkennen, wo sie „genau das nicht bekommen" (wie ein hintergründiges Wortspiel diesen Mechanismus verspottet). Jedenfalls scheint nach einigen Jahren Faszination und entsprechender fehlgeschlagener Versuche, hier von den

[6] So thematisiert *F. X. Kaufmann* (1987) „das heute vieldiskutierte Konzept der ‚Basisgemeinden'" (87) im Kontext seiner These, daß die Glaubwürdigkeit eines zukünftigen Christentums davon abhängen werde, „ob es gelingt, neue Sozialformen explizit christlichen Lebens zu entwickeln" (ebd.). Dabei denkt er aber, und nennt sie ausdrücklich, an solche *religiösen Bewegungen* „wie Focolare, Foi et Lumière, Cursillo, Marriage Encounter" (ebd.): allesamt „religiöse" („Intensiv"-)Sozialformen, in deren Programmatiken jedenfalls politisches Engagement, gar die Nähe zu den neuen *sozialen* Bewegungen, nicht erkennbar ist.

Basisgemeinden zu lernen, klar zu sein, daß wir auf der falschen Fährte sind.

1.4 „Gemeinde"-Sehnsüchte und Kirchen-Träume

Zweifellos spielen auch andere Motive als die genannten, vor allem an einer Reform der Volkskirche interessierten, eine Rolle, wenn von der Faszination der Basisgemeinden die Rede ist: Hoffnungen und Sehnsüchte nach verbindlicher und bergender Gemeinschaft, die offenbar in dem Maße wachsen, wie Anonymität, Unübersichtlichkeit und apokalyptische Grundstimmungen im Westen zunehmen.

Der massenhafte Zulauf zu Gruppen der neuen Psychokultur lassen solche Sehnsüchte und Hoffnungen handgreiflicher demonstrieren als die zaghaft-ambivalenten Rezeptionsversuche solcher Psychotechniken in den Großkirchen. Gleichwohl haben viele Christen hier in der BRD ihre „Gemeindeträume" in der Psychokultur zu leben versucht bzw. dort wieder als solche entdeckt. Das gilt insbesondere für bestimmte Teilkulturen kirchlicher Jugendarbeit, aber auch für entsprechende kulturelle Stilbildungen in einzelnen Erwachsenenverbänden und kirchlichen Bildungsstätten („Tagungsgemeinden"). Daß hier Überschneidungen und Ähnlichkeiten mit den o. g. Bewegungen der Revision de vie u. ä. bestehen, sei ebenso vermerkt wie der Hinweis notwendig erscheint, daß in den Realisierungsformen, die auf jene Bedürfnisse zu reagieren versuchen, eine Unterscheidung der Geister mehr als dringlich erscheint[7]. Die Angst vieler Kirchenfunktionäre vor dem sog. „Heil aus der Gruppe" ist nicht nur von theologisch-konservativer Abwehr geprägt, sondern mindestens dort berechtigt, wo Scharlatanerie, unprofessioneller Dilettantismus, religiös-psychologischer Humbug und unreflektierte „Bedürfnis-Orientierung" im Spiel sind. Jedenfalls darf die Kritik der Psychokultur und ihrer Auswüchse nicht zugleich jene Sehnsüchte diffamieren, die die „Nachfrage" nach solchen Gruppen und bergend-orientierenden Sozialformen darstellen. Erst recht wäre es fatal, deren wiederum gesellschaftliche Entstehungshintergründe bei einer vordergründigen Psychokulturkritik aus dem Blick zu lassen.

Nochmals: daß solche Bedürfnisse nach „Gemeinde" sich zumeist nicht im direkten Umkreis unserer Pfarrgemeinden artikulieren, darf uns nicht hindern, sie gleichwohl als einen wichtigen Resonanzboden für jene Hoffnungen zu begreifen, die von den Basisgemeinden der Dritten Welt neue Nahrung erhalten.

Die Motive, sie sich hier auch zu wünschen, sind – so ein erstes Fazit – durchaus ambivalent und vieldeutig.

[7] Vgl. dazu *K. Koch*, Sanfte oder harte Verschwörung?, in: Diakonia 18 (1987) 223–234 (H. 4, Schwerpunkt: Esoterik – Weg oder Irrweg?).

Wo liegen die tieferen Ursachen für die in den einleitenden Beobachtungen angedeuteten Schwierigkeiten einer basiskirchlichen Transformation?

2. Die Ambivalenzen des Parochieprinzips

Daß in den „volkskirchlichen Bedingungen" hierzulande die eigentlichen Ursachen zu suchen seien, die das Entstehen einer basisgemeindlichen Kultur hemmen bzw. behindern, gilt als breiter Konsens der praktisch-theologischen Diskussion. Dabei wird auf die Apathie der Taufscheinchristen und die kritisch „auswählende" Attitüde der sog. kirchlich Distanzierten verwiesen, die (oft unbewußte) Gegenreaktion der Volkskirche in Gestalt des Service-Gebarens beklagt oder auch die wechselseitige Verstärkung beider Interaktionsmuster.

Im folgenden soll ein m. W. bislang vernachlässigter Aspekt dieser Analyse aufgegriffen und in der Linie der bisherigen analytischen Versuche weitergedacht werden: das Problem des sog. „morphologischen Fundamentalismus" des Pfarreiprinzips, und zwar sowohl in seiner empirischen Erscheinungsform hiesiger Volkskirchenpraxis als auch als Ideologie. – Die These heißt:

These

Das Pfarreiprinzip verhindert (Basis-)Gemeindebildung, obwohl es sie intendiert und propagiert.

2.1 Die Ambivalenzen des Parochialprinzips

In der gegenwärtigen Territorialpfarrei als empirischer Sozialgestalt sowie in ihrer kirchenrechtlichen und theologischen Legitimation verschränken sich zwei Motive:

Flächendeckende Präsenz und „Ortskirche"

– das (aus reichs-, landes- und staatskirchlicher Tradition) überkommene Prinzip der flächendeckenden Präsenz der Kirche sowie
– das theologische Motiv der „Ortskirche".

Die soziohistorische und theologische Komplexität beider Prinzipien kann hier nicht entfaltet, vielmehr sollen einige praktisch-theologische Aspekte der Folgen ihrer Verschränkung aufgezeigt sowie auf die Gefahr ihres ideologischen Mißbrauchs hingewiesen werden. In der Linie des ersten Prinzips der „flächendeckenden" Präsenz liegen Motive begründet, die z. T. damit in der Geschichte immer schon verbunden waren und auch heute noch gelten: Versorgung der Bevölkerung mit Sakramenten, aber auch Erfassung (Karteien/Taufregister, Eheschließungsregister u. ä.) rechtlicher Zuständigkeiten für Kirchengüter usw.

Verkirchlichung . . .

Zu einem anderen Teil sind im Pfarreiprinzip in der Neuzeit, speziell unter volkskirchlichen Bedingungen in einer pluralistischen Gesellschaft, diese ehemaligen Funktionen „fortgeschrieben" worden: dazu gehören alle Formen von „Verkirchlichung"[8] (Ausstattung mit immer

[8] Vgl. *F. X. Kaufmann*, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1979; *ders.*, Kirche für die Gesellschaft von morgen, in: *ders.* – *J. B. Metz*, Zukunftsfähigkeit, Freiburg 1987, 11–54, bes. 39ff.

mehr hauptamtlichem Personal, zentralisierte Organisation, Kompetenzverteilung u. ä.) im Sinne F. X. Kaufmanns als auch jene Interaktionsmuster, wie sie mit dem Begriff „Servicekirche" mehr als Problemanzeige denn analytisch benannt sind.

... mit unbewußten Machtansprüchen

Daß gerade den im Pfarreiprinzip greifbaren Tendenzen der Verkirchlichung auch Kontrollmotive, unbewußte (z. T. kontrafaktische) Machtansprüche innewohnen, nicht zuletzt der ebenfalls weitgehend unbewußte Versuch, sich über den faktischen Bedeutungsverlust christlicher Tradition hinwegzutäuschen, wird wohl niemand leugnen. Selbst in so scheinbar honorigen Bewußtseinsformen wie „Versorgung"[9] lassen sich unschwer kaschierte Figuren der Legitimation von Klerikalismus ausmachen. Gleichzeitig ist in der katholischen Kirche seit dem II. Vatikanum ein neues Bewußtsein von der theologischen Dignität der Ortskirche entstanden, das nicht zuletzt auch zu den theologisch-spirituellen Grundoptionen der Basisgemeinden gehört[10]. Die empirischen Auswirkungen des Pfarreiprinzips werden in der Regel, zumal dort, wo sie offenkundig einer Tradierung des Glaubens im Wege stehen, mit dem „Ortsgemeinde"-Motiv zu legitimieren versucht – de facto handelt es sich dabei offenkundig um einen ideologischen Rechtfertigungsversuch einer Praxis, der mehr an Kontrolle und Machterhaltung gelegen ist als an der Weitergabe authentischen Glaubens.

Angstbesetzte Konfliktaustragung

Die Ambivalenzen der Parochie treten unter volkskirchlichen Verhältnissen besonders deutlich bei normativen Konflikten in der Pfarrei zutage: deren Austragung wird weniger von Motiven der Wahrheitsleidenschaft noch der christlichen Geschwisterlichkeit gesteuert, sondern von der Angst um die Einheit (auf die die Amtsträger sich dann oft als das ihnen wichtigste Ziel und den ihnen aufgegebenen Dienst berufen) – was sich bei näherem Hinschauen oft nur als Angst um Kirchenmitgliederzahlen entpuppt[11]. Der universalen Servicementalität („für meine Kirchensteuer habe ich Anrecht auf bestimmte Dienstleistungen") entspricht eine Versorgungsattitüde seitens vieler Pfarrer, die als solche dem einzelnen negativ anzulasten Unrecht ist, weil der soziale Druck hinter solchen Erwartungen einen einzelnen Rollenträger in der Regel überfordert. Die derzeitige Pfarrerrolle steht empirisch vor einer doppelten Zerreißprobe: oft gegen besseres

[9] *P. M. Zulehner*, Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde, München ²1984, 127–136.
[10] Vgl. *E. Dussel*, Herrschaft und Befreiung, Freiburg/Schw. 1985, 202f; *J. Comblin*, Communidades ecclesiais e Pastoral urbana, in: REB XXX, 120 (1970) 783–828.
[11] Vgl. *D. Wiederkehr*, Basisgemeinden: Anfragen und Antworten an die Kirche, in: *Ludin – Seiterich – Zulehner*, a. a. O., 165–178.

theologisches Wissen und pastorale Überzeugung dem genannten Erwartungsdruck (bürgerlicher „Auswahlchristen") ausgesetzt; auf der anderen Seite die eben mit dieser Servicementalität einhergehende Apathie: ein beinahe klassisches strukturelles Double-bind!

2.2 Die Aporien der Kasualienpastoral

Den wohl markantesten Ausdruck dieses, u. a. durch die Parochie-Ideologie bedingten, Double-binds der volkskirchlichen Pfarrerrolle stellt das Konzept der sog. Kasualienpastoral dar: die intensive Begleitung von Menschen in Lebenswende- und Grenzsituationen (Taufe, Hochzeit, Krankheit, Sterben, Trauer usw.).

Um gleich einem Mißverständnis zu begegnen: Dieses Modell hat – zumal unter einer isolierten und spezialisierten (!) Seelsorgeperspektive – einen hohen Grad an Plausibilität. Es kann auch nicht darum gehen, das Bedürfnis nach religiöser Begleitung in solchen Wende- und Grenzsituationen als solches zu diffamieren – erst recht nicht den guten Willen, die Intentionen und subjektive Bewußtseinsform des Amtsträgers, der in dieser Form seines Dienstes die einzig sinnvolle Weise sieht, seinem Auftrag zu entsprechen. In unserem Zusammenhang geht es um nicht mehr und nicht weniger als die Feststellung, daß dieses Pastoralkonzept in der Regel Gemeindebildung verhindert. Und: daß es die fast zwangsläufige[12] Konsequenz eines „morphologischen Fundamentalismus" im Sinne der Parochie-Ideologie darstellt. Die pastorale Begleitung einzelner (Paare, Familien) geschieht eben nicht im Kontext Gemeinde, sondern in aller Regel losgelöst davon (wenn man nicht die Taufe in der Osternacht eines Pfarrgottesdienstes oder die Trauung vor der Öffentlichkeit der Pfarrgemeinde als „gemeindliche" Ereignisse sieht, was sowohl theologisch wie soziologisch schwer nachzuweisen sein dürfte), und: sie tendiert nicht zu Gemeinde – im Gegenteil. Im Bewußtsein des durchschnittlichen Volkskirchenmitgliedes sind solche Ereignisse *seine* individuellen Begegnungspunkte mit „Religion", allenfalls mit „Kirche", nicht jedoch mit Gemeinde. (Selbst der gute alte Brauch des „Kaffeetrinkens" nach der Beerdigung wird als „erweiterte Familie", aber nicht als „Gemeinde" wahrgenommen!) Dadurch verstärkt sich die Bewußtseinsform „Dienstleistung" mehr, als daß sie in Richtung Koinonia aufgebrochen würde. Die Kasualienpastoral trägt stärker zur Individualisierung von Religion bei als zu Gemeindebildung. Ihre – den herr-

[12] Daß Ausnahmen möglich sind, zeigen die Berliner Erfahrungen *E. Langes* (Kirche für die Welt, München 1981, 98; 136f), eines Gemeindepraktikers freilich, der ein dezidierter *Gemeinde*theologe war. „Es bestätigte sich die Vermutung, daß die volkskirchlichen Amtshandlungen, sofern man sie unter vornehmlich diakonischem Aspekt sieht und die Bedürfnislage ernst nimmt, ein keineswegs hoffnungsloses Geschäft sind" (ebd. 98).

schenden gesellschaftlichen Plausibilitäten voll entsprechende und den Bedeutungsverlust der Kirche eher verschleiernde – praktische Verbreitung und volkskirchliche Legitimationsfähigkeit ist, ebenso wie das Parochialprinzip, eines der gravierendsten Hindernisse für den Aufbau einer basisgemeindlichen Kultur[13].

2.3 Selbst „wenn die Betreuten sich ändern . . ."

Die Metzsche Formel kann – pars pro toto – für jene Versuche stehen, die Aporien der Volkskirche mit Hilfe von Kategorien der Interaktionsanalyse zu kennzeichnen. Dieses Instrument hat sich in den letzten Jahren vielfach bewährt und zur Verbreitung elementarer Einsichten der empirischen Kirchentheorie beigetragen.

Die vorherigen Darlegungen – die einerseits durchaus diesem analytischen Kontext entstammen – haben jedoch deutlich gemacht, daß die (sozialpsychologische) Analyse der Interaktionsformen ergänzt werden muß um die Analyse der Sozialformen (insbesondere der traditionellen Pfarrei) und ihrer ideologischen Legitimationsversuche.

Anders gesagt: Selbst wenn die Betreuten sich ändern, entsteht dadurch allein noch nicht Gemeinde! Und: die für das Dilemma der Betreuungs- und Servicekirche Verantwortlichen sind nicht (jedenfalls nicht allein und in erster Linie) die Betreuer (= Pfarrer, Hauptamtlichen).

Ein strukturelles Syndrom

Mit der Rede von der „Pfarrei als Ideologie" ist vielmehr ein strukturelles Syndrom benannt, das sich nicht durch Schuldzuweisungen und Erwartungen an bestimmte Rollen(träger) beheben läßt.

Das Syndrom besteht vielmehr aus einem geheimen Einverständnis einer großen Mehrheit der Pfarreimitglieder und ihrer Seelsorger über einen Typus von Religionspraxis, der dem Angebot-Nachfrage-Dogma höhere Bedeutung zumißt als der Bergpredigt. Es besteht ferner aus einem Traditionsfossil staatskirchlicher Machtteilung, an dem die Volkskirche – gegen alle Evidenz ihres faktischen Relevanzverlustes – hartnäckig festhält: die flächendeckende Pfarrei als nostalgisch-anachronistisches Relikt einer Kirche, die über die Gläubigen herrschen, sie kontrollieren und betreuen konnte. Auch wenn im Bewußtsein von Pfarreiverantwortlichen an die Stelle der Fiktion des Pfarr*bezirks* die der (kirchensteuerzahlenden) Pfarreimitglieder getreten ist, so ändert das an dem Dilemma nichts: Die zwanghafte Fixierung auf das Pro-

[13] *E. Lange* bilanzierte vor gut 20 Jahren ein Experiment zur „Verlebendigung" der Volkskirche, das als exemplarisch für die hier analysierten Dilemmata des Parochialprinzips gelten kann, gerade auch insofern es seine Inspiration einem ähnlichen Aufbruch (in den USA) verdankte, wie sie heute von den Kirchen der Dritten Welt ausgeht. Lange konstatiert in der „Bilanz 65" (a. a. O. 98): „Ein weiterer Zug zur Konsolidierung [der neuen Gemeinde, H. S.] ergab sich weniger als Rückschlag der Expansion der Jahre vorher, als vielmehr durch ein deutliches Vordringen der volkskirchlichen Ansprüche und Notwendigkeiten im Gemeindeprozeß."

blem des Mitgliederbestandes, die – als Programm formuliert – „Aktivierung" heißt, als Angst, „es bloß allen recht machen, es mit keinem verderben dürfen", perpetuiert es. Die Fixierung des Mitgliedschaftsproblems absorbiert soviel Kraft, daß die Kirche hierzulande mit den hausgemachten Vereinsinterna genug zu tun hat: für Evangelisation und gesellschaftliche Diakonie bleibt da wenig Zeit und Energie.

Gemeinde nur als Pfarrei?

Und schließlich: Zum „Pfarreisyndrom" gehört ein Ensemble quasitheologischer Plausibilitäten, das das „Ortskirchen"-Motiv parasitär benutzt, um zu suggerieren, Gemeinde könne eigentlich nur als Pfarrei, im Kontext Pfarrei, jedenfalls nicht ohne Pfarrei gedacht und gelebt werden. Dieser morphologische Fundamentalismus verhindert nicht nur die Entstehung von z. B. „Jugendgemeinden", temporären Diakonie-akzentuierten Gemeinden (etwa in sozialen Brennpunkten), von Tagungsgemeinden u. ä.[14], sondern, vor allem, von Basisgemeinden und -gemeinschaften. Letztere, die Basisgemeinschaften, in Lateinamerika ohne Probleme mit dem gleichen Begriff bezeichnet wie die Basisgemeinde (beide: communidade de base), müssen sich vor dieser Ideologie meist schon in der Gründerphase vor den „Gemeinde"-Kriterien (Grundfunktionen, Amtsträger, Rechtstitel) rechtfertigen.

Wenn die Betreuten sich denn ändern sollten (in eben ihrer Betreuungsmentalität), bleibt ihnen angesichts dieser Situation meist nur der Auszug aus der Pfarrei (und damit aus der Kirche).

3. Orte und Kontexte von „Basisgemeinde" in Westeuropa

Zwei Vorbehalte

Wenn nun abschließend *dennoch* nach Chancen Ausschau gehalten wird, von den Basisgemeinden zu lernen[15], so sind vorab nochmals zwei Vorbehalte zu erwähnen:

– Die folgenden Erörterungen bleiben bezogen auf den bisherigen Problemausschnitt „Parochie als Hindernis", erheben also nicht den Anspruch, alle möglichen anderen Faktoren zu berücksichtigen, die das bisherige Scheitern der Versuche erklären, in der BRD eine basisgemeindliche Kultur zu entwickeln.

– Das gilt insbesondere für eine „Grenze", an die auch in Brasilien die Bewegung der CEBs bislang gestoßen ist: im

[14] Vgl. *W. Huber*, Kirche. Stuttgart 1979, 105f. Was Huber für den Einflußbereich der evangelischen Kirche der BRD beschreibt – „Es war offenbar ein Fehlgriff, daß man solche Gemeinden unter dem Begriff der ‚Paragemeinde' . . . zu fassen versuchte" (106) –, muß selbst dort als marginaler Versuch gelten: erst recht sind in der katholischen Kirche solche Formen der Gemeindebildung eher die Ausnahme.

[15] In dieser Figur der Fragestellung – wie sie z. B. U. Duchrow verwendet – ist zumindest angedeutet, daß sie sich der eingangs skizzierten Gefahr der Wahrnehmungsverzerrungen („Transfer") bewußt ist (vgl. *U. Duchrow*, Was können wir von den Basisgemeinden in Brasilien lernen?, in: Pastoraltheologie 75 (1986) 229–248.

Mittelschichtmilieu Fuß zu fassen. Die theologische Interpretation dieses Tatbestandes, wie sie L. Boff[16] versucht hat, könnte alle Denkanstrengungen und Praxisversuche unter neueren volkskirchlichen Bedingungen apriori als zum Scheitern verurteilt erscheinen lassen.
Selbst dieser letzte Vorbehalt ist bei den folgenden Überlegungen berücksichtigt.

3.1 An der Peripherie der Pfarreien

Die hiesige praktisch-theologische Literatur, sofern sie empirische Prozesse der Gemeindereform und Gemeindebildung der nachkonziliaren Zeit dokumentiert[17], belegt insofern nachdrücklich die hier vorgetragene These, als sie deutlich zeigt, daß Ansätze basisgemeindlicher Neuorientierung sich weitgehend „neben", „außerhalb", „an der Peripherie" der pfarrgemeindlich organisierten Kirche vollziehen. Viele Impulse zur Entstehung solcher Gruppen tragen den Charakter antiinstitutioneller, gegenkultureller Protest- bzw. Alternativpotentiale.
Die wenigen „berühmten" Gegenbeispiele wie z. B. die „Machstraße"-Gemeinde in Wien[18], die Eschborner Gemeinde[19] oder auch die Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren[20] lassen sich sehr leicht als „Ausnahmen von der Regel" analysieren, insofern sie sich der Initiative charismatischer Gemeindepfarrer verdanken und/oder meist mit großer Kraftanstrengung gegen die Tendenzen des Pfarreiprinzips erkämpft wurden.
Basisgemeindliche Sozialformen können unter den Bedingungen einer konservativ-mittelschichtorientierten Kirche eo ipso nur an der Peripherie, in der Subkultur der herkömmlichen Pfarrei, entstehen, nicht jedenfalls als deren „systemkonforme" Subsysteme (wie in Lateinamerika): das scheitert an den großkirchlichen „Vorzeichen".
An der Peripherie der volkskirchlichen Parochie bilden sich dann – soziologisch ebenso einsichtig – basisgemeind-

[16] Vgl. *L. Boff*, Theologie hört aufs Volk. Ein Reisetagebuch, Düsseldorf 1982, 19f: „Ich komme mehr und mehr zu der Überzeugung, daß die kirchlichen Basisgemeinden von ihrem Wesen her das ureigene Werkzeug der Armen sind. Sie sind nichts für die Mittel- und Oberschicht. Die Armen leben am Rande von allem. Die Gesellschaft wurde nicht für sie gemacht, sondern auf ihre Kosten aufgebaut. Die Basisgemeinden sind jetzt der Raum, in dem sie ihren Wert als Staatsbürger wiedererlangen, abgesehen davon, daß sie dort ihren Glauben leben. Hier versammeln sie sich, hier gelten sie etwas, hier können sie sprechen, ihre Sprache wird nicht zensiert, ihre Gedanken werden verstanden, und ihre Kultur wird anerkannt . . ."
[17] Vgl. z. B. *H. Frankemölle* (Hrsg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden, Mainz – München 1981; *N. Mette* (Hrsg.), Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche, Mainz 1982; *N. Copray – H. Meesmann – Th. Seiterich* (Hrsg.), Die „andere" Kirche. Basisgemeinden in Europa. Reportagen – Analysen – Kommentare, Wuppertal 1982.
[18] Vgl. *P. Weß*, Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester, Mainz 1983; *ders;* Gemeindekirche – Zukunft der Volkskirche. Der Lernweg einer Pfarrgemeinde, Wien 1976.
[19] Vgl. *H. M. Schulz*, Gemeinde wird Subjekt ihrer Geschichte, in: *N. Mette* (Hrsg.), a. a. O., 26–34.
[20] Vgl. *B. Honsel*, Der rote Punkt, Düsseldorf 1983.

liche Phänomene am ehesten als bzw. aus diakonischen Aktivitäten: Ausländer-Solidaritätsgruppen, Obdachlosen-Initiativen, Caritas-Helfer-Gruppen u. ä. Daß sie nicht als „Gemeinden" wahrgenommen werden bzw. Schwierigkeiten haben, sich als solche (auch temporär) zu begreifen, muß selbst als Folge des tiefsitzenden Parochiekomplexes interpretiert werden.

3.2 In den Kontexten der sozialen Bewegungen

Die vermutlich folgenreichste Auswirkung des morphologischen Fundamentalismus dürfte jedoch darin bestehen, daß wir nach hiesigen Äquivalenten zu den Basisgemeinden immer noch im Einfluß- und Kontrollbereich, „an der Peripherie" der Großkirchen suchen (besser: der volkskirchlichen Parochien), statt ganz anderswo: in der Friedens- und Ökobewegung, der Frauenbewegung und anderer Befreiungs- bzw. Selbsthilfebewegungen. Im parochial-vereinskirchlich geprägten Bewußtsein muß denn auch das Engagement von Christen in der Friedensbewegung als Abtrünnigkeit erscheinen – das hängt eben nicht nur am anderen politischen Vorzeichen, sondern auch an der parochial geprägten Mentalität. Freilich gilt das auch noch für diejenigen, die überzeugt sind, ihre christliche Verantwortung eher in der Anti-Atomkraft-Bewegung zu leben als im Pfarrgemeinderat: die Hüttendorf-Gemeinde an der Startbahn West bei Frankfurt und die Wackersdorf-Gemeinde sind erste, vereinzelte Ansätze eines „Gemeinde"-Bewußtseins, wie es für die CEBs in den Volksbewegungen Brasiliens selbstverständlich ist.

Es spricht vieles dafür, daß der Schlüssel zum Verständnis sowohl der komplizierten „Transfer"-Problematik (im Sinn der Suche nach den hiesigen Äquivalenten der „gesellschaftlichen Umstände") wie auch für die Frage nach den hiesigen Sozial- und Interaktionsformen, an denen basisgemeindliche Kultur zu identifizieren sei, in einer bestimmten Variante der obengenannten Boffschen Einsicht liegt, daß die Basisgemeinden die ureigene Sache der Armen sei. Wenn überhaupt diese Einsicht, ohne damit die originär theologische Dignität des „Privilegs" der Armen anzutasten, mit anderen Worten ausgesagt werden darf, dann hieße sie: „Die Basisgemeinden sind eine ureigene Sache der Betroffenen." Freilich wird man sogleich und notwendig hinzufügen müssen: Betroffene im Sinne z. B. der Anonymen Alkoholiker, d. h. Menschen, die in der Solidargemeinschaft Gleich-Betroffener ihre einzige Hoffnung sehen[21]. Sie gehören im übrigen oft auch zu den materiell Armen der Ersten Welt.

[21] Vgl. *H. Steinkamp*, Basisbewegung und bürgerliches Subjekt, in: Christen für den Sozialismus – Gruppe Münster (Hrsg.). Zur Rettung des Feuers, Münster 1981, 126–131.

Norbert Greinacher

Die Chance der vorhandenen Pfarreien wahrnehmen!

Zustimmung und Widerspruch zu Steinkamp

Greinacher begründet im folgenden, warum er die These Steinkamps, daß die Parochialstruktur Gemeindebildung verhindere, für zu pessimistisch hält, obwohl er einer Reihe anderer Beobachtungen Steinkamps durchaus zustimmt. *red*

Die Überlegungen von Hermann Steinkamp über „Reform- und Suchbewegungen nach einer veränderten Gestalt der Kirche und Gemeinde" sind wichtig – und fordern in mancherlei Hinsicht zum Widerspruch heraus. Wenn im folgenden vor allem die kontroversen Punkte angesprochen werden, soll dabei aber nicht die Übereinstimmung in vielen anderen Punkten übersehen werden, selbst wenn dies nicht eigens artikuliert wird.

Keine Übertragung von Theorie und Praxis der lateinamerikanischen Basisgemeinden

Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, daß ich es für falsch halte, von einer „Theologie der Befreiung in der ‚Ersten Welt'" zu sprechen[1]. Gerade wer für die Berechtigung einer „kontextuellen Theologie" eintritt, das heißt einer Theologie, die bei aller Kontinuität mit den jüdisch-christlichen Traditionen immer zugleich eine Antwort auf einen bestimmten Kontext geben muß, kann eine bestimmte Theologie nicht „importieren" – sosehr auf der anderen Seite die Theologie der Befreiung unsere in einer spätkapitalistischen Gesellschaft entwickelte Theologie radikal in Frage stellt.

Dasselbe gilt – und hier ist Steinkamp zuzustimmen – für Theorie und Praxis der lateinamerikanischen Basisgemeinden. Diese sind eine authentische christliche Antwort auf die dortige Situation der Ausbeutung und Unterdrückung. Sie können nicht einfach als Rezept nach Europa transferiert und dort kopiert werden. Deshalb ist es wohl auch besser und unmißverständlicher, hier nicht von Basisgemeinden zu sprechen.

Allerdings können wir europäische Christen sehr viel von den Bemühungen um die Verwirklichung von Basisgemeinden dort lernen. Vor allem dies: daß christliche Gemeinden sich an der *Basis der Gesellschaft,* inmitten der *Lebenswelt* der Menschen zu bilden haben, daß „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art", auch „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" zu sein haben[2], und daß diese an der Basis der Gesellschaft verwirklichten Gemeinden soziologisch und theologisch die wirkliche *Basis der Kirche* bilden.

Hinzu kommen noch andere Elemente der Basisgemeindenbewegung in Lateinamerika, die für uns exempla-

[1] *Norbert Greinacher,* Der Schrei nach Gerechtigkeit. Elemente einer prophetischen politischen Theologie, München 1986, 153–165.
[2] Beginn der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" des Zweiten Vatikanischen Konzils.

risch sind: zum Beispiel ihre tiefe Spiritualität der Alltagswelt, die Verbindung von Spiritualität und individueller und politischer Diakonie, die aktive Integration der Frauen, die Selbstbestimmung und Selbstverantwortung der einzelnen Gemeinden.

Ambivalenzen des Parochie-Prinzips

Zuzustimmen ist Steinkamp auch, wenn er von den Ambivalenzen des Parochie-Prinzips spricht. In geschichtlicher Betrachtung beurteile ich zwar dieses Parochie-Prinzip positiver als Steinkamp. Man muß ja dieses flächendeckende Prinzip nicht *nur* als Kontrolle der Christen durch die Amtsträger und als Klerikalismus im Interesse ihrer Machterhaltung interpretieren, sondern man kann es ja *auch* sehen – was es tatsächlich war – als Voraussetzung für die Präsenz der Kirche in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Gesellschaft. Ich denke zum Beispiel daran, wie dieses Parochial-Prinzip die Präsenz der katholischen Kirche in der neuentstandenen urbanisierten Gesellschaft des Ruhrgebietes am Ende des 19. und im 20. Jahrhundert garantiert hat[3]. Aber im Kontext unseres gesellschaftlichen Wandels – vor allem der Segmentierung, Differenzierung und Säkularisierung der Gesellschaft – ist das Parochie-Prinzip ambivalent geworden.

Aporie der Kasualien-Praxis

Recht hat Steinkamp auch, wenn er auf die Aporien der heutigen Kasualien-Pastoral hinweist. Man hat viel zuwenig beachtet, was der evangelische praktische Theologe Rudolf Bohren vor fast dreißig Jahren zu diesem Thema geschrieben hat[4]. Dabei kann es sich natürlich nicht darum handeln, Menschen, die ernsthaft um ein Sakrament für sich oder ihre Kinder bitten, zurückzustoßen, wohl aber darum, sie auf den Entscheidungscharakter des christlichen Glaubens und auf das Gebot der Redlichkeit mit Nachdruck hinzuweisen.

Ansatzpunkt: Die vorhandenen Pfarreien

Wenn ich bisher vor allem zustimmend und kommentierend auf einige Überlegungen von Steinkamp eingegangen bin, soll jetzt aber – der Deutlichkeit halber überpointiert – der zentrale kontroverse Punkt angesprochen werden. Ich widerspreche der These, „basisgemeindliche Sozialformen" könnten sich in der Bundesrepublik Deutschland „nur an der Peripherie, in der Subkultur der herkömmlichen Pfarrei" bilden. Ich halte es für falsch, die noch bestehenden volkskirchlichen Strukturen, also etwa die über 12.000 in der Bundesrepublik Deutschland bestehenden Pfarreien und Seelsorgsbezirke, die über 24.000 Priester, die über sieben Millionen sonntäglichen

[3] Vgl. *H. Swoboda*, Großstadtseelsorge, Regensburg 1909.
[4] *Rudolf Bohren*, Unsere Kasual-Praxis – eine missionarische Gelegenheit?, München 1960, [3]1968.

Gottesdienst-Teilnehmer/innen und die rund 27 Millionen formellen Mitglieder der katholischen Kirche, einfach zu ignorieren oder sie *nur* als Hindernis anzusehen. Dies wäre soziologisch falsch, weil die noch vorhandenen volkskirchlichen Institutionen ein Potential darstellen, wie es sonst wohl kein gesellschaftlicher Verband aufzuweisen hat, ein Potential, das nach meiner Überzeugung im Prinzip lernfähig, das heißt veränderbar und reformierbar ist.

Aus theologischer Sicht ist zu sehen, daß die mit den angeführten Zahlen nur grob angedeutete Größe konkrete Kirche ist, wenn man nicht supranaturalistisch zwischen dem idealen Wesen der Kirche und der konkreten Institution trennen will. In dieser konkreten, geschichtlich gewordenen und gesellschaftlich bedingten institutionellen Form verwirklicht sich Kirche Jesu Christi – und nicht außerhalb von ihr.

Ich widerspreche auch dem Gedanken von Steinkamp, daß die Machstraße-Gemeinde in Wien, die Eschborner Gemeinde oder die Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren als Ausnahme von der Regel anzusehen sind. Ich behaupte vielmehr – zugegebenermaßen ohne dies empirisch voll nachweisen zu können –, daß es in der Bundesrepublik Deutschland eine große Anzahl von katholischen Pfarreien gibt, die sich tatsächlich auf dem Weg befinden, eine lebendige, selbstverantwortliche Gemeinde zu werden.

Gemeinde außerhalb der Pfarrei

Dabei habe ich überhaupt keine Probleme, solche Gruppen von Christen, die sich an der Peripherie der Pfarrei oder auch außerhalb der Pfarrei oder unabhängig von ihnen im Kontext der sozialen Bewegung bilden, als christliche Gruppen oder Gemeinschaften oder – unter bestimmten minimalen Voraussetzungen – auch als kirchliche Gemeinden anzusprechen und anzuerkennen. Aber wer *nur* auf solche Gruppen bzw. Gemeinden setzt und die noch bestehende volkskirchliche Basis vernachlässigt, muß doch die Gefahr sehen, daß aus solchen Gruppen bzw. Gemeinden Sekten werden. Es stellt sich dann auch die Frage, ob es *als Prinzip* anzustreben ist, daß die Christen in einer weithin säkularisierten Gesellschaft sich in den sozialen Bewegungen als *christliche Gruppen oder Gemeinden* zusammenfinden. Ich bin ganz für Ausländer-Solidaritätsgruppen, Obdachlosen-Initiativen, Gruppen von Anonymen Alkoholikern sowie für das Engagement von Christen in der Friedensbewegung usw. Aber ob sie dies als *christliche* Gruppen tun sollen, erscheint mir *in der Regel* sehr problematisch. Geschieht dies aber nicht, dann können solche Initiativgruppen, in

denen sich auch Christen engagieren, doch allein die christliche Identität in Raum und Zeit nicht garantieren.

Wenn die Betreuten sich ändern . . .

In einer Hinsicht bin ich optimistischer als Steinkamp, in anderer Hinsicht pessimistischer!

Ich bin optimistischer insofern, als ich tatsächlich davon überzeugt bin, daß aus unseren Pfarreien dann Gemeinden werden, wenn sich die Betreuten, das heißt die Betroffenen, ändern. Sicher – und insofern hat Steinkamp recht: *Allein* dadurch entsteht noch nicht Gemeinde. Aber es ist doch die entscheidende Voraussetzung dafür, und es ist auch möglich. Allerdings nicht von heute auf morgen, sondern in langwierigen, oft frustrierenden Lernprozessen. Aber wenn man davon ausgeht, daß erwachsene Menschen noch lernen können (in umfassendem Sinne), warum soll dies bei katholischen Christen nicht der Fall sein?

Ich bin pessimistischer als Steinkamp, insofern ich rebus sic stantibus in absehbarer Zeit nicht mit einer wirklichen Reform der Kirche auf universaler und nationaler Ebene rechne. Hier habe ich meine Hoffnung, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil und von nachkonziliärem Geist inspiriert war, stark reduzieren müssen. Aber auch ohne diese Kirchenreform ist es möglich, daß aus Pfarreien Gemeinden werden – und es geschieht nach meinen Erfahrungen viel öfters, als man dies wahrnimmt. Der Schwerpunkt der pastoralen Bemühungen sollte deshalb auf diesen Veränderungsprozeß hin orientiert werden.

Keine reformierte Volkskirche, sondern Gemeindekirche

Meine bisherigen Ausführungen dürfen nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als würde ich mich für eine reformierte Volkskirche einsetzen. Ich betrachte die noch vorhandenen volkskirchlichen Strukturen als Ansatzpunkte, als Chance, nicht als Ziel. Allein schon aus „Sympathie", aus Achtung vor den volkskirchlichen Christen ist es nicht zu vertreten, diese sich einfach sich selbst zu überlassen und ihnen den Rücken zu kehren.

Trotzdem gilt, was ich vor über zwanzig Jahren geschrieben habe: Aus der Sozialgestalt der Volkskirche muß die neue Sozialgestalt Gemeindekirche werden[5]. Die Volkskirche ist obsolet, sie ist anachronistisch geworden. Sie ist *als solche* nicht zu reformieren. Sie hat während Jahrhunderten gute Dienste geleistet. Nun ist es Zeit für sie, abzudanken. Deshalb muß aus dieser überholten Gestalt *reformistisch*, evolutionär, nicht revolutionär, eine neue Gestalt erwachsen: die Gemeindekirche. Sie ist im Entstehen, und ihre Entwicklung ist nicht aufzuhalten, trotz aller amtskirchlichen Repressionen.

[5] *N. Greinacher*, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966.

Norbert Mette

Was heißt „Evangelisierung in nachchristlicher Gesellschaft“?

Das Beispiel der beiden Pastoralbriefe der Katholischen Bischofskonferenz der USA zu Frieden und wirtschaftlicher Gerechtigkeit[1]

Mit ihren beiden Pastoralbriefen „Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort“ (1983) und „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft“ (1986) hat die Katholische Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten zwei Dokumente vorgelegt, die als konkrete Zeugnisse des Bemühens um eine Bezeugung des Evangeliums in einer nachchristlichen Gesellschaft gelesen werden können. *red*

1. Christsein in einer „nachchristlichen“ Gesellschaft

Ein Abschnitt des Friedensschreibens bildet gewissermaßen einen Schlüsseltext zum Verständnis dieser beiden Pastoralbriefe: „Heute erkennen wir vielleicht klarer als frühere Generationen, daß überzeugte Christen in fast jedem Land der Welt – einschließlich dem Namen nach christlichen und katholischen Nationen – in der Minderheit sind. In unserem eigenen Land wird uns immer deutlicher, daß die Antwort auf Jesu Ruf uns persönlich fordert. [. . .] Christsein bedeutet nach dem Neuen Testament nicht einfach, mit seinem Verstand zu glauben, sondern ein Täter des Wortes und ein Weggefährte und Zeuge Jesu zu sein. Und das wiederum heißt, daß wir in der Geschichte niemals den vollen Erfolg erwarten können, sondern vielmehr den Weg der Verfolgung und die Möglichkeit des Martyriums als normal betrachten müssen. Wir sind bereit zuzugeben, daß wir in einer Welt leben, die sich zunehmend von christlichen Werten entfremdet. Um Christ zu bleiben, muß man entschlossen gegen viele allgemein akzeptierte Grundsätze der Welt stehen. Um wahre Jünger zu werden, müssen wir uns auf einen anspruchsvollen Weg in die reife Christengemeinde begeben. Wir müssen uns ständig rüsten, um den ganzen Glauben der Kirche in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft zu bekennen. Wir müssen ein Solidaritätsgefühl entwickeln, das durch Beziehungen zwischen beispielgebenden und reifen Christen gefestigt wird, die Christus und seine Weise zu leben repräsentieren“ (F 103).

Auch wenn dem Namen nach sich Gesellschaften oder einzelne gesellschaftliche Gruppierungen auf das Christentum berufen mögen, wird nüchtern konstatiert, daß überzeugte Christen in der Minderheit sind. Dabei wird im Anschluß an Papst Johannes Paul II. eingestanden,

[1] Zitiert wird nach folgenden Ausgaben: Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden: Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort, in: Bischöfe zum Frieden (Stimmen der Weltkirche 19), Bonn 1983, 5–129 (abgekürzt: F). – Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft (Stimmen der Weltkirche 26), Bonn 1986 (abgekürzt: G).

daß es unter denen, die der Kirche angehören, durchaus verschiedene Weisen der Einlösung des Rufes Jesu in die Nachfolge gibt – „mitunter sehr bewußt und kohärent, mitunter wenig aufmerksam und sehr inkonsequent" (F 102). Kirche bzw. Gemeinde auf den Kreis der „Überzeugten" reduzieren zu wollen, liefe der prinzipiellen Offenheit der Einladung Jesu zuwider.

Gleichwohl sehen die amerikanischen Bischöfe aber auch, daß das Christsein mehr und mehr zu einer Sache der persönlichen Überzeugung und individuell zu treffenden Entscheidung wird, weil die sozialen Voraussetzungen, die es zu einer kulturellen Selbstverständlichkeit haben werden lassen, in Auflösung begriffen sind. Die Gesellschaft ist dabei, sich zunehmend von christlichen Werten zu entfremden, also gewissermaßen „nach-christlich" zu werden.

Mit der Bezeichnung „nachchristlich" wird zum Ausdruck gebracht, daß für die vorfindliche Gesellschaft das Christentum ein bedeutsames kulturelles Erbe darstellt, das in verschiedener Weise nachwirkt, daß diese Gesellschaft aber insbesondere in ihren dominierenden Funktionsbereichen wie Wirtschaft und Politik strukturell achristlich gestaltet wird. Die enge Verflechtung von Gesellschaft, Christentum und Kirche, wie sie in früheren Epochen gegeben war und sich in einer weltanschaulich homogenen Kultur niedergeschlagen hat, ist infolge des Prozesses der gesellschaftlichen Differenzierung aufgelöst worden[2]. Diese Tatsache wird in den Pastoralbriefen anerkannt, ohne sie zu beklagen oder als „Verfallsgeschichte" zu verurteilen. Es wird davon ausgegangen, daß dies die Situation ist, in der sich Christsein unter veränderten Bedingungen zu bewähren hat.

2. Nachfolge als Prozeß der Umkehr . . .

Die gegebene Situation erweist sich als „Kairos" (vgl. G 147), weil sie zu einer radikalen Besinnung nötigt, was es heißt, heute Jüngerin bzw. Jünger Jesu zu sein und zu werden. Dieses „Heute" wird konkretisiert: im Friedensschreiben als eine Zeit, „in der unsere Nation bis an die Zähne mit Atomwaffen gerüstet ist und dauernd neue Waffen und Strategien für deren Einsatz entwickelt" (F 102f); im Wirtschaftsschreiben als entscheidend bestimmt durch eine komplexe und mächtige Wirtschaft, die immer weniger dem Postulat einer sozialen Gerechtigkeit für alle Rechnung trägt, ja ihm in ihrer Steuerung nicht einmal Beachtung schenkt (vgl. G 7ff).

In dieser Situation Jesu befreiende und erlösende Botschaft von der unbedingten Liebe Gottes zu vernehmen

[2] Vgl. den Beitrag von *K. Gabriel*, Nachchristliche Gesellschaft heute!, in Heft 1/1988 dieser Zeitschrift.

und seine Einladung aufzugreifen, diese Liebe im Einsatz um mehr Gerechtigkeit und Versöhnung unter den Menschen wenigstens ein Stück weit erfahrbar werden zu lassen, heißt, auf die eigenen Bindungen und Verstrickungen innerhalb einer friedlosen und ungerechten Welt gestoßen zu werden und sie einzugestehen. So erweist sich, daß die Aufforderung zur Umkehr als Folge und Ausdruck der Annahme des Bejahtseins durch Gott keine abstrakte Gesinnungsänderung meint, sondern einen höchst nachhaltigen Einspruch in die liebgewordenen Gewohnheiten unserer gesellschaftlichen Lebenswelt beinhaltet und sich in einem veränderten Handeln niederschlagen muß. „Eigennützigen Wünschen zu entsagen, unser tägliches Kreuz zu tragen und das Erbarmen Christi nachzuahmen, all dies fordert einen persönlichen Kampf gegen die eigene Habgier und Selbstsucht und eine persönliche Bemühung um die eigene Menschenwürde und die der anderen, indem man der eigenen Schwäche sowie denjenigen Neigungen widersteht, die uns für die Lebensbedingungen der Mitmenschen unempfindlich machen und die soziale Solidarität aushöhlen. Christus warnte uns vor der Bindung an materielle Dinge, vor übergroßem Selbstvertrauen, vor dem Götzendienst, der in der Anhäufung materieller Dinge liegt, in denen man Sicherheit sucht" (G 134). In den verhängnisvollen Entwicklungen auf politischem, wirtschaftlichem und militärischem Gebiet finden solche Einstellungen momentan ihren besonders drastischen kollektiven Ausdruck.

. . . auch für die Kirche

Dagegen anzugehen, zu einem anderen Denken und Handeln zu gelangen, das nicht länger an eigener Sicherheit und eigenem Vorteil als Maximen orientiert ist, ist ein Prozeß, der ein Leben lang in Anspruch nimmt. Sosehr es sich dabei um eine Sache handelt, die den einzelnen Christen betrifft, kann sich aber auch die Kirche als ganze nicht davon dispensieren. Denn sie selbst ist auch in die Systeme und Interessen des gesellschaftlichen Lebens verstrickt, nicht zuletzt dadurch, daß sie aufgrund ihres Vermögens und als Dienstleistungsunternehmen eine beträchtliche Wirtschaftsmacht darstellt. Von daher ist sie in ihrem Reden und Tun nur glaubwürdig, wenn sie die Forderung nach Umkehr immer wieder auch auf sich selbst bezieht. „Die Kirche kann die Welt nicht von den tödlichen Auswirkungen von Sünde und Ungerechtigkeit erlösen, wenn sie sich nicht bemüht, Sünde und Ungerechtigkeit bei sich selbst und ihren Institutionen zu entfernen. Wir alle müssen der Kirche helfen, in ihrem eigenen Leben das zu verwirklichen, was sie anderen über wirtschaftliche Gerechtigkeit und Zusammenarbeit pre-

digt" (G 15). Entsprechendes gilt für ihr Friedensengagement.

Die anschaulichen Umkehrgeschichten der Bibel geben für solche Prozesse der individuellen und kollektiven Umkehr herausfordernde und zugleich ermutigende Beispiele an die Hand. Sie zu verkünden heißt, sich auf einen ähnlichen Weg einzulassen.

3. Prophetische Vergegenwärtigung des Evangeliums in der Gesellschaft

Umkehr meint keinen Auszug aus der Welt; im Gegenteil, wie sie sich der Erfahrung von Gottes unbegreiflicher Menschenfreundlichkeit verdankt, spornt sie die Betroffenen dazu an, dies nicht für sich zu behalten, sondern in aller Öffentlichkeit mitzuteilen. Für alle Menschen und für die ganze Welt ein Zeichen des Evangeliums zu sein, dazu sind die Christen und dazu ist die Kirche berufen.

Zum Zeichen des Evangeliums zu werden bedeutet, sich solidarisch und leidenschaftlich auf die gegenwärtige Lebenswirklichkeit einzulassen, nicht, um sie in ihrer bestehenden Ausgestaltung einfach zu bestätigen, sondern sie im Lichte ihrer Verheißung wahrzunehmen, nämlich, „daß Gott in Jesus Christus definitiv ja und nicht nein zu Welt und Mensch gesagt hat"[3]. Diese Verheißung läßt angesichts des Bestehenden nicht resignieren, sondern gibt dem Kampf um eine bessere Welt eine tragfähige Hoffnung. Zugleich läßt sie es zu, sich der gegenwärtigen Wirklichkeit in ihrer faktischen Bedrohlichkeit überhaupt erst zu stellen. „Erst unser Glaube an den auferstandenen Christus gibt uns die Kraft für die Auseinandersetzung mit der fürchterlichen Herausforderung des nuklearen Rüstungswettlaufs. Seit Anbeginn gegenwärtig als das Wort des Vaters, in der Geschichte gegenwärtig als das fleischgewordene Wort und heute bei uns in seinem Wort, in den Sakramenten und im Heiligen Geist, ist er der Grund unserer Hoffnung und unseres Glaubens. Weil er unsere Freiheit achtet, löst er nicht unsere Probleme, sondern hilft uns, wenn wir die Verantwortung für sein Schöpfungswerk auf uns nehmen und versuchen, es nach dem Vorbild des Gottesreiches zu gestalten. [. . .] Wir müssen die Macht des Atomzeitalters unter menschliche Kontrolle stellen und zum besten der Menschen lenken. Dabei sind wir uns bewußt, daß Gott weiterhin unter uns wirkt und daß sein Werk eines Tages sein Reich in Schönheit und Vollendung heraufführt [. . .]" (F 120f).

Konfrontation mit den politischen und ökonomischen Herausforderungen

Ein entscheidender Unterschied dieser beiden Pastoralbriefe im Vergleich zu der traditionellen Form lehramtlicher Stellungnahmen zu sozialen Fragen besteht darin, daß die Bischöfe es nicht bei der Aufstellung allgemeiner

[3] *G. Fuchs*, Die Ökumene der Seligpreisungen und der Horror Concreti in Theologie und Kirche, in: *ders.* (Hrsg.), Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt/M. 1986, 11–44, hier 22.

Prinzipien und Normen zur Gestaltung der Gesellschaft belassen, sondern daß sie sich und die Leser konkret mit den bedrängenden politischen und ökonomischen Herausforderungen konfrontieren, sie einer Analyse und Beurteilung im Licht der biblischen Botschaft unterziehen und mögliche Lösungswege zur Diskussion stellen. Sich mit den drohenden und realen Gefährdungen der Menschheit auseinanderzusetzen, macht es notwendig, in der „Kategorie des geschichtlichen Risikos" (W. Dirks) zu denken. „Wir wissen, daß einige unserer speziellen Empfehlungen umstritten sind. Als Bischöfe behaupten wir nicht, daß wir diese ausgewogenen Urteile mit derselben Autorität vortragen wie unsere Grundsatzerklärungen. Aber wir fühlen uns verpflichtet, ein Beispiel dafür zu geben, wie Christen wirtschaftliche Sachverhalte konkret analysieren und Sachurteile fällen können. Die Lehre der Kirche darf nicht auf der Ebene wohlfeiler Gemeinplätze verweilen" (G 12). Gerade so bleibt kirchliches Reden in die Gesellschaft hinein nicht länger neutral und beschwichtigend, sondern es wird parteilich und anstößig, und die Bibel erweist sich überraschend aktuell.

Neue Lern-Chancen

Nicht zuletzt aufgrund der strukturellen Entflechtung davon entlastet, den gesellschaftlichen Status quo für sakrosankt erklären und religiös überhöhen zu müssen, eröffnet sich für Christen und Kirche eine neue Chance zu lernen. Sie können sich wieder auf ihre genuine Aufgabe zurückbesinnen, darauf aufmerksam zu machen und dagegen Einspruch zu erheben bzw. Widerstand zu leisten, wo etwa im Interesse der Machterhaltung und -steigerung neue Formen religiöser Selbstrechtfertigung entwickelt werden. So klären z. B. die amerikanischen Bischöfe deutlich die Irrationalität bzw. den Wahnsinn einer vermeintlichen „Logik" der nuklearen Abschreckung auf. Ebenso offen und klar wird von ihnen das gern propagierte Bild von den Vereinigten Staaten als einer idealen Wohlstandsgesellschaft zurechtgerückt, indem sie auf den Skandal wachsender Ungleichheit und Armut hinweisen. Die zur Verbrämung dieser Wirklichkeit in Anschlag gebrachten Legitimationsmuster werden in ihrem ideologischen Status demaskiert. Um ihrer sublimen Suggestionskraft nicht zu erliegen, müssen sich gerade Christen bewußt solchen Mechanismen entgegenstellen und jene nonkonformistische Haltung einnehmen, wie sie der Torheit des Evangeliums entspricht. Das bedeutet nicht bloß, daß dem vorherrschenden Meinungsklima allgemeine moralische Appelle gegenübergestellt werden, sondern daß ein alternatives Bewußtsein ausgebildet sowie eine Gegenöffentlichkeit aufgebaut wird, indem auch

und gerade der herrschenden Überzeugung zuwiderlaufende Gesichtspunkte geltend gemacht werden.

4. Parteilichkeit für die Armen und Schutzlosen

„Unser Glaube fordert uns auf, diese Wirtschaft nicht nur daran zu messen, was sie hervorbringt, sondern auch daran, wie sie das Leben der Menschen berührt und ob sie die Würde der menschlichen Person schützt oder verletzt" (G 7). So umschreiben die amerikanischen Bischöfe die Perspektive, die vom Evangelium her in Anschlag zu bringen ist. Bei aller Anerkennung der Autonomie weltlicher Gegebenheiten ist es somit nicht zulässig, daß man auf sogenannte „Sachgesetzlichkeiten" verweist, diese absolut setzt und einen Rekurs auf menschliche Verantwortung für überflüssig erklärt. Unweigerlich führt das dazu, daß das Bestehende für „vernünftig" und darum für unveränderlich gehalten wird. Demgegenüber beinhalten die Verheißungen des Glaubens die Vision einer grundlegenden Änderung des Gegebenen und relativieren dieses in seiner Vorläufigkeit. Als entscheidender Maßstab für seine jeweilige „Vernünftigkeit" ergibt sich, ob und inwiefern es zum Aufbau des Reiches Gottes, seines Königreiches der Liebe und Gerechtigkeit beiträgt. Wo immer strukturell Entfremdung, Unterdrückung und Zerstörung von Menschen begünstigt werden, sind die Christen und Kirchen auf die Seite der Opfer verwiesen und haben sie für ihre Rechte einzutreten.

Dafür, daß diese Solidarität mit den Opfern wirklich vorbehaltlos praktiziert wird, kennt die Bibel einen eindeutigen und bleibend gültigen Maßstab: „Die Gerechtigkeit, ein Zeichen des Bundes Gottes mit Israel, wurde daran gemessen, wie man die Armen und Schutzlosen behandelte – die Witwe, die Waisen und den Fremden. Das Königreich, das Jesus in seinen Worten und mit seinem Dienst verkündete, schließt niemanden aus. In der gesamten Geschichte Israels und in der frühen Christenheit sind die Armen die Werkzeuge der alles verwandelnden Macht Gottes. ‚Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe' (Lk 4, 18). Dies war die erste öffentliche Aussage Jesu. Jesus ergreift Partei für diejenigen, deren Not am größten ist. Wir werden belehrt, daß wir beim Jüngsten Gericht, das im Matthäusevangelium so dramatisch beschrieben wird, danach gerichtet werden, wie wir uns gegenüber den Hungernden und Dürstenden, den Nackten und Fremden verhalten haben" (G 11). Als Folgerung ergibt sich daraus: „Als Nachfolger Christi trifft uns die Aufforderung, eine grundlegende ‚Option für die Armen' zu treffen, für die Stimmlosen zu sprechen, die Wehrlosen zu verteidigen, Lebensssti-

le, politische Maßnahmen und soziale Einrichtungen danach zu bewerten, wie sie sich auf die Armen auswirken. Diese ‚Option für die Armen' bedeutet nicht, daß man eine Gruppe gegen eine andere ausspielt, sondern daß man die Gemeinschaft dadurch stärkt, daß man den Schutzlosesten hilft. Als Christen sind wir dazu aufgerufen, auf die Nöte *aller* unserer Brüder und Schwestern einzugehen, aber die in größter Not brauchen die meiste Hilfe" (G 11).

5. Weg in die reife Christengemeinde

Ohne eine reife Gemeinde, ohne „Beziehungen zwischen beispielgebenden und reifen Christen" ist unter den Bedingungen der gegenwärtigen („nachchristlichen") Gesellschaft Christsein kaum auf Dauer zu leben. Wo Solidarität von Christen untereinander nicht gespürt werden kann, kann es leicht zu einer Überforderung werden, sich nicht einfach den vorherrschenden Denk- und Lebensgewohnheiten anzupassen, sondern dem Ruf des Evangeliums zur Umkehr zu folgen.

Doch die Unerläßlichkeit der Gemeinde für das Christsein ergibt sich nicht bloß aus solchen soziologischen und sozialpsychologischen Gründen. Sosehr der Ruf zur Umkehr den einzelnen Menschen gilt, so sind sie nicht als einzelne in die Nachfolge berufen. „Christ zu sein bedeutet, sich mit anderen zusammenzuschließen, um dieser persönlichen Aufforderung nachzukommen und die Bedeutung des Lebens Christi zu begreifen" (G 34). In der Art, wie Christen miteinander umgehen, wie sie Gemeinde zu leben versuchen, sollen sie zum Zeichen des Evangeliums werden, zu einem Zeugnis der Verheißung, daß in der Erlösungstat Jesu Christi Haß und Feindschaft, Ausbeutung und Unterdrückung überwunden sind und Gerechtigkeit und Frieden herrschen.

Beispielhaft sehen die amerikanischen Bischöfe dies in den frühen christlichen Gemeinden verwirklicht: „Mit Jesu Geist beschenkt, konnten sie erkennen, was Gott getan hatte, und in ihrem eigenen Leben die Macht dessen erkennen, der aus dem Nichts erschafft. Die frühen christlichen Gemeinden wußten, daß diese Macht sowie die Versöhnung und der Friede als die Kennzeichen dieser Macht in ihrer Welt noch nicht voll wirksam waren. Sie kämpften mit Verfolgung von außen und der Sünde im eigenen Innern wie alle Menschen. Aber ihre Erfahrung des Geistes Gottes und ihre Erinnerung an den Christus, der bei ihnen weilte, befähigte sie dennoch, mit unerschütterlichem Vertrauen auf die Zeit zu warten, in der die Fülle der Gottessohnschaft sich in der Welt offenbaren würde. Gleichzeitig wußten sie, daß sie die Aufgabe hatten, Diener der Versöhnung zu sein (2 Kor 5, 19–20), Menschen, die den Frieden, den Gott gestiftet hatte, durch die

Liebe und die Einheit in den eigenen Gemeinden sichtbar machten" (F 32).

In Betroffenheit Trauerarbeit leisten

Wenn in diesem Zusammenhang ausdrücklich von der „reifen Christengemeinde" die Rede ist, dürfte damit auf zweierlei abgehoben werden: Zum einen zeigt sich Reife darin, daß die Christen und ihre Gemeinden nicht vor den Herausforderungen der Gegenwart fliehen und sich in ein vermeintlich heiles Getto zurückziehen, sondern in gemeinsamer Betroffenheit mit allen, besonders aber den Armen und Schutzlosen, sich für ein Leben unter menschenwürdigen Bedingungen einsetzen. Dazu gehört das ehrliche Bekenntnis, daß die Kirche selbst nicht selten gegen die Menschenwürde verstoßen, daß sie mit den Mächtigen um der Erhaltung ihrer Privilegien willen paktiert hat und damit ihrer Berufung, Zeichen des Evangeliums zu sein, untreu geworden ist. Ausdruck von Reife ist es, wenn aus solcher Einsicht heraus Trauerarbeit geleistet und auf die inspirierende Kraft von „Fremdprophetien" gehört wird, wenn Bindungen und Verstrickungen, die eine glaubwürdige Nachfolge verhindern, freimütig benannt und aufgelöst werden können, wenn in der eigenen Praxis Prioritäten gesetzt werden, die, statt auf den Beifall aller bedacht zu sein, das Evangelium in seiner Parteilichkeit zu vergegenwärtigen versuchen.

Zum anderen ist es Kennzeichen einer „reifen Christengemeinde", daß alle Beteiligten als verantwortliche Träger der Evangelisierung anerkannt werden und daß, um zum Zeichen des Evangeliums zu werden, die Gemeinde darum bestrebt ist, daß alle ihre jeweils spezifischen Fähigkeiten und Begabungen einbringen und so zur Auferbauung des Ganzen beitragen. Dies vollzieht sich in lebendigem Dialog und in offener Auseinandersetzung um strittige Auffassungen, in gegenseitiger Ermutigung und Förderung, aber auch in freimütiger Kritik untereinander, nicht in einseitiger Belehrung und Ermahnung sowie in der definitiven Vorgabe von Entscheidungen. In der Weise, wie die amerikanischen Bischöfe ihre Pastoralschreiben erstellt haben, haben sie dokumentiert, daß für sie das Prinzip der „reifen Christengemeinde" kein leeres Postulat ist.

6. Schluß

Die beiden Pastoralschreiben machen mit ihrer Sozialpastoral deutlich, wie sehr eine bloß individualistisch und privatistisch ausgerichtete Pastoral, wie sie bis heute weithin verbreitet ist, nur einen schmalen Sektor des vom Evangelium her ins Auge zu fassenden Horizontes abdeckt und daß neben einer „Umkehr der Herzen" wesentlich auch strukturelle Veränderungen ins Auge zu fassen sind, soll das den Menschen zu vermittelnde Heil

nicht spiritualistisch verkürzt werden. Sie stellt nicht bloß ein – christlich motiviertes – soziales Engagement dar, sondern bildet als solches einen genuinen Vollzug des Glaubens selbst: „Den Gott des Universums zu verehren und zu ihm zu beten bedeutet, die heilende Liebe Gottes anzuerkennen, die sich ausdehnt auf alle Menschen und auf alle Bereiche ihrer Existenz einschließlich der Arbeit, der Freizeit, des Geldes, der wirtschaftlichen und politischen Macht und ihrer Anwendung und schließlich auf all jene praktischen Maßnahmen, die zur Gerechtigkeit führen oder sie behindern" (F 32, G 134f).

Hans Waldenfels
Die Verantwortung der Religionen für den Frieden in der Welt

Obwohl der Wahrheitsanspruch der Religionen den Frieden oft tiefer zerstört hat als jeder andere Streit zwischen den Menschen und Völkern, müssen die Religionen gerade heute ihre Verantwortung für den Frieden in der Welt wahrnehmen und versuchen dies auch in vielfältiger Weise. Überzogene Formen des Wahrheitsanspruchs können nur im Dialog – und im gemeinsamen Gebet – überwunden werden. Dies gilt auch für die Überwindung gegensätzlicher Positionen innerhalb der katholischen Kirche, wo wir alle immer besser verstehen müssen, daß wir in besonderer Weise der Friedensbotschaft des Evangeliums verpflichtet sind. *red*

Das Thema „Religion und Frieden" ist von unübersehbarer Brisanz. Einmal erwartet die Menschheit gerade von den Religionen einen entscheidenden Beitrag zum Frieden in der Welt. Wie aber wollen die Religionen einen Friedensbeitrag leisten, wenn es zwischen ihnen selbst keinen Frieden gibt, ihr Verhältnis in der Geschichte vielmehr oft genug von Krieg und Streit bestimmt ist? Noch heute lesen wir mit innerer Erschütterung, was Nikolaus von Kues 1453 nach dem Fall Konstantinopels in seiner Dialogschrift *De Pace Fidei* niederschrieb:

Der Herr, König Himmels und der Erde, hörte das Seufzen der Ermordeten und Gefesselten und der in Knechtschaft Geführten, die dies *um der Verschiedenheit ihrer Religionen willen* erduldeten.

Wahrheitseinsatz der Religionen bedeutete in der Geschichte häufig Streit und Unterdrückung, im Extremfall Krieg und Tötung. So ist es schließlich auch nicht verwunderlich, daß H. Lübbe die Ansicht vertritt:

Die politische Neutralisierung religiöser und konfessioneller Wahrheitsansprüche . . . ist . . . die Antwort auf die Frage, wie Friede unter den Bedingungen konkurrieren-

der Wahrheitsansprüche insbesondere dann, wenn Eiferer sie vertreten, sich wiederherstellen und sichern läßt. Es ist diese Friedensraison, die der Praxis religiöser Toleranz ursprünglich zugrunde liegt[1].

Dabei ist hinzuzufügen, daß nach Lübbe die Toleranz, auf die an sich kein Rechtsanspruch besteht, inzwischen in das Recht auf Religionsfreiheit übergeführt worden ist – ein Recht, das sich das 2. Vatikanische Konzil in der Erklärung *Dignitatis humanae* ausdrücklich zu eigen gemacht hat.

Wo von der Verantwortung der Religionen für den Frieden in der Welt die Rede ist, begegnen uns somit drei Gesichtspunkte, die auf den ersten Blick keineswegs friedlich miteinander konkurrieren:

1. die Sehnsucht der Menschen nach Frieden, die weithin keine Bedingungen mehr kennt;
2. der Wahrheitsanspruch der Religionen, der bei allem Friedenswillen oft genug den Frieden tiefer zerstört als jeder andere Streit zwischen den Menschen;
3. die Neutralisierung der religiösen Wahrheitsansprüche im öffentlichen Leben der Staaten bei gleichzeitiger verfassungsrechtlicher Verankerung der Religionsfreiheit um des Friedens zwischen den Bürgern willen.

Gerade der letzte Gesichtspunkt erweist das Friedensbemühen der Religionen noch einmal als fragwürdig und problematisch. Denn die Tatsache, daß Religionen in ihrer Pluralität und in der Konkurrenz ihrer Wahrheitsansprüche – in Verkehrung der jesuanischen Seligpreisung der Friedensstifter (vgl. Mt 5, 9) – selbst eher Anlaß zum Streit als zum Frieden bieten, führt dahin, daß da, wo Friede um jeden Preis gesucht wird, nach einer neuen Grundlage, die nicht die Religion ist, Ausschau gehalten wird. Wie das Recht auf Religionsfreiheit selbst im Rekurs auf die unveräußerlichen Menschenrechte reklamiert wird, so werden diese immer deutlicher zur Grundlage eines friedvollen politisch-gesellschaftlichen Zusammenlebens. Welche Chance, aber auch welche Aufgabe kommt angesichts dieser Entwicklung den Religionen im Hinblick auf den Frieden dann noch zu? Wir fragen die drei genannten Gesichtspunkte unter dieser Rücksicht noch einmal ab.

1. Die Friedenssehnsucht der Menschen

Friede ist mehr als Nicht-Streit, Nicht-Krieg, auch wenn die Menschen angesichts der umfassenden Bedrohung durch die zerstörerischen Kernwaffen die Gefährdung des Friedens weithin im Gegenüber zum Krieg und seinen Folgen diskutieren. „Der Friede ist heute" – wie es im Aufruf des 21. Deutschen Evangelischen Kirchentags

[1] *H. Lübbe*, Religion nach der Aufklärung, Graz 1986, 76.

1985 hieß – „Bedingung des Überlebens der Menschheit." Die Sorge um das Überleben aber kennt eine Vielfalt von Dimensionen, von denen die Frage der Verhinderung von Kriegen eine, die Lösung der ökologischen Frage eine andere ist.

Friede ist aber vor allem eine Sache von konkreten Menschen, die miteinander umgehen. Wir sprechen vom Frieden der Völker, vom Frieden der Generationen, vom Frieden der Religionen, vom Frieden zwischen den Kirchen, vom Frieden mit der Natur, sind uns aber oft nicht genügend bewußt, daß wir uns mit solchen Redensarten in unserer vermeintlichen Ohnmacht nur hinter kollektive und abstrakte Begriffe zurückziehen und uns selbst zur Untätigkeit verdammen. Es waltet in solchem Sprechen ein verborgener Entschuldigungsmechanismus, der uns selbst vom Friedenseinsatz freisprechen und anderen in ihren vielfach anonym ausgeübten Machtpositionen, den Regierenden, den Wirtschaftsführern, den Meinungsmachern, aber eben auch den Religionsführern die Verantwortung für die Schaffung des Friedens zuschieben möchte. Konkret jedoch wächst der Friede im alltäglichen Umgang der Menschen miteinander, in ihren gesellschaftlichen Bezügen, im Spannungsfeld von Gerechtigkeit und Freiheit, im Respekt vor dem anderen, in der Selbstlosigkeit und Hilfsbereitschaft, in Akten der Versöhnung und Vergebung, in der Anerkennung einer das private und das öffentliche Leben bestimmenden Ordnung.

Wo Friede allerdings in jenem umfassenden Sinne zur Sprache kommt, wie er sich mit dem für viele junge Menschen zu einem Grußwort gewordenen hebräischen Wort *Schalom* verbindet, ist zu erkennen, daß der Friede mehr ist als die Einbindung in eine vorgegebene Ordnung. Die schon genannten Leuchtspuren – Gerechtigkeit, Freiheit, Versöhnung, Selbstlosigkeit, Liebe zur Umwelt und zum Mitmenschen – ergeben in ihrer spannungsvollen Zuordnung ein Lebensgefüge, das Menschen auf dem Wege das Ziel ihrer Selbstverwirklichung erkennen läßt. *Schalom* ist in seiner Bedeutung nicht weit entfernt von jenem zentralen Begriff, mit dem die Religionen dem Menschen das Ziel vor Augen stellen, nämlich *Heil*. Heil aber tritt dort ein, wo das Leben des Menschen in seiner Gesamtheit und all seinen Bezügen „glückt".

2. Wahrheitsanspruch und Friede

Daß das Leben des Menschen nicht bedingungslos „glückt", ist eine Erfahrungstatsache, auf die die Religionen auf je eigene Weise reagieren, indem sie die Situation des Nicht-Glückens, des Unglücks und Verunglückens zu überwinden und die Chance des Glückens immer neu zu

eröffnen suchen. Was Laotse im *Tao te king* 18 schreibt, gehört zur geschichtlichen Erfahrung mit den Religionen überhaupt:

Geht der große Sinn – das Tao – zugrunde,
so gibt es Sittlichkeit und Pflicht.
Kommen Klugheit und Wissen auf,
so gibt es die großen Lügen.
Werden die Verwandten uneins,
so gibt es Kindespflicht und Liebe.
Geraten die Staaten in Verwirrung,
so gibt es die treuen Beamten.

Tatsächlich lädt Laotse den Menschen ein, sich von allem abzuwenden, was – im Handeln, Reden und Denken – ent-„zweit", und zur Einfachheit des Lebens zurückzukehren. Eine solche Einladung fordert ein Leben in Abkehr von der Welt, im Rückzug aus der Gesellschaft, letztlich ein mönchisches Leben in Einsamkeit und Schweigen. Für das gesellschaftlich-politische Leben, für den Staat muß ein radikal alternatives Leben dieser Art freilich gefährlich und subversiv erscheinen. Daß der Taoismus für das chinesische Reich der Mitte zu allen Zeiten die kontraproduktive Gestalt einer Religion war, weil er Staat und Gesellschaft nicht bestätigend stützt, ist leicht einzusehen.

Die Frage aber ist hier: Ist es die Aufgabe der Religion, die Gesellschaft zu stützen, zumal wenn es zu den Prämissen der Religionen gehört, daß das Leben der Menschen, so wie es verläuft, nicht glückt, vielleicht gar nicht glücken kann? Aus der jüdisch-christlichen Tradition heraus hat J. B. Metz knapp zur Religion formuliert: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung."

Das heißt: Religion gebietet – ob sie spricht oder schweigt, wenn sie nur lebt – eine Kehre, Umdenken, Bekehrung, jedenfalls Veränderung. Wo immer aber Religionen sich so im Gegensatz zum Trend verhalten, werden sie als Widerspruch erfahren und erzeugen sie Widerspruch bei allen Veränderungsunwilligen. Widerspruch gegen Widerspruch aber bedeutet Unfriede und Streit.

Der Preis des Friedens

Es wäre unredlich, wenn wir mit den zahlreichen Worten zum Frieden in den neutestamentlichen Schriften die unüberhörbare Serie von Stellen überspielen würden, die vordergründig den Streit schüren, etwa die eindringliche Stelle, in der Jesus sagt:

Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, nicht Frieden, sondern Spaltung. Denn von nun an wird es so sein: Wenn fünf Menschen im gleichen Haus leben, wird Zwietracht herrschen: Drei werden gegen zwei stehen und zwei gegen drei, der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater, die Mutter gegen die Tochter und die Tochter ge-

gen die Mutter, die Schwiegermutter gegen ihre Schwiegertochter und die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter (Lk 12, 51–53).

Wir sprechen von „faulem Frieden" und „wahrem Frieden" und erkennen damit an, daß der Friede nicht so bedingungslos zu haben ist, wie es von vielen heute dargestellt wird. Der Friede hat seinen Preis, zumal wenn er das Glück der Menschen und ihr Heil bedeuten soll. Der Preis des Friedens aber ist, wenn wir die Religionen miteinander vergleichen, zwischen ihnen umstritten. Mehrere Modelle der Friedensfindung konkurrieren miteinander:

Konkurrierende Modelle der Friedensfindung

– Der radikale Auszug aus den weltlichen Geschäften der Welt steht gegen den Willen, das Heil der Menschen in den Tätigkeiten des weltlichen Alltags zu verwirklichen.

– Die Staatsreligion war lange Zeit der Weg, den möglichen Streit zwischen einer Mehrzahl von Religionen zu vermeiden.

– Die Ablehnung der öffentlichen Anerkennung religiöser Wahrheitsansprüche durch einen religiös indifferenten Staat und ihre Verdrängung in die Privatsphäre der Bürger erscheint als pragmatische Friedenslösung, wo eine Mehrzahl von religiösen Wahrheitsansprüchen im selben Staat miteinander konkurriert.

Religionen und ihre Vertreter müssen aber ihrerseits anerkennen, daß der Wahrheitseinsatz nicht jegliche Form des Streits und der Auseinandersetzung zuläßt. Die Frage nach dem Frieden zwischen den Religionen ist umso dringlicher zu stellen, als die Religionen selbst aus Menschen bestehen und somit menschliche Züge tragen. Insofern unterliegen die Religionen ihrerseits den Tendenzen des Verfalls und des Versagens. Auch die Religionen können nicht einfachhin als geglückt angesehen werden. Aus der Perspektive christlicher Theologie hat K. Rahner es nicht unterlassen, sowohl in den nichtchristlichen Religionen wie auch im Christentum – und das konkret bis in die dogmatischen Aussagen hinein – auf die Signatur der Schuld und der Sünde hinzuweisen.

Dialog als Grundform der Friedenssuche . . .

Grundbegriff der Friedensstrategie der Religionen ist in unseren Tagen der *Dialog*. Wo es zum Dialog kommt, haben sich a) Menschen etwas zu sagen, gibt es b) Gründe, daß Menschen aufeinander hören, und finden Menschen zudem c) in einem gemeinsamen Interesse zueinander. Dialog schließt das Eingeständnis ein, daß es sich lohnt, den anderen in seiner Fremdheit kennen und verstehen zu lernen. Tatsächlich ist der Dialog so einfach nicht. Wir wissen heute besser als frühere Generationen, wie schwierig es ist, Menschen in fremden Sprachen und aus

fremden Kulturen zu verstehen, fremdes Denken nachzuvollziehen und in fremden Umgebungen sich so zu verhalten, daß der Fremde nicht verletzt wird.

Was im alltäglichen Umgang sich bereits als schwierig erweist, ist es in noch höherem Maße, wo es um Begegnungen auf dem Boden der religiösen Wahrheit geht. Wer ernsthaft in einen interreligiösen Dialog eintreten will, muß lange zuhören und zuschauen, auch und gerade wenn er davon überzeugt ist, selbst etwas zu sagen zu haben, was das wahre Heil betrifft. Andernfalls könnte es geschehen, daß er mit seiner eigenen Botschaft offene Türen einrennt.

... von den Religionen beispielhaft zu praktizieren

Gewiß gibt es keine wahre interreligiöse Begegnung, wenn sich Menschen verschiedenen religiösen Bekenntnisses nicht im vollen Bewußtsein ihrer eigenen religiösen Wahrheit begegnen. Dennoch könnte und müßte die Art und Weise, wie sie diese Wahrheit voreinander bekennen, ein Beispiel dafür sein, wie Menschen, die Heil und Frieden für die ganze Menschheit im Auge haben, miteinander umzugehen haben. Antizeugnisse gibt es gerade in unseren Tagen in großer Zahl: die mit den Attributen „katholisch" und „protestantisch" versehenen Auseinandersetzungen in Nordirland, die Kriege im Nahen Osten, zumal auch zwischen muslimischen Ländern, der religiöse Fanatismus in Indien. Zu den abstoßenden Beispielen religiös motivierter Rechthaberei und Unversöhnlichkeit gehört bei uns selbst so manche Polemik in den Leserbriefspalten kirchlicher wie allgemeiner Presseorgane. Vielfach setzt sich darin auf niedrigerer Ebene fort, was beispielhaft auf den Leitungsebenen der Religionen, nicht zuletzt auch der christlichen und hier nochmals der katholischen Kirche, gegen den Geist friedvoller Verständigung und gerechter Konfliktlösung gesündigt wird. Für mich selbst bleibt der 7. Dezember 1965 mit seinem Schlußgottesdienst in St. Peter in Rom anläßlich des Abschlusses des 2. Vatikanischen Konzils unvergeßlich, in dem der damalige Papst Paul VI. Gott um Vergebung für alle im Konzil begangenen Sünden bat.

Das Menschliche in den Religionen, das sich oft genug gerade im Mangel an Liebe im Umgang der Religionsanhänger miteinander zeigt, kann dennoch kein Grund dafür sein, daß sie nicht doch in Treue gegenüber dem vernommenen Auftrag von der Wahrheit Zeugnis geben. Um das Verständnis der Wahrheit darf auch gerungen werden. Die Ernsthaftigkeit und Berechtigung dieses Ringens aber erweist sich dadurch, daß die Verkünder der Wahrheit sich selbst unter die Wahrheit stellen und alles

unterlassen, was sie zu Beherrschern der Wahrheit werden und sie über sie verfügen läßt.

3. Friede und religiöse Neutralität

Wir haben bislang bewußt die Instanz, von der her sich ergibt, was Friede, Heil und Glück der Menschen sind, namenlos gelassen. Wohl dürfte deutlich geworden sein, daß diese Instanz sich jedem menschlichen Zugriff entzieht. Christen nennen sie mit Juden, Moslems und Vertretern vieler anderer Religionen *Gott*. Als sich auf Einladung des Papstes im Oktober 1986 Vertreter der verschiedenen Religionen in Assisi zum Gebet um den Frieden versammelten, brachten sie die Dimension des Friedens ins Spiel, die in unseren Überlegungen bisher eher wie das Negativ eines Bildes gewirkt hat.

In seiner Schlußansprache in Assisi nannte Johannes Paul II. zwei Gemeinsamkeiten, die die Religionen im Hinblick auf den Frieden verbindet:

Das *erste* ist der *innere Imperativ des moralischen Gewissens*, das uns einschärft, *menschliches Leben zu achten und zu schützen* vom Mutterleib an bis zum Totenbett, für einzelne Menschen und Völker, besonders aber für den Schwachen, den Notleidenden, den Verlassenen: der Imperativ, Selbstsucht, Gier und den Geist der Rache zu überwinden.

Die *zweite* Gemeinsamkeit ist die Überzeugung, daß *der Friede die menschlichen Kräfte weit übersteigt*, besonders in der gegenwärtigen Lage der Welt, und daß deshalb *seine Quelle und Verwirklichung in jener Wirklichkeit zu suchen sind, die über uns allen ist.*

Das ist der Grund, warum ein jeder von uns um Frieden betet.

Wenn führende Vertreter der Religionen auf diese Weise in Assisi und im Vorjahr erneut in Kyoto auf dem Hiei-san vor Gott und die Menschheit hingetreten sind, so haben sie damit zugleich jene pragmatische Friedensstrategie hinter sich gelassen, die im Sinne neuzeitlichen Denkens den Frieden nur auf der Basis eines religiösen Minimalkonsenses bzw. der politischen Neutralisierung der religiösen Wahrheitsansprüche glaubt verwirklichen zu können. Sie haben im Namen der Religion, die keine Privatsache ist, sondern das Antlitz der Erde erneuern will, den gemeinsamen Versuch unternommen, den Rahmen abzustecken, in dem sich der Friede der Menschheit entwikkeln kann.

Ein Koordinatensystem religiöser Friedensbemühung:

Assisi hat in seinen vier konkreten Vollzügen – Gebet, Schweigen, Verzichten, Wallfahrt – ein Koordinatensystem religiöser Friedensbemühungen entworfen, das ein neues Angebot auch an die Öffentlichkeit darstellt:

a) Friedensgebet und Friedenstat

Die Sammlung im Friedensgebet ruft zur Friedenstat. Diese hat es mit der Welt, mit der Natur und den Menschen zu tun. Sie ist keine Sache der Innerlichkeit, son-

dern hat eine gesellschaftlich-politische Seite, auf der es um die Differenzen und Antagonismen der Systeme, der Rassen und Klassen, der Kulturen und der Religionen geht. Wir wiederholen: Gerade der Umgang der Religionen miteinander muß ein Beitrag zur Kultur des Friedens werden.

b) Schweigen und die Sprache des Friedens

Das schweigende Hören auf die göttliche Friedensbotschaft ist der Ausgangspunkt eines Sprechens, das dem Frieden dient. Die Sprache verbindet und trennt. Wer in der Welt lebt, kann nicht radikal schweigen, sondern ist auf die Sprache angewiesen. Verantwortliches Sprechen weiß sich der Wahrheit, der Versöhnung, dem Frieden, der Heilung von geschlagenen Wunden verpflichtet. Es gibt auch „Schlag"-Worte und den „tötenden" Buchstaben. Solange aber Menschen und Menschengruppen miteinander im Gespräch sind, ruhen die Waffen.

c) Verzichten um des Friedens willen und das Haben-Wollen

Besitzen-, Haben-, Sein-Wollen waren zu allen Zeiten Anlaß zu Unfrieden, Streit und Krieg. Eine Chance des Friedens ist das Lassen der Dinge, der Verzicht auf Ansehen, Macht und Ehre. Wer im Horizont des Todes lebt, müßte wie der, der auf die Verheißung des Lebens setzt, etwas von dem begreifen lernen, was bei Paulus zu einem „Haben, als habe er nicht", wird (vgl. 1 Kor 7).

d) Friedenswallfahrt und Friedensherrschaft

In den verschiedenen Religionen gibt es Hinweise auf die verschiedenen Wege, die zum Ziel führen: Viele Wege führen nach Rom, viele Wege auch auf den Gipfel des heiligen Berges Japans, den Fuji, viele Wege nach Jerusalem. Am Ende können wir uns noch einmal an die große Vision des Nikolaus von Kues erinnern. Wie in Jesaja 2 endet die Völkerwallfahrt, anders gesagt: die Wallfahrt der Religionen in und mit den Völkern in Jerusalem. Dort wird überaus deutlich: Der eine Gott will den Frieden aller, aber er will ihn in der Freiheit der vielen Völker.

Der Christ darf seinerseits daran erinnern, daß das Bild der Völkerwallfahrt in der Geheimen Offenbarung dort eine Fortsetzung findet, wo das neue Jerusalem von Gott aus dem Himmel herabkommt und die Stimme ruft: „Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen!" (Offb 21) Wir Menschen befinden uns miteinander, wenn wir den anderen und uns selbst wohlwollen, auf einer Friedenswallfahrt. Diese braucht nicht abzubrechen, weil es Wege des Friedens und der Versöhnung gibt.

In St. Ludgeri in Münster hängt ein überlebensgroßes Kruzifix. Der Gekreuzigte hat in einer Bombennacht, am 30. September 1944, beide Arme verloren; zugleich durchschlug ein Bombensplitter seine Seite. Auf dem Querbalken des neuen Kreuzes stehen heute die Worte: Ich habe keine anderen Hände als die Eueren.

Franz Georg Friemel

Ist „Erfolg" keiner der Namen Gottes?

Erzählend und reflektierend geht der Erfurter Pastoraltheologe im folgenden den vielfältigen Aspekten von Erfolg und Mißerfolg im menschlichen Leben, insbesondere aber in der Pastoral nach. Er warnt vor falschem Vertrauen und unerreichbaren Globalzielen, ermutigt zu konkreten Schritten und zur Freude an Erfolgen. *red*

Wer über Erfolg und Mißerfolg in pastoralen Bemühungen etwas sagen möchte, kann keine lange Literaturliste zum Thema vorlegen[1]. Stärker wird die Problematik von Erfolg und Mißerfolg in der Lernpsychologie und in der Identitätspsychologie thematisiert; man möchte wissen, unter welchen Bedingungen Lernen zum Erfolg führt und welche Faktoren die Lernanstrengung erfolglos machen[2]. Der mehr pädagogische Aspekt soll uns aber hier nicht beschäftigen.

1. Drei Beispiele

Um das Phänomen Erfolg oder Mißerfolg in pastoralen Bemühungen in den Blick zu bekommen, seien drei verschiedenartige Beispiele genannt.

1.1 Zum Dekanat Dresden, das fast mit der Stadt Dresden identisch ist, gehörten am 31. Dezember 1938 etwa 43.000 katholische Christen. Am 31. Dezember 1984 waren es etwa 26.000. Wir haben eine Abnahme der Katholikenzahl von 17.000 festzustellen, obwohl viele katholische Umsiedler ins Land kamen, obwohl die gutbewachte Grenze seit einem Vierteljahrhundert Abwanderungen verhinderte.

1.2 Ein Pfarrer, der für eine intensive und von vielen gesuchte Individualseelsorge bekannt ist, erzählte mir diese Geschichte:

„Bevor du kamst, war eine Frau bei mir, eine Lehrerin. Sie sagte, sie sei am Ende und habe vor, Schluß zu machen. Sie hinterläßt mich ziemlich ratlos, denn vor etwa 20 Jahren fiel sie mir einmal an einem Abend in der Volkshochschule als besonders traurig und geradezu apathisch auf. Als ich sie damals daraufhin ansprach, sagte sie mir, sie gehe morgen in eine Klinik, um ein Kind – sie war nicht verheiratet – abtreiben zu lassen. Ich nahm mir an diesem Abend sehr viel Zeit für sie; es gelang mir, sie dahin zu bringen, daß sie sich für das Leben des Kindes entschied. Sie heiratete später den Vater des Kindes, einen Musiker.

Als das Kind geboren war, habe ich es getauft. Der Vater starb bald darauf an Krebs. Das Kind, ein Junge, wuchs heran und machte der Mutter viel Kummer. Er verbrachte viele Monate in einer psychiatrischen Klinik. Nun ist er 19 Jahre alt, er ist groß und er ist gewalttätig. Er scheint ganz ohne Gefühl zu sein. Er bedroht das Leben seiner Großmutter und seiner kleinen Schwester. Er ist nicht bereit zu arbeiten. Die Frau sagte: ‚Ich halte das nicht mehr aus, ich kann nicht mehr, ich mache Schluß.' "

1.3 In meinem Nachbarort gibt es eine Seelsorgehelferin, die in ihrem Leben nur eine einzige Stelle hatte. Sie ist seit 1948 in diesem Dorf. Sie erlebte mit, wie in den Jahren nach dem Krieg eine blühende katholische Gemeinde entstand mit einer Seelenzahl von 800 bis 1000 katholischen Christen, wie eine Kapelle eingerichtet, ein Pfarrer vom Bischof in den Ort geschickt wurde; sie erlebte in den siebziger Jahren den Rückgang der Gemeinde, die Abberufung des Pfarrers, die Kündigung der katholischen Kapelle, die Schrumpfung der Sonntagsgemeinde auf zehn bis 15 Gottesdienstteilnehmer. Diese Frau ist nun alt, sie ist Pensionärin, sie bleibt aber die Bezugsperson der Gemeinde und hält sie zusammen. Sie macht einen heiteren und gelassenen Eindruck. Es geht von ihr Vertrauen aus; sie ist nicht abgehärmt, sondern froh.

Wer diese Beispiele liest, wird sie aus der eigenen Erfahrung sofort ergänzen können.

[1] *Maria Bührer*, „Erfolg ist keiner der Namen Gottes", in: Diakonia 7 (1976) 289–294; *Johannes Horstmann* (Hrsg.), Erfolgreiche – nicht erfolgreiche Gemeinde. Zur „Erfolgskontrolle" pastoraler Tätigkeit, Paderborn 1981; *Manfred Josuttis*, Der Pfarrer und der Erfolg, in: *Ottmar Fuchs* (Hrsg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 164–176; *Konrad Metzger*, Wachsende Saat, in: *E. Kleineidam – E. Puzik* (Hrsg.), Amt und Sendung. Beiträge zu seelsorglichen und religiösen Fragen, Freiburg 1950, 191–285.

[2] Im LThK (III 982f) werden Erfolg und Mißerfolg nur von der Lernpsychologie her betrachtet. Vgl. auch: *Anton Reinartz* (Hrsg.), Empirische pädagogische Forschung, Darmstadt 1982; *Werner Correll*, Lernpsychologie, Donauwörth [14]1974, 78–84 u. ö.

Wir lassen sie zunächst einmal unkommentiert stehen. Wer sie als Mißerfolge deutet, hat bestimmte Erfolgsvorstellungen, an welchen er mißt. Wer der Meinung ist, die Zahlen von Christen müßten sich auf jeden Fall und unter allen Umständen in einer Zeiteinheit verdoppeln, kann im ersten Beispiel nur Mißerfolg sehen. Wer der Auffassung ist, Individualseelsorge gehe so vor sich, daß ein Mensch immer und überall die Weisungen seines Pfarrers zu befolgen habe und dann erfolgreich sei, wird im zweiten Beispiel das Scheitern seelsorglicher Bemühungen ahnen. Im dritten Beispiel ist der Blickpunkt nicht die Statistik der Gemeinde, sondern die innere Situation des pastoralen Personals. Hier geht es um die menschliche, psychologische und christliche Verarbeitung einer wenig hoffnungsvollen Gemeindesituation.

2. Erfolg – ein nicht eindeutiges Wort

Die Vokabel „Erfolg", die wir im Alltag problemlos benutzen, die uns eindeutig erscheint, verliert ihre Eindeutigkeit, wenn man sie im Raum der Pastoral gebraucht. Sie verliert ihre genauen Konturen sogar schon bei einer näheren Betrachtung ihres Alltagsgebrauchs. Erfolg ist keine eindeutige Kategorie.

Erfolg gibt es nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt. Am leichtesten ist er zu bestimmen, wo gezählt und gemessen wird. Bei Produktionszahlen, Hektarerträgen, bei den Skalps getöteter Feinde oder bei Fußballtoren läßt sich leicht der erfolgreichere Betrieb oder Verein oder der erfolgreichere Indianer feststellen. Aber nicht einmal in den geschilderten Bereichen wären Zahlen ganz eindeutig. Wenn die Jugendmannschaft von Traktor Stotternheim, die vor allen Dingen im Landkreis Erfurt spielt, gegen Bayern München 2:4 verlieren würde, wäre das für die Stotternheimer ein großer Erfolg. Auch scheinbar eindeutige Zahlen bedürfen der Deutung.

Erfolg ist abhängig vom Anspruchsniveau und von den Fähigkeiten des Handelnden[3]. Einen Zwieback zu ergreifen, zum Munde zu führen und ihn zu essen, scheint keine große Sache für ein normales Kind zu sein; ist es aber behindert, werden alle, die mit dem Kind zu tun haben, darin einen großen Erfolg sehen, und das behinderte Kind wird mit Recht stolz auf diesen Erfolg sein.

Es gibt den militärischen Erfolg, der sich sehr bald als politischer Mißerfolg herausstellt: der Einmarsch der Israelis im Libanon. Es gibt den zu teuer erkauften Sieg, etwa den Sieg des Königs Pyrrhus von Epirus.

Wir kennen den bloß vorläufigen Mißerfolg: England hat im Zweiten Weltkrieg viele Schlachten verloren, aber nicht den Krieg.

Manchmal springen Erfolge überhaupt nicht ins Auge: Die Leistungen einer medizinischen Vorsorge und sozialhygienische Prophylaxe lassen manche Seuchen erst gar nicht aufkommen. Wir horchen nur auf, wenn die Weltgesundheitsorganisation eines Tages bekanntgibt, daß es die Pocken nicht mehr gibt und die Impfung dagegen eingestellt werden kann.

Erfolge haben ihre Nachfolgeprobleme, die man spät erkennt: Die Megawattleistungen der Großkraftwerke und die steigende Anzahl der Automobile gelten in ihrem Bereich als Erfolge. Nach und nach treten aber auch die Folgen der Erfolge deutlich hervor: Waldschäden und Bronchialkrankheiten.

Immer wieder erleben wir vertane Erfolge: Was geschieht mit einem Wahlsieg? Wie gebraucht einer die Macht, die er erhalten hat? Was wird aus einem Studenten, der ein großartiges Examen abgelegt hat?

Es gibt Erfolge auf einem Gebiet, denen ausgesprochene Mißerfolge auf einem anderen korrespondieren: Pech im Spiel – Glück in der Liebe.

Erfolge können aus der Kompensation erlebter Minderwertigkeit entstehen: Demosthenes, der berühmte Rhetor der Antike, hatte einen Sprachfehler.

Das Sprichwort drückt präzise die Tatsache aus, daß der Erfolg des einen der Kummer des anderen sein kann: „Wat dem een sin Uhl, is dem annern sin Nachtigall!"

Wir haben alle schon erlebt, daß ein Ereignis erst im Rückblick als Erfolg oder als Mißerfolg angesprochen werden konnte. Wo immer wir das Wort Erfolg benutzen oder vorgesetzt bekommen, müssen wir zurückfragen: in bezug auf was, in welcher Hinsicht?

[3] LThK III 982 (*J. Nuttin*).

3. Die in unserer Sprache bereitliegenden Wörter für „Erfolg"

Ehe nach dem Erfolg speziell in pastoraler Tätigkeit und in kirchlichem Zusammenhang gefragt wird, ist es gut, nach anderen Begriffen zu fragen, die uns zur Verfügung stehen, um einen erfolgreichen Ausgang zu beschreiben. Schauen wir uns im Sinnbezirk also ein wenig um. Welche Wörter bieten sich als Bezeichnung für ein positives Ergebnis einer Handlung an?

Wir kennen das substantivierte Verb: das Gelingen. Manchem mag das Fremdwort „Sukzeß" einfallen. Im Sprachgebrauch der DDR wird die Vokabel „Errungenschaft" oft benutzt. Der spektakuläre Erfolg heißt „Triumph". Außer dem Fremdwort Sukzeß haben wir es wohl nicht mit Synonymen zu tun, sondern mit Wörtern, die ein wenig andere semantische Merkmale tragen.

Wo von der Bewertung der Folge einer Handlung abgesehen wird und nur auf die nachfolgende Wirkung geblickt wird, sagen wir Effekt, Ergebnis, Resultat, vielleicht auch Konsequenz. Das Element des ganz und gar nicht selbstverständlichen und selbstverursachten guten Ausgangs nennen wir „Glück". Manche Leute zitieren Friedrich II. und sprechen von „fortune". Man kann den Begriff nur auf eine hochgestellte Persönlichkeit anwenden. So gibt es Minister oder Generäle mit oder ohne fortune (daß es einen Bischof ohne fortune gibt, habe ich noch nie gehört). Erfolg im agronomischen und biologischen Sinn heißt „Frucht". Der Erfolg der Bauernarbeit ist die „Ernte", der Erfolg des mühsamen Arbeitens ist der „Lohn". Die Bibel benutzt diese Wörter gern als Metapher[4]. Der Erfolg, der den Bereich der Arbeitswelt, ja der Menschenwelt überhaupt, transzendiert, heißt „Segen".

Wir müssen es uns hier versagen, auf den Wortgebrauch in der Bibel einzugehen, nur soviel sei hier gesagt: das Wort Erfolg kommt in der Heiligen Schrift selten vor, etwa im Zusammenhang von 1 Sam 18, 14: „David hatte Erfolg, wohin ihn sein Weg führte, denn der Herr war mit ihm", oder des Tobiasbuches: „Erbitte [vom Herrn], daß alle deine Wege gerade werden und daß alle deine Pfade und Pläne Erfolg haben" (Tobit 4, 19). Die Bibel benutzt andere Wörter metaphorischer Redeweise: „Jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen", heißt es in Mt 3, 10.

4. Pastoraler Erfolg

Erfolg in der Pastoral kann ein zahlenmäßiger sein. In einer Gemeinde, deren Zahl zunimmt, weil viele sich zu ihrem Leben hingezogen fühlen, dürfte man den Verantwortlichen zweifellos zu ihrem pastoralen Erfolg gratulieren. Wir dürfen um eine Mehrung der Gemeinde der Zahl nach beten. Am Fest der Apostel Simon und Judas betet die Kirche in der Oration: „Mehre auf die Fürsprache der hll. Simon und Judas die Zahl der Gläubigen." In der Oration des Dienstags der 5. Fastenwoche beten wir mit der Kirche um Beharrlichkeit und Ausdauer auf dem Weg der Gebote, „damit auch in diesen Tagen viele Menschen zu dir finden". Die evangelische Agende zur Taufe kennt den Dank dafür, daß Gott sein Volk mehrt.

Als der Bischof von Neokaisareia, Gregorios Thaumaturgos, ein Schüler des Origenes, im Sterben lag, fragte er, wie viele Ungläubige es noch in der Stadt gäbe. Als die Umstehenden ihm antworteten: „siebzehn", sagte er: „Gott sei Dank, ebensoviele Gläubige waren es, als ich meinen Dienst als Bischof begann." Es gibt in der Kirche den Erfolg der Zahl.

Aber auch hier gilt: andere Gesichtspunkte sind mitzuberücksichtigen. Erfolge müssen nicht gezählt, sondern gewogen werden. Ein bloß quantitatives Anwachsen einer Gemeinde, die Zunahme von Karteikarten im Pfarrbüro, eine Mehrung der Zahl durch das Anwerben von „Reis-Christen" wäre kein pastoraler Erfolg. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die Rechnung, die Karl Rahner immer wieder vorgerechnet hat: Ein neubekehrter Christ ist in unserer Zeit wichtiger als zehn mühsam bewahrte!

Man kann die Aussage auch umkehren: Eine bloß zahlenmäßige Abnahme einer Gemeinde muß noch nicht ein pastoraler Mißerfolg sein. Eine Verringerung der Zahl, weil in einer überalterten Gemeinde viele – wie wir sagen – „wohlversehen mit den heiligen Sakramenten" gestorben sind, ist kein pastoraler Mißerfolg. Eine zahlenmäßige Abnahme

[4] Zu „Erfolg" in der Bibel vgl. *K. Metzger*, a. a. O. 195–210.

einer Gemeinde auf Grund wirklicher verantworteter Entscheidungen, eine Verringerung auf Grund von Krisis sozusagen (das, was wir manchmal etwas zynisch „gesundschrumpfen" nennen), kann nur für den ein Mißerfolg sein, der den größten Wert in der größten Zahl erblickt.

5. Zielorientiertes Handeln

Erfolg ist oft an die Verwirklichung eines Zieles oder die Erfüllung einer Aufgabe geknüpft. Manche Ziele lassen sich nur langfristig, manche mittelfristig, manche kurzfristig angehen. Die Verwirklichung von pastoralen Vorhaben hängt in manchen Fällen nur vom pastoralen Personal ab, oft aber von vielen anderen Faktoren, von anderen Personen und von den Verhältnissen. Es gibt Aktivitäten in der Pastoral, die ganz von den „Pastores" abhängen. Als 1961 der Bischof von Berlin eine Freitagabendmesse vorschrieb, damit jeder Soldat ohne lange Nachfrage die Zeit einer Eucharistiefeier mit Sicherheit wissen konnte, war die Erfüllung der Weisung relativ einfach. Ein ganzes Bistum stellte sich ein auf die in der Gesellschaft neue Gruppe der Wehrpflichtigen.
Wenn ein Pfarrer sich für eine Woche eine begrenzte Anzahl von Hausbesuchen vornimmt und darauf achtet, daß er diese Besuche in der Regel auch durchführt, so kann das der Anfang bzw. eine Voraussetzung von pastoralem Erfolg sein. Erfolg beginnt mit einem abrechenbaren Vorhaben. Die Verwirklichung einer Aufgabe führt höchstens bei einem sensiblen Henker zur Frustration. Im allgemeinen führt sie zur Zufriedenheit. Es ist nicht unmöglich, eine Pfarrgemeinderatssitzung in regelmäßigem Intervall anzuregen, vorzubereiten und durchzuführen, die Protokolle zu kontrollieren und bei der Realisierung mitzuhelfen. Ein positives Ergebnis regelmäßiger Hausbesuche ist die Kenntnis der Gemeinde, auch wenn erhoffte Bekehrungen ausbleiben. Die Frucht regelmäßiger Arbeit im Pfarrgemeinderat ist die Einbeziehung von Laien in die pastorale Verantwortung, auch wenn die totale Neuorientierung auf Christus hin nicht erfolgt. Wer Erfolge in der Verwirklichung von Vorhaben erreichen will, muß begrenzte, konkrete, kontrollierbare Ziele stellen. „Es lebe Christus in deutscher Jugend" war eine Parole, aber kein ernsthaftes pastorales Ziel. Wenn sich eine Gemeinde die Rückgewinnung aller uninteressierten getauften Erwachsenen vornimmt, greift sie zu weit. Es wäre aber möglich, zu einem Abend einzuladen, an dem die Christen ihre nichtglaubenden Bekannten mitbringen, damit diese ihre Fragen stellen können. Der Wunsch: ich möchte die Jugend zu Christus bekehren, bleibt ein Wunsch. Das Vorhaben: ich möchte die Katechese in der Gemeinde auf eine ganz neue Basis stellen, ist meist ein schöner Traum. Es ist aber möglich, einen Jugendabend gut vorzubereiten oder den Religionsunterricht am Montag von 16 bis 17 Uhr mit Humor, mit Bereitschaft zur Kommunikation und mit einem gewissen Maß an Vorbereitung zu halten. Pastorale Erfolge werden manchmal mit dem Zurückschrauben von Träumen und Wünschen vorbereitet und durch den Verzicht auf hehre pastorale Erwartungen. Dadurch wird die Übereinstimmung zwischen Intention und Realität größer. In unserem Zusammenhang gilt, was Hilde Domin vom Wunder sagt:

> Nicht müde werden
> sondern dem Wunder
> leise
> wie einem Vogel
> die Hand hinhalten[5].

Während sie auf das Wunder warten, vergessen manche, die Hand hinzuhalten. Viele kennen das weise Gebet, das mit dem Namen Oetinger verbunden ist, das aber in Wirklichkeit von Theodor Wilhelm entweder stammt oder ohne Quelle überliefert ist[6].

> Gib mir die Gelassenheit,
> Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann;
> gib mir den Mut,
> Dinge zu ändern, die ich ändern kann,
> und gib mir die Weisheit,
> das Eine vom Anderen zu unterscheiden.

Es gibt manchmal Dinge, die wir ändern können.

[5] *E. Antkowiak*, Seismogramme, Leipzig 1981, 151.
[6] *Friedrich Oetinger* [= *Theodor Wilhelm*], Wendepunkte der politischen Erziehung. Partnerschaft als pädagogische Aufgabe, Stuttgart 1951, 251.

6. Eine falsche Theologie von Erfolg und Mißerfolg

Man kann pastorale Erfolge oder Mißerfolge auf sich beruhen lassen und sie für pastoraltheologisch unwichtig erklären. Dafür werden drei Gründe vorgebracht.

Der Gang der *theologischen* Überlegung könnte so verlaufen: Erfolge und Mißerfolge sind schon im innerweltlichen Zusammenhang betrachtet relative Größen. Sie sind hineingewoben in das Netz aller Ereignisse und Widerfahrnisse unseres Lebens. Wir vermögen die Erfolgslinien und die Zusammenhänge der Mißerfolge nicht zu entwirren. Wenn wir unsere Handlungen und ihre Wirkungen sub specie aeternitatis betrachten, bleibt die Erfolgsproblematik erst recht irrelevant. Der Glaube sagt: Gott wird alles – Erfolg wie Mißerfolg – zu einem guten Ende führen. Er schreibt auf krummen Zeilen gerade. Im Glauben könnten wir die Erfolgsfrage auf Gott übertragen: Am Ende wird er als der Erfolgreiche dastehen.

Eine *christologische* Variante macht auf die Parallele zwischen unseren pastoralen Mißerfolgen und dem Kreuz Jesu aufmerksam. Hier gibt es zweifellos Übereinstimmungen, aber auch einen bemerkenswerten Unterschied. Die Pastoral Jesu endet nicht am Karfreitag, sondern am Ostertag.

Der Versuch, *pneumatologisch* das uns bedrängende Problem Erfolg oder Mißerfolg aus der Welt zu schaffen, argumentiert wie folgt: Die pastoraltheologische Erfolgsfrage erübrigt sich, denn die Kirche ist vom Heiligen Geist.

Diese drei Argumente zur Erledigung der Erfolgsproblematik haben etwas Entlastendes, aber auch etwas Unbefriedigendes. Es könnte nämlich sein, daß mangelnder Erfolg mit Dummheit, Unachtsamkeit und Faulheit zusammenhängt[7], daß er also den Grund in unserer Sünde hat. Da nützt die Tatsache nichts, daß alles gut ausgehen wird. Der Knecht, der denkt, mein Herr kommt noch lange nicht, und seine Talente vergräbt oder der gar anfängt, seine Mitknechte zu schlagen, wird am Ende in Stücke gehauen (Mt 24, 48–51). Für ihn geht es gerade nicht gut aus.

Die Problematik der Erfolglosigkeit auf Grund von Versagen kann hier nur angedeutet werden. Grundsätzlich ist sie nicht auszuschließen. Sie kann übrigens auch in einem frommen und sozusagen quietistischen Gewande auftreten, dann wird das Gebet gegen pastorales Handeln ausgespielt:

> Geschäftigkeit ist gut, viel besser aber beten,
> noch besser: stumm und still vor Gott, den Herrn, zu treten

dichtet Angelus Silesius. Das Distichon ist nicht unproblematisch.

7. Dimensionen von Erfolg und Mißerfolg

Erfolg und Erfolglosigkeit – genauer gesagt, das Erlebnis von Erfolg und Mißerfolg – im pastoralen Beruf hat außer der ethischen auch eine identitätspsychologische Seite, die in unserer Überlegung ein wenig ausführlicher zu bedenken ist. Es ist die subjektive Seite der Frage nach dem Erfolg. Man kann über Erfolg sprechen, scheinbar ohne den Handelnden in die Definition einzubeziehen. In den Umschreibungen „positive Wirkung einer Tat", „guter Ausgang einer Handlung" kommt der Handelnde nicht vor. Man möchte aber hier schon dazwischenfragen: Auf Grund von was wird etwas als positive Wirkung, als guter Ausgang betrachtet, und vor allem, wer beurteilt es? Deswegen ist es gut, den Handelnden und seine Einstellung zur Wirkung mit ins Spiel zu bringen: Erfolgreiches Handeln ist ein Handeln, welches den Handelnden befriedigt und ihm Selbstgewißheit verleiht[8]. Ähnlich definiert Manfred Josuttis[9]. Bei näherem Hinsehen erkennen wir nämlich außer der aktionalen Dimension, die sofort ins Auge springt, eine soziale und eine personale Ebene. Die aktionale können wir in dem Satz finden: Ich tue etwas; die soziale ist in der Formulierung ausgedrückt: Ich stelle etwas dar; die personale Dimension kommt zum Ausdruck in der Aussage: Ich bin etwas[10]!

Erfolg ist nämlich nicht nur das mögliche Resultat einer einzelnen punktuellen Handlung, auch nicht eine Summe von geglückten Einzelaktionen, sondern besteht in der

[7] *Ferdinand Klostermann*, „Messung" pastoralen Erfolges – pastoraltheologisch, in: *J. Horstmann*, a. a. O. 75.

[8] *J. Horstmann*, a. a. O. 7.
[9] *M. Josuttis*, a. a. O. 165.
[10] Ebd.

Verbindung der drei Ebenen. Über die Ebene der Aktionen ist hier nicht weiter zu reden. Hier liegen Erfolg und Mißerfolg zutage, aber: wo man handelt – auch pastoral handelt –, handelt man mit anderen. Das Erfolgserleben wird auch beeinflußt von der Stellung in der Gemeinschaft, von der Anerkennung durch andere, von der Bedeutung für andere, vom Gefühl, gebraucht zu werden und wichtig zu sein. Jeder Mensch – selbstverständlich auch der pastoral tätige – braucht zu seiner seelischen Gesundheit das Erlebnis, von der Gemeinschaft positiv eingeschätzt zu werden, um Positives zustande zu bringen. Wenn man es anders formuliert, ist es auch richtig: Er will Positives zustande bringen, um von der Gemeinschaft positiv eingeschätzt zu werden. Er möchte etwas darstellen: das ist natürlich ohne jede Wertung gesagt.

Jenseits dieser sozialen Ebene – vielleicht sagt man besser: *unter* dieser gesellschaftlichen Ebene – liegt die personale. Menschen möchten nicht nur etwas können, sie möchten nicht nur eine Rolle spielen, sondern jemand sein. Wir möchten angeschaut sein, ernst genommen werden; wir möchten Zuwendung erfahren, einen Namen haben, geliebt werden. Natürlich ist die Person mehr als der Beruf oder die soziale Position, aber die Person drückt sich in einem Beruf aus; und sie lebt in ihrem Beruf.

Über Erfolgserlebnisse auf der personalen Ebene nachzudenken, ist insbesondere für die zölibatären Verantwortungsträger in der Pastoral von Wichtigkeit. Die verschiedenen Ebenen, in denen Erfolg oder Mißerfolg erlebt wird, stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Sie können sich bis zu einem gewissen Grade ausbalancieren. Ein verheirateter Arbeiter z. B. kann seine Erfolge an der Lohntüte ablesen. Sein Bedürfnis, etwas darzustellen, wird in seiner Brigade, in seiner Funktion in einem Sportklub oder im Kirchenchor befriedigt. Manchmal erscheint sein Bild auch auf der Tafel der Bestarbeiter. Als Mensch wird er akzeptiert, ernst genommen, geliebt und ersehnt, vor allem von seiner Frau und seiner Familie. Hier ist er unaustauschbar. Die personale Akzeptation kann viele Mißerfolge auf der aktualen Ebene ausgleichen und auch eine als ungenügend erlebte soziale Position eine Zeitlang ertragen lassen. Graf Helmut James von Moltke, eine noble Gestalt des deutschen Widerstandes, war in der Vorbereitung einer Neuordnung Deutschlands nach dem Krieg gescheitert. Er war mit Ehrverlust bestraft und wartete auf seine Hinrichtung. Graf Moltke schreibt in einem letzten Brief an seine Frau: „Du bist nämlich nicht ein Mittel Gottes, um mich zu dem zu machen, der ich bin. Du bist vielmehr ich selbst. Du bist mein 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes. Ohne dieses Kapitel ist kein Mensch ein Mensch." Er kann nichts mehr tun, er ist eine Unperson, aber er liebt und weiß sich geliebt.

Wie ist das bei einem, der um der Verfügbarkeit für Gott und die Menschen ehelos lebt? Solange er spürt, daß er etwas kann, daß man ihn braucht, daß er von einer Gemeinde akzeptiert ist, hat er das Gefühl des Erfolges auf der sozialen Ebene. Er ist seiner selbst sicher und mit dem Beruf zufrieden. Muß er in unserer Gesellschaft aber die Erfahrung machen, daß das, was er gelernt hat, nicht gebraucht wird, daß sein Wissen und sein Rat nicht gefragt sind, daß selbst eine christliche Gemeinde ohne ihn ihres Weges geht, so schwindet mit seinem Erfolgsgefühl auch seine innere Sicherheit, sein Selbstkonzept erleidet Brüche, seine Berufszufriedenheit läßt nach, und es kommt zu jenem teuflischen Zirkel, in welchem Berufsunzufriedenheit auf die aktionale Ebene, auf die pastoralen Geschäfte des Alltags, auf Katechese und Predigt, auf den Umgang mit den Menschen zurückschlägt.

Zulehner hat den Zwiespalt, der zwischen der Bereitschaft besteht, für das Volk Gottes dazusein, und der Erfahrung, nicht gebraucht zu werden, den „pastoralen Grundkonflikt" genannt. In diesem Konflikt traut sich der Betroffene nicht mehr, pastoral überlegt und zielgerichtet zu handeln (da es sich doch nicht lohnt); er glaubt, kein Ansehen zu haben, keine Rolle mehr zu spielen, und fragt sich, wofür und für wen bin ich noch da?

Ausweichen auf Ersatzziele

Was tut jemand in dieser Lage? Erfolge auf der aktionalen Ebene werden durch Ersatzziele erreicht. Er weicht z. B. in Hobbys aus. Man kann dabei unermüdlich tätig sein. Die andere Möglichkeit ist eine beständige –

nicht unberechtigte – Suche nach Menschen, bei denen er seine Sorgen abladen kann. Er sucht Erfolg auf der personalen Ebene, Freunde, Mitbrüder, Familien, er sucht einen Partner; oft findet er eine Partnerin. Erotische Bindungen von Priestern und Seelsorgehelferinnen haben ihren Grund nur selten in Unenthaltsamkeit und Schwachheit, das ist sekundär. Sie sind ein Indiz für eine Suche nach dem Gefühl des Erfolges wenigstens auf der personalen Ebene. Der Erfolg, der sich nirgendwo einstellen will, wird erlebt in dem Gefühl, von einem Menschen akzeptiert zu sein. In derartigen Situationen wird ein Defizit deutlich. Die Freunde, die Mitbrüder des Priesters, die sein Bedürfnis nach personaler Akzeption zu einem Teil hätten befriedigen können, sind ausgefallen. Die Gemeinde, die der eigentliche Seelsorger des Priesters ist, ohne es zu wissen, hat versagt. (Eine den Priester anfordernde, ihn akzeptierende, ihn zwar ungeniert ausbeutende, aber auch auf alle mögliche Weise in Kommunikation tretende Gemeinde scheint mir der beste Seelsorger zu sein.) Wenn dann noch Schwierigkeiten mit dem Bischöflichen Amt oder mit dem Bischof selbst hinzukommen, ist der pastorale Grundkonflikt fast nicht mehr zu lösen, und die Möglichkeit einer Amtsniederlegung wird erwogen.

In dieser Situation hilft nicht Zureden und nicht Mahnen. Stabilisierung könnte erfolgen durch einen Freundeskreis, manchmal hilft auch in einer solchen Situation das, was man heute Praxisberatung nennt. Wenn dann noch eine radikale Erinnerung daran hinzukommt, daß der im Konflikt Lebende schon immer personal akzeptiert ist gemäß Jesaja 49, 16: „In meine Hand habe ich dich geschrieben", muß der Konflikt auf Grund von mangelndem Erfolg vielleicht nicht zum Scheitern führen. Es genügt aber nicht, im Gefühl, daß man im tiefsten Grund doch nicht verlassen ist, zu verharren; es muß dann zu einem langsamen, behutsamen Herangehen an die Probleme des pastoralen Alltags kommen. Und hier werden Helfer gebraucht.

Das Gefühl der Erfolglosigkeit gibt es natürlich auch bei den verheirateten Mitarbeitern im pastoralen Dienst. Auslöser für solche Konflikte könnten sein: das Gefühl der Enttäuschung, Unzufriedenheit mit dem jeweiligen geistlichen Chef, spürbare Ablehnung von seiten mancher Gemeindemitglieder oder von manchen Gruppen, Überbelastung oder Unterforderung, Informationsmangel, Unbrüderlichkeit und Nichtschwesterlichkeit im Leitungsteam der Gemeinde.

Gefahr besteht dann, wenn die Ehe als sozusagen persönlicher Erfolg nicht mehr als positiver Wert erkannt wird, wenn personale Zuwendung nicht mehr ausgetauscht wird, wenn das Führen des Haushalts die Spiritualität der Ehe überlagert hat.

8. Erfolge nicht übersehen

Die Zeit, in der wir leben, die Gesellschaft, in der wir pastoral arbeiten, scheinen Erfolge nur selten hervortreten zu lassen. Es scheint aber, daß die Schwierigkeiten des pastoralen Dienstes nicht auf unsere Gesellschaft beschränkt sind. Das II. Vatikanische Konzil hat sehr realistisch über die Erfolglosigkeit der Pastoral geredet: „Die Freuden des priesterlichen Lebens vor Augen, kann diese heilige Synode auch an den Schwierigkeiten nicht vorübergehen, unter denen in den heutigen Zeitumständen die Priester leiden. Sie weiß, wie sehr sich die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und sogar die Sitten der Menschen in einer Wandlung befinden, wie sehr die Ordnung der Werte in der Einschätzung der Menschen sich ändert. Von daher haben die Priester und bisweilen sogar die Gläubigen in der heutigen Welt das Empfinden, als gehörten sie nicht mehr zu ihr, und fragen sich angstvoll, wie sie mit ihr auf geeignete Weise, im Handeln und in der Sprache, noch Gemeinschaft haben können. Denn die dem Glauben neu erstandenen Hindernisse, die scheinbare Vergeblichkeit ihres seelsorglichen Wirkens und die oft schmerzlich erfahrene Einsamkeit können sie zur Mutlosigkeit verleiten"[11].

Dennoch gibt es das, was das Konzil Freuden des priesterlichen Lebens nennt. Dennoch gibt es Erfolge. Wo wir sie sehen, müssen wir sie weitersagen. Auch für uns gilt: Wir können nicht schweigen von dem, was wir gehört und gesehen haben.

[11] Dienst und Leben der Priester Nr. 22.

Vertrauen in die Seelsorger

Von was dürfen wir nicht schweigen? Wir dürfen nicht schweigen davon, daß die Menschen mit ihren Problemen zu uns kommen, daß sie ihre Fragen stellen in einem großen Vertrauen. Wir leben von diesem Vertrauensvorschuß, den wir nicht nur bei den Gläubigen, sondern auch bei den Atheisten haben.
Vielleicht ist es wirklich nicht nur Taktik, wenn ein führender atheistischer Kommunist und Kirchenpolitiker in einer Studie über das Zusammenwirken von Marxisten und Christen schreibt: „Am wenigsten problematisch ist das Zusammenwirken von Marxisten und Christen im Alltag des Sozialismus, im Arbeitsprozeß (in dem übrigens bewußte Christen zumeist eine ausgeprägt gute Arbeitsmoral aufweisen)"[12].
Es ist weiter zu reden von den Gesprächen der Lebenshilfe, die wir geben können. Die Tatsache, daß die verzweifelte Lehrerin unseres Eingangsbeispieles noch immer im Gespräch mit dem Pfarrer bleibt, ist kein Mißerfolg.

Bekehrungen

Es wäre zu reden von Bekehrungen, die wir – zwar nicht häufig – immer wieder erleben. Ich möchte die bekannte Überlegung von Karl Rahner im Zusammenhang unseres Themas ein wenig abwandeln und sagen: Die Bekehrung eines Heiden übertrifft im Erfolgserlebnis dessen, der die Bekehrung begleiten darf, das Frustrationserlebnis, das zehn Kirchenaustritte mit sich bringen. Solche Erfahrungen gibt es auch in Städten wie Dresden, in denen die Katholikenzahl zurückgeht. Wenn man sich den Dresdener Schematismus anschaut, bemerkt man auch, daß die Zahl der Priester, deren Geburtsort Dresden ist, immer mehr zunimmt, je näher wir an das Jahr 1987 kommen. Gleichzeitig konsolidiert sich in dieser Stadt, in der die Zahl der Katholiken erheblich zurückgegangen ist, ein neues ökumenisches Bewußtsein, wie es vor einem halben Jahrhundert überhaupt nicht vorstellbar war. Bei den Menschen, die mit der Kirche leben, nehmen Diasporareife und Diasporaerfahrung zu. In dieser Zeit ist Dresden auch Bischofsstadt geworden. Müssen diese Veränderungen als Mißerfolge gebucht werden?

Das Lebenszeugnis von Christen

Von was müssen wir reden, wenn wir von den Erfolgen reden? Wir müssen reden von den Kontakten unter den Christen; von den Erlebnissen mit Christen in den östlichen Nachbarländern; von der Glaubensstärkung durch glaubende, gelassene, heitere und hoffende Menschen, die eine erfolglose Situation in einem ganz neuen Licht sehen lassen, so daß die Frage nicht aufkommen kann: Wie halten Sie das hier aus? Ich erinnere noch einmal an die Seelsorgehelferin in meinem Nachbarort. Geduld haben, unter der Last bleiben, ausharren, „hypomene", nicht davonlaufen; aushalten in der Erfolglosigkeit ist wiederum nicht Mißerfolg.
Wir müssen reden von den Erwartungen der Zeitgenossen an die bewußten Christen. Woher kommt diese hohe und nicht zu erfüllende Erwartung? Wir müssen reden von Gottesdiensten und Kirchenmusik; vom Zeugnis für den Frieden, das große Opfer bis hin zur Aufgabe der Freiheit nicht scheut. Wir können auch von neuen Kirchbauten reden. Vor 15 Jahren wäre an solche Möglichkeiten nicht zu denken gewesen. Ich setze diese Erfolge aber bewußt nicht an die erste Stelle. Endlich müssen wir realisieren, daß es in dieser unserer Gesellschaft noch immer katholische und evangelische Christen gibt. Das ist nicht selbstverständlich. In der ideologischen Planung der fünfziger Jahre war das vermutlich nicht vorgesehen. Der Katalog läßt sich fortsetzen.

9. Erfolglose Berufe

Am Ende einer Untersuchung über Resignationen, Depressionen und mangelnden Erfolg in der Pastoral stellt Maria Bührer[13] den oft erfolglosen Pastoralarbeitern andere Berufe an die Seite, die nicht mit deutlich sichtbaren und leicht registrierbaren Erfolgen aufwarten können. Sie erwähnt die Pflege von chronisch Kranken, die Pastoral an Kranken und Sterbenden sowie an alten Menschen, die Arbeit mit Drogenabhängigen, die Sorge um geistig oder körperlich

[12] *Olof Klohr*, Zu politischen und weltanschaulichen Problemen der Zusammenarbeit von Marxisten und Christen, Rostock 1984, 24.

[13] *M. Bührer*, a. a. O. 293f.

oder mehrfach behinderte Menschen. Die Erinnerung an solche Berufe mit eingeplanter und erwarteter Erfolglosigkeit ist für die in der Pastoral Tätigen hilfreich. Frau Bührer hat beobachtet, daß oft Menschen sich in diese Berufe hineinwagen, die nicht nur selten an Streß-Depressionen leiden, sondern offenbar von vornherein – oft unreflektiert – auf Erfolg verzichtet haben. Dennoch arbeiten sie hingebend und mit Zufriedenheit. „Sie sind der lebendige Beweis dafür, daß die Freude am Einsatz nicht abhängt vom Erfolg, sondern vom Glauben an den ja nie beweisbaren Sinn der Liebe."
Man könnte an dieser Stelle eine ganz neue Erörterung darüber anstellen, wie die psychische Struktur der Menschen aussehen müßte, die angesichts eines Glaubens „in winterlicher Zeit" sich der Kirche und den Menschen in einem pastoralen Dienst zur Verfügung stellen.

10. Schluß

Die Frage nach dem Erfolg in der Pastoral ist mit diesem kleinen Aufsatz natürlich nicht beantwortet. Ich hoffe aber, sie ist auch nicht abgedrängt. Sie ist keine ungläubige, verdächtige oder unanständige Frage. Dem Evangelium ist sie nicht fremd. Vergeblichkeit und Erfolg sind das Thema einer Geschichte, die Jesus den Jüngern erzählt hat. Vermutlich hat er sie auch sich selbst erzählt:
Ein Mann geht aus zu säen. Manches fällt auf den Weg, der ist hart, die Vögel picken die Körner auf. Manches fällt dahin, wo nur eine dünne Erdkrume über dem Fels ist, es geht schnell auf, verdorrt aber ebenso schnell. Anderes fällt dahin, wo schon der Same von Disteln und Dornen liegt, die viel schneller wachsen und das Korn nicht hochkommen lassen.
Drei erdrückende Bilder der Vergeblichkeit. Gegen diese erdrückenden Erfahrungen der Erfolglosigkeit wird dann das Gegenbild der Ernte gesetzt:
Es gibt gutes Land, die Saat geht auf, sie bringt dreißig-, sechzig-, ja hundertfache Frucht. Weiß das der Mann schon im Augenblick, da er sät?
Wo es in der Pastoral Erfolge gibt, sind es immer die Erfolge Gottes. Wir verursachen sie nicht nach der Art einer Kausalursache, aber wir sind dabei Werkzeuge, die gut oder schlecht geeignet oder ungeeignet sind. Es wird gut sein, nicht zu vergessen: All unsere Erfolge, die es gibt, all unsere Mißerfolge, die es auch gibt, stehen im Kontext der Verheißungen Gottes.

Hartmut Heidenreich

Option – die Gretchenfrage evangelisatorischer Pastoral

Im folgenden geht es um die Frage, mit welchem Verständnis, mit welcher Option wir die Rede von Evangelisierung verbinden. Was bedeutet „Evangelisierung in Europa" – in unseren Lebenswelten und für unsere mitteleuropäischen Kirchen –, womit sich die Tagung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen im September 1987 in Wien befaßte?* *red*

1. Vorbemerkung

Nach über einem Jahrzehnt der Nichtbeachtung hat hierzulande Evangelisierung als Begriff Konjunktur – wohl aus drei Gründen: es ist ein bei uns in Vergessenheit geratener, aber kirchlich und kirchenamtlich *positiv belegter Begriff*; es ist ein *Krisenbegriff*, der Hoffnung zu machen scheint auf die Überwindung der bedrohlichen Tradierungskrise des Glaubens in (vor allem) westeuropäischen Kirchen; schließlich ist es ein *schillernder Begriff*, der von sehr unterschiedlichen kirchlichen und theologischen Positionen gefüllt und reklamiert werden kann.

2. Zum Evangelisierungskonzept nach „Evangelii nuntiandi" (1975)

Das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" Pauls VI. (EN) kam im Nachgang zur

* Vgl. dazu die Dokumentation der Tagung, in: Pastoraltheologische Informationen 8 (1988) H. 1 (Bezugsadresse: Geschäftsstelle der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen, Domplatz 3, D-8390 Passau). Dort auch weitere Literaturhinweise und Belege. Zu Evangelisierung vgl. auch *O. Fuchs*, Evangelisierung: Prinzip der Hoffnung für Christ und Kirche in der Welt, in: Diakonia 18 (1987) 19–27.

Bischofssynode 1974 über „Evangelisation in der Welt von heute" heraus, nachdem sich Bischöfe aus der Dritten Welt erfolgreich gegen die Annahme eines Synoden-Abschlußdokuments gewehrt hatten, das ihre Evangelisierungsanliegen zu entstellen schien.
Evangelisierung bezieht sich nach EN (vgl. 18. 20) vor allem auf die Kultur(en) des Menschen. Ihr Ziel sind die innere Umwandlung und Erneuerung der Menschheit. Sie sollen den „Bruch zwischen Evangelium und Kultur" aufheben, der als „das Drama unserer Zeitepoche" (20) angesehen wird.
Unter den einzelnen Momenten des Evangelisierungsprozesses sind wohl die überraschendsten und umstrittensten (in der Interpretation ihres Zueinander) die beiden ersten:
a) Das „Zeugnis ohne Worte", gelebtes Zeugnis oder Zeugnis des Lebens als „Zugegensein, Anteilnahme und Solidarität". Dieses (z. T. bloße) Dasein mit und für andere gilt als „ein wesentliches Element, im allgemeinen das erste, in der Evangelisierung"! Hierdurch werden alle Christen als „wirkliche Träger der Evangelisierung" angesprochen (EN 21).
b) Die ausdrückliche Verkündigung, die dem „Zeugnis des Lebens" das „Wort des Lebens" folgen läßt – „früher oder später". Einerseits gibt es „keine wirkliche Evangelisierung, wenn nicht der Name, die Lehre, das Leben, die Verheißungen, das Reich, das Geheimnis von Jesus von Nazaret, des Sohnes Gottes, verkündet werden"; andererseits wird darauf verwiesen, daß die Wortverkündigung oft vorschnell mit der Evangelisierung gleichgesetzt wird, „während sie tatsächlich nur einer ihrer Aspekte ist" (22)!
Die weiteren Momente sind (vgl. 23f): Zustimmung des Herzens, Eintritt in eine Gemeinschaft von Gläubigen, zeichenhafter Ausdruck (Sakramente), Einsatz im Apostolat (als Wahrheitstest der Evangelisierung).
Bei genauerer Betrachtung kann man dem Text durchaus den Kompromißcharakter sowie die „für römisch-kuriale Verlautbarungen typische Doppelstruktur"[1] ansehen. Ob dies transitorische Spannungen zwischen Tradition und Innovation sind, die in der folgenden Rezeption Innovationen in der Lehre ermöglichen durch die „Juxtaposition", wie Hermann J. Pottmeyer das Verfahren bei Konzilstexten nennt, wo Mehrheits- und Minderheitstheologie nebeneinandergestellt sind[2], wird die Zukunft zeigen. Letztlich geht es um die Spannung zwischen dem alten, einbahnig-verbalen Verkündigungsdenken und dem neuen Paradigma der Evangelisierung, für das die perichoretische Einheit von Wort und Tat, von Verkündigung und Handeln, von Orthodoxie und Orthopraxie grundlegend ist.

3. Die Option: die Gretchenfrage einer evangelisatorischen Pastoral

Die „Option" ist schon für Puebla zentrale Kategorie der Evangelisierung mit seinen vorrangigen Optionen für die Armen und für die Jugendlichen. Pastorale Optionen sind dabei „der Prozeß der Auswahl, der durch die Abwägung und Analyse der positiven und negativen Gegebenheiten im Lichte des Evangeliums erlaubt, die pastorale Antwort auf die Herausforderungen für die Evangelisierung auszuwählen und zu finden" (1299).
Eine Option leistet zweierlei: Sie gibt eine Handlungsperspektive und -richtung an (a) und begrenzt die Vielzahl möglicher Handlungen auf die not-wendige (b), also auf die Not wendende.
a) Die Befreiung von Not, Armut und Unterdrückung ist eine fundamentale Option, die Glaube und Handeln, Wort und Tat, Gottes Wort und menschliches Handeln vereint. Eine solche Option hilft zur Unterscheidung der Geister – und zwar nicht abstrakt: Sie zeigt die Realität in der Unterscheidung von Recht und Unrecht, sie läßt kein distanziert-neutrales Wahrnehmen der Realität zu, sie läßt leidvolles und diakonisches Handeln provozierend spüren, wo die realen irdischen Verhältnisse „zum Himmel schreien". Hier sind Christen zur *Anklage* dieser Verhältnisse und darin zur *Verkündigung* des Reiches Gottes aufgefordert.
Mögen die Notlagen bei uns unter den komplexen gesellschaftlichen Bedingungen, un-

[1] *N. Copray*, Die Chancen der Evangelisierungsdebatte besser nutzen! Thesen zu Defiziten und zur Zuspitzung der Diskussion über Jugendarbeit, in: KatBl. 111 (1986) 664–674.

[2] *H. J. Pottmeyer*, Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils, in: *ders. u. a.*, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 47–65, hier 57ff.

ter denen wir leben, nicht so augenfällig zum Himmel schreiend sein wie etwa in Lateinamerika und scheinen sich die Optionen auch nicht so zwingend nahezulegen wie dort, so darf das nicht zum Argument werden, sich vor einer Option und den praktischen Konsequenzen zu drücken.

Vielmehr stellt sich verschärft die Frage nach der *Kultur* der Menschen in Westeuropa bzw. ihren segmentierten Lebenswelten, und zwar speziell auch denen außerhalb der traditionellen kirchlichen Kreise.

b) Für das pastorale Handeln muß dieser *Anspruch* der Evangelisierung dennoch keine hoffnungslose Überforderung sein. Gerade die Option der Evangelisierung bringt eine entscheidende *Entlastung*: Die Option verhindert nämlich, daß man jedes beliebige Handeln bereits das notwendige sein läßt, und sie verhindert noch mehr, daß für die entscheidenden Verausgabungen vor Ort keine Ressourcen an Zeit und Energie mehr da sind, weil sie von allem Möglichen aufgebraucht werden. In der Kirche sind daher Optionen zu treffen und gegebenenfalls zu erstreiten, insbesondere da, wo Notsituationen drängen. Insofern steht die Option im Gefolge der konkreten Intervention biblischer *Prophetie*[3].

Dies trifft die befreiungstheologische Dialektik in der prophetischen Aufgabe von *Anklage* heil-loser Verhältnisse und – darin und damit! – *Ankündigung/Verkündigung* des Reiches Gottes. Diese *Orthopraxie* und Verkündigung ist nicht zum Nulltarif zu haben und nicht in einer Neutralität, die sich aus allem heraushält.

Dem Evangelisierungskonzept entspräche es, daß Betroffene Subjekt der Evangelisierung werden, daß *mit* ihnen neue Optionen entwickelt werden, daß sich die Beziehungen zwischen denen, die sich wechselseitig auf Evangelisierungsprozesse einlassen, zu solidarischem Handeln in wechselseitiger Anerkennung als Subjekte entwickeln.

Statt pastoraler Subjekt-Objekt-Beziehungen geht es also um Subjekt-Subjekt-Verhältnisse (Inter-Subjektivität), wie man sie im Puebla- und im Jugenddokument des CELAM 1984 findet. Das schließt die Evangelisierung der Kirche selbst jeweils ein. Am Beispiel der Kirchenfremden zeigt Rolf Zerfaß, daß es heilsame Rückwirkungen für die Kirche und die Pastoral (etwa die Sakramentenpastoral) hat, statt auf objekthafte „Rückgewinnung" der Kirchenfremden auf wechselseitige Evangelisierung zu setzen[4].

4. Einige Erfahrungen und „Ergebnisse" der Pastoraltheologen-Tagung

Die Tagung der Pastoraltheologen wollte „die inzwischen von verschiedenen Feldern der kirchlichen Praxis und der theologischen Reflexion aufgegriffene Frage weiter vorantreiben, was Evangelisierung unter den Bedingungen einer komplexen Gesellschaft heißen könne", „die Möglichkeiten einer Vermittlung zwischen Evangelium und moderner Industriekultur prüfen" und „damit verhindern helfen, daß das Evangelisierungskonzept bei uns dazu mißbraucht wird, daß sich die Kirche ein weiteres Mal der Moderne verschließt" (Einladungstext).

Die Konferenz war nicht im traditionellen Strickmuster wissenschaftlicher Kongresse angelegt, sondern wollte schon in der Tagungsdidaktik ein wenig dem Evangelisierungsprozeß näherkommen: Statt vieler Plenumsvorträge und -diskussionen gab es bewußt kleine Gruppen mit viel Zeit für persönlichen Austausch. Insgesamt ging es in vier großen Schritten voran: zuerst die „Analyse gesellschaftlicher Realität" mit Analyse-Arbeitskreisen von der Welt der Arbeitnehmer, Frauen, Künstler über die Welt von Politik, Esoterik, Management bis zu der der geistlichen Berufe – dann erst das soziologische Referat von K. Gabriel über Glaube und Lebenswelten in der entfalteten Moderne; danach standen zunächst Impulse zur „Evangelisierung von uns selbst" an, bevor sich weitere Arbeitskreise mit „Modellen wechselseitiger Evangelisierung von Gesellschaft und Kirche" beschäftigten (u. a. unterdrückte Frauen, Alleinerziehende, Leute auf dem Land als Subjekte der Evangelisierung); das Schlußplenum galt „Ansatzpunkten und ersten Schritten".

Im Verlauf der Tagung wurde nach Kriterien, Optionen und Konsequenzen einer Evan-

[3] *O. Fuchs*, in: Kat Bl 112 (1987) 498ff.

[4] *R. Zerfaß*, Was sind letztlich unsere Ziele? Pastoralpsychologische Thesen zur Motivationskrise in der Pastoral der Kirchenfremden, in: Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge. Mit Beiträgen von L. Bertsch u. a., hrsg. von der Katholischen Glaubens-Information, Freiburg – Basel – Wien 1985, 43–64.

gelisierung bei uns gefragt. Einige Stichworte daraus:
Unter *Kriterien für Evangelisierung* wurden betont: das Subjekt-sein-Können; der konkrete Mensch; die Person vor fachlichem Können; Leben fördern, um es „in Fülle" zu haben – und zwar nicht spiritualisiert, sondern sehr konkret.
Bei *Optionen für eine evangelisatorische Pastoral* wurden u. a. genannt: die Betonung diakonischen Handelns; die Forderung nach einer Wissenschaftlichkeit, die Subjektivität einbezieht; das Akzeptieren von nicht-„geordneten Verhältnissen" im bürgerlichen Sinne; schließlich die Option für alle die, für die es die Erfahrung vom „Sinn-Los" gibt.
Unter den *praktischen Konsequenzen* fanden sich: Aufbau kleiner Lebenswelten; Umwandlung von Pfarren in eine Gemeinschaft von (Basis-)Gemeinden; Einrichtung von Katechumenaten (u. a. mit einer Erhöhung des Firmalters und einer Erwachsenentauferneuerung); Bekehrung von einer funktionalen zu einer diakonalen Pastoral; Pluralität und Pluriformität innerhalb und zwischen den Gemeinden zulassen und fördern; Ausbau kommunikativer Strukturen; Förderung kommunikativer Kompetenz in der pastoralen Arbeit (mit entsprechenden Konsequenzen bereits für die Ausbildung!); Praxisbegleitung/Supervision für die Seelsorger/innen; keine Zuständigkeitskompetenz bei mangelnder Fähigkeitskompetenz; Systeme und Strukturen so verändernd aufbrechen, daß sie dem Leben gerecht werden.
Eine generelle *Anfrage*: Rechnet man situative Faktoren im Verlauf und die Tagungssituation selbst ab, die dies mitbedingt haben können, so stellt sich die Frage, ob sich im geringen Rücklauf und relativ allgemeinen Inhalt vieler Texte nicht eine Schwierigkeit ausdrückt, „Evangelisierung in Europa" für die Pastoral zu konkretisieren. Auch läßt sich nicht sagen, ob man von einem gemeinsamen Evangelisierungsverständnis im Detail ausgehen kann. Dazu reichen ein paar Konferenztage allein nicht aus. Das wäre wohl erst deutlicher, wenn es mehr gang und gäbe wäre, über Optionen offen zu streiten und um sie zu ringen – ohne daß ein solch engagiertes Ringen unter Pastoraltheologen innerhalb und außerhalb des Kreises negativ bewertet würde[5].
In einem homiletischen Impuls hat O. Fuchs während der Tagung subjektiv-persönlich und theologisch reflektiert seine evangelisatorischen „Zündpunkte" zu verdeutlichen versucht. Vielleicht bringt uns das – und das begonnene Einlassen auf Leute außerhalb der üblichen kirchlich-gemeindlichen Kreise – am ehesten weiter. Es gilt wohl auch, im Verlauf des wechselseitigen Evangelisierungsprozesses bewußt darauf zu achten, daß ein Ringen um Optionen in Inter-Subjektivität möglich ist, daß eine solche „Kultur der Evangelisierung" entwickelt wird.

Christine Sommer

Evangelisierung in der Pfarrgemeinde

Das Colloquium Europäischer Pfarrgemeinden, ein freier Zusammenschluß von Priestern und Laien aus verschiedenen Ländern Europas, befaßte sich auf seinem letzten Kongreß mit dem Thema „Evangelisierung in der Pfarrgemeinde". Damit wurde die in ganz Europa aktuelle Frage aufgegriffen, wie der Glaube in der heutigen Zeit, in der er nicht mehr Teil des kulturellen Umfelds ist, an die nächste Generation weitergegeben werden kann und welche Aufgaben dabei der Pfarrgemeinde zukommen.* red

Am Anfang stand ein reger Erfahrungsaustausch von bisherigen Bemühungen in den verschiedenen Ländern. Dabei lag der Schwerpunkt auf unterschiedlichen Aspekten:
Zwei Gemeinden aus Deutschland brachten ihre Erfahrungen mit gemeindlichen Grundkursen ein. Ihr Ziel sei es, daß die Mitglieder einer Pfarrgemeinde zunächst aus einer gläubigen Sprach- und Bewußtlosigkeit erwachen, in ihrer persönlichen Glaubensge-

[5] Vgl. dazu die Einladung zur Diskussion über die Thesen von H. Steinkamp in diesem Heft.
* Vom 6.–10. Juli 1987 in Seggau bei Graz. Früherer Bericht siehe Diakonia 13 (1982) Heft 3, S. 189ff.

schichte den Zu- und Anspruch Gottes erkennen und anderen mitteilen.
Durch die Teilnahme an der Glaubenserfahrung anderer wird Gemeinde erfahrbar, und aus der Freude am Glauben entwickelt sich die Bereitschaft, das persönliche Charisma hier einzubringen.
Auf ähnliche Erfahrungen bei Glaubensgruppen im ländlichen Raum wiesen Schweizer Teilnehmer hin.
Aus anderen Ländern kamen Beispiele konkreter Katechese.
Eine Initiative zur Kinderkatechese wurde z. B. aus Italien vorgestellt. Als Vorbereitung auf die Erstkommunion werden die Eltern zusammen mit den Kindern auf die Teilnahme an der hl. Messe vorbereitet, wachsen so zu Katechisten heran und bilden durch den persönlichen Kontakt mit anderen Eltern eine Gemeinschaft im Glauben. Aus Belgien kam ein Bericht über Tauf- und Firmkatechese für Erwachsene durch Kleingruppen. Der Kontinuität in der Begleitung und dem Angenommensein in einer Gruppe wurde hier besondere Bedeutung zugemessen.
Nach den Länderberichten hielt der Wiener Pastoraltheologe Paul Zulehner, der den Kongreß fachlich begleitete, sein erstes Impulsreferat:
An die Spitze seiner Ausführungen stellte er das Stichwort *Vision*. In vielen Pfarrgemeinden gebe es zwar viel guten Willen, Rezepte und Aktivismus, aber keine Vision. Doch nur eine Vision bringe Menschen in Bewegung. Daher sei es die Grundberufung einer Pfarrgemeinde, der Gottessuche der Menschen zu entsprechen, möglichst vielen anschaulich zu machen, was Gott mit den Menschen im Sinn hat: nämlich ein Leben in Frieden im Umkreis des Vertrauens auf Gott. Dazu ist es zunächst erforderlich, daß eine Pfarrgemeinde im Umkreis Gottes lebt, in ihm verwurzelt ist und daß es für andere erkennbar wird, daß Gott in ihrer Mitte ist. Dies geschieht nicht nur durch das Reden von Gott, sondern dadurch, daß in dieser Art zu leben und zu handeln Gottes Handeln wiedererkennbar ist.
Das Handeln Gottes, die Gottespraxis, hat verschiedene Seiten und Eigenschaften, von denen Menschen in ihrer jeweiligen Lebenssituation unterschiedlich betroffen sind. Einige Hauptsehnsüchte des heutigen Menschen sind jedoch erkennbar:
1. Die Sehnsucht nach mehr Gerechtigkeit – nach einer gerechteren Verteilung von Lebenschancen zwischen den Völkern und Rassen, zwischen Mann und Frau, zwischen den Menschen und der übrigen Schöpfung, zwischen den Heutigen und Morgigen, den Geborenen und Ungeborenen.
2. Die Sehnsucht nach mehr Verläßlichkeit und Treue, nach einer verbindlichen Gemeinschaft in einer Zeit, in der das menschliche Beziehungsnetz immer mehr zerreißt.
3. Die Sehnsucht nach tragfähigem Sinn, damit Menschen das verläßliche Gefühl haben, es sei besser zu leben als nicht zu leben.
Die Pfarrgemeinde sollte der Ort sein, wo Gott handeln kann. Ein Gott, der die Sehnsüchte der Menschen zu stillen vermag, weil er selbst Sehnsucht nach den Menschen hat, ein Gott, der Menschen zu einer geschwisterlichen Gemeinschaft zusammenfügt, weil er unser aller Vater ist. Ein Gott, der nicht neutral ist, sondern Partei ergreift für die Unterdrückten und Benachteiligten.
Eine Pfarrgemeinde, der es gelingt, einen solchen Gott zu vermitteln, indem sie Spuren seines Handelns erkennen läßt, kann zum Segen für die Menschen werden.
Wer ist nun berufen, Kirche zu bauen, oder – anders ausgedrückt – mit welchen Personen kann Gott jene mystische, geschwisterliche und politische Kirche bauen, die er heute braucht? Diese Frage warf Prof. Zulehner in seinem zweiten Referat auf.
Kam früher kirchlich-christlicher Glaube durch kulturelle Außenleitung zustande, so lebt er heute von Menschen, die sich in den Pfarrgemeinden geistlich berufen fühlen und ihn durch ihre persönliche Entschiedenheit zum Ausdruck bringen. Die Einschränkung der Begriffe „geistlich" und „Berufung" auf „religiöse Virtuosen" ist allerdings einer der Gründe für die Schwachheit unserer Kirche. Es wird daher für die Zukunft der Kirche entscheidend sein, die geistlichen Berufungen *aller* zu entdecken und zu fördern. Dies wird dann möglich sein, wenn wir mit Menschen so zusammen sind, daß sie die Frage stellen lernen, was Gott mit ihnen vorhat, damit sein Volk, seine Kirche leben und handeln kann zugunsten der Menschheit.

Seine kirchliche Berufung angenommen hat ein Mensch dann, wenn er das Bewußtsein der Würde hat, von Gott berufen zu sein, und sich Gott gegenüber dafür verantwortlich fühlt. Ein Mensch, der in guten und bösen Kirchentagen zu seiner Berufung steht, der seine Verbindlichkeit der Pfarrgemeinde gegenüber wahrnimmt, sein Charisma erkennt und sich seine Aufgabe in der Kirche sucht. Ein Mensch, der sich für andere verantwortlich fühlt und auch die Verantwortung anderer für ihn akzeptiert.

In den Arbeitsgruppen wurden die Impulse der Referate aufgearbeitet und dazu folgende Feststellungen getroffen:

– Alle Menschen haben eine Berufung, die sie entdecken müssen, und aufgrund dieser Berufung müssen sie auch einen Platz in der Kirche finden. Aber der Weg vom passiven Zuschauer zum betroffenen Christen ist in vielen Teilen der Kirche noch schwierig.

– Alle Charismen müssen ernstgenommen werden, nicht nur diejenigen, die dem Pfarrer oder einer Leitungsgruppe besonders sympathisch sind.

– Die Kirche am Ort (Pfarrgemeinde) sollte Menschen helfen, den Weg vom Zuschauen zum Mitmachen zu gehen:
durch Einführung in den Glauben (Katechese),
durch Einführung in Liebe, Freiheit und Wahrheit,
durch Raum für Stille – Gebet – Gemeinschaft.

– Eine Pfarrgemeinde, die so den Menschen helfen will, kommt weniger geographisch als durch die Wahl der Menschen zustande.

– Die Ausrichtung der Pfarrgemeinde auf die Gesellschaft ist wichtig, sonst dreht sie sich immer schneller um sich selbst. Sie muß mit ihrer Botschaft der Befreiung in der Gesellschaft vernehmbar werden.

Welche Fähigkeiten müssen Menschen haben, um andere auf dem Weg zu ihrer Berufung begleiten zu können? Darüber sprach Prof. Zulehner in seinem letzten Referat. Er nahm dazu das Bild einer Hebamme, die hilfreich ist, wenn man zum Glauben geboren wird. Solche Menschen müssen eine mystagogische Begabung haben, das heißt, sie müssen Menschen zum Geheimnis ihres Lebens hinführen können. Dieses Geheimnis liegt in der Lebensgeschichte eines jeden Menschen, es ist Gottes Liebesgeschichte mit ihm. Jeder, der einen anderen auf dem Weg zu seiner geistlichen Berufung begleiten will, muß sich zunächst fragen, ob er selbst schon vor das Geheimnis seines Lebens getreten ist, seine Berufung erkannt und angenommen hat. Priester und Ordensleute sollten sich fragen, ob sie zunächst Bruder und Schwester inmitten anderer Brüder und Schwestern sind oder ob das Amt im Vordergrund steht. Ob sie Gott genug zutrauen und von Gott Berufene fördern oder ob sie pastorale Gewaltmittel anwenden, weil sie Gott nicht trauen, aus Unsicherheit oder aus gekränktem Narzißmus.

Keine Berufung ist von einer anderen ableitbar. Sie stammt jeweils von Gott selbst.

Das Wahrnehmen der persönlichen Berufung führt zu einer neuen Form der Evangelisierung.

In der zusammenfassenden Schlußerklärung des „Colloquiums" hieß es:

– Die Formen der Evangelisierung ändern sich: der Glaube ist nicht mehr Teil des kulturellen Umfeldes, sondern verlangt eine persönliche Entscheidung.

– Die Christen entdecken heute in der Kirche mehr und mehr, daß Gott jeden Menschen anruft, ihm persönlich zu antworten, und daß alle aufgrund ihrer Taufberufung eingeladen sind, sein Handeln in jedem Menschen zu erkennen.

– Es ist darum von größter Wichtigkeit, im Licht des Evangeliums das Leben der Menschen mit den Freuden und Leiden, dem Reichtum und der Armut zu sehen.

– Die Pfarrgemeinde kann dann Ort echter Evangelisierung sein, wenn alle, Priester und Laien, bereit sind anzuerkennen,

– daß jeder Mensch, ob in der Gemeinde oder außerhalb, eine spirituelle und kirchliche Berufung hat;

– daß diese Berufung direkt von Gott kommt und nicht erst über eine kirchliche Autorität, wie immer sie auch geartet sei;

– daß Gott jedem seiner Kinder Charismen zuteilt;

– daß sich die persönliche Berufung in einer geschwisterlichen Gruppe ausleben muß und daß diese Gruppen nur dann eine kirchliche Dimension besitzen, wenn sie in einer

größeren Gemeinschaft, z. B. der Pfarrgemeinde, eingebunden sind.
Daraus ergeben sich folgende Konsequenzen:
– Die Erziehung zur Evangelisierung muß gesichert sein.
– Die religiöse Erziehung der Kinder, die in der Verantwortung der Eltern liegt, ist ein vorrangiger Weg der Evangelisierung.
– Das Aufspüren und Anerkennen der Charismen bei anderen ist von größter Wichtigkeit. Man muß Wege finden, das, was Gott in die Herzen aller Menschen gelegt hat, ans Licht zu bringen.
– Die Pfarrgemeinde wird ihre Sendung zur Evangelisierung dann verfehlen, wenn sie nicht mit der menschlichen Dimension der Gesellschaft rechnet und nicht auf deren Erwartungen Antwort gibt.

Praxis

Bernhard Honsel

Glaubwürdig leben – der Wahrheit Zeugnis geben

Ein Bußgottesdienst

Bußgottesdienste können Antwort geben auf das, was die Menschen akut bewegt. Dadurch bekommen sie den Sitz im Leben. In diesem Bußgottesdienst, dessen Thema durch Skandale in Politik und Journalistik (Kiel – Genf) angeregt wurde, wird exemplarisch deutlich, wie gesellschaftliche Schuld aus dem individuellen Fehlverhalten vieler erwächst und in der Versuchbarkeit jedes einzelnen seine Wurzel hat. Es wird versucht, diese Zusammenhänge aufzuspüren, transparent zu machen und durch die Verkündigung des Evangeliums befreiende Umkehr zu ermöglichen und neues Bewußtsein zu schaffen. – Obwohl der vorliegende Gottesdienst in dieser Form in der Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren als Vorbereitung auf Weihnachten (1987) gefeiert wurde, können Thema und Text als Anregung für Bußgottesdienste zu jeder anderen Zeit dienen. *red*

Lied: „Wachet auf, ruft uns die Stimme" (GL 110)

Begrüßung (Priester): Ich begrüße Sie herzlich zu dieser Stunde der Besinnung und des Gebetes. Wir sind hier versammelt als Gemeinde Jesu – Gott ist uns nahe.
Wir wollen innehalten – das ist immer gut, besonders vor einem Fest, damit wir nicht hineinstolpern.
Jeder von uns kommt aus seiner Welt mit eigenen Fragen und Anliegen. – Wir wollen einen Augenblick Stille halten, versuchen, ruhig zu werden, damit das aufsteigen kann, was jeden jetzt besonders bewegt.

– Stille –

Voll Vertrauen wenden wir uns im Gebet an Gott. Als Kehrvers beten wir: Der Herr ist mein Licht und mein Heil, wen sollte ich fürchten? – A: Der Herr ist . . .
Ich will mich über Gott freuen, ich will all das Gute nicht vergessen, das ich von ihm empfangen habe. – A: Der Herr ist . . .
Er hat mir all meine Schuld vergeben, er hat heil gemacht, was in mir zerbrochen war. Er hat mir das Leben noch einmal geschenkt, als es schon verloren schien. – . . .
Er geht nicht mit uns um, wie wir es verdient hätten, er lohnt uns nicht, wie es unserer Schuld entspräche. Wie ein Vater und eine Mutter sich liebevoll um ihre Kinder kümmern, so kümmert sich Gott um alle, die mit ihm Ernst machen. – . . .
Seine Treue besteht über alle Generationen hin, bei Kindern und Enkeln, bei all denen, die ihn lieben und die sich bemühen, nach seinen Geboten zu leben. – . . .

Gebet: Gott, du wartest auf uns, bis wir geöffnet sind für dich. – Wir warten auf dein Wort, das uns aufschließt. Laß nicht zu, daß wir taub sind für dich. Offen mach uns und empfänglich für Jesus Christus, deinen Sohn, der kommen wird, damit er uns suche und rette – heute, alle Tage, bis in Ewigkeit. Amen.

Überleitung (Priester): Im Vorbereitungskreis haben wir uns gefragt: Was ist es, was die Menschen heute bewegt? – Es war die Zeit, als langsam immer mehr in die Öffentlichkeit drang, was im Sommer in Kiel geschehen war. Wir alle waren sehr betroffen, und diese unsere Betroffenheit zeigte an, daß dort etwas geschehen ist, was uns alle an-

geht, weil es als Gefährdung in jedem von uns lebt.
Und so haben wir als Thema für diese Stunde gewählt: Glaubwürdig leben – der Wahrheit Zeugnis geben.

Einführung in das Thema (1. Sprecher): Ja, die Ereignisse in Kiel haben betroffen gemacht. Es war und es ist ein Schock für viele Menschen in unserem Land. Ich glaube, das Erschreckende ist die Erkenntnis: Es geht hier gar nicht in erster Linie um das Handeln einiger Menschen, sondern um Mechanismen, die in allen Gruppen und Institutionen unserer Gesellschaft zu beobachten sind. – Es geht um eine Versuchung, eine Gefährdung für jeden von uns. Es ist wie das Schauen in einen Spiegel, in dem ich mich selber sehen kann. Es geht um mich.
Im Vorbereitungskreis haben wir gemeinsam versucht, genauer hinzuschauen, die Gefährdungen, die Versuchungen zu sehen und mögliche Ursachen zu erkennen. So wurde im Gespräch deutlich: Menschen machen sich selbst, machen anderen etwas vor. Sie lassen sich in Aufgaben drängen, denen sie nicht gewachsen sind. Unbedingt gewinnen müssen, vorne sein, Profit machen, Einfluß und Macht haben – das scheinen hohe Ziele zu sein. Und wenn ich Macht habe: Welche Tricks muß ich anwenden, die Macht zu behalten?
Übersteigerte Leistungsansprüche – das kann schon früh anfangen: bei Kindern in der Schule, beim Sport, vielleicht sogar beim Spiel.
Vorne sein, gewinnen müssen – das bedeutet auch: immer jung, immer stark sein müssen, keine Verletzlichkeit, keine Schwäche zeigen dürfen; letztlich: Ich muß immer eine gute Figur machen, andere täuschen, ihnen etwas vorspielen, immer eine Maske tragen. Dann fällt es schwer, anderen Gruppen, Parteien, ja den Menschen, die mir im Alltag begegnen, noch zu trauen, in ihnen nicht einen möglichen Gegner zu sehen.
Kann ich dir trauen – kann ich mir trauen? – Vielleicht erklärt dies, daß manche junge Menschen sich heute scheuen zu heiraten, eine feste Bindung einzugehen.
Und dennoch: Ich glaube, gerade in unseren Tagen sind viele auf der Suche nach Menschen, die glaubwürdig leben, die überzeugen, weil sie sich ganz menschlich zeigen, weil sie als echt erlebt werden.
„Aus hartem Weh die Menschheit klagt, sie steht in großen Sorgen. Wann kommt, der uns ist zugesagt, wie lang bleibt er verborgen?"

Lied: „Aus hartem Weh die Menschheit klagt" (GL 109)

Priester: Wir sind hier versammelt als Christen, als Gemeinde Jesu. Und so wollen wir uns ihm zuwenden, der wie kein anderer Zeuge der Wahrheit war und ist, der für diese seine Wahrheit in den Tod gegangen ist. Wir hören das Evangelium.
P: Der Herr sei mit euch. –A: Und mit deinem Geiste.
P: Aus dem heiligen Evangelium nach Johannes (Joh 18, 28–38).
Von Kajafas brachten sie Jesus zum Prätorium . . .

Ansprache (Priester): „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege" – ja, in der Tat: Jesus war ein Mensch, der in seinem ganzen Leben für Wahrheit und Gerechtigkeit eingetreten ist, der Unwahrhaftigkeit und Ungerechtigkeit beim Namen genannt und versucht hat, sie aufzudecken. Er hat sich nicht vornehm herausgehalten, nein: Er hat sich eingemischt. Er hat seine Wahrheit gesagt.
Er hat sich nicht, wie es damals üblich war und heute üblich ist, mit den Starken solidarisiert, nein, er hat seine Stärke, seine ganze Autorität eingesetzt, um das Schwache zu schützen.
Jesus war nicht nur stark, er war auch schwach. Hier in dieser Situation, gebunden und geschunden vor Pilatus, da ist er schwach. Und am Abend vorher auf dem Ölberg, da schwitzt er Blut vor Angst. Doch er hat die Kraft, auch in dieser Situation sich treu zu bleiben.
Auf die Frage des Pilatus „Bist du ein König?" und auf das Werben des Pilatus hin hätte Jesus sich verleugnen können, Kompromisse schließen, sich arrangieren können; vielleicht wäre er dann nicht diesen schmählichen Tod gestorben. Vielleicht hätte er sein Schicksal wenden können . . .
Er tut es nicht. Er bekennt sich zu seinem Auftrag und zu seiner Verantwortung: „Ich

bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege."
In der Schwäche sich treu zu bleiben, das ist nicht einfach. Woher hat Jesus diese Kraft? Er nimmt diese Kraft aus seiner innigen Verbindung mit Gott, den er Vater nennt. „Meine Speise ist es", sagt er einmal, „den Willen Gottes zu tun." Und diese tiefe Verbindung zu Gott läßt ihn zum glaubwürdigen Menschen werden in dieser Welt – in dieser Welt, die damals genauso verworren und verdorben war wie heute, in der es Herodes gab und Pilatus und die Pharisäer.
Glaubwürdig leben – der Wahrheit Zeugnis geben, das können wir nicht aus eigener Kraft, das können wir nur, wenn wir wie Jesus versuchen, aus dieser tiefen Verbindung mit Gott zu leben.

– Stille –

2. Sprecher: In uns allen ist die Sehnsucht, glaubwürdige Menschen zu finden – und selber glaubwürdig zu sein, der Wahrheit Zeugnis zu geben. Wir wenden uns im Gebet an Gott und bitten um Kraft. Als Kehrvers beten wir: Gott, mein Gott, in Sehnsucht suche ich dich. – A: Gott, mein Gott, . . .
Ich will Gott preisen Tag für Tag. Ich will singen, was er für mich getan hat. Ich freue mich, daß Gott sich um mich armen Menschen kümmert. Ich will, daß die Verlassenen hören und sich mit mir freuen. – A: Gott, mein Gott, . . .
Ich suchte nach Gott, ich redete zu ihm und suchte Antwort; da hörte er mich und befreite mich von meiner Angst. – . . .
Wer sich an Gott wendet, wird es erfahren. Sein Gesicht wird hell sein vor Freude. Wer es hören will: Hier bin ich! Ich bin ein armer Mensch, der zu Gott schrie. Gott hörte mich und half mir aus meiner Not. – . . .
Gott ist nah all denen, die an sich selbst verzweifeln. Er hilft denen, die an ihrer Schuld zerbrechen; er nimmt ihre Schuld von ihren Herzen. – . . .
Gott gibt der Seele seiner Diener Freiheit. Wer sich ihm anvertraut, dem gibt er aus aller Schuld einen befreiten Anfang. – . . .
Besinnung (2. Sprecher): Glaubwürdig leben – der Wahrheit Zeugnis geben: das ist zunächst eine Frage an mich selbst.
Ich frage mich: Wie glaubwürdig *lebe* ich? Glaub-würdig: Kann ich an mich glauben?
Vielleicht gibt es Menschen, die mir helfen, Vertrauen zu fassen – an mich und meine Kraft zu glauben.
Ich habe Stärken, ich habe Schwächen. – Ich habe Möglichkeiten und Grenzen. Beides gehört zu mir. So wie ich bin, bin ich von Gott gewollt, von Gott geliebt. Das ist meine Grundlage. Wenn ich daraus lebe, kann ich glaubwürdig leben.
Doch: Vielleicht fühle ich mich immer zur Leistung angetrieben, laufe dem Anspruch nach, mehr sein zu wollen.
Vielleicht fühle ich mich oft kleingehalten, in meiner Würde verletzt – und habe gelernt, daß Zurückhaltung und Bescheidenheit oberstes Gebot sind. Die Folge: Ich traue mir nichts zu.
Im tiefsten weiß ich, was ich kann – und wo meine Grenzen liegen. Ich weiß um meinen Wert, um meine Würde – und doch bezweifle ich sie immer wieder. Ich habe nicht den Mut, meine Möglichkeiten und Grenzen wirklich anzuerkennen – und zu leben. Da beginnt meine Gefährdung, meine Schuld, meine Unglaubwürdigkeit.
Glaubwürdig leben: Wie glaub-würdig lebe ich?

– Stille –

1. Sprecher: Glaubwürdig leben in meiner vertrauten Umgebung: in der Familie, im Freundeskreis.
Ja, ich kann was, ich habe Stärken. – Kann ich dazu stehen?
Ich habe Grenzen. – Kann ich es mir erlauben, mich schwach zu zeigen vor meinem Partner, meinen Kindern gegenüber, im Zusammensein mit Freunden?
Kann ich zu dem stehen, was ich denke und fühle? – Kann ich sagen, was mich freut und was mich ärgert, worunter ich leide?
Glaubwürdig bin ich, wenn ich echt bin, wenn ich mir und anderen nichts vormache. Echtsein bedeutet: Es muß auch Raum da sein für die Auseinandersetzung, für gegenteilige Meinungen, aber auch für Versöhnung.
Und alles hat seine Zeit. Die Auseinandersetzung hat ihre Zeit, und die Versöhnung hat ihre Zeit.

Wir suchen nach Menschen, die glaubwürdig sind, die sich menschlich zeigen, die ihre Stärken einsetzen und zu ihren Schwächen stehen.
Wann gelingt es mir, ein solcher Mensch zu sein? Bei wem in meiner vertrauten Umgebung – in welcher Situation fällt es mir schwer?

– Stille –

2. Sprecher: Glaubwürdig leben – mit Menschen, mit denen ich zu tun habe, zum Beispiel in der Nachbarschaft, im Beruf, im Verein.
Ein Mann läßt sich in den Betriebsrat wählen. Er hat das Vertrauen der Mitarbeiter und ist fest entschlossen, sich für ihre Rechte einzusetzen. Er wird auf Sitzungen und Schulungen mehr als früher mit der Situation der Firma bekannt und gewinnt größeren Einblick in gesamtwirtschaftliche Zusammenhänge. Er kann nicht mehr so eindeutig für die eine oder die andere Seite eintreten. Er hat Angst, zwischen den Fronten zerrieben zu werden.
Der Betriebsrat – ein Bereich außerhalb meiner vertrauten Umgebung. Überall, wo ich mit anderen zu tun habe, kann es mir ähnlich ergehen: in der Nachbarschaft, in der Schule, im Beruf, in der Partei, im Verein.
Mit welchen Menschen habe ich zu tun? – Wo ist da meine Glaubwürdigkeit gefragt?
Setze ich mich ein für die Wahrheit – oder passe ich mich an, drehe mein Fähnchen nach dem Wind, weil ich fürchte, andere könnten mich schief angucken?
Stimme ich ein in den Chor derer, die die Schuld vor allem bei den anderen suchen?
Wie verhalte ich mich, wenn über jemanden geredet wird – und ich habe eine andere Erfahrung mit ihm, eine andere Meinung von ihm?
Halte ich es dann aus, zu mir, zu meiner Meinung zu stehen – und sie zu sagen?

– Stille –

Priester: Glaubwürdig leben – der Wahrheit Zeugnis geben: das ist nicht einfach.
Die Älteren erinnern sich noch an die Zeit der Diktatur in unserem Land. Wer es damals wagte, die Wahrheit zu sagen, mußte mit Gefängnis und Konzentrationslager rechnen. – Und heute?
Die Meinungsfreiheit ist gesetzlich garantiert, und dennoch: viele haben Angst. Wenn ich wirklich sage, was ich denke: wie kommt das bei den anderen an, vor allem, wenn ich in abhängiger Stellung bin? – Welche wirtschaftlichen, gesellschaftlichen Möglichkeiten verbaue ich mir vielleicht?
Und wie steht es mit meinem Mut, vor Freunden zu sagen, was ich empfinde, was ich denke – nicht, um sie zu demütigen, sondern um ihnen zu helfen, selbst wenn es im ersten Augenblick mißverstanden werden könnte?
Vielleicht haben viele es auch einfach nicht gelernt, daß sie ihre Meinung sagen dürfen, daß Wert auf ihre Meinung gelegt wird.
Glaubwürdig leben – der Wahrheit Zeugnis geben: Ich habe Verantwortung, daß Menschen in meiner Umgebung glaubwürdig leben können, ihre Wahrheit sagen können, daß Kinder und Jugendliche hineinwachsen können in eine Haltung der Wahrhaftigkeit, ohne dafür bestraft zu werden.
Ermutige ich andere, ihre Meinung zu sagen, auch wenn sie anders denken als ich – wenn sie etwas sagen, was mir nicht paßt, was mich in Frage stellt, was mir unbequem ist?
Ich wünsche, daß andere mich ernst nehmen, meine Meinung anhören. – Bin ich bereit, andere ernst zu nehmen, ihre Meinung anzuhören?
Wir haben jetzt einige Minuten Zeit zum stillen Bedenken dessen, was wir gehört haben; Zeit, aufsteigen zu lassen, was in dieser Stunde lebendig geworden ist: meine Verzagtheit, meine Angst, meine Unglaubwürdigkeit, meine Schuld – ob sie ausdrücklich angesprochen worden ist oder nicht.
Ich habe Zeit, mich dem zuzuwenden, was mein Leben betrifft.
Wir wollen versuchen, uns vor Gott zu öffnen für seine Gnade, für seinen Geist, daß wir Vergebung empfangen.

– Meditatives Orgelspiel –

1. Sprecher: Wir wollen Gott und einander um Vergebung bitten – und einander vergeben.
Wir beten gemeinsam: Herr, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen. – A: Herr, vergib uns . . .

Gott, du kennst mich, du weißt meine innersten Gedanken. Vor dir brauche ich keine Maske aufsetzen, denn du schaust durch sie hindurch. – . . .
Ob ich arbeite oder schlafe, ob ich fröhlich oder traurig bin: nichts ist dir unbekannt. Niemand kennt meine Hoffnung und meine Angst. Nur vor dir liegt alles offen da. – . . .
Es gibt keinen Ort, an dem du, Gott, nicht bei mir bist, keinen Augenblick, in dem du nicht deine Hand über mich hältst. Hab Dank, daß du dich so wunderbar erweist von Tag zu Tag in meinem Leben. Hab Dank, daß du immer bei mir bist. – . . .

Priester: Der gütige Gott erbarme sich unser, er lasse uns die Sünden nach und schenke uns neues Leben.
Nachlaß, Vergebung und Verzeihung unserer Schuld gewähre uns der barmherzige und treue Gott.
Wir wollen das Gebet sprechen, in dem die tiefe Verbindung Jesu zu Gott spürbar wird: Vater unser im Himmel . . .

Dia: „Inkarnation" von Thomas Zacharias.

Priester: Ein Bild – Kreuzesform.
Im Hintergrund – senkrecht: Licht – Bild für Gott.
Davor – quer: Finsternis.
Ein Bild für diese unsere Welt, die im argen lag, im argen liegt. In ihr ist viel Finsternis, Unwahrhaftigkeit, Unmenschlichkeit.
Mitten im Dunkel: ein kleiner, heller, roter Punkt. Licht in der Finsternis. Da ist ein Kind geboren – ein Mensch wie wir. Dieser Mensch hat wie keiner vor ihm und wie keiner nach ihm glaubwürdig gelebt, der Wahrheit Zeugnis gegeben.
Und das hat ihn das Leben gekostet.
Sein Licht leuchtet in diese unsere Welt. – Ein Anfang ist gemacht.
Wir haben versucht, uns diesem Licht zu öffnen. Wir haben um Vergebung gebeten, Vergebung empfangen. Ein neuer Anfang ist uns geschenkt.
Dankbar, voll Hoffnung können wir Weihnachten entgegengehen.

Lied: „O komm, o komm, Emanuel" (GL 902, Eigenteil Bistum Münster)

Gerhard Schmied

Pfarrgemeinderäte im Wandel

Obwohl im Verlauf von vier Amtsperioden der Großteil der PGR-Mitglieder gewechselt hat, scheint die Generation derer, die als jüngere Erwachsene das Konzil als Aufbruch der Kirche erlebt und begrüßt hatten, Hauptträger des Engagements in Pfarrgemeinderäten zu sein. Solche Beobachtungen zweier PGR-Untersuchungen machen nachdenklich und den Vergleich lesenswert. red

1. Ansatz

Sieht man eine längere Serie von Arbeiten aus dem Bereich der empirischen Sozialforschung durch, so wird man feststellen können, daß in der Regel immer wieder neue Objekte untersucht werden; die konkreten sozialen Gebilde und Konstrukte verschwinden nach der Publikation von Resultaten aus dem Gesichtskreis der Wissenschaft. Zwei Ausnahmen von diesem Regelvorgehen müssen genannt werden. Zunächst ist auf das sogenannte Panel-Verfahren hinzuweisen, das vor allem in der politischen Meinungsforschung angewandt wird. Denselben Probanden werden dabei in bestimmten Zeitabständen dieselben Fragen vorgelegt. Seltener zieht man bereits erforschte konkrete soziale Einheiten – Organisationen, Gruppen, Verbände usw. – zu einer einmaligen Wiederholungsuntersuchung heran, um den Wandel in dem sozialen Gefüge feststellen zu können. Solche Analysen werden in den USA mit dem Begriff „revisited" etikettiert[1]. Im folgenden sollen bereits einmal befragte Pfarrgemeinderäte „wiederbesucht" werden.

2. Materialien

Gegenstand meiner Dissertation von 1972 waren acht Pfarrgemeinderäte der Diözese Mainz in Südhessen gewesen[2]. Sie waren so ausgewählt, daß die Pfarreien, denen sie zugehörten, je zur Hälfte die Merkmale Stadt

[1] Vgl. z. B. *R. Redfield*, A Village that Chose Progress: Chan Kom Revisited, Chicago 1950.
[2] Veröffentlicht unter: *G. Schmied*, Pfarrgemeinderat und Kommunikation, München – Freiburg 1974. Auf diese Publikation beziehe ich mich im folgenden stets, wenn auf Daten aus den Jahren 1969/70 verwiesen wird.

und Land, Diasporasituation und katholische Mehrheit in der Kommune, alt (vor 1960 gegründet) und neu (1960 und später errichtet) aufwiesen.
In diesen acht Pfarreien besuchte ich zwischen dem 1. 9. 1969 und dem 1. 4. 1970 25 Pfarrgemeinderatssitzungen. Danach interviewte ich nahezu alle Mitglieder der Pfarrgemeinderäte (einschließlich der Pfarrer). Grundlage dieser Befragung von insgesamt 90 Personen war ein umfangreicher standardisierter Fragebogen.
Im Mai 1986 wurden die Pfarrer und die Vorsitzenden der acht 1969/70 untersuchten Pfarrgemeinderäte angeschrieben, und es wurde ihnen zusammen mit der Bitte um baldige Beantwortung ein Fragebogen zugesandt; die Fragen betrafen vor allem ausgewählte Aspekte der Untersuchung von 1969/70. Den Schreiben an die Vorsitzenden waren für die übrigen Laien in den acht Pfarrgemeinderäten weitere Fragebogen beigefügt. Ferner wurden die Vorsitzenden um die Protokolle der letzten drei bis vier Pfarrgemeinderatssitzungen gebeten.
Bis November 1986 kamen insgesamt 87 Fragebogen (einschließlich der acht Fragebogen der Pfarrer) zurück. Ferner erhielt ich Materialien über 30 Sitzungen des Jahres 1986.

3. Mitgliedschaftsdauer

Es muß hervorgehoben werden, daß der Gegenstand der Reanalyse von 1986 nicht die 1969/70 beteiligten Personen, sondern die acht Pfarrgemeinderäte waren. Um festzustellen, wieviel befragte Laien mit den Probanden von 1970 identisch waren, war gefragt worden: „In welchem Jahr sind Sie zum *ersten Mal* in den Pfarrgemeinderat gewählt bzw. berufen worden?"[3]
Aus den Antworten auf diese Frage geht hervor, daß neun Laien (11%) von 1970 noch Mitglieder der derzeitigen Pfarrgemeinderäte sind. Dazu kommen noch zwei Pfarrer, die bereits 1969/70 in den Pfarreien tätig waren. 24 befragte Laien (30,5%) traten zwischen 1971 und 1982 erstmals in einen Pfarrgemeinderat ein. 44 Mitglieder (56%) wurden im Rahmen der letzten Pfarrgemeinderatswahl 1983 und später zum ersten Mal bestellt[4].

[3] Hervorhebung auch im Fragebogen.
[4] Daß im vorliegenden wie noch in weiteren Fällen die Summation der Zahlen und der Anteile nicht 79 bzw. 87 und 100% ergibt, ist darauf zurückzuführen, daß in der Darstellung die Kategorie „keine Antwort" nicht berücksichtigt wurde. Das detaillierte, in Tabellen präsentierte Datenmaterial ist enthalten in: *G. Schmied,* Pfarrgemeinderäte im Zeitvergleich, Mainz 1987 (= Heft 47 der Reihe „Aktuelle Information – Öffentlichkeitsarbeit Bistum Mainz"). Dieser ausführliche Bericht kann gegen Voreinsendung von 2,– DM in Briefmarken bestellt werden bei: Abteilung Öffentlichkeitsarbeit des Bischöflichen Ordinariats Mainz, Postfach 1560, 6500 Mainz 1.

Aus diesen Zahlen kann geschlossen werden: Die Pfarrgemeinderäte haben sich keineswegs zu „Honoratiorenklüngeln" entwickelt, in denen bestimmte Personen langfristig die Sitze wie „Erbhöfe" in Anspruch nehmen. Die Fluktuation in der Mitgliederschaft ist relativ stark. Ein Reservoir an jeweils neu zu aktivierenden Laien ist vorhanden, wenn auch diese Aktivierung – so das Ergebnis zahlreicher Gespräche und Beobachtungen – oft erst auf intensive Bemühungen vor allem seitens der Pfarrer zurückzuführen ist.

4. Sozialdaten

Die Aussagen in diesem Abschnitt beziehen sich nur auf die Laien in den erfaßten Pfarrgemeinderäten.

Geschlecht

Die Zahl der Frauen in den acht Pfarrgemeinderäten stieg von 24 (29%) im Jahre 1970 auf 35 (44%) im Jahre 1986.
Obwohl mit dieser Quote (44%) weder eine volle Repräsentanz der weiblichen Pfarrangehörigen noch des weiblichen Anteils unter den Teilnehmern an den Sonntagsgottesdiensten[5] erreicht ist, sollte gleichzeitig nicht verkannt werden, daß die Frauen in keinem politischen Gremium in unserem Lande – von der Kommune bis zum Bund – anteilmäßig so gut vertreten sind wie in den kirchlichen[6].
Zu erwähnen bleibt noch, daß 1986 von den acht 1. Vorsitzenden im Pfarrgemeinderat zwei Frauen waren. 1969/70 waren alle acht Vorsitzenden Männer gewesen.

[5] Zur weiblichen Dominanz unter den Besuchern der Sonntagsgottesdienste vgl. z. B. *G. Schmidtchen,* Protestanten und Katholiken, Bern ²1979, 270.
[6] Diese Beobachtung gilt auch für den protestantischen Raum. Vgl. dazu *U. Winter,* Gemeindeleitung in der Volkskirche, Gelnhausen – Berlin 1977, 67f sowie 79, mit Vergleichszahlen zu den weiblichen Anteilen in kirchlichen und politischen Gremien.

Stand

22 (27%) Laien waren 1970 nicht verheiratet (also: ledig, geschieden oder verwitwet) gewesen; 1986 waren es 19 (24%).

Rund 60% (31. 12. 1982: 58,2%[7]) der Über-15jährigen in der Bundesrepublik Deutschland sind verheiratet; so sind die Verheirateten in den acht Pfarrgemeinderäten um mehr als 10% überrepräsentiert. Dieser Befund gilt für 1970 wie für 1986. Die traditionelle, letztlich bis auf 1 Kor 7, 32 zurückreichende Idee von häufig zu erwartendem, intensivem kirchlichem Engagement des Nichtverheirateten findet in den vorliegenden Daten keine Bestätigung.

Alter

Der Wandel in der Altersstruktur ist bedeutsam genug, um eine detaillierte Darstellung zu rechtfertigen.

Alter	1970			1986		
	in abs. Z.	in %		in abs. Z.	in %	
Bis 20 Jahre	2	2		2	2,5	
21–30 Jahre	10	12	47	9	11,5	25,5
31–40 Jahre	27	33		9	11,5	
41–50 Jahre	21	26		32	40,5	
51–60 Jahre	16	20	53	16	20	73,5
61–70 Jahre	6	7		10	13	
Über 70 Jahre	–	–		1	1	
	82	100		79	100	

Die Mitglieder sind 1986 im Durchschnitt älter. War 1970 fast die Hälfte 40 Jahre und jünger, ist es 1986 nur noch ein Viertel. War die Altersgruppe der 31–40jährigen 1970 am stärksten, so ist es jetzt ganz eindeutig die der 41–50jährigen.

Mit aller Vorsicht kann interpretiert werden: Wenn auch (vgl. 3.) die konkreten Personen in den Pfarrgemeinderäten seit 1970 weitgehend ausgetauscht wurden, so blieben doch die Vertreter derselben Geburtsjahrgänge dominant. Es ist dies die Generation, die in der Jugend noch vorkonziliar sozialisiert wurde und im frühen Erwachsenenalter das Konzil mit seinen Turbulenzen, aber auch neuen Impulsen (wozu auf institutioneller Ebene auch der Pfarrgemeinderat gehört) erlebte. Bleibt diese Altersgruppe der Träger der nachkonziliar formierten katholischen Gemeinde oder zumindest ihr Wortführer? Kommt dies aus der vorkonziliaren religiösen Sozialisation, oder prägte sie die Konzilszeit in besonderer Weise[8]?

Sollte sich der vorgelegte Befund zur Altersstruktur in vielen Pfarreien bestätigen, so müßten gezielt jüngere Pfarrangehörige (evtl. durch Berufung) für die Mitarbeit im Pfarrgemeinderat gewonnen werden, um Einseitigkeit in der Zusammensetzung oder gar – langfristig gesehen – einer Überalterung vorzubeugen.

Berufsstellung

Die Berufsstruktur in den Pfarrgemeinderäten hat sich 1986 gegenüber 1970 in mehreren Punkten entscheidend gewandelt. Zunächst erhöhte sich die Quote der Angestellten deutlich (1970: 18 Pers./22%; 1986: 29 Pers./37%). Sie sind mit Abstand die am stärksten vertretene Kategorie im Pfarrgemeinderat. 1970 waren dies die Beamten gewesen (1970: 24 Pers./29%; 1986: 16 Pers./20%). Sie teilen sich 1986 mit den Hausfrauen den 2. bzw. 3. Rangplatz. Ganz deutlich ging der Anteil der Selbständigen zurück (1970: 16 Pers./20%; 1986: 6 Pers./8%). Bei den übrigen Berufskategorien (Arbeiter, in Ausbildung Befindliche) sind keine gravierenden Änderungen zu verzeichnen.

Zieht man gängige kirchensoziologische Überlegungen heran, ist das verstärkte Engagement der Angestellten im Pfarrgemeinderat positiv zu werten. Die Angestellten, der sogenannte neue Mittelstand, vor allem in der Industrie und im tertiären Bereich tätig, hatten – wenn auch nicht so deutlich wie die Industriearbeiterschaft – in vielen Fällen wenig Affinität zum kirchlichen Leben[9]. Die

[7] Errechnet nach: Statistisches Bundesamt (Hrsg.), Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland 1984, Stuttgart – Mainz 1984, 64.

[8] Hier gelangen wir in den diffizilen und kontrovers diskutierten Bereich der sogenannten prägenden Jahre. Sind diese prägenden Jahre die frühe Kindheit, wie vor allem von psychoanalytischen Schulen nahegelegt wird, oder sind sie die Jugendzeit, wovon der Generationenansatz *Karl Mannheims* ausgeht? Oder kommen auch spätere Jahre in Frage, wie dies unsere Ergebnisse zulassen? Zu Karl Mannheims Vorstellungen über die prägenden Jahre vgl. *K. Mannheim*, Das Problem der Generationen, in: Wissenssoziologie, hrsg. von *K. H. Wolff*, Neuwied – Berlin [2]1970, 530ff, bes. 536ff.

[9] 1967/1969 besuchten unter den Katholiken regelmäßig den Gottesdienst: 53% der Beamten, 49% der selbständigen Geschäftsleute, aber nur 42% der Angestellten. Vgl. dazu *Schmidtchen*, a. a. O. 292. Vgl. ferner *G. Kehrer*, Religionssoziologie, Berlin 1968, 76.

Angestelltenschaft ist eine stark wachsende Kategorie innerhalb der Erwerbsbevölkerung[10]. Auch viele Arbeiter steigen zu ihr auf (was den gegenüber 1970 [6 Pers./7%] kaum veränderten Anteil der Arbeiter in den Pfarrgemeinderäten 1986 [5 Pers./6%] erträglich erscheinen läßt). Riskant formuliert ließe sich zusammenfassen: Es ist ein positiver Indikator der oft beschworenen Zukunft für Kirche, wenn sich die Vertreter der derzeit und bestimmt auch künftig an Bedeutung gewinnenden Berufskategorie in kirchlichen Belangen überdurchschnittlich häufig[11] aktiv zeigen.

5. Gemeindeengagement

Ein großer Teil der Mitglieder in den untersuchten Pfarrgemeinderäten war durch ein Amt (wie Lektor, Küster, Kommunionhelfer u. ä.) oder die Mitgliedschaft in einer kirchlichen Vereinigung zusätzlich engagiert. Das gilt für 1970 (Mitgliedschaft: 37 Pers./45%; Amt: 36 Pers./44%) wie für 1986 (Mitgliedschaft: 37 Pers./47%; Amt: 40 Pers./51%).
Die Zusammenhänge zwischen den Variablen „Mitgliedschaft" und „Amt" stellten sich 1986 folgendermaßen dar: 20 Laien (25%) im Pfarrgemeinderat waren sowohl durch ein Amt wie durch eine Mitgliedschaft zusätzlich in das pfarrliche Leben eingebunden, 37 (47%) durch eines von beiden. 21 Mitglieder (27%) nahmen weder ein Amt wahr noch waren sie Mitglieder in einer kirchlichen Vereinigung[12]. Trotz der Möglichkeit, daß Amt und Mitgliedschaft erst nach oder im Zusammenhang mit dem Eintritt in den Pfarrgemeinderat angetreten worden sein können, wird deutlich, daß das Reservoir für Pfarrgemeinderatsmitglieder weitgehend im besonders aktiven „Gemeindekern" zu suchen ist.

[10] Der Anteil der Angestellten an allen Erwerbstätigen erhöhte sich von 16,6% im Jahre 1950 auf 37,8% im Jahre 1983. Vgl. dazu *B. Schäfers*, Sozialstruktur und Wandel der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart [4]1985, 170.
[11] Es muß von einer Überrepräsentation der Angestellten in den Pfarrgemeinderäten ausgegangen werden, da auch der nichterwerbstätige Teil der Bevölkerung (in Ausbildung Befindliche, Hausfrauen, Rentner usw.) in den Pfarrgemeinderäten vertreten ist.
[12] Dabei muß noch berücksichtigt werden, daß nicht in allen erfaßten Pfarrgemeinden kirchliche Vereinigungen bestanden.

6. Sitzungsthemen

Vorkommen

1969/70 wurden die Sitzungsthemen sowie die Häufigkeit ihres Vorkommens durch die Teilnahme an Sitzungen, 1986 durch die Analyse von Protokollen u. ä. (vgl. 2.) erschlossen.
Ein Vergleich der auf diese unterschiedliche Weise gewonnenen Daten zeigt eine gewichtige Übereinstimmung: Auf den ersten beiden Rangplätzen liegen jedesmal die Themen „Gottesdienst" (1969/70: 81 Thematisierungen bzw. 26% aller vorgekommenen Themen; 1986: 54 bzw. 22,5%) sowie „Struktur und Arbeitsweise des Pfarrgemeinderats" (1969/70: 67 Thematisierungen bzw. 22% aller vorgekommenen Themen; 1986: 41 bzw. 17%).
Es kann davon ausgegangen werden, daß „Gottesdienst" durchgängig eines der wichtigsten Themen in den Pfarrgemeinderatssitzungen ist. Dafür spricht auch, daß die Daten nicht nur aus verschiedenen Jahren, sondern auch aus verschiedenen Jahreszeiten stammen, 1969/70 eher aus dem Winter, 1986 eher aus dem Sommer. Ob im Weihnachtsfestkreis (1969/70) oder im Osterfestkreis (1986), immer berät der Pfarrgemeinderat über Festgottesdienste oder gestaltet sie mit. Ein auffallender Schwerpunkt innerhalb der Kategorie „Gottesdienst" waren 1986 Wallfahrten, die zehnmal thematisiert wurden. 1969/70 stand diese traditionelle Frömmigkeitsform, die derzeit ihre Renaissance erlebt, kaum auf den Tagesordnungen.
Als 1969/70 „Struktur und Arbeitsweise des Pfarrgemeinderates" am zweithäufigsten vorkam, wurde dies teilweise auf die Gründungsphase der Institution „Pfarrgemeinderat" zurückgeführt; die Mitglieder der eben neu geschaffenen Gremien müßten erst Formen der Zusammenarbeit und Prinzipien ihres Selbstverständnisses entwickeln. Und dann stand 1986 dieser Komplex wieder auf dem 2. Rangplatz. Es wäre bestenfalls eine Teilerklärung, daß die hohen Quoten von neuen Mitgliedern in jeder Legislaturperiode die intensive Beschäftigung des Pfarrgemeinderates mit sich selbst verursachen. Das Diskutieren der festgelegten Tagesordnungen wie der Protokolle von vorangegangenen Sitzungen, die Berichte über die Ar-

beit in den übergeordneten Gremien (wie z. B. Dekanatsrat) sind es vor allem, die die Häufung bei dieser Kategorie ausmachen. (Dabei wurden die in vielen Pfarrgemeinderäten übliche religiöse Besinnung zu Beginn der Sitzung, die Begrüßung sowie das Vorlesen des Protokolls nicht mitgezählt!)
Baufragen, die 1969/70 den 3. Rangplatz einnahmen, sind in den Hintergrund (1986: 7./8. Rangplatz) gerückt; es werden kaum noch Sakralbauten und Profanbauten (wie z. B. Jugendheime oder Kindergärten) errichtet.
Auf dem 3. Rangplatz liegen 1986 „Gesellschaftliche Veranstaltungen der Pfarrgemeinde". Darunter fallen in erster Linie sogenannte Pfarrfeste, die oft in den letzten 20 Jahren aufgekommen sind, häufig auf Initiative von Pfarrgemeinderatsmitgliedern. Sie stehen auch heute meist unter der Regie des Pfarrgemeinderats oder eines von ihm abhängigen Ausschusses. Diese Pfarrfeste mit Vorführungen, Essens- und Getränkeverkauf erfreuen sich in der Regel großer Beliebtheit und sind für viele Katholiken neben Kasualien ein wichtiges emotionales Bindeglied zur Kirche. Man kann diese Art des Kontaktes wegen ihres weltlichen Charakters als belanglos oder gar sinnwidrig abtun. Aber sie erbringt wenigstens manchmal jenes Minimum an positiver Attitüde gegenüber der Kirche, das völliges Abrücken verhindert.
Auf den nächsten Rangplätzen folgen die im Gefolge des Konzils stark geförderte Erwachsenenbildungsarbeit sowie die nach Ablösung der jugendbewegten Führungsgeneration problematisch gewordene Jugendarbeit. Hier zeigen sich kaum Unterschiede zu 1969/70.
Bei den Themen, die 1969/70 noch nicht oder kaum auf den Tagesordnungen standen, kam 1986 die Vorbereitung auf Erstkommunion und Firmung durch Laien mit neun Nennungen am häufigsten vor. Diese nachkonziliaren Neuerungen im größeren Rahmen der sogenannten Gemeindekatechese haben sich anscheinend weitgehend durchgesetzt.

Wichtigkeit

1986 waren Laien wie Pfarrer gefragt worden: „Welche der folgenden Themen sind Ihrer Meinung nach in der Arbeit des Pfarrgemeinderats besonders wichtig?" Die Antwortmöglichkeiten auf diese Fragen waren vorgegeben; es waren die im Rahmen einer ähnlichen Fragestellung 1970 am häufigsten genannten Themen.
Die Reihenfolge der Häufigkeit in der Nennung der Vorgaben lautete 1986: Jugendarbeit, Familienarbeit, Gottesdienst, Erwachsenenbildung, Gesellschaftliche Veranstaltungen der Pfarrgemeinde, Wohnviertelapostolat, Altenarbeit, Bauten.
Ein Vergleich mit Antworten aus dem Jahre 1970 zeigt, daß damals ähnliche Präferenzen für in der Zukunft zu behandelnde Themen gesetzt wurden. Jugendarbeit nahm den 2. Rangplatz ein, Gottesdienst den 3. Ein wichtiger Unterschied: Baufragen wurden 1970 am häufigsten genannt. Viel aufschlußreicher als ein Vergleich mit 1970 ist jedoch ein Vergleich der jeweils im Jahre 1986 als wichtig erachteten mit den tatsächlich behandelten Themen. Die Fragen, die als wichtig erachtet werden, werden z. T. recht selten in Sitzungen erörtert. Das gilt für „Jugendarbeit" (1. versus 5. Rangplatz), „Familienarbeit" (2. versus 9. Rangplatz) und noch für „Wohnviertelapostolat" (6. versus 11./12. und damit letzter Rangplatz). In den Antworten auf die Frage nach „wichtigen" Problemen könnte sich das schlechte Gewissen über die Vernachlässigung bestimmter Fragenkreise in der Sitzungstätigkeit spiegeln. Vielleicht würde es sich aber auch in der Detailanalyse zeigen, daß Probleme als „wichtig" aufgefaßt werden, für die – wie bei Jugend- und Familienarbeit – zufriedenstellende Konzepte fehlen.

7. Die Gesamtgemeinde

Die übrigen Pfarrangehörigen kommen in Pfarrgemeinderatssitzungen implizit als Gottesdienst und Pfarrfeste feiernde Gesamtheit vor, evtl. noch als Besucher von Veranstaltungen der Erwachsenenbildung. Aus den Protokollen geht nirgends hervor, daß Anregungen von Pfarrangehörigen der Anlaß für die Behandlung eines Tagesordnungspunktes waren. Insofern erscheint der Pfarrgemeinderat als ein Organ „über der Gemeinde". Diese Aussage betrifft natürlich nur die manifeste Seite, den Niederschlag in

den Protokollen. In die Beratungen können selbstverständlich Impulse aus Alltagsgesprächen mit anderen Gemeindegliedern eingeflossen sein. Und viele Details der Pfarrgemeinderatsarbeit werden wohl von Mund zu Mund weitergetragen.
Wenig geändert haben sich Ausmaß und Art der *offiziellen* Unterrichtung der Pfarrangehörigen über die Tätigkeit des Pfarrgemeinderats. Nach Angaben der Pfarrer wurde 1986 lediglich in fünf der acht Pfarreien (durch Vermeldungen im Gottesdienst sowie durch Veröffentlichungen in Presse und Pfarrmitteilungen) regelmäßig über den Pfarrgemeinderat informiert; 1969/70 geschah das nach meinen Recherchen sogar nur in vier Pfarreien. Einer der Pfarrer nannte als weitere Informationsmöglichkeit die Pfarrversammlung. Die Pfarrversammlung, eine öffentliche Veranstaltung, zu der alle Pfarrangehörigen eingeladen sind, ist der nach § 12 des „Statuts für die Pfarrgemeinderäte in der Diözese Mainz" vorgesehene Weg der Information der Pfarrgemeinde über die Tätigkeit des Pfarrgemeinderats. Sie soll mindestens einmal im Jahr stattfinden. Lediglich aus zwei Protokollen geht hervor, daß im Berichtszeitraum des Jahres 1986 eine Pfarrversammlung abgehalten wurde. Der niedrige Stellenwert, der in den Sitzungen der „Öffentlichkeitsarbeit" beigemessen wird (1969/70: 8. Rangplatz; 1986: 7. Rangplatz), vervollständigt das Bild von Pfarrgemeinderäten, die ihre Tätigkeit vielfach nur als Vertretung der Laien und weniger als Arbeit im Zusammenwirken mit möglichst vielen Pfarrangehörigen und unter der Kontrolle der Pfarrgemeinde sehen.

8. Diskussion

Obwohl es evident ist, soll doch darauf verwiesen werden, daß für die vorgelegten Ergebnisse keine Repräsentativität über den untersuchten Rahmen hinaus beansprucht werden kann. Der aufmerksame Leser möge beobachten und beurteilen, inwieweit sich die hier mitgeteilten Trends in seiner Umgebung wiederfinden.
In einem Artikel der Kirchenzeitung des Bistums Mainz[13] sowie in einer Mitteilung der Pressestelle des Bischöflichen Ordinariats Mainz[14] wurde über die hier dargestellte Untersuchung berichtet. Die Journalisten sahen dabei jeweils den Wandel in der Altersstruktur der Pfarrgemeinderäte als besonders bemerkenswertes Ergebnis der Untersuchung an. Indikator dafür sind die Überschriften. Sie lauten „Es ist bisher nicht gelungen, Jüngere einzubinden" in der Kirchenzeitung und „Kein Generationenwechsel in den Pfarrgemeinderäten?" in der Meldung der Pressestelle. Daher ist dieser Punkt in der vorliegenden Darstellung auch sehr ausführlich erörtert worden.
Ebenfalls recht detailliert habe ich über die Kommunikationsbahnen zwischen Pfarrgemeinderat und übrigen Pfarrangehörigen gehandelt (vgl. 7.), da mir dieser Punkt mindestens so wichtig erschien wie der Wandel der Altersstruktur. Wenn in vielen Pfarreien die Wahlbeteiligung von Wahlperiode zu Wahlperiode sinkt, dann sollte nicht vorschnell mit der parallellaufenden Tendenz im Gottesdienstbesuch argumentiert werden, zumal oft nicht einmal mehr alle Gottesdienstbesucher zur Teilnahme an der Wahl bewegt werden können. In einer niedrigen Wahlbeteiligung kann sich auch eine mangelhafte Verankerung des Pfarrgemeinderats und seiner Bedeutung im Bewußtsein der Pfarrangehörigen manifestieren. Daher sollte über die Kontakte zu den übrigen Pfarrangehörigen in vielen Pfarrgemeinderäten eine ernsthafte Gewissenserforschung einsetzen.

[13] Glaube und Leben. Kirchenzeitung für das Bistum Mainz, Nr. 20/1987 vom 17. 5. 1987, 12.

[14] Mainzer Bistumsnachrichten, Nr. 24/1987 vom 9. 9. 1987, 6.

Erhard Bertel

„Es ist wie ein richtiger Urlaub"
Ein geglücktes Experiment mit Pflegebedürftigen

In diesem kurzen Bericht erzählt Pfarrer Bertel, wie sie in ihrer Pfarrgemeinde „entdeckt" haben, daß es viele Pflegebedürftige gibt, die von Angehörigen daheim betreut werden. Um den Betreuern eine Atempause und den Pflegebedürftigen eine Abwechs-

lung zu ermöglichen, hat man den „Urlaub von der Pflege" erfunden und nun bereits zweimal durchgeführt. *red*

Das Pfarrheim St. Michael in Saarbrücken ist nicht mehr wiederzuerkennen. Wo sonst Kinder, Jugendliche und Erwachsene sich treffen und das Leben der Gemeinde sich abspielt, ist für 17 Tage umgebaut.
Der Pfarrsaal ist in einen Tagesraum und in zwei Zweibettzimmer umgewandelt, auf der Bühne und in den anderen Gruppenräumen stehen Betten. Eine große Rampe verbindet die beiden Ebenen des Pfarrheimes. Die sanitären Anlagen sind umgebaut.
„Urlaub von der Pflege" findet 17 Tage lang statt. Im letzten Jahr wurde dies zum ersten Mal angeboten. Die Anmeldungen kamen nur zögernd. In diesem Jahr war das Haus bereits belegt, bevor überhaupt richtig bekannt war, daß es wieder stattfindet. Und da es eine Warteliste gab, hat man nach neuen Möglichkeiten gesucht. Da derzeit kein Küster und Hausmeister in der Gemeinde ist, haben wir die Wohnung kurzerhand mit dazugenommen und konnten weitere sechs Betten aufstellen. So konnten insgesamt 21 Pflegebedürftige aufgenommen werden.
Durch die Zusammenarbeit mit der „Ökumenischen Sozialstation St. Johann" ist die Kirchengemeinde St. Michael darauf gekommen, daß in vielen Häusern Pflegebedürftige von ihren Angehörigen betreut werden. Oft über Jahre pflegt ein Ehepartner den anderen, der krank oder alt geworden ist. Und vor allem die Töchter und Schwiegertöchter sind in großer Zahl bereit, ihre Eltern zu Hause zur Pflege aufzunehmen. Etwa 80% aller Pflegebedürftigen werden nach wie vor zu Hause von Angehörigen gepflegt. Die Sozialstationen helfen in diesem Umfeld.
Für viele Angehörige bedeutet diese Pflege eine schwere Belastung: eingeschränkte Freizeit, keine Unternehmungen mit den eigenen Kindern, und an Urlaub gar nicht zu denken. Und auch für die Pflegebedürftigen tritt oft ein unguter Alltagstrott ein, der wenig Anreize gibt, um geistige oder körperliche Fitness zu üben.
Auf diesen Sachverhalt versucht „Urlaub von der Pflege" zu antworten. Die gesunden Angehörigen werden entlastet, sie können zwei Wochen lang etwas unternehmen oder einfach nur ausspannen, und die Pflegebedürftigen selbst kommen mit anderen zusammen und erleben ebenfalls Gemeinsamkeit. So sagt eine Betroffene im Pfarrheim: „Es ist wie ein richtiger Urlaub." Die Leiterin der Sozialstation, Schwester Ursula Hamm, hat eine Mannschaft aus Schwestern, Pflegeschülern und Zivildienstleistenden zusammengestellt, die „rund um die Uhr" die pflegerische Betreuung im Pfarrheim übernehmen. Ein Teil der Gäste kann das Bett nicht verlassen. Der Großteil der anderen braucht Hilfe den ganzen Tag über. Viel Improvisationsgabe ist gefordert.
Daneben organisiert Frau Marlies Berens aus der Gemeinde St. Michael/St. Thomas Morus die ehrenamtlichen Dienste. Über 40 Frauen und Männer aus der Gemeinde, aber auch aus der Region stehen bereit, um beim Herrichten des Frühstücks und Abendessens zuzupacken und beim Essen behilflich zu sein. Andere kommen stundenweise zum Erzählen, Vorlesen und Unterhalten. Vor allem das Singen miteinander wird gepflegt, so daß einige Gäste erstaunt feststellen, zum Beispiel auch nach einem Schlaganfall, daß sie noch singen können. Ausflüge am Arm oder im Rollstuhl in den nahegelegenen Echelmeyerpark sind auf der Tagesordnung, und auch die Möglichkeit, am Gottesdienst in der Kirche St. Michael teilzunehmen, ist gegeben. Die Helferinnen und Helfer aus den Gemeinden haben nach einiger Zeit nicht mehr das Gefühl, als seien sie nur die „Gebenden", sie erleben auch eine Bereicherung für sich selbst im Umgang mit den Pflegebedürftigen.
Anläßlich des ersten Altentages des Saarlandes wurde dieser „Urlaub von der Pflege" mit einem Preis ausgezeichnet „für ihre zukunftsweisende Altenhilfsaktion".
Die Kirchengemeinde und die Sozialstation würden sich freuen, wenn andere das Beispiel nachahmen würden. Für Auskünfte und zur Ermutigung stehen die Verantwortlichen gerne zur Verfügung.

Predigt

Maria Kassel

Frauen am Grabe

Zu Lk 23, 55–56

Diese österliche Predigt wurde am 23. April 1986 zum Semestereröffnungsgottesdienst in Münster gehalten und hat unter den Zuhörern starkes Echo ausgelöst. – Zur „Brüderlichkeit" ist zu bemerken, daß dieser Begriff in seinem biblischen Verständnis selbst erst vor etwa drei Jahrzehnten wiederentdeckt wurde und durchaus auch in dem Sinn verstanden wurde und werden kann, wie Jesus Frauen und Männern zum Bruder geworden ist. Trotzdem bestehen die Überlegungen von Maria Kassel zu Recht, daß auch dieser Begriff und vor allem die häufige Verwendung des Wortes „Bruder" zur Ausgrenzung der Hälfte der Menschen führen kann. *red*

Liebe Schwestern und Brüder,
die christliche Botschaft lebt von großen Symbolen, aus denen die Kraft zur Veränderung der Welt kommt oder doch kommen sollte. Eines davon ist aus Jesu eigenem Leben, aus seinem Verhalten und seinem Reden hervorgegangen: das *Symbol der Brüderlichkeit*. Jesus hat dieses Symbol ganzheitlich realisiert. Mit seinen Freunden hat er wie mit Brüdern gelebt, während er zu den Brüdern seiner leiblichen Familie, die ihn vereinnahmen wollten, eher in Distanz gegangen ist. Das wissen wir aus der Begebenheit, als seine Familie ihn nach Hause holen will, weil sie ihn für verrückt hält. Aus derselben Geschichte erfahren wir auch, daß Jesus das Brudersein anderer zu ihm selbst nicht an die Übernahme seiner eigenen Lebensweise gebunden, also nicht auf seine Jünger eingeschränkt hat. Vielmehr waren Brüder und Schwestern – die Schwestern werden an dieser Stelle bei Markus ausdrücklich von Jesus genannt –, Brüder und Schwestern waren für ihn alle, die sich seiner neuen Gottesverkündigung öffneten. Und dazu gehörten manche, die sich seine Zeitgenossen, wohl auch seine Jünger, als Brüder und Schwestern schlicht verbeten hätten: z. B. die verachteten Zöllner, die Leute mit anrüchigen Krankheiten und vor allem die Frauen (auch die am übelsten beleumdeten: die Prostituierten), die Jesus und seinen Weg am besten verstanden haben: Maria Magdalena, Martha und Maria, die Frau, die ihn in Betanien auf sein Begräbnis hin gesalbt hat, und manche andere.
Was ist nun aus diesem *geschwisterlichen Verhalten Jesu* in der Geschichte der Kirche geworden? Da hat eine auffallende Veränderung stattgefunden: Aus der für alle, die es wollen, offenen Geschwisterlichkeit ist eine abspaltende und ausgrenzende Brüderlichkeit geworden. Aufschlußreich ist z. B. das Phänomen, daß vor allem die Amtsträger sich „Brüder" oder „Mitbrüder" nennen und aufgrund ihrer gemeinsamen Ausbildung auch gewisse Formen von kameradschaftlicher Brüderlichkeit pflegen, die jedoch auf ihre Gruppe begrenzt ist. Andere Männer oder gar Schwestern gehören nicht dazu. Und hören wir gottesdienstliche Gebete und Lieder ohne moderne Ergänzungen und Veränderungen, wie sie in diesem Gottesdienst vorgenommen wurden, so scheint es, als bestünde die Kirche nur aus Brüdern, also nur aus *einem* menschlichen Geschlecht. Nun sollen wir Frauen bei den Brüdern miteingeschlossen sein, wie das wohl schon Paulus in seinen Gemeindebriefen gemeint hat, wenn er nur Brüder anredete. Doch macht diese sprachliche Gewohnheit darauf aufmerksam, daß Brüderlichkeit in der Kirche zu einer Rede und Praxis geworden ist, die Menschen ausgrenzt, und zwar mehr als die Hälfte derer, die zur Gemeinde Jesu Christi gehören. Denn daß Frauen sich bis heute bei der Brüderlichkeit eingeschlossen fühlen sollen, ist ja von Männern so geregelt worden; es beruht nicht auf einer eigenständigen Entscheidung der Frauen. Die umfassende und offene Geschwisterlichkeit Jesu ist in der kirchlich praktizierten Brüderlichkeit sehr eingeengt worden; das christliche Symbol von der Gleichheit und dem Zusammengehören aller Menschen ist darin degeneriert.
Nun haben wir heute zum Semestereröffnungsgottesdienst noch einmal das Evangelium der diesjährigen Osternacht gewählt. In diesem Evangelium stehen Frauen im Mittelpunkt, *das* Geschlecht also, das bei der

kirchlichen Brüderlichkeit sowohl ausgeblendet wie vereinnahmt wird. In dieser Osterüberlieferung leuchtet ein anderes großes Symbol auf, das in der männlich bestimmten Kirche nie richtig in den Blick gekommen ist und deshalb manche fremdartig anmuten wird: das *Symbol der Schwesterlichkeit*. Obwohl alle vier Evangelisten die Geschichte von den Frauen am leeren Grab für mitteilenswert gehalten haben, ist ihre volle Bedeutung für die Kirche des Anfangs wie für die Kirche heute erst jetzt von Frauen, insbesondere von feministischen Theologinnen, entdeckt worden. Ich will nun nicht die historischen Begebenheiten am Ostermorgen rekonstruieren. Ich möchte vielmehr alle einladen, mit mir die Geschichte einmal von innen heraus zu betrachten. Da erschließt sich uns nämlich die Schwesterlichkeit, wie sie von den Frauen gelebt worden ist.

Zunächst einmal handeln die Frauen gemeinschaftlich. Und obwohl Maria Magdalena nach den Frauentexten der Evangelisten offensichtlich eine bevorzugte Stelle unter ihnen eingenommen hat, hören wir nichts davon, daß Frauen ihr diese Stelle streitig gemacht hätten. Das wird aber von Männern in der Gemeinde ihr gegenüber berichtet, und zwar weit über das Neue Testament hinaus. Ebenso gab es heftige Konkurrenz der Jünger untereinander. Den Frauen war wohl anderes wichtig in ihrer Beziehung zueinander. So hat Schwesterlichkeit bei den Jüngerinnen Jesu als erstes darin bestanden, *sich gegenseitig gelten zu lassen*, so wie jede Frau selbst als die, die sie war, gelten durfte in der Nähe Jesu.

Dann haben die Frauen, die als erste die Auferstehung Jesu erfahren, unter dem Kreuz beim sterbenden Jesus ausgehalten, sie haben an seinem Begräbnis teilgenommen, und sie sind zum frühestmöglichen Zeitpunkt zum Grab gegangen. Dies Verhalten wird von den männlichen Jüngern nicht berichtet; es war offenbar für die *Frauen* um Jesus kennzeichnend. Ich möchte es die *Jesus erwiesene Schwesterlichkeit* nennen. Nun suche ich die Geschichte von Frauen am Grab nicht nur auf historische Fakten ab, das ist in der Theologie schon vielmals getan worden; sondern ich versuche, die *Bilder* der Geschichte zu verstehen, die nachzeichnen, was die Frauen *innerlich* durchgemacht haben. Das sind die Bilder vom Geleitgeben, vom weggewälzten Stein, von der Ratlosigkeit und von der Aufforderung, sich zu erinnern.

Als erstes: die Frauen ziehen keine scharfe Trennungslinie zwischen dem lebenden und dem toten Jesus. Sie schreiben den Toten nicht ab, weil er ihre Hoffnung auf Befreiung jetzt nicht mehr erfüllen kann. Sie geben ihm vielmehr schwesterliches *Geleit über den Tod hinaus* und bewahren schon dadurch etwas wie eine Tod-überwindende Kraft und Kontinuität.

Dann ist da der Stein, über den sich die Frauen in der Version der Geschichte bei Markus Sorgen machen. Mir fällt zu dieser Stelle immer ein Gedicht von *Reiner Kunze* ein mit dem Titel „Auch eine Hoffnung", das vom Grab handelt und so endet:

> „[. . .] Grabplatte keine
> Nicht noch im Tod
> scheitern an Stein."

Gewiß wird kein Mensch an einem realen Grabstein scheitern. Dennoch hätte Jesus an *seinem* Stein scheitern können, nämlich an dem Stein in den Seelen der Menschen. Von den Jüngern wird solche innere Versteinerung durch den Tod Jesu überliefert; so wie Menschen, die ihre Trauer über einen verlorenen Menschen nicht ganz durchleben, versteinern können. Mit den Frauen an Jesu Grab ist es wohl anders gewesen. Der auf wunderbare Weise weggewälzte Grabstein steht hier nicht für ein Mirakel. Er verweist auf einen Prozeß, der sich in den Frauen vollzieht. Matthäus sagt: Ein Engel hat den Stein weggerollt. Engel bedeuten geistig-seelische Kräfte, die Menschen zuteil werden. Und die Frauen haben sich innerlich nicht zugemacht vor dem Schmerz über den toten Jesus, sondern sich diesem Schmerz ausgesetzt: unter dem Kreuz, am Grab. Und so konnten sie, durch ihre schwesterliche Nähe zum toten Jesus, *den Stein in sich beiseite schaffen*.

Ich glaube, gerade deswegen sind die Frauen dann angesichts des fehlenden Leichnams *ratlos*. Denn als sie sich nicht mehr an den Toten klammern, entschwindet ihnen der gewesene Jesus, ohne daß sie wissen kön-

nen, was darauf folgt. Ich stelle mir vor, daß der Abschied der Frauen vom toten Jesus eine *Leere in ihnen* hervorgerufen hat, die sie selbst nicht füllen konnten, die sie aber durchlitten haben. Darin sehe ich auch den inneren Sinn der mehrfachen Überlieferung vom *leeren* Grab. Die Leere erweist sich dann für die Frauen als Voraussetzung für ihre neue Erfahrung des lebendigen Christus, der Fülle des Lebens. Um diese Erfahrung machen zu können, müssen sie sich aber zuerst er-innern. Wörtlich heißt das: alles, was gewesen ist, im Innern gegenwärtig halten; denn dies bleibt die Ausgangsbasis für das Neue. Nur indem sie *sich erinnern*, können die Frauen ihr Leben mit Jesus in einer neuen Perspektive sehen. Das Sich-Erinnern, das gewiß sehr weh tat, befreite sie davon, Jesus weiterhin im Grab, bei den Toten zu suchen – was die Boten auch getadelt haben: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Hier ist er nicht." Die Frauen erinnern sich, und daraufhin verlassen sie das Grab.

Jetzt beginnt für sie das Neue, das sie auch sogleich tun, indem sie den Jüngern vom *auferstandenen, vom lebendigen Jesus berichten.* Ihr schwesterliches Verhalten zum toten Jesus war die Chance der Frauen, für eine ganz neue Geschichte mit ihm bereit zu werden. Dieselbe Chance geben sie weiter an ihre Brüder. *Sie berichten ihnen „alles"*, heißt es im Text; „alles" umfaßt die Erfahrung ihrer eigenen inneren Wandlung und die neue Botschaft, die sie daraufhin zu glauben vermögen.

Darin sehe ich die dritte Seite ihrer Schwesterlichkeit, daß sie sich auch von der Skepsis und Hartherzigkeit der Mitjünger nicht entmutigen lassen. Diese behandeln die Frauen ja sehr abschätzig – „Weibergeschwätz", sagen sie –, und Petrus, der sich lieber selbst vom leeren Grab überzeugt, reagiert daraufhin mit skeptischer Verwunderung. Die Frauen sind offensichtlich trotzdem bei ihrer unerhörten Nachricht geblieben und haben auch den männlichen Jüngern die Tür zu dem neuen Leben mit dem Auferstandenen offengehalten.

Vielleicht wäre die Geschichte des Christentums anders, Jesus-gemäßer, menschlicher, verlaufen, wenn die Kirchen statt einer ausschließenden Brüderlichkeit die *mitmenschliche Schwesterlichkeit* der Frauen um Jesus zu ihrem *Leitsymbol* gemacht hätten. Doch ist die Chance ja nicht für immer vertan. Ich meine, wir haben sie gerade jetzt, wo immer mehr christliche Frauen sich zurückbesinnen auf ihre ursprüngliche Kraft der Schwesterlichkeit. Die Schwesterlichkeit könnte sehr wohl in der Zukunft an die Stelle einer Brüderlichkeit treten, die die Hälfte der Christen ungefragt und ungewollt vereinnahmt. Warum sollten wir es nicht versuchen mit der Schwesterlichkeit der Frauen am Ostermorgen, die untereinander nicht konkurrierten und die den Brüdern die Chance gaben, den Stein von ihrer Seele zu wälzen?

Vielleicht denken manche, was das alles zu tun haben soll mit dem Alltag, der mit dem beginnenden Semester vor uns liegt. Da geht es um Studieren und Forschen, um Wissen aneignen, Scheine machen, gute Noten bekommen und vielleicht das Examen bestehen. Für uns Lehrende geht es darum, einen neuen Zipfel der Wahrheit zu entdecken, diese in passende Gedanken und Worte zu kleiden und unter die Leute zu bringen. So wichtig und notwendig all diese Arbeit ist, sie führt oft und schnell zu schärferer gegenseitiger Ausgrenzung. Sie läßt oft den Stein in uns größer und härter werden, und dann begräbt er bald unsere Menschlichkeit und unser Christsein unter sich. Zwar lassen sich auch mit dem Stein auf der Seele enorme Kenntnisse anhäufen. Doch dienen diese *so* dem Leben? Machen sie uns fähig, Auferstehung zu erfahren? Vielleicht verlangt gerade der Wissenschaftsbereich danach, daß wir *die Versteinerung in uns beiseite räumen.* Denn das vermag die Versteinerung auch in anderen und in unseren Lebensverhältnissen aufzuweichen. Weder steinerne Gleichgültigkeit noch steinharte Konkurrenz gegen andere, die sich vielleicht zu den vermeintlich Ersten aufschwingen könnten, wird uns fähig werden lassen, *die zentrale Erfahrung von Auferstehung zu machen,* wie sie von den Frauen am leeren Grab Jesu überliefert ist. Das macht nur der weggewälzte Stein möglich.

Ohne den Stein kann auch unsere Fähigkeit zu mitmenschlicher Schwesterlichkeit ans

Licht gelangen: Schwesterlichkeit, die nicht ausgrenzt oder vereinnahmt, sondern andere, und zwar alle, die es aus eigener Initiative wollen, an ihr teilhaben läßt.
Es mit dieser Schwesterlichkeit doch zu versuchen, möchte ich zu Beginn des neuen Semesters uns alle einladen: Frauen und Männer, Schwestern und Brüder. Für das Motto des Gottesdienstes haben wir das Wort „Geschwisterlichkeit" gewissermaßen als Notlösung gewählt. Vielleicht finden wir für die Schwesterlichkeit, wenn wir uns auf sie einlassen, auch einmal einen Namen, der beide Geschlechter umfaßt, ohne eines zu beeinträchtigen – als ein neues großes Symbol christlichen Lebens.

Bücher

Lebendige Gemeinden – (welt-)verantwortliche Christen

Florian Kuntner – Josef Stimpfle – Otto Wüst, Erneuerung aus dem Geist Gottes. Ermutigung und Weisung, mit einem Kommentar von *Heribert Mühlen,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 226 Seiten.

Wenn man das Buch in die Hand nimmt, glaubt man, es sei ein Werk der Bischöfe selbst. Das ist es nicht im strengen Sinn. Viele haben daran gearbeitet, die Bischöfe haben irgendwie mitgewirkt und bestätigen seine Aussagen. Ich weiß nicht, wer von den Bischöfen selbst die Geisteserneuerung wirklich erlebt hat, wieviel geistliche Erfahrung im Sinne dieser neuen charismatischen Bewegung er hat. Darauf aber kommt es sehr an. Ermunterung und Empfehlung ist etwas Gutes. Das eigene Erlebnis ist etwas anderes. Kardinal Suenens hat einmal gesagt, er habe sehr lange gebraucht, bis er die Hände beim freien Gebet in der Gemeinschaft erhoben hat, und ein bischöflicher Sympathisant, den ich aufforderte, auch seine Hände zu erheben, wenn es die andern taten, antwortete mir ehrlich: Ich kann es nicht.

Das stehen zwei Erfahrungsebenen einander gegenüber, und eine Verständigung ist sehr schwer. Die Charismatiker – ich weiß, daß man das Wort jetzt lieber meidet, bleibe aber der Einfachheit halber dabei – haben ein Erlebnis, eine geistliche und menschliche Erfahrung, welche den andern, mit denen sie brüderlich sprechen wollen, um sich zu rechtfertigen, aber auch, um sie dazu einzuladen, meistens fehlt. Ich erlebte, wie ein Bischof in einem charismatischen Kreis einfach daneben stand und nicht fähig war, mit ihnen frei zu beten und geistlich zu reden. Wir haben das seinerzeit nicht gelernt, höchstens bei den Freikirchlern; bei uns hieß es: glauben, was der Katechismus lehrt, und gelernte oder geschriebene Texte als gottwohlgefällige Gebete sprechen. Wer als Katholik vor hundert Jahren von Erfahrung und Erlebnis des Glaubens sprach, galt als Modernist.
Die geistliche, spirituelle, charismatische Erneuerung hat bei uns erst klein eingesetzt. Wir haben viel davon gelernt, das Eis ist gebrochen, die Jugend geht schnell und leicht darauf ein. Die Chancen für eine echte Erneuerung der Gemeinden, der einzelnen, der Gruppen, der ganzen Kirche sind ungeheuer groß und vielversprechend. Das Buch ist eine Brücke zwischen beiden Welten oder Arten, Christ, Gemeinde und Kirche zu sein. Es spricht vom Schwimmen, aber ohne den Sprung ins Wasser, ohne daß sich einer persönlich drauf einläßt, sei es als Gläubiger, Priester oder höhere Instanz, geht es nicht.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Clodovis Boff, Mit den Füßen am Boden. Theologie aus dem Leben des Volkes, Patmos Verlag, Düsseldorf 1986, 256 Seiten.

Der Bruder von Leonardo Boff hat sich in Fachkreisen durch gründliche wissenschaftliche Untersuchungen einen Namen gemacht*. Das vorliegende Werk zeigt, wie Theologie der Befreiung geschrieben wird, heißt es doch, das Volk sei der Lehrmeister dieser Theologie. Wer einen Blick in die Werkstatt eines Theologen der Befreiung tun möchte, müßte mit diesem einen kräfte-

* Am bekanntesten ist das grundlegende Werk „Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung", München – Mainz 1983.

raubenden Marsch durch den Urwald unter Hunger und Durst unternehmen. Dort sucht er gemeinsam mit den für das Gebiet verantwortlichen Ordensfrauen die abgelegenen Hütten der armen Gummiarbeiter auf. Er erlebt, wie diese Menschen die Sakramente empfangen und ermutigt werden, sich zu Gemeinschaften zusammenzuschließen. Der Leser erlebt mit, wie eine Einschulung der Verantwortlichen für die kirchlichen Basisgemeinden vor sich geht. Er erlebt auch, was dies für Menschen sind, die in christlichen Gemeinschaften Verantwortung und Leitung übernehmen. Aus der Sicht dieser Menschen stellt Boff dar, was sie bewegt: die niedrigen Löhne; das erbärmliche Hungern der Neusiedler aus anderen Regionen; das Eindringen protestantischer Splittergruppen; die Schwierigkeit, Menschen, die um das Überleben ringen, zur Gemeinschaft der Kirche zu bringen; die Angst; das Fehlen der Eucharistie wegen des Priestermangels usw. Als theologischer Berater der Prälatur Rio Branco macht Boff mit dem Bischof und seinen 17 Priestern die Jahresexerzitien mit. So erfährt der Leser von der Spiritualität dieser Diözese und dem Ringen um ein den Menschen und ihrer Situation angemessenes Pastoralprogramm.

Langsam entsteht im Leser das Bild einer Kirche aus dem Volk, das aus eigener Kraft heraus für seine kirchliche Gemeinschaft verantwortlich ist. Die bekannten Themen der Theologie der Befreiung kommen zur Sprache, doch nicht aus der systematischen, theologischen Abhandlung, sondern aus dem Leben des kleinen Volkes. Wer sich Sorge um die Orthodoxie der kirchlichen Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung macht, wird nach diesem Buch beruhigt sein dürfen. Auch die Kirchentreue der Theologen stellt sich unter einem neuen Gesichtspunkt dar. Gegenüber der Diskussion um diese Theologie aus Lateinamerika überwiegt ein hoffnungsvoller Optimismus, der viele Impulse für uns europäische Christen enthält.

Kein Geringerer als Kardinal Alois Lorscheider schreibt im Vorwort, daß der Autor mit seinem Buch „eine neue Phase in der theologischen Literatur" eröffnet. Es geht um eine neue Art, Theologie zu treiben aus dem Leben von Christen in ihrer je eigenen Umwelt. Zum Lohne mag dem europäischen Leser eine Ahnung aufgehen, was Kirche und Frohe Botschaft für ihn selbst bedeuten.

Jakob Mitterhöfer, Wien

Franz Kamphaus, Der Preis der Freiheit. Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen, hrsg. von *Paul Deselaers,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 176 Seiten.

Auch Bischöfe schreiben Bücher. Wie fruchtbar, gescheit und fleißig war der hl. Augustinus. Wir sind glücklich, daß wir gescheite und sympathische Bischöfe haben, der Verfasser dieses Buches gehört dazu. – Er hat kein systematisches Buch geschrieben, sondern es ist ein buntes Bündel von Reden und Gelegenheitsansprachen. Am besten haben mir die paar netten eingestreuten Geschichten vom Spiegel und vom Pferd gefallen.

Ein Bischof und Pastoraltheologe muß zu allen möglichen Problemen sprechen. Kamphaus ist vorsichtig und bescheiden. Er sagt nicht mehr – wie man es früher großsprecherisch tat –, die Kirche hätte Antworten, ja Rezepte auf alle modernen moralischen und gesellschaftspolitischen Fragen der Zeit. Jetzt sind wir alle für Toleranz und Freiheit; aber wie stand die Kirche in der Vergangenheit dazu? Jetzt treten wir für das Leben ein vom schmalen Ursprung bis zum bitteren Ende. Aber früher, die Jahrtausende hindurch, sah man im Leben durchaus nicht den hohen, ja höchsten Wert. Die Kirche war nie gegen den Krieg, im Gegenteil: sie hatte nichts gegen Hängen und Verbrennen. Heute ergehen wir uns in Ängsten, ob das Leben eines medizinisch längst zum Tode Verurteilten bis zum Äußersten hingezogen oder abgekürzt wird. Man tut so, als geschähe das nicht ununterbrochen. Die Aussagen zu diesem Thema von Ute Ranke-Heinemann kann man nicht einfach wegwischen. Kamphaus tut es eh nicht. Einer von einem Verbrecher Vergewaltigten zu empfehlen oder zu befehlen, das Kind in Liebe auszutragen, ist leicht dahergeredet. Kardinal Innitzer deckte den Mantel der Barmherzigkeit drüber, als die von den Russen vergewaltigten Frauen vor diesen Fragen standen.

Der Verfasser spricht über Frieden, Caritas, predigt vor Ingenieuren und im Aachener

Dom, von der Theologie der Befreiung, von Entwicklung, Technik, Konsumaskese. Er spricht behutsam, nicht rechthaberisch. Die Gegenwart steht immer unter der Bedrohung der Zukunft. Wohinaus läuft es wirklich: die Entwicklung der Zeit, der Kirche?
Dazu paßt die Fabel des Verfassers: Ein Reiter galoppiert auf seinem Pferd über die Landstraße. Ein alter Bauer auf dem Feld ruft ihm zu: He, Reiter, wohin? Der Reiter schreit ihm zu: Frage nicht mich, frage mein Pferd! *Franz Jantsch, Hinterbrühl*

Peter Boekholt, Der Laie in der Kirche. Seine Rechte und Pflichten im neuen Kirchenrecht, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1984, 359 Seiten.
Das Hauptanliegen des Salesianer-Kirchenrechtlers Boekholt besteht darin, die große Wandlung deutlich zu machen, die sich zwischen der Sicht des Laien im CIC von 1917 und jener im CIC von 1983 vollzogen hat. Konnte man die Grundintention des alten Codex noch mit dem Satz beschreiben: „Die Laien bilden lediglich das zu leitende und zu belehrende Volk" (U. Stutz), betont der neue Codex (can. 208), daß unter den Christgläubigen „eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit" besteht, „kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken". Mit Freude liest man aus der Feder eines Kirchenrechtlers den Satz: „Dort, wo weder religiöser Individualismus noch die juridischen Elemente in der Kirche den Ton angeben, kann der von Christus übernommene Sendungsauftrag erfüllt werden." Boekholt betont dabei besonders die *gemeinsame* Verantwortung von Klerikern und Laien; zu lange sei diese Verantwortung allein dem Kleriker überlassen worden.
Der Autor will mit seinem Buch zu „einem neuen Aufbruch der Laien in der Kirche" beitragen, indem er die zahlreichen Gesetzestexte des neuen CIC, die den Laien direkt oder indirekt betreffen, minuziös zusammenstellt und allgemeinverständlich kommentiert. Vorangestellt ist dieser Kommentierung ein Abschnitt „Zur geschichtlichen Entwicklung des Laienapostolates". Der erste Hauptteil kommentiert „Die Grundpflichten und Grundrechte der Laien in der Kirche"; der zweite (und umfangreichere) Hauptteil hat das Thema „Der Laie im Leben der Kirche" und beschäftigt sich mit allgemeinen Normen, den Normen über das Volk Gottes, über den Verkündigungsdienst der Kirche, über den Heiligungsdienst, über das Kirchenvermögen, mit den Strafbestimmungen in der Kirche und den Prozeßnormen. Es kann hier nur auf einige besonders bemerkenswerte Hinweise aus der Kommentierung eingegangen werden: Wesentlich erscheint z. B. der Hinweis auf die (im alten CIC nicht aufscheinende) Verbalisierung der Verpflichtung *aller* Christgläubigen, die Heilsbotschaft zu verkünden (can. 211); bei den „besonderen Laienpflichten" wird die zentrale Bedeutung des can. 225 § 1 unterstrichen: Hier ist von der *Pflicht* und vom *Recht* des Laien die Rede, „mitzuhelfen, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf der Welt erkannt und angenommen wird". Boekholt weist hier darauf hin, daß das Recht und die Pflicht der Laien, ihre Charismen zu gebrauchen, unabhängig vom „Wohlwollen" der geweihten Hirten bestehe, daß sie sie aber in Gemeinschaft mit den Brüdern in Christus, besonders mit den Hirten auszuüben hätten. Bei der Kommentierung des can. 212 § 3 über das Recht („und bisweilen sogar die Pflicht") der Christgläubigen auf freie Meinungsäußerung wird bemerkt, daß der, der *in* der Kirche lebt und sich in ihr engagiert, auch laut mitdenken dürfe, und daß die Hirten dieses Denken in ihre Überlegungen und Entscheidungen miteinzubeziehen hätten. Bei den Grundrechten aller Laien bedauert der Kommentator zu Recht, daß die Übertragung der Dienstämter des Lektorats und des Akolythats *auf Dauer* „männlichen Laien" vorbehalten bleibt (can. 230 § 1).
Zur wichtigen Bestimmung des can. 275 § 2, der die Kleriker verpflichtet, die Sendung „anzuerkennen und zu fördern", welche die Laien in Kirche und Welt ausüben, betont Boekholt, daß es nur dann, wenn die Kleriker diesem Auftrag auch nachkommen, einen fruchtbaren und notwendigen Dialog zwischen Klerikern und Laien geben wird. Zu can. 377 § 3, der auch eine Laienbefragung bei der Ernennung eines Bischofs vorsieht, wird bemerkt, daß „oft gerade das Urteil der

Laien – aus einer gewissen gesunden Distanz heraus – besonders objektiv und somit wertvoll" sei. Bei can. 524, nach dem „gegebenenfalls" Laien auch bei der Besetzung einer Pfarrei zu befragen sind, liest man, die Oberhirten seien eingeladen, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen. Wertvoll erscheint der Hinweis zu den can. 517 § 2 und 519, die ausdrücklich die Beteiligung von Laien an den Seelsorgeaufgaben der Pfarreien vorsehen, daß dies kein „Notdienst" ist, sondern eine Verpflichtung aus dem Sendungsauftrag der ganzen Kirche, welche in dem Maße erfüllt werden müsse, „wie es das Heil der Seelen erfordert und nicht wie es dem eventuell verschlossenen Pfarrer gefällt".

Das sorgfältig gearbeitete Buch Boekholts ist deshalb sehr wertvoll, weil es dem engagierten Laien sehr deutlich zeigt, wo sein Platz in der kirchlichen Rechtsordnung ist. Die seriöse, manchmal ein wenig unkritische Kommentierung, die sehr viel auf Konzilstexte zurückgreift, vermag einen soliden Beitrag dafür zu leisten, daß sich der Laie besser seiner Möglichkeiten in der Kirche bewußt wird, aber auch durchaus die Grenzen sehen kann, die ihm als Apostel vom Kirchenrecht gesetzt sind. Das wird z. B. dann deutlich, wenn Boekholt auch dort kommentiert, wo es aus der Sicht des Laien gar nicht viel zu kommentieren gibt: So werden z. B. die can. 747 bis 755 unter dem Prätext des Anteils der Laien am Verkündigungsauftrag der Kirche aufgelistet, und Boekholt erläutert, daß sie „grundsätzliche Bestimmungen bezüglich des prophetischen Amtes, an dem das Gottesvolk in seiner Gesamtheit Anteil hat", enthielten; von eben dieser Teilnahme ist freilich in den zitierten Canones kaum die Rede; es geht vielmehr um jene Bestimmungen, die die Gläubigen dazu verhalten, dem Lehramt der Hierarchie zu gehorchen.

Daß das Buch bei allem Bemühen des Autors um eine Kommentierung, die das Kirchenrecht als „Richtschnur" und nicht als „Hemmschuh" darstellen will, den engagierten Laien nicht ganz wird davon überzeugen können, daß ihn die „juridischen Elemente der Kirche" nicht doch einengen, liegt nicht am Kommentator, sondern an der von ihm kommentierten Materie.

Walter H. Rechberger, Wien

Hans Paarhammer – Gerhard Fahrnberger, Pfarrei und Pfarrer im neuen CIC. Rechtliche Ordnung der Seelsorge, der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente in der Christengemeinde, Herold-Verlag, Wien – München 1983, 188 Seiten.

Die beiden österreichischen Kanonisten Paarhammer und Fahrnberger haben mit ihrem Buch eine bestimmte Gruppe in der Kirche angezielt. Sie wollen das neue Kirchenrecht ausgewählt im Hinblick auf die Bedürfnisse der pfarrlichen Praxis darstellen. Nach einer Einführung in die Genesis und die wichtigsten strukturellen Änderungen des Rechts von 1983 werden in zwei Abschnitten die für die Seelsorge auf der Pfarrebene wichtigen Bestimmungen dargelegt und erläutert. Von H. Paarhammer stammt der „statische Teil" unter der Überschrift „Pfarrgemeinde im Kirchenrecht" (33–72). Gegenstand sind die Rechtsbestimmungen über die Pfarrei, den Pfarrer, seine Mitarbeiter, über den Dechanten, den Kirchenrektor, die Pfarrseelsorge, die Ratsgremien, die Vermögensverwaltung, schließlich über Begräbnis, heilige Orte und Zeiten sowie über das Ab- und Versetzungsverfahren für Pfarrer. Der zweite Abschnitt (73–170), sozusagen der „dynamische Teil", behandelt die Normen, die die Tätigkeit der pfarrlichen Seelsorge im Bereich Worte und Sakramente bestimmen: Wortverkündigung und Predigt, Katechese, Erziehung; rechtliche Regelung der Sakramente einschließlich der Ehe und einige Punkte aus dem Strafrecht. Das Buch schließt mit einem Sachregister.

Der Anspruch dieses Bändchens ist nicht die Auseinandersetzung mit Meinungen, mit der Qualität des reformierten Gesetzes, mit Literatur oder auch nur die breite Erklärung der neuen Bestimmungen. Vielmehr ist ein adressatenbezogener Leitfaden entstanden, der dem Pfarrseelsorger alles für seine Aufgabe Wichtige aus dem Kirchenrecht vor Augen führt. Dieser Leitfaden führt insofern über den Codex hinaus, als teilkirchliche Abweichungen und Ergänzungen namhaft gemacht werden entsprechend der Herkunft der Autoren unter österreichischem Blickwinkel.

Das Buch von Paarhammer – Fahrnberger bietet allen drei Interessengruppen etwas: die Neuerungen sind erkennbar gemacht;

der Teil des Kirchenrechts, der den Pfarrseelsorger betrifft, kann im ganzen betrachtet werden; eine Grundinformation über die Behandlung von Einzelfragen nach dem neuen Recht wird gegeben. In problematischeren Fällen wird allerdings ein vertieftes Nachforschen nötig bleiben.

Klaus Lüdicke, Münster

Stefan Knobloch, Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission. Schriften der Universität Passau, Reihe Katholische Theologie, Bd. 6, Passavia Universitätsverlag, Passau 1986, XIV + 277 Seiten.

Man muß das Buch von hinten her lesen: die Konzepte und Leitlinien, die im fünften Teil (145–238) vorgelegt werden, bilden den Maßstab für die Beurteilung der Volks- oder Gemeindemission, wie sie bisher durchgeführt wurde. Dieser fünfte Teil beginnt mit einer Darstellung der „jüngsten Passauer Pastoralgeschichte" (ab 1977), gibt einen Überblick über „andere heutige Programme", stellt dann die „Prinzipien der pastoralen Entwürfe" dar (185–198) und nennt schließlich einige „Rahmenbedingungen für die missionarische Gemeindebildung". Die Programme und Prinzipien enthalten wertvolle Anregungen für die pastorale Praxis*. Manches müßte allerdings theologisch und praktisch genauer abgeklärt werden: Was ist z. B. „Subjektwerdung vor den Augen Gottes" (186f) genau? Oder wie ist „Gemeindekatechese" (als Gegensatz zur „klerikalen Glaubensvermittlung") konkret zu gewährleisten? Es erscheint fraglich, ob die pastoralen Versuche, die der Autor erwähnt, geeignet sind, missionarische Gemeindebildung zu verwirklichen.

Es ist dem Autor zu danken, daß er die Geschichte der Volks- oder Gemeindemission seit 1912 in Deutschland und (für die Zeit der mission générale) in Frankreich darstellt; die Geschichte der Volksmission in Österreich und in der Schweiz ist kaum berührt.

Die Beurteilung der Mission durch den Autor ist schwankend. Es gibt versöhnliche Sätze, etwa, daß natürlich nicht alles an der früheren Praxis der Volksmission falsch war und daß sie auch heute ihre Berechtigung habe. Dem stehen (oft im Abstand von wenigen Seiten) gegenteilig lautende Urteile gegenüber: die Mission sei ein „Diabol" geworden (214; Abschwächung im nächsten Satz); es müsse ein „Paradigmenwechsel" vorgenommen werden von der Mission zur missionarischen Gemeindebildung (209) usw.

Diese ablehnende Einstellung der Mission gegenüber bestimmt auch die Darstellung der Geschichte. Sie hindert den Autor bisweilen, die Dinge in ihrer tatsächlichen Bedeutung zu nehmen.

Ein mehr als sprachliches Problem ist die Sprache des Werkes. Der Autor verwendet gerne Neologismen („meliorisierbar", „Rezeptologie", „zeitsynchron" [!] u. a.) und ungeeignete Sprachschöpfungen (z. B. „Uneingeweihte" – „Geweihte"; „Amtschristen" – „Alltagschristen"). Seine affektgeladene Sprechweise (z. B.: „Aktionen anzetteln", „fertiggemachter Glaube", „Glaubensimport", „eingeflogene" Experten (Missionare), „exotische Rollenträger", „mitgelieferte theologische Prinzipien" u. a.) schwächt die Argumentation und verstellt das Anliegen des Autors.

Das Buch ist anregend. Doch eine Reihe seiner Beurteilungen bedürfen einer Nachprüfung und Richtigstellung.

Hans Schermann, Wien

* Vgl. *St. Knobloch,* Zugänge zu einem ent-schüchterten, lebensfrohen Glauben, in: Diakonia 18 (1987) 113–117.

Dialog unter den Religionen und in der Kirche

Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen, begründet von *Franz König,* herausgegeben von *Hans Waldenfels,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 729 Seiten.

Das vom heutigen Wiener Alterzbischof und ehemaligen Professor für Religionswissenschaft DDr. Franz König 1956 herausgegebene „Religionswissenschaftliche Wörterbuch" war im deutschen Sprachraum lange Zeit das führende Nachschlagewerk auf diesem Gebiet. In den vergangenen dreißig Jahren haben sich nicht nur die soziokulturellen, sondern auch die religiösen Gegebenheiten erheblich gewandelt. Gerade durch den Massentourismus ist die Welt so klein gewor-

den, daß auch ein Nichtwissenschafter ständig mit anderen Religionen konfrontiert wird. Auch die Umschichtungen in der Bevölkerungsstruktur, Gastarbeiter aus muslimischen Ländern in der westlichen Welt, verschiedene religiöse Aufbruchsbewegungen, aufblühendes Sektenwesen und andere religiöse Erscheinungsformen machen eine verläßliche Informationsquelle für jeden unerläßlich. Am bedeutendsten sind aber die Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils mit seiner Erklärung „Nostra aetate" vom 28. Oktober 1965 über die nichtchristlichen Religionen, wodurch der Dialog der Religionen als eine der wesentlichsten Aufgaben der Christen hingestellt wird.

Dieser neuen Situation wurde durch das neue „Lexikon der Religionen" Rechnung getragen, welches vom Bonner Fundamentaltheologen und Religionswissenschafter Hans Waldenfels herausgegeben wurde. Der neue Titel und die Neuordnung der im Lexikon enthaltenen Artikel sind die notwendigen Folgeerscheinungen dieser geänderten religiösen Situation in der Welt. Da das „Religionswissenschaftliche Wörterbuch" schon seit langem vergriffen war und darüber hinaus das Interesse an Religionen und religiösen Phänomenen trotz aller Säkularisierungstendenzen laufend zunahm, war eine Neuauflage dieses Wörterbuchs dringend notwendig geworden.

Das Lexikon wurde erheblich erweitert durch eine Reihe von Artikeln über religiöse Phänomene und Strömungen der Gegenwart, wie „Okkultismus" und „Neureligiöse Bewegungen", die im „Religionswissenschaftlichen Wörterbuch" noch nicht enthalten waren. Um die Einbändigkeit und Handlichkeit des Werkes zu wahren, mußten andere Stichworte weggelassen werden. Es handelt sich dabei meist um solche Begriffe aus den Nachbardisziplinen, wie „Gottesknecht" oder „Ordensstifter", welche genauso in anderen einschlägigen Nachschlagewerken zu finden sind. Ebenso fehlen Personenartikel, ausgenommen einige wichtige religiöse Gründergestalten, z. B. Buddha, Muhammad u. a. Durch diese Auswahl der Artikel enthält das Werk einen rein religionswissenschaftlichen Charakter. Einzelne Götternamen wie „Odin" wurden unter den größeren Zusammenhang gestellt und in diesem Fall unter dem Artikel „Germanische Religion" behandelt.

Der Großteil der Artikel behandelt zu Grundsatzfragen die Einstellung der jeweiligen Religionen oder religiöse Phänomene. Ein solcher Artikel wäre z. B. „Kult/Gottesverehrung". Über Einzelbegriffe geben dagegen kürzere Artikel Auskunft. In solchen Fällen wird durch Stichwortangaben auf Artikel verwiesen, in denen das gesuchte Thema behandelt ist. Querverweise sind eine Hilfe wie üblich. Sehr wichtig sind die erweiterten und auf den aktuellen Stand gebrachten Literaturangaben am Ende der einzelnen Artikel. Das alphabetische Verzeichnis der Text- und Verweisstichwörter des alten Lexikons wurde weggelassen.

Die Umschrift in den Artikelüberschriften wurde der Wortaussprache und der englischen Schreibweise angepaßt, z. B. „Djihad". Ansonsten wurden in den Artikeln selbst die von den einzelnen Wissenschaftern bevorzugten Transkriptionen beibehalten.

Durch die Mitarbeit von 125 Wissenschaftern aus verschiedenen Fachbereichen aus der ganzen Welt wurde die fachspezifische Sachkenntnis in den einzelnen Beiträgen gesichert. Ein „abschließendes Urteil" soll jedoch durch diese Artikel weder durch den Inhalt noch durch die Auswahl der Stichwörter gefällt werden. Wie auch der Herausgeber im Vorwort des Lexikons betont, wird der „katholische Verständnishintergrund" nicht geleugnet und der Dialog der Religionen in Anlehnung an das Zweite Vatikanische Konzil bewußt angestrebt. In seiner wissenschaftlich fundierten, aber übersichtlich und allgemeinverständlichen Form will das Lexikon nicht nur den Wissenschafter, sondern auch Studenten und interessierte Laien ansprechen. Durch dieses Lexikon wird eine schon lange bestehende Lücke im Bereich der Lexika endlich geschlossen.

M. Kristin Arat, Wien

Büchereinlauf

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

Baumgartner Konrad – Knoch Otto (Hrsg., Neubearbeitung), Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Lesejahr B, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1987, 700 Seiten, DM 76,–.

Deutscher Katecheten-Verein e. V. (Hrsg.), Jugendbibel. Eine für Jugendliche kommentierte Auswahlbibel Altes und Neues Testament im Text der Einheitsübersetzung, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1987, 256 Seiten, DM 12,80.

Diözesanrat der Katholiken und Hauptabteilung Gemeindearbeit im Bistum Aachen (Hrsg.), Studie zur Pfarrgemeinderatsarbeit im Bistum Aachen. Der Pfarrgemeinderat im Spannungsfeld einer sich wandelnden Gemeinde, Aachen 1987, 74 Seiten.

Fahlbusch Wilhelm – Przybylski Hartmut – Schröter Wolfgang, Arbeit ist nicht alles. Versuche zu einer Ethik der Zukunft, Selbstverlag des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bochum 1987, 134 Seiten, DM 14,50.

Frisch Rainer, Pentateuch-Predigten, Echter Verlag, Würzburg 1987, 144 Seiten, DM 22,–, S 171,60.

Gatz Erwin (Hrsg.), Pfarr- und Gemeindeorganisation. Studien zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1987, 152 Seiten, DM 21,–.

Gornik Herbert A. (Hrsg.), Wege aus der Angst. Wahrnehmen – Standhalten – Überwinden, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1987, 118 Seiten, DM 16,80.

Groër Hans Hermann, Die Rufe von Loreto, Wiener Dom Verlag, Wien 1987, 206 Seiten, S 248,–, DM 36,–.

Hemmerle Klaus, Die leise Stimme. Ulrika Nisch, ihr Weg und ihre Botschaft. Mit einem Nachwort von Erzbischof Oskar Saier, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 87 Seiten, DM 9,80.

Hoffmann Paul (Hrsg.), Priesterkirche, Reihe Theologie zur Zeit, Band 3, Patmos Verlag, Düsseldorf 1987, 368 Seiten, DM 34,–.

Hofmeier Johann, Religiöse Erziehung im Elementarbereich. Ein Leitfaden, Kösel-Verlag, München 1987, 208 Seiten, DM 84,80.

Köhl Georg, Der Beruf des Pastoralreferenten. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf, Reihe: Praktische Theologie im Dialog, Band 1, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1987, 404 Seiten, Fr 36,–.

Lenssen Jürgen, Gottesdienste mit Senioren. Eucharistiefeiern – Andachten – Wallfahrten, Echter Verlag, Würzburg 1987, 100 Seiten, DM 19,80, S 154,40.

Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichten – Ideen, begründet von *Franz König*, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, hrsg. von *Hans Waldenfels*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 744 Seiten, DM 98,–.

Muth Ludwig, Lesen – ein Heilsweg. Vom religiösen Sinn des Buches. Mit einer Einleitung von Eugen Biser, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 64 Seiten, DM 12,80.

Pesch Otto Hermann, Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 448 Seiten, DM 48,–.

Prodolliet Simone, Wider die Schamlosigkeit und das Elend der heidnischen Weiber. Die Basler Frauenmission und der Export des europäischen Frauenideals in die Kolonien, Limmat Verlag Genossenschaft, Zürich 1987, 184 Seiten, Fr 29,–.

Rack Rainer (Hrsg.), Gottes Wort im Kirchenjahr 1988. Lesejahr B. Erster Band. Advent bis 6. Sonntag, Echter Verlag, Würzburg 1987, 224 Seiten, DM 22,–, S 148,20.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.), Gemeinden ohne Pfarrer am Ort. Ergebnisse einer Untersuchung in Schweizer Pfarreien, NZN Buchverlag, Zürich 1987, 258 Seiten, Fr 24,80.

Seidel Walter (Hrsg.), Kirche – Ort des Heils. Grundlagen – Fragen – Perspektiven, Echter Verlag, Würzburg 1987, 156 Seiten, DM 22,–, S 171,60.

Weiser Alfons, Miteinander Gemeinde werden. Sachbuch zum Neuen Testament und zum kirchlichen Leben, Reihe: Sachbücher zur Bibel, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1987, 151 Seiten, 79 Abb., DM 35,–.

Zangerle Ignaz, Unterwegs zu einer christlichen Erwachsenenbildung, Otto Müller Verlag, Salzburg 1987, 183 Seiten.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Hermann Steinkamp ist Professor für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik an der Universität Münster.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Norbert Mette ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.

Hans Waldenfels ist Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Franz-Georg Friemel ist Professor für Pastoraltheologie am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt.

Hartmut Heidenreich, Lic. theol., Dipl.-Päd., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Katechetik der Katholisch-Theologischen Universität Bochum.

Christine Sommer, Dkfm., ist Betriebsberaterin, Pfarr- und Dekanatsverantwortliche für Öffentlichkeitsarbeit (Pfarre Namen Jesu in Wien-Meidling).

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren; außerdem Berater für Ehe-, Familien- und Lebensfragen und graduierter Lehrer der themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn.

Gerhard Schmied, Dr. phil. habil., ist Privatdozent und Akademischer Oberrat am Institut für Soziologie der Universität Mainz.

Erhard Bertel ist Pfarrer in Saarbrücken.

Maria Kassel ist Studienprofessor im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.

Leitartikel

Stellen sich die Männer der Herausforderung durch die Frauen?

Leo Karrer antwortet Marie-Louise Gubler

Gubler: Rosa Luxemburg äußerte einmal: „Eine Welt muß umgestürzt werden; aber jede Träne, die geflossen ist, obwohl sie abgewischt werden könnte, ist eine Anklage." Eine Änderung, die „Umsturz" bedeutet, bei der eine Welt untergeht, ist immer eine schmerzliche Erfahrung . . . für Frauen und Männer. – Umschreibt diese Aussage von R. Luxemburg nicht zutreffend, was sich im feministischen Aufbruch auch in der Kirche ereignen könnte? Sind aber die Männer der Kirche bereit, sich dieser Herausforderung zu stellen?

Karrer: Natürlich muß man sich bewußt bleiben, daß sich das Wort von R. Luxemburg auf ihre Kriegsgegnerschaft bezog; sie sagte dies nicht mit Blick auf die Frau. Es ist aber unübersehbar und unüberhörbar, daß der Feminismus als Befreiungsbewegung auf radikale Änderungen auch in der Kirche aus ist. Feminismus ist nicht nur ein Krisenbegriff, mit dem das erwachte oder zusehends erwachende Bewußtsein für die vielfachen Benachteiligungen und Verletzungen der Frau in Gesellschaft und Kirche festgestellt wird, sondern er kann als Programm verstanden werden, um gleiche Rechte und Chancen für Frau und Mann durchzusetzen.

Feminismus als Programm

Wie stehen (wir) Männer der Kirche zu dieser Herausforderung? Wie die Antworten von Weihbischof Gutting auf die Fragen von Frau Lissner zeigen, gibt es zunehmend mehr Theologen, Priester und Bischöfe, die sich für die Überwindung aller Diskriminierungen und für gleiche Rechte und Chancen der Frauen auch in der Kirche einsetzen. Es sei an die Voten amerikanischer und europäischer Bischöfe (Weakland, Schwenzer, Bullet . . .) zu Beginn der Weltbischofssynode 1987 erinnert. Dabei handelt es sich um die innerkirchliche Anwendung der an die Welt verkündeten Prinzipien wie Gleichberechtigung, Mitentscheidung und echte Partizipation (und nicht Ausschluß aufgrund des Geschlechts). So hat schon die Bischofssynode 1971 festgestellt: „Wir dringen darauf, daß die Frauen im . . . Leben der Gesellschaft und auch der Kirche den ihnen gebührenden Anteil an Verantwortung und Beteiligung bekommen." Und die Würzburger Synode sagt recht selbstkritisch: „Mann und Frau haben grundsätzlich die gleiche Verantwortung und die gleichen Rechte . . . Ein solches partnerschaftliches Verhältnis von Mann und Frau ist in der Kirche . . . eine weithin noch nicht erreichte Zielvorstellung . . ." (Dienste und Ämter, 3.2).

Übernahme der Kosten

Es käme nun darauf an, nicht nur die Preise zu benennen, sondern auch endlich eigene Kosten zu übernehmen. Den vielen Frauen – nicht nur Theologinnen und Eingeweihten – wird nämlich gerade dieser Widerspruch immer bewußter. Letztlich gehorcht man den eigenen Prinzipien nicht. Das geht zu Herzen. Diese Nicht-Anwendung löst Wut aus und verursacht bei den Frauen, aber auch bei Männern „Tränen und Anklage".

Gubler: Ja, gerade viele Frauen stellen sich die Frage: Wie soll man wirklichkeitsbezogen handeln und glaubwürdig leben, wenn Lebenszeichen und Aufbrüche zum Lebendigsein von den „herrschenden" Männern unterschlagen, ignoriert, verdrängt oder gar ironisiert werden? Wovor haben diese Männer Angst? Davor, nicht mehr unangefochten oben sein zu dürfen? Müßten nicht die „Herrscher" darüber nachdenken, was sie an menschlichen Werten gewinnen könnten, wenn sie auf ihre privilegierte Freiheit verzichteten und zugleich mit der tatsächlichen Anerkennung einer umfassenden Gleichberechtigung der Frau bei sich auch jene gesamtmenschlichen Möglichkeiten entdeckten, die bisher stärker von Frauen gelebt wurden?

Am Aufbruch der Frauen erwachen

Karrer: Zunächst möchte ich von meiner eigenen Erfahrung her feststellen, daß man auch als Mann an den Fragen und am Aufbruch der Frauen erwachen und reifen kann. Die Frage nach der Frau ist weiß Gott nicht nur eine abstrakte Thematik, die ich an die Kirche oder an andere weitergeben kann, sondern beinhaltet radikal (wurzelhaft) Anfragen an mich und mein (Rollen-)Verständnis als Mann. Damit steht man im ursprünglichen Sinn des Wortes bei sich selber, bei den bewußten und unbewußten Anteilen seiner selbst, die ja tief in die Katakomben der eigenen Persönlichkeit reichen. Persönliche Bewußtseinsprozesse sowie Begegnungen mit Frauen und die konkreten und alltäglichen Erfahrungen in der eigenen Partnerschaft vermischen sich mit diesen bewußten und unbewußten Anteilen.

Ich selbst verdanke es ganz entscheidend auch den Gesprächen mit Frauen und den Anregungen der feministischen Diskussion, daß sie mich zum Nachdenken über manche Fragen herausforderten, die ich mir sonst nicht gestellt hätte. Sie wurden sozusagen zur Spurensicherung dessen, was bei uns Männern zum Hindernis oder zum Drahtverhau für ganzheitliches Lebendigsein verkommen ist, was bewußtseinsmäßig verschüttet oder emotional in den versteckten Fjorden des Herzens eingeschlossen blieb. So wird einem bewußter, wie man z. B. in Gefühlswelten, Wertvorstellungen und (durchaus „herr-

scherlichen") Verhaltensweisen und in Attitüden des Bedientwerdens hineingewachsen und darin festgefahren ist. Mir kommt das zuweilen wie ein Netz vor, dessen Knoten man nur mühsam lösen kann, um freier und offener zu werden.

Ich bin immer wieder erneut erstaunt, wie eingefahrene Vorstellungen und Rollenverständnisse den Blick und die Sensibilität für die Situation der Frauen und für unsere Position als Männer vernebeln. Es ist ja durchaus so, daß an der erwachenden Einsicht für die Benachteiligung der Frau plötzlich das Bewußtsein von anderen Benachteiligungen bei sich und bei anderen miterwacht. Insofern kann man davon ausgehen, daß noch manches in der Tiefe des Unbewußten schlummert, das hochgehoben und gegebenenfalls verarbeitet werden muß.

Feministische Theologie als Verständnishintergrund

Es mag der Hinweis nicht indiskret erscheinen, daß die Erholungsphase nach einer längeren Krankheit bei mir zu einem Prozeß führte, in dessen Verlauf Anliegen der feministischen Theologie und u. a. auch Gespräche mit feministisch engagierten Frauen mir die „Sprache" schenkten, die damaligen Prozesse und Herausforderungen zu verstehen, zu verdauen und zu verarbeiten (aushalten, nicht leistungsfähig zu sein; Grenzerfahrungen zulassen; Pflege der subjektiven Lebenskultur; von sich selbst weniger erpreßbar zu werden . . .). Es wurde mir deutlicher bewußt, wie rücksichtslos und z. T. von außen gesteuert („lieblos") wir auch mit uns selber und damit auch mit anderen umgehen. Es kann durchaus auch die Begeisterung für eine Aufgabe oder den Beruf eine Unempfindlichkeit fördern gegenüber dem, was sonst noch in der eigenen Biographie zur Befreiung (als Umkehr zu den eigenen Quellen) drängt und damit zu einer vertieften Freiheit für andere und für vielleicht noch tiefere Herausforderungen.

Gubler: Diese Fragen sind allerdings nicht auf die Männer zu fixieren, sondern haben für alle Menschen Geltung: Auch wir Frauen haben uns immer wieder den eigenen Lebensfragen zu stellen und uns um die Befreiung von Lebenslügen und von inneren Erpressungen zu bemühen. Die tiefen menschlichen Anliegen des Feminismus übersteigen die alleinige Frauen-Perspektive.

Karrer: Ich mag nicht verhehlen, daß mich in diesem ganzen Aufbruch, Durchbruch und Zusammenbruch, der sich mit dem Feminismus für uns Männer verbindet, die beklemmende Sorge beschleicht, ob ich die Anliegen wirklich verstehe und die noch aufbrechenden Fragen auf- und annehmen kann. Viele Probleme im menschlichen Leben sind ja oft nicht zuerst eine Frage der Einsicht

oder des guten Willens, sondern eine Frage der seelischen Kraft und des psychischen Vermögens. Die Umkehr des Denkens oder gar der Verhaltensänderung wird wohl auch in dieser Hinsicht nur über kleine Schritte möglich sein; und selbst das ist, wenn man realistisch bleiben will, vielleicht schon viel, was man sich zutraut. In dieser Hinsicht habe ich oft den Eindruck, daß manche Feministinnen uns Männer, die Kirche und auch sich selbst überschätzen und überfordern (was auch Gewalt bedeuten kann). Insofern die feministische Bewegung Abkehr von entfremdenden Strukturen und Vor-Urteilen bedeutet, plädiere ich mit allem Nachdruck dafür, daß die Frauen uns Männer in ihre Bewegung mit einbeziehen und uns gerade dort nicht nachahmen oder Fiktionen von uns nachlaufen, wo sie uns zu Recht in die Krisis führen. Es wäre wohl ein zu billiges Klischee, Männer wollten nur sitzenbleiben (sitzen auf Privilegien . . .), während Frauen gehen und auf(er)stehen. Weder bei Frauen noch bei Männern ist das Sitzvermögen zu überschätzen und das Gehvermögen zu unterschätzen. So müssen sich wohl auch Frauen die Frage stellen, wie sie mit Macht umgehen, wie sie ihr Wissen einsetzen, wie sie als Expertinnen mit anderen (Nicht-Experten) umgehen usw. Gerade wenn das Anliegen der feministischen Theologie darin liegt, das Personsein jedes Menschen als Ebenbild Gottes zu verstehen und von daher auf eine Veränderung in Richtung einer solidarischen Gleichwertigkeit hinzuwirken (C. Halkes), dann verbindet ein solches Anliegen Frauen und Männer, auch dann, wenn die konkreten Aufgaben und Konsequenzen für die Männer anders sind als für die Frauen. Entscheidend geht es um die „Verbundenheit in einer gleichen Sorge" (A. Höchli-Zen Ruffinen).

Einbeziehung der Männer in die Bewegung der Frauen

Gubler: Um nochmals ein in letzter Zeit vielzitiertes Wort von Rosa Luxemburg zu bemühen: „Freiheit ist immer Freiheit des Andersdenkenden . . ., weil all das Belebende, Heilsame und Reinigende der politischen Freiheit an diesem Wesen hängt . . ." Wenn uns die feministische Theologie lehrt, daß die Frage nach der Frau (auch) in der Kirche eine Frage der Gerechtigkeit und der echten Katholizität ist und daß die Erwartungen der heutigen Zeit nach Gerechtigkeit, Gleichheit, Friedenssicherung (Abbau von Gewalt) sowie die Sorge um das Überleben der Schöpfung mit den Anliegen des Feminismus engstens zusammenhängen, können aufgeschlossene Männer dem wohl zustimmen. Wie soll es aber in Gesellschaft und Kirche weitergehen?

Karrer: Dazu einige Bemerkungen. Ich bin manchmal betroffen, wie „bewußtlos" nicht nur Männer („Herren"),

sondern auch Frauen von patriarchalischen Voraus-Setzungen her denken, fühlen, planen, argumentieren, Sprechweisen wählen und ihr Leben steuern. Wenn heute Frauen von allen Ecken und Lagern aufbrechen und mit ihrem Anliegen durchbrechen wollen, während der institutionelle Spielraum im Moment sicher nicht erweitert wird, dürfte es zu einer Herausforderung an die Geduld und Kraft zum „Langstreckenlauf" für viele Frauen (und nicht zu vergessen, auch für Männer) kommen.

„Rationalisierungen" bei Männern . . .

Die Gefahr bei manchen „Männern der Kirche" (auch das sind „Schlag"-Worte) liegt m. E. darin, daß die feministische Theologie zu wenig als angewandte Befreiungstheologie gesehen wird und daß sie darin nur individuelle Probleme einzelner unzufriedener Frauen erblicken, eine mögliche Einmauerung in einen ideologischen Überbau oder Rationalisierung unverdauter Lebenserfahrungen. In solchen Vor-Urteilen wird auf tragische Weise verkannt, daß der Abbau der männlichen Dominanz in unserer Kultur erst noch vor uns liegt und unsere Phantasie und Kraft bis an die Grenzen fordern wird. Vor allem aber ist nicht damit ernstgemacht, daß die Ebenbildlichkeit Gottes von Mann und Frau sich auf das Personsein bezieht und nicht auf einseitig oder gegenseitig zugewiesene Rollenklischees.

. . . und Frauen

Aber auch Frauen müßten sich fragen, ob und inwieweit eigene Anteile in Lebenskrisen hinter feministischen Parolen versteckt werden können, ebenso unabgegoltene Lebenssehnsüchte . . . ähnlich wie auch Männer ihre Probleme mit patriarchalischem Gehaben oder Rollenverhalten (Karriere) vertuschen oder „überhöhen" können. Auch in dieser Beziehung lohnt sich, wenn man wirklichkeitsbezogen handeln und personenorientiert kommunizieren will, trotz aller Wünsche und trotz aller berechtigten Kritik nüchtern zu bleiben. Denn das Patriarchat soll nicht durch das Matriarchat ersetzt werden. Nicht nur der autoritäre Vater kann Lebendigsein verhindern, sondern auch eine Mutter kann Leben „ersticken", wie gerade auch Töchter wissen.

Im Blick auf die wesentlichen Anliegen und im Blick auf die Überwindung von Barrieren des Verstehens (z. B. in unserer Sprache) kommt es darauf an, zueinanderzufinden, miteinanderzugehen, aneinanderzuwachsen, uns gemeinsam zu entwickeln und den vor uns liegenden Weg gemeinsam zu gehen.

Artikel

Lutz Müller

Manns-Bilder*

Die schwierige Identitätsfindung der Männer

Im folgenden Beitrag werden einige Hypothesen beschrieben, die verständlich machen sollen, weshalb Männer in unserer patriarchalen Kultur immense Schwierigkeiten haben, ihre Identität zu finden. Indem Männer bei ihrer frühkindlichen Identitätsentwicklung unbewußt von der folgenschweren Formel „Männlich sein heißt, nicht weiblich sein" ausgehen, müssen sie primäre menschliche Bedürfnisse und grundlegende menschliche Eigenschaften verdrängen, die sie mit der Mutter und Frau verbinden. Wie aber kann der Mann den verantwortlichen Umgang mit seinen Gefühlen, seinem Körper, seiner Sexualität, seiner Umwelt und seinen männlichen und weiblichen Mitmenschen lernen oder wiedergewinnen, wie kann das – auch von Frauen häufig vertretene – unbewußte „Arrangement der Geschlechter" überwunden werden? Eine Möglichkeit, diesen gefährlichen Zustand zu beenden, liegt in der Überwindung typischer Männlichkeits- und Weiblichkeits-Zuschreibungen und der Besinnung auf den ganzheitlichen Menschen. Dabei ist zu beachten, daß Veränderungen nicht nur vom guten Willen abhängen, sondern daß hier vielfältige Kräfte und (frühkindliche) Prägungen wirksam sind. *red*

1. Das Arrangement der Geschlechter

Heute setzt sich immer mehr die Auffassung durch, daß sich das patriarchale System nicht aufgrund einer bösartigen, absichtlichen Unterdrückungs- und Bemächtigungsaktion der Männer gebildet hat, sondern daß es das Resultat eines sehr komplexen Entwicklungsprozesses und eines unbewußten Zusammenspiels zwischen Männern und Frauen ist. Es wurde nicht von den Männern „gemacht", sondern es ist aufgrund vielfältigster unbewußter Faktoren biologischer, psychologischer, soziologischer und ökonomischer Art so geworden.

Männer wie Frauen sind zugleich Erleider und Nutznießer dieses heute sehr neurotisch anmutenden Zusammenspiels. Was ist aber der unbewußte Zweck dieses gemeinsamen Arrangements? Was läßt Frauen wie Männer an einem System festhalten, das sie unterdrückt, zur Selbstentfremdung führt, sie krank macht und in die Selbstzerstörung treibt? Wieso sind Frauen bereit, in einer unselbständigen, infantilen, töchterlichen Abhängigkeit zur Mutter oder zum Vater/Mann zu verbleiben, und wieso verharren Männer in einem infantilen, größen-

* Leicht gekürzte Fassung eines Beitrages, der zuerst in Analyt. Psychologie Bd. 18 (1987), 22–39, erschienen ist. – Die Ziffern in Klammer verweisen auf die Nummern in der Literaturliste (S. 160).

wahnsinnigen und selbstzerstörerischen Unabhängigkeits- und Dauerpotenzgebaren, das ihre Seele, ihren Körper und ihre Umwelt zugrunde richtet? Eine mögliche Antwort auf diese Fragen ist, daß Mann und Frau mit Hilfe des patriarchalen Arrangements vermeiden können, die tiefen Konflikte und Bedürfnisse wieder zu erleben, die in der frühkindlichen Beziehung zu einer über- und allmächtigen „Großen Mutter" wurzeln[1].

2. Männlichkeit als Fehlen von Weiblichkeit

Während das Mädchen unter durchschnittlichen Voraussetzungen eine bestimmte „matriarchale" Form von Identität ungestört und ohne Bruch aus der Identifikation mit der Mutter entwickeln kann, muß sich das männliche Kind seine Geschlechtsidentität gewissermaßen „konstruieren". Das Wort „konstruieren" verwende ich hier nicht, um ein absichtliches, bewußtes Herstellen von identitätsbildenden „männlichen" Normen und Werten beim Jungen auszudrücken. Ich möchte damit andeuten, daß sich der Junge im Aufbau seiner Identität Werte und Normen aus seiner Umwelt gewissermaßen „heraussuchen" muß und dabei weitgehend auf sich selbst angewiesen ist, weil ihm unmittelbare und realistische männliche Identifikationsobjekte in der Regel fehlen. Die männliche Identitätsbildung hat dadurch etwas Künstliches, Fassadenhaftes, Unechtes. Der Junge orientiert sich an übersteigerten heroischen Idealen, wie sie ihm vermittelt werden durch Literatur und Fernsehen, durch personahafte Väter und autonomiedelegierende Mütter und Gleichaltrige, die ebensowenig wissen wie er, was „Männlichkeit" eigentlich ist.

Als Hauptrichtschnur für seine Identitätssuche bleibt ihm deshalb nur die unbewußte Formel: „Männlich sein heißt, anders als die Mutter und die mit ihr verbundenen Gefühle zu sein, heißt, nicht weiblich zu sein." Diese Negativ-Definition von Männlichkeit ist von einer tiefen Tragik. Sie bedeutet nämlich, daß der Junge wesentliche Seiten und Bedürfnisse seines Wesens abspalten und verdrängen muß und statt dessen eine Vielzahl von Fremd- und

[1] Ich möchte dieser Antwort im folgenden weiter nachgehen und dabei einige Thesen zusammenfassen, wie sie von modernen Psychologinnen und Psychologen besonders im Anschluß an die Ergebnisse der psychoanalytischen Ich-Entwicklungs-Psychologie formuliert werden (1, 2, 5, 10). Diese Thesen decken sich weitgehend mit den Ansätzen der Analytischen Psychologie, besonders mit dem, was Erich Neumann in bezug auf die Psychologie der männlichen und weiblichen Bewußtseinsentwicklung systematisch herausgearbeitet hat, z. B. über den „widerstrebenden Jünglingsgeliebten" der Großen Mutter (6), die Problematik der patriarchalen Ehe (7, 8) und die Überwindung des patriarchalen Systems (7, 9).
„Wer das Kind in der Krippe wiegt, der regiert die Welt." Mit diesem Zitat umschreibt Dinnerstein (2) ihre Grundthese, die besagt, daß es für die Identitätsentwicklung von Mädchen und Jungen von sehr unterschiedlicher und sehr weitreichender Bedeutung ist, daß ihre erste entscheidende, zentrale Bezugsperson eine Frau und nur eine Frau ist. Was heißt das für den Jungen?

Idealvorstellungen über das, was „Männlichkeit" ist, übernehmen muß. Das, was er an wesentlichen menschlichen Eigenschaften und Gefühlen in der Beziehung zur Mutter erfährt: also beispielsweise seine Körperlichkeit, seine Sinnlichkeit, seine Liebesfähigkeit, sein Zärtlichkeitsbedürfnis, seine Einfühlung, sein Bedürfnis nach Beziehung, nach Einheit und Verschmelzung mit einem anderen Menschen, muß er zugunsten von teilweise unechten „männlichen" Werten opfern, weil eben diese zentralen menschlichen, mann-weiblichen Eigenschaften der Ur-Beziehung mit nur einer Person, nämlich der Mutter, verbunden sind. Stände ihm beispielsweise in den ersten Lebensmonaten und -jahren der Vater im ausreichenden Maße als zweite Bezugsperson zur Verfügung, könnte er diese elementaren Gefühle auch mit ihm verbinden und müßte sie in seiner Identitätsbildung nicht als „weiblich" und „unmännlich" abspalten. Häufig aber wird er dagegen von einer Mutter, die ihren Sohn als anders und fremdartig erlebt, und einem fernen, ungreifbaren Vater, der seine eigene Not der Selbstentfremdung nicht spürt, zu früh in eine „männliche" Autonomie und Eigenständigkeit hineingetrieben. Er vermag dann nur ein fassadenhaftes Not-Ich aufzubauen, das sich panzern muß, um nicht immer wieder von der Gefahr der Auflösung durch ursprünglichste menschliche Gefühle und Bedürfnisse bedroht zu werden.

Größere Autonomie

Es wird häufig von psychologischer Seite darauf hingewiesen, welche Vorteile die Notwendigkeit zur Unterscheidung von der Mutter für die männliche Identitätsbildung hat. Sie ermöglicht etwa ein höheres Maß an Autonomie, Distanzierungsfähigkeit, Objektivität, Frustrationstoleranz und Ich-Festigkeit im Vergleich etwa zur Frau, die durch ihre fehlende Unterscheidung von der Mutter ihre Identität häufig als ein „In-und-durch-Beziehung-Leben" unter Preisgabe eigener Individuationsbestrebungen definieren muß. Dem stimme ich prinzipiell zu. Ich meine aber, daß wir bei dieser Argumentation häufig das ganze Ausmaß der Tragik und der Destruktivität übersehen, die für den Mann wie für die Frau mit dieser Negativ-Definition: „Mann-Sein heißt, nicht weiblich sein" verbunden ist und daß wir unser Bewußtsein schärfen müssen für all die verheerenden Formen von Pseudo-Autonomie, die uns als muskelgepanzerte Männlichkeit, als Heroismus und Phallismus imponieren. Nichts spricht nämlich dagegen, daß sich die Freude und Lust an der Autonomie, am Erigieren, Eindringen, Erforschen und Erobern nicht auch zusammen mit Liebes-, Einfühlungs- und Hingabefähigkeit entwickeln ließe.

3. Die Ambivalenz des Mannes gegenüber dem „Weiblichen"

In der Beziehung zur Frau nun ersehnt sich der Mann zutiefst, jene ungelebten Bedürfnisse seines Wesens wiederbeleben zu können. Gleichzeitig aber befürchtet er, es könnten sich die frühkindlichen emotionalen Abhängigkeiten und Ängste wiederholen, die mit dieser ersten übermächtigen Beziehungsperson verbunden sind. Die Frau erweckt in ihm eine Vielzahl tief unbewußter, unformulierbarer und widersprüchlichster Gefühle, z. B. die unstillbare Sehnsucht nach Verschmelzung und Einheit, nach dem wortlosen Verstandenwerden, nach dem bewundernden, wonnevollen Blick, aber auch die existentiellen Ängste vor dem Hilflos-, Angewiesen- und Ausgeliefertsein, dem Alleingelassenwerden, der Auflösung des Ichs, das beschämende Gefühl, immer der Unterlegene zu sein, und die tödliche Wut auf die nicht zu überwindende Übermacht des Weiblichen. So ist der Mann in den vielfältigsten Formen immer wieder auf der Suche nach der Frau – oder besser: auf der Suche nach seinen verlorenen primären menschlichen Eigenschaften, die er notgedrungenermaßen mit der Frau verbindet – und immer wieder auf der Flucht vor der Frau – oder besser, auf der Flucht vor seinen frühkindlichen Ängsten. Er muß die Frau einerseits idealisieren und vergöttlichen, andererseits fürchten, abwerten und verteufeln. Er kann in ihr kaum einen gleichartigen Menschen wahrnehmen, denn sowohl die Gefühle und Erfahrungen der frühen Kindheit, in der er ihre Überlegenheit und seine Ohnmacht erlebt hat, als auch die unterschiedlichen Sozialisationsprozesse stehen trennend zwischen ihm und ihr. So haben der männliche und der weibliche Mensch trotz überwiegender Gemeinsamkeiten doch häufig den Eindruck, daß sie Wesen von einander fremden, unbekannten Welten sind, zwischen denen es kaum eine Brücke der Verständigung gibt[2].

[2] Ich möchte hier einen Traum und einen Brief eines 44jährigen, sehr differenzierten und intelligenten Patienten einfügen, der an einer schweren narzißtischen Störung leidet, diese aber relativ gut kompensiert hat und über ein hohes Maß an Introspektionsfähigkeit verfügt. Ich denke, daß sich diese erschütternden seelischen Dokumente über die abgrundtiefe Ambivalenz eines Mannes seiner Partnerin gegenüber in bestimmten Abstufungen leicht auf viele Männer im patriarchalen System beziehen lassen. – In der 35. Therapiestunde bringt der Patient einen Traum mit, den er „Angriff auf Mutter Erde" genannt hat: Ich bin zusammen mit zwei anderen Männern in einem Raumschiff. Der Kommandant des Raumschiffes sagt, er wolle einen Angriff auf die Erde fliegen. Mit wahnsinniger Geschwindigkeit schießen wir frontal auf die Erde zu. Im allerletzten Moment dreht der Kapitän das Steuer (weil er die Aussichtslosigkeit seines Unterfangens sieht, Kommentar des Patienten), und wir schrammen haarscharf an der Erde vorbei. Ich werfe so im Vorbeifliegen noch eine Atombombe ab. Das Raumschiff beschleunigt immer mehr. Der Kapitän schreit, daß die Wasserversorgung für die Antriebsdüsen nicht mehr funktioniert. Mit immer größer werdender Beschleunigung sehe ich das Ende auf uns zukommen. Dann taucht alles in ein gleißendes Licht ein. Das Raumschiff, mein Körper lösen sich in ihre Bestandteile auf. Nichts ist mehr. Dann werde ich wach.

Für Frauen scheint die Beziehung zum Mann in der Regel nicht mit der gleichen, tief verunsichernden emotionalen Ambivalenz verbunden zu sein. Zwar sucht auch sie im Mann jene ursprüngliche symbiotische Beziehung zur Mutter; aber da er als Mann anders sozialisiert wurde, braucht sie nicht in gleichem Maße zu befürchten, daß er in ihr die frühen Ängste des Verschlungenwerdens und der Auflösung aktiviert. Zudem ist ihre Identität meist durch „In-Beziehung-Sein" definiert und nicht durch „Unterscheidung" wie beim Mann, so daß sie besser und geübter mit Beziehungsgefühlen umgehen kann. Schließlich vermag sie es auch leichter als der Mann, ihr Bedürfnis nach den primären menschlichen Gefühlen in der Beziehung zu anderen Frauen oder im Bemuttern eigener Kinder zu erleben.

Minderwertigkeitsgefühl und Überlegenheitswahn

Das Arrangement der Geschlechter in unserer patriarchalen Gesellschaft zielt also von männlicher Seite unbewußt darauf ab, der in der Kindheit an der Mutter erlebten übermächtigen archetypischen „Großen Mutter", als der Herrin über Glanz und Elend der menschlichen Existenz, der Herrin über Leben und Tod, Freud und Leid zu entgehen. Indem der Mann die Frau entwertet und ihren Einflußbereich auf wenige Funktionen einschränkt, versucht er ihre erahnte und befürchtete Macht und Überlegenheit zu bannen. Zudem soll sie ihm nur eine gute Mutter sein (nicht eine „Anima"), die ihn fördert, aber nicht fordert, um nicht sein permanentes Minderwertigkeitsgefühl ihr gegenüber zu aktivieren. Von weiblicher Seite sieht es ähnlich aus. Die Frau fügt sich in diese Rolle und nährt den männlichen Überlegenheitswahn, weil ihr das etliche Vorteile bietet. Indem sie sich z. B. auf eine abhängige Mutter- und Hausfrauenrolle festlegen läßt, entgeht sie der Rache der „furchtbaren Großen Mutter", welche Autonomie und Eigenständigkeit mit Verfluchung, Verstoßung und Verlassenheit ahndet. Zudem muß sie weniger Verantwortung und weniger Risiko für die materielle

In diesem Traum wird der zentrale Symbiose-Autonomie-Konflikt des Patienten überdeutlich. Sein Angriff auf „Mutter Erde" nach Art der japanischen Kamikaze-Flieger zeigt schon etwas von der tiefen Ambivalenz dem „Großen Weiblichen" gegenüber: er will sie und sich selbst mit seinem Riesen-Raumschiff-„Phallus" einerseits zerstören, sich andererseits wohl auch mit ihr in einem explosiven „Orgasmus" vereinigen. Er ist von „Mutter Erde", die er auf die Frauen projiziert, in symbiotischer Weise abhängig. Gleichzeitig haßt er sie für ihre Macht und verfolgt sie destruktiv (Frontalangriff und beiläufiger Atombombenabwurf). Wenn er sich aber von ihr trennt, dann wird er von Auflösung und Selbstverlust bedroht. Der Patient faßte sein Dilemma in folgender Formel zusammen: „Um der Zerstörung meines Ich [durch überwältigende Nähe und Abhängigkeit, Anm. des Verf.] zu entgehen, zerstöre ich mich lieber selbst oder meine Beziehungsgefühle." Er bezieht das auf seine reflexartig verletzende Aggressivität, wenn er sich unverstanden fühlt, und auf sein teilweise selbstdestruktives Verhalten beim schnellen Autofahren und bei seinem Raubbau mit seinem Körper.

Versorgung ihres Lebens übernehmen und kann sich ersatzweise an ihrer heimlichen Macht erfreuen, die sie über ihre Kinder und häufig genug über ihren Ehemann hat. Dennoch aber scheint der Preis, den beide für dieses Arrangement heute zu zahlen haben, ungleich höher als der Gewinn.

4. Der Mann, sein Körper und seine Emotionen

Auch der Mann besteht wie die Frau, selbst wenn er es ständig zu leugnen sucht, aus einem fleischlichen, empfindlichen, auf Schmerz und Gefühle sensibel reagierenden Körper als der Basis seiner Existenz. Dieser Körper aber mit seinen Trieben, Emotionen, Lüsten, seiner Schwäche und Gebrechlichkeit erinnert den Mann zu sehr an seine letztliche Ohnmacht und Vergänglichkeit, seine eigene erdhafte Dunkelheit, seine Stofflichkeit und seine schließliche Auflösung im Tod.

Der Körper ist deshalb sein Gegner, den es zu bekriegen und zu überwinden gilt. Deshalb darf ein „richtiger Mann" nicht weinen, nicht schwach, nicht zärtlichkeits- und kontaktbedürftig sein. Angst und Schmerz darf er nicht spüren, den Tod nicht fürchten. Sonst wird er als Schwächling, als Weichling und Angsthase, als Heulsuse oder als „weibisch" verspottet. Die Wirklichkeit des Körpers und seiner „schwachen" Gefühle wird verleugnet, der Körper muß mißachtet, dressiert, abgerichtet, abgehärtet, bis an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit gebracht werden, damit er wie eine gut geölte Maschine zu funktionieren vermag. „Gelobt sei, was hart macht", und „Was mich nicht umbringt, das macht mich stark". Der Körper wird schließlich zu einem starren Panzer, der den Mann unempfindlich macht gegen Schmerz und Verletzungen, die ihm von der Umwelt beigebracht werden, und gegen Gefühle und Signale, die von ihm selbst stammen. Der Körper als stets bereite Kampf-, Hochleistungs- und Sexmaschine, als ein Objekt narzißtischer Ausbeutung.

Deshalb hat der Mann den unmittelbaren Zugang zu seinem Körper, seinen Warn-Signalen und Reaktionen verloren. Er vertraut auf Autoritäten, er behandelt seinen Körper wie ein Objekt, an dem er wie bei einer Maschine nur die – möglichst auswechselbaren – Teile sieht und nicht die Ganzheit des psychophysischen Organismus. Vielleicht liegt einer der Gründe dafür, daß Frauen eine wesentlich höhere Lebenserwartung haben, darin, daß ihnen der Zugang zu ihrem Körper weniger abtrainiert wurde, sie schneller auf ihre körperlichen Warnsignale reagieren und auch deutlicher ihre emotionale Belastung zeigen dürfen: „Wenn Männer Symptome zeigen, ist es

meist schon zu spät. Ihr Panzer bricht, weil ihr Kern explodiert ist" (10, S. 26)[3].

5. Der Mann und sein Phallus

In seiner Not, sich eine vom „Weiblichen" abgegrenzte Identität aufzubauen, fixiert sich der Mann auf jenes kleine Organ, von dem er sich die Unterscheidung erhofft: seinen Penis. Seine Not ist dermaßen groß, daß er sich wie ein Ertrinkender an seinem Penis festklammert und sich mit ihm identifiziert. Sein Penis soll ihm ein symbolischer Garant sein dafür, daß er anders ist als das mächtige „Weibliche", das ihn ständig zu überwältigen droht. Sein Phalluskult soll ihm die Bestätigung geben, unabhängig, autonom, dauerhaft und frei zu sein. Seine „phallische Stoßkraft" soll ihn weg- und forttreiben auf eine größtmögliche Distanz von der „Großen Mutter".

Weil er nichts hat, was er dem großen „Weiblichen" wirklich entgegenzusetzen hätte – denn er ist ja zutiefst selbst „weiblich", d. h. menschlich, das macht ja die Tragik des Mannes aus –, beschwört er unablässig die vermeintliche Macht des Penis. Er soll sein Zauberstab sein, der allen Bann und alle Abhängigkeit bricht und mit dessen magischer Kraft er sich die Herrschaft über die Frau, den Körper, die Natur, die Erde und das Universum zu sichern hofft. Der Mann und sein Penis sind eins. Beide müssen groß, stark, hart, standhaft, dauerhaft und ständig potent sein. Was seinem Penis angetan wird, wird ihm angetan. Deshalb die ständige Angst vieler Männer, ihr Penis könnte zu klein sein, sie könnten im Vergleich mit anderen „den kürzeren ziehen", sie könnten in ihrer erektiven und generativen „Mächtigkeit" und „Manneskraft" „versagen". Höchster Potenzbeweis ist es, wenn sie mit ihrem männlichen Schöpfungsorgan ein männliches Kind zu zeugen imstande sind. Auch befürchten sie, sie könnten sich sexuell lächerlich machen und der Lust der Frau nicht gewachsen sein. Das schlimmste wäre, wenn sie schließlich als „Schlappschwänze" daständen bzw. dahingen.

Dieses Verfallensein an das übersteigerte Phallusprinzip macht aus dem Mann einen ständig gehetzten Menschen, immer in Eile, immer in Konkurrenzdenken und Rivalität, immer latent aggressiv, immer in Siegerpose. Erholung, Pause machen, Entspannung: das käme ja einer

[3] Sich panzern, bis an die Grenzen gehen und schließlich explodieren: das ist ein Prozeß, der sich in der Phantasie und der Wirklichkeit der Männer immer wieder finden läßt. Es scheint, als müsse sich der Mann erst panzern, um seine Lust und Angst vor Hingabe abzuwehren, als müßte er dann versuchen, das durch die Panzerung blockierte Leben verzweifelt wiederzufinden und zu spüren, indem er mit aller Gewalt und Anstrengung an seine Grenzen geht, um sich dann endlich wieder in einer erlösenden, lustvollen, aber tödlichen Explosion in die Vereinigung mit seinem Ursprung hinein auflösen zu dürfen.

„Erschlaffung" gleich, die auf keinen Fall zugelassen werden darf, weil sich dann vielleicht die so tiefen, aber so sehr verdrängten Bedürfnisse nach Passivität, Hingabe, Loslassen melden könnten. Lieber stirbt er dann auch den „Heldentod", das Versagen seines so heroisch-kämpferischen Herzens im Herzinfarkt (3).

Diesem Zwang zur Dauerpotenz steht die von vielen Männern als demütigend empfundene Erfahrung entgegen, daß ihr Penis eine gewisse Autonomie und Unbeeinflußbarkeit besitzt und daß er – glücklicherweise – seinen „eigenen Kopf" hat, durch den er sich nicht den Idealvorstellungen des Mannes von seinem Körper als einer Kampf- und Sexmaschine fügt. Anstatt aber in den spontanen Reaktionen und Nicht-Reaktionen seines Penis einen Ausdruck seiner tieferen, echten Gefühle wahrzunehmen, kann er diese Reaktionen nur unter dem Gesichtspunkt von Erfolg und Versagen sehen[4].

Aber weil der Penis dem Mann kein sensibles, warmes, lebendiges rhythmisch an- und abschwellendes, pulsierend-strömendes Liebes-, Lust- und Weisheitsorgan sein darf, muß er unempfindlich, kalt, hart, eisern und starr gemacht werden. Er wird zu einem Werkzeug und einer Waffe der Verachtung, der Bemächtigung, der Zerstörung, um sich endlich in einer gigantischen, orgiastischen Explosion von sich selbst, seinen Zwängen und Panzerungen zu befreien.

6. Mann gegen Mann

Nun könnte man folgern, daß der Mann aufgrund dieser Abgrenzungs- und Identitätsfindungsschwierigkeiten eine starke Sehnsucht nach dem anderen Mann haben müßte, eine Sehnsucht nach Erlösung aus seinen diffusen und zerstörerischen Vorstellungen vom „Männlichen" und seiner so bedrohlich empfundenen Abhängigkeit vom „Weiblichen". Das ist sicherlich auch so. Der Mann bräuchte die Wirklichkeit des anderen Mannes ganz dringend, um zu erfahren, was „Mann-Sein" jenseits von Maskerade und Aufschneiderei bedeutet. Aber diese Wirklichkeit des anderen Mannes erfährt er nirgends. Drei Gründe dafür seien kurz angesprochen.

[4] Der Penis könnte am verpanzerten und unempfindlich gemachten Körper des Mannes noch eines der letzten Organe sein, das ihm einen Zugang zu seiner ursprünglichen Gefühlswelt ermöglicht. Aber selbst von psychologischer Seite wird es dem Mann schwer gemacht, der „Weisheit seines Penis" (4) vertrauen zu lernen, denn häufig wird ihm sein „Versagen", seine „Impotenz" interpretiert als Angst vor der „verschlingenden Großen Mutter" oder Angst vor der „Kastrationsdrohung" des „Großen Vaters". Immer also ist dieses „Nicht-dauernd-und-jederzeit-potent-Sein" ein Defizit, eine Schwäche oder eine neurotische Angst, die mit Hilfe analytischer Psychotherapie oder verhaltenstherapeutischen Übungen überwunden werden sollte. Die „Impotenz" ist aber in vielen Fällen eine gesunde Reaktion, in der sich vieles an berechtigtem Widerstand gegen die an den Mann von innen und von außen herandrängenden Dauer-Potenzzwänge äußert, eine gesunde Reaktion, die ihm zeigt, was er will und was er nicht will, wozu er Lust hat und wozu er keine Lust hat.

1) Die klassische ödipale Problematik

Vater und Sohn erleben sich gegenseitig als Konkurrenten um die Mutter/Frau. Der Vater wird vom Sohn als feindlich-fremde Übermacht angesehen, der die Liebesbeziehung zur Mutter zerstören will; der Sohn wird vom Vater als neuer, lebendigerer, potenterer Liebhaber der Frau empfunden, der ihn eines Tages in vielerlei Hinsicht zu entthronen droht. Eine Folge davon ist, daß der Vater den Sohn nicht an seiner wirklichen Außen- wie Innenwelt teilhaben läßt, nicht an seinen Konflikten und Ängsten, sondern ihn statt dessen mit unrealistischen Idealforderungen und Leistungsansprüchen von sich fernhält und zu „kastrieren" versucht. Diese schwierige Konstellation der Rivalität mit einem übermächtigen „Männlichen" überträgt der Mann später auf alle anderen Beziehungen zu Männern.

2) Die Unfähigkeit, die männliche Fassade in der Begegnung mit anderen Männern zu durchbrechen

Jungen und Männer haben Angst, sich untereinander ihre wahren Gefühle und Bedürfnisse zu zeigen. Sie müssen befürchten, daß sie die Achtung ihrer Geschlechtsgenossen verlieren – an denen ihnen ja im Grunde sehr viel liegt –, wenn sie nicht den vermeintlichen Vorstellungen vom „Männlichen" entsprechen. Weil keiner von ihnen weiß, was „Mann-Sein" wirklich bedeutet, überbieten sie sich aus ihrer Verunsicherung heraus kompensatorisch und zwanghaft mit Prahlereien über ihre Bedeutsamkeit, Stärke und Potenz.

Indem sie sich damit den vermuteten, aber niemals ausgesprochenen Rollenklischees anpassen, erhoffen sie sich die Achtung und Bewunderung ihrer Mitmänner. Aber das Gegenteil ist der Fall. Die Mitmänner fühlen sich durch das Geprotze nur noch verunsicherter. Sie leiden ja latent selbst an diesen überfordernden „Männlichkeits-Bildern" und spüren halb bewußt, daß sie sie selbst nie zu erfüllen vermögen. So erleben sie den aus Verunsicherung und Sehnsucht nach Anerkennung heraus prahlenden Mitmann als mächtigen, rivalisierenden Feind, vor dem man auf der Hut zu sein hat.

3) Die Abwehr homosexueller oder homophiler Bedürfnisse

Der dritte Grund dafür, daß Männer ihre zerstörerischen Bilder von „Männlichkeit" nicht untereinander reduzieren und modifizieren können, ist das Tabu der Homosexualität, das Tabu der Zärtlichkeit, der Körperlichkeit und Intimität untereinander. Männerbünde mit ihren krampfhaften Unabhängigkeits- und Leistungsideologien dienen ja dazu, den übermächtigen Einfluß der primären Gefühle und Sehnsüchte zu unterdrücken. Homosexuelle und homophile Gefühle aber aktivieren diese zentralen menschlichen Sehnsüchte wieder. Das würde dann den so sehr befürchteten Zusammenbruch allen Männlichkeits-Wahns bedeuten.

Ich erinnere mich an scheinbar geringfügige, aber in Wirklichkeit sehr tiefgreifende Begebenheiten mit meinem Vater, als ich etwa sieben Jahre alt war. Beim Spazierengehen wollte ich ihm die Hand geben, wie es kleine Kinder tun. Ich wollte ihm auf diese Weise nahe sein, wollte das Gefühl haben: „Wir beide gehören zusammen." Mein Vater aber wies mich zurück: „Männer geben sich nicht so die Hand." Manchmal, wenn ich begeistert und stolz auf ihn war, ihn liebte und glücklich darüber war, daß er mir etwas beibrachte oder erzählte, dann versuchte ich ihn zu umarmen und zu drücken. Ich merkte dann, wie er sich versteifte, mich leicht von sich schob: „Ist gut, ist gut." So lernte ich, daß Männer ihre Zuneigung und Solidarität zueinander nicht körperlich ausdrücken.

So hat der Mann einerseits ein tiefes Bedürfnis nach der Erfahrung der Wirklichkeit des anderen Mannes, muß aber andererseits dieses Bedürfnis stark verdrängen. Das führt zu einer Vielzahl neurotisch bzw. psychotisch anmutender Kompromißbildungen. In den heutigen Männerbünden: den Männer-Gremien und Ausschüssen, dem Militär, den Sportvereinen, dem Stammtisch sucht der Mann nach Hilfe für sein Selbstverständnis, kann er dem anderen Mann nahe sein – auch körperlich –, meist aber nur um den Preis des Rivalisierens und Bekämpfens. Am irrsinnigsten zeigt sich das im Krieg[5].

7. Die Überwindung des Männlichkeitswahns

Das, was Männer tun und was sie als Vorbilder in sich tragen, darf man, denke ich, nicht nur als eine leidvolle, aber notwendige Übergangsphase in der Bewußtseinsentwicklung des Menschen auffassen. Damit könnte man leicht die Schwere der Problematik übersehen. Moderne Autoren scheuen sich nicht, eine Vielzahl der männlichen Einstellungen und Verhaltensweisen in die Nähe von tiefen narzißtischen Störungen, von Borderline-Strukturen, ja psychotischen Reaktionsmechanismen zu bringen. Sie halten den Mann für ein niemals richtig geborenes Kind, das aus Not heraus ein fassadenhaftes Ich aufbauen mußte, der in ständiger Angst lebt, sein Ich könnte sich in Fragmente auflösen.

Ich glaube, daß ein wesentlicher Schritt, den wir für die Überwindung des Männlichkeitswahns tun können, dar-

[5] Im Kriege endlich kann der Mann sich in der Masse der Männerheere geborgen fühlen, hier kann er endlich im Schützengraben ganz nahe beim anderen Mann sein, sich mit ihm vereinen – wenn auch nur im Tode –, hier kann er die Angst und den Schmerz des Mannes, seine Kameradschaft und Liebe zum anderen Mann wahrnehmen, hier kann er Ekstase, Rausch und Leidenschaft erleben; hier kann er sich für alle Qualen und Unterdrükkungen rächen und zugleich heroisch überlegen sein. Der Feind, zu dem es ihn hindrängt und mit dem er sich tränenüberströmt im Todesstoß vereint, ist das Ziel seiner tiefsten Sehnsucht und seines größten Hasses, ist ein intim Vertrauter, ist er selbst. Eine tödliche Kompromißbildung.

in besteht, dieses fundamentale Dilemma des Mannes aufzulösen, daß er zwanghaft immer anders sein muß als der weibliche Mensch. Dazu aber müssen wir die patriarchalen Zuschreibungen von dem, was „ein richtiger Mann" und was „eine richtige Frau" ist, unablässig hinterfragen.

Es mag sein, daß es für frühere Kulturen psychologisch oder soziologisch sinnvoll und notwendig war, genau zu unterscheiden, was jeweils als typisch „männlich" und was als typisch „weiblich" zu gelten hatte. Aber wir haben es zur Genüge gesehen, welche verheerenden Wirkungen es für Männer wie für Frauen heute hat, wenn sie ihre zweigeschlechtlichen oder, besser, menschlichen Eigenschaften und Verhaltensweisen zugunsten eines eindeutig-machenden patriarchalen Arrangements opfern müssen.

Entwicklung von „weiblichen" Seiten?

Wir sprechen häufig von „weiblichen" Seiten, die zu entwickeln wären, oder von „männlichen" Anteilen, die bewußtgemacht werden müssen. Werden wir näher befragt, was wir damit meinen, dann greifen wir meist auf die klassischen Polarisierungen zurück: Das Männliche ist das Obere, der Himmel, die Sonne, das Licht, der Tag, der Logos, das Bewußtsein, das Geistig-Schöpferische, das Eindringende, das Aktive, das Denken usw., und das Weibliche ist das Untere, die Erde, der Mond, die Dunkelheit, die Nacht, der Eros, das Unbewußtsein, das Körperlich-Schöpferische, das Umfangende, das Passive und das Fühlen.

Damit übermitteln wir – ohne daß wir es vielleicht wollen – auf sehr subtile Weise alte patriarchale Vorurteile, beispielsweise das von der Superiorität des männlichen Prinzips und der Inferiorität des weiblichen Prinzips.

Tatsächlich sind der Himmel, die Sonne, das Licht, das Bewußtsein, das Denken, die Autonomie ebensowenig „männlich" wie die Erde, der Mond, die Dunkelheit, das Unbewußte, das Fühlen und die Bezogenheit auf einen anderen Menschen „weiblich" sind. Sie sind einfach das, was sie sind. Wir müssen erkennen, daß diese patriarchalen Zuschreibungen, wenn wir sie auf ein konkretes Objekt, auf einen Mann oder auf eine Frau beziehen, sehr problematisch sind und daß wir sie aufgeben müssen, wenn wir unseren „Männlichkeitswahn" und „Weiblichkeitswahn" überwinden wollen.

Vorhandensein wesensgemäßer Unterschiede

Damit braucht aber keineswegs geleugnet werden, daß es anlagebedingte und wesensmäßige psychische Unterschiede zwischen Mann und Frau gibt. Diese werden sich zeigen und durchsetzen, auch wenn wir sie nicht vor- und festschreiben. Wesensgemäße Unterschiede lassen sich

zudem – besonders, wenn wir einen individuellen Mann oder eine individuelle Frau betrachten – kaum trennen von den Prägungen des Kultur- und Wertesystems, in dem wir aufwachsen. In einer Reihe von Untersuchungen konnte nachgewiesen werden (5), wie subtil sich die oft unbewußten Bilder, Erwartungen und Vorstellungen über „Männlichkeit" und „Weiblichkeit" auf die Beziehung zum kleinen Kind auswirken. Sehr wahrscheinlich verhalten sich die Eltern bereits einem ungeborenen Jungen gegenüber anders als einem ungeborenen Mädchen. So wünscht sich beispielsweise eine Mehrheit von Müttern und Vätern einen Jungen als erstes Kind[6].

Wenn wir also nicht deutlich genug unterscheiden können, besonders im jeweiligen menschlichen Einzelfall, was es seelisch bedeutet, „männlich" und „weiblich" zu sein, was Anlage und was kulturelle Prägung ist, was hilft uns denn eine solche Unterscheidung? Ist sie uns eine Orientierungshilfe oder ist sie nur eine Festschreibung, die der Abwehr unserer Ganzheit dient?

Heute scheint sich der Archetyp des individuellen, persönlichen, einzigartigen Menschen zu konstellieren, der fremde Zuschreibungen darüber, wie er idealerweise zu sein hätte, nicht mehr ohne tiefe seelische Störungen zu ertragen vermag. Erst dann, wenn die Männlichkeits-Weiblichkeits-Spaltung in unseren Werten, Einstellungen und Verhaltensweisen aufhört, wird der Mann ein männlicher Mensch oder ein menschlicher Mann sein können.

Literatur:

(1) *N. Chodorow,* Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München 1985; (2) *D. Dinnerstein,* Das Arrangement der Geschlechter, Stuttgart 1979; (3) *H. Ernst,* Mit Volldampf in den Herzinfarkt, in: Psychologie heute 12 (1980) 22–29; (4) *H. Goldberg,* Der verunsicherte Mann, Reinbek 1979; (5) *A. Meulenbelt,* Wie Schalen einer Zwiebel oder Wie wir zu Frauen und Männern gemacht werden, München 1984; (6) *E. Neumann,* Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, Zürich 1949; (7) *ders.,* Zur Psychologie des Weiblichen, München 1980; (8) *ders.,* Die Angst vor dem Weiblichen, in: Die Angst. Studien aus dem C.-G.-Jung-Institut, Zürich 1959; (9) *ders.,* Krise und Erneuerung, Zürich 1961; (10) *V. E. Pilgrim,* Manifest für den freien Mann, Reinbek 1983; (11) *K. Theweleit,* Männerphantasien, vol. 1, 2, Reinbek 1983.

[6] Eine andere Untersuchung lief so: „Einige junge Mütter wurden gebeten, für eine kurze Weile ein ihnen fremdes, sechs Monate altes Kind auf den Arm zu nehmen. Die Hälfte der Mütter bekam Beth, ein Kind in rosafarbenem Kleid mit Schleifchen. Die andere Hälfte bekam Adam, der einen blauen Anzug trug. Wie der Vergleich ergab, lächelten die Mütter Beth öfter an, gaben ihr häufiger eine Puppe zum Spielen, und sie erzählten hinterher, sie hätten Beth sehr lieb gefunden und sie hätte weniger geweint. Adam und Beth waren ein und dasselbe Kind" (zitiert nach 5, S. 105).

Susanne Heine

Das „Mannsbild" in der feministischen Theologie

Wie sieht die feministische Theologie den Mann? Diese Frage haben wir einer Theologin gestellt, die einerseits sich selbst feministischen Grundanliegen verpflichtet weiß, die andererseits aber auch die Kompetenz hat, an allzuweit über das Ziel hinausschießende Thesen mancher Kolleginnen kritische Anfragen zu stellen. So sehr der Rückstand der Kirchen hinter dem allgemeinen Emanzipationsbewußtsein und z. B. das Festhalten an unbegründeten moralischen Normen zu kritisieren ist, so wenig hilft eine Schwarzweißmalerei: hier das gute Matriarchat – dort das böse Patriarchat. Christlichen Frauen und Männern bleibt gemeinsam aufgetragen, sich am Beispiel Jesu und der frühen Kirche zu orientieren und gemeinsam für eine wirkliche Emanzipation aller Menschen zu kämpfen. *red*

Die feministische Theologie, ursprünglich die Suche nach den verdrängten Frauen der Kirchengeschichte, hat sich in den letzten Jahren in eine Vielzahl von Richtungen entfaltet, deren kritische Unterscheidung notwendiger denn je ist. Nicht alles, was auf diesem Felde geschrieben wird, verdient den Namen Theologie, und will man den feministischen Blick auf „das andere Geschlecht", diesfalls das männliche, nach möglichen Perspektiven differenzieren, so hängt alles von der Intention ab, mit der feministische Theologie betrieben wird. Die Spannweite reicht von der Hoffnung auf eine matriarchale Heilszeit bis zur bescheideneren These einer vorübergehenden Notwendigkeit feministischer Theologie, solange es noch nicht gelungen ist, diese in einer reiferen Theologie aufzuheben – im doppelten Sinn des Wortes. Je nachdem figuriert der Mann in feministisch-theologischen Entwürfen auf sehr verschiedene Weise.

Der frauenfreundliche Jesus

Eine Spielart feministischer Theologie sieht in Jesus den Mann, der seine Persönlichkeit voll entwickelt und der Versuchung widerstanden hat, die „weibliche Seite" des ganzheitlichen Menschen (was immer das sein mag) abzuspalten. Durch Jesus, den „integrierten Mann" (Hanna Wolff; Elisabeth Moltmann-Wendel, Christa Mulack u. a.), ist das Christentum in seinen Wurzeln frauenfreundlich. Weiters wird versucht, Fäden der Tradition aufzuspüren, die eine androzentrische Geschichtsschreibung unterbrochen und verdeckt hat (z. B. Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Bernadette Brooten). Hier liegen auch die wichtigsten Leistungen der feministischen Theologie. Durch ihr besonderes Interesse geleitet, konnte sie vergessene, verschwiegene und verdrängte Frauentraditionen neu ins Bewußtsein heben und eine positive Identifizierung von

Frauen jenseits gängiger Rollenklischees mit der christlichen Tradition möglich machen. Die Kritik lautet hier: Das ursprünglich frauenfreundliche Christentum habe sich dem in seiner antiken Umwelt herrschenden Patriarchat wieder angepaßt und müsse auf die Intentionen Jesu zurückgeführt werden. Und wiewohl die zweifellos unbefangene Haltung Jesu gegenüber Frauen von dieser Position her auch überinterpretiert wird, spricht aus ihr jedenfalls die reale Erfahrung von Frauen, die von einer männlich dominierten Kirche unterdrückt, in ihren Entfaltungsmöglichkeiten beschnitten und in ihrem Selbstwertgefühl gemindert wurden und werden. In dieser Sicht ist der Mann zur Umkehr aufgerufen, während Frauen einander mit Elisabeth Moltmanns charakteristischer Wendung, sie seien „ganz, gut und schön", das vorenthaltene Selbstwertgefühl zusprechen.

Blick zurück im Zorn

Für eine andere feministische Richtung ist das Christentum nur mehr Gegenstand einer großangelegten Abrechnung. Angesichts der breiten Tradition männlicher Dominanz sei es lächerlich, mit ein paar wiederentdeckten Frauen der ersten Zeit für frauenfreundliche Anfänge des Christentums zu argumentieren. Autorinnen wie z. B. Gerda Weiler oder Mary Daly sehen, was sie selbst an Misogynie erfahren haben, in den Fundamenten des Christentums verankert. Die authentische Wut verletzter, um ihr Leben betrogener Frauen formuliert sich in der Forderung, mit dem Patriarchat müsse auch das Christentum überwunden werden. Mehr noch: Das Übel habe schon im Judentum begonnen, Jahwe sei „das patriarchale Entmündigungsprinzip" (Elga Sorge) schlechthin, und dieser eine Gott der Juden sei schuld am Untergang einer bunten, lebendigen und von Frauen und ihren Göttinnen bestimmten Welt. Hier geht die Sichtweise eines solchen Abrechnungsfeminismus schon in eine ganz andere über, die mit christlich-theologischen Fragestellungen nur mehr am Rande zu tun hat. Was aber aktuell und bemerkenswert ist, sind die Verbindungslinien zu einem, wenn auch nicht ausdrücklich gewollten, „religiösen Antisemitismus", den man nach Holocaust und Konzil vorschnell totgeglaubt hat und gegen den sich jüdische feministische Theologinnen zunehmend zur Wehr setzen. Dem vorurteilsgeprägten Denken dieser Position in Freund-Feind-Kategorien entspricht auch die Einstellung zum männlichen Geschlecht: Es ist minderwertig und führt daher die Menschheit in den Ruin; es hat abzudanken, und die gesamte biblisch-christliche Tradition mit ihm.

Das Matriarchat als Paradies

Darin herrscht Übereinstimmung mit den Vertreterinnen eines weiteren Gedankenkreises, die jenseits dessen, was wir unter Theologie verstehen, ein allgemein religiöses

Interesse mit einem Rück- und Vorausblick auf eine matriarchale Kultur verbinden. Danach habe es bis etwa 3000 v. Chr. eine weltumspannende matriarchale Kulturstufe gegeben, der alle Unmenschlichkeiten des späteren Patriarchats fremd gewesen seien. Vor allem Heide Göttner-Abendroth, aber auch Gerda Weiler und Elga Sorge bedienen sich dabei der Hypothesen Bachofens und benützen dessen Werk wie eine Geschichtsquelle: Was Bachofen den Mythen und Sagen entnimmt und in sein vorgefaßtes Konzept eines kulturellen Aufstiegs vom Matriarchat zum Patriarchat einbaut, wird von diesen Feministinnen als historische Tatsache angesehen und nur in der Bewertung auf den Kopf gestellt. Umkehrung ist das Schlagwort: Der Behauptung männlicher Überlegenheit wird die Behauptung weiblicher Überlegenheit entgegengesetzt, „Weiblichkeit" als Pflege des Gefühls, als Verzicht auf Rationalität wird als vergangenes und zukünftiges Paradies ausgemalt, und eben das, worauf die Männer des „Patriarchats" Frauen immer reduzieren wollten, nämlich auf Gebären, Hegen und Pflegen, reicht diesen Feministinnen zur freiwilligen Selbstdefinition aus und bestärkt sie in der Ansicht, die Welt werde am weiblichen Wesen genesen. Daher figuriert auch in dieser Sicht der Mann als Defizienzform des Menschen, der durch seine Herrschaft die gesamte gesellschaftliche Organisation denaturiert habe. Während es zum klassischen Repertoire feministischer Forderungen gehört, Gleichberechtigung zu verlangen und auch Positionen zu übernehmen, die bisher nur Männern vorbehalten waren, wollen sich die Feministinnen dieses Schlages mit der patriarchal verdorbenen Politik (oder Kirchenpolitik) die Hände gar nicht schmutzig machen. Sie ziehen sich in geschlossene Zirkel zurück und können ihre Weiblichkeit umso leichter pflegen, als sie ihr einen Überbau neuer religiöser Ideen und Riten verschaffen. Wenn nach 1 Kor 11 die Frau über den Mann, dieser aber unmittelbar zu Gott in Beziehung tritt, so kehren sie diese Rangordnung um und sprechen von einer unmittelbaren Beziehung der Frau zur „Göttin", an der der Mann höchstens mittelbar Anteil nehmen kann. Dabei fließt unter der Chiffre „Göttin" vielerlei zusammen. Die versuchte Wiederbelebung alter Eros- und Fruchtbarkeitskulte ist vermengt mit dem Glauben an die „weiblichen Züge" des biblischen Gottes und einer Hypostasierung weiblicher Selbsterfahrung der „Göttin in uns".

Der Mann als Defizienzform des Menschen

Natur contra Ethos – ein altes Modell

Was „Patriarchat" in all diesen weitgefächerten Positionen der feministischen Theologie eigentlich ist, bleibt recht vage. Während die Rede vom Patriarchat bereits zu

einem Gemeinplatz geworden ist und das Matriarchat in der Sekundär- und Tertiärliteratur wie eine allgemein anerkannte historische Tatsache gehandelt wird, macht sich jeder, ob Frau oder Mann, schwärzester Reaktion verdächtig, der die angeblichen Fakten einer Prüfung unterzieht. So nimmt mit der Popularisierung feministisch-theologischen Gedankengutes dessen Ideologisierung zu. Eine Kritik an diesem Vorgang darf sich aber nur erlauben, wer die Hintergründe sieht. Durch den Rückstand der Kirchen hinter dem Fortschritt des allgemeinen Bewußtseins für Gleichberechtigung, Emanzipation und Partnerschaftlichkeit haben Frauen in den letzten Jahrzehnten zunehmend deprimierende kirchliche Erfahrungen gemacht. Sie haben Männer und den von Männern männlich präsentierten Gott der christlichen Dogmatik destruktiv erlebt, sie sind auf rigide moralische Normen gestoßen, die gesetzt, aber nicht begründet wurden, und mußten sich bei der Nachfrage nach dem Sinn kirchlicher Ordnungen allzuoft mit dem Verweis auf das Gewicht der Tradition abfertigen lassen. Nimmt man hinzu, daß Rüstung und Umweltkrise einer Politik zugeschrieben werden, die überwiegend von Männern gemacht wird, so ist die Pauschalverdächtigung eines „Patriarchats" zwar nicht richtig, aber naheliegend, und das umso mehr, als damit ein altes Denkmodell in ungebrochener Faszination seine Auferstehung feiert. Angesichts der schier unlösbaren ethischen Fragen, die von Politik, Wissenschaft und Technik heute aufgeworfen werden, bedeutet es eine ungeheure Entlastung, sich auf das fraglose „Gutsein" der Natur zurückzuziehen. Alles, was der Natur entspricht, so lautet die These, sei eo ipso gut, daher auch die Frau, weil sie der Natur verbundener sei als der Mann. Was Natur für den Menschen überhaupt ist, wird nicht gefragt, weil die Berufung auf alles Natürliche und mit dem Kosmos im Einklang Befindliche der mühsamen Unterscheidung zwischen Gut und Böse scheinbar enthebt. Dieser Versuch, der ethischen Frage auszuweichen, vor die der Mensch unentrinnbar gestellt ist, hat viele Vorbilder in der Geschichte, und die christlichen Kirchen haben sich auf ihre Weise um das Fortleben dieses Denkfehlers verdient gemacht. Noch heute gibt es eine Richtung christlicher Sexualmoral, die sich zur Unterscheidung von Gut und Böse glaubt auf die Natur berufen zu können. Aber nicht nur das; die Zuordnung dessen, was als gut zu gelten hat, zu bestimmten vorgegebenen Verhaltensweisen, gesellschaftlichen Gruppen oder traditionellen Ordnungen durchzieht die Geschichte wie die Kirchengeschichte. Daß es höherwertiger sei, dem Klerus

anzugehören als dem Laienstand, ist ein tiefsitzendes „christliches" Vorurteil. Der Hexenhammer hat bekanntlich die Ansicht vertreten, Gott habe sich für sein Heilswerk des männlichen Geschlechts bedient, weil es „besser" sei, ohne übrigens auf den Gedanken zu kommen, daß das jüdische Volk besser sei, weil Gott sich seiner bedient hat. So absurd alle diese Zuordnungen sind, so geschichtswirksam sind sie doch geworden, wie schließlich die Einteilung der Menschen in Arier und Nichtarier in unserem Jahrhundert furchtbar belegt, und zwar auf weite Strecken unwidersprochen von christlicher Seite. Daß nun Frauen von Natur aus besser sein wollen als die andere Hälfte der Menschheit, ist um nichts gerechtfertigter und schadet ihnen letzten Endes selbst; aber wer wirft den ersten Stein?

In die Höhle des Löwen

Es ist ein bemerkenswertes Faktum, daß die großen Fortschritte in der kirchlichen Gleichstellung der Frau, die in den Kirchen der Reformation die Ordination zum geistlichen Amt gebracht haben, vor dem Auftreten einer feministischen Theologie erreicht worden sind. Der Kampf um gleiche Rechte für Frauen hat als politischer Kampf begonnen und kann auch in den Kirchen nur mit den Mitteln politischer und sozialer Auseinandersetzung geführt werden. Hier ist die Verbindung feministischer Theologie mit der Befreiungstheologie am Platze. Dazu gehört eine fundierte Argumentation zur Überzeugung der Andersdenkenden, und das heißt im Raum der Kirchen: eine fundierte Theologie, die zwar die Interessen der Frauen im Auge hat, sich aber nicht vom Gesamtzusammenhang christlicher Theologie abkoppelt. Dazu gehört auch, um mit Barbara Sichtermann zu reden, der Gang in die „Höhle des Löwen". Frauen, die auf Dauer im Getto ihre Weiblichkeit pflegen, aber der Konfrontation mit Männern ausweichen, werden für die Veränderung zu ihren Gunsten nichts erreichen. Um sich dieser Konfrontation zu stellen, braucht es ein realistisches Bild von Frau und Mann. Weder Frauen noch Männer sind ethisch höher- oder minderwertig, unsere sexuelle Natur definiert uns nicht vor dem Anspruch der Humanität. Die Tatsache, daß Männer seit eh und je mehr öffentliche Verantwortung tragen, weil sie mehr politische Macht ausüben, hat sie auch in größere Schuld verstrickt; aber keine Frau darf sich einbilden, die „Unschuld" ihrer hergebrachten untergeordneten Rolle in die Ausübung neuer Positionen von öffentlicher Verantwortung hinüberretten zu können. Es gibt wohl auch für Frauen etwas zu lernen, und sie können es nur, wenn sie die Männer nicht als Ausgeburten des „Patriarchats" betrachten, sondern als Men-

schen, die unter anderen, aber durchaus begreiflichen Zwängen ihrer Rolle leiden, wenngleich sie ebenso versucht sind, die Vorteile ihrer Rolle auszunützen. Hier gibt es für Männer noch vieles zu lernen. Beide, Frauen wie Männer, stehen vor der ethischen Herausforderung, daß sie einander nicht auf ihre geschlechtliche Natur festlegen, sondern einander unterstützen sollten, diese verantwortlich zu gestalten. Es mag vielleicht „natürlich" sein, daß Frauen an die Aufzucht der Kinder gebunden bleiben, während Männer sich davon dispensieren; ob es auch ethisch verantwortlich ist, bleibt davon allemal unbestimmt. Es muß Frauen ebenso möglich sein, sich der Familie zu widmen, ohne für rückständig erklärt zu werden, wie eine Aufgabe in Öffentlichkeit und Beruf zu wählen, ohne daß man sie deshalb als Exemplar ihrer Spezies ansieht, das seiner Bestimmung untreu geworden ist. Dasselbe hat für jeden Mann zu gelten. Feministische Theologie muß immer wieder den Anspruch des Galaterbriefes einfordern: Da ist weder Mann noch Frau. Schlagworte vom Matriarchat wie vom Patriarchat helfen auf die Länge der Sicht nicht weiter. Wo Frau und Mann als Christen einander gegenübertreten, üben sie aneinander ein prophetisches Amt aus, das sie nicht niederlegen können, so viele falsche Prophetinnen und Propheten auch aufstehen mögen.

Marita Estor
Männer – auf dem Weg zur Partnerschaft?

Folgen der Veränderungen in der Lebenslage und dem Bewußtsein von Frauen

Was bedeutet die Emanzipation der Frauen für die Männer? Wie kann die Verunsicherung zum Anstoß für ein neues, partnerschaftliches Rollenverständnis und für eine die Männer aus strukturellen Zwängen befreiende eigene Emanzipation werden? Dazu werden hier einige Gedanken vorgelegt. *red*

Die Lebenslage der Frauen hat sich in den letzten Jahrzehnten tiefgreifend verändert. Zwanzig Jahre Frauenbewegung haben Wandlungen im Selbstverständnis und Selbstbewußtsein der Frauen deutlich hervortreten lassen. Frauen haben dadurch in bezug auf das Geschlechterverhältnis eine nachhaltige Dynamik ausgelöst. Wie reagieren Männer auf diese Veränderungen? Nehmen sie diese Realitäten überhaupt wahr? Wissen sie um die Anliegen der Frauen, kennen sie deren Erwartungen? Sind sie sich bewußt, daß und in welcher Weise dadurch ihr eigenes Selbstverständnis, ihre Position in Frage gestellt wird? Empfinden sie das als Bedrohung oder Chance? Hier können nicht alle Fragen zureichend beantwortet werden. Es soll lediglich versucht werden, skizzenhaft wesentliche Veränderungen der Lebenslage von Frauen in ihrer Bedeutung für Männer aufzuzeigen und nach den Reaktionen von Männern zu fragen. Die abschließenden Überlegungen gelten der Frage, ob Männer tatsächlich auf dem Weg zur Partnerschaft sind, ob Partnerschaft von Männern und Frauen unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen überhaupt möglich ist.

1. Frauen haben sich verändert

Seit den sechziger Jahren haben Mädchen und junge Frauen in den weiterführenden Schulen gleichgezogen, und ihr Anteil an den Studierenden liegt bei etwa 40 v. H. In den koedukativen Schulen erhalten Mädchen wie Jungen dieselbe Ausbildung. Dadurch hat sich ihr Lebenshorizont über die Ehe hinaus erweitert und schließt eine aktive Teilnahme am Erwerbsleben und am gesellschaftlichen Leben überhaupt ein. Frauen haben die Fähigkeit erworben, ihre Situation zu reflektieren und zu definieren. Sie verfügen über die bildungsmäßige Voraussetzung zu ebenbürtiger Partnerschaft mit Männern, die zugleich dadurch ihre Überlegenheit eingebüßt haben. Die jahrhundertelange Einschränkung der Frau durch das Wort „Davon verstehst du nichts" ist hinfällig geworden.

Unabhängigkeit durch eigenes Erwerbseinkommen

Die kontinuierlich ansteigende Erwerbsbeteiligung – etwa 53 v. H. aller Frauen im erwerbsfähigen Alter, über 40 v. H. aller Erwerbstätigen in der Bundesrepublik Deutschland – beruht insbesondere auf einer Zunahme der Erwerbstätigkeit verheirateter Frauen; im Alter von 25 bis 45 Jahren sind sogar über 60 v. H. aller Frauen er-

werbstätig. Das hat Folgen für den Mann sowohl in der Familie als auch in der Arbeitswelt. 43% aller verheirateten berufstätigen Frauen tragen die Hälfte oder mehr zum Familieneinkommen bei, d. h. nur noch 57% der verheirateten Männer von berufstätigen Frauen sind die überwiegenden Ernährer ihrer Familien. Frauen sind auf dem Weg zu ökonomischer Unabhängigkeit, d. h. ihre Abhängigkeit vom Einkommen des Mannes, worin viele traditionell eine Festigung von Ehe und Familie sehen, lockert sich. Zugleich wird erkennbar, daß Familien auf das Einkommen der Frauen – und sei es aus Teilzeitarbeit – angewiesen sind. Im Arbeitsleben haben Frauen zwar noch lange keine Gleichstellung erreicht, dennoch wächst gerade in qualifizierten Berufen die Konkurrenz zwischen Männern und Frauen, drängen Frauen immer stärker in „Männerdomänen" vor. So beträgt z. B. der Anteil der jungen Richterinnen bereits 40 v. H. Selbst in die immer noch fast ausschließlich von Männern besetzten Führungsgremien dringen Frauen ein und werden in Zukunft für Managementpositionen sogar benötigt. Das männliche Geschlechtsstereotyp – der lebenslang zur Erwerbstätigkeit gezwungene alleinige Familienernährer, der dafür in der Familie versorgt wird – verliert immer mehr an Realitätsgehalt.

Sexuelle Selbstbestimmung

Diese Veränderungen erhalten noch eine weitere Dimension, wenn die sexuelle Selbstbestimmung der Frauen in Betracht gezogen wird. Erstmals in der Geschichte der Menschheit sind Frauen in der Lage, die Zahl der Kinder und den Abstand der Geburten selbst zu bestimmen, was mit zu einem drastischen Rückgang der Geburten beigetragen hat. Die durchschnittliche Kinderzahl in der Bundesrepublik Deutschland liegt bei 1,4 je Familie. 85 v. H. der Familien haben nur ein bis zwei Kinder. Obwohl das Ideal stabiler Partnerschaft auch heute noch bei Jugendlichen einen hohen Stellenwert hat, erweist sich die Ehe als äußerst gefährdet, wenn in jedem Jahr auf etwa 300.000 Eheschließungen 100.000 Scheidungen fallen, die zu 70% von Frauen beantragt werden. Gerade Männer, die von der Ehe Geborgenheit und eine konforme und dauerhafte Befriedigung sexueller Bedürfnisse erwarten, sehen sich darin bedroht.

2. Reaktionen der Männer

Gleichberechtigung und Partnerschaft werden, folgt man öffentlichen Verlautbarungen, allgemein auch von Männern bejaht. Die empirischen Daten sprechen aber eine doppelte Sprache. Veränderungen im Bewußtsein bei einer Konstanz im Verhalten und in den Lagen von Männern und Frauen haben zu einer „explosiven Gemengelage" geführt: „Die jungen Frauen haben – in der Anglei-

chung der Bildung und in der Bewußtwerdung ihrer Lage – Erwartungen auf mehr Gleichheit und Partnerschaft in Beruf und Familie aufgebaut, die auf gegenläufige Entwicklungen auf dem Arbeitsmarkt und im Verhalten der Männer treffen. Die Männer umgekehrt haben eine Rhetorik der Gleichheit eingeübt, ohne ihren Worten Taten folgen zu lassen."[1] In einer repräsentativen Männer-Untersuchung[2] stießen S. Metz-Göckel und U. Müller bei Männern „auf ein durchgängig positiv besetztes Verständnis von berufstätigen Frauen. Allerdings schätzen Männer die Berufstätigkeit von Frauen, auch ‚ihrer' Frau, vor allem unter drei Bedingungen: daß es sich um kinderlose Frauen handelt, daß diese in Umfang und Qualität ihrer Hausarbeit bzw. ihrer ehelichen und familialen Reproduktionsleistungen nicht nachlassen und daß die männliche Berufstätigkeit davon unbehelligt bleibt"[3]. Das bedeutet, Männer schätzen die Vorteile eines partnerschaftlichen Miteinanders, solange ihre eigene Position davon unberührt bleibt. Das wird deutlich, wenn Männer zu Vätern werden und – wenn auch für einen sich verkleinernden Anteil junger Mütter[4] – die finanzielle Versorgung von Frau und Kind übernehmen. Sie ziehen sich dann von der Beteiligung an der Hausarbeit zurück, delegieren die Kinderbetreuung fast ausschließlich an die Mütter, verlängern ihre außerhäusliche Arbeitszeit und entwickeln eine verstärkte Aufstiegs- und Berufsorientierung in Konkurrenz zu Frauen. Sie trennen Familien- und Berufssphäre, und da die Entscheidung für Kinder als eine private Angelegenheit angesehen wird, können daraus resultierende berufliche Nachteile für Frauen niemandem angelastet werden. S. Metz-Göckel und U. Müller kommen in ihrer Untersuchung zu dem Ergebnis, daß Ursache für die nach wie vor vorhandene Benachteiligung von Frauen in der Sicht der Männer nicht mehr stereotype Vorstellungen über die angeblich andere „Natur" der Frauen sind, vielmehr: „Frauenfrage und Kinderbetreuungsfrage (besonders die Betreuung der kleinen Kinder) als unauflösliche Einheit zu behaupten, tritt an die Stelle der alten Argumente und stellt sozusagen das letzte ‚Faustpfand' dar, mit dem Männer argumentativ den Status quo zu rechtfertigen suchen."[5] Das macht

Wertschätzung von Partnerschaft und Berufstätigkeit von Frauen – wenn die Position der Männer unangefochten bleibt

[1] *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft, Frankfurt/M. 1986, S. 162.
[2] *Sigrid Metz-Göckel – Ursula Müller*, Der Mann, Weinheim – Basel 1986.
[3] *Dies.*, Partner oder Gegner? Überlebensweisen der Ideologie vom männlichen Familienernährer, in: Soziale Welt Nr. 1/1987, S. 17.
[4] . . . die zudem eigene Ansprüche auf finanzielle Leistungen des Staates haben, wie Karenzurlaubsgeld oder Erziehungsgeld.
[5] *Dies.*, „Die Partnerschaft der Männer ist (noch) nicht die Partnerschaft der Frauen", in: WSI-Mitteilungen, Schwerpunktheft „Frauen: Arbeitsleben – Lebensarbeit", H. 8/1986, S. 551.

verständlich, warum trotz der veränderten Lage der Frauen und der hohen Priorität, die Maßnahmen zu einer besseren Vereinbarkeit von Familie und Beruf haben, diese fast ausschließlich im Hinblick auf Frauen gefordert und entwickelt werden und dann häufig zu weiteren Benachteiligungen führen, wie z. B. Teilzeitarbeit. Der Entlastung der Männer von finanziellen Verpflichtungen entspricht in keiner Weise ein größeres Engagement in der alltäglichen Familienarbeit. So sind sie praktisch Nutznießer der veränderten Rolle der Frau als Partner. Eher kann von einem „aufgeklärten Patriarchalismus" (Metz-Göckel/Müller) als von wirklicher Partnerschaft gesprochen werden.

3. Partnerschaft – Illusion oder Möglichkeit?

Frauen zahlen für ihre Bemühungen um Gleichstellung und Partnerschaft einen hohen Preis. Aber auch für Männer ist die Verweigerung von Partnerschaft riskant. Darauf verweisen persönliche und soziale Katastrophen. Die durchschnittlich um sieben Jahre kürzere Lebenserwartung und der bei Männern häufigere Herzinfarkt sind Folgen der Verabsolutierung der Erwerbsrolle gegenüber der Familienrolle und der Verdrängung der weiblichen Anteile in der Psyche des Mannes, die Alarmsignale nicht wahrnimmt. Das oft für Männer überraschende Scheidungsverlangen der Frauen, dem sie verständnislos gegenüberstehen, kann einer sozialen Katastrophe gleichkommen, auch wenn Männer leichter eine zweite Ehe eingehen.

Uneingestandener Leidensdruck bei Männern

Erst wenige Männer sind bereit, den Leidensdruck einzugestehen. Zumeist – und vordergründig zu Recht – verweisen sie auf die Zwänge, denen sie im öffentlichen Leben ausgesetzt sind. Notwendig wäre sowohl ein verändertes Selbstverständnis der Männerrolle wie auch eine strukturelle Veränderung der Arbeitswelt, die auch für den Mann Raum ließe für familiäre Belange. Dies würde allerdings auch einen Verzicht auf Privilegien sowohl in der Arbeitswelt wie in der Familie – Delegation der Reproduktionsaufgaben, Bevorzugung bei Ausbildung und Beschäftigung, bei Aufstieg und Beförderung – bedeuten. In den Vereinigten Staaten hat die Frauenbewegung nun auch eine Männerbewegung angestoßen, die nicht reaktionär um die Sicherung der Privilegien kämpft, sondern sich progressiv um Selbsterkenntnis, Analyse, auch Selbstkritik bemüht; dazu gehören eine Strecke eigenen Rückzugs, eigene Gruppen und Orte der Brüderlichkeit, männliche Ziele und die Entdeckung eigener Kräfte. „Dazu gehört aber vor allem, daß Männer sich primär für sich verändern, ohne dabei auf die Frauen zu schielen, um Frauensympathie zu buhlen und falsche Rücksicht auf

die Frau zu nehmen."[6] Es geht dabei durchaus auch um eine Befreiung des Mannes aus einer falschen Abhängigkeit von der Frau und aus der Versklavung an die Arbeitswelt und ihre Leistungsideologie, die Männer viel eher zu Opfern macht als Frauen.

Mühsame Befreiung aus Geschlechtsstereotypen

Erst in dem Maß, wie Männer Distanz zu ihrer Geschlechtsstereotype gewinnen, werden sie – gemeinsam mit den Frauen – fähig, auch die strukturellen Zwänge zu verändern. Die genannte Untersuchung von Metz-Göckel/Müller zeigt, daß Männer mit einer berufstätigen Partnerin das Geschlechterverhältnis differenzierter und realistischer wahrnehmen. Man könnte von einer „stillen Anpassung der Männer an die Frauen" sprechen, die sich zunächst im privaten Raum vollzieht. Notwendig ist aber auch eine partnerschaftliche Gleichstellung im gesellschaftlichen Zusammenleben, die weder in den gegebenen marktwirtschaftlichen Strukturen der totalen Individualisierung gelingt noch in einer „Re-familiarisierung", die an der Trennung von Familie und Beruf und der Geschlechterrollenzuweisung von Mann und Frau festhält. „Erst in dem Maß, in dem das gesamte institutionelle Gefüge der entwickelten Industriegesellschaft auf die Lebensvoraussetzungen von Familie und Partnerschaft hin durchdacht und verändert wird, kann eine neue Art der Gleichstellung jenseits von Frauen- und Männerrolle Schritt für Schritt erreicht werden."[7] Solche Veränderungen werden nicht durch die Integration einiger Frauen in die Führungspositionen von wirtschaftlichen und politischen Entscheidungsgremien erreicht und auch nicht durch das Aussteigen einiger Männer, die Familienarbeit übernehmen, obwohl sie Wegzeichen sein können. Notwendig erscheint eine größere emotionale Offenheit der Männer, die zu größerer Wahrnehmung der veränderten Realität und zur Befreiung von falscher Abhängigkeit führt und so erst die Voraussetzung für ein partnerschaftliches Geschlechterverhältnis schaffen würde. Dies könnte bei Männern und Frauen Energien, soziale Phantasie und Solidarität freisetzen, um die heutigen Konflikte schöpferisch und geschwisterlich zu lösen in Richtung auf mehr Humanität, Solidarität und Partnerschaft.

[6] *Walter Hollstein*, Abschied vom Softy. Wie sich in den USA männliches Selbstgefühl und Selbstverständnis verändern, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 251, 31. 10./1. 11. 1987.
[7] *Ulrich Beck*, a. a. O., S. 201.

Josef Köhne

Die Auswirkungen der Identitätssuche von Mann und Frau auf die Ehe

Die klaren Rollen für Mann und Frau, wie sie bis in unser Jahrhundert herein besonders auch von der Kirche gefördert wurden, wirkten sich für die Beständigkeit der Ehe positiv aus, brachten aber gleichzeitig mit sich, daß viele Frauen sich sehr eingeengt und belastet fühlten und in einem „Klein-Familien-Haushalt" zu wenig Entfaltungsmöglichkeit fanden. Die Versuche von Frauen, sich aus Abhängigkeiten und Diskriminierungen zu befreien, und die größere Verbreitung eines partnerschaftlichen Leitbildes für die Ehe insbesondere seit den 60er Jahren haben die Notwendigkeit mit sich gebracht, die Rollen neu zu definieren. Aufgrund der „androgynen Revolution" versuchen heute immer mehr Frauen und Männer, sich unabhängig von Rollenfixierungen, aber auch von Beziehungen möglichst ganzheitlich zu bestimmen und selbst zu verwirklichen – mit großen Chancen und zahlreichen Problemen für die volle Entfaltung des Menschseins.

red

Lange Zeit war die Identität von Mann und Frau in ihren Rollen klar definiert, besonders im Bereich des Christentums. Das patriarchalische Modell war unumstritten, zumal es von der kirchlichen Lehre und Tradition abgesichert wurde. Die „Natur" von Mann und Frau ermöglichte klare Aussagen auch über ihre jeweilige Wesensart und Stellung. Das gab vielen Generationen Sicherheit in ihrem Selbstverständnis und ihrem Verhalten, was gottgewollt schien.

In Joseph Haydns großartigem Oratorium „Die Schöpfung" singt das erste Menschenpaar zum Schluß:

Adam: Nun folge mir, Gefährtin meines Lebens!
Ich leite Dich, und jeder Schritt
Weckt neue Freud' in unsrer Brust,
Zeigt Wunder überall.
Erkennen sollst Du dann,
Welch unaussprechlich' Glück
Der Herr uns zugedacht,
Ihn preisen immerdar,
Ihm weihen Herz und Sinn.
Komm, folge mir, ich leite Dich.

Eva: O Du, für den ich ward!
Mein Schirm, mein Schild, mein All'!
Dein Will' ist mir Gesetz.
So hat's der Herr bestimmt.
Und Dir gehorchen bringt
Mir Freude, Glück und Ruhm.

Und vor dem Abschlußchor warnt Uriel in einem Rezitativ:

„O glücklich Paar! und glücklich immerfort!
Wenn falscher Wahn euch nicht verführt,
Noch mehr zu wünschen als ihr habt,
Und mehr zu wissen, als ihr sollt.

Festgefügte Rollen im „Ehestand"

Die Ehe war etwas Festgefügtes, man sprach vom „Ehestand", die Rollen von Mann und Frau waren klar umschrieben. Der davon abweichende Mann galt als „Pantoffelheld" oder „Waschlappen", die Frau als „Mannweib" oder „Emanze"; beides wurde zu eher lächerlichen Attributen.

Der „Natur" des Mannes und der Frau wurden bestimmte Eigenschaften zugeordnet, die ein komplementäres Verhalten ermöglichten. Bis auf Ausnahmen waren die Frauen von weiten Gebieten der Politik, der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Bildung ausgeschlossen; sie hatten den Männern durch „Heim und Herd" ihr Schaffen zu ermöglichen. Die Ehefrau galt über und durch ihren Mann, sie bekam seinen Namen und wurde bis vor kurzer Zeit mit seinem Titel angeredet. Man tauschte in der Ehe „Sicherheit gegen Dienst" aus, was für beide Teile auch Vorteile hatte. Es gab typische Männer- und Frauenberufe, und auch dabei ging man davon aus, daß Mann und Frau „von ihrer Natur her" für diese Berufe bestimmt seien.

Um die Wende zu unserem jetzt ausgehenden Jahrhundert begann die Frauenbewegung, an diesen festen Rollen zu rütteln. Auch die Ehe wurde in Frage gestellt, freie Liebe und Unabhängigkeit wurden propagiert, das Recht auf Bildung und das Wahlrecht erstritten. Die Männer waren vielfach irritiert. Sie machten Frauen, die studierten, zu „Blaustrümpfen", und der Psychiater Möbius stellte 1902 wissenschaftlich fest: „Übermäßige Gehirntätigkeit macht das Weib nicht nur verkehrt, sondern auch krank, [. . .] je besser die Schulen werden, umso schlechter werden die Wochenbetten, um so

geringer wird die Milchabsonderung, um so untauglicher wird das Weib."[1] Viele Männer versuchten, ihre Position durch Lächerlichmachen der Anliegen der Frauen zu retten; Reste davon lassen sich bis heute beobachten. Nach langen Kämpfen wurde in den folgenden Jahrzehnten gesetzlich die Scheidung ermöglicht, wobei auffällt, daß weit mehr Frauen als Männer die Scheidung ihrer Ehe beantragen.

In der Zeit des Nationalsozialismus wurden offiziell die alten Rollen wieder fixiert: Die Frauen wurden nach der Zahl ihrer Kinder dekoriert, bei den Männern war der Held gefragt, beides aus sehr durchsichtigen Gründen.

Zunahme
von „partnerschaftlichen Liebesehen"

In der Folgezeit kam der Ehetypus der partnerschaftlichen Liebesehe zu breiter Anerkennung. Die rigiden Rollenklischees wurden aufgelockert, das Ziel war die gegenseitige Ergänzung der Partner im emotionalen, geistigen und zärtlich-erotischen Bereich. In den sechziger Jahren erschienen im katholischen Raum Bücher über eheliche Partnerschaft, Liebe und Geschlecht u. ä., die von vielen als eine Befreiung empfunden wurden[2]. Diese Bücher erreichten hohe Auflagen, sind aber heute schon weitgehend vergessen. Die partnerschaftlichen Rollen von Mann und Frau wurden stark idealisiert, ihr Angewiesensein aufeinander betont, wenn es z. B. bei von Gagern heißt: „Die Hälftigkeit des Menschen und seine daraus erwachsene Ergänzungsbedürftigkeit sucht nach der Ganzheit in der Vereinigung mit dem anders-hälftigen Du. So wird aus den zwei, dem Ich und dem Du, aus den zwei einzelhälftigen Wesen etwas Neues, das WIR."[3] Bovet sprach von der „Eheperson", die in der personalen Vereinigung der Partner zustande komme.

Auch das kirchliche Eheverständnis änderte sich, angestoßen durch das Konzil, ausgedrückt auch 1983 im neuen Kirchenrecht, wo die alte „Ehezwecklehre" aufgegeben wurde zugunsten einer deutlichen Betonung des Bundescharakters der Ehe (c. 1055, § 1; c. 1057, § 2).

Viele Funktionen von Ehe und Familie wurden verstärkt von staatlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Einrichtungen übernommen: Kinderkrippen, Kindergärten, Heime für alte und kranke Menschen, Einrichtungen der Bildung. Dies erleichterte es den Eheleuten, sich stärker ihrer gegenseitigen persönlichen Ergänzung zuzuwenden. Die oft allzu hohen, nicht selten völlig unrealistischen Erwartungen aneinander und an die Gemeinsamkeit wurden häufig nicht erfüllt. Zunehmend trennten sich Paare, die lange Zeit in ihrer Umgebung als ideale Eheleute galten. Das führte immer häufiger zu Scheidungen[4], in den 60er Jahren noch überwiegend zugunsten einer neuen Ehe, wenigstens eines Partners.

Neue Trends

Inzwischen hatte sich ein neuer Trend entwickelt: Seit 1965 sank in der Bundesrepublik die Zahl der Eheschließungen und der Geburten erheblich[5]. Die Neigung, sich in einer Ehe auf Lebenszeit zu binden und eine Familie mit mehreren Kindern zu gründen, wurde offensichtlich wesentlich geringer.

Zugleich kam ein neues Phänomen auf, das Zusammenleben von zwei Partnern verschiedenen Geschlechts in einem gemeinsamen Haushalt ohne Ehe, die „Ehe ohne Trauschein" (eigentlich ein Widerspruch in sich), die „dokumentenfreie Lebensgemeinschaft" (Kramer). Was früher ganz selten war und dann als „wilde Ehe" disqualifiziert wurde und auch juristisch mit Strafe bedroht war (Kuppelei), scheint heute weithin akzeptiert. Genaue Zahlen gibt es verständlicherweise nicht, aber immerhin wird die Zahl der so zusammenlebenden Menschen im Alter von 20 bis 30 Jahren auf 20% geschätzt, wo-

[1] *Paul J. Möbius*, Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes, 9. (!) verm. Auflage, Halle 1908, Nachdruck München 1977.
[2] *Friedrich E. von Gagern*, Eheliche Partnerschaft, München 1963; *Fritz Leist*, Liebe und Geschlecht, München 1963; *Theodor Bovet*, Kompendium der Ehekunde, Tübingen – Bern 1969.
[3] A. a. O. 161.
[4] Von 1965 bis 1985 stieg die Scheidungsziffer in der Bundesrepublik Deutschland von 58.728 auf 128.124, d. h. sie wurde mehr als doppelt so hoch. Vgl. Bevölkerung und Erwerbstätigkeit, Reihe 1, Gebiet und Bevölkerung, hrsg. vom Statistischen Bundesamt Wiesbaden, Stuttgart 1986, 141.
[5] 1965 kam es zu 492.128 Eheschließungen, 1985 waren es nur noch 364.661. 1965 gab es 1,044.328 Geburten, 1985 586.155. Vgl. ebd. 53 und 95.

bei dieses Phänomen sich keineswegs auf jüngere Leute beschränkt. Die Zahl wächst offensichtlich, man hat seine/n Lebensgefährten/in, aber nicht für das ganze Leben, sondern solange, wie diese Form des Zusammenlebens für beide emotional und praktisch gewinnbringend erscheint. Wenn das nicht mehr der Fall ist, geht man „in aller Freundschaft" auseinander. Dabei wird, wie übrigens auch nach einer Scheidung, nach Möglichkeit jede Dramatik vermieden. Die Trennung wird dadurch äußerlich erleichtert, weil viele Frauen in Partnerschaft und Ehe berufstätig bleiben oder in einen Beruf zurückkehren können, wodurch eine wirtschaftliche Unabhängigkeit voneinander besteht.

Auch das früher häufige Phänomen der „Mußehe", also das Eingehen einer Ehe, weil die Frau ein Kind erwartet, ist wesentlich seltener geworden. Trotz sicherer Verhütungsmethoden steigt die Zahl der unehelichen Geburten[6], das heißt, die Zahl der Frauen wächst, die mehr oder weniger bewußt ein Kind wünschen oder es wenigstens zulassen, ohne deswegen eine Ehe mit dem Vater des Kindes eingehen zu wollen. Das geht bis zur Parole: „Kind ja, Mann nein!", was auf viele Männer erheblich verunsichernd wirkt, zumal die Frau durch die Pille entscheiden kann, ob ein Kontakt fruchtbar oder unfruchtbar sein soll. Viele ziehen ihr Kind, auch nach der Trennung oder Scheidung, bewußt allein auf[7]. Hier fällt vor allem die relativ hohe Zahl der Männer auf, die früher sicher ganz überwiegend wieder geheiratet hätten. An vielen Orten gibt es „Gruppen alleinerziehender Mütter und Väter".

Die „androgyne Revolution"

Ein weiteres wichtiges Phänomen nennt Elisabeth Badinter die „androgyne Revolution"[8]: Die Polarität der Geschlechter vermindert sich, der einzelne, Mann oder Frau, wird nicht durch Partnerschaft ein Ganzes, sondern beide versuchen die andersgeschlechtlichen Anteile in sich selbst zu entwickeln und zu stärken. Das zeigt sich in verschiedenen Bereichen. So gibt es immer weniger, eigentlich kaum noch geschlechtsspezifische Berufe: Männer drängen in die Kranken- und Altenpflege, in die Arbeit als Kindergärtner, in den Beruf als Hebamme; Frauen werden Bauhandwerker, Politikerinnen, Unternehmerinnen und – noch freiwillig – Soldatinnen. Inzwischen wird in vielen Berufen eine gewisse Parität wenigstens angestrebt.

Die Annäherung zeigt sich auch äußerlich, etwa in der Mode: Männer und Frauen können lange oder kurze Haare haben, sie tauschen ihre Pullover, tragen Schmuck und gleiche Hosen. Frauen betonen zur Zeit ihre Schultern durch Polster in Blusen und Jakken, eigentlich ein „typisch männliches" Phänomen.

Damit einher geht eine lockere Form des Umgangs, man duzt sich sehr schnell und selbstverständlich (was früher oft ein lang überlegter und diskutierter Schritt war), begrüßt sich mit „Hallo!" und spielt eine Offenheit, die im Grunde nicht vorhanden ist. E. Badinter beschreibt die derzeitige Entwicklung: „Das Paar war einmal die grundlegende Einheit der Gesellschaft. Aus zwei Hälften bestehend, die jeweils bestrebt waren, ihre ‚Partitur' zu spielen, stellte es für beide Teile ein transzendentes Gebilde dar. Es war eine soziale und sogar eine psychologische Banalität, daß der eine ohne den anderen unvollständig war. Der Junggeselle wurde, gleichgültig ob man ihn verachtete oder bedauerte, als ein unfertiges Wesen aufgefaßt. In der üblichen Verwendung eines einzigen Familiennamens für zwei Ehepartner spiegelt sich noch immer die Vorstellung vom Paar als einer umfassenden Einheit, in der die Individualitäten aufgehen. Diese geistige und gesellschaftliche Operation ist nicht mehr so leicht möglich, wenn jeder seinen Namen und seine Unabhängigkeit behält. Die gegenwärtige Tendenz geht dahin, das Paar nicht mehr als transzendente Einheit zu sehen, sondern als Verbindung zweier Menschen, die sich weniger als Hälften einer größeren Einheit denn als eigenständige Wesenheiten begreifen. Man ist kaum noch bereit, um der Gemeinsamkeit willen etwas von sich aufzugeben. Die Übersteigerung des Ichs und der streitbare Individualismus ste-

[6] Von 1975 bis 1985 von 36.774 auf 55.070. Vgl. ebd. 95.
[7] So gab es in der Bundesrepublik 1983 782.000 Frauen, aber auch 145.000 Männer, die allein ein oder mehrere minderjährige Kinder versorgten.
[8] *Elisabeth Badinter*, Ich bin Du. Die neue Beziehung zwischen Mann und Frau oder die androgyne Revolution, München – Zürich 1987.

hen dem Leben zu zweit, wie wir es uns ersehnen, im Wege. Allerdings haben sich unsere Zielvorstellungen geändert, und wir sind nicht mehr bereit, jeden Preis dafür zu zahlen, daß der andere an unserer Seite bleibt."[9] Und: „Wenn der andere der Anlaß unserer Unzufriedenheit ist, verlassen wir ihn. Besser sein Ich kultivieren als auch nur einen Aspekt der Persönlichkeit unterdrükken. Wenn wir andere nicht dazu bringen können, uns so zu lieben, wie wir sind, so sind wir selber doch stets bereit, uns voller Leidenschaft zu lieben."[10]

Verlagerung auf die Beziehung

Parallel dazu geht ein Wandel im Umgang miteinander: Während früher in Romanen und Dramen sowie auch bei jedem einzelnen die Problematik in der Aufnahme der Beziehung bestand mit allen Bedenken und äußerlichen Hindernissen und dann das mögliche Happy-End die Hochzeit war als ein Bund fürs Leben „bis der Tod euch scheidet", wonach die Situation klar und eigentlich nicht mehr interessant war, liegt heute das Problem mehr in der Beziehung selbst. Man ist enttäuscht voneinander, man bekommt Schwierigkeiten und stellt dann Ehe und Lebensgefährtenschaft in Frage. Beziehungen (wobei dieser eher technische Begriff den der Liebe längst verdrängt hat!), einschließlich sexueller Beziehungen, werden relativ schnell aufgenommen; aber dann wird die „Beziehungskiste" zum Problem. Dann diskutieren Paare nächtelang, manchmal wirklich bis zur Erschöpfung, ihr Verhältnis zueinander, was das Beisammensein „bringt". Man versucht es immer wieder mit Absprachen und wacht eifersüchtig darüber, ob sie auch eingehalten werden. Noch einmal E. Badinter: „Aufgrund einer Tiefenstudie bei einigen Dutzend unverheiratet zusammenlebender junger Paare kommt Sabine Chalvon-Demersay zu dem Schluß, daß die Ereignisse manchmal sehr rasch aufeinanderfolgen: Man kommt gleich zur Sache, die Zwischenstufen werden zwanglos, ungehindert, unverzüglich zusammengerafft; das Begehren zergeht in seiner unmittelbaren Verwirklichung! Es kommt vor, daß man sich nach einem Abend, an dem man ‚Feuer gefangen' hat, zum Zusammenleben entschließt, ohne daß man sich Zeit gelassen hätte, sich zu verlieben. Eine junge Frau berichtet: ‚Man hat sich gleich in eine sehr große Intimität und in sehr starke Bindungen gestürzt. Man hat aber nicht die Zeit gehabt, einander zu entdecken. Man hat die ganze Zeit des Wartens, des Suchens übersprungen, in der man von dem anderen träumt, seine Blicke erwartet [. . .] Innerhalb von drei Tagen war man bereits ein altes Ehepaar.' "[11] So gibt es immer weniger Leidenschaften, die ja mit Barrieren zusammenhängen. Auch die traditionellen Flitterwochen, die eine Vorbereitung und Einübung auf das Eheleben sein sollten, haben ihre Bedeutung weitgehend verloren und haben für die meisten keinen Sinn mehr. Man zieht zusammen oder heiratet den bzw. die, welche man schon in allem sehr gut kennt oder zu kennen meint. Mit der Eheschließung ändert sich für die meisten nicht viel, es tun sich keine neuen Dimensionen auf.

Cool bleiben heißt heute eine wichtige Tugend. Man kennt einander und möchte nicht aus der Balance geraten. Und wenn es denn gar nicht mehr „funktioniert", wenn die Bilanz des Gebens und Nehmens nicht mehr ausgeglichen ist, geht man in aller Freundschaft auseinander. Zwar gibt es auch heute dabei noch genug Leid, aber das wird kaum zugegeben, weder vor sich selbst noch vor dem Partner. Auch hier zeigt sich eine „Unfähigkeit zu trauern".

„Klärung der Beziehungen" ist das häufigste Anliegen, weswegen eine Ehe- und Lebensberatungsstelle aufgesucht wird. Dahinter steckt fast immer die Frage: „Hat es mit uns so noch einen Sinn?"

Diese grob skizzierte Entwicklung ist nicht einheitlich, die verschiedenen Phasen laufen nebeneinander her. Aber die Entwicklung erfolgt überwiegend durch das veränderte Verhalten der Frau, die oft gegen den Widerstand des Mannes neue Formen erzwingt. Die Männer sind eher konservativ, die Frauen suchen neue Möglichkeiten. Damit zusammen hängt der größere Anteil von Frauen an Bildungsveranstaltungen gerade zum Thema Ehe, Familie und Partnerschaft.

[9] Ebd. 236–237. [10] Ebd. 238. [11] Ebd. 252.

Es gibt auch heute noch patriarchalische Ehen, in denen sich beide Partner wohl und aufgehoben fühlen, aber ihre Zahl dürfte zunehmend geringer werden. Damit einher gehen starke Unsicherheiten der Männer angesichts des gewachsenen Selbstbewußtseins der Frauen.

Auch die partnerschaftliche Ehe tritt in den Hintergrund

Es gibt viele partnerschaftliche Ehen, in denen man sich bemüht, Bedürfnisse und Belange immer wieder aufeinander abzustimmen. Aber es wächst auch zunehmend die Zahl derer, für die Ehe und Partnerschaft, auch Elternschaft in der Rangordnung der erstrebten Lebensziele erheblich in den Hintergrund getreten sind. Der „Single" ist nicht mehr ein bedauernswerter, sondern manchmal sogar bewunderter Außenseiter, und auch diejenigen nehmen zu, für die Partnerschaft und Ehe, wenn sie überhaupt eingegangen werden, nicht die persönliche Entwicklung beeinträchtigen dürfen. Eine Umfrage des Allensbacher Instituts im Jahre 1983 ergab, daß auf die Frage „Glauben Sie, daß eine Frau verheiratet sein muß, um wirklich glücklich zu leben, oder halten Sie das nicht für so wichtig?" 58% aller Befragten, 72% der Befragten im Alter von 16 bis 29 Jahren, mit „nein" antworteten[12].

Was können wir in der Pastoral tun?

Angesichts dieser Situation müssen wir nun fragen, was wir in der Pastoral tun können, um den Menschen in der Welt von heute zu helfen, ihre Identität zu finden, aus alten Zwängen nicht in neue hineinzugeraten, zu einer echten Emanzipation zu kommen; in ein wirkliches Menschsein, das stets eingebettet ist in das Dasein als Mann oder Frau.

1. Ein Zurück in die alten, festen Rollen gibt es nicht. Diese mögen für einzelne heute noch hilfreich sein, sie haben aber wohl kaum Zukunft. Das hat u. a. Ernst Gutting mit seinem Buch „Offensive gegen den Patriarchalismus" eindrucksvoll auch für den christlichen Bereich nachgewiesen. Papst Paul VI. hat in einer Ansprache am 31. Jänner 1976 eindringlich betont: „Gott hat die menschliche Person als Mann und Frau in einer einzigen Liebesabsicht geschaffen, und zwar nach seinem Bild. Mann und Frau sind also völlig gleich vor Gott, gleich als Personen, gleich als seine Kinder, gleich an Würde, gleich auch an Rechten. Diese grundsätzliche Gleichheit muß sich auf verschiedenen Ebenen auswirken, vor allem auf der Ebene der Person."[13]
Hier gilt es bei vielen Männern und Frauen Vorurteile sowie Ängste und deren Abwehrmechanismen zu erkennen und abzubauen.

2. Mann und Frau muß geholfen werden, ihre je eigene Identität als Mensch zu finden: „Wer bin ich, was soll ich, was kann ich und was will ich tun?" Dann werden die Grenzen in Ehe, Beruf und Öffentlichkeit nicht mehr so starr sein, sondern es entwickeln sich neue Chancen für jeden einzelnen und auch für das Miteinander in Partnerschaft, Kirche und Gesellschaft.
Die Menschen sind nicht gleich in allen ihren Möglichkeiten, trotz aller anderslautenden Parolen. Erinnert sei an das Gleichnis von den Talenten, die ja auch unterschiedlich verteilt wurden. Es gilt, die persönlichen Möglichkeiten zu erkennen und mit ihnen zu wuchern. Das ist das Anliegen jeder richtig verstandenen Emanzipation. Männer müssen den Mut finden, auch die „weiblichen" Anteile in sich zu entdecken und sie auch zu leben, ebenso wie Frauen ihre männliche Dimension. Das bedeutet nicht öde Egalisierung, sondern Verlebendigung des einzelnen Menschen und seiner Beziehungsmöglichkeiten, auf deren Realisierung jeder in seinem Leben zur gesunden Entwicklung angewiesen ist und die von der Gabe immer mehr zur Aufgabe werden sollen. Hier sind in den Gemeinden Ermutigung und exemplarische gegenseitige Wertschätzung erforderlich.

3. Wir haben heute viel mehr Möglichkeiten als frühere Generationen; das stellt uns aber zugleich vor die Notwendigkeit der Auswahl und damit des Verzichtes. Dieses Wort wird heute nicht mehr gern gehört, vielleicht auch, weil es früher oft überstrapaziert wurde. Aber unser Leben besteht nicht nur aus

[12] Allensbacher Jahrbuch 1983, B: Liebe – Ehe – Familie, 86.

[13] *Ernst Gutting*, Offensive gegen den Patriarchalismus. Für eine menschlichere Welt, Freiburg 1987, 95.

einer Fülle von Möglichkeiten, es bringt auch – oft schmerzlich – Grenzen mit sich: die Zeit, die Begabung, die Gesundheit und Konstitution, äußere Faktoren und schließlich Altern, Krankheit und Tod. Daher müssen wir entscheidungsfähig werden, wobei Entscheidung für etwas zugleich eine Entscheidung gegen etwas anderes, vielleicht ebenso Wertvolles, bedeutet. Wir können nicht gleichzeitig ans Meer und ins Hochgebirge fahren, um ein banales Beispiel zu nennen. So gibt es Leute, die an der See von den Bergen, im Hochgebirge von der See träumen mit dem Ergebnis, daß sie von beiden nichts haben. Hier ist Frustrationstoleranz gerade bei dem enorm vergrößerten Angebot von Möglichkeiten nötig, die sich aber nur in Bestätigung und Zuwendung entwikkeln kann. Aufgabe der kirchlichen Gemeinde ist es, Zuwendung und Liebe Gottes erfahrbar zu machen gerade für Menschen, die glauben, sich in dem Streben nach Autonomie selbst erlösen zu können.

4. Wir erleben heute einen enormen emanzipatorischen Aufbruch des einzelnen Menschen. Man läßt die geschlechtlichen Rollen hinter sich und strebt eine menschliche Ganzheit an, die bisher nur in der „Paarung" erreichbar war.

Dadurch gibt der einzelne mehr und mehr Zeugnis von der absoluten Werthaftigkeit jeder menschlichen Person.

Die Kirchen, die Gemeinden und wir Christen alle könnten durch Lehre und Beispiel dazu beitragen, „daß sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10, 10).

Andererseits lauert aber hinter dieser individuellen Emanzipation die immer wieder auftauchende Gefahr einer Überschätzung und Überheblichkeit des Geschöpfes. Der sich ganzheitlich entfaltende Mensch kommt in die Versuchung, sich eigenwillig abzusondern, um alle Kräfte auf seine Entfaltung in ungestörter Freiheit auch auf Kosten anderer zu konzentrieren. Das zeigt sich an den „Singles", aber auch in vielen Partnerschaften. Damit jedoch pervertiert er Ursprung, Sinn und Erfüllung seines Daseins und versperrt sich seine eigene Zukunft. In der Autonomie des Individualismus versandet menschliche Lebendigkeit.

Die ganzheitliche Entfaltung jedes einzelnen Menschen ist gut, solange sie ausgerichtet bleibt auf das Du – auf Gott, auf den Mitmenschen, auf den Nächsten. Nur so kann er der „Liebesabsicht des Schöpfers" (Paul VI., s. o.) entsprechen und seiner eigenen Vollendung entgegenwachsen. Nur so können die mannigfachen Verlustängste, die Männer, Frauen und besonders auch Kinder heute befallen, geheilt werden.

Solange Frau-Sein, in seiner eigenständigsten Entfaltung immer auch Frau-Sein ganz für den anderen, das heißt aber „Mutter-Sein" bedeutet und Mann-Sein auch „Vater-Sein", solange werden Menschen in Liebe miteinander Gemeinschaft und gemeinsam eine unauslotbare Zukunft haben. Dabei kann kirchliche Pastoral durch die Vermittlung von Erfahrung der Zusage Gottes, der zugleich Vater und Mutter ist (Johannes Paul I.), hilfreich sein.

„Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Mt 5, 48). Und: „Über all das aber legt die Liebe an, die das Band der Vollkommenheit ist" (Kol 3, 14).

Margarethe Freytag

„Die Kinder zur Frauenfrage zu machen ist die festeste Bastion der Männer"

Ausgehend von der Sicherheit wie Beengtheit bietenden „Bastion", fragt die Autorin zunächst, ob der zitierte Satz wahr oder eine feministische Übertreibung ist. Viele Beobachtungen weisen darauf hin, daß der Patriarchalismus immer noch ein erhebliches Ausmaß hat und daß ein Abbau und die Entwicklung tragfähiger Partnerschaft schwierig ist. Gerade weil das Kinderkriegen unabweisbar Aufgabe der Frauen ist, folgern viele Männer daraus, daß auch die Erziehung, Haushalt und andere „Dienste" in erster Linie von der Frau zu leisten sind. Das Ziel kann aber nur die „Schleifung der Bastionen" und die Entwicklung von Lebensformen sein, die Männern wie Frauen eine umfassende Entfaltung ermöglichen. red

Wenn ich mir eine Bastion bildlich vorstelle, so liegt sie etwas erhöht, ist durch einen Schutzwall schwer einzunehmen, bietet also Sicherheit, Geborgenheit, vielleicht auch Exklusivität – und doch möchte ich dort nicht leben. Ein Schutzwall schützt zwar, er engt aber auch ein. Die Verteidigung der Sicherheit kostet viel Energie. Es gibt Fronten zwischen drinnen und draußen, das schmeckt nach Kampf, Macht, Gewalt, Herrschaft, Starkseinmüssen – und Angst. Es kann nicht das Leben in Fülle sein, wenn Lebendiges draußen bleibt. Es bringt um einen weiten Horizont, um innere Freiheit, um ein elementares Stück des Seins, bringt um . . .
Stimmt die Behauptung, daß Männer die Kinder zur Frauenfrage machen, um selbst in einer von Frauen grundsätzlich uneinnehmbaren Bastion, die ihnen die traditionelle Überlegenheit und Macht sichert, leben zu können? Immerhin mußten sie in den vergangenen Jahrzehnten angestammte Bastionen aufgeben und z. B. akzeptieren, daß es ebenbürtige Hochschulprofessorinnen, Richterinnen, Technikerinnen und Politikerinnen gibt und daß die Frauen in manchen Berufen (z. B. Lehrer) die Zahl der Männer schon weit übertreffen. Es wäre immerhin denkbar, daß sie – bewußt oder unbewußt – ihren uralten Herrschaftsanspruch behaupten wollen, indem sie die Kinder zur Frauenfrage machen – oder handelt es sich hier um eine der typischen feministischen Übertreibungen?

Das Erbe des Patriarchats

Die Antwort fällt nicht leicht, ist ungemein vielschichtig. Männer und Frauen finden heute als gesellschaftliche Realität das jahrtausendealte Erbe des Patriarchats vor. Es bestimmt noch immer die Strukturen unserer Gesellschaft und damit das Denken in Wirtschaft, Politik, Massenmedien und nicht zuletzt in der Kirche. Es beeinflußt die ganz alltäglichen Erwartungen der Männer an die Frauen und der Frauen an die Männer im Familienleben, und es ist für den einzelnen ungemein schwer, vielleicht sogar fast unmöglich, sich diesem Einfluß zu entziehen. Sicher „macht" nicht der einzelne Vater selbstherrlich die Kinder zur Frauensache. Wie selbstverständlich gibt meist die Mutter ihre Berufsarbeit auf oder schränkt sie ein und übernimmt die Verantwortung für Kinder und Haushalt. Und wie selbstverständlich übernimmt der Vater die Verantwortung für die wirtschaftliche Basis und damit auch für den Status der Familie. Beide haben patriarchalische Normen zu ihren eigenen gemacht. Warum auch nicht? Hat sich die Rollenaufteilung nicht bisher recht gut bewährt? Und es sind nun einmal wir Frauen, die die Kinder bekommen. Schwangerschaft, Geburt und das Stillen sind von der Natur aus uns Frauen vorbehalten. Ergibt sich daraus nicht ganz „natürlich und gottgewollt" alles andere?
Aber genau hier setzen die Fragen an: Ergibt sich aus unserem Muttersein wirklich unsere Alleinzuständigkeit für Kinderpflege, Erziehung, Haushalt und unsere dienende Funktion im allgemeinen? Wieviel davon ist natürlich und gottgewollt und wieviel soziale Gewohnheit? Wenn auch in den verschiedenen Wissenschaften die Meinungen über das Ausmaß der sozialen Prägung weit auseinandergehen – sicher ist, daß sich Männer und Frauen heute noch durch ihre Denkschemata und anerzogenen Rollenklischees viel stärker und eindeutiger unterscheiden, als dies durch biologische Gegebenheiten nötig wäre.

Mühsamer Ausbruch aus überkommenen Rollen

Immer häufiger lassen sich heute Frauen nicht mehr in überkommene Rollen zwängen; sie streben echte partnerschaftliche Beziehungen ohne Machtpositionen und Fronten an, in denen Gespräch und Weiterentwicklung möglich ist. Immer mehr Frauen machen sich auf die Suche nach ihrer eigenen Identität und wollen sich nicht mehr nur über den Mann und die Kinder definieren lassen. Und immer mehr Männer sind darüber zutiefst verunsichert. Enttäuschte Erwartungen an den Partner führen zu zermürbenden Beziehungskrisen, zu Leid, Verzweiflung, Zusammenbrechen und Trennungen. Die Wurzeln dafür liegen nicht selten in den sozialen Bedingtheiten unserer Zeit des Umbruches und der Neuorientierung.
Die alten Spielregeln funktionieren offensichtlich nicht mehr ganz, und das wäre auch

verwunderlich: denn was für vorwiegend agrarische Gesellschaften über Jahrtausende richtig war, muß es noch lange nicht für das Leben in einer Großstadt der Industriegesellschaft sein. Allein schon die geringere Kinderzahl je Familie und die Unterschiede im Arbeitsbereich zwischen einer Bäuerin und einer Hausfrau, oft nur Wohnungsfrau, machen die Unterschiede mehr als deutlich. Dazu kommen noch Väter, die – ob Bauern oder gewerbetreibend – anwesend waren, die man bei der Arbeit beobachten konnte und, und, und . . . Wir nehmen zur Kenntnis, daß die Technik aus unserem Leben nicht mehr wegzudenken ist. Sie hat aber nicht nur unser Leben, sondern auch unser menschliches Zusammenleben massiv verändert. – Alle diese Veränderungen müssen wir zur Kenntnis nehmen und Konsequenzen daraus ziehen. Die sogenannte Bildungsexplosion etwa und dabei vor allem das eindrucksvolle Aufholen der Frauen muß seinen Niederschlag im Verhältnis Mann – Frau finden. Der Trend zu partnerschaftlichen und demokratischen Leitbildern muß die patriarchalischen Denkschemata langsam aushöhlen und ablösen. So sprechen z. B. unsere Gesetze im allgemeinen nicht mehr von Mann und Frau, von Vater und Mutter, sondern von Ehepartnern und Elternteilen. Sie kennen fast keine geschlechtsspezifischen Aufgabenzuweisungen mehr und hinken damit der gesellschaftlichen Entwicklung nicht nur nicht nach, sondern eilen ihr eher voraus. Ursachen und Folgen von Rollenzementierungen werden in der neueren Literatur, in Volkshochschulkursen und auf der Bühne bewußt und durchschaubarer gemacht. Dies alles kann uns helfen, Sinnhaftigkeit und Brauchbarkeit zu hinterfragen.

Offensichtlich ist aber auch, daß soziale Veränderungen in der Praxis nur sehr langsam und unter Schmerzen geschehen. Patriarchale Strukturen und Denkweisen sind heute noch sehr lebendig. So „erlaubt" der sehr gebildete und für die Gegenwart aufgeschlossene Mann einer Bekannten seiner Frau die Berufsarbeit nur, wenn sie Kinder und Haushalt daneben nicht vernachlässigt; für ihn ist es ihr „Hobby". Es ist nicht nur die persönliche Entscheidung eines einzelnen, die ihn so denken und sprechen läßt, sondern es ist das kollektive patriarchalische Denken, das es den Männern so schwer macht, von den Bastionen herunterzukommen und zu sagen: Machen wir unsere Kinder zur gemeinsamen Angelegenheit! – Der Patriarchalismus kommt in demaskierenden Witzchen zum Ausdruck und reicht bis zur psychischen oder physischen Unterdrükkung in der Ehe oder im Zuge einer Scheidung.

Gründe für das Festhalten am Patriarchalismus

Männer leben also heute noch weitgehend – ob gern oder gezwungen, bewußt oder unbewußt – auf dieser Bastion. Ich möchte daher versuchen, einige Gründe für dieses kollektive und/oder individuelle Festhalten am Bestehenden zu finden, um ihr Verhalten besser zu verstehen. Bestehendes verändern heißt Sicherheiten verlassen. Jeder Prozeß gesellschaftlicher Veränderungen ist allein aus diesem Grund ohne massive äußere Anstöße immer ein sehr träger. Das starre kollektive Festhalten an überlieferten Strukturen und ihre Verteidigung kann auch in der Angst der Männer vor dem Verlust ihrer Identität liegen, die sie in den letzten Jahrtausenden im Unterschied zur Frau vorwiegend aus ihrer Berufstätigkeit erhielten. Vielleicht kommt dabei auch die Angst vor der Konkurrenz der Frau oder gar ihrer Vorherrschaft zum Tragen. Sicher ist jedenfalls, daß sie sich vor dem Verlassenwerden zu schützen versuchen, indem sie ihre Frauen für Kinder und Haushalt zuständig erklären und wirtschaftlich abhängig halten.

Im System vieler Familien ist heute die Mutter das emotionale Zentrum und der Vater fast ein Außenseiter. Wenn Männer ihre Identität im Beruf finden müssen, wollen sie dort auch etwas erreichen, engagieren sich, machen Überstunden, sind ehrgeizig. All das kommt unserer modernen Leistungsgesellschaft entgegen, die also ein großes Interesse an der Aufrechterhaltung des Status quo hat. Im Berufsleben muß man sich durchsetzen, Stärke zeigen und Schwächen verdekken, Eigenschaften, die bei der Kindererziehung kaum gefragt sind. Ich kann mir vorstellen, daß viele Männer das Dilemma, in dem sie stehen, spüren und die Kinder auch aus Angst vor dem eigenen Versagen den

Frauen überlassen. Die Alleinverantwortung der Frau für die Kinder führt aber dazu, daß bei Erziehungsproblemen und Entwicklungsstörungen die Mütter dazu neigen, alle Schuld auf sich zu nehmen, auch dann, wenn die Ursache zumindest teilweise in der Absenz des Vaters im Erziehungsalltag gelegen ist. Bis vor wenigen Jahren haben auch Psychologen und Pädagogen fast nur vom Versagen der Mutter gesprochen. Indem Männer die Kinder zur Frauensache machen, entziehen sie sich also gleichzeitig auch der Verantwortung für deren Entwicklung. – Erst in letzter Zeit weisen Fachleute immer eindringlicher darauf hin, daß für die Entwicklung der Kinder Mutter und Vater gleicherweise bedeutsam sind. Mädchen brauchen ihre Väter, um das Frausein im Hinblick auf ihre Beziehung zum Mann zu erlernen, Buben brauchen Väter, um das Mannsein im Hinblick auf die spätere Beziehung zur Frau zu erlernen. Ein neues Bewußtsein, das auch den Erziehungsalltag allmählich verändern könnte, ist notwendig und auch im Entstehen.

Es gibt also viele Gründe zur Verteidigung fester Bastionen. Dabei spielt gerade auch die Kirche meist die Rolle der Bewahrerin traditioneller Strukturen, und sie tut es auch hinsichtlich der patriarchalen Strukturen – wohl wissend, daß bei der Auflösung des patriarchalen Systems sich ihre eigene Position sehr verändern würde – und auch heute schon verändert. Dabei hütet gerade sie einen Schatz von Aussagen in den Evangelien, die Zeugnis für die Fülle des Lebens und gegen Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Denkklischees geben.

Notwendige Neuorientierung

Viele Gründe für die Verteidigung fester Bastionen. Viele Männer fühlen sich in dieser typischen Übergangsphase hilflos, sind desorientiert, und es sind gerade die sensibelsten, die am meisten darunter leiden. Während viele Männer versuchen, die traditionelle Stellung zu halten und sie mit allen Mitteln zu verteidigen, beginnen andere, alternative Lebensformen in die Praxis umzusetzen. Immer mehr Väter widmen sich heute ihren Kindern. Untersuchungen zeigen allerdings, daß die Bereitschaft, sich stärker zu engagieren, von vielen im Alltag nicht durchgehalten wird. Auch bezieht sich das neue Rollenverständnis der Männer kaum auf die Hausarbeit, und ihr Selbstwertgefühl beziehen sie weiterhin mit wenigen Ausnahmen aus der Berufstätigkeit und der öffentlichen Arbeit. Wir haben also schon neue Väter, aber noch kaum neue Männer.

Klare Rollenzuweisungen kommen zwar dem menschlichen Grundbedürfnis nach Orientierung entgegen, anderseits gehen starre Ordnungen und Fronten immer am Leben vorbei. Sie orientieren sich nicht an den Bedürfnissen aller Betroffenen, engen ein, reduzieren menschliche Möglichkeiten zu einem vollen Leben, erzeugen Unterdrückung und Gewalt. Wir erleben das alles heute oft sehr schmerzhaft in unseren Familien. Es wäre nun völlig absurd und dumm, unter Hinweis auf den notwendigen Abbau bestehender Bastionen zu fordern, daß sich alle Männer nun endlich um Kinder und Haushalt kümmern sollen, damit alle Frauen berufstätig sein können. Wohl aber müssen wir die Rollenzuweisungen, die unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen entstanden sind, ehrlich hinterfragen und uns die Gründe für ein Festhalten und die Auswirkungen davon auf unser persönliches und gesellschaftliches Leben bewußtmachen. In den Familien könnte auf einer breiteren Basis, als es bisher schon geschieht, der Versuch gelingen, die Bedürfnisse beider Ehepartner stärker zu berücksichtigen und zu einem lebbaren Kompromiß zu kommen. Dieser könnte z. B. darin bestehen, daß die Frau sich vorwiegend um Kinder und Haushalt kümmert und der Mann vorwiegend durch seine Berufstätigkeit die wirtschaftliche Grundlage für die Familie schafft, er könnte aber auch ganz anders aussehen . . . So ein „innerfamiliares Rollenarrangement" verlangt Eingehen aufeinander, Gespräch, Kompromißbereitschaft und besonders von den Männern ein Sichlösen von liebgewordenen Traditionen. Es verlangt heute auch noch eine gewisse Unabhängigkeit von der Meinung der Umwelt, z. B. der Kollegen.

Ein Zusammenleben mit weniger Rollenfixierungen und Bastionen ist nicht unbedingt einfacher, aber lebendiger. Es birgt in sich die Chance auf ein liebevolleres, umfassenderes, menschlicheres und damit auch

christlicheres Umgehen miteinander. Wenn Männer und Frauen heute individuell und gesellschaftlich nach neuen Möglichkeiten suchen, so sollten sie das nicht in Gegnerschaft und Konflikt tun – zuviel Energie geht dabei verloren, die wir alle zusammen dringend zur gemeinsamen Lösung anderer Aufgaben brauchen.
Vielleicht klingt manchem manches nach Traum und Utopie. Viele Träume und Utopien sind schon Wirklichkeit geworden; zumindest können sie eine Richtung für ein bewußteres und liebevolleres Umgehen miteinander weisen und Kreativität und Mut wecken, die für unterwegs nötig sind.

Hedy Jager

Die Frau im Berufsleben

Vom mühsamen Weg zur Gleichberechtigung mit dem Mann

Im Bereich der EDV – also gerade bei Arbeitsplätzen, die durch die technische Entwicklung der jüngeren Vergangenheit neu geschaffen wurden – haben die Männer 90% der leitenden Stellungen inne, während die Routinearbeiten zu 97% von Frauen erledigt werden. Wie soll diese Ungleichheit je überwunden werden, da sie schon in der unterschiedlichen Sozialisierung der Knaben und Mädchen beginnt und bis zu den Clubs aus Männern reicht? Es gibt aber Ansätze, die weiterentwickelt werden können. *red*

Mann und Frau im Berufsleben: Dieses Thema mag in den drei Ländern Deutschland, Österreich und der Schweiz unterschiedliche Emotionen aufwerfen, sei das im Bezug auf die Arbeitslosigkeit, sei dies auch im Bezug auf die Ausbildungsmöglichkeiten und die Ausbildungsplätze. Darum scheint es mir als gegeben, zu Beginn erst einmal einige Gedanken zum Sinn und Wert der Arbeit zu machen. Papst Johannes Paul II. hat in seiner 1981 erschienenen Enzyklika „Laborem exercens" die Frage der menschlichen Arbeit aufgenommen. Gerade darin wird betont, daß die Arbeit eine fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden darstellt und daß der Grund der Würde der Arbeit nicht in dem liegt, was der Mensch tut, sondern, daß es der Mensch tut.
Zum zweiten wissen wir je länger, je mehr, daß die einseitige Bestimmung der Arbeit als Erwerbsarbeit, ihre Vorrangstellung und ihre ausschließliche Anerkennung sich zunehmend als unzureichend für das menschliche Leben erweisen. Andere Formen der Arbeit wie Eigenarbeit, unentgeltliche Dienstleistungen für das Gemeinwohl und Hausarbeit werden zunehmend in ihrer unverzichtbaren gesellschaftlichen Bedeutung erkannt.
Gerade diesen letzten Aspekt möchte ich hier aufgefangen haben im Wissen darum, daß er im Problemkreis „Mann und Frau im Berufsleben" oft Ausgangspunkt für Entscheidungen sein kann.

Weltweite Fakten

An der Frauenkonferenz 1985 in Nairobi wurden einige deutliche Aussagen und Zahlen festgehalten:
– Zwei Drittel aller Analphabeten sind Frauen.
– Die Hälfte der Weltbevölkerung sind Frauen, sie leisten zwei Drittel der Arbeitsstunden, erhalten ein Zehntel des Welteinkommens und besitzen weniger als ein Prozent des Weltvermögens.
– Frauen, die 35% der Industriearbeit (schlecht bezahlt und arbeitsintensiv) leisten, werden als erste durch Technologien ersetzt.
– Auch die Landwirtschaft entwickelte sich zuungunsten der Frau. In der Dritten Welt leisten Frauen 70% der landwirtschaftlichen Arbeit und werden mehr und mehr aus der Möglichkeit der Selbstversorgung gedrängt.

Fakten aus unseren Breitengraden – am Beispiel Schweiz

Zuerst muß einmal festgehalten werden, daß bei uns 50% der Frauen im erwerbsfähigen Alter berufstätig sind und daß auch rund 33% der Ehefrauen einer außerhäuslichen Beschäftigung nachgehen. Dabei haben Frauen sehr oft monotone, unterbezahlte, einseitig belastende Arbeit zu leisten.

In welchen Berufen arbeiten Frauen?
37%: ungelernt/angelernt,
21%: einfache Angestellte,
19%: mittlere Angestellte,
4%: oberer Kader.
In den Chefetagen besteht ein Verhältnis von 95% Männern zu 5% Frauen.
47% der Frauen arbeiten in nur drei Berufen:
20% kaufmännische Angestellte,
14% Verkäuferinnen,
13% Hausangestellte.

Die Frage nach der Identität

Mehr als wir ahnen und zugeben wollen, werden sowohl beim Kleinkind als auch in der Schulzeit ganz wichtige Grundlagen mitgegeben für eine Entscheidung Richtung Berufswahl. Wir wissen, daß in der Erziehung, in den Lehrplänen und in der Berufswahlorientierung gewaltige Veränderungen geschehen sind, um das Rollendenken, die Fixierung auf ein bestimmtes Verhalten zu durchbrechen. Ein Kleinkind wird aber schon sehr früh mit der Berufswelt konfrontiert. Es merkt, daß gearbeitet werden muß, damit die Familie leben kann, und erste Berufsträume werden schon recht bald formuliert. Woher kommen nun aber diese ersten Wünsche? Es sind meistens Vorbilder, die ein Kind ansprechen: der Vater, vielleicht die Mutter, Verwandte, Geschichten aus den Büchern, über Massenmedien, Wünsche der Eltern, die bewußt oder unbewußt angemeldet werden. Hier kommen wir schon auf erste Unterschiede, die ein Knabe oder ein Mädchen erleben. Für den Jungen ist es viel einfacher, sich mit verschiedenen Personen zu identifizieren, sich mit verschiedenen Berufen auseinanderzusetzen, die er auch als eigene erstrebenswerte Möglichkeiten erkennt. Die Situation für ein Mädchen liegt ganz anders: Ist die Mutter Hausfrau, so bringt das keine Berufsidentifikationsmöglichkeit, erlebt das Mädchen die Mutter in einer unterbezahlten Teilzeitbeschäftigung, so dürfte auch dies keine Berufswünsche wachrufen. Auch im Verwandten- und Bekanntenkreis fehlen diese Vorbilder oft, ebenso in den Büchern, den Massenmedien und den Lehrbüchern.
Ein zweiter Aspekt ist das Reden im Familienkreis und im Freundeskreis über die Arbeit, insbesondere auch über die Arbeit von Frauen. Ich möchte hier nur einige Sätze anführen, um zu ermutigen, über Ähnliches nachzudenken. Zum Beispiel im Schulbereich: „Für unser Kind ist es nun endlich gut, daß es zu einem Lehrer (Mann) kommt." oder „Ich sehe nun wirklich nicht ein, warum hier eine Frau angestellt wurde. Ein Mann wäre doch viel besser gewesen."
Ein dritter wesentlicher Punkt ist die Sozialisation der Mädchen. Sie beinhaltet die beiden Ziele: Vorbereiten auf ihre Rolle als Familienfrau und vorbereiten auf eine Arbeit. Dies hat zur Folge, daß Mädchen schon sehr früh Berufe anmelden, die „Kontakte mit Menschen" beinhalten (hegen, pflegen, bedienen), daß Berufswünsche auch dahin geäußert werden, daß eine gute Allgemeinbildung wichtig ist (die Frau sollte einmal eine gute Gesprächspartnerin ihres Mannes werden), und daß die Befriedigung im Beruf Vorrang hat vor den Fragen nach Lohn und Aufstiegsmöglichkeiten.

Die Berufsausbildung

Die Prozentzahlen von Mädchen und Knaben, die in eine Berufsausbildung steigen, rücken immer mehr zusammen. Auch wenn die Unterschiede zwischen ländlichen Gebieten und städtischen Agglomerationen noch zu sehen sind, ist hier doch eine große Sensibilität festzustellen. Doch in der Ausbildung selber lassen sich einige Unterschiede festhalten:
– Mädchen wählen immer noch zu häufig traditionelle Frauenberufe;
– bevorzugen eher eine kürzere Lehre;
– brechen eher die Ausbildung ab.
Immerhin erhöhte sich die Prozentzahl von Frauen mit abgeschlossener Ausbildung von 60% im Jahr 1977 auf 78% im Jahr 1986 (bei Männern von 84% auf 92%).
In dieser Situation können wir uns mit Recht fragen, warum nicht mehr Mädchen offensiv wagen, in männliche Berufsfelder vorzudringen. Neben der anerzogenen Haltung der „genügsamen Anpassung" kommt ganz sicher auch noch das realistische Wissen dazu, daß der Wille allein noch keinen Ausbildungsplatz garantiert und auch entmutigende Erfahrungen (unter zehn Bewerbern für eine Laborstelle ist ein Mädchen, dazu sind

auch die Experten Männer) setzen diesen Willen außer Kraft.
Und doch muß auch festgehalten werden, daß in der Berufsausbildung einiges an Interesse für ein Weiterkommen im Beruf, eine Öffnung für ein breiteres Denken um die Notwendigkeit einer guten Qualifikation in der Berufswelt, die Einsicht in den Wert von Weiterbildung oder Umschulung geweckt werden können. In dieser ganzen Phase der Ausbildung würde also noch einmal eine gute Chance bestehen, daß Arbeit und Beruf einen echten Stellenwert im Leben eines Mädchens, einer Frau bekämen. Leider ist aber der betriebliche Einsatz nach der Ausbildung oft so beschaffen, daß diese Berufsorientierung zunichte gemacht wird, sich die Frauen dann möglichst schnell in eine Familie zurückziehen oder daß sich die beruflichen Perspektiven einfach nicht verwirklichen lassen.

Das Muß einer Entscheidung

Mädchen werden, im Gegensatz zu den Knaben, auf zwei Ziele hin erzogen: zur Familienfrau und zur Berufsarbeit. Von da her wird eine Berufsarbeit oft nur als eine zeitlich begrenzte Aufgabe des Lebens angesehen. Noch immer sind die meisten Frauen, auch hier im Gegensatz zu den Männern, gezwungen, früher oder später eine Entscheidung zwischen Familie und Beruf zu fällen. Zwar gibt es schon recht viele Männer, die ein partnerschaftliches Ehemodell wünschen, ohne allerdings selber dabei zurückstecken zu wollen, z. B. auf eine eigene Karriere für einige Jahre zu verzichten, um zuerst der Frau einen beruflichen Abschluß oder Aufstieg zu ermöglichen. Noch immer ist es lobenswert, wenn eine Frau (vielleicht wegen eines Kindes) ihr Studium unterbricht, arbeitet, um dem Manne den Abschluß zu ermöglichen, und fatal, wenn es umgekehrt geschieht.
Diesem Druck der Entscheidung begegnen junge Frauen im heiratsfähigen Alter auch bei der Stellensuche. Noch allzu oft werden sie darauf angesprochen: Wie lange gedenken Sie noch zu arbeiten? Heiraten Sie bald? Lohnt es sich, daß Sie noch eine neue Stelle suchen? Immer wieder wird eine Frau auf dieses enge Schema fixiert: Ausbildung (kann ja niemals schaden), einige Jahre Arbeit, dann Familiengründung. Ziel sollte es sein, daß eine junge Frau ins Leben tritt mit der Offenheit, daß verschiedenste Möglichkeiten da sind, wie sie ihr Leben gestalten kann und will.

Die Beziehungsnetze der Männer als deren Privileg

Wenn wir uns der Frage zuwenden wollen, warum so wenige Frauen mutig und entschlossen versuchen, in der Berufswelt vorwärtszukommen, Kaderfunktionen wahrzunehmen, so müssen wir uns dem Beziehungsnetz zuwenden, in dem Männer stehen. Schon früh haben die Männer erkannt, daß guter Wille und Können allein nicht genügen, um in der Berufswelt vorwärtszukommen. Es braucht Beziehungen, Freundschaften usw. Sie haben sich in Clubs zusammengeschlossen, um einander zu informieren, Freundschaften zu pflegen, die in einem günstigen Moment auch Türen öffnen können. Wir kennen diese Clubs. Sie heißen „Rotary", „Kiwani" usw. Sie stehen auch heute noch nur den Männern offen. Ein ähnliches Beziehungsnetz wird über das Militär geknüpft. Beförderungen beim Militär ermöglichen oft auch berufliches Weiterkommen. Konnten sich Frauen ähnliche Beziehungen aufbauen? Bisher nicht; jetzt allerdings sind ähnliche Netze im Entstehen. Sie werden aber noch lange mit Nachteilen zu kämpfen haben. Die nötigen Informationen besitzen auch heute noch die Männer. Die wenigen Frauen, die an Schlüsselstellen sind, können dieses Defizit nicht aufwiegen. Ohne diese Information bleiben viele Möglichkeiten verschlossen.
Zum zweiten legen aber die Frauen auf ein weiteres Beziehungsfeld Gewicht: das des persönlichen Lebens. Frauen in Berufspositionen möchten und wollen auch die Beziehung zur Familie pflegen. Auch sie werden gezwungen, Prioritäten zu setzen; diese gehen meist zugunsten des privaten Beziehungsnetzes aus.

Weitere Schwierigkeiten für Frauen

Neben dem fehlenden Beziehungsnetz gibt es noch mehr Schwierigkeiten, die Frauen überwinden müssen, um in der Männerwelt weiterzukommen:

Die Statusfrage

Der Wert eines Berufes, einer Position ist umso höher, je ausschließlicher er von Männern ausgefüllt wird. Eine einzelne Frau darf sich ja noch in eine Etage verirren, aber grundsätzlich ... Viele Arbeiten, Berufe verlieren an Wert, wenn sie zur Mehrheit von Frauen ausgeübt werden. Dies spüren und erkennen Männer, und darum verhindern sie das Eindringen von Frauen in ihre Positionen. Da es bis heute fast ausschließlich Männer sind, die Bewerbungen begutachten, fördern und annehmen, spielen diese Ängste des Statusverlustes noch zu oft mit.

Der Druck der Leistung

Noch heute muß eine Frau, die Karriere machen will, nicht nur gut, sie muß besser sein. Sie steht unter einem ungeheuren Druck, eine gute Balance zu finden zwischen den Leistungen, die sie wie die männlichen Kollegen zu erbringen hat, und dem Zustand, den Beweis zu erbringen, daß sie mit Recht diesen Posten besetzen darf. Zu oft muß sie sich noch Bemerkungen aussetzen: „Der Frauenbonus hat ihr zu dieser Stelle verholfen", also nicht ihre Fähigkeiten, oder: „Das wird sie mit ihrer fraulichen (sexuellen) Ausstrahlung geschafft haben." Frauen müssen über eine längere Zeit ihre Leistungsfähigkeit beweisen. Diese Situation führt oft zu einem Klima, das nicht gerade zu einer größeren Akzeptanz bei den Männern beiträgt und so einen weiteren Aufstieg und Erfolg nur bedingt fördern kann.

Die Sexfalle

Oft begründen Männer ihren Widerstand gegen die Zulassung von Frauen in ihrem Beruf mit dem Argument: „Sie bringt Unruhe in den Betrieb." Und Unruhe bringen heißt: Sie macht Männer verrückt, sie fängt mit jedem etwas an. Es ist sicher wichtig, Verständnis aufzubringen für diese ungewöhnliche Situation der Männer, hinter der sich viele Wünsche und Ängste verstecken. Aber ebenso schwierig ist diese Zwickmühle für Frauen. Zwischen einem bedauerlichen Mangel an Weiblichkeit und einem gefährlichen Zuviel müssen sie mühsam balancieren.

Wie kann die Männerstruktur aufgebrochen werden?

Wenn wir uns heute intensiv damit auseinandersetzen, was zu tun wäre, damit mehr Frauen in der Arbeitswelt in höhere Kaderpositionen kommen, so hat dies vielfältige Ursachen:

– Immer weniger Menschen sind davon überzeugt, daß unsere Gesellschaft eine Zukunft hat, wenn nicht Werte, die bis jetzt vor allem in der Privat- und der Familienwelt Platz hatten, in die Öffentlichkeit, sei dies Politik, Kirche oder Arbeitswelt, getragen werden. Es sind die Werte wie Kreativität, ganzheitliches Denken, Kommunikationsfähigkeit, Partnerschaft, innovatives Handeln, ein Umgang mit einer Macht, die Entfaltung, Information, Diversifikation, Vernetzung und Ausstrahlung zuläßt. Gerade Frauen haben in einem besonderen Maße solche Fähigkeiten in sich entwickelt. Die Zukunft liegt dann bei den Frauen, wenn sie diese Werte einbringen können und sich zu einem anderen Führungsstil bekennen und ihn praktizieren.

– Frauen erkennen heute, daß sie aus einer anderen Motivation heraus „ja sagen" müssen zur Arbeit – nicht als Konjunkturpuffer, nicht in einem elastischen Verhalten, das den Frauen einmal mehr und einmal weniger Arbeit überläßt. Frauenlohn darf nicht immer als Zusatzlohn angeschaut werden, der darum auch ruhig niedriger angesetzt werden darf, in welcher Lebenssituation die Frau auch immer steht.

– Eine Frauenbiographie hat gegenüber früheren Generationen ein ganz anderes Gesicht bekommen. Immer mehr Frauen erkennen, daß das „Dreiphasenmodell" (Berufsarbeit – Familie – Wiedereinstieg) sehr verhängnisvoll sein kann. Sie erkennen, daß der Auftrag, der an Mann und Frau ergeht, sich zu entfalten, „mehr Mensch – Person" zu werden, als die fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden, besonders auch durch die Arbeit geschieht.

Bringen die neuen Technologien den Durchbruch zu mehr Gleichberechtigung am Arbeitsplatz?

Diese Frage ist leider mit einem Nein zu beantworten. Frauen werden die ersten sein,

deren Arbeitsplätze durch die neuen Technologien wegrationalisiert werden. Diese Voraussage hat sich zum Teil bestätigt. Wo finden wir die Frauen heute? Im Bereich der EDV haben 90% der leitenden Stellungen Männer inne, 97% der Routinearbeiten werden von Frauen erledigt. Schon heute können wir sagen: „Frauen bedienen die Computer, Männer bedienen sich der Computer." Mädchen entwickeln während ihrer Jugend vorwiegend Einfühlungsvermögen und Emotionalität. Bei den Knaben wird die Logik und die Rationalität gefördert. Die EDV-Arbeit wird von den Frauen als trockene Arbeit angesehen. Wir wissen aber, daß eigentlich nur die Routinearbeit die „trockene Arbeit" ist und daß gerade in höheren Stufen sehr viel anspruchsvolle, kreative Aufgaben bereitliegen. Durch den inneren Widerstand entdecken Frauen diese Möglichkeiten noch viel zuwenig.

Was könnte verstärkt getan werden?

– Das Umdenken, das in der Erziehung stattfindet, muß weitergeführt werden. Dazu braucht es aber die Unterstützung der Gesellschaft, auch der Kirche.
– Bildung und Ausbildung müssen verstärkt als Lebensaufgabe gesehen werden. Es sollten Bildungsbausteine konzipiert werden, die kombiniert werden können, die sich nicht nur auf eine berufliche, spezielle Ausbildung konzentrieren, sondern das gesamte Wirken in allen Bereichen unserer Gesellschaft einschließen.
– Die Erwachsenenberufsberatungen gewinnen an Bedeutung. Gerade für Frauen sollte auch an eine Gruppenberatung gedacht werden, können doch gemachte Erfahrungen andere motivieren und stützen.
– Über diese Fragen darf nicht nur geredet werden. In der Schweiz wurde 1986 die Aktion „Taten statt Worte" gestartet. Dabei werden ganz konkret mit Betrieben und Industrien Förderungsmaßnahmen geplant, frauengerechte Anstellungsverträge vereinbart, Bilanz gezogen.

Und die Welt bleibt doch in Ordnung . . .

Männer und Frauen partnerschaftlich in der Berufswelt, dies wäre das Ziel. Wir freuen uns über Frauen, die es schaffen, die anderen Frauen die Türe offenhalten. Wir freuen uns, wenn wir spüren, daß ein „neuer Wind im Umgang" auch in der Wirtschaft wehen kann und darf. Wir hören und lesen es auch gerne, wenn eine Automechanikerin erklärt, daß sie natürlich einmal gerne Kinder hätte; eine Managerin preisgibt, daß sie am Morgen ihrem Mann das Frühstück vorbereitet.
So haben wir doch das Gefühl, daß die Welt in Ordnung bleibt . . .

Anneliese Lissner – Ernst Gutting

Praktizierte Partnerschaft von Mann und Frau

Fragen an einen Bischof

Frau Lissner und Herr Gutting arbeiten seit über 30 Jahren in vielfältiger Weise zusammen, beginnend bei einer „guten Partnerschaft einer Redakteurin mit einem Theologen" bis hin zur Arbeit an einem Text der deutschen Bischofkonferenz zum Thema Frau. Im folgenden Dialog befragt nun Frau Lissner Weihbischof Gutting, wie es ihm als Mann, als Priester zumute war, wenn seine Artikel von einer Frau stark bearbeitet wurden, und wie er seine eigene Entwicklung bis hin zu seinem mutigen Buch über Patriarchalismus beurteile. Und Weihbischof Gutting gibt ein zuversichtliches Zeugnis dafür, daß auch in der Kirche ein großer Aufbruch in Richtung auf Gleichberechtigung und Partnerschaft von Männern und Frauen geschehen sei. *red*

1. Herr Weihbischof Gutting, wir kennen uns seit 1956. Sie waren ein belesener, für Gespräche offener Frauenseelsorger. Ich war seit 1959 Redakteurin der katholischen Verbandszeitschrift „Frau und Mutter". Die Frauenfrage war erst ein fernes Wetterleuchten. Sie haben viele anregende Artikel für meine Zeitschrift geschrieben, die ich dann oft heftig redigiert habe, stark gekürzt, Sätze verändert, Abschnitte umgestellt. Für mich war das selbstverständlich, von Ihnen kam der Inhalt, die Idee, die Theologie – ich sorgte für Stil und Gestalt, verständliche Präsentation im Hinblick auf die Leserinnen. Sie haben sich nie dagegen gewehrt. Hat es

Ihnen etwas ausgemacht, als Mann, als Priester?

Zu 1. Die „Lehrzeit", die ich bei Ihnen als Fachfrau machen durfte, in der ich mich von der bisherigen Predigt- und Vortragstätigkeit nun auch auf das Schreiben von Artikeln umstellen mußte, habe ich als großen Gewinn für meine Arbeit überhaupt empfunden. Sie waren für mich Autorität als Germanistin und Journalistin. Deshalb erlebte ich nach der anfänglichen „Lehrzeit" unsere Zusammenarbeit als eine gute Partnerschaft einer Redakteurin mit einem Theologen. Wir haben unser neues Verständnis der Partnerschaft von Mann und Frau selbst praktiziert. Auch diese Erfahrung war ein Gewinn.

2. Wir haben zusammen die Zeit des Konzils erlebt. Die Begeisterung über die Öffnung der Kirche für die Fragen und Einsichten der gegenwärtigen Menschen und der modernen Welt bezog sich auch auf eine neue Einsicht über Wesen und Rolle der Frau. Die Enzyklika „Pacem in terris", in der Johannes XXIII. die Emanzipation der Frau unter die drei bedeutsamsten Zeichen der Zeit rechnete, hat unser Selbstbewußtsein, mit unserem Verband, der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, auf dem richtigen Wege zu sein, fundamental gestärkt. – Dann erschien 1968 die Enzyklika „Humanae vitae". Ich empfand sie als einen ungeheuren Rückschlag gegenüber der Verantwortlichkeit, ethisch-moralischen Einsichtsfähigkeit, Selbstbestimmtheit der Eheleute, insbesondere der am unmittelbarsten davon betroffenen Frauen. – Sie, Herr Gutting, waren auf einer Pilgerfahrt in Frankreich – Ihre Reaktion auf meinen Eilbrief: „Was jetzt tun? Wie können wir uns zu Wort melden und Gehör finden?", war für mich eine ziemliche Frustration. In Frankreich, meinten Sie, sei man nicht so fixiert auf römische Voten wie in Deutschland, kein wirklicher Grund zur Aufregung.

Sie hatten es nicht eilig, die Enzyklika kennenzulernen, schien mir. Zum erstenmal empfand ich Distanz und Enttäuschung.

Priester verzichten auf eheliches Leben und eigene Kinder. – Haben Sie, Herr Gutting, zu diesem Teil des menschlichen Lebens einen vitalen, einen ganzheitlichen Zugang? Daß Frauen sich nicht mehr auf eine originäre und wesensgemäße Bestimmung zur Mutterschaft festlegen lassen, hat das Ihre Einstellung zu Frauen berührt, oder vielleicht verändert?

Zu 2. Sie können sich bestimmt daran erinnern, daß wir vorher oft den Wunsch äußerten, daß man in der heiklen Frage der Methode einer verantwortlichen Elternschaft besser keine zu konkrete Antwort von der höchsten Autorität ständig herausfordern sollte. Ein solches Dokument müßte ja teilweise entgegengesetzten Verhältnissen und sehr unterschiedlichen Situationen von Ehen und Familien auf Weltebene gerecht werden, während gleichzeitig noch theologisch verschiedene Standpunkte vertreten werden. Darüber erschienen hernach ganze Bücher. Die Deutsche Bischofskonferenz brachte nach einer Sonderkonferenz die bekannte „Königsteiner Erklärung" heraus, die eine gute Hilfe zur Orientierung der Gewissen leistete.

Ich war damals, wie Sie erwähnten, auf Urlaub in Frankreich. Bekanntlich sagt man oft etwas pointiert, daß die Gesetze in Rom gemacht und in Deutschland gehalten werden. Die Art, höchste Verlautbarungen als generelle Linie zu akzeptieren, die dann ins konkrete Leben übersetzt werden müssen, was ja die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung versuchten, habe ich damals sofort an den Reaktionen auf die Enzyklika in Frankreich gemerkt. Daher kam meine Reaktion, die Sie im Moment befremdet hat. Diese Reaktion hatte nichts mit meiner zölibatären Lebensweise zu tun. Ich habe nicht nur zu Hause, sondern auch später durch meine Beziehungen in der Seelsorge bis heute versucht, solidarisch Familienprobleme und Ehenöte mitzutragen. Wie sollte man sonst den Kontakt und das Vertrauen bei den Menschen an der Basis des Alltages sich bewahren? Ich habe den Standpunkt Buytendijks (siehe sein Buch, „Die Frau – Natur und Dasein") geteilt, daß es keine Wesensbestimmung der Frau zur Mutterschaft (nur zur Mütterlichkeit) gibt, sondern eine naturgegebene biologische Möglichkeit, für die sie sich je und je entscheiden kann. Eine vorgegebene biologische Verzweckung wäre gegen die Würde ihres Personseins.

3. Wer sich der Fragen der Frauen in der Kirche als Frauenseelsorger annimmt, sich für

ihre Rechte als gleichrangige Menschen auch im traditionellen Bereich der Hierarchie einsetzt, hat in der Regel keine kirchliche Karriere zu erwarten. Sie sind, von Ihrem Pfälzer Hinterland getragen, trotzdem Weihbischof geworden. Das hieß zunächst doch auch Abschied von den Frauen. Wie haben Sie damals den neuen kirchlichen Arbeitsbereich erlebt? Empfanden Sie ihn Ihren Fähigkeiten, Ihrer Ausbildung, Ihrer Berufung angemessener? Haben Sie die Abwesenheit der Frauen dort wahrgenommen, und was hat das für Sie bedeutet?

Zu 3. Als ich Weihbischof wurde, war dies zunächst nur ein „Abschied von den Frauen" hinsichtlich des bisher überwiegenden Teiles meiner Tätigkeit. Da ich zum Bischofsvikar für die Seelsorge im Bistum berufen wurde, was im voraus die Intention meines Diözesanbischofs war, wurde meine Zuständigkeit nur auf eine breitere Basis ausgedehnt. In der Pastoralkommission der Bischofskonferenz wurde ich bald Referent für den Bereich der Frauen. Ohne meine weitere intensive Beschäftigung mit den heute anstehenden Fragen und Aufgaben hätte ich im vergangenen Jahr nicht mein Buch, „Offensive gegen den Patriarchalismus – Für eine menschlichere Welt", geschrieben. Dies war natürlich auch dadurch bedingt, daß ich als Weihbischof viel stärker als vorher die in der Kirche noch wenig zur Kenntnis genommene Frauenfrage erlebte. Durch die deutsche Synode, durch das „Jahr der Frau", das von Papst Paul VI. als Aufgabe in die ganze Kirche hineingegeben wurde, und durch die zunehmende Sensibilität der Frauen für ihre jahrtausendelange Unterdrückung war gerade mein Engagement in diesem Sektor der Kirche besonders herausgefordert. Mir wurde dann die Kommission übertragen, in der wir beide jahrelang wieder zusammenarbeiteten, die das Papier der deutschen Bischofskonferenz „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" vorbereitet hat.

4. Ihr Buch wider den Patriarchalismus hat in kurzer Zeit die 2. Auflage erreicht. Seine Besonderheit, auch die besondere Aufmerksamkeit, die es findet, liegt wohl darin, daß hier einer das Phänomen der Unterdrükkung der Frauen in Geschichte, Kirche und Gesellschaft beschreibt, der nicht zu den Opfern dieser Unterdrückung gehört. Ein Mann, ein Priester, ein Bischof, das unterstreicht in unserer patriarchalischen Gesellschaft und Kirche gleich dreimal die Glaubwürdigkeit seiner Aussage, sogar wenn sie sich *gegen* diesen Patriarchalismus richtet. Für mich zeigt sich gerade darin, wie unermeßlich lang der Weg noch sein wird, ehe es zu einem freien, offenen, unbefangenen Annehmen und Austauschen der Gaben und Erfahrungen geschlechtlich verschiedener Menschen kommen wird. Was, Herr Bischof Gutting, stärkt Ihnen den Mut für diesen unendlichen Weg. Und was bedroht und gefährdet ihn?

Zu 4. Seit 1956 als Seelsorger der Frauenjugend, speziell auch für Jungarbeiterinnen und seit 1959 als Frauenseelsorger wurde ich von der Kirche selbst auf diesen Weg in Marsch gesetzt, nachdem ich manchmal schon an höherer Stelle die Vernachlässigung von Frauenfragen in der Kirche angemahnt hatte. Heute weiß ich in der Erinnerung an unsere Familie, daß mich meine Mutter in dieser Richtung schon stark beeinflußt hat. Im Moment werde ich, trotz erlebter Blockaden und Widerstände, immer zuversichtlicher für den Fortgang der Entwicklung. Es ist eine geschichtliche Erfahrung, daß bei historischen Umbrüchen gewöhnlich noch eine letzte, oft starke Phase des Widerstandes erfolgt, der aber die Entwicklung trotzdem nie verhindern konnte. Ich selbst muß gerade bei Männern, die ja die entscheidenden Partner dieses Wandels werden müssen, immer größere Aufgeschlossenheit für den auch für ihr Menschsein so ausschlaggebenden Umbruch feststellen. Einzelne schriftliche, Unsicherheit und Unruhe verratende Angriffe irritieren mich nicht mehr. Ich vertraue außerdem auf den Geist Gottes, der immer in den Herzen gläubiger Menschen für die „Erneuerung des Antlitzes der Erde" arbeitet – für eine menschlichere Welt.

5. Ihr Wahlspruch zur Bischofsweihe war ein Wort der heiligen Thérèse von Lisieux: „Nur die Liebe zählt." Sie haben eine besondere Beziehung zu dieser französischen Heiligen. Hat das Bedeutung für Ihre Erfahrung der Situation der Frauen heute? Und ist Ihr Gottesbild davon beeinflußt? „Nur die Liebe zählt." *Welche* Liebe?

Zu 5. In der „Geschichte einer Seele" von Thérèse von Lisieux fand ich ebenfalls die Klage, warum die Frau in der Kirche auf so-

viel Verachtung stößt. Dieser Hinweis wurde angesichts der Botschaft ihres Weges des Vertrauens und der Hingabe, womit sich die menschliche Gesellschaft am leichtesten erneuern ließe (was Pius XI. bei ihrer Heiligsprechung 1925 betonte), kaum beachtet.
Ihr Gottesbild als Geheimnis barmherziger Liebe – der zentrale Gedanke ihres Glaubens und theologischen Denkens – ist für sie die Synthese von Väterlichkeit und Mütterlichkeit schlechthin. Mit Freudentränen ob dieses Wunders sagte sie einmal: „Du, der Du es verstandest, das Herz der Mütter zu erschaffen, in Dir finde ich den zärtlichsten aller Väter. Für mich ist die Liebe Deines Herzens mehr als mütterlich." Die mütterlichen Gleichnisse von Gottes Liebe schon im Alten Testament waren ausschlaggebend für ihr Gottesbild. In dieser Liebe entdeckte sie das Geheimnis ihrer eigenen Berufung, das Wesen der Berufung und Sendung der Kirche überhaupt. Und warum hat uns Gott eine junge Frau, die auch Edith Stein sich als Vorbild gewählt hat – eine Frau mit einem mütterlich liebenden Herzen, das Kind eines mütterlich liebenden Gottes –, als Patronin einer missionarischen Kirche für die heutige Welt geschenkt, Thérèse, „die größte Heilige der Neuzeit" (Pius X.)? Weil „nur die Liebe zählt!"

Leo Karrer

In dankbarer Erinnerung an Bischof Josef Maria Reuss

Wer für notwendige Reformen eintritt und Erkenntnisse ausspricht, die viele teilen, aber nur wenige offen auszusprechen wagen, muß auch als anerkannter Priestererzieher, Theologe und Bischof erfahren, daß er zum Außenseiter gestempelt wird. Trotzdem hat Weihbischof Reuss seine/unsere Kirche mit einem langen Atem geliebt und sein Leben in tiefer Verbundenheit mit ihr für seine Mitmenschen gelebt. *red*

Vielen besorgten Katholiken in den deutschsprachigen Ländern kommt das Wort „Winter" über die Lippen, wenn sie an Kirche denken. Ida F. Görres hat schon die unmittelbare Phase nach dem Konzil so empfunden. Heute meint man im Unterschied zu ihr eher restaurative Tendenzen, jene schleichende und schwer faßbare – und deshalb zuweilen auch vorschnell diagnostizierte – Stimmung, die durch Einzelentscheidungen der Kirchenleitungen noch verstärkt wird. Viele Anzeichen nähren die berechtigte Sorge, daß manche Aufbrüche des Konzils und der Synoden wieder in den Pferch einer geschlossenen kirchlichen Ordnung zurückgedrängt werden. Der Gegenstoß auf diese bemühte Kirchenraison zeigt sich u. a. auch in Kirchenverdrossenheit, Unruhe und Spannungen. – Ist es da nicht gewagt und sozusagen naiv, von Liebe zur Kirche zu sprechen – in einer Zeit, in der vielen, denen Kirche am Herzen liegt, sie ihnen auch auf den Magen drückt?
In dieser Situation bin ich ungemein dankbar für die Begegnung mit Weihbischof Dr. Josef Maria Reuss († 5. 6. 1985), die sich mir durch die Mitarbeit an der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg geschenkt hat (in der Kommission VII: Dienste, Ämter, Charismen). Zwar hat sich der Eindruck aus der zeitlichen Distanz nicht verringert, daß die Würzburger Synode pastoral mehr hätte erbringen sollen. Aber der unbezahlbare „Ertrag" für mich war und blieb die einmalige Chance, Frauen und Männern aus dem weiten und eindrucksvollen Bereich des deutschen Katholizismus zu begegnen, die zu kennen ich heute nur noch dankbar sein kann.
Mit am nachhaltigsten hat die Begegnung mit Bischof Reuss auf mich gewirkt. Dabei wäre es irreführend, wenn ich den Eindruck erwecken wollte, als hätten wir uns gut gekannt. Immerhin war es jedoch möglich, über diese seine Wirkung mit ihm zu sprechen und ihm zu schreiben. Von solchen Erfahrungen her wird auch verständlich, warum mich seine Biographie (die m. E. unbedingt geschrieben werden sollte) zu interessieren begann. – Aus den Gesprächen mit ihm, aus Gehörtem und Gelesenem erwuchs das „Bild" vom Divisionspfarrer, der im Rußland-Feldzug beim Rettungsversuch von jüdischen Kindern größten Mut bewies

und infolge der Winterstrapazen seine Division krank verlassen mußte und später als Gefängnispfarrer in Paris viele zum Tode Verurteilte auf deren letztem Gang begleitete. – In der Nachkriegszeit förderte er als Regens des Mainzer Priesterseminars Selbständigkeit und Dialogbereitschaft der künftigen Priester, Fähigkeiten, auf die er später als Bischof und Konzilsteilnehmer mit Nachdruck hingewiesen hat. Durch ein hohes Maß an gewährter Freiheit und Ernstnehmen des einzelnen Priesterkandidaten hat er ganze Priestergenerationen im Bistum Mainz in wichtigen Jahren begleitet; und mit seinem nachkonziliaren Stil vor dem Konzil hat er natürlich Aufsehen erregt.

Als Professor für Pastoraltheologie seit 1946 (in Personalunion mit dem Amt des Regens und später als Weihbischof) ist er nicht nur als Priestererzieher, sondern vor allem auch als Fachmann für sexualethische Fragen und für Familienseelsorge bekannt geworden. Leicht vergißt man heute, daß er im Hinblick auf die innerkirchliche Diskussion um verantwortete Elternschaft bahnbrechend gewirkt hat. – Seinem Namen begegnet man in den 60er Jahren als Mitglied der Päpstlichen Kommission zum Studium der Bevölkerungs-, Familien- und Sexualprobleme, als vielseitig engagiertem Vorsitzenden der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, als Redaktionsratsmitglied von Diakonia (1966–69), in der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz, in der Bischofskommission für Priesterfragen und als Herausgeber und Autor von Büchern, Aufsätzen und Beiträgen in Sammelwerken.

In seinen Publikationen scheinen die Anliegen schwerpunkthaft auf, für die er z. T. auch in der Synodenaula in Würzburg – selten leider, weil er krankheitshalber oft fehlen mußte, aber dann mit Format und argumentativer Klarheit – eingetreten ist: verantwortete Elternschaft, Jugend, Eucharistie, Freiheit und kirchlicher Gehorsam bzw. Lehramt, Seelsorge und Ausbildung der Priester usw. Es versteht sich von selbst, daß er damit „heiße" Eisen berührte, vor allem dann, wenn er sich zu Fragen der Sexualmoral (Humanae vitae), zur Priesterausbildung und der Frage um verheiratete Priester äußerte. So blieb ihm – wie vielen anderen – ein zweigeteiltes Echo nicht erspart. Er erlebte auch mit seiner letzten Schrift: „In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk. Überlegungen zum Zölibatsproblem" (Mainz, 1982), das, was in den Protokollen der Würzburger Synode lakonisch mit „teilweise Beifall" vermerkt ist. So „erntete" er langanhaltenden Beifall, als er sich z. B. für die Freiheit einer verantwortlichen Methodenwahl aussprach; die Presse schrieb sogar vom „Fall Reuss". – Aber in der Synodenkommission konnte man auch mehrfach beobachten, mit welcher „Freundlichkeit" die Voten und Wortmeldungen von Bischof Reuss, die Freiraum für kirchliches Handeln eröffneten, verdankt, aber auch schnell übergangen wurden. Diese „korrekten Formen" des Nicht-Eintretens auf seine Anliegen und Äußerungen wirkten wie Abwehr. Argumente sollten keine Kraft entwickeln, wenn Ängste und Interessen dagegenstanden. Manche Reaktionen auf seine letzte Schrift – in Sorge um die Priester – waren z. T. von solcher verständnisloser Ablehnung bzw. Dümmlichkeit und Lieblosigkeit gekennzeichnet, daß es des „Sängers Höflichkeit" verbietet, sie im einzelnen zu vermelden.

Dabei ist es nicht nur die Klarheit seiner Gedankenführung und ihrer Vermittlung, die überzeugt, sondern die spannungsvolle Verbindung von theologischer Tiefe (mit einer eindeutigen christologischen Ausrichtung) und von pastoraler Weite und Offenheit für die Menschen mit ihren persönlichen und gesellschaftlichen Problemen. Von daher wehrt er sich auch gegen ängstliche Vereinnahmungen und Verengungen in der Kirche, aber auch gegen modische Nivellierungen des Glaubens an Jesus Christus. Bezeichnend dafür ist seine Wortmeldung auf der Würzburger Synode, als es um Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit ging: „Die Betonung der Selbstverwirklichung scheint mir aber nicht beängstigend . . . zu sein. Sie ist vielmehr hilfreich; allerdings müßte erwähnt werden, daß Selbstverwirklichung kein Egoismus sein kann . . . Denn der Mensch als dialogisches Wesen verwirklicht sich selbst gerade im Überschreiten seines Ichs in Richtung zum Du. So muß also der Zusammenhang zwischen der Liebe zu Gott und den Menschen einerseits und

menschlicher Selbstverwirklichung andererseits bewußt gemacht werden. Im Vollzug des Glaubens in seinem Vollsinn vollzieht sich Selbstverwirklichung." Was mich am meisten beeindruckte, war die Art und Weise, wie Bischof Reuss sich verhielt, wenn er mit seinen Anliegen und sorgfältig formulierten Wortmeldungen auf abwehrende Höflichkeit, auf Nicht-Eintreten und auf kirchlichen Gegenwind stieß.

Soweit man dies von außen sagen darf, war es gerade das Aushalten der Spannungen, ohne sich gekränkt zurückzuziehen oder sich verbittert gegen andere auszulassen, was Eindruck und Nachdenklichkeit hinterließ. Damit meine ich eine innere Freiheit, gelegen oder ungelegen pastorale Anliegen zu benennen und sie einer verantwortbaren Lösung zuzuführen, dem erkannten Anliegen aber auch mit umsichtiger Geduld treu zu bleiben, wenn es im einzelnen kirchenoffiziell noch nicht mehrheitsfähig erscheint und Widerspruch auslöst. Weder verstummte er, noch ließ er sich den Mund verbinden. In der dichten Bedeutung des Wortes erlebte man ihn verläßlich bzw. zuverlässig: treu den Menschen und dem erfaßten Anliegen gegenüber. In diesem seinem Verhalten glaubte man eine große Ehrfurcht vor dem einzelnen Menschen zu spüren und gleichzeitig eine Art von Ausdauer, die geduldig und unbeirrbar um die Langzeitwirkung berechtigter Anliegen „weiß"; ganz anders als bei jenen, die viel oder alles wissen . . . und doch nichts ahnen.

Bischof Reuss war viel krank. Er hat viel gelitten; sicher auch an der Kirche. Auch ihm blieb nicht erspart, daß er mit dem, was ihm auf dem Herzen brannte, nicht im erwarteten oder berechtigten Umfang zum Zuge kam. Auch in der Kirche werden oft gerade „Frühreife" totgeschwiegen, in die Isolation und damit oft in die Gefahr von Resignation, Häme oder Verhärtung abgedrängt, in ihren Motiven nicht erkannt oder gedemütigt, gemieden oder ausgegrinst. Erst viel später entdecken wir dann, daß mit ihnen eigentlich ein Frühwarnsystem geschenkt war, um andrängende pastorale Probleme und Fragen zu erkennen.

Für Bischof Reuss möchte ich annehmen, ohne dem Menschen Josef Maria Reuss gegenüber indiskret zu werden, daß die Art und Weise seines Aushaltens von Spannungen, die „engagierte Gelassenheit" zwischen Spannungspolen und auch die gütige und freilassende Geduld nicht unbedingt seinem Naturell entsprachen. Immerhin gehört es auch zur Biographie dieses Mannes, daß er in der Vorhalle von St. Peter in ein Gerangel mit dem Konzilssekretär, Erzbischof Felici, verwickelt wurde, als er im Zusammenhang mit den Entwürfen für das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel ein kritisches Gegendokument verteilte . . . Vermutlich wurden die befreiende Offenheit und menschliche Verfügbarkeit von Bischof Reuss durch krasse Herausforderungen und durch das eigene Ringen um die Wahrheit im intensiven Dialog mit anderen zum Prozeß und zur „Geschichte" seines Lebens; im besten Sinn des Wortes steckte somit er selber hinter seinem Verhalten. – Und damit verbunden sehe ich eine innere Freiheit für die Menschen und sich selbst gegenüber, aber auch eine tiefe religiöse Dankbarkeit, die um die in Jesus Christus geschenkte Hoffnung „weiß", aber auch um die Wege und die „Zeit" der Menschen. Eine solche Freiheit weiß wohl auch um die eigenen und von außen kommenden Versuchungen und Erpressungen zur Unfreiheit; aber sie lernt auch zu unterscheiden, daß wehleidige Selbstbemitleidung, die sich in der Rolle des „Opfers" stets erneut zum Dauerthema macht, oder aggressive Härte und intolerantes Aufrüsten im kleinen – bei allem oft damit verbundenen Pathos gegen die Aufrüstungen im großen – nichts fruchten und noch weniger heilen.

Letzten Endes geht es dabei um die Freiheit zur Liebe, d. h. zur mittragenden und entlastenden Solidarität im Aushalten von Wirklichkeit (auch von Wirklichkeit der Kirche), an deren Widerstand diese Freiheit doch auch reifen und erstarken kann. – Damit sind wir zum Ausgangspunkt zurückgekehrt.

Mag man nun die Situation in der Kirche als „Winter" empfinden oder sich in einem vermeintlichen Zwischenhoch „sonnen", die jeweilige kirchliche Großwetterlage kann nicht letztes Motiv oder Entschuldigungsgrund dafür sein, sich für die Sendung der Kirche bzw. für eine glaubwürdige und menschenfreundliche Kirche ins Spiel zu bringen

oder sich davonzustehlen. Günstige kirchliche Wetterbedingungen bzw. dauerndes Frühlings- oder Sommerwetter wurden von Jesus weder gebracht noch verheißen; ebensowenig, daß das Christentum in seiner authentischen Währung gesellschaftlich immer leicht mehrheitsfähig sei. Vielmehr ist ihm die Sendung aufgetragen, in Wort und Tat dafür einzutreten, daß die Menschen aus dem Glauben an den gekreuzigten und auferweckten Jesus in der Materialität der Lebenslast und Lebensfreude Hoffnung schöpfen. Bei allen Wetterlagen nun einander Mut zu machen zu den vielen kleinen und größeren Schritten der großen Option Hoffnung auf Jesus Christus, das scheint das Gebot der Stunde und einer jeden Stunde in der Kirche zu sein. – Dies gilt auch dann, wenn Gewitterwolken wie Lagerbildungen, zentralistische Tendenzen, Polarisierungen sowie die Erfolglosigkeit kirchlichen und christlichen Redens das Arbeiten im „Weinberg des Herrn" zu erschweren scheinen. Aber die großkirchliche Wetterlage darf auch wieder nicht so verallgemeinert werden, daß wir ihre Fiktion im kleinen imitieren und die Kraft zu langem Atem bzw. zum Langstreckenlauf verlieren. Die vielen kleinen und größeren Schritte der großen Optionen hätten vielmehr der Sorge zu gelten, daß auch im Winter das Brot wächst (I. F. Görres) und Nahrung zum Leben ausgeteilt wird.

Diese Freiheit zu den kleinen Schritten und zu dem heiter und ernst zugleich wirkenden „langen Atem" konnte man m. E. bei Bischof Reuss spüren. Es zeigte sich darin eine reiche Mitte, die sich und anderen Freiheit gewährt und Eigenverantwortung zutraut, und die nicht moralistisch forciert, wo etwas nur reifen und wachsen kann. Mit dieser inneren Freiheit steht durchaus im Einklang, daß Bischof Reuss die Probleme und Fragen – ohne Seitenhiebe oder verletzenden Unterton – beim Namen nennen konnte und ein „fester" Gesprächspartner blieb, wenn es galt, falsche Wege aufzuzeigen oder billige Umwege und irreführende Holzwege als solche zu erkennen. Das sind aber letztlich nur andere Bezeichnungen für die Fähigkeit, andere Menschen in ihre eigene Verantwortung zu entlassen und ernst zu nehmen, im wahrsten Sinn des Wortes „verfügbar" und zu Diensten zu sein. – Man könnte die Erinnerungen an Bischof J. M. Reuss in seinem bischöflichen Wahlspruch zusammenfassen: „Daß sie das Leben haben."

Walter Dirks

Ida Friederike Görres' Leiden an der Kirche

Mit ihrem „Brief über die Kirche" hat Frau Görres vor über 40 Jahren die innerkatholische Kritik an der Kirche eröffnet. Was sie an Schwächen und Mängeln (insbesondere des Klerus) aufzeigte, erweckte damals heftige Gegenwehr; an den „sündhaften" Strukturen der Kirche formulierte Görres noch kaum Kritik. *red*

Im August 1946 erschien in der 5. Nummer der im April desselben Jahres gegründeten „Frankfurter Hefte" Ida Friederike Görres' „Brief über die Kirche". Er war im deutschen Sprachgebiet meines Wissens der Anfang der später fast normal gewordenen innerkatholischen Kritik an der Kirche. „Über" diese Kirche wollte die Autorin schreiben – genauer wäre es gewesen, das „über" in „gegen" und in „für" aufzulösen. Dabei hat für heutige Augen das „gegen", das sich fast ausschließlich mit Mängeln im Priestertum befaßt, ein durchaus geringeres Gewicht als das gläubige Bekenntnis zur Kirche, dem Ort der Wahrheit Gottes und unseres Heils. Die Aufregung, die der von der Autorin und der Redaktion sorgfältig vorbereitete Brief damals hervorgerufen hat, können wir heute kaum noch nachvollziehen. Frau Görres' Kritik betraf fast ausschließlich fatale Schwächen und Mängel, nicht aber eigentlich problematische Strukturen der Kirche. So ist der Autorin, die den Priester durchaus auch als „Bruder" sieht, seine „väterliche" Autorität eher noch wichtiger; die Problematik des Amtes und der „drei Ämter" der Kirche ist nicht gesehen; der Pflichtzölibat bleibt unbestritten; der gegenreformatorische Charakter der vorkonzi-

liaren Kirche ist nicht erkannt. Frau Görres spricht aber in ihrer Arbeit nicht so sehr ein tiefes Leiden an der Kirche selbst aus – für das sie, wenn sie es an anderen vorfindet, durchaus Verständnis hat –, sondern nur ein allerdings brennendes Leiden am vielfältigen Versagen des Klerus. Ihre bitterste – und anfechtbare – Formulierung: „Warum gibt es so wenig wirklich fromme Priester?" Für die andere, die positive Seite, ist der Ausdruck „Freude durch die Kirche" in ihrem Fall vielleicht zu schwach. Vor Freude glänzende Augen wird man nicht entdecken: Der große Ernst der Glaubenszustimmung und die Glut ihrer Liebe bestimmen ihr Gesicht.

So „unaktuell" der „Brief über die Kirche" zu sein scheint: er verdient, fast 20 Seiten lang, nachgedruckt zu werden, möglichst zusammen mit einem Abdruck des im März des darauffolgenden Jahres der „Frankfurter Hefte" erschienenen Komplexes „Das Gespräch über die Kirche", das Artikel der Autorin und der Redaktion sowie eine Reihe von Briefen aus der Leserschaft enthält. Diese Briefe, insgesamt viele Hunderte, sollten mindestens den einen oder anderen Doktoranden locken können.

Im letzten Teil jenes Komplexes „Das Gespräch über die Kirche" legt die Redaktion eine Deutung des entschiedenen Gegensatzes vor, der auch zwischen den Einsichtigsten der Zustimmenden und der Ablehnenden besteht. Woran scheiden sich die Geister? Die Redaktion meint: an der Erfahrung oder Nichterfahrung der großen epochalen Krise der Zeit. Ich finde das auch heute noch überzeugend. Indirekt plädiert die Redaktion dadurch für eine Vertiefung und Weiterführung des Gesprächs. Nun, wir sind mittendrin. Nicht nur im deutschen Sprachraum, sondern auch zwischen den Großregionen der Weltkirche und über sie hinaus.

Der Wirbel um den „Brief", die zum Teil heftige Gegenwehr der Betroffenen, unter anderem auch aus der Schicht der Vertriebenen und Flüchtlinge ihrer Heimat, die nun nicht mehr Deutsch-Böhmen, sondern Sudetenland hieß, ein Hirtenbrief des Erzbischofs von Freiburg, der die Gläubigen vor der Autorin und vor den „Frankfurter Heften" warnte, möglicherweise auch die eher besorgte Kritik einzelner Glaubensgenossen, die sie ernst nehmen mußte: alles dies, was im Herbst 1946 auf Frau Görres einstürmte, hat ihr schwer zu schaffen gemacht. Die Erfahrung hatte, so konnten wir vermuten, den Charakter eines veritablen Schocks. Nun erfuhr sie auf eine neue und andere Weise, was es heißt, an der Kirche zu leiden. Sie hat sich gegen Angriffe und Verdächtigungen tapfer und maßvoll verteidigt, aber wer mit ihr umging, konnte spüren, wie tief sie getroffen war.

Es waren wohl die Konsequenzen dieser Erfahrung, die dann in den folgenden Jahren bewirkt haben, daß unsere Lebenswege sich voneinander entfernten. Ida Friederike Görres hat mir mehr als einmal zu verstehen gegeben, daß sie unser leidenschaftliches, aktives Interesse an den politischen Dingen, unsere Verstrickung in die außerhalb der katholischen Kirche existierende gesellschaftliche Unruhe nicht billigen konnte. Wir anderseits hatten erwartet, daß ihr Brief der Anfang einer weiteren kritischen und produktiven Auseinandersetzung mit dem Zustand unserer Kirche sein werde. Wir hofften auf die Fortsetzung ihrer liebenden Kritik. Wir waren enttäuscht, daß Frau Görres in großer und, wie ich vermute, bewußter Konsequenz auf diesem Feld schwieg. Sie schrieb, wenn ich recht sehe, nur noch positive religiöse Beiträge. Daß diese aufbauenden Werke ihre Wirkung getan haben, daß sie von hoher schriftstellerischer Qualität waren, Zeugnisse ihres wachen Geistes, haben wir würdigen können. Aber wir hätten sie so gern zu den „linken Frommen" gezählt – als die sich junge kritische Liebhaber der Kirche sehr viel später gegenüber dem „Ruhrbischof" Franz Hengsbach in Essen deklariert haben. Wir haben Frau Görres' Kameradschaft entbehrt.

So etwas ist schmerzlich für alle Beteiligten. Daß Ida Friederike Görres keineswegs introvertiert fromm geworden oder zu den „rechten Frommen" übergelaufen war, habe ich mit Freude aus einer ein Jahr nach der Affäre geschriebenen Rezension über Ernst Hemmingways „Wem die Stunde schlägt" entnommen: Darin bezeichnet sie im Zusammenhang mit den Leiden und den Kämpfen der Spanier im Bürgerkrieg „die Gerechtigkeit" als das „zu innerst christliche Anlie-

gen". Daran hätten wir anknüpfen können und sollen, um die gemeinsame Sache der christlichen Kirche gemeinsam ein Stück weiterzubringen.

Praxis

Martin Thurner

Welche Hilfe erfahren Gemeinden durch überpfarrliche Bildungseinrichtungen?

Ein ehemaliger Gemeindepfarrer beschreibt im folgenden, welche Bedeutung für seine Gemeinde, für verschiedene Gruppen aus ihr und für ihn selbst die verschiedenen Orte der Einkehr, der gemeinsamen Reflexion und der Weiterbildung hatten und welche Impulse ihm heute aus einem kirchlichen Bildungshaus heraus für die Gemeinden möglich sind. *red*

Die Gemeinde als Provisorium des Reiches Gottes hat vorläufigen Charakter: Hier lebt der Glaube und wächst Gottes Anwesen durch viele Entwicklungen hindurch, hier entfaltet sich das Leben in seiner vielseitigen, ambivalenten Form mit allen Dunkelheiten und Aufstiegen, mit allen Störungen und Früchten.
Als Gemeindepfarrer einer jungen, neuen, werdenden Gemeinde am Stadtrand von München habe ich in dreizehn Jahren erlebt, wie viele Schritte es braucht, bis eine Gemeinde aufgebaut ist.

1. Stufen des Aufbaus einer Gemeinde

Da geht es zuerst einmal darum, daß sich die Menschen einer solchen Gemeinde, die von überallher zuziehen, einander kennenlernen; da braucht es die Grunderfahrung: der Glaube kommt vom Hören, wir können uns austauschen; da wachsen ganz von selber kleine Gruppen, wo über alle ICH-Erfahrung der Gottesbegegnung hinaus die DU-Erfahrung der Gemeinde in allen möglichen Gruppierungen geschehen kann.
Damit der Glaube lebt, ist eine ständige Glaubensbildung im Sinn der Gemeindekatechese nötig; bei jungen Leuten in der Vorbereitung auf die Lebenssakramente, später in der „Runderneuerung des Glaubens" durch Bibelgespräche, Einkehrzeiten, gemeinsame Wege . . .
Irgendwann taucht das Problem auf: es gibt ein Drinnen und ein Draußen, die Rede von den sogenannten Fernstehenden; wobei ich mir oft nicht klar bin, wer eigentlich drin und wer wirklich draußen ist. Und ohne die missionarische Frage stirbt auch der Glaube in der Gemeinde, man genügt sich selber, was soll da noch wachsen . . .
Rückblickend ist mir aufgegangen: eine Gemeinde kann allein nicht leben; die Querverbindungen tragen, die Gemeinschaft mit den Nachbarpfarreien, gleich welcher Konfession, die Auseinandersetzung mit Gruppen aller Art.

2. Über die Grenzen der Gemeinde hinaus

Mir selber ging es so, daß ich mich immer wieder – in der Regel alle drei Wochen – drei Tage aus der Pfarrei woandershin zurückgezogen habe, oft in ein Kloster. Mir war der Abstand wichtig, manches ist mir aus der Ferne einfacher, manchmal auch fragwürdig vorgekommen; manchmal konnte ich wirklich das „Problemfeld" verlassen und mich wieder anders hineinbegeben, gerade dann, wenn es im inneren und äußeren Aufbau der Gemeinde Konflikte gab, wenn in den Arbeitskreisen gerungen wurde, aus Schrift und Tradition die Geschichte der Kirche weiterzuschreiben, und das ganz konkret im Bau einer Kirche, eines Pfarrheims, des Kindergartens oder etwa bei der Überlegung, wie ein Pfarrhaus heute aussehen und leben könnte.
So allmählich hat es sich in unserer Gemeinde Baldham so entwickelt, daß wir viel zu Fuß unterwegs waren, auf Samstagmorgengängen irgendwohin zu einer Kirche im Landkreis Ebersberg, auf Nachtwallfahrten zu einer Wallfahrtskirche, bei Drei-Tages-Wallfahrten oder auch eine Woche und länger. Dabei ist uns aufgegangen, wie wichtig es ist, miteinander wegzugehen und aufzubrechen, woanders einzukehren, Freundschaft zu pflegen, mit anderen ins Gespräch zu kommen und sich im Glauben zu begegnen. Ganz selbstverständlich haben die Teil-

nehmer sich verantwortlich gefühlt, sich bei den einzelnen Tagesmeditationen einzubringen und verschiedene andere Dienste zu leisten, damit das Gemeinsame gelingt. Und immer dazu ein Wort oder eine Person aus der Bibel, und damit acht Tage weiterzugehen – etwa bei Abraham –; da wächst langsam ein Bewußtsein, das über das Gegebene hinausführt. Am deutlichsten ist es mir bei Mose aufgegangen, als wir auf dem Weg durch die Lechtaler Alpen den Exodus Israels in all den Vorkommnissen angeschaut und in die Gegenwart gebracht haben.
Es hat sich einfach als gut und heilsam erwiesen, mit der Jugendleiterrunde ein paarmal im Jahr irgendwohin zu gehen, z. B. in ein kirchliches Bildungshaus, jemanden zu haben, der woanders herkommt; ebenso im Pfarrgemeinderat, im Liturgiekreis, im Krankenbesuchsdienst, in der Ökumenegruppe und mit den hauptamtlichen Mitarbeitern; zur Orientierung gehört immer auch der andere, der zuhört und nachfragt; und wenn man dem erzählt, wird einem selber vieles neu bewußt.

3. Meine Erfahrung im kirchlichen Bildungshaus

Weil mir selber die Möglichkeit der „Oase" so wichtig geworden ist, habe ich mich nach 13 Jahren Gemeindeseelsorge entschieden, für einige Jahre in die mehr regionale Arbeit eines kirchlichen Bildungshauses zu gehen. Zwar fällt mir das viele Kommen und Gehen nicht leicht; das Herz, das Gemeinde-sammelnde, wünscht sich mehr Dauer, mehr Verbundenheit. Ich erlebe aber, wie wichtig so ein Haus und seine Mitarbeiter sein können, wenn z. B. Pfarrgemeinderäte für drei Tage kommen. Da kann ihre eigene Glaubensgeschichte zur Sprache kommen, da können sie erzählen, wie sie sich in ihrer Aufgabe erleben. Da sind die einzelnen konkreten Tätigkeiten einmal nicht so wichtig, sondern der Glaube; und das im Licht der Bibel, diesem Handbuch des Glaubens, in dem wir uns in einer Person, in einer Geschichte wiederfinden können. Ich kann meine Lebensgeschichte neu entdecken als den Weg Gottes mit mir, ich darf es weitererzählen, und andere hören mir zu. Wie gut das tut!
Da geht mir immer mehr auf: Das Wichtigste ist mein Weg im Glauben und daß ich auf dem Weg bin. Und dazu muß man von daheim weg, das geht nur woanders. Ganz gleich, was jeder aus seinem Leben zur Sprache bringt, es hat immer mit der Gemeinde zu tun.
Mir fällt auf, wie gern die Leute zur Bibel greifen, wie spannend auf diesem Hintergrund das Leben ist. Und dann einen Samstagabend so miteinander feiern, in der kleinen Gruppe, wo man sich anschauen kann, und genau das tun, was die junge Kirche so gern gefeiert hat: Vigil, das Warten auf den, der kommen will, das gemeinsame Hinhören und Wachwerden, das Sich-Stärken mit den Gaben des Lebens, das wohltuende, zwecklose Beieinandersein. Wann ist das in der Gemeinde – wo man ja Verantwortung für viele hat – so leicht möglich? Und wenn man dann wieder nach Hause aufbricht, spürt man: das Leben ist ein Weg, und der Weg ist das Ziel. Und das Gespürte trägt mehr als alles Geschriebene, das Gehörte mehr als das Geredete, das Gefeierte mehr als das Geleistete, das Erzählte mehr als das Debattierte, das Innegewordene mehr als die reine Information.

4. Auf die Unterbrechung kommt es an

Ob man nun miteinander oder allein wegfährt und sich in ein geistliches Haus begibt, ob da eine Gruppe kommt, die sich kennt oder bunt zusammengewürfelt ist – entscheidend ist die Unterbrechung des Gewohnten. Da entsteht Raum für neue Wege, und die Unterbrechung ist laut Metz die Chance Gottes in unserem Leben. Ist zu Hause die Sonntagsfeier nur in großen Gruppen möglich, hier geht es auch anders, auch in anderen Formen, hier kann sich jeder einbringen, auch der Pfarrer muß einmal nicht im Dienst sein.
Und von zu Hause fort sein ist eine Chance zu einem persönlichen Gespräch. Ich spüre es, wie wichtig die Möglichkeit zum Gespräch ist, auch zum Beichtgespräch (in einem eigenen Raum). Ich habe erfahren, wie notwendig es ist, laufend die Möglichkeit zur Lebens- und Eheberatung anzubieten. Eine gewisse Anonymität und daß man sich von zu Hause einmal losgerissen hat, der Fortfall der täglichen Leistungen und daß sich viel auf der emotionalen Ebene abspielt, die freie Zeit und der Raum einer heilsamen Kirche, wo man sich zurückziehen kann, fördern den Wunsch: Jetzt muß ich einmal mein Leben anschauen und zur Sprache bringen.

Ist es schon gut und heilsam, Sonntag für Sonntag das gewohnte Daheim zu verlassen und sich miteinander in einem Haus zu treffen zur eucharistischen Feier, so ist es erst recht zu begrüßen, ab und zu noch einen Schritt weiter zu tun.
Dabei gewinnt auch das gesamtkirchliche Bewußtsein in uns. Jede Pfarrei braucht Glaubenspartner, und wenn man sich austauscht, haben alle etwas davon.
Oft erfahre ich, daß es zu neuen Erfahrungen und Anfängen kommt. Dann können solche Tage wie eine Kur sein, wie eine Erholung; es kann einem aufgehen, daß Glaube und Gemeindemitgliedsein nicht aus Leistung bestehen, sondern daß sie ein großes Geschenk, eine Berufung, eine Erwählung und nichts Selbstverständliches sind.

5. Jedes kirchliche Haus steht im Dienst an den Gemeinden

Der eigentliche Ort meines Glaubens ist und bleibt die Gemeinde, in der ich lebe. Jedes Bildungshaus hat eine diesem Glauben dienende Aufgabe; deswegen ist es wichtig, auf Abschied und Anfang großen Wert zu legen, eine Wirklichkeit, die weithin zu kurz kommt. Dann fällt es auch in der Gemeinde leichter, Unerledigtes aufzuarbeiten und Schwierigkeiten zu beraten; dann fällt es leichter, Interesse zu spüren, eine Sache wahrzunehmen, Energie dafür zu mobilisieren und die Sache auch wieder abzuschließen. Deshalb hat ein solches Bildungshaus auch Übungscharakter, weil man hier leichter als zu Hause erzählen kann, wie es einem wirklich geht; hier hört man leichter zu, weil nichts anderes schon wartet und man mehr Vertraulichkeit erwarten und zusichern kann. Und was ich bemerke: je bunter die Gruppe, desto besser. Worauf ich Wert lege: daß jeder viel bei sich selber bleibt, bei seinem eigenen Weg und wie er Geschichte macht und erlebt. Dann wird es leichter, daß die Runde nicht über das und jenes debattiert, sondern sagt, wie es langgeht. Und von zu Hause weg, schaut auch die Angst anders aus und alles das, was man loswerden möchte. Manches wird sagbarer, auch das Dunkle, auch das Scheitern, das ja in unserer Kirche weithin verschwiegen wird; auch der Schatten und all das Verlorene gehören ja zu uns dazu. Und dieses Risiko lohnt sich; Risikofreude ist ein gutes Zeichen! Ein wichtiges Kapitel einer Gemeindegeschichte lautet: Wie gehen wir mit der Tradition um, mit den Gewohnheiten? Wie werden bei uns Trauer und Klage ausgedrückt, Freude und Glück? Wie schauen unsere Kontakte aus? Und wie stellen wir uns dar? (Da kommt ja heraus, ob wir Kontakt mit uns selber haben.)
Aus eigener Erfahrung weiß ich, daß die prophetische Linie in einer Gemeinde leicht einschlafen kann. Wie dankbar war ich, daß sie immer wieder von außen her geweckt wurde und daß die Leute dann viel mehr nach dem Wie fragten als nach dem Was. Bei solcher Besinnung treten die Aktionen, das „Pfarrgeschäft", zugunsten des Lebens zurück. Nach vorne kommen ganz andere Fragen.

6. Eine Raststätte, die den Weg unterbricht und zum Danken einlädt

Und eins wird mir immer wichtiger: das Danken. Es ist eine Freude, mitzuerleben, wie Leute – alte wie junge – ihr Leben voller Dank annehmen und dies vor Gott und einander zum Ausdruck bringen. Solche Feiern werden häufig zu einem Erntedank des Lebens. Das bestärkt, das schafft *Weite* – im Hebräischen besagt dieses Wort Trost und Nähe! Das weckt *Liebe* – in der Ursprache der Bibel heißt das nehmen und geben. Glaubende sind – gleich wie alt und in welchem Beruf – lernfähig, gerade weil das Glauben öffnet und erneuert.
Bei solchen Besinnungen wird deutlich, daß es im Leben des einzelnen wie der Gemeinde immer das eine und das andere gibt, die Freude und das Leiden. Das „positive Denken" allein ist nicht die Wirklichkeit. Ich freue mich, wenn Menschen aufgeht, daß Glauben zuerst heißt: ja zu sagen zu allem, was da ist, auch zum Unmöglichen; ja zu dem, der da ist und tausendfach vorkommt; und letztlich ein Ja zu dem, der für mich da ist. Hier kann uns aufgehen, was es bedeutet, wenn Paulus sich als „Diener der Freude" weiß, mitten in allen Anfechtungen und Bedrängnissen.
Aber auch Menschen, die sich fremd vorkommen in dieser Welt und leiden, können wieder hören und hoffen, neu sehen und gehen; auch für sie wird das Glauben ein Gewinn und die Gemeinde eine „Zugewinngemeinschaft". Vielleicht sind gerade dazu die außer Haus gemachten Glaubensschritte so bestimmend, weil man sich des Ganzen eher bewußt wird.

Ich denke da gern an das Wort Jahwes zu Abraham in Genesis 17, 1: „Geh deinen Weg vor mir her, sei ganz!"

Irene Köhler

Hochschulgemeinde – Servicestelle oder Ort gemeinsamer Verantwortung?

Ferdinand Klostermann hat sein „Prinzip Gemeinde" den Erfahrungen mit der Katholischen Hochschulgemeinde in Wien, die während des Zweiten Weltkrieges von Dr. Karl Strobl gegründet und insgesamt 30 Jahre lang von ihm geleitet wurde, entnommen. Anläßlich der Enthüllung einer Gedenktafel für Karl Strobl skizzierte eine Studentin die zwei sehr unterschiedlichen Konzepte für eine Hochschulgemeinde. Wir veröffentlichen diese Ausführungen, weil sie – auch ohne nähere Information über den Hintergrund der angesprochenen Konflikte – ein Gesprächsbeitrag zur Gemeinde-Diskussion von Heft 1 und 2/1988 sind. *red*

Man kann Hochschulgemeinde sehen als eine Servicestelle der Katholischen Kirche auf Universitätsboden, die den vielbeschäftigten Studierenden die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse anbietet; ein Depot für Prüfungsangst und Beziehungskrisen, verbunden mit der Zielvorstellung des in Kirche und Gesellschaft reibungslos „funktionierenden" jungen Akademikers.

Man kann Hochschulgemeinde verstehen als ein Angebot an Studierende, die ihr Studium in der Mindeststudiendauer beenden und dennoch ein Minimum an religiösen Gewohnheiten nicht aufgeben wollen.

Man kann sich Hochschulgemeinde nach dem beliebten Bild als eine Herde von Schafen vorstellen, für deren Wohlergehen der Hirte allein verantwortlich ist. Jedes Abweichen der Schafe vom befohlenen Weg – sei es, weil sie Wölfe wittern, sei es, weil sie eigene frische Quellen spüren – wird man dann nicht anders begreifen können denn als störrische Dummheit der unwissenden Kreatur, die dem Weg des Hirten kein blindes Vertrauen schenkt.

Man kann von einer Hochschulgemeinde träumen, in der die Massen betreut werden. Der Massenuniversität ihre Massengemeinde. Dann wird man auf die 100.000 starren und vorsorglich die größten Kirchen für sie wählen.

Man kann Hochschulgemeinde mit dem Maß des pfarrlichen Territorialprinzips messen. Dann wird man sie in zwei oder beliebig viele „Bereiche" teilen und die Studierenden auf dem Reißbrett, auf dem grünen Tisch, einfach zuteilen.

Man kann Hochschulgemeinde als einen Raum sehen, in dem allein der Priester das Sagen hat; einen Raum, in dem der Priester – unangefochten von studentischen Gremien, mühsamen Entscheidungsprozessen und lästiger Mitbestimmungsforderung – die Befehle des Bischofs exekutiert. Dann wird man unvermeidlich auftauchende Konflikte mit dem Zeitindex lösen, auf Anfragen nicht reagieren, Gesprächstermine hinauszögern und mit dem langen Atem des Mächtigen auf die nächste Generation von Studenten warten, die vielleicht braver, friedfertiger, noch schweigsamer ist und die Genese des Streits nicht mehr kennt.

Wir, die Katholische Hochschuljugend Österreichs am Hochschulort Wien, vertreten eine andere Vorstellung von Hochschulgemeinde. Daß wir damit in deutliche Differenz zu kirchlichen Amtsträgern geraten sind, tut uns leid. Dies war nicht beabsichtigt, aber unvermeidbar. Die Sache ist es uns wert, auch schwere Konflikte durchzuhalten. An der Bereitschaft zum Gespräch haben wir es dabei – das kann man getrost behaupten – nicht mangeln lassen.

Unser Streit ist kein Streit um Begriffe. Es fällt nicht schwer, alte Begriffe mit fremdem Inhalt zu füllen. Man kann Prälat Karl Strobl leicht zitieren, auch ohne sich auf ihn und die Geschichte des von ihm geschaffenen Werkes einzulassen. Man kann Gespräch sagen und Befehl meinen. Man kann Dialog sagen und sich an Dekreten und Erlässen festklammern. Und nur zu oft waren Denkmalenthüllungen Schlußstriche unter historische Entwicklungen.

Die Hochschulgemeinde, für die wir uns einsetzen, wird von Studentinnen und Studen-

ten in eigener Verantwortung mitgetragen. Es ist eine Gemeinde von Laien und Priestern, die Eucharistie feiern, Gottes Wort verkünden und versuchen, in der Nachfolge Jesu für andere dazusein.
Hochschulgemeinde ist der Ort, an dem experimentiert und gelernt werden soll, an dem Begegnung von Kirche mit Wissenschaft, Kunst, Politik, Begegnung von Konfessionen und Religionen wirklich geschieht. Ein Ort, an dem der Glaube des einzelnen zur Mündigkeit des eigenverantwortlichen Christen heranreift. Ein Ort der Gewissensbildung und der Gewissensentscheidung.
Jetzt schon, nicht erst nach Promotionen und Sponsionen, gestalten Studentinnen und Studenten Kirche und Welt mit. Jetzt schon, nicht erst jenseits von Dissertation und Rigorosum, muß Verantwortung übernommen werden, muß die Auseinandersetzung vertieft, der Glaube gelebt werden. Jetzt schon gilt es, sich zu entscheiden; jetzt schon leisten Studenten ihren Zeitzehent – was an dem hohen Wert eines guten und fundierten Studiums nicht rüttelt.
Hochschulgemeinde ist ein offenes Haus, ein offener Ort, den gleichwohl nicht alle besuchen. Sie ist eine Einladung der Entschiedenen für die vielen. Ein Raum, in dem auch die Suche, nicht nur das Finden, in dem auch der ehrliche Zweifel, nicht nur die blinde Gewißheit zählen. Ein Raum, in dem man auch scheitern darf, ein Raum der Menschlichkeit, eine Gemeinde, die sich trotz ihrer Schwächen, trotz ihrer allzu menschlichen Verfaßtheit immer wieder am Evangelium von Tod und Auferstehung des Herrn ausrichtet, in der durch die angespannten Mienen des Alltags hindurch – nur manchmal freilich, oft nur für einige Augenblicke, aber doch – Erlösung in Ansätzen Wirklichkeit wird.
Vielleicht hat es eine symbolische Bedeutung, daß wir diesen Tag zu Beginn des vielstrapazierten und schon fast zu Tode geredeten Gedenkjahres 1988 feiern. Mit dem Blick auf die Zeit des Nationalsozialismus und aktuelle Tendenzen in unserer österreichischen Gegenwart läßt es sich wohl feststellen, daß unser Problem nicht mangelnder Gehorsam und übersteigerte Widerstandsneigung ist. Als latente Gefahr in Österreich sind im Gegenteil obrigkeitliches Denken und oft bis zur Aufgabe der eigenen Identität reichende übersteigerte Loyalität mit den jeweils Bestimmenden zu nennen.
Der aufrechte Gang ist wieder zu lernen, das angstfreie Vertreten des eigenen Standpunktes, auch Vorgesetzten gegenüber. Hochschulgemeinde, Kirche können hier als Lernort eine wichtige Funktion haben. Wer lernt, Gott in rechter Weise zu fürchten, verliert die Angst vor den irdisch Mächtigen.
Pflichterfüllung muß von Mitläufertum unterschieden werden, Gehorsam gegen Gott impliziert die Tugenden Wahrhaftigkeit und Geduld und steht ihnen nicht im Weg. Das ist kein selbstloser Dienst der Kirche an der Welt, denn auch in ihrem Interesse stehen auf lange Sicht doch Menschen, die sich in ihrem „Ja zum Leben, Ja zum Glauben" nicht vertreten lassen, sondern es in Freiheit selber sprechen und selber leben.
Um Hochschulgemeinde als Ort der freien Auseinandersetzung aus dem Glauben erhalten zu können, bedarf es des Vertrauens der zuständigen Bischöfe und Funktionäre, daß das, was an Denken und Handeln, an Fühlen und Versuchen von Studentinnen und Studenten eingebracht wird, nicht prinzipiell dem Reich Gottes entgegensteht.
Das Vertrauen müßte wachsen, der Glaube gestärkt werden, daß der Geist Gottes wirklich weht, wo er will, oft auch in hierarchiefreien Bezirken, und manchmal vielleicht gerade dort. Das Vertrauen müßte wachsen, daß jeder Mensch im übertragenen Sinne Schöpfer sein kann, einer, in dem das Wunder des geschaffenen Kosmos die Augen aufschlägt, und nicht der Diener von Ideologien, auch nicht Diener des Glaubens.
Der Schöpfer Mensch ist der Knecht Gottes und sonst niemandes Knecht. Vielleicht fehlt es am Vertrauen in den Menschen. Und der wahre Glaube findet sich nicht nur beim vielzitierten „einfachen Volk" und seinem Empfinden, sondern sehr wohl auch bei Akademikern und Intellektuellen, die sich die Freiheit des Geistes bewahrt haben und sie nicht grundsätzlich als Waffe gegen die Wahrheit verwenden. Der Dialog zwischen Glaube und Wissenschaft hat, wie jeder Dialog, zwei Pole.
Die Katholische Hochschuljugend wird auch in Zukunft ohne Angst ihre Positionen vertreten, solange ihre Kräfte reichen. Wir sind zu aufrichtigem Dialog jederzeit bereit, aber

auch entschlossen, für aus unserer Sicht unverzichtbare Inhalte einzutreten.
Wir bitten alle, die ihre Solidarität mit unserem Gründer, Prälat Karl Strobl, bekunden, auch um Solidarität mit seinem Werk, der Katholischen Hochschuljugend.

Allen Howard Podet

„In den Schuhen eines anderen Menschen"[1]

Der folgende Bericht eines sozialen Experimentes erzählt von einem ganz neuen Zugang zu Identität und Beziehung, wie man durch Mitleben lernt, den anderen und sich selbst besser zu verstehen und anzunehmen.
red

Antonio Napolitano ist ein amerikanischer Universitätsstudent[2]. Ich kann ihn jetzt beschreiben, wie ich ihn viele Male gesehen habe: in der Bibliothek, über ein Buch mit jüdischem Wissen gebeugt, eine Kippa auf seinem langen, braunen Haar, trägt er einen großen Davidstern, der sich deutlich von seinem braunen Pullover abhebt.

Sechs Wochen wie Angehörige anderer Religionen leben

Antonio ist religiös, ein Christ römisch-katholischen Glaubens, und will studieren, um Priester zu werden. Ich bin sein Freund, sein Professor, sein Rabbiner. Antonio ist einer aus einer Anzahl von ausgewählten Studenten, die an einem besonderen Studiengang teilnehmen, der seit zehn Jahren existiert. Wir nennen es humorvoll das „Miete einen Juden"-Projekt, aber fast alle, die an diesem Programm teilgenommen haben, nehmen es sehr ernst. Ausgewählte Studenten aus meinen Klassen in der Fakultät für Philosophie und Religiöse Studien am State University College in Buffalo, New York, können sich entscheiden, für einen Zeitraum von ungefähr sechs Wochen in der Art von Angehörigen einer anderen Religion zu leben. Sie lernen, was es heißt, als ein „anderer" zu leben, sich auf eine andere Art und Weise anzuziehen, die ihnen und ihrer Kultur fremd ist. Sie lernen, als Mitglied einer Gesellschaft und Kultur zu essen, in Gemeinschaft zu sein, zu arbeiten, zu beten, zu ruhen und zu studieren – die Mitglieder dieser Gesellschaft und dieser Kultur sind überall um sie herum, aber die Art, wie sie leben, wird in den meisten Fällen so wenig gekannt und verstanden, als ob sie von einem anderen Planeten kämen.
Katholiken lernen, was es heißt, als religiöser Jude zu leben, Juden lernen die Lebensweise von Muslimen kennen. Protestanten und Katholiken lernen, in den Schuhen des anderen zu gehen. Antonio Napolitano lernt, wie sein Herr betete, aß, ging und unter den Herabwürdigungen litt, die ihm von denen zugefügt wurden, die seine Welt nicht verstanden und die sie auch nicht verstehen wollten.

Die erste wesentliche Anpassung betrifft das Essen

Es scheint wirklich so einfach: Fleisch und Milchprodukte völlig getrennt zu halten, nur das zu essen, was in der Bibel erlaubt ist, und sicherzustellen, daß das Essen in einer humanen, koscheren Weise zubereitet wird. Aber schon bald wird offensichtlich, daß die Speisegesetze, die einen so grundlegenden Teil der jüdischen und islamischen Religion ausmachen, vielen Zwecken dienen. Sie sind tatsächlich eine Art „Uniform", die dazu dient, diejenigen, die dem Herrn dienen, abzusondern – so wie eine Armee von der Zivilbevölkerung durch eine besondere Uniform identifiziert und getrennt wird. Man sieht, die Armee des Herrn steht unter Disziplin. Wenn jemand die Speisegesetze befolgen muß, wird er feststellen, daß es zunehmend schwierig ist, sich anderen Studenten oder Studentinnen anzuschließen, die zu einem kleinen Imbiß ins nächste Studentenlokal gehen, das gerade „in" ist.
Jeder meiner Studenten führt ein Tagebuch, in dem jeden Tag die Gedanken, Aktivitäten und Erfahrungen festgehalten werden. Die

[1] Basiert auf einem Referat auf der 13. Internationalen Studenten-Konferenz zur Begegnung von Juden, Christen und Muslimen: „Glauben im Dialog – Dialog im Glauben", 2. bis 9. März 1987, am Hedwig-Dransfeld-Haus e. V., Bendorf/Rhein, veranstaltet von der Ständigen Konferenz der Juden, Christen und Muslimen in Europa (JCM).
[2] Alle Namen sind verändert.

Studenten berichten mir, daß diese Tagebücher später für sie wertvolle Aufzeichnungen sind, die ihre am tiefsten gehenden Erfahrungen lebendig halten.

Die Träume von Dara . . .

Dara ist eine charmante und beliebte junge Frau, die entdeckte, daß die wesentlichste Anpassung, die sie zu leisten hatte, mit dem Verzicht auf manche Speisen zusammenhing. So eifrig sie auch war, etwas vom jüdischen Leben zu erfahren, so begann ihr Tagebuch zwar mit ihren Reaktionen auf einen ihr fremden Gottesdienst, aber bald wurde ihr Leben von Dingen überschattet, die mit Essen zusammenhingen. Sie begann davon zu träumen, was sie nicht essen durfte. Sie sprach über ihre Erfahrungen in der Klasse, und wir alle sympathisierten mit ihr, als sie uns davon erzählte, wovon sie träumte: von Cheeseburgern, von kleinen Ferkeln, die ihre Wachträume durchzogen . . . ah, diese Chips aus Schweinefleisch . . . diese Würstchen, die sie bald wieder essen konnte. Ihr Leben begann um ihren Magen als Zentrum zu kreisen. Sie „verdaute" die Bedeutung von Religion als eine Lebensweise. Jetzt konnte sie es kaum erwarten, auch anderes zu verdauen.

Fasten als Disziplin und Opfer

Und trotzdem – obwohl sie die Teilnahme an diesem Projekt zu jedem Zeitpunkt hätte aufgeben können – weigerte sie sich, dies zu tun. Nachdem das Projekt zu Ende gegangen war, sagte sie, daß der wichtigste Lernprozeß für sie die Disziplin gewesen war, die sie für die Einhaltung der Speisevorschriften hatte aufbringen müssen. Darüber hinaus nahm für sie die Disziplin, bestimmte Speisen auszulassen, den Charakter eines Opfers an, eine Weise, Gott zu ehren durch die Aufgabe von Genüssen, an denen sie sich sonst erfreut hätte. Sogar als die Klasse mit ihr lachte, begriffen doch alle, daß die Befolgung der biblischen Speisevorschriften als Opfer ebenso annehmbar ist wie jedes andere, auch wenn niemand von uns etwas opfern kann, was Gott (ER, SIE, ES) von uns braucht. Wer würde aufstehen, um Dara zu kritisieren oder zu sagen, daß ihre Erfahrung weniger gültig wäre als eine andere? Wer würde sich anmaßen zu beurteilen, welches Opfer dem Allmächtigen mehr gefällt? Gewiß keiner dieser Studenten, die gelernt haben, individuelle Unterschiede zu respektieren.

Verschiedene Formen, den anderen (nicht) wahrzunehmen

Michael und seine Frau Barbara sind sich nicht bewußt, daß sie überhaupt Juden kennen. Zweifellos gibt es einige in ihrem Freundeskreis, aber sie haben es nie bemerkt. Zunächst hört sich das sehr gut an. Wie liberal ist es von ihnen, nicht zu bemerken, daß jemand jüdisch ist oder ein Muslim oder – wie manche für sich in Anspruch nehmen – ein Schwarzer. Aber das wirklich menschliche Verhalten ist nicht, Unterschiede nicht zu kennen oder sie nicht zu bemerken, sondern im Gegenteil: die Unterschiede zu kennen und sie zu respektieren. Das wirklich Schwierige, wie es ein lieber Freund und Lehrer von mir sagt, ist nicht, deinen Nächsten wie dich selbst zu lieben, sondern ihn um seiner selbst willen zu lieben, ohne vorzugeben, daß er genau so ist wie du selbst.
Michael und Barbara leben in einer kleinen Stadt im nördlichen Vorort von Buffalo. Eines Abends, nachdem das Projekt begonnen hatte, kamen sie zu Michaels Eltern. Sie kamen zum Abendessen, aber natürlich aßen sie sehr wenig. Michael trug sichtbare und sehr auffällige jüdische Symbole. Aus einem Grund, der mir und ihm unbekannt war, entschloß er sich, seinen Eltern nichts von dem Projekt zu erzählen, sondern sie ihre eigenen Schlußfolgerungen ziehen zu lassen.
Eine Woche später luden seine Eltern Michael und Barbara erneut zum Abendessen ein. (Michael und Barbara sind arme Studenten; sie weisen niemals eine Einladung zum Abendessen ab.) Als sie ankamen, trafen sie den Baptistenpfarrer der Gemeinde an, der sich vorbereitet hatte, den Teufel bei ihnen auszutreiben.

Herausforderungen und Konsequenzen des Studienganges

Ich empfehle niemandem, dieses Studienprogramm durchzumachen. Es kann sich als sehr anfordernd herausstellen und zu erschreckenden Konsequenzen führen. Derjenige, der ein solches Unterfangen betreut, muß darauf vorbereitet sein, die Teile wieder

zusammenzusetzen, wenn jemand verletzt wird. Für mich selbst habe ich im Laufe der Jahre ein System entwickelt, in dem von Beratern und Therapeuten, die bereit sind zu helfen, Unterstützung gegeben wird, wenn sie gebraucht wird, und ich selbst muß ständig bereit sein einzugreifen. In einem Fall, der besonders ergreifend war, entdeckte ein Mädchen, daß der junge Mann, den sie beabsichtigte zu heiraten, ein Rassist und ein Fanatiker war. Als er annahm, sie hätte eine andere Religion oder könnte sich mit dem Gedanken tragen, Mitglied einer anderen religiösen Gruppe zu werden, war seine Reaktion für sie so schockierend, daß sie nicht in der Lage war, ihre Heiratspläne weiterzuverfolgen. Als sie jedoch schließlich über den ersten Schock hinweggekommen war, reagierte sie so: „Dem Himmel sei Dank, daß ich das noch rechtzeitig herausgefunden habe. Ich könnte mit vielem leben, und ich erwarte sicher nicht, daß Menschen ohne Schwächen sind. Aber ich könnte es nicht ertragen, mit einem Mann zu leben, der in seinem tiefsten Inneren ein Rassist ist." Das Mädchen war fähig, die Verletzung, die sie erlebt hatte, positiv zu verarbeiten. In dem Augenblick, in dem sie die Verletzung erfuhr, mußte ich mit meinem Team jedoch darauf vorbereitet sein einzugreifen. Mit gutem Gewissen könnte ich niemandem raten, ein solches Programm zu beginnen, wenn er nicht bereit ist, die Verantwortung für das zu übernehmen, was die Durchführung mit sich bringt.

Die Verantwortung des Professors

Diese Verantwortung bringt mich mit den Studenten in eine Beziehung, die über die eines Universitätsprofessors hinausgeht – eine Beziehung, die gewöhnlich eine kalte und objektive ist. Tatsächlich sagte ein Student, daß das größte Geschenk, das ihm die Universitätsausbildung gegeben habe, die Objektivität zu sich selbst und seiner eigenen Leistung sei, verbunden mit der Verantwortung, für die geforderte Leistung eindeutig zur Rechenschaft gezogen zu werden. Ich sehe mich selbst aber nicht nur in der Rolle, die Studenten als Professor zu beurteilen, sondern auch in der, sie als Freund anzuleiten und ihnen als ihr Rabbiner zur Seite zu stehen. Die ganze komplexe Beziehung reduziert sich darauf, sie zu lieben. Und wo Liebe ist, da gibt es auch Verletzungen. Oft fühlen sich die Studenten zurückgewiesen, wie im Falle eines unschuldigen, wunderbaren jungen Mannes von osteuropäischer, christlicher Herkunft, der als Jude lebte. Er wurde furchtbar verletzt durch den unbändigen Haß, den seine noch aus der Alten Welt stammenden Eltern und Großeltern auf ihn losließen. Wenn so etwas passiert, kann ich nicht umhin, diesen Schmerz zu teilen und die Zurückweisung abzuschwächen. Die Liebe wird über die Verletzungen siegen, aber ich empfehle nicht leichten Herzens, ein solches Programm mitzumachen.

Vorbereitung auf ein Leben mit einem muslimischen Partner

Lana ist ein großes, gertenschlankes Mädchen, schmal, aber athletisch, mit weizenblondem Haar. Sie ist als „Unitarierin" (Gott eine Person) aufgewachsen; zu beschreiben ist sie damit ganz allgemein als Christin, die keiner klar zu definierenden Konfession angehört. Jesus Christus spielt in ihrem Leben eine Rolle als Beispiel, als Lehrer der Tugend und Wahrheit, eher ein Führer als ein übernatürlicher Messias. Es gibt viele Amerikaner, die mit ihr übereinstimmen würden, falls sie sich darüber überhaupt Gedanken machten, und wir hatten in der Tat eine Reihe von Präsidenten, die Unitarier waren. Lana kommt aus einem gutbürgerlichen Elternhaus, und ihre Angehörigen würden sich selbst als Christen bezeichnen, obwohl es sicherlich viele andere Christen gibt, die ihnen diese Bezeichnung absprechen würden.
Lana ist eine der freundlichsten und warmherzigsten Studentinnen in all meinen Klassen. Sie hat sich in einen ausländischen Studenten verliebt, der aus dem Iran stammt. Der 35jährige Mann ist ein Muslim, der aus einem Land kommt, dessen Politik den Islam in einem ganz einzigartigen und besonderen Bild darstellt. Er ist in die Vereinigten Staaten gekommen, um zu studieren und sich hier zu amüsieren.
Lana ist eine Studentin in diesem Projekt, und deshalb habe ich sehr bald begonnen, sie verstehen zu lassen, welches Leben sie erwarten würde, und sie durch Lektüre und Sonderstudium – darunter auch ein Grundkurs in Arabisch und Koran – darauf etwas vorzubereiten.

Nun, diese Erfahrung erwies sich als längerdauernd als sechs Wochen. Nach fast sechs Monaten konnte Lana wirklich sagen, daß sie etwas verstand vom Leben der Schiiten und Sunniten, von mehr und von weniger traditionellen Gemeinden. Sie hat eine Ahnung, was es bedeutet, ihren Freund zu heiraten, der übrigens ihre Ausbildung schätzte und persönlich uns bei dem Projekt geholfen hat.
Schließlich heiratete Lana und zog nach Teheran. Besucher, die in Teheran waren, berichteten, daß Lana wahrscheinlich zwei Kinder hat. Nicht viele von ihren Freunden und Kollegen haben von ihr gehört, seit sie Amerika vor acht Jahren verließ.

Berechtigte Vorbehalte

Einige der Studenten sehen das Projekt wenigstens zunächst als einen Weg an, dem Verfassen einer Seminararbeit zu entgehen, da ihr Tagebuch anstelle einer solchen akzeptiert wird. In der Mehrzahl der Fälle bestimmt jedoch die umfassende andere Lebensweise maßgeblich ihre täglichen Erfahrungen.
So schließen sich zum Beispiel einige Juden, die aus assimilierten Elternhäusern kommen, dem Projekt mit dem Vorbehalt an, daß sie als Juden nicht einer Lebensweise zustimmen können, die den Verzehr von nichtkoscheren Speisen oder die Verletzung der Sabbat-Gesetze bedeuten würde. Wie man weiß, kann zwar ein Katholik koscher essen, aber von einem Juden kann nicht gefordert werden, daß er nicht-koscheres Essen zu sich nimmt. Das heißt, daß sie als Juden nicht in einer christlichen Umgebung leben können, die ihr Gewissen belasten würde. Ich behandle diese Angelegenheit mit größter Vorsicht. Es mag ebenso religiösen Widerstand gegenüber dem Eintritt in den Islam geben, auch wenn sie nur wenig darüber wissen, welche Lebensweise dies beinhaltet. In solchen Fällen habe ich den Studenten angeboten, für eine ausgedehnte Zeit die chassidische Lebensart anzunehmen, unter der Beratung und mit der Zustimmung der Lubawitscher, der Chabad Chassidim oder anderer chassidischer Gruppen in Buffalo. Im großen und ganzen zögern die Chassidim, Nicht-Juden bei sich aufzunehmen, auch in begrenztem Rahmen, und ich respektiere diese Zurückhaltung. Das Programm bei ihnen wird hoch subventioniert und findet fast ausschließlich in der Gemeinschaft statt, da sie zusammen essen, wenigstens dreimal am Tag zusammen beten, den ganzen Sabbat und auch alle Feiertage zusammen verbringen. In gewisser Hinsicht leben die Chassidim ein Leben, das von sozialer Einheit geprägt ist, ähnlich wie in einem religiösen Kibbuz. Sie sind bereit, ihr Leben mit Juden jedweder Richtung zu teilen, jedoch – und diejenigen meiner Studenten, die die chassidische Lebensweise erfahren haben, haben es entdeckt – ist es ein Lebensstil, der sehr verschieden ist von dem ihrer Eltern oder Freunde.

Schlußbemerkungen

Unser Programm hat in den Vereinigten Staaten einige Bekanntheit erreicht. Ein nationales Magazin, das sich mit Fragen von Religionsfreiheit auseinandersetzt, das „Liberty-Magazine", brachte einen Artikel mit dem Titel „In den Mokassins eines anderen Menschen gehen", und verschiedene Professoren gaben Ratschläge, um ähnliche Programme zu entwickeln. Das ist erfreulich für mich, und die Belastungen, die das Programm mit sich bringt, werden durch die Ergebnisse mehr als ausgeglichen. Es gibt Studenten, die mir Jahre später geschrieben haben, um auszudrücken, wie tiefgehend sie durch diese Erfahrung beeinflußt wurden, und ich habe Kopien von einigen Tagebüchern bei mir aufbewahrt.
Und was ist nun mit Antonio Napolitano, mit dem wir begannen? Hat er seinen Herrn besser verstanden, indem er in den Schuhen eines jüdischen Zimmermanns ging? Ich habe ihn einmal danach gefragt. Er antwortete: „Ich weiß nicht, ob überhaupt irgendein Mensch Jesus verstehen kann. Ich habe jedoch das Gefühl, daß ich jene besser verstehe, zu denen und durch die er sprach. Ich habe einen Teil ihres Lebens gelebt, und sie sind mir nähergekommen."
Das ist genug[3].

[3] Mit vielem Dank an alle Teilnehmer der JCM-Konferenz, deren Analysen und Diskussionen von meinem Referat zu einer Verbesserung von Dialog und Verständnis geführt haben. Besonders danke ich Barbara Belen-Vine (Köln), Rabbiner Howard Cooper, Imam Cai Eaton, Dr. Gisela Hommel, Herrn Walter Homolka, Frn Humera Khan, Rabbiner DDr. Jonathan Magonet, Fr. Gordian Marshall OP und Pf. Rudolph Stamm.

Marie-Louise Gubler

Erfahrungen in „Ateliers des Glaubensgesprächs"

Nicht nur die Teilnehmer an verschiedenen Glaubenskursen sind Lernende, sondern auch die Dozenten machen im gemeinsamen Lernprozeß Erfahrungen, die für ihr persönliches Glauben von Bedeutung sind. red

Die 1956 gegründete interdiözesane Vereinigung „Theologische Kurse für katholische Laien und Katholischer Glaubenskurs" der deutschsprachigen Schweiz konnte schon ihr 30jähriges Bestehen feiern. Die drei Standardkurse – vierjähriger Theologiekurs, zweijähriger Glaubenskurs und zweieinhalbjähriges Seminar für Seelsorgehilfe – wurden seit letztem Jahr um einen Seniorenglaubenskurs und eine theologisch-pastorale Zusatzausbildung für Jugend- und Sozialarbeiter im kirchlichen Dienst ergänzt.

Wie kam es zu dieser erstaunlichen Nachfrage nach theologischer Bildung bei katholischen Laien? Wie sind die in den letzten Jahren zunehmenden Teilnehmerzahlen erklärbar?

Das Zweite Vatikanische Konzil und die schweizerische Synode 1972 gaben den bereits bestehenden Kursen Auftrieb, erklären aber nicht allein das steigende Interesse. Auch der für die Schweiz neue Beruf der Seelsorgehelferin (bzw. des Seelsorgehelfers) und die Möglichkeit des Theologischen Seminars für den dritten Bildungsweg nach erfolgreichem Abschluß des Glaubenskurses genügen nicht als Erklärung.

In den Kursen, die ich selber seit 14 Jahren leite, fällt mir auf, wie die Zusammensetzung der Teilnehmer/-innen sich grundlegend änderte: Waren in einer Kursgruppe zuerst vorwiegend Frauen mittleren Alters (davon ca. ein Drittel Ordensschwestern) und nur vereinzelt Männer, so sind heute nicht nur viele jüngere Leute, sondern auch mehr Männer im Kurs. Nicht selten sind es junge Ehepaare, die ihre Kleinkinder mitnehmen und im Lauf der zwei Kursjahre Freunde kennenlernen; Novizinnen, die von ihren Ordensgemeinschaften geschickt werden; Mütter halbwüchsiger Kinder, die Antworten und Hilfen erwarten; Lehrer, die aus persönlichem Interesse und freiwillig „in die Schule" gehen.

Suchte man in den siebziger Jahren vor allem eine systematische Auseinandersetzung mit dem katholischen Glaubensgut und eine Einführung in die Lektüre der Bibel sowie eine Grundausbildung für einen kirchlichen Beruf, so scheint mir heute die existentielle Frage nach Orientierung und Sinnfindung in einer entchristlichten Welt im Vordergrund zu stehen. Es genügt nicht mehr, traditionelle Glaubensaussagen systematisch darzustellen, es genügt nicht mehr, die Bibel zu lesen und kennenzulernen – obschon das Defizit an biblischem und theologischem Wissen größer geworden ist. Gefragt ist vielmehr das gemeinsame Entdecken christlicher Inhalte und das gemeinsame Suchen nach einer neuen Glaubenssprache. Dies setzt sowohl bei Kursleitern wie Teilnehmern die Bereitschaft voraus, sich grundsätzlich als Lernende und Fragende zu verstehen, als gemeinsam auf dem Weg Befindliche, wo der Vorsprung an theologischem Wissen zurückzustehen hat vor der Lebenserfahrung. Dabei nehmen manche mit Erschrecken wahr, wie altvertraute, selbstverständliche Sätze zunächst einmal ihre Selbstverständlichkeit verlieren und wie oft jüngere Teilnehmer/-innen den Sinn traditioneller Aussagen wie „Gnade", „Sünde", „Vergebung" usw. überhaupt nicht mehr verstehen können, weil in ihrem Leben und ihrer Arbeitswelt die Erfahrungsbasis dafür fehlt. Nach diesem anfänglichen Erschrekken beginnt aber bald die gemeinsame Suche in der Gruppe. Allerdings setzt dies voraus, daß die Einführung und erste Kontaktnahme gelungen ist und genügend Freiräume des Gesprächs eingebaut wurden. Gerade die Wochenendkurse („Fernkurs" mit Skripten und je zwei Wochenenden pro Trimester) bieten dazu viele Möglichkeiten: beim gemeinsamen Essen, am Abend, in der Freizeit, beim gemeinsamen Gottesdienst. Erst in einer Atmosphäre des Vertrauens ist ein offenes Eingeständnis von Ängsten, Zweifeln und Hoffnungen möglich. Nicht selten hat dann irgendeine Frau oder irgendein Mann ganz großartige theologische Einsichten formuliert, die in keinem Buch zu finden

und doch unmittelbar einleuchtend und wegweisend sind. Freilich muß der Kursleiter die Teilnehmer dazu ermutigen und selber eigene Einsichten, Zweifel und Ängste ins Gespräch hineingeben – auch er oder sie kommen nicht ungeschoren davon.
Immer wieder durfte ich aber in solchen „Ateliers des Glaubensgesprächs" erleben, wie ein gemeinsames Suchen und ein Ringen um neue Worte Geschenk sein können für die eigene theologische Reflexion.
Die Katholischen Glaubenskurse sind bereits zu einem selbstverständlichen Begriff geworden. Zwar gibt es vereinzelt noch immer kritische Stimmen konservativer Pfarrer, die einen „Substanzverlust" oder „verwirrende, progressive Theologie" beklagen; es gibt auch jetzt noch unzufriedene Teilnehmer, die in ihren Erwartungen enttäuscht wurden; es gibt auch die ungenügend vorbereiteten und wenig einfühlsamen Kursleiter, die der Sache einen schlechten Dienst erweisen. Es gibt aber auch die unzähligen Laien, die durch den Glaubenskurs eine ganze Welt entdeckten, Zusammenhänge wahrnahmen, eine Ermutigung im Glauben fanden und Freunde, die dasselbe suchen wie sie. Auch wenn es erst Anfänge einer „Rechenschaft über die Hoffnung" (1 Petr 3, 15) sind, ist die wachsende Zahl jener, die um dieser Rechenschaft willen viel Freizeit und Energie einsetzen, ein ermutigendes Signal, noch gründlicher und existentieller, noch absichtsloser und zweckfreier, noch engagierter nach einer neuen Glaubenssprache zu suchen.
Die größte Herausforderung geschieht für den Kursleiter: bei seiner theologischen Reflexion muß nicht nur ganz neu überlegt werden, was z. B. eine biblische Aussage bedeutet, sondern auch welche Schwierigkeiten sich für den Kursteilnehmer aus seiner Alltagssituation ergeben, die Botschaft überhaupt hören und verstehen zu können. Das Evangelium Jesu ist für diesen eine Botschaft unter vielen andern geworden, die abendländisch-christliche Überlieferung ist nicht mehr sein selbstverständlicher Wurzelgrund, die kirchliche Praxis fehlt bei vielen jungen und interessierten Teilnehmern, die Katechese ihrer Jugendjahre hat kaum nachhaltige Spuren hinterlassen. Aber gerade in dieser Situation liegt die Chance eines unbelasteten und offenen Fragens nach einer Lebensweise und Lebensweisheit, die trägt. Und diesem Fragen muß sich der Kursleiter immer wieder neu stellen. Darum kann er nicht auf schubladisierte Vorbereitungen zurückgreifen, denn was letztes Jahr gültiger Ausdruck des Glaubens war, ist es nicht ohne weiteres für das neue Jahr. Darum auch werden die Skripten periodisch neu geschrieben und hat auch der Kursleiter eine große Gestaltungsfreiheit. Sie zu nützen, ist seine Chance und sein Auftrag.

Predigt

Norbert Greinacher

Maria Magdalena: die erste Apostolin

Bibelarbeit zu Johannes 20, 11–16

Die erste Zeugin der Auferweckung

Nach der Tradition des Johannesevangeliums war Maria Magdalena die erste Zeugin der Auferweckung Jesu. Nimmt man noch die Zeugnisse der anderen Evangelien hinzu, so erschien Jesus als erstes einer Gruppe von Frauen: Maria Magdalena, Maria, der Mutter des Jakobus, Salome, Johanna und noch anderen. Immer aber wird Maria Magdalena an erster Stelle genannt – ähnlich auch bei der Gruppe von Frauen, die unter dem Kreuze standen (nur Johannes nennt hier die Mutter Jesu an erster Stelle!). Es waren also Frauen oder, wenn man der Tradition des Johannes und dem Autor des letzten Kapitels des Markusevangeliums folgt, es war Maria Magdalena allein, die als erste die Frohe Botschaft von der Auferweckung Jesu erfuhr und dieses Osterzeugnis den Aposteln vermittelte.
Dies steht im krassen Gegensatz zu dem Status der Frau im Palästina zur Zeit Jesu. Die Frau war ein zweitrangiges Wesen. Normalerweise durfte sie die Heiligen Schriften nicht studieren. Der Rabbi Eliezer schreibt: „Jeder, der seine Tochter die Thora lehrt, lehrt sie Ausschweifung." Frauen waren

nicht verpflichtet, das Morgengebet noch irgendwelche Tischgebete zu verrichten. Bekannt ist das dreifache Dankgebet eines Juden aus jener Zeit: „Gelobt sei Gott, daß er mich nicht als Heide geschaffen hat; gelobt sei Gott, daß er mich nicht als Frau geschaffen hat; gelobt sei Gott, daß er mich nicht als Unwissenden geschaffen hat." Die „Sprüche der Väter" enthalten die Mahnung: „Wer viel mit einer Frau spricht, zieht Unglück auf sich herab, vernachlässigt die Worte des Gesetzes und verdient schließlich die Hölle." Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß Frauen nur in äußersten Notfällen bei Gericht als Zeuginnen auftreten durften.

Und nun ist nach dem Zeugnis des Johannes- und Markusevangeliums ausgerechnet eine Frau die erste Zeugin der Auferweckung, und sie wird beauftragt, dies den Männern zu bezeugen. Es gibt ein eindrucksvolles Bild aus dem Albanipsalter des 12. Jahrhunderts: Maria Magdalena, mit einem Heiligenschein, steht der Gruppe der elf Apostel gegenüber, die demütig auf sie hinhorchen: Die Frau belehrt die Männer: Maria Magdalena also als die erste Apostolin.

Revolutionäre feministische Traditionen im Neuen Testament

Dies ist kein Einzelfall im Ganzen des Neuen Testamentes. Wenn wir uns daran erinnern, wie Jesus mit Frauen umgegangen ist: mit Maria Magdalena, zu der er ein besonders liebevolles, freundschaftliches Verhältnis hatte; seine Zuneigung zu der stadtbekannten Dirne; die Rettung der Ehebrecherin vor der Steinigung – um nur einiges zu nennen. Dieser Umgang Jesu mit Frauen steht im konträren Gegensatz zu den Gesetzen, Sitten und Normen seiner Zeit. Es war deshalb nur konsequent, wenn Paulus im Galaterbrief schreibt: „Es gibt nicht mehr Mann und Frau" (3, 28), während der Kolosserbrief an einer analogen Stelle gerade diese Feststellung wieder ausläßt (3, 11).

Verschiedene Tradierungsgeschichten

Aber wie im Hinblick auf andere Inhalte der neutestamentlichen Botschaft, so wird auch hier diese radikale neue Einstellung im Verhältnis zwischen Frau und Mann im allgemeinen und bei der Beurteilung von Maria Magdalena im besonderen in der Christentumsgeschichte nicht durchgehalten, ja teilweise ins Gegenteil verkehrt. Vor allem wohl deswegen, weil im Lukasevangelium die Erzählung der Begegnung Jesu mit der Dirne unmittelbar vor der Berufungsgeschichte von Maria Magdalena steht (7, 36–8, 3), wurde Maria Magdalena sehr bald mit der Sünderin identifiziert: Ja, Maria Magdalena wurde zu der *exemplarischen* Sünderin, welcher sich die – männlichen – Künstler in der ganzen Christentumsgeschichte geradezu mit Inbrunst annahmen.

Das beginnt schon sehr früh. In einer apokryphen Schrift „Pistis Sophia" beschwert sich Petrus bei Jesus über Maria Magdalena: „Mein Herr, wir können diese Frau nicht länger ertragen. Sie nimmt uns jede Gelegenheit, etwas zu sagen. Immer wieder ergreift sie das Wort." Und in einem ebenfalls apokryphen „Evangelium nach Maria Magdalena" klagt Petrus: „Sollen wir denn umkehren und alle auf sie hören?" In einer späteren gnostischen Schrift muß Maria Magdalena zuerst ein Mann werden, um überhaupt erlöst werden zu können.

Diese völlige Uminterpretation von Maria Magdalena, die nach den Zeugnissen des Neuen Testamentes eine große Rolle im Jüngerkreis spielte, die Charme, Wärme, Menschenverständnis und Leitungsfähigkeiten besaß und eine besonders innige, menschliche Beziehung zu Jesus hatte, zu einer Frau, die „zum Monstrum und Musterbeispiel von Sünde und Sexualität" (Elisabeth Moltmann-Wendel) geworden ist, dies alles ist auf dem Hintergrund einer Entwicklung in der Christentumsgeschichte zu sehen, die von einer allgemeinen Verachtung der Frau, der Unterdrückung und Ausbeutung der Frau und der Unterdrückung der Sexualität gekennzeichnet ist, wobei eben die Frau als der vorrangige Ort der Sexualität und Sünde angesehen und deshalb umso mehr diskriminiert wurde.

Aber immerhin gibt es auch Ausnahmen in dieser Tradierungsgeschichte. Elisabeth Moltmann-Wendel weist mit Recht darauf hin, daß im Südfrankreich des 11. und 12. Jahrhunderts Legenden von Maria Magdalena entstanden, nach denen sie in Südfrankreich missioniert, gepredigt, ja sogar getauft hat. Ein Glasfenster des 13. Jahrhun-

derts in Auxerres zeigt sie, wie sie predigt, und der ebenfalls legendäre Bischof Maximus steht horchend dabei. Elisabeth Moltmann-Wendel bringt dies auf plausible Weise in Beziehung zu der südfranzösischen Frauenbewegung, die im 12. Jahrhundert aufbrach.

Entfremdung des Unterdrückers

Keine Frage: Maria Magdalena ist eine herausragende Symbolgestalt dafür, wie eine Frau, welche als die erste Zeugin der Auferweckung und als erste Apostolin eine große Bedeutung in der Jesusbewegung hatte, durch eine maskuline Mentalität und Herrschaft zu der großen Sünderin uminterpretiert wurde – und mit ihr die Frauen schlechthin. Ich werde nie vergessen, wie ich in den fünfziger Jahren Magdalenenschwestern erlebte: sogenannte gefallene Mädchen und Frauen, die ihr Leben lang in einer klösterlichen Gemeinschaft die Sklavendienste ausführen mußten.
Das aber sollten vor allem wir Männer dabei nicht vergessen: Es gibt zwar sicher zuerst und vor allem eine Entfremdung der Unterdrückten: Ausbeutung und unsägliches Elend der unterdrückten Frauen durch die ganzen Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag. Aber es gibt auch eine spezifische Entfremdung des Unterdrückers, in diesem Fall des Mannes, der durch seine Art, die Frau zu unterdrücken und sie sich ihm dienstbar zu machen, ebenfalls seine Menschlichkeit zerstört: indem er die in ihm vorhandene Fraulichkeit verdrängt und sich selbst der Zärtlichkeit, der Mütterlichkeit, der Gefühle begibt.

Erotisierung und Feminisierung von Kirche . . .

Was wäre das für eine Kirche, die eben nicht nur eine von Männern beherrschte Frauenkirche wäre, sondern eine Kirche, eine kirchliche Gemeinde, in der die Frauen ihre Männlichkeit zugeben und ausleben könnten, in der die Männer ihrer Fraulichkeit zustimmen und sie zeigen dürften und in der Frauen und Männer die Erotisierung ihres Verhältnisses, das ja sowieso immer vorhanden ist, zugeben, aussprechen, ausleben, in Wort und Zeichen zum Ausdruck bringen könnten: im Gottesdienst, in der Verkündigung, in der Bibelarbeit, auf dem Kirchentag . . . Es wäre nicht auszudenken, welch schöne Kirche dies wäre!
Natürlich geht es hier nicht um eine sexuelle Permissivität! Wohl aber geht es darum, daß man ausgeht von der Tatsache, daß eine erotische Spannung überall dort vorhanden ist, wo Frauen und Männer miteinander leben und arbeiten, und daß es besser ist, das auch zum Ausdruck zu bringen, als es zu verdrängen.

. . . und Gesellschaft

Ich lebe, arbeite und engagiere mich vor allem in zwei Institutionen, die durch eine sterile, unmenschliche, entfremdende Maskulinität geprägt sind: in der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in der Universität Tübingen. Ich empfinde diese paternalistischen Strukturen, Verhältnisse und Einstellungen als eine entsetzliche Krankheit. In beiden Institutionen – und man könnte so viele andere hinzufügen – kommt es an auf Potenz, auf Stärke, auf Hausmacht, auf Effizienz, auf Leistung, auf Stehvermögen, auf Durchsetzungskraft, auf Überlegenheit . . . Es übersteigt meine Vorstellungskraft, ich kann nur davon träumen, wie es in einer Kirche und in einer Universität aussehen würde, wenn sich dort erwachsene, reife, mündige Frauen und Männer begegnen würden, die um ihre polare Spannung in sich selbst und in ihrem Verhältnis zu dem anderen Geschlecht wissen, die sich und anderen dies zugestehen, wenn das Verhältnis zueinander geprägt wäre durch Toleranz, Verständnis, durch Nachgeben, durch einseitige Vorgaben, durch Anteilnahme, durch Sympathie im Wortsinn: das heißt durch Mitleiden und Mitempfinden.

Der Krieg ist der Vater aller Dinge!?

Der Krieg ist der Vater aller Dinge, so sagt man uns seit zweieinhalbtausend Jahren. Noch im letzten Jahr hat in einem Hearing des Deutschen Bundestages ein deutscher Wissenschafter unter Hinweis auf diesen Satz die Notwendigkeit der Forschung für den Sternenkrieg begründet. Ist es denn ganz vermessen, diesem Satz ein anderes Leitwort entgegenzusetzen, etwa dieses: „Der Friede ist die Mutter aller Wirklichkeit."? Oder abstrakter mit Carl Friedrich

von Weizsäcker formuliert: „Die politische Institution des Krieges muß überwunden werden."
Bei einer Friedensdemonstration auf dem Marktplatz von Tübingen im sogenannten heißen Herbst von 1983 trugen Frauen ein Transparent: „Wir brauchen keine neuen Raketen – wir brauchen neue Männer!"
Ich könnte mir vorstellen, wenn Maria Magdalena heute leben würde, hätte sie dies auch so formulieren können.

Bücher

Für einen Abbau der Männer-Herrschaft

Ernst Gutting, Offensive gegen den Patriarchalismus. Für eine menschlichere Welt, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1987, 176 Seiten.

Kaum, daß es auf dem Markt ist, erregt es Aufsehen, sogar in der feministischen Zeitschrift „Emma", das Buch von Ernst Gutting. Dies nicht ohne Grund. Zum einen reizt es schon an sich, wenn ein Weihbischof zur Feder greift und über die Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft sinniert. Zum anderen weiß man von dem Referenten für die Frauenseelsorge bei der Deutschen Bischofskonferenz, daß er Frauenfragen konfliktfreudig und ohne Angst vor Gesichtsverlust mit seinen Amtsbrüdern diskutiert.
Mit seiner nun in Buchform vorliegenden „Offensive gegen den Patriarchalismus" will Gutting – wie er eingangs schlicht bemerkt – „nichts anderes, als den Einsatz für den rechten Aufstieg der Frau fort[zu]setzen". Daß es sich der Speyerer Weihbischof hierbei nicht versagt, nicht nur auf gesellschaftlich aktuelle Sexismen, sondern auch auf Abwehrbewegungen der Kirche den Finger zu legen, macht die Schrift zur redlichen und glaubwürdigen Lektüre, die man sich ohne Reue zu Gemüte führt.
Das Studium der Viten und Schriften weiblicher Heiliger hat Gutting ebenso die Hand geführt wie die immer vehementer sich artikulierenden Klagen jüngerer Frauen in der Kirche. Ohne Abstriche zeichnet er die dem Mann gegenüber geringere Wertigkeit, die der Frau in der Kirche zukam und zukommt. Dies hinzunehmen, ist die Mehrzahl der der Kirche sich verbunden wissenden Frauen nicht mehr bereit. Angesichts dessen plädiert Gutting dafür, Zeichen zu setzen und Zug um Zug die ungleiche Behandlung von Männern und Frauen in deren Würde und Sendung abzubauen. Daß dieses Plädoyer des Autors nicht in der unverbindlich-metaphorischen Sprachhülse daher kommt, wird an Guttings bedachter, aber deutlicher Forderung nach einer Fortsetzung des gestoppten Dialogs zur Diakonatsweihe von Frauen erkennbar.
Man spürt es Seite um Seite, daß Gutting die mit den zahlreichen Ausgrenzungsversuchen – staatliche und kirchliche – einhergehenden Klagen und Beschwerden von Frauen nicht unberührt gelassen haben. Jede Zeile scheint der Erfahrung Rechnung zu tragen, daß angesichts des Exodus der Frauen aus der Kirche von schönfärberischen Worten und Aufforderungen zur Geduld allein nichts besser wird. Ohne dem Fehler zu verfallen, radikale Lösungen zu favorisieren, macht sich Gutting die großen emanzipatorischen Themen und Forderungen der heutigen Frauenbewegung in wesentlichen Stükken zu eigen und sucht sie ebenso behutsam wie entschieden auf kirchliche Verhältnisse zu applizieren. Im Wissen, daß der Kirche mit dem Verlust der Weiblichkeit Entscheidendes verlorenginge, besinnt er sich in ungeschnörkelter Sprache im letzten Kapitel auf die biblisch-theologischen Grundlagen seiner „Offensive". Ein Buch, das man sich in die Hände mehr und minder einflußreicher „Patriarchalisten" wünscht!
Michael Scheuermann, Frankfurt am Main

Leonore Rambosek (Hrsg.), Mädchen für alles – Emanze vom Dienst. Unsere Erfahrungen mit der Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 160 Seiten.

Aus zahlreichen Gesprächen und Begegnungen mit Frauen aus unterschiedlichen Generationen, die ihr Leben im Dienst der Kirche verbracht haben, noch im Dienst der Kirche stehen oder wenigstens „ehrenamtlich" wichtige Aufgaben in der Kirche erfüllt

haben, gewann die „Furche"-Redakteurin Leonore Rambosek den Eindruck, daß die Erfahrungen dieser Frauen weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden sollten. So ist ein Buch entstanden mit Zeugnissen von sechzehn Frauen aus der Bundesrepublik Deutschland, aus Österreich und der Schweiz über ihre Erfahrungen mit der Kirche. Während die älteren Frauen ihre untergeordnete Stellung in der Kirche noch mehr oder weniger selbstverständlich hinnahmen, aber durch ihr eigenständiges Denken und Handeln viel zur Überwindung der Minderbewertung der Frauen in der Kirche beigetragen haben, leiden viele der jüngeren Frauen an der von Männern geleiteten und an Männern ausgerichteten Kirche und suchen in der feministischen Theologie nach Wegen, wie die Kirche der von Jesus zugesagten grundsätzlichen Gleichheit von Frau und Mann besser entsprechen kann. Die Zeugnisse und Erfahrungen dieser Frauen können anderen Frauen helfen, den Blick für ihre eigene Situation zu schärfen, und sie ermutigen, sich für ein gleichberechtigtes Menschsein und für die Emanzipation von Frauen und Männern einzusetzen. Besonders aber können diese Zeugnisse uns Männern die Benachteiligungen und Diskriminierungen bewußt machen, denen die Frauen in der Kirche immer noch ausgesetzt sind; sie können uns aber auch zeigen, was offener Umgang und partnerschaftliche Zusammenarbeit für die Entfaltung des Menschseins und für das Wachstum des Glaubens und der Kirche bedeuten. Männer wie Frauen sollten sich immer wieder vor Augen führen, was für couragierte Frauen schon vor Jahrzehnten auch in der Kirche möglich war und was seit dem II. Vatikanischen Konzil und den anschließenden Synoden zusätzlich möglich geworden ist; vor allem aber dürfen wir nicht nachlassen bei unserem Bemühen, alle Diskriminierungen, Benachteiligungen und „unnötigen" Belastungen innerhalb der Kirche (und soweit noch vorhanden, auch in der Gesellschaft) zu überwinden. – Wer das Forum in Diakonia Heft 1/1987 (zur Freude an der Kirche) gelesen hat, kann sich ein Bild machen, wie facettenreich die in diesem Buch geschilderten Erfahrungen von Frauen sind.

Helmut Erharter, Südstadt

Susanne Heine, Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 194 Seiten.

Dies., Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie, ebd. 1987, 204 Seiten.

„Es gibt nichts Lähmenderes als Gespräche zwischen Frauenfeinden und Frauenfreunden, die einander Bibelzitate und Kirchenvätertexte entgegenwerfen." Susanne Heine, die diese vertraute, unerquickliche Szene beschreibt, legt zwei Bücher vor, die hilfreich sind, die Debatte aus der unfruchtbaren Pattstellung der Schuldzuweisungen auf eine konstruktive Ebene zu heben. Auf der Suche nach dem spezifisch christlichen Anspruch, was die Stellung von Männern und Frauen und ihre Beziehungen zueinander betrifft, fordert die Autorin historische Redlichkeit, Genauigkeit im Umgang mit Methoden und kritische Reflexion der erkenntnisleitenden Interessen. Sie stellt die (für die Frauen) verheerende Wirkung naiver Exegese am Beispiel des Sündenfalles dar; wenn ohne historisch-kritische Betrachtung der Texte Erklärungsversuche für den Zustand der Welt als gegebene Wahrheiten dargestellt werden. Selektives Zitieren und Interpretationen aus heutigem Verständnis und Interesse kreidet sie den Feministinnen genauso scharf an wie deren Gegnern.

Geleitet von diesen Ansprüchen, richtet die Autorin den Blick auf die Frauen um Jesus. Sie zeichnet die aus den Texten belegbare radikale asketische Lebenspraxis der Männer und Frauen, die Jesus folgten. Mit dem noch heute vertretenen „christlichen" Frauenideal haben diese Jüngerinnen kaum etwas gemein: Um des Gottesreiches willen verließen sie familiäre Bindungen; soziale Traditionen, religiöse Vorschriften und geschlechtsbedingte Tabus hatten keine Bedeutung für sie.

Die Gleichwertigkeit in der Nachfolge gilt auch noch in den ersten Gemeinden; Gal 3,28 („Es gibt nicht . . . Mann und Frau . . .") wird gelebt. Für die auf Christus Getauften sind Geschlechtsunterschied und soziale Herkunft nicht maßgebend. Eine faszinierende Perspektive für alle Unterprivilegierten und vor allem für Frauen. Die Bildung der Haus-

gemeinden bietet den Frauen die Möglichkeit aktiver Mitarbeit, und sie haben eine gewichtige Stimme in der Verkündigung.
Warum konnten die Frauen des Frühchristentums diese Position nicht halten? Wie gerieten sie wieder in den Zustand der schweigenden, demütigen Unterwürfigkeit, wurden sie wieder zu den Menschen zweiter Klasse? Ist Paulus schuld daran? Susanne Heine zeigt auf, wie selektives Zitieren Paulus in den Verruf des Frauenfeindes gebracht hat. Herrschaftsinteressen späterer Generationen legitimieren sich durch Paulusworte, die aus der schwierigen Situation des sozialen Wandels der jungen Gemeinden zu verstehen sind. Der Wandel geht in Richtung Anpassung an die herrschende Gesellschaftsordnung. Die kirchliche Hierarchie entsteht, und die Frauen befinden sich am unteren Ende. Sie haben ehrbar, gehorsam und schweigsam zu sein. Kein Wunder, daß die gnostischen Gruppen eine große Anziehungskraft auf Frauen hatten. Dort konnten sie Ämter innehaben, lehren und prophezeien.
Bedeutet die moderne feministische Theologie, daß die Frauen drauf und dran sind, entweder einen Wandel ihrer Stellung in der Kirche herbeizuführen oder aus der Kirche auszuziehen? Susanne Heine sieht diese Gefahr durchaus.
Wohin gehen die Frauen? Manche verlassen die Kirche, um sich in eigenständiger Weise mit dem Evangelium auseinanderzusetzen.
Viele bleiben in der Kirche und suchen die weiblichen Züge des christlich-jüdischen Gottes. Gibt es aber eine Alternative zum biblischen Vatergott? Wir sollten lernen, mit Analogien sorgfältiger und bewußter umzugehen: Gott handelt an uns wie ein guter Vater, aber Väter können ihre Autorität nicht von Gott ableiten; und das Vaterbild ist nur eines von vielen, mit deren Hilfe wir den Unbegreifbaren zu begreifen suchen. – Die liturgische Sprache sollte die Gottesbeziehung in einer Fülle von Analogien darstellen. – Gott zur Mutter zu machen, wäre nach Susanne Heine nur eine Umkehrung der alten Fehler und keine neue Perspektive.
Eine dritte Gruppe wendet sich vollständig ab vom Christentum und versucht die Tradition der Göttinnen wiederzubeleben. In ihrem zweiten Buch nimmt Susanne Heine diesen Versuch kritisch unter die Lupe. Sie wirft den Verfechterinnen vor, auch die Göttinnenmythen durch die selektivierende Brille des Interesses zu sehen. Außerdem scheinen ihr Fruchtbarkeitskulte und rückwärtsgewandte Utopien kein zielführender Ansatz für die emanzipatorischen Bestrebungen heutiger Frauen. In der Vielgestalt des Mythos spiegeln sich zwar die Grundprobleme menschlichen Lebens, Anleitung zur Lösung sind sie aber nicht. Zu lernen wäre von den Göttinnen am ehesten, die Macht des Eros ernstzunehmen und mit ihm zu rechnen.
Wenn manche Feministinnen die wilden Göttinnen als Friedensfrauen darstellen, ist das für Heine eine Domestizierung des Eros und eine verkürzte Darstellung des weiblichen Menschseins. Sie fordert eine „erotische Theologie", was bedeutet, daß die vitalen, manchmal bedrohlichen und zerstörerischen Kräfte in die Gottesbeziehung eingebunden werden und nicht in übermächtiger Agape ersticken.
Für Susanne Heine „gilt es, weiterzuglauben", sich der theologischen Wahrheitsfrage immer wieder neu zu stellen und Geschichte zu gestalten mit der Hoffnung der Glaubenden. *Elisabeth Holzer, Wien*

Théodule Rey-Mermet, Alfons von Liguori. Der Heilige der Aufklärung (1696–1787), Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1987, 700 Seiten.

1982 hat Rey-Mermet seine Biographie über Alfons von Liguori in Frankreich veröffentlicht. Das Werk ist in die wichtigsten Weltsprachen übersetzt worden. Vor einem Jahr ist es auch in deutscher Sprache erschienen. Was kann einen bewegen, ein so umfangreiches Werk zu lesen?
Zunächst das Interesse, das Menschen verdienen, die Geschichte gemacht haben. Alfons war ein Mann, der Kirchengeschichte gemacht hat. Er war für die Menschen seiner Zeit in seiner Seelsorge und durch seine Schriften ein maßgeblicher Führer auf dem Weg Jesu. Er hat dabei auch gegen herrschende Strömungen in der Kirche seiner Zeit Stellung bezogen und hat dem Geist Jesu und der Vernunft auf weite Strecken zu ihrem Recht verholfen.

Einen deutschen Leser läßt zu diesem Buch auch die Tatsache greifen, daß Alfons von Liguori in den deutschen Ländern kaum bekannt ist. Man „weiß" von ihm, daß er „Kasuist" und „Rigorist" war. Das Buch von Rey-Mermet belegt, daß Alfons „Kasuist" war, um den Menschen in ihren konkreten Nöten gerecht zu werden und ihnen gangbare Wege zu zeigen. Und ein „Rigorist" war er so wenig, daß er in Gefahr stand, als „Laxist" verurteilt zu werden.

Und noch eines spricht für dieses Buch: die sensible und geistvolle Darstellung, die Rey-Mermet dem Leben und Werk von Alfons widmet. – Rey-Mermet ist im französischen Sprachraum ein anerkannter theologischer und spiritueller Schriftsteller. Es ist ihm auch diesmal ein meisterhaftes Werk gelungen. – Ein Buch, das zu lesen sich lohnt.

Hans Schermann, Wien

„In Christus" leben

Karl-Heinz Ohlig, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, Kösel-Verlag, München 1986; 724 Seiten.

Soll ich wieder – und noch einmal – ein dikkes Buch lesen zur Geschichte der Jesus-Deutung? Sind die Vorgänge nicht alle längst bis ins Detail beschrieben? Wozu die ausführlichen Wiederholungen? Solche hemmenden Zweifel hatte ich zu überwinden, ehe ich mich an die Lektüre der vielen Seiten machte. Der Sieg über meine Abneigung wurde mir gleich durch den Titel erleichtert. Er verspricht eine *Fundamental*-Christologie, in der es, wie der Autor im Vorwort (15) versichert, darum geht, die „gelaufene und laufende christologische Entwicklung zu verstehen, besser: mit historisch-kritischen Methoden zu analysieren und die von daher zwangsläufigen Folgerungen zu erheben". Dazu kommt eine weitere Verlockung: die Deutung der bisherigen Christologien soll diese „in ihrer großartigen Kulturbedingtheit" erfassen. „Letztere ist keineswegs ein Zeichen opportunistischer Anpassung oder gar Schwäche des Glaubens gegenüber dem jeweiligen ‚Zeitgeist', sondern Erweis seiner lebendigen Kraft." (16). Ohlig ist überzeugt, daß es an der Zeit ist, einen solchen Versuch zu unternehmen, weil die europäische Kultur mit ihrer Erkenntnisarbeit an Jesus an ein Ende gekommen ist, in dem sich zugleich die Wende zu neuen Christentümern außerhalb der westlichen Welt anbahnt. Der Dienst, den die Theologie im „betagten Europa" in dieser Phase leisten kann, besteht in der Reflexion auf die eigene Deutungsgeschichte und im Durchbruch zu einer „neuen Einfachheit", zur „Freiheit von Gesetz und Buchstaben", damit den kommenden jungen Gestalten des Christentums nicht die Last der eigenen Geschichte aufgeladen, sondern ein unverstellter Weg zu Jesus Christus geöffnet wird (687). Nach einer Einleitung, in der das Thema formuliert und die Methode erläutert wird, versucht der Verfasser, sein Vorhaben in fünf Schritten zu realisieren in der üblichen zeitlichen Anordnung. Zuerst wird also die Christologie des NT dargestellt, dann folgt in geraffter und lesbarer Übersichtlichkeit die Beschreibung der christologischen Soteriologie in der alten Kirche. Drittens das Mittelalter, in dem die keltischen (Johannes Scotus Eriugena) und die germanischen Ausprägungen hervorgehoben werden. Die Neuzeit macht den vierten Teil aus, in dem vor allem die Entwicklung neuer christologischer Modelle im Kontakt mit anderen, fremden Kulturen interessiert: eine indische Bhakti- und Boddhisatva-Christologie, eine chinesische Ahnen- und Himmel-/Mensch-Christologie, eine afrikanische Initiations-, Ahnen-, Häuptlings- und Opferchristologie und schließlich die verschiedenen Befreiungstheologien mit ihren christologischen Entwürfen. Im letzten Abschnitt werden der Ertrag gesammelt und die Perspektive der Christologie unter den Bedingungen einer kommenden Epochenwende erkundet.

Die Beschränkung auf die kirchliche Christologie schließt leider alles aus, was auch Kultur ist: Jesus Christus in der Kunst, der Literatur, bei den Philosophen, in den Religionen, in der gelebten Frömmigkeit. Der Titel klingt verheißungsvoller, als die Durchführung es zu leisten vermag. Die kulturspezifischen Akzente sind schwer auszumachen, daher bleibt das Ergebnis oft dürftig, wie es mir besonders im Resümee zum vierten Abschnitt aufgefallen ist. Trotzdem habe ich das Buch mit Gewinn gelesen, auch dort, wo es mehr Fragen weckt als Antworten

gibt, und ich empfehle es allen, die mit geduldiger Neugier ausgerüstet sind und den bewegten Gang der Erkenntnis des Christus nachgehen wollen. Der Weg zur gewünschten Einfachheit ist freilich auch hier weit.

Gottfried Bachl, Salzburg

(Theo-)Logik menschlichen Handelns

Gert Otto, Grundlegung der Praktischen Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1986, 250 Seiten.

In ein Gesamtverständnis der Praktischen Theologie einzuführen, das die verschiedenen Aufgabenfelder dieser Disziplin integriert, ist Absicht dieses 1. Bandes einer „Praktischen Theologie" von G. Otto. Gegliedert ist er in zwei Teile: „Der Ansatz" (I) und „Reflexionsperspektiven" (II).

In Teil I legt G. Otto das von ihm neu formulierte Verständnis der Praktischen Theologie als „kritischer Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft" dar, womit er die ekklesiologische Verengung dieser Disziplin, wie sie bis in aktuelle konzeptionelle Entwürfe hinein vorherrsche, überwinden möchte. Das sollen nach ihm zum einen eine perspektivische (statt sektorale) Gliederung und zum anderen die Orientierung an einem kritisch- (statt traditionell-) theoretischen Ansatz ermöglichen.

In den sieben Reflexionsperspektiven des II. Teils (unter den Stichwörtern: Hermeneutik, Rhetorik, Didaktik, Recht, Ideologiekritik, Kommunikation, Symbolik) wird versucht, den praktisch-theologischen Problemfeldern gemeinsame Dimensionen herauszuarbeiten und zu erörtern: des Verstehens, überzeugenden Redens, des Lernens und Lehrens, des Handelns, kritischer Analyse, der Verständigung, des Ausdrucks. Der Vorteil eines solchen Vorgehens besteht darin, daß von vornherein der Zusammenhang praktisch-theologischer Reflexion mit der menschlichen Praxis insgesamt in den Blick kommt, insofern nämlich die gen. Dimensionen sich tendenziell auf alle Lebensbereiche erstrecken. Nach G. Otto liegt das in der Konsequenz des erkenntnisleitenden Interesses von Theologie, das bestimmt sein muß durch das Interesse am Menschen und seiner Lebenspraxis, wie es inhaltlich im Menschen- und Lebensverständnis Jesu von Nazareth qualifiziert ist.

Bestechend und erhellend an dieser Grundlegung ist die Offenheit, mit der die praktisch-theologische Theoriebildung in Verbindung mit Dimensionen des menschlichen Handelns überhaupt gebracht wird. Allerdings bedarf die den Reflexionsperspektiven zugrundeliegende (Theo-)Logik einer systematischen Durchdringung, soll sie nicht beliebig ausfallen. Wäre hier nicht auch das Unterscheidende christlicher Praxis zu benennen? *Norbert Mette, Münster*

Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1986, XIII und 573 Seiten.

„Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet" (3). Dieser Grundsatz umreißt den Ansatz und den Aufbau dieser momentan einzigartigen umfassenden monographischen Darstellung der Praktischen Theologie. Die Gliederung des aufgrund der Ausdifferenzierung des kirchlichen Handelns fast unübersehbaren Stoffes dieser theologischen Disziplin wird entsprechend den drei Konfigurationen des neuzeitlichen Christentums vorgenommen: Der einzelne – Die Kirche – Die Gesellschaft. Diese drei Hauptteile sind parallel aufgebaut: Zuerst werden die Grundlagen und Rahmenbedingungen erörtert (Religion, Kirche, Institution). Es schließt sich die Frage nach der Organisation (bzw. dem Subjekt) kirchlichen Handelns an (Person, Amt, Beruf). Dann werden die jeweilige Grundform kirchlicher Praxis (Diakonie, Predigt, Unterricht) und die entsprechenden Gemeinschaftsformen (Amtshandlungen, Gottesdienst, Gemeinde) behandelt. Auch dieser Aufbau hat Schwächen; manches läßt sich nicht so eindeutig zuordnen. Der Vorteil liegt jedoch darin, daß er eine zusammenhängende Darstellung erlaubt. Der Wahrnehmungshorizont wird durch die konstitutive Einbeziehung humanwissenschaft-

licher Einsichten und Forschungsansätze in produktiver Weise erweitert. Insgesamt erhält der Leser jeweils einen zuverlässigen Überblick über den jeweiligen Forschungsstand der einzelnen Bereiche der Praktischen Theologie.
Der Schwerpunkt liegt dabei auf der protestantischen Theologie. Doch ist Rössler bemüht, die katholische Sichtweise mit zu berücksichtigen. Ob dies immer zureichend geschieht, wäre an manchen Stellen kritisch zurückzufragen. Was allerdings vor dem Hintergrund mancher Problemstellungen in der neueren Entwicklung der katholischen Praktischen Theologie etwas verwundert, ist der große Stellenwert, der dem Pfarrer innerhalb dieses praktisch-theologischen Grundrisses eingeräumt wird.

Norbert Mette, Paderborn

Dietmar Mieth, Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile (Studien zur theologischen Ethik Bd. 17), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986, 143 Seiten.

Ein Konvolut von sieben zum Teil schon vor zehn Jahren geschriebenen Beiträgen, die man mit einigem Wohlwollen beim Titel unterbringen kann. Nach einem schön und etwas verspielt geschriebenen Aufsatz über das Zusammenspiel von Theorie und Praxis (7–21) folgt anhand einer Meister-Eckhart-Predigt über Maria und Martha eine Konkretisierung des Spannungsfeldes: die Spannungseinheit von Wesen und Wirken Gottes (22–42). Nachher wird versucht, kirchliche Verkündigung und praktische Erfahrung, Leistungsfixierung und Schöpfungsorientierung, natürliche Theologie und autonome Ethik, Gottesschau und Gottesgeburt praktisch miteinander zu verbinden. Der letzte Beitrag analysiert Friedrich Dürrenmatts „Der Meteor" und fragt nach der ethischen und religiösen Relevanz dieser Literatur (123–141). Das Ganze ist „Auktionstheologie": wertvoll, in gutem Zustand, brauchbar, aber nur für Liebhaber erschwinglich.

A. M. J. M. Herman van de Spijker, Heerlen

Manfred Maßhof-Fischer, Eheliche Partnerschaft und Erziehung zur Partnerschaftsfähigkeit in pastoralpsychologischer Perspektive (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Band 303), Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. 1987, 504 Seiten.

Der Psychologe und Theologe Manfred Maßhof-Fischer schenkt der Familienpastoral mit dem vorliegenden wissenschaftlichen Werk eine wertvolle Sammlung von Darlegungen, die für die Seelsorge und die Erwachsenenbildung brauchbar sind. Allerdings muß der Benützer dazu die notwendige „Übersetzungsarbeit" in die Normalsprache leisten.
Der Autor bekennt sich zum Leitbild der Partnerschaft und geht davon aus, daß dieses allgemein gilt, allerdings schwer zu verwirklichen ist, weil die Ehepartner oft kaum die entsprechenden Grundfähigkeiten für ein partnerschaftliches Leben erlernt haben. Er möchte mit seinem Buch der Ehepastoral einen Dienst leisten, damit junge Eltern unterstützt werden bei der Aufgabe, ihren Kindern Grundkompetenzen ehelicher Partnerschaft zu vermitteln. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß diese Eltern einen Raum haben, ihre eigene Partnerschaftsfähigkeit zu reflektieren und ihre interpersonalen Fähigkeiten zu verbessern und zu verstärken.
Im ersten Teil werden soziologische und sozialpsychologische Aspekte behandelt wie die Entstehung der Partnerschaftsehe, Partnerwahl und Eheerfolg und Ehe und Familie als soziales System. Im zweiten Teil geht es um psychologische Komponenten: Empathie, Identität und Kommunikation. Dabei spielt immer der Zusammenhang zwischen elterlichem Verhalten und dem Ergebnis bei den Kindern eine große Rolle. Etwa bei der Entwicklung der notwendigen Fähigkeit zur Konfliktbewältigung. Klar wird auch die Bedeutung der vollständigen Familie, zum Beispiel für die Entwicklung kindlicher Ambiguitätstoleranz, aufgezeigt, und es wird die Gefahr von Defiziten bei Alleinerziehern nachgewiesen. Besonders eindrucksvoll sind die Ausführungen über den kommunikativen Austausch zwischen Ehepartnern, wobei ein Dreifaches zu leisten ist: Nähe und Distanz vermitteln, als Instrument für Problem- und Konfliktlösung verwendbar sein und eine Metakommunikation des gegenseitigen Beziehungsverhältnisses ermöglichen. Die Fähigkeit zur Selbsterschließung (self-

disclosure) definiert er: die motivationale Freiheit eines Menschen, sich einer anderen Person seines Vertrauens zu öffnen und ihr unverstellten und unverzerrten Einblick in sein Erleben zu gewähren. Wer in der Partnerbildung tätig ist, findet hier einen soliden theoretischen Hintergrund.

Im dritten Teil werden die dargelegten anthropologischen Aussagen mit der christlichen Eheauffassung konfrontiert. Es ist geradezu faszinierend, wie der Zusammenhang von Partnerschaftsfähigkeit und Glaube dargelegt wird oder wie der Autor eine Theologie der Beziehung skizziert. Dabei ist es ihm aber auch wichtig, mit der eschatologischen Deutung ein kritisches Prinzip gegen die schlichte Gleichsetzung theologischer Begriffe (Freiheit, Liebe, Treue, Heil etc.) mit deren psychologischen Operationalisierungsversuchen aufzustellen.

In kurzer Form finden sich am Ende auch noch Vorschläge, wie die Theorie in die Praxis der konkreten Gemeinde umgesetzt werden könnte. Wobei die praktischen (zum Beispiel finanziellen) Probleme nicht verschwiegen werden. – Aber – und das ist der Schlußsatz – „wenn man nicht jetzt beginnt, neuen Wein in neue Schläuche zu füllen – wann dann?". *Bernhard Liss, Linz*

Entwürfe der Theologie, herausgegeben von *Johannes B. Bauer*, Verlag Styria, Graz 1985, 351 Seiten.

Ein großer, neuer Entwurf systematischer Theologie liegt zur Zeit nicht vor. Deshalb ist es richtig, sich um die Entwürfe einzelner christlicher Theologen zu kümmern. J. B. Bauer hat in dem von ihm herausgegebenen Sammelband bedeutende Repräsentanten aus dem Bereich europäischer und amerikanischer Theologie zur Selbstdarstellung ihres theologischen Denkens eingeladen. Was nun vorliegt, steht durchgehend im Zeitkontext, drängt zur Auseinandersetzung mit Ideen und Mächten unserer Tage. So, wenn z. B. Y. Congar in der Rechtfertigung seiner Theologie das Produktive mit dem Historischen verbindet, aufzeigt, was er von Thomas von Aquin gelernt hat und von welchem Punkt an er ihm später nicht mehr folgen konnte. Oder wenn G. Ebeling von der „Relativität aller theologischen Entwürfe" spricht, die, um glaubwürdig zu sein, in die Gegensätze des Lebens eingebunden bleiben müssen. E. Jüngel, um begriffliche Schärfe in der Gottesfrage bemüht, ohne diese Sprachgestalt zu überschätzen, vertritt die Ansicht, daß dem Glauben entsprechendes Denken unterscheidend und wesentlich kritisch ausgerichtet sei. Mit anderen Theologen, wie H. Fries, H. Küng, G. Sauter, W. Schoonenberg, die ebenfalls zu den Mitarbeitern des hier angezeigten Bandes gehören, betont er die kirchliche Verantwortung, den verpflichtenden Praxisbezug christlicher Theologie und das ökumenische Zusammengehen der Kirchen. Für J. Moltmann steht die Theologie der Hoffnung im Zentrum der Darstellung seiner Arbeit. In seinem kürzlich vorgelegten Entwurf einer trinitarischen und ökologischen Schöpfungslehre sind wichtige Ansatzpunkte zur Überwindung des der abendländischen Metaphysik inhärenten Dualismus von Natur und Geschichte zu erkennen. Dazu lassen sich die Ausführungen von J. B. Metz zum Aufriß einer nachidealistischen Theologie, bedingt durch Auschwitz und die marxistische Herausforderung des Christentums, wie ein brüderlicher Kommentar lesen. Für ein globales christliches Denken plädiert J. B. Cobb jr. unter ausdrücklicher Berücksichtigung der Begegnung der Religionen. Besonders hervorzuheben ist der Abschnitt über Buddha und Christus. Dieser amerikanische Theologe hat den Mut, endlich einmal zu fragen, wie denn die buddhistische Urerfahrung der Leerheit der Dinge, die Forderung des totalen Sichloslassens christlich gedeutet werden könnte. „Christus erfüllt, unerkannt, ungesucht und namenlos, die Herzen derer, die sich leer gemacht haben."

Hans Urs von Balthasar, der wohl bedeutendste katholische Theologe der Gegenwart, habe, so läßt der Herausgeber wissen, seine Mitwirkung „aus Gram über die moderne Theologie" abgelehnt. Wenn „modern" zeitbedingt heißt und der Mensch in seiner sterblichen Grundverfassung diese Bindung nicht abzuwerfen vermag, dann könnte diese Verweigerung erneut die Frage nach dem Wirken des göttlichen Geistes in der Geschichte aufrühren.

Walter Strolz, Innsbruck

Ein Nachschlagewerk für historische und systematische Grundinformationen

Lexikon für Theologie und Kirche. Unveränderte, limitierte Sonderausgabe, 14 Bände (10 Bände von A–Z, 1 Registerband und 3 Konzilsbände), insgesamt rund 10.000 Seiten mit 22.000 Stichwörtern, 103 Karten und 557 Abbildungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986.

Ein Freund, der sich den ersten aus vierzehn hellorangenen Bänden LThK herausgriff, meinte nach neugierigem Durchblättern nur, einen VW Baujahr 1957 würde er sich heute nicht mehr aufladen. Mit diesem respektlosen Urteil stellte er das ganze Unternehmen der Taschenbuchausgabe des im Verlag Herder erschienenen Werkes in Frage.

Tatsächlich stellt dieses LThK die unveränderte Neuauflage der Ausgabe dar, die zwischen 1957 und 1968 unter der Herausgeberschaft Josef Höfers und Karl Rahners entstanden war. Und die Anfrage ist durchaus berechtigt, ob es sinnvoll war, ein theologisches Lexikon neu aufzulegen, ohne 20 Jahre Veränderung innerhalb und außerhalb der Kirche zu berücksichtigen. Aber sollte am Ende gerade das symptomatisch sein, weil einflußreiche Strömungen in Theologie und Kirche die letzten 20 Jahre am liebsten ungeschehen machen wollen?

Es genügt die Suche nach einzelnen Stichworten – die bei einem derart voluminösen Werk willkürlich bleiben müssen –, um festzustellen, wieviel sich inzwischen an den Rahmenbedingungen der jeweiligen Sachartikel gewandelt hat. Eine Reihe von Artikeln etwa bezieht sich auf ein Kirchenrecht, das es so gar nicht mehr gibt. Die Weiterentwicklung der exegetischen Forschung hat vieles hinter sich gelassen. Es gibt keinen eigenen Artikel zur feministischen Theologie, der Begriff der „Prozeßtheologie" fehlt genauso, wie die Theologie der Befreiung nicht vorkommt. Auch ein für die letzten Jahrzehnte so zentrales Thema wie Ökologie bzw. eine ökologische Theologie wird nicht eigens angeführt. So könnte man fortfahren. Am schlichten Nichtvorhandensein von Begriffen, die der zeitgenössischen theologischen Diskussion geläufig, ja selbstverständlich sind, läßt sich das Ausmaß der Verschiebungen und Umgestaltungen ermessen, zu denen es seit dem Abschluß des LThK gekommen ist.

Die Bedeutung, die dem LThK heute dennoch fraglos abgewonnen werden kann, liegt dementsprechend auch weniger auf der Ebene der Reflexion über aktuelle theologische bzw. kirchliche Erscheinungen als vielmehr im Wert seiner historischen Hintergrundinformationen oder seiner Systematisierung traditionellen Denkens. Ich denke, daß dieses Lexikon für Leser von Interesse ist, die selbst einiges über das Theologisieren der letzten 20 Jahre wissen, weil sie in dieser Zeit ausgebildet wurden oder die Entwicklungen der Kirche einigermaßen wach verfolgt haben. Für sie kann dieses LThK ein Instrument sein, um den Zeitraum vorher zu erschließen. Dabei wird freilich eigenes kritisches Wissen vorausgesetzt.

Ein Beispiel für diese historische Hintergrundinformation (das für sehr viele andere stehen kann): der Artikel über die ukrainischen Katholiken. Das 1000-Jahre-Jubiläum der russischen Christen, das dieses Jahr allerorten besprochen wird, ist eigentlich ein Jubiläum der ukrainischen Christen. Unter dem Stichwort „Ukrainer" wird nun im LThK jeder vergeblich eine Darstellung der Entwicklung der ukrainischen katholischen Kirche in der UdSSR und im Exil nach dem II. Vatikanum suchen. Wohl aber kann nachgelesen werden, wie alles 988 mit der Taufe des Großfürsten von Kiew anfing, welche Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Orthodoxen zu welcher Spaltung und zu welcher Union führten bis hin zur Einsetzung eigener ukrainischer Bischöfe in den USA und Kanada. Ohne diesen Überblick kann die gegenwärtige Diskussion um das nun zelebrierte Jubiläum nicht angemessen verstanden werden. Und wer weitergehende Informationen sucht, findet eben am Schluß des Artikels eine ganze Menge nützlicher bibliographischer Hinweise.

Dazu ein Beispiel für die Systematisierung traditioneller Reflexion (das ebenfalls für viele andere steht): der Artikel über Mystik. In seiner schrittweisen Annäherung an ein schwer faßbares Phänomen geht er zuerst

von der Religionsgeschichte aus, bevor er zur Mystik in den Heiligen Schriften der Christen und dann zu einer Geschichte der christlichen Mystik kommt. Daran schließt sich eine psychologische Beschreibung der Mystik an und schließlich eine eigentlich theologische Reflexion. Beeindruckend ist das hier ausgebreitete Material (mit jeweils bibliographischen Angaben), das nicht so enggeführt wird, daß keine Fragen mehr offenbleiben. Und obwohl hier nie ein Begriff wie etwa „New Age" o. dgl. fällt, hilft so ein Artikel dem Leser, zu ein wenig mehr Orientierung zu gelangen. Der Anspruch Josef Höfers und Karl Rahners aus dem Vorwort des 1. Bandes ist hier eingelöst – daß nämlich dieses Lexikon mehr sein solle „als eine bloße getreue Inventarisierung der schon fertigen Ergebnisse in der katholischen Theologie".

Alles in allem: für jemanden, der heute selbst Theologie treiben will, ist das LThK immer noch ein nützliches Werkzeug. Es erspart nicht die eigene konstruktive Anstrengung des Lesers, aus den abfragbaren Details ein eigenes Bild herzustellen. Eher ermuntert es dazu – auch noch nach zwanzig Jahren.

Peter Modler, Amoltern

Vom zärtlichen Gott

Otto Betz, Im Reden und im Schweigen. Annäherungen, Verlag J. Pfeiffer, München 1982, 133 Seiten.

Das Buch ist eine Sammlung von Vorträgen, die der Religionspädagoge Otto Betz zu verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat. Die „Kunde vom zärtlichen Gott" beginnt mit der Erfahrung unseres Leibes, verkündet den mütterlichen Vater und gipfelt in den Geschichten der einfühlenden Worte, der wirksamen Zeichen Jesu. „Vom Kommen Jesu" ist eine beredte Fürsprache für das Jetzt und Heute, für die Erschließung der Parusie im Mitmenschen. Über Engel zu sprechen ist heute sicher kühn: Der Text „Die Nähe der Engel" versucht, biblische Botschaft und existentielle Erfahrungen erneut zusammen zu sehen. In „Von der Notwendigkeit der Heiligen" wird von „der Suche nach glaubwürdigen Zeugen, die Jesus sichtbar und hörbar machen", gesprochen. Von der dialogischen Struktur des Schweigens handelt „Abenteuer des Schweigens". Von der Möglichkeit und Wichtigkeit, meditative Elemente in den Alltag des Christen zu integrieren, wird in „Überlegungen zur Meditation. Vom Weg christlicher Spiritualität" gesprochen. „Auf der Suche nach Brüderlichkeit. Erziehung aus brüderlichem Geist" ist ein wertvoller Beitrag zu einer reflektierenden Pädagogik. Ebenfalls pädagogische Konsequenzen sollte der Beitrag „Dialogische Existenz. Die Bedeutung des Gesprächs in unserem Leben" haben.

Fritz Schweiger, Salzburg

Büchereinlauf

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

Balling Adalbert Ludwig (Hrsg.), Atempause für die Seele. Minuten-Meditationen, Herder Taschenbuch Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1988, 128 Seiten, DM 7,90.

Breitenbach Roland, Gott wird wissen, warum. Aus dem Tagebuch eines Stadtpfarrers, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 128 Seiten, DM 16,80.

Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit (Hrsg.), Nichteheliche Lebensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland. Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, Band 170, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1985, 186 Seiten.

Deutscher Caritasverband (Hrsg.), Caritas-Werkheft '88, Freiburg 1988, 80 Seiten + Faltblatt.

Frisch Hermann-Josef, Gemeinschaft mit Jesus. Kommunionkurs mit Ersteinführung in Buße und Beichte. Handbuch für den Kursleiter, 176 Seiten; Handreichung für den Katecheten, 48 Seiten; Werkmappe, 84 Seiten, alle: Patmos Verlag, Düsseldorf 1987.

Ders., Versöhnung schafft Gemeinschaft. Kurs Buße und Beichte. Handreichung für den Katecheten, 32 Seiten; Werkmappe, 46 Seiten; beide: Patmos Verlag, Düsseldorf 1987.

Greshake Gisbert, Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen, Herderbücherei Band 1504, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 96 Seiten, DM 7,90.

Griesbeck Josef (Hrsg.), Originalton. Wie Laien Glaube und Kirche erleben, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1988, 144 Seiten, DM 17,80.

Gutierrez Gustavo, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob. Reihe: Fundamentaltheologische Studien 15, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 156 Seiten, DM 24,80.

Heinz-Mohr Gerd, Der lachende Christ. Geistlicher Humor quer durch Deutschland. Mit Illustrationen von Fred Marcus, Herder Taschenbuch Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1988, 400 Seiten, DM 12,90.

Hoffsümmer Willi, 99 Kinderpredigten. Mit Gegenständen aus dem Alltag, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 156 Seiten, DM 24,80.

Immer langsam voran. Gedanken von *Wolfgang Dietrich* und *Jürgen Schwarz* über die Weisheit der Schnecke. Reihe: Eschbacher Geschenkhefte, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräfler Land 1988, 20 Seiten, 22 Abbildungen, DM 4,80.

Kaufmann Ludwig, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen, Edition Exodus, Freiburg/Schweiz 1987, 1219 Seiten, sfr 49,–, DM 59,–.

Laarmann Heriburg, Wir feiern Erstkommunion. Gottesdienstmodelle, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 80 Seiten, DM 10,80.

Lohfink Gerhard, Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 240 Seiten, DM 28,–.

Lohfink Norbert, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien ^{5}1988 (Sonderausgabe), 192 Seiten, DM 12,80.

Martini Carlo Maria, Das immer neue Antlitz der Kirche, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 176 Seiten, S 178,–, DM 24,80.

Natter Ehrenfried – Riedlsperger Alois (Hrsg.), Zweidrittelgesellschaft. Spalten, splittern – oder solidarisieren? Reihe: Soziale Brennpunkte 13, hrsg. von der Katholischen Sozialakademie, Europaverlag, Wien – Zürich 1988, 232 Seiten, DM 24,–, S 168,–.

Niggemeyer Margarete, Frauen begegnen Jesus – Jesus begegnet Frauen. Anregungen zum Bibelgespräch, Deutscher Katecheten-Verein, München 1988, 96 Seiten, DM 14,80.

Öffne mir die Augen, daß ich sehe. Gedanken und Bilder für den Anfang des Tages ausgewählt von *Martin Schmeißer*, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräfler Land 1988, 20 Seiten, 9 Abbildungen, DM 4,80.

Pfister Xaver, Der vergessene dritte Klang. Das Recht des Christen auf den eigenen Weg, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1988, 112 Seiten, DM 16,80.

Quellen erwachen in der Dürre. Betrachtungen von *Jörg Zink* zu Bildern von Duccio di Buoninsegna. Reihe: Eschbacher Geschenkhefte, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräfler Land 1988, 20 Seiten, 9 Abbildungen, DM 4,80.

Raab Peter (Hrsg.), Heilkraft des Lesens. Erfahrungen mit der Bibliotherapie, Herder-Taschenbuch 1535, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 176 Seiten, DM 9,90.

Richter Klemens, Was die sakramentalen Zeichen bedeuten. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. Reihe: Gemeinde im Gottesdienst, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 160 Seiten, DM 18,80.

Scharer Matthias, Leben/Glauben lernen – lebendig und persönlich bedeutsam. Handbuch zu „Miteinander glauben lernen", Otto Müller Verlag, Salzburg 1988, 485 Seiten, S 320,–, DM 45,80.

Schilling Alfred, Geschichten Jesu – weitererzählt, Herder Taschenbuch Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1988, 160 Seiten, DM 9,90.

Schnider Andreas, Mit jungen Menschen von Gott sprechen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 208 Seiten, S 220,–, DM 29,80.

Schnurre Marina – Kreibich-Fischer Renate, Ich will fliegen, leben, tanzen. Zwei Frauen arbeiten mit Krebskranken, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien ^{2}1987, 168 Seiten, DM 19,80.

Das große Schott-Fürbittbuch. Wochentage, Teil 2, 14.–34. Woche im Jahreskreis, Heiligengedenktage Juli bis Dezember, mit einem Vorwort von *Rupert Berger*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 264 Seiten, DM 29,50.

Schütz Christian, Der Herr lebt. Auferstehungsgedanken, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 128 Seiten, DM 14,80.

Schuster Heinz, Gott – dich suche ich. Gebete eines kritischen Realisten, hrsg. von *Karl-Heinz Ohlig*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 112 Seiten, DM 12,80.

Spiegel Egon, Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie, Verlag Weber, Zucht & Co, Kassel 1987, 282 Seiten.

Stenger Hermann (Hrsg.) unter Mitarbeit von *Karl Berkel u. a.*, Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 286 Seiten, DM 29,80.

Zink Jörg, Gespräche mit dem dunklen Gott. Das Vaterunser, ausgelegt nach Bildern des Stuttgarter Psalters, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräfler Land ^{2}1988, 77 Seiten, DM 25,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Religionslehrerin am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug (Schweiz), Dozentin bei den Theologischen Kursen für Laien (neutestamentliche Exegese) und im Seminar für Seelsorgehilfe Zürich.

Lutz Müller, Dr. phil., ist Diplom-Psychologe, arbeitet als Psychotherapeut und Psychoanalytiker in Stuttgart.

Susanne Heine ist Professor für Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Marita Estor, Dr. theol. h. c., Volkswirtin, ist Regierungsdirektor in Bonn.

Josef Köhne, Dr. med., ist Facharzt für Neurologie und Psychiatrie-Psychotherapie, Leiter der Eheberatung im Bistum Münster sowie Lehrbeauftragter für „Grenzfragen zwischen Pastoral und Psychiatrie" an der Universität Münster.

Margarethe Freytag, Dr. phil., unterrichtet an der Familienhelferinnenschule und an der Fachschule für Altendienste der Caritas der Erzdiözese Wien Soziologie und Rechtskunde.

Hedy Jager ist Zentralpräsidentin der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (Schweiz) in Zürich.

Anneliese Lissner, Dr. phil., ist Generalsekretärin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands und Mitglied des Beirates der deutschsprachigen Pastoraltheologen.

Ernst Gutting ist Weihbischof von Speyer.

Walter Dirks ist Schriftsteller; war Herausgeber und Redakteur der Frankfurter Hefte.

Martin Thurner ist Leiter der Katholischen Landvolkshochschule Haus Petersberg in Erdweg/BRD.

Irene Köhler ist Prima und Vorsitzende der Katholischen Hochschuljugend Österreichs am Hochschulort Wien.

Allen Howard Podet ist Professor für Philosophie und religiöse Studien am State University College in Buffalo (New Work) und arbeitet derzeit in London als Rabbi und als Lektor am Leo Baeck College.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Leitartikel

Wilhelm Zauner
Von der Ambivalenz der Bürokratie

Der Bischof als „Angestellter"

„Ich bin Angestellter", sagte ein Bischof auf meine Frage, welcher bürgerlichen Berufsgruppe er sich zuordnen würde. Kürzer und deutlicher läßt sich die Auswirkung der Bürokratie auf die Kirche kaum formulieren. Ähnlich faßte schon Kaiser Franz Joseph (1848–1916) den Staat und seine eigene Rolle darin auf, wenn er in die Zählliste hinter seinem Namen als Beruf eintrug: „Beamter." Die österreichische Monarchie war tatsächlich ein Staat, der sich vor allem durch die Berufsgruppe der Beamten manifestierte. Weil der Staat durch seine Beamten repräsentiert wurde, traten diese auch uniformiert auf, vom Kaiser bis zu den Gymnasiallehrern, die in Uniform mit Säbel ihre Schüler unterrichteten. Der „Apparat" hat sich selbständig gemacht, und alle müssen ihm dienen.

Kirche als Dienstleistungsbetrieb

So erscheint auch die Kirche heute als ein riesiger Dienstleistungsbetrieb[1], der vom Direktor bis zum Reinigungspersonal nur mehr Angestellte kennt. Diese sind freilich streng hierarchisch geordnet. Hierarchie im Rahmen eines bürokratischen Herrschaftssystems bedeutet für Max Weber: „Die Konzentration der Entscheidungskompetenzen an der Spitze und ihre Delegation von oben nach unten in einem System von Über- und Unterordnung von Ämtern. – Hauptamtliches, auf Grund organisationsinterner Kriterien ausgewähltes und angestelltes Personal, das nur durch Ernennung von oben in der Ämterhierarchie aufrückt. – Trennung des einzelnen vom Besitz an den Betriebs- und Herrschaftsmitteln, ihre Konzentration an der Spitze und ihre Zuweisung von oben nach unten."[2]

Bürokratisierung als Mittel im Kampf um die Freiheit der Kirche

Eine Bürokratisierung der Kirche in diesem Sinn ist im wesentlichen im 19. Jahrhundert vor sich gegangen. Sie hat der Kirche geholfen, den Kampf um ihre Freiheit vom neuzeitlichen Staat zu bestehen und sich eine unabhängige institutionelle Basis zu schaffen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar die Kollegialität der Bischöfe betont und Gremien eingerichtet, in denen gewählte Mitglieder die Mehrheit haben, wie in der Bischofssynode und in den diözesanen Räten. Doch die Bürokratisierung geht auch nach dem Konzil weiter[3]. Das Kardinalskollegium hat

[1] *Chr. Pracher*, Kirche als Dienstleistungsbetrieb, Linz 1987.
[2] So *K. Gabriel*, Zur Sozialform des neuzeitlichen Katholizismus, in: Orientierung 50 (1986) 154; vgl. auch *F. X. Kaufmann*, Kirche für die Gesellschaft von morgen, in: *ders.* – *J. B. Metz* (Hrsg.), Zukunftsfähigkeit, Freiburg 1987, 39–40.
[3] Vgl. dazu *G. Alberigo* – *Y. Congar* – *H. J. Pottmeyer* (Hrsg.), Kirche im Wandel, Düsseldorf 1982, bes. 208–240.

durch die Kurienreform Pauls VI. die Reste einer eigenständigen Autorität verloren und ist stärker zu einem Instrument der Verwaltung geworden. Die Bischöfe hängen heute mehr denn je vom Papst ab. Nach der neuen Demissionsregelung ist die Amtszeit jedes Bischofs prinzipiell begrenzt. Wenn er sein Rücktrittsgesuch pflichtgemäß eingereicht hat, entsteht eine Situation, in der seine Eigenständigkeit und sein Selbstbewußtsein auf ein Minimum reduziert sind: Der Rücktritt kann jederzeit angenommen werden, wird aber manchmal einige Jahre aufgeschoben. In dieser bangen Zeit wird der ganzen Diözese und dem Bischof selbst vor Augen geführt, wie sehr sie von der Spitze der hierarchischen Pyramide abhängen. Die Kompetenz zur Bischofsernennung ist seit dem Ersten Vatikanischen Konzil in einem immer rascher vor sich gehenden Prozeß weltweit fast ausschließlich auf den Papst übergegangen. Wo es noch Reste lokaler Mitsprache gibt (z. B. durch das Domkapitel), werden sie wiederholt durch die Bestellung eines Koadjutors mit Nachfolgerecht (can. 403 § 3 CIC/1983) umgangen[4].

Zunahme der Abhängigkeit von oben

Diese Vorgangsweise setzt sich aber auch auf der unteren Ebene fort, von der aus oft gegen die höhere Ebene protestiert wird. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die prinzipielle Unabsetzbarkeit (Inamovibilität) der Pfarrer aufgehoben und ihnen damit stärker das Bewußtsein vermittelt, „Angestellte" des Bischofs zu sein. Dazu kommt die finanzielle Abhängigkeit: Mit Ausnahme der Schweiz fließen in den Ländern mit Kirchenbeitragssystem die Einkünfte zentral an die bischöfliche Finanzkammer und werden von dort aus verteilt. Die letzten Pfründen wurden abgeschafft. Jeder Priester und jeder andere hauptamtliche Mitarbeiter der Kirche wird von der Diözese besoldet; er ist und fühlt sich daher als bischöflicher Angestellter. („Was wollen Sie?" sagte ein Bischof zu einem der wichtigsten Laienmitarbeiter in der Diözese, „Sie sind doch mein Angestellter!") Kirchliche Bauten bedürfen der Genehmigung der Diözesanfinanzkammer und werden zentral subventioniert. Die Zentralstellen für Pastoral, Caritas und Finanzen sind ungemein wichtig geworden. Sie besitzen im wesentlichen die „Produktionsmittel"; sie repräsentieren und steuern wirksam den ganzen kirchlichen „Betrieb".

Abhängigkeiten auf der unteren Ebene

Wenn so die Kirche immer mehr das Gesicht einer modernen Großorganisation annimmt, werden damit auch die Gesetze wirksam, nach denen sich die Menschen einer solchen gegenüber verhalten: sie gehen auf Distanz[5]. Sie

Nach den Gesetzen einer Großorganisation

[4] Diese Vorgangsweise, die vor kurzem in Chur praktiziert wurde, hat dort zu heftigen Protesten geführt.
[5] *Gabriel*, a. a. O., 156.

verhalten sich so, wie man sich einem Dienstleistungsbetrieb gegenüber eben verhält: als Konsument[6]. Sie tragen die Produktion, die Werbung und den Verkauf nicht mehr mit, sondern sie warten auf günstige Angebote und vergleichen sie mit der Konkurrenz. Alle Appelle zur Mitentscheidung und Mitverantwortung in der Kirche bleiben wirkungslos, solange sich diese als eine Organisation darstellt, die durch ihre Amtsträger ihre „Angebote" macht.

Bürokratie als Hindernis für die Glaubensweitergabe

Damit ergibt sich die Frage, ob nicht durch die Bürokratisierung der Kirche gerade das verhindert wird, wozu sie da ist, nämlich den Glauben zu tradieren sowie Zeichen und Werkzeug für das Reich Gottes zu sein. In einer bürokratisierten Kirche sieht das ein Kirchenmitglied eben nicht als seine eigene Aufgabe an, sondern als eine Leistung, die er von den Amtsträgern und „Hauptamtlichen" der Kirche erwartet. Viele Eltern schicken heute ihre Kinder in den Religionsunterricht und lassen sie von der „Gemeinde" zur Erstkommunion und Firmung vorbereiten, wie sie ihre Kinder in den Musikunterricht oder in die Ballettschule schicken. Sie erwarten die Religion ihrer Kinder als Dienstleistung der Institution Kirche und bezahlen dafür ihren Kirchenbeitrag[7].

Die Frage nach ihrer Funktionstüchtigkeit

Angesichts der Bürokratisierung der Kirche stellt sich also die Frage nach ihrer „Funktionstüchtigkeit". Es wird viel gearbeitet, es werden gewaltige Mittel für die Seelsorge eingesetzt, man hat neue Methoden für die Pastoral entwickelt. Das „Fahrzeug Kirche" ist heute besser ausgerüstet; es hat einen stärkeren Motor, bequemere Sitze und eine faszinierende Elektronik – doch ist es auch noch fahrtüchtig? Das ist die tiefe Frustration vieler Mitarbeiter in der Kirche: der Motor läuft, die Lämpchen blinken, wir sitzen gut – aber wir kommen nicht voran. Wir reden und „verkündigen", wir schreiben und drucken, wir fahren und telefonieren, wir bauen und verwalten, doch das Christliche wird schwächer.

Neue Parolen

In dieser Lage erscheinen manchen wenigstens die Parolen klar, die jetzt auszugeben sind: Spiritualität statt Organisation; Frömmigkeit statt Soziologie; Glaubensfragen statt Strukturdebatten; den Geist kann man nicht kaufen. Solche Schlagworte finden immer Beifall, vielleicht auch wegen des Körnchens Wahrheit, das sie enthalten. Doch sie sind gefährlich, weil sie nüchterne Einsichten verstellen und nötige Maßnahmen verhindern. Gerade die starke Spiritualisierung der faktischen Kirchenstruktur verhindert jede kritische Anfrage und eine notwendige Änderung. Sie verführt zur Geschichtslosig-

[6] *Kaufmann*, a. a. O., 41.
[7] *Kaufmann*, a. a. O., 42.

keit und spiegelt vor, daß die gegenwärtige Gestalt der Kirche und die Verteilung der Kompetenzen von Anfang an so gewesen seien wie heute, ja sogar in dieser Form von Christus eingesetzt und angeordnet. Sie verhindert eine sachgerechte Einschätzung der Situation und ein entsprechendes „Aggiornamento".

Zur Ambivalenz der Bürokratisierung

Zur Sachgerechtigkeit gehört es auch, die Bürokratisierung in ihrer Ambivalenz, also auch auf ihre guten Seiten hin richtig einzuschätzen. Die Entwicklungen des 19. Jahrhunderts haben immerhin der Kirche auch viel gebracht: „Die bürokratisch-hierarchische Struktur der Kirche stellte die Sozialform dar, mit der die katholische Tradition auf eine der schwersten Herausforderungen ihrer Geschichte reagierte und diese unerwartet erfolgreich bestand", schreibt der Soziologe Karl Gabriel[8]. Damit die Kirche die Herausforderungen unseres Jahrhunderts und des kommenden Jahrtausends bestehen kann, braucht sie jedenfalls ein starkes organisatorisches Gerüst und auch einige Elemente der Bürokratie. Diese bedürfen aber starker Gegenkräfte, damit sich ihr Nutzen nicht ins Gegenteil verkehrt. Die zentripetalen Kräfte der Bürokratisierung müssen durch zentrifugale Kräfte gebremst und ausbalanciert werden. Konkret: Das Papstamt wird nur dann zum Segen der Kirche, wenn es in die Kollegialität der Bischöfe eingebunden bleibt. Die römischen Zentralstellen können nur dann einen wertvollen Dienst an der Kirche leisten, wenn sie die Ortskirchen als lebendige Teile eines Organismus behandeln, die auch ihnen das Leben ermöglichen und die für den ganzen Organismus wichtig sind, und nicht als bloße „Außenstellen" ihrer Organisation, die mit Hilfe integralistischer Kräfte unter Druck gesetzt werden[9].

Die Gegenkraft

Ebenso bedürfen aber auch auf der Ebene der Diözese und Pfarrei die zentripetalen Kräfte einer regulierenden Gegenkraft. Die vorhandenen Gremien müssen ihre Kompetenzen einmahnen und wahrnehmen; die Verfügungsgewalt über Geld und andere „Produktionsmittel" darf nicht allein an der Spitze der jeweiligen organisatorischen Hierarchie liegen. Vor allem aber dürfen die Christen, die nicht Amtsträger sind (das sind mehr als 99 Prozent), ihre fundamentalen, durch Taufe und Firmung übertragenen Aufgaben nicht an die Amtsträger delegieren, nämlich den Glauben zu tradieren, in der Liturgie zu feiern und in der Diakonie ins Werk zu setzen.

[8] *Gabriel*, a. a. O., 154.
[9] Vgl. dazu den nachfolgenden Artikel von *Hans Urs von Balthasar* sowie dessen Beitrag über Integralismus in: Wort und Wahrheit 18 (1963) 737–744.

Artikel

Hans Urs von Balthasar

Integralismus heute

Was heißt heute Modernismus?

Die kirchliche Landschaft hat sich in den letzten Jahrzehnten so stark verändert, daß man sich angesichts von alten Schlagworten – wie zum Beispiel dem Begriffspaar Integralismus – Modernismus – erst einmal gründlich besinnen muß. Was heißt nach Papst Johannes' XXIII. Aufruf zum aggiornamento (zur Wahrnehmung der realen Welt von heute, der die christliche Lehre sinngemäß verkündet werden soll) heute Modernismus? Und was ist bei den sogenannten Integralisten überhaupt integral, das heißt doch „lückenlos vollständig"?

Erheben wir uns einen Augenblick über das Kampfgewühl zwischen den Schlagworten, so sollten wir einsehen können, daß nichts „moderner", nichts bessere Medizin für die Krankheiten unserer Zeit ist als das unverkürzte Evangelium, das nur als „integrales", nicht zurechtfrisiertes seine heilende und aufbauende Wirkung ausüben kann. Ein Blick auf die Ostländer dürfte diese Behauptung bestätigen. Auf dieser höheren Warte fallen die verfeindeten Parolen angesichts der nüchternen Erkenntnis zusammen, daß wirklich integral überhaupt nur das sein kann, was Gott ist und von ihm als das stets Aktuellste ausgeht, im Gegensatz zum fragmentarischen Charakter alles Weltlichen, das – heute schneller als je – von einem Modernen (oder Post-Modernen) zu einem Vergangenen (oder Vor-Vergangenen) wird.

Am Göttlich-Vollständigen des unkastrierten Evangeliums des Sohnes Gottes werden wir deshalb am besten das Maß für das nehmen, was sich im irdischen Bereich eine pseudo-göttliche Integralität anmaßt und gerade damit seine Abweichung anzeigt.

I. Modernismus – Integralismus um die Jahrhundertwende

Werfen wir zu Beginn einen Blick auf die Kampfzeit des ausgehenden letzten Jahrhunderts, wo die Opposition zweier Fronten in der Kirche sich wohl zum ersten Mal in ihrer Geschichte so deutlich abzeichnete. Auf die bedeutsame Vorgeschichte – reine Restauration eines vorrevolutionären Zustands oder Fruchtbarmachung berechtigter sozialer Forderungen – ist hier nicht einzugehen; virulent wurde die Lage erst mit den extremen religiösen Thesen des sogenannten Modernismus, der das kirchliche Dogma an der Religiosität des Subjekts zu messen unternahm.

Blondels Kritik . . .

Maurice Blondel, selbst zu Unrecht des Modernismus verdächtigt, war der erste, der das drohende Zerwürfnis diagnostizierte und 1910 in seiner 250seitigen Studie über den „Monophorismus" seiner Besorgnis Ausdruck gab.

Bereits 1904 schrieb er seinem Freund, dem Philosophen Auguste Valensin SJ: „Man kann sich der Tatsache nicht verschließen, daß täglich die Spannung schärfer wird zwischen zwei Richtungen, die in allen Belangen, sozialen, politischen und philosophischen, die Katholiken gegeneinanderstellen. Man könnte heute geradezu von zwei gänzlich unvereinbaren katholischen Denkweisen sprechen; und das ist ein offenkundig abnormaler Zustand, denn es kann nicht zweierlei Katholizismus geben. Ich will nicht ablassen, diese beiden Haltungen zu kennzeichnen und zu zeigen, wie die diversen Tendenzen in jedem dieser gegensätzlichen Systeme innerlich zusammenhängen."

. . . an den Integralisten

An der Basis der Differenz sieht er zwei verschiedene Erkenntnistheorien: bei den zeitaufgeschlossenen Christen das Bewußtsein der Verflochtenheit alles geschichtlich Wirklichen, die Forderung, durch wagendes solidarisches Handeln darin einzusteigen, um es in seiner inneren Bewegtheit zu erfahren. Bei den Integralisten dagegen die Ansicht, die Wirklichkeit könne in abstrakten, fixen und unabänderlichen Begriffen ausgeschöpft werden, so daß es genüge, im Blick auf die rechten Begriffe zu handeln, um die Welt auch recht zu bewegen. Bei den ersten folgt aus ihrem Ansatz, daß auch im Verhältnis von Natur und Offenbarung dieselbe Verflochtenheit herrscht; es gibt Wege der Gottesgnade auch von unten nach oben, Wege, die den Menschen guten Willens auch außerhalb der Kirche durch rechte Entscheidungen in den Bereich der Gottesliebe einführen. Bei den zweiten ist die Offenbarung primär ein System von Lehrbegriffen, die sich definitionsgemäß in der Menschenwelt nirgends vorfinden können, daher nur von einer rein absteigenden kirchlichen Autorität dem Laienvolk zur passiven Annahme vorgestellt werden kann. Aus diesem rationalistisch-extrinsezistischen Ansatz folgt für Blondel die Rückbildung der christlichen Botschaft zu einem „Gesetz der Furcht und des Zwanges", statt seelenbefreiendes Gesetz der Liebe zu sein[1]. Man übt im Namen des Herrn eine Härte aus, die er selber nie geübt hätte, ja, „unter dem Vorwand, ihm das Wort zu lassen und seine Feinde zu treffen, verletzt man ihn vielleicht selber"[2]. Der von den Untertanen geforderte blinde Konformismus ist „die denkbar radikalste Perversion des Evangeliums"[3], die sich gegen den Modernismus als nicht minder „mörderischer Veterismus" stellt[4]. „Die Logik des Integralismus ist unerbittlich": Die

Die Aktualität der damaligen Analyse

[1] La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme (1910), 67.
[2] Ebd. 69.
[3] Ebd. 71.
[4] Ebd. 75.

klar begriffliche Trennung eines geschlossenen Reiches der Natur und einer ebenso geschlossenen Übernatur, die von oben herab herrscht, fordert von den Vertretern der letzteren, „sich selbst mit der Offenbarungswahrheit zu identifizieren, oder vielmehr die Offenbarungswahrheit mit sich, um schließlich zu einer rein menschgestaltigen Theokratie zu gelangen, die man zwar dauernd ableugnet, aber doch immerfort praktiziert“[5]. Da der weltliche Arm für diese Herrschaft nicht mehr verfügbar ist, muß man ihn notgedrungen durch eine innerkirchliche Machtanwendung ersetzen; die Kirche im ganzen liegt im „Belagerungszustand“[6], und da der ideale Untertan der blind gehorchende ist, wird die Tendenz dahin gehen, alle nicht restlos Gefügigen aus der Kirche herauszutreiben: „in Ermangelung des compelle intrare wird man das compelle exire praktizieren; [. . .] der Herr ließ damals die 99 getreuen Schafe auf ihrer Weide, um dem einen verlorenen nachzueilen, manche möchten heute bei dem einzigen getreuen verharren, um es noch besser anzubinden.“[7] Das Leitbild ist jetzt der „Kreuzzug“ für die von der weltlichen Gewalt verkannten Rechte der kirchlichen Macht, ist „die kleine, vollkommen durchgeschulte Sturmschar der Fachleute für die konfessionellen Fragen, die gefügige Elite der Sakristan-Soldaten“[8], während „die Menschheit zur Sedia gestatoria der geistlichen Vollmacht wird, die alles zu geben und nichts zu erhalten hat und deshalb ihr Geschenk als ihr geltend zu machendes Recht auferlegt: zwangsweise“[9]. Blondels grimmige Analysen setzen die scharfen antimodernistischen Maßnahmen voraus, deren extremste Ausläufer ihm selbst wohl nicht einmal bekannt waren.

Das wiederhergestellte Inquisitionssystem

Pius X. hatte den Modernismus 1907 verurteilt (Pascendi), von 1908–1913 folgen zahlreiche Indizierungen; Zeitschriften der modernen Katholiken streichen die Segel, eine davon erklärt, sie habe keine Daseinsberechtigung mehr „unter dem in der Kirche wiederhergestellten Inquisitionssystem“. Während dieser Jahre gelangt das, was Valensin geradezu als „die entgegengesetzte Häresie“ bezeichnet hat, zum Zuge, im Kern steht eine Geheimgesellschaft oder vielmehr eine Verbindung verschiedener Geheimgesellschaften mit Zentrum in Rom bei Msgr. Umberto Benigni, der seit 1906 beim Staatssekretariat arbeitete (wo ihn später Pacelli ablöste), unter der Protektion des Kardinals Merry del Val, und der mo-

[5] Ebd. 99.
[6] Ebd. 101.
[7] Ebd. 103.
[8] Ebd. 107.
[9] Ebd. 115.

natlich 1000 Franken vom Papst bezog; er hatte eine allgemeine Informationsagentur und eine über viele Länder sich erstreckende Organisation „zur Verteidigung der päpstlichen Lehrstücke" gegründet, die von überall Erkundigungen über die Orthodoxie von Personen und Gruppen einzog und entsprechende Direktiven aussandte. Die Mitglieder zerfielen in drei Gruppen: die ganz Geheimen, die einfach Geheimen und die Öffentlichen, hinter denen die ersteren sich verbargen. Pius X. hat die Einrichtung gutgeheißen, aber ihr inneres Funktionieren keineswegs gekannt. Das Archiv des („Sapinière" genannten) Hauptquartiers der Integralisten fiel während des Ersten Weltkrieges in die Hände der deutschen Armee.

II. Verschiebung der Fronten und Ähnlichkeiten

So war es damals, aber die Fronten haben sich, wie anfangs gesagt, bedeutsam verschoben. Auf der einen Seite wäre es töricht, die notwendig in der Kirche – kraft ihrer institutionellen Verfaßtheit – bestehenden Spannungen (das Wort in seinem positiven, lebensnotwendigen Sinn genommen) mit den alten Etiketten der Jahrhundertwende zu bekleben. Jeder Einsichtige muß eingestehen, daß die Anliegen des Modernismus von den heute tonangebenden Theologen so gründlich wie möglich aufgearbeitet worden sind; jeder halbwegs Unvoreingenommene wird zugeben müssen, daß, wenn extreme, mit dem Evangelium nicht mehr zu vereinbarende Positionen vom Lehr- und Hirtenamt als solche zu kennzeichnen sind, dieses selbe Amt sich heute aufs höchste bemüht, Zweideutiges (wie eine gewisse extreme Befreiungstheologie) so zu klären, daß die positiven Anliegen darin als solche der Gesamtkirche anerkannt und aufgenommen werden („Option für die Armen"), während voreilige Angleichungen an fremde Ideologien oder Anleihen bei nichtkatholischen Theologien als solche aufzudecken sind. Wer wollte leugnen, daß Grenzziehungen (etwa in Fragen der Moral) oft diffizil sind und das Angemessene nicht auf Anhieb zu umschreiben ist, daß aber rechte christliche Ethik sich nicht auf die Laxheiten einer nachchristlich-permissiven Gesellschaft einlassen kann? Geduld mit der sich ernsthaft mühenden Kirche ist hier und in ähnlichen Fällen angebrachter als grobe Polemik.

Der Integralismus in der heutigen Kirche

Mit diesen Bemerkungen soll aber nicht vertuscht werden, daß es heute in der Kirche noch eindeutige Formen dessen gibt, was man mit dem alten Schlagwort Integralismus kennzeichnen darf. Legen wir das oben aufgestellte Maß an, daß integral (in seiner absoluten Fülle „vollständig") nur Gott und sein Wort in der Welt ist, während alles Innerweltliche, Fragmentarische sich zu diesem empor zu beziehen hat, so können wir drei Aspekte ange-

maßter „Integrität" auch in der heutigen Kirche unterscheiden: einen der Macht, einen der Tradition und einen der richtenden Vernunft.

1. Die Macht

Gemeint ist weltliche Macht, die wohl zu unterscheiden ist von den zum Dienst an den Gläubigen von Christus gegebenen „Vollmachten". Beides gleichzusetzen ist ein billiger Trick antikirchlicher Propaganda. Der Priester, der durch das Weihesakrament die Vollmacht hat, im Namen Christi und für und mit seiner Gemeinde die Eucharistie zu zelebrieren – manche tun es in priesterlosen Gegenden sonntags bis zur Erschöpfung, wie sie (früher) stundenlang bis zur Erschöpfung Beichten abnahmen –, übt nicht weltliche Macht aus, sondern ist der „Diener aller". Er ist es auch, wenn er im Auftrag Christi trotz und dank vieler Mitarbeiter das sichtbare Einheitsprinzip seiner Gemeinde zu bilden hat.

Macht im gemeinten Sinn beginnt erst dort, wo eine Gruppe (mag sie frei oder kirchlich organisiert sein) sich zum Programm setzt, auf dem Umweg über weltliche Machtpositionen angeblich christliche Wirkungen hervorzubringen. Weltlich ein normales Kalkül (beherrscht es nicht alle Politik und Wirtschaft?), christlich aber ein Schlag ins Gesicht der Seligpreisungen der Bergpredigt. Macht als Weg, das Kreuz aufzurichten, war weithin der Weg der Kolonisatoren (oder muß man zu Karl dem Großen und zu seinen alttestamentlichen Vorbildern zurückgehen?), deren verheerende Politik bis heute ihre Früchte trägt, so vieles die nachträglichen Missionierungen an Gutem gestiftet haben mögen. Es ist gut, daß der Vatikan arm ist. Denn auch Geld kann ein Machtmittel sein, mit dem man sich zu einer Zeit, da das Wort Simonie obsolet geworden ist, manches erkaufen kann, vielleicht sogar Heiligsprechungen. Wir leben in einer Zeit, da Propaganda, Reklame, Werbetechnik eine Großmacht geworden sind. Es bereitet tiefe Sorge zu sehen, wie christliche Gemeinschaften heute für sich werben, oft schon bei Minderjährigen, die sich durch geschickte Lockmittel einfangen lassen. Ich besitze eine ganze (internationale) Sammlung von Klagebriefen übertölpelter Eltern, denen eine kirchliche Institution oder Bewegung die Kinder weggestohlen hat. Mehr oder weniger unbewußt steht hinter solcher Werbung das Bewußtsein einer Gruppe, die katholische Kirche in ihrer Integralität am besten und wirksamsten zu repräsentieren. Heilige Ordensgründer wie Franziskus oder Ignatius haben nie für sich geworben, sondern für das Gottesreich, zu dem man durch Nachfolge Christi Zutritt gewinnt.

Reichtum der Gemeinschaft unbedenklich?

Merkwürdigerweise vermählt sich heute (wie im Mittelalter und Barock) persönliches Armutsideal mit Reich-

tum der Gemeinschaft. Aber das Volk ist dieser Vermählung gegenüber mißtrauisch. Eine Statistik hat nachgewiesen, daß in Frankreich die um reiche Abteien liegenden Ländereien die am meisten entchristlichten sind. „Ihr könnt nicht zwei Herren dienen: Gott und dem Mammon" – selbst wenn ihr nicht Mönche, sondern eine Laienbewegung seid. Gewiß verlangt das Evangelium „Schlangenklugheit" neben „Taubeneinfalt", aber nicht ohne sie; und gewiß wird der kluge und getreue Knecht gelobt, mit dem Vermögen seines Herrn gearbeitet zu haben, aber eben nicht mit dem eigenen und nicht für sich, während das Bedenkliche an manchen heutigen florierenden kirchlichen Bewegungen darin besteht, daß sie für sich arbeiten, weil sie sich „integral" mit der Kirche identifizieren. Das erweckt, weil wir alle im Sog der Propaganda sind, bei vielen nur ein leichtes Malaise; es sollte aber, wo echte Unterscheidung der Geister geübt würde, mehr wecken: dezidierte Abkehr.

„Ich bin das Licht der Welt", sagt der Herr: er wirkt durch Ausstrahlung. Er sagt nicht: „Ich bin ein Magnet der Welt", der durch Anziehung wirkt. Alle Integristen pachten die Orthodoxie für sich. Das ist kein hinreichendes Kriterium mehr. Die Praxis entscheidet, nicht einfach die soziologische, sondern diejenige Christi.

2. Die Tradition

Bezüglich der Tradition ist jedermann schnell im Bild. Man kennt die mächtigen traditionalistischen Bewegungen, seien sie, wie sie meinen, im Herzen der Kirche oder an deren Rand in Verhandlungen mit Rom, ob ihr Begriff von Tradition noch kirchlich zulässig sei oder nicht. Kennzeichen beider Gruppen – der zentralkirchlichen wie der randkirchlichen – ist ihre Starre und Selbstgerechtigkeit. Das Bewußtsein ihrer integralen Katholizität gibt ihnen das Recht, alles von ihrem Standpunkt Abweichende souverän zu verurteilen. Sie haben recht, und nur sie. Weshalb? Weil die „Tradition" für sie ist. Und was ist für sie Tradition? Das, was war. Was bisher immer gegolten hat. Zur Gegenwart hin wird ein abschließender Strich gezogen. Ist man sich klar, daß alle Schismen der Kirchengeschichte – bei aller vorsichtigen Beurteilung, die auch die positiven Anliegen der „Unterlegenen" anerkennt – traditionalistischen Ursprungs sind? Was (irgendwie) bei den Vornizänern galt, hat weiter zu gelten, deshalb verlassen die Arianer die Kirche. Was auf dem Konzil von Nizäa galt, hat in Ephesus zu gelten: die Nestorianer verlassen die Kirche. Was in Ephesus galt, muß in Chalzedon gelten: die Monophysiten aller Färbung isolieren sich. Das Ost-West-Schisma: bis zum zweiten Nizänum, aber keinen Schritt weiter. Die Reformation: was

(buchstäblich) in der Schrift steht, aber sine glossa. Die Altkatholiken: was bisher nicht als Dogma definiert wurde, soll es auch heute nicht werden. Jedes große Konzil produziert ein Residuum. Das heißt jedesmal: die Tradition liegt im Buchstaben. Und man sieht nicht, daß der geistlose Buchstabe tötet. Daß Tradition zuerst etwas Lebendiges, Weiterdrängendes ist, ein suchendes Sich-hinein-Beten und -Betrachten in das lebendige Wort. Der Trennungsstrich wird dort gezogen, wo ich als Junge etwas gelernt habe, was eben deshalb als Dogma zu gelten hat. Es ist so bequem, sich darauf auszuruhen und keine weiteren Anstrengungen machen zu müssen! Altkonservative Geschlechter finanzieren mit Vorliebe solche traditionssichere (feuersichere) Blätter. Diese Gruppen wissen schon Bescheid, sind daher für jeden wohlgemeinten Dialog verloren. Wenn Rom sich um einen solchen bemüht, heißt es: Wartet nur, ihr werdet schon sehen, daß wir schließlich doch anerkannt werden. Und wenn eine solche Anerkennung nicht erfolgt, dann hat Rom, wie so oft, selbstverständlich unrecht. Was für ein Skandal, daß der Papst mit Andersgläubigen („Häretikern") zusammen betet! Was für ein Ärgernis, daß er mit den Feinden Christi, den Juden, fraternisiert. Seit wann reisen Päpste dauernd in der Welt herum? Haben sie zu Hause nicht Arbeit genug?

Nicht Buchstabe, sondern lebendiges Wort

Niemand wird leugnen, daß viele „progressistische" Mißstände besonders im Klerus die traditionalistische Tendenz verstärkt und ihr anscheinend recht gegeben haben. Das Volk mußte an vielem, was ihm nachkonziliar vorgesetzt wurde, berechtigten Anstoß nehmen – bis heute. Und so ist es nicht verwunderlich, daß eine Menge braver Gläubiger dem Traditionalismus ins Netz geht, meist ahnungslos, wo die entscheidenden Punkte eigentlich liegen. Die Extreme treiben sich gegenseitig hervor, aber die „Progressisten" sind sich dabei ihrer Verantwortung selten bewußt. Mit einem verächtlichen Blick nach „rechts" ist es nicht getan. Mit einer Kritik an der Rückständigkeit Roms ebensowenig, aber es ist bedeutsam, daß der antirömische Affekt auf beiden Seiten unvermindert heftig spielt: Rom ist zu progressiv – Rom ist zu konservativ. Vielleicht ist Rom doch, aufs Ganze gesehen, in einer Mitte, die es den Extremen objektiv möglich machen könnte, ihr Gleichgewicht wiederzufinden.

Ursachen auch in „progressistischen" Mißständen

Was von den Traditionalisten jeglicher Färbung nicht gesehen wird, ist die Tatsache, daß die Kirche mit dem Zweiten Vatikanum über eine lange Strecke eines pyramidalen Verständnisses (der Papst als oberste Spitze, dann durch den Klerus der Abstieg zu den Laien) zur alt-

Erneuerung des Communio-Gedankens durch das Konzil

kirchlichen Ekklesiologie der Communio zurückgefunden hat, ohne deshalb mit der historischen Tradition zu brechen. Das Kennwort „communio hierarchica" spricht etwas von der gewonnenen Synthese aus. Eine „Bewegung für Papst und Kirche" macht sich durch die Reihenfolge der Hauptworte heute selber lächerlich – am meisten beim gegenwärtigen Heiligen Vater. Diese Tradition mag allenfalls bis auf Gregor VII. zurückreichen, nicht weiter. Und der Kampf um die kirchliche Selbständigkeit, die dieser Papst gegen ein sakrales Kaisertum durchzufechten hatte, ist längst bedeutungslos geworden. Und will vielleicht, wer gegen die Religionsfreiheit optiert, die Scheiterhaufen der Inquisition wieder einführen?

Man muß sich den Ewig-Gestrigen gegenüber auf den echten Sinn katholischer Traditio besinnen. Nicht ein Weiterreichen des Immergleichen, so wie eine Kette von Arbeitern sich Ziegelsteine zuwirft; sondern etwas unerhört Lebendiges, das seinen letzten Ursprung in der Übergabe des Sohnes durch den Vater an die Menschen, in der Selbstübergabe Christi an die Kirche hat, in der Weitergabe der Apostel an ihre Nachfolger: Immer mit dem Herzblut des Tradierenden zusammen, immer mit der Mahnung, keine Sache, keine fertige Formel, sondern Göttlich-Lebendiges anvertraut zu erhalten: „Ich weiß, bei meinem Weggang werden reißende Wölfe bei euch eindringen . . ., die mit ihren falschen Reden die Jünger auf ihre Seite ziehen. Seid also wachsam, . . . ich vertraue euch Gott und dem Wort seiner Gnade an, das die Kraft hat, aufzubauen" (Apg 20, 29–31). „Denn Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit" (2 Tim 1, 7). Integral ist Tradition nur, wenn die Kirche im Geist des sich selbst in seinem Sohn der Welt überliefernden Vaters tradiert.

3. Die richtende Vernunft

Es wäre einseitig, hiemit abzubrechen und einer dritten Form des Integralismus nicht zu gedenken, in der nicht die Position, nicht die Tradition, sondern die menschliche Vernunft das letzte Wort hat. In dieser Hinsicht ist wohl Hegel der ausgepichteste Integrist, der das Bewußtsein hatte, keinen möglichen Aspekt der Wahrheit nicht in seine Synthese einbezogen zu haben. Man weiß, daß ihm das Christentum viel galt, aber sein Begriff des Mysteriums nichts, denn jedes Geheimnis ist eine Nuß, die von der Vernunft geknackt werden muß. Es geht mir hier nicht um Hegel (obschon, nach den deutschen Hegelkongressen zu urteilen, vor und nach ihm keine Philosophie mehr in Betracht kommt), sondern um die Anmaßung der Ver-

nunft, alles entweder auszuschalten oder als durchschaubar hinzustellen, was das Christentum als göttliches (und damit geheimnisvolles) Geschenk an die Menschheit „zu glauben vorstellt". Man braucht das Theologische nur zu psychologisieren oder zu soziologisieren, um ihm eine menschlich annehmbare Seite abzugewinnen, man braucht an die Stelle des Glaubens bloß die religiöse „Erfahrung" zu setzen, um die verekelte Jugend wieder anzulocken. Man müßte bloß die paar längst fälligen Konzessionen in Sachen Sexualität machen, um Scharen von Abseitsstehenden zurückzugewinnen, man bräuchte – da unsere Kirchen sich ob der Unverständlichkeit der Eucharistiefeier zusehends leeren – nur eine zeitgemäße Form religiöser Aktivität zu erfinden (Angebote östlicher Meditation oder Überlassung des Gottesdienstes der Phantasie der Gemeinde u. ä.), um wieder Klienten in den Kirchen zu haben. Und entspräche es nicht der simplen Vernunft, die vertrackten konfessionellen Differenzen ad acta zu legen, da wir doch „in wesentlichen Punkten einig sind"? Wieviel Ballast wäre damit über Bord geworfen, wieviel flotter ginge die Fahrt vonstatten. Und wenn wir schon beim Abbruch lästiger Barrieren sind, warum nicht Ökumene auf einer höheren Ebene treiben: gegen den Weltatheismus eine Weltreligion? Ist nicht auch Mohammed, ist nicht Buddha auf seine Weise ein Sachwalter Gottes? Eint nicht die gemeinsame Welt von Bildern, Mythen, Archetypen alle Religionen der Menschheit? Das Christentum wird in dieser integralen Weltreligion seinen Ehrenplatz behalten, aber wie kann ein Mensch daherkommen und behaupten „Ich bin die Wahrheit"? Haben wir nicht alle nur einen Gott, zu dem wir aufblicken, auch wenn Allah tausend Namen hat? Irgendwann wird der One World auch die One Religion entsprechen müssen.

Schlußbemerkung: Zur Aktualität der Geschichte

Liebe Leser, sind wir mit diesen hochmodernen integralen Entwürfen nicht doch unversehens um hundert Jahre zurückversetzt in die Hochblüte des Modernismus? Oder meinetwegen um noch weitere hundert Jahre zu Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" oder den reizenden Naivitäten der Zauberflöte? Und ist dann vielleicht die Catholica doch so etwas wie die „Königin der Nacht", die der armen Pamina den Dolch in die Hand drückt zur Erledigung des strahlenden Lichtreichs der Vernunft?
Hier abzubrechen ist hohe Zeit. Und sich zu erinnern, daß einer gesagt hat: „Ich bin das Licht der Welt", das in die höhere Einheit keines anderen Lichtes eingeht, und verheißen hat, daß, wer ihm nachfolgt, nicht in der Finsternis wandelt. Diese Einzigartigkeit Christi zu erweisen, gehört nicht mehr zu unserem Thema.

Jean Thomas
Ist das Geld des Teufels?

Leben und Worte Jesu zeugen nirgendwo von einer Neigung oder Verpflichtung zu Verarmung und Verelendung; Jesus hält aber den Reichtum keineswegs für unverfänglich und für harmlos, weil er Wichtigeres verdrängen kann. Entscheidend ist, wofür man das Geld ausgibt. Mit dem Blick auf das Neue Testament kritisiert Thomas die einseitigen Einstellungen zu Geld und Wirtschaft und plädiert für eine „Rechnungslegung mit korrekten Zahlen".

red

In Geldsachen hört die Gemütlichkeit unter gewissenhaften Christen sichtlich auf. Dabei geht die gute Botschaft damit eigentlich nicht besonders böse um. Was Jesus selbst dazu sagt, ist wie gewöhnlich im Vergleich zu manchen christlichen Bewußtseinsbeschwerden und -verdrängungen erstaunlich unbefangen und positiv, aber um so störender.

Wenn er so anstößig feststellt, daß niemand, der es praktisch mit dem Mammon hält, es ernstlich mit Gott halten kann (Mt 6, 24; Lk 16, 13), geht das doch wesentlich weiter als eine Warnung vor dem Umgang mit Geld als allgemein gebräuchliches Tauschmittel, Recheneinheit, Wertaufbewahrungsmittel, Träger höchster Liquidität oder was man auch immer diesem interessanten Instrument im Getriebe des Wirtschaftslebens spezifisch zuschreiben mag. Wie in Targum, Mischna und Talmud handelt es sich da also, wenn vom besagten Mammon die Rede ist, nicht ausschließlich und nicht einmal besonders um das Geldwesen, als ob es reichte, nicht zu zählen und nicht zu zahlen, um der Wirtschaft den bösen Geist vom Hals zu halten, sondern um, was immer wir, wie auch immer, in Besitz nehmen, Geld und Gut. Geld oder sonst was, all das wohl oder übel irgendwie schmutzige Zeug, worauf wir versucht sind zu vertrauen, das ist der Mammon, vor dem wir uns vorzusehen haben.

Jesus und das Geld

Die Geschichte des Geldes ist schon zur Zeit Jesu längst eine alte Geschichte. Der Umgang mit Geld ist damals im besetzten Gelobten Land wie überall im zeitgenössischen Römischen Reich gang und gäbe, banal und unproblematisch. Was Wunder, daß nun bei der Versuchung das Geld eine wesentliche Rolle spielt, wo sich seinerzeit in der ersten Naturalwirtschaft die Schlange zwecks Sündenfall mit einer Werbekampagne für unzulässige Früchte begnügen mußte.

Kein einziges überliefertes Wort Jesu zeugt jedoch im geringsten von der mindesten Angst und Bangigkeit vor den damals klingenden Münzen. Nirgends ist die Rede auch nur anspielend davon, daß, wer diese Dinge anfasse,

sich dabei fatal sündhaft die Finger verbrenne. Es geht Jesus offenbar stets und ausschließlich darum, was wir damit zu tun und zu lassen haben. Als die Auskundschafter Jesus verfänglich danach ausfragen wollen, ob die Bewohner Judäas die gerade neu eingeführte Kopfsteuer dem römischen Staat zahlen oder verweigern sollen, ist es gewiß nicht purer Zufall, daß seine Antwort sich in keiner Weise moralisch um die anscheinend selbstverständliche Beteiligung am Zahlungsverkehr mittels des landläufigen Währungsgeldes kümmert. Er sagt nicht, es sei schlecht, er sagt uns nicht, es sei gut: es ist zu einer Unmenge von Gutem und Schlechtem gut. Wichtig ist allein vielmehr: daß es gilt, dem Staat zu geben, was des Staates ist, aber Gott, was Gottes ist, auch im Konfliktfall (Mk 12, 17; Mt 22, 21; Lk 20, 25).

Das Gleichnis von den Talenten

Das Gleichnis vom anvertrauten Geldvermögen, in dem die tüchtigen Depositäre, die dank riskanter Anlage das Depositengeld vervielfacht haben, ausgiebig belohnt werden, während ihr schüchterner Kollege, der vorsichtig gehortet hat, mit Schimpf und Schande selbst seines kleinen Kapitals verlustig wird, weil er es nicht wenigstens zinsbringend bei einem Geldverleiher angelegt hat (Mt 25, 14–30; vgl. Lk 19, 12–27), ist natürlich nicht zur autorisierten Rechtfertigung profitabler Marktwirtschaft bestimmt und sicher kein kirchenamtlicher Leitfaden für christlich beglaubigte Bankiers, Makler und Spekulanten. Auch wenn der Zyklus der Evangelienlesungen diese Verkündigung ausgerechnet – wie Mitte November in allen katholischen Kirchen der Welt – auf den Sonntag nach dem jüngsten weltweiten Börsenkrach ansetzt. Es geht dabei nicht mehr um Finanz als bei den Saatgleichnissen um Agronomie. Aber wie Jesus Kraft und Dynamik des Evangeliums mit der normalen Alltäglichkeit der Weise, wie die Erde von selbst Frucht bringt (Mk 4, 26–29) oder wie trotz hartgetretenen Weges, felsigen Bodens oder Dornen die Ernte so erstaunlich reich ausfallen kann (Mk 4, 13–20; Mt 13, 18–29; Lk 8, 11–15), vergleicht, so vergleicht er hier die wünschenswerte Initiative der Seinen mit den normalen Erfordernissen des wirtschaftlichen Alltags. Wobei er, der doch nie so tut, als ob er täte, offenbar ganz normal findet, daß mit Geld gewirtschaftet wird, daß das Geld „arbeitet" und daß es bei der Gelegenheit einen Mehrwert abwirft.

Verkauft und gebt!

So wenig ist ihm das des Kümmerns und des Kummers wert, daß er dem begüterten jungen Mann, der gern vollkommen sein möchte, vor allem rät, sein Sachvermögen zu realisieren: Verkaufe, was du hast (Mt 19, 21). So haben das sichtlich auch die ersten Christen in Jerusalem bei

ihrem Versuch einer gütergemeinschaftlichen Gemeinde verstanden, als sie zwecks Verteilung erst einmal alles verkauften (Apg 2, 44–45), d. h. zu Geld machten.

Dabei ist das Evangelium alles andere als naiv. Das merkwürdige Gleichnis vom raffinierten Verwalter, mit dem die Lehrberechtigten sich seit zweitausend Jahren so schwertun, lobt die gute Verwertung zu Unrecht gemachten Geldes (Lk 16, 33). Gibt es viel Geld, gibt es Geld, das, wenn wir den Kreislauf etwas weiter entlang fahnden, nirgendwo nirgendwie infektionsverdächtig ist? Jesus ist offenbar weniger daran interessiert, woher das kommt, als was wir damit anstellen (Mk 7, 15; Mt 15, 11): Verkauft und gebt (Lk 12, 33)! Charles Péguy meinte von den guten Christen, die sich aus fundierten Gründen nicht die Finger schmutzig machen wollen: sie haben saubere Hände, sie haben keine Hände. Das Evangelium ermuntert anscheinend anders. Auch in puncto Geld.

Engpaß Nadelöhr

An und für sich ist Geldbesitz wie anderer Besitz weder sündig noch tugendhaft. Leben und Worte Jesu zeugen nirgendwo von einer Neigung oder Verpflichtung zu Verarmung und Verelendung. Jesus macht nicht nur keine Geschichten, sondern setzt den von Skrupeln Geplagten den Kopf zurecht, wenn in Bethanien eine Frau gegen alle Regeln wirtschaftspolitischer Kleinkrämerei zu seiner Ehrung eine ganze teure Flasche Parfüm aufwendet (Mk 14, 3–9; Mt 26, 6–13; Joh 12, 1–8). Der Honoratior Josef aus Arimatäa ist (laut Mt 27, 57 – Markus, Lukas und Johannes ersparen ihm die Erwähnung dieses Makels) ein reicher Mann. Das hindert ihn nicht, sich, als alle anderen Getreuen das Weite gesucht haben, selbstlos und sehr riskant des gekreuzigten Jesus anzunehmen.

Jesu Anliegen: die Lebensqualität jedes Menschen

Sicher und aufregender und anregender ist jedoch zweifellos, daß Jesus, der um die Herzen der Mitmenschen weiß (Apg 1, 24), den Reichtum keineswegs für unverfänglich und harmlos hält. Dabei scheint es ihm, wenn wir uns bei der Ermittlung seiner Absichten mit dem Wortlaut seiner überlieferten Worte bescheiden, weniger um die christliche Korrektur der sozialen Ordnung und die Promotion der richtigen Entwicklung zu gehen, als um die Lebensgefahr, die Lebenschance und die Lebensqualität eines jeden von uns. Wer nicht von allem, was er hat, loskommt, kann ihm nicht auf dem Lebensweg folgen (Lk 14, 33). Sorgen machen das Leben nicht nur schwer, sondern schwerfällig. Wem seine Habe zuviel auswärts zu schaffen macht, der hat Schwierigkeiten, im Reich Gottes, so wie es schon da ist (Mt 12, 28; Lk 11, 20), zu Hause zu sein. Ein Engpaßproblem, bei dem die Wirtschaftsrechnung, sich selbst überlassen, nicht aufgeht (Mk 10, 23–25; Mt 19, 23–24; Lk 18, 24–25).

Geschäft oder Fest?

Das Wirtschaften selbst ist eine kostspielige Angelegenheit, weil es wohl oder übel auf Kosten all dessen geht, das es in unserem Leben konkurrierend verdrängt. Die Sorgen um die Ermöglichung alles Möglichen ersticken das Wort (Mk 4, 19; Mt 13, 22; Lk 8, 14), das nicht in den gängigen Kram paßt. Die Einladung zum gemeinsamen Fest riskiert, der Überbeschäftigung zum Opfer zu fallen: Einer hat damals in Ermangelung industrieller und nachindustrieller Ausreden mit Acker und Vieh, ein anderer in seinem Laden so viel zu tun (Mt 22, 5; Lk 14, 18–19). Paulus hat das verblüffend übersetzt, wenn er im Bewußtsein

Das „Als ob"

des Zeitdrucks für das „Als ob" optiert. Die Zeit ist knapp. Es wäre höchste Zeit, daß die Konsumenten konsumierten, als konsumierten sie nicht, die Sparer, die Investoren sparten und investierten, als sparten und investierten sie nicht, die Kalkulatoren kalkulierten, als kalkulierten sie nicht. Wie lange noch? (1 Kor 7, 29–31) Ist das so wichtig? Gibt es denn nichts Wichtigeres? Die viele zeitraubende, absorbierende Rechnerei riskiert, das Unberechenbare zu verdecken. Die Wirtschaft ist so auf ihren Platz verwiesen, und das ist nicht der erste. In einer ebenso unumgehbaren wie schwerverdaulichen Äußerung sagt Jesus uns sozusagen von den Geldsorgen wie überhaupt von der Besorgnis um den Haushaltsplan los. Wenn er uns dazu anhält, uns nicht darum zu sorgen, was wir essen oder trinken oder anziehen sollen (Mt 6, 25. 32; Lk 12, 22. 29), heißt das gewiß nicht, daß entgegen aller Erfahrung Vollbeschäftigung, Wachstum und Entwicklung dank unsichtbarer Hand mühelos wie am Schnürchen gehen und die zufriedenstellende Verteilungsgerechtigkeit aus immer heiterem Himmel fällt, sondern daß wir mit allem, worum wir uns Mühe geben, und trotz allem, was uns dazwischenkommt, doch vertrauensvoll auf mehr und Besseres rechnen können, als unsere Projektionen, Prognosen und Programme in Rechnung stellen und wir machen können. Die Verfügung über den Brotbedarf für den morgigen Tag (Mt 6, 11; Lk 11, 3) hängt nur beschränkt von der Disponibilität an liquiden Mitteln ab. Wenn die Geldsorge allein geht, läuft sie Gefahr zu vernebeln, worum es letztlich geht und was wir schon erwarten (Mt 6, 33; Lk 11, 31).

Träges Vergessen des Unberechenbaren

Was den Begüterten die enge Pforte zum Leben (Mt 7, 13–14; Lk 13, 24) so schwer gangbar macht, daß ein Reicher gleichsam schwerer in das Reich Gottes kommt, als daß ein Kamel durch ein Nadelöhr geht (Mk 10, 25; Mt 19, 24; Lk 18, 25), ist anscheinend eher als die Enge, daß sie so versucht sind, sich häuslich niederzulassen, und die Sehnsucht, sich zur Ruhe zu setzen. Das Weh, das ihnen

droht, kommt nicht von ihrer Zugehörigkeit zu einer Klasse auszurottender Schädlinge, sondern daher, daß sie ihren Trost schon weghaben und satt sind (Lk 6, 24–25; 16, 25). Der wohlhabende Gutsbesitzer plant eigentlich durchaus vernünftig, wenn er einen Silo bauen will, um seine Getreideernte rentabel zu bewirtschaften, und, statt sich stur der Akkumulation zu ergeben, an die Absicherung der Lebensfreude denkt. Nicht, daß er weitblikkend vorsorgt, macht diesen besonnenen Mann so töricht, sondern daß er so unbesonnen nicht weiter blickt und über dem Rechnen mit kurz- und mittelfristigen Sorgen das Unberechenbare, auf das es über die Dauer hinaus ankommt, vergißt. Wenn das Leben uns diese Nacht abgefordert wird, ist die Sorge ums Geld kostspielig (Lk 12, 16–20).

Wo dein Schatz, da dein Herz

Der Mammon ist in der Tat immer noch eine Art Götze. Kaum, daß heute Gefahr bestünde, daß er mit Gott in Kultkonkurrenz träte, aber weil er in Versuchung bringt, bei ihm haltzumachen, uns mit den unbestimmten Möglichkeiten des Geldes zu begnügen und es bei der vagen Macht über alles Kaufbare bewenden zu lassen. So vor allem kommt die Geldgier dazu, wie die autorisierte Volksweisheit sie schimpft, eine Wurzel allen Übels zu sein (1 Tim 6, 10). Denn wo wir den Schatz vermeinen, an dem wir hängen, bleibt auch das Herz ordinär hängen (Mt 6, 21). Die wesentliche Gefahr ist doch überhaupt, zu haben. Wer sein Leben gefunden hat, der wird es verlieren (Mt 10, 39). So toll heißt es wortwörtlich im Evangelium. Wenn das Geld für bare Münze genommen wird, ist der Geist geneigt, schlafen zu gehen.

Schlangen, Tauben und Finanzgebären

Sollte der Geist nicht eigentlich ohne Geld auskommen? Jesus sendet die Zwölf zur inneren Mission unter den verlorenen Schafen des Hauses Israel ausdrücklich ohne Geldbeutel (Lk 10, 4; 22, 35) aus und weist sie an, sich weder Geld noch Silber und nicht einmal Kleingeld einzustecken (Mt 10, 9; Mk 6, 8; Lk 9, 4). Gilt das allerorts und allezeit oder unter Umständen? Schon als die ersten Missionare die Grenzen des Heiligen Landes passieren und in die griechisch-römische Fremde gehen, wird das problematisch. Wo, wie in Korinth, die Gastlichkeit nicht so landläufig ist und er lästig und kurz abgefertigt zu werden droht, muß Paulus wohl oder übel mit Mitteln, die er anderswoher als Entgelt oder Beihilfe bezieht, seinen Lebensunterhalt, den sein Dienst bedingt, finanzieren (2 Kor 11, 8–9). Als die Mutterkirche in Jerusalem mit ihren wirtschaftlichen Schwierigkeiten nicht mehr fertig und es für sie auch sonst etwas schwierig wird, hat er zum karitativen Lastenausgleich eine weit angelegte Spendenaktion

zu organisieren und achtzugeben, daß dieser beträchtliche Wohltätigkeitsetat klar regulär bewirtschaftet wird und nicht zu Gerede Anlaß gibt (2 Kor 8, 20–21). Das Budget des Pfarramts oder die Finanzen des Vatikans stecken da noch und schon in den Kinderschuhen.

Ausgebliebene Personalunion christlicher Tauben und Schlangen

Als Jesus die Seinen wie Schafe unter die Wölfe als arglose Zeugen in die rücksichtslosen Strukturen aussendet, gibt er uns auf den Weg eine Lebensregel, die praktisch alles enthält, was zum guten Leben in schlechter Gesellschaft und insbesondere im Wirtschaftsleben bestmöglich christlich zu sagen ist: Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben (Mt 10, 16). Auch der nachsichtigste Beobachter der christlichen Erscheinungen in der Geschichte der Volks- und Betriebswirtschaft oder der sozioökonomischen Aspekte der Kirchengeschichte wird kaum umhinkönnen, mit Bedauern zur Kenntnis zu nehmen, daß die Personalunion christlicher Tauben und Schlangen auch unter guten Christen, geschweige denn als Gepflogenheit irgendeiner geschichtlich belegbaren Christenheit, kaum verbreitet ist. Das wirtschaftliche wie das politische Verhalten mehr oder weniger christlicher Akteure scheint, soweit sie ihre Aktionen und Reaktionen vom Evangelium inspirieren lassen, wenn wir die Kategorien Max Webers bemühen dürfen, eher zur kompromißlosen Gesinnungsethik der guten Tauben zu neigen als zur Verantwortungsethik der guten Schlangen, die sich um die Nebenfolgen sorgen und eventuell mit kleineren Übeln begnügen. Von Anbeginn (Apg 2, 44–45; 4, 32–37) bis zu den namhaften oder anonymen Christen oder den enzyklischen Belehrungen unserer Zwischenzeit hat das christlicherseits mehr Aufmerksamkeit und mehr Kompetenz für den Bedarf als für die Güter, für die Verteilung als für die Produktion, für soziale Gerechtigkeit als für die Bedingungen des Wachstums und der Entwicklung des Sozialprodukts gegeben. So hat auch, unabhängig von sozialistischen Optionen, die „Erwerbswirtschaft", in der die wirtschaftliche Tätigkeit im Unterschied zur „Bedarfsdeckungswirtschaft" nicht unmittelbar auf die Deckung eines gegebenen Bedarfs, sondern auf den Erwerb von Geld gerichtet ist, gewöhnlich eine reservierte christliche Presse gehabt. Das hat nie verhindert, daß auch Christen dem Geld nachlaufen. Aber, wie jeher (Sir 31, 8), mit schlechtem Gewissen.

Das anfällige Fleisch

Daß, wie willig der Geist auch sei, das Fleisch anfällig bleibt (Mk 14, 38; Mt 26, 41), ist keine Schande und kein Schuldspruch, sondern die nüchterne Diagnose unserer Lebensbedingung. So ist der Mensch, auch mit Geld und Gut, und riskiert er, den Geist aufzugeben. Bis in die letz-

ten Tage wird es nach inspirierter Vorhersage mit Geiz und Geldgier nicht vorbei sein (2 Tim 3, 1–2). Da scheint es angebracht, statt mit fromm gesenktem Blick um diesen heißen Brei herumzuschleichen, die Augen zu öffnen und selbst den Mund, und daß das Ja ein Ja sei und das Nein ein Nein, in einer Rechnungslegung mit korrekten Zahlen. Es ist nicht so schlimm, wenn sich das in institutionellen wie in persönlichen Haushalten christlich höchstens schlecht und recht ausnimmt. Nur das Vertuschen ist wirklich böse (Mt 5, 37).

Reinhart Staats

Die Ortskirche soll reich sein

Ein Grundsatz frühchristlicher Wirtschaftsethik

Schon der (vom Autor formulierte) Titel nennt einen entscheidenden Grundsatz frühkirchlicher Wirtschaftsethik, der auch für unsere Zeit wieder stärkere Beachtung verdienen würde – allerdings nicht im Sinn einer „Besitzstandswahrung", sondern nach dem Motto „Eigentum verpflichtet". Die frühe Kirche wollte reich sein, um die Diakonie möglichst gut erfüllen zu können: durch Loskauf von Gefangenen, Unterstützung von Witwen und Waisen, durch Spenden an arme Gemeinden u. a. m. Wie der Autor zeigt, hängt diese Wirtschaftsethik entscheidend mit Grundaussagen des Glaubens zusammen. Die Ausführungen können daher die theologische Reflexion anregen, in der Kirche und in der gesamten Wirtschaft das Verständnis für den rechten Sinn des Geldes und der Ökonomie vertiefen und größere Sicherheit für den konkreten „christlichen" Umgang damit geben. *red*

Wirtschaftswissenschaft ohne Wirtschaftsethik

Das Kieler Institut für Weltwirtschaft ist eine in der Welt sehr bekannte wissenschaftliche Einrichtung. Wenn man sich seine Organisation ansieht, wird man vergeblich nach einer Abteilung suchen, die sich besonders mit Wirtschaftsethik befaßt. Die unumfragte und stillschweigend vorausgesetzte sittliche Maxime dieses Instituts wie aber auch aller wissenschaftlichen Einrichtungen an den Universitäten, die sich mit Volkswirtschaft und Betriebswirtschaft befassen, ist, daß der materielle Wohlstand des einzelnen und der Gesellschaft an sich etwas Gutes ist. Wirtschaftlicher Wohlstand, der durch wirtschaftlichen Aufschwung eines einzelnen Unternehmens, einer Region oder einer ganzen Nation erreicht wird, ist an sich so gut, daß sich eine Infragestellung einer solchen obersten sittlichen Maxime durch philosophische oder gar theologische Erörterung anscheinend erübrigt. Dementsprechend

wird der Student der Betriebs- und Volkswirtschaft über die weltanschaulichen, ja letzthin religiösen Voraussetzungen der modernen Finanz- und Wirtschaftspolitik nicht informiert. Gerade die Wirtschaftsgeschichte, die Einsicht in wirtschaftsethisches Verhalten geben kann, kommt im Studium der Betriebswirtschaft und Volkswirtschaft nicht vor.

Der Beitrag des Christentums zur Wirtschaftsgeschichte

Nun würde sich ein intensives Studium der Wirtschaftsgeschichte, welches wirtschaftsethischer Einsicht so förderlich ist, unwillkürlich mit einem Studium der Geschichte des Christentums berühren. Schon der Student der Kirchengeschichte wird ja sehr bald merken, daß die Kirche und ihr Geld ein Leitthema in der Geschichte des Christentums immer gewesen ist – und im Grunde auch heute immer noch ist. Darüber hinaus kann man beim Studium der Kirchengeschichte sogar staunend zur Kenntnis nehmen, daß in der Neuzeit diejenigen Weltregionen, wo sich ein wirtschaftliches Denken und Handeln so erfolgreich entwickelt hatte, daß es heute die Weltpolitik in Ost und West und in Dritter Welt schlechthin bestimmt, zunächst dieselben Weltregionen gewesen waren, wo auch das Denken und Handeln der christlichen Kirchen bestimmend gewesen waren, nämlich in Europa und Nordamerika. Das kann kein historischer Zufall sein, sondern hier gibt es Zusammenhänge zwischen Ökonomie und Kirchen, zwischen Geld und Geist des Christentums. Das sind Zusammenhänge, die freilich von einsichtigen Wirtschaftshistorikern und Kirchenhistorikern schon immer vermutet, wenn auch bis heute – trotz der Vorarbeiten Max Webers – noch nicht umfassend dargestellt worden sind. Man kann sich die religiösen Voraussetzungen verschiedenen Verhaltens in wirtschaftlichen Dingen leicht klarmachen, wenn man nur das unterschiedliche wirtschaftsethische Verhalten eines Buddhisten, eines Hindus oder eines Muslim beobachtet und mit dem christlichen Verhalten vergleicht. Am Umgang mit dem Gelde unterscheiden sich die Weltreligionen, und mögen sich selbst noch die christlichen Konfessionen untereinander durch eine verschiedene wirtschaftliche Praxis unterscheiden, so besteht doch ein christlicher Grundkonsens selbst noch zwischen einem frommen reformierten Schweizer Bankier und einem südamerikanischen Franziskanerpater darin, daß aller Umgang mit Geld eigentlich im christlichen Liebesgebot, im Gebot der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten, seinen tiefsten sittlichen Wert erhalten sollte.

Die Aktualität wirtschaftsethischer Fragen

Kein Kloster, kein Kirchengemeinderat oder Kirchenvorstand unserer Tage, die sich nicht immer wieder vor grundsätzliche Probleme christlicher Wirtschaftsethik

gestellt sehen. Sollen wir den materiellen Reichtum unserer Gemeinde öffentlich bekanntgeben? Sollen wir unser Kapital zinsbringend anlegen? Sollen wir das kirchliche Vermögen, sobald es den normalen Haushalt übersteigt, an die großen Hilfsorganisationen spenden, damit es draußen in der Welt der armen und leidenden Menschheit zugute kommt? Solche Fragen rühren letztlich an die Fundamente der europäischen, christlichen Kultur, und sie haben sogar ihren Ort mitten in den Anfängen der Geschichte christlicher Theologie. Was bedauerlicherweise ein Student der Betriebs- oder Volkswirtschaft nicht mitbekommt, nämlich nach dem Sinn des Geldes und der Ökonomie zu fragen, ist doch Aufgabe aller haupt- und ehrenamtlichen kirchlichen Mitarbeiter; sie müssen sich immer wieder grundsätzlich fragen, ob und wie ihr Umgang mit dem Geld der Kirche durch das christliche Liebesgebot sittlich gerechtfertigt ist.

Die Grundlegung späterer Wirtschaftsentwicklung in der frühen Kirche

Nur wenige Einblicke in die wirtschaftliche Praxis und das wirtschaftliche Ethos der frühen Kirche können deutlich machen, daß schon in den ersten Jahrhunderten der Grund für eine sehr erfolgreiche christliche und europäische Wirtschaftsgeschichte gelegt worden ist. Aber auch alle Hauptprobleme, die sich in der späteren christlichen Wirtschaftsgeschichte stellten, in der Geschichte des phantastischen Klosterkapitalismus der Benediktiner und Zisterzienser, in der Geschichte der schwärmerischen Proteste mittelalterlicher Armutsbewegungen und in der Geschichte „innerweltlicher Askese" (Weber) des Protestantismus mit der Folge eines säkularen Kapitalismus, sind im Grunde schon im christlichen Altertum formuliert und zu lösen versucht worden.

Theologische Reflexion über Geld und Kapital

Von vornherein ist allerdings zu beachten, daß der Umgang der frühen Kirche mit Geld und Kapital auch aus der theologischen und ethischen Theorie nicht verdrängt, sondern immer wieder gründlich bedacht worden ist. Dies geschah so gründlich, daß das Ganze der christlichen Theologie hier zur Sprache kam. Das Thema „Geld" gehörte, dogmatisch geurteilt, nicht nur in die spezielle Theologie, die nach dem Wirken Gottes fragt, sondern auch in die Christologie und Pneumatologie, die nach dem Wirken Christi und des Heiligen Geistes in dieser Welt fragen. So hat, um einen Fachausdruck hier anzuwenden, das Thema „Geld" seinen Ort in einer „ökonomischen Trinitätslehre", die nach dem Wirken des dreieinigen Gottes in dieser Welt fragt. Die letzte bedeutsame philosophische Untersuchung des Themas in Georg Simmels „Philosophie des Geldes" (1900), die immerhin beachtete, daß in der Beziehung zum Geld in Wirklichkeit

„bedeutsame Beziehungen gerade zu der Gottesvorstellung" zutage treten, hat freilich diesen für die ältere Kirchengeschichte selbstverständlichen gesamttheologischen Zusammenhang nicht gesehen.

„Lösegeld"

Zwei Beispiele seien genannt, welche zeigen, daß das Geld in eine Erörterung über Gott in Jesus Christus und Gott im Heiligen Geist gehört. Im Evangelium sagt Jesus: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zum Lösegeld für viele" (Mk 10, 45). Jesus selbst vergleicht hier sein Leben mit dem Freikauf von Sklaven und Gefangenen durch Geld! Tatsächlich haben die Christen der Antike immer wieder ihre Brüder und Schwestern, die in Sklaverei oder unter heidnische Räuberbanden geraten waren, mit Geld freigekauft. Es gibt dafür etliche Zeugnisse. Und dieser christliche „Menschenhandel" wurde doch begriffen als ein Werk im Sinne der Liebe Christi. Dieses Wort Jesu darf m. E. sogar als ein Gründungswort des kirchlichen Diakonats bezeichnet werden. Der Menschensohn dient, Christus als Diakon! Von daher haben älteste Kirchenordnungen darauf Wert gelegt, daß die Diakone wie Jesus Christus zu achten seien. Ihr Altardienst geschah in einem weiteren Sinne auch dadurch, daß sie gemeinsam mit den Bischöfen die Gelder der Gemeinde sozial verwalteten. Dieser durchaus wirtschaftsethische Aspekt dürfte schon im ältesten Beleg für das Bischofsamt anklingen, wo Paulus „die Bischöfe und Diakone" in Philippi grüßt (Phil 1, 1). Ein wirtschaftsethischer Aspekt ist auch zu bedenken bei jener Briefstelle des Ignatius von Antiochien, wo der Märtyrerbischof die ihm „allerliebsten Diakone" erwähnt, „die mit dem Dienst Jesu Christi betraut sind" (Magn 6, 1).

Der „Geldbeutel Christi" – die Armen

Ein anderer beispielhafter Satz steht bei dem Kirchenvater Gregor von Nazianz, der im 4. Jahrhundert das Trinitätsdogma tief philosophisch begründet hat und doch auch einmal sagen konnte: „Mit Ehrfurcht gedenke ich an den Geldbeutel Christi, der uns zur Unterstützung der Armen auffordert, und an die Übereinkunft des Petrus und Paulus, welche sich in die Predigt des Evangeliums teilten, die Sorge für die Armen aber gemeinsam tragen wollten (Gal 2, 10), und an die Vollkommenheit des Jünglings, die darin bestand, daß er sein Vermögen den Armen gab" (MPG 35, 909). Damit ist die kirchliche Geldverwaltung nicht nur vom zweiten, sondern auch vom dritten Glaubensartikel her begründet. Denn in der „Sorge für die Armen" kommt die gemeinsame Bemühung um die Einheit der Kirche in weltweiter Ökumene zum Ausdruck. Die eine weltweite Kirche ist ja ein Thema des drit-

ten Glaubensartikels über den Heiligen Geist, und für den Christen der ersten Jahrhunderte war klar, daß ihre Kirchen je und je an ihrem Ort geistgewirkt sind. Darum konnte es in der frühen Kirche auch noch keine zentrale kirchliche Finanzverwaltung geben. Nicht eine wirtschaftlich zentral organisierte Weltkirche, sondern ein föderalistischer Bund von Einzelkirchen sorgte im Römischen Weltreich schon seit dem 2. Jahrhundert für eine wirtschaftliche Potenz des Christentums. Die wirtschaftliche Stärke der Christen war sozusagen durch eine Mikroökonomie zuverlässiger und sozialer Geldverwaltung der Kirchen am Ort, nicht aber durch eine von oben gelenkte planvolle Makroökonomie zustandegekommen.

Der Geist und der soziale Umgang mit Geld

Die Ortskirche ist eine Geistkirche, die durch ihren sozialen Umgang mit Geld den Geist kirchlicher Einheit konkretisiert. Darin wollte jede Kirche vorbildlich und in gesunder Konkurrenz mit den benachbarten und entfernteren Kirchen verbunden bleiben. Gegenseitige Geldspende kam nicht selten vor, und auf jeden Fall wurden die christlichen Durchreisenden wirtschaftlich versorgt. Die rauhe Wirklichkeit hat oft auch anders ausgesehen. Es gab die christlichen Schnorrer, und früh schon häufen sich die Warnungen vor Geldgier solcher Christen, die allein um des Geldes willen auf eine Klerikerlaufbahn erpicht waren, weil man nun einmal als Diakon, Presbyter und Bischof an das große Geld kam. Dennoch hat der soziale Umgang mit dem kirchlichen Reichtum auf die heidnische Umwelt missionarisch stark gewirkt. Das bezeugen gerade die heidnischen Reaktionen des Lukian im zweiten und des Kaisers Julian im vierten Jahrhundert. Was Ambrosius, der Bischof von Mailand, einmal in geistreichem Vergleich von Glauben und Kapital von der kirchlichen Geldverwaltung sagte, war nicht nur Propaganda, sondern auch Wirklichkeit: „Nichts besitzt die Kirche für sich außer ihren Glauben. Das sind die Einkünfte, das sind die Gewinne, die sie anzubieten hat. Der Besitz der Kirche dient dazu, die Armen zu unterstützen. Die Heiden sollen einmal aufzählen, wie viele Gefangene ihre Tempel losgekauft, wieviel Nahrung sie den Notleidenden verschafft und wie vielen Verbannten sie Zuflucht besorgt haben“ (ep. 18, 16). Das Geld der Kirche hat daher auch nicht nur eine soziale, sondern auch eine sakrale Funktion. Wenn später in der Benediktinerregel die wichtigste Person nach dem Abt der Ökonom wird, weil er „alles Gerät und die ganze Habe des Klosters als heiliges Altargerät“ betrachten soll (31), so wirkt hier noch die frühkirchliche Wirtschaftsethik nach. Eigentümlich frühkirchlich ist die Vorstellung, daß die Witwen „ein Altar

Gottes" seien. Die Erklärung dieses Ausdruckes aus der Praxis, daß die Witwen von der Altarspende versorgt wurden, liegt auf der Hand. Hier wird an der Bezeichnung der Witwen als „Altar Gottes" klar, wie einzigartig in der gesamten antiken Sozialgeschichte die Versorgung der alleinstehenden Frauen durch die christlichen Kirchen gewesen ist.

Die „reiche" Ortskirche!

Die Ortskirche darf nicht nur über viel Geld verfügen, sie soll es! Wie schwer tun wir uns heute, diesen Grundsatz frühkirchlicher Wirtschaftsethik zu verstehen! Gerade der ekklesiologische Bezug des Geldes, also die Tatsache, daß das Wesen der Kirche auch an ihrem Umgang mit Geld zu erkennen ist, will einem Christen der Neuzeit nicht einleuchten. So konnte Falk Wagner 1985 unter dem Fragetitel „Geld oder Gott?" eine Überlegung „zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt" veröffentlichen, ohne die Verankerung des christlichen Geldproblems in der Lehre über den Heiligen Geist und die Kirche nur mit einer Silbe zu bemerken, obwohl der Autor durch die Arbeiten von Karl Holl und Klaus Berger über den Zusammenhang von Kollekte und Kirchenbegriff bei Paulus und durch meinen Aufsatz zur altkirchlichen Geldspende über diesen theologischen Ort des Themas längst hätte informiert sein können. Bezeichnend für modernes Mißverständnis ist auch, wie Robert Leuenberger 1982 unter Berufung auf Rudolf Brändles schönes Chrysostomus-Buch schreiben konnte: „Die Kirche von Antiochien besitze Äcker, Häuser und Mietwohnungen. Man verliere Zeit und Kraft mit den Sorgen, die der Kirche durch den Kauf und Verkauf ihrer Erträge zuwüchsen. Unter dem Eindruck solcher Erfahrungen fordert Chrysostomus wohl als erster die Armut nicht nur für einzelne, sondern für die ganze Kirche." Leuenberger irrt. Wie man in Brändles Buch nachlesen kann, kritisiert Chrysostomus nicht die Tatsache eines kirchlichen Kapitalismus, sondern er fordert, daß sich die Bischöfe und Priester bei wirtschaftlichen Aktivitäten zurückhalten sollten, um ihre Zeit für die eigentliche Aufgabe der Seelsorge zu nutzen. In der Kirchengeschichte ist bis zu den Armutsbewegungen des hohen Mittelalters auch keine durchdringende Stimme laut geworden, die eine materielle Armut der ganzen Kirche gefordert hätte. Der einzelne Christ und besonders der Klerus sollen unabhängig von wirtschaftlichen Zwängen und möglichst asketisch leben, nicht aber die Kirche als solche. Selbst eine von außen kommende Stimme, die des heidnischen Historikers Ammianus Marcellinus im 4. Jahrhundert, wollte nicht die kirchliche Ökonomie treffen, sondern ihre Klerikalisierung. Denn Ammianus tadelte die Prunksucht der

christlichen Priester und besonders des Papstes Damasus, der vom Gelde reicher Matronen lebe und nur noch in Kutschen einherfahre (27,3).

Eine „arme" Kirche?

Das selbst unter Gelehrten verbreitete Unverständnis der frühkirchlichen Ökonomie hat natürlich eine Ursache in den radikalen Veränderungen religiösen Verhaltens, die durch mittelalterliche Armutsbewegungen, Bettelorden und schließlich durch die Reformation hervorgerufen worden sind. Seit dem Wirken des heiligen Franziskus sollte der Ruf nach Armut der Kirche nicht mehr verstummen. Es ist zwar zu beachten, daß sowohl Franziskus als auch Antonius, mit dem die Geschichte des Mönchtums im 4. Jahrhundert beginnt, von demselben Wort des Evangeliums in die Nachfolge Jesu gerufen wurden: „Gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben" (Mt 19, 21). Aber erst seit Franziskus ist den Christen das Thema „Kirche und Geld" zu einem Thema der Skrupel und des schlechten Gewissens geworden. Das gilt auch für die Protestanten, obwohl sie, besonders in den lutherischen Gebieten, darauf hinarbeiteten, daß aus der sozial starken Kirche nun der sozial starke Staat, der Sozialstaat, wurde. Zwar ist auch diese Tendenz in der frühen Kirche angelegt, wenn z. B. der apostolische Vater Hermas in einem hübschen, den damals in Italien üblichen Weinanbau umschreibenden Gleichnis sagt, daß sich der reiche Christ am sozial Schwachen emporranken solle wie ein Weinstock, der sich an unfruchtbarer Ulme emporranke und doch von der Ulme Wasser empfange; verständig verwalte so der Reiche sein Vermögen, indem er den Armen unterstützt (sim. II). Aber anstelle des auch frühkirchlichen Grundsatzes: „Eigentum verpflichtet" ist bekanntlich heute immer mehr der überhaupt nicht einer frühkirchlichen Wirtschaftsethik entsprechende Grundsatz der „Besitzstandswahrung" getreten.

Der Reichtum von Glaube und Liebe

Man muß schon die tiefen Gräben, die Reformation und mittelalterliche Armutsbewegungen in die europäische Wirtschaftsgeschichte geschnitten haben, zu überspringen versuchen, um eine innere Beziehung zur frühkirchlichen Wirtschaftsethik zu gewinnen. Aus der Fülle der anscheinend trennenden, aber bei Bewußtsein der trennenden Gräben jedenfalls für die damalige Zeit zu achtenden Zeugnisse, welche gerade in den wichtigsten Begriffen christlicher Theologie und Ethik auch die Wirtschaftsethik zur Sprache bringen, nenne ich schließlich die Begriffe „Glaube" und „Liebe" mit wirtschaftsethischem Hintergrund. So konnte der Begriff des Glaubens als ein anvertrautes Gut (depositum fidei) auch an den behutsamen und kreativen Umgang mit dem der Kirche anver-

trauten Gelde gemahnen, wenn z. B. Irenäus schreibt: „Wir bewahren den von der Kirche empfangenen Glauben; er ist vom Geist Gottes als ein schönes anvertrautes Gut wie in einem guten Gefäß jugendfrisch aufbewahrt, und jugendfrisch erhält der Glaube das Gefäß, worin er sich befindet" – nämlich in der Kirche (3, 24, 1). Cyrill von Jerusalem konnte in bezug auf das bei der Taufe gesprochene Glaubensbekenntnis sagen: „Das Glaubensbekenntnis übergeben heißt Geld auf die Bank legen . . . Gott verlangt aber von euch Rechenschaft über das hinterlegte Kapital" (5, 13). Clemens von Alexandrien und die Kirchenordnung der „Didaskalia" legen Jesus das Wort in den Mund: „Werdet gute Banker!" (Resch 132ff).

„Dienet einander!"

Für eine wirtschaftsethische Anwendung christlicher Liebe wurde gern das Wort des 1. Petrusbriefes in Anspruch genommen: „Habt untereinander brennende Liebe; denn die Liebe deckt auch die Menge der Sünden zu. Seid gastfrei untereinander ohne Murren und dienet einander, ein jeder mit der guten Gabe, die er empfangen hat als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes" (4, 8–10). Sogar der älteste Beleg für einen Vorrang der Kirche der Stadt Rom hat womöglich einen wirtschaftsethischen Hintergrund. Ignatius von Antiochien meint um das Jahr 110, daß die Kirche in Rom „den Vorsitz in der Liebe" habe und „das Gesetz Christi beachte". Es gibt einen Dankesbrief nach Rom aus späterer Zeit, der die große Caritas der römischen Kirche rühmt: „Ganz Syrien und Arabien, wohin Ihr immer Unterstützungen schickt und eben jetzt geschickt habt, Mesopotamien, Pontus und Bithynien, kurz alle frohlocken überall in Eintracht und Brüderlichkeit, Gott verherrlichend" (Euseb 4, 23, 10). Derartige römische Liebestätigkeit mag schon Ignatius bekannt gewesen sein, zumal er mit dem Hinweis auf das Gesetz Christi wahrscheinlich dasselbe meint, was Paulus im Galaterbrief schrieb: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen" (6, 2). Freilich lehnt Ignatius dann im Fortgang seines Briefes an die Römer diese karitative Liebe der römischen Christen für seine Person gerade ab; er will Märtyrer werden und sich nicht durch die Liebe der Römer, nämlich durch Kirchengelder, freikaufen lassen. Deshalb hat für Ignatius die römische Kirche den Vorsitz in der Liebe, weil sie, wie schon am Martyrium der Apostel Petrus und Paulus, so nun auch am Martyrium des Ignatius als an einer Liebesfeier (agape) von erster Stelle aus unmittelbar teilhat. Im Wort „Liebe" liegt für Ignatius an dieser Stelle vornehmlich ein Bezug zu seinem eigenen Martyrium, das er wie eine Agape, die Liebesfeier der Eucharistie, beschreibt. Dennoch steht *hinter* diesem eigenwilligen Sinn, den

Ignatius auf dem Weg zum römischen Martyrium in den Begriff „Vorsitz in der Liebe" legt, sehr wahrscheinlich auch jener Sinn, der für die wirtschaftsethische Praxis der frühen Kirche neben der treuen Verwaltung der Gelder typisch sein sollte: das Mittragen der gemeinsamen Last durch Loskauf des gefangenen Bruders. So zeigt Ignatius eindrucksvoll, daß sich die kirchliche Geldverwaltung ausrichten soll am Leben Christi, das durch Dienen bis zum Tode ein „Lösegeld für viele" gewesen ist. Dementsprechend hat Ignatius mehrmals sogar zu sagen gewagt, daß auch sein eigenes Martyrium ein Lösegeld für die Mitchristen ist. Denn christliches Leben, auch eine lebendige kirchliche Ökonomie, muß orientiert bleiben an der christlichen Liebe, die sich nicht nur im sozialen Umgang mit Geld erweist. Aber die christliche Liebe erweist sich auch darin. Was Ignatius für seine Person ablehnt, aus Liebe der römischen Kirche von Folter und Todesqualen freigekauft zu werden, hat auch er grundsätzlich nicht abgelehnt.

Versäumte wirtschaftliche Selbständigkeit der Missionskirchen

So fern und fremd sollte uns die Wirtschaftsethik der frühen Kirche vielleicht doch nicht vorkommen. Die europäische christliche Mission der Neuzeit hatte in dieser Hinsicht einiges versäumt, z. B. eine wirtschaftliche Selbständigkeit und Kreativität der von Europa aus missionierten Kirchen auch theologisch zu unterstützen, und statt makroökonomische Abhängigkeiten auch mittels gutgemeinter christlicher Großorganisationen herzustellen, wäre die frühkirchliche Praxis einer kirchlichen Mikroökonomie wohl oft vorzuziehen gewesen. Christliche Ökumene hat wesentlich mit christlicher Ökonomie zu tun! Aber der so typisch frühkirchliche Grundsatz, daß die Kirche am Ort möglichst aus sich heraus materiell reich sein sollte, wird wegen seiner „Notwendigkeit" auch heute in der ökumenischen Arbeit der Kirchen mehr und mehr angewendet. Ich meine, daß uns gerade dieser Grundsatz hinter Reformation und Mittelalter zurück mit der frühen Kirche verbinden kann, wo eine Quelle der europäischen Wirtschaftsgeschichte ist.

Literatur:

G. Simmel, Philosophie des Geldes (1900) 8. Aufl. Berlin 1987. – *K. Holl,* Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (1921), Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte II, 1964, 44–67, bes. 58ff. – *K. Berger,* Almosen für Israel, in: New Testament Studies 23 (1976) 180–204. – *R. Staats,* Deposita pietatis – Die Alte Kirche und ihr Geld, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 76 (1979) 1–29. – *R. Brändle,* Matth. 25, 31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos, Tübingen 1979. – *R. Leuenberger,* Theologische Implikationen kirchlicher Ökonomie, in: *E. Jüngel – J. Wallmann – W. Werbeck,* Verifikationen, Festschrift Gerhard Ebeling, Tübingen 1982, 443–460. – *F. Wagner,* Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1985. – *R. Staats,* Die katholische Kirche des Ignatius von Antiochien, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 77 (1986) 126–145. 242–254.

Magdalene Bußmann

„Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen!"

Der Konflikt um Amt und Charisma in der mittelalterlichen Kirche

Kann man auch für den Umgang der heutigen Kirche mit Geld und Geist, Amt und Charisma „aus der Geschichte lernen"? Die Ausführungen Bußmanns zeigen verblüffend deutlich, unter wie vielen Aspekten sich die Probleme damals und heute ähnlich stellen: Wie sehr durch engstirnige Machtausübung und Verwaltung beste Initiativen unterbunden und Menschen unterdrückt werden, während kluge Päpste und andere Kirchenführer die gleichen Charismen für eine Erneuerung der Kirche fruchtbar machen können. Die damaligen Reformbewegungen haben Anliegen aufgegriffen und ein Kirchenverständnis zu verwirklichen gesucht, das durch das II. Vatikanische Konzil in sein Recht gesetzt wurde. *red*

I. Ist Gesellschaftskritik im Mittelalter immer Kirchenkritik?

„Es ist klar, daß alle allgemein ausgesprochenen Angriffe auf den Feudalismus, vor allem Angriffe auf die Kirche, die revolutionären, gesellschaftlichen und politischen Doktrinen zugleich und vorwiegend theologische Ketzereien sein mußten. Damit die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse angetastet werden konnten, mußte ihnen der Heiligenschein abgestreift werden."[1]

F. Engels geht in diesem Zitat davon aus, daß sich im Mittelalter jede Gesellschaftskritik eo ipso als Kirchen- bzw. Theologiekritik äußern müsse, da im göttlich-rechtlichen Ordo-Denken des Mittelalters gesellschaftliche Mißstände sich nur als theologisch-kirchlich vermittelte präsentieren können, und daß sie damit ideologisch „überhöht" seien. Damit sie als irdisch-reale Gegebenheiten in den Blick kommen können, muß die Ideologie des religiösen Überbaus durchschaut und negiert werden. Theologie- und Kirchenkritik kann es für Engels nur als verkappte Gesellschaftskritik geben, denn der Bereich des Religiösen ist lediglich Reflex menschlicher Ohnmacht und deren Elend.

Daß Engels mit dieser Kritik mittelalterlichem Kirchen- und Weltverständnis nicht gerecht wird, daß Kritik an der reichen Kirche und deren Vertretern nicht ihre Wurzel in gesellschaftlichen Mißständen hat, sondern daß dem Bereich des Kirchlich-Religiösen als letzter, biblisch fundierter Lebensmitte *der* entscheidende Raum zugemessen wird, den es vor Mißbrauch des Amtes und der Macht in seiner biblischen Ursprünglichkeit zu schützen und zu erhalten gilt, das kann an den Auseinandersetzungen Amt/Ordo – Armutsbewegung/Charisma für den Bereich der mittelalterlichen Kirche aufgewiesen werden. Dieses o. g. Zitat von F. Engels bezieht sich auf kirchenkritische orthodoxe und ketzerische Gruppen, die im Mittelalter der reichen, institutionell und doktrinär verfestigten Amtskirche gefährlich wurden, die Kritik übten am unevangelischen, prunksüchtigen Verhalten der Amtsträger, denen Ordnung, Macht und Reichtum wichtiger waren, als glaubwürdige Zeichen eines apostolischen Lebens zu geben bzw. zuzulassen.

Diese Bewegung „von unten",

getragen vom aufkommenden Bürgertum, hat ihre Wurzeln u. a. in der kluniazensischen Reformbewegung, die die etablierten, reich gewordenen Orden wieder auf ihren Anspruch als glaubwürdige, authentische Nachfolgegruppen des armen Christus zurückverwies, in der gregorianischen Reform, die mit simonistischen, habgierigen, unmoralischen Praktiken der amtlichen Repräsentanten der Kirche aufzuräumen und diesen wieder einzuschärfen versuchte, daß Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft der Kleriker für das Volk allein auf einer „geistlichen" und nicht auf einer „weltlichen" Lebensführung beruhen können.

Es geht also um die Übereinstimmung von Leben und Lehre, darum, daß die amtlichen Vertreter der Kirche die vita apostolica nicht nur predigen für die anderen, sondern daß ihr Leben selbst am Maßstab des evangelischen Anspruchs gemessen werden kann.

Im 11. Jahrhundert wird die „Armutsbewegung" – deren Mitglieder vorwiegend Frau-

[1] *F. Engels*, Der Deutsche Bauernkrieg, Berlin-Ost 1972, 42.

en und Männer aus dem Bürgertum sind, das sich allmählich neben der ständisch-stationären Gesellschaftspyramide des Mittelalters (Adel, Klerus und Bauern) bildet – wegen ihrer gesellschaftlichen „Ortlosigkeit", da nicht integrierbar in die soziale Ordnung, zum Unruhepotential im Gesamtgefüge der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung. Denn nicht Geburt, Stand und deren Privilegien sind für diese Menschen relevant, sondern persönliche Leistung und eine den neuen Aufgaben: Handel, Kaufmannswesen, Handwerkertum, entsprechende Kompetenz, die nicht durch Herkommen, sondern durch eigene Anstrengung erworben wird.

II. Die Bußpredigten umherziehender Kleriker und Laien

Bereits im 11. Jahrhundert stellten umherziehende Prediger, Kleriker oder Laien, die in der Kirche eingezogene Behäbigkeit und geistliche Trägheit in Frage und riefen dazu auf, arm dem armen Christus nachzufolgen und ein apostelgleiches Leben in Armut und Askese zu führen.

Robert v. Abrissel, Bernhard v. Thiron, Norbert v. Xanten sind Vertreter dieser apostolischen Wanderpredigt (ehe sie – auf Drängen der Amtskirche – ihre vagabundierende Lebensform in neuen Ordensgründungen etablierten). Ihnen schlossen sich zahlreiche Frauen und Männer an, und das Auftreten dieser nichtseßhaften Prediger und Predigerinnen erregte Anstoß bei der Geistlichkeit, denn Predigttätigkeit konnte im amtskirchlichen Selbstverständnis nur jemand übernehmen, der amtlich damit beauftragt war. (Hier deutet sich der Konflikt: *ordo – meritum,* wir könnten auch sagen: Macht – Spiritualität, bereits an, der für die Auseinandersetzungen zwischen Amtskirche und den nichtordinierten Vertretern der Armutsbewegung im 12. Jahrhundert zum zentralen pastoral-theologischen Brennpunkt wird.)

„Ketzerische" Praktiken und Lehren innerhalb der Kirche?

Daß nicht nur theologisch gebildete Menschen meinten, sie seien ob ihres evangeliumgemäßen Lebens berufen, ihre Auffassungen von vita apostolica, christlicher Armut und Nachfolge Christi anderen Menschen mitzuteilen, und daß diese Predigt oft in massiver Kritik an der konkreten Kirche gipfelte, liegt nahe. Somit sah sich die Kirche vor ein bislang nicht bekanntes Problem gestellt: In ihren eigenen Reihen entwickelten sich quasi „ketzerische" Praktiken und Lehren: Laien predigen, lehnen amtlich vermittelte Heilsangebote wie Sakramente, Andachtsformen, religiöse Handlungen ab, da die Spender auf Grund ihres unapostolischen Lebenswandels keine glaubwürdigen Vermittler dieser Heilszeichen sein können, und stellen so den kirchlichen ordo als einzige Vermittlungsinstanz zwischen dem religiösen und dem weltlichen Bereich in Frage. Sie treffen mit ihrer Kritik und „alternativen" Praxis den Nerv des klerikal-hierarchisch monopolisierten Kirchen- und Sakramentsverständnisses.

Diese „neue" Ketzerei ist nicht mehr unter herkömmliche Irrlehren bzw. Häresiarchen subsumierbar, die Amtskirche sieht sich konfrontiert mit dem Problem, dieser charismatischen, theologisch diffusen, institutionell nicht greifbaren Bewegung in bezug auf deren Orthodoxie und Orthopraxie zu begegnen und Kriterien für Rechtgläubigkeit und Ketzerei zu entwickeln, und sie ist damit hoffnungslos überfordert – zunächst jedenfalls.

Die Ratlosigkeit der Kirchenleitungen

„In erster Linie wäre es die Aufgabe der Bischöfe gewesen, die nötigen Entscheidungen gegenüber der Ketzerei und der religiösen Bewegung zu treffen. Aber ihr Verhalten [. . .] zeigt die Ratlosigkeit und Unentschlossenheit der kirchlichen Kreise in fast erschreckender Weise. Fast keiner weiß kraft eigener Entscheidung, was er mit dem der Ketzerei Verdächtigen anfangen soll. Entweder fragt er einen anderen um Rat, oder er überläßt die Entscheidung einem ‚Gottesgericht', oder er schiebt sie so lange hinaus, bis sie sich durch die Lynchjustiz des ‚Volkes' erübrigt. Man sucht vergeblich in [. . .] bischöflichen Maßnahmen nach einem Anzeichen dafür, daß einem dieser Prälaten zum Bewußtsein gekommen wäre, daß es sich in diesen Fragen um religiöse Entscheidungen von grundsätzlicher und weittragender Bedeutung für das Schicksal der Kirche han-

delte."[2] Ebenso werden auf den Konzilien des 12. Jahrhunderts keine theologischen Kriterien angegeben, wann die vita apostolica als kirchlich approbiert, wann sie als ketzerisch gilt. Es wird lediglich deskriptiv, nicht analysierend angegeben, daß diejenigen, die das Abendmahl, die Kindertaufe, die Priesterweihe und die Ehe als Sakramente ablehnen, als Ketzer verfolgt und der weltlichen Gewalt zur Bestrafung übergeben werden sollen.

„Religionis speciem simulantes", wirft die Kirche den Ketzern vor, ohne freilich zu umschreiben, wo die Grenzen zwischen wahrer und „simulierter" Religiosität zu ziehen sind, ohne Motive und Lebensformen der wahren und der „geheuchelten" Religiosität auf ihre theologisch-kirchlichen Wurzeln hin zu untersuchen.

Auch das 3. Laterankonzil unter Alexander III. (1179) war außerstande, der Armutsbewegung mit ihrem Anspruch, die vita apostolica leben und predigen zu wollen, in einer pastoral-theologischen Auseinandersetzung gerecht zu werden. Die kirchlichen Amtsträger waren unfähig, das genuin kirchliche Anliegen dieser – wie sie es verstanden – antikirchlich und antiklerikal eingestellten Menschen zu erkennen, geschweige denn es als inspirierend-innovatives für die Evangelizität und Apostolizität der Amtskirche zu akzeptieren. Macht- und Ordnungsdenken erwiesen sich als zu unflexibel, um auf diese charismatische, oftmals auch chaotische Bewegung angemessen zu reagieren.

III. Der Umschlag in der Haltung gegenüber der Armutsbewegung

Das 3. Laterankonzil bedeutet jedoch einen qualitativen Umschlag in der Haltung der offiziellen Kirche der Armutsbewegung gegenüber. Denn im Jahre 1179 kommen Waldes und seine Gefährten nach Rom, um von Alexander III. die Bestätigung ihrer apostolischen Lebensweise und die Erlaubnis für ihre Predigttätigkeit zu erbitten, nachdem der zuständige Bischof von Lyon diese Menschen aus seiner Diözese ausgewiesen hatte.

[2] *H. Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt [4]1977, 5lf; in diesem Beitrag beziehe ich mich weitgehend auf die Ausführungen von Grundmann.

Waldes, ein reicher Kaufmann aus Lyon, hatte sein Vermögen verschenkt, nachdem er Frau und Kinder versorgt hatte, um als Wanderprediger arm dem armen Christus nachzufolgen. Ihm ging es darum, nicht nach Ketzerart zu predigen, sondern er wollte gerade in und mit seinem Leben Zeugnis geben für die Kirchlichkeit des von ihm gepredigten Evangeliums. Von Priestern ließ er sich Teile der Hl. Schrift übersetzen, um sein Predigen und Leben aus der Bibel begründen zu können.

Waldes, für den das Ausweisungsgebot und Predigtverbot des Lyoner Bischofs im Gegensatz zur biblischen Weisung standen, das Evangelium allen Geschöpfen zu verkünden und Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, war nicht bereit, das Verbot eines kirchlichen Amtsträgers, dessen Leben für ihn kein glaubwürdiges Zeichen von Christusnachfolge gab, zu akzeptieren. Deshalb wollte er von der höchsten kirchlichen Instanz, vom Papst selbst, die Erlaubnis für seine evangelische Wanderpredigt erhalten. Somit sah sich die Kurie durch Waldes und seine Gefährten zum ersten Male persönlich herausgefordert, sich Anliegen und Anspruch der Armutsbewegung zu stellen, die ausdrücklich um amtskirchliche Bestätigung und Unterstützung bat für freiwillige Armut und apostolische Predigt.

Trotz erwiesener Kirchlichkeit keine Predigterlaubnis

Ablehnung kirchlicher Sakramente konnte der Gruppe um Waldes nicht unterstellt werden, und die Kirchlichkeit ihres Anliegens stellten sie ja gerade durch ihr Vorsprechen bei der höchsten kirchlichen Autorität unter Beweis. Die Amtskirche hat jedoch die Chance – jenseits von Ordo- und damit von Machtkategorien –, den Laien ein evangeliumgemäßes Leben in freiwilliger Armut als kirchlich approbierte Lebensform zu erlauben, verspielt. Alexander lobte zwar das Armutsgelübde des Waldes, machte aber die Predigterlaubnis abhängig von einem theologischen Prüfungsverfahren, was das Anliegen des Waldes geradezu konterkarierte, denn ihm ging es nicht um eine Predigt theologischer Inhalte, sondern um eine Exhorte zum apostolischen Leben, die sich aus-

schließlich an den amtskirchlich vorgegebenen theologischen Grundsätzen zu orientieren bereit war – Waldes' Predigt sollte und wollte ja gerade nicht nach „Ketzerart" sein[3].

Alexander III. schärfte ihnen ein, sie dürfen nur dann predigen, wenn die Priester sie dazu auffordern würden, eine Bemerkung, die einer abschlägigen Antwort gleichkommt.

Der biblische Lebenswandel als Kriterium

An dieser Stelle wird der (theologische) Streitpunkt zwischen Armutsbewegung und kirchlicher Hierarchie in seiner ganzen kirchlichen und theologischen Brisanz deutlich: Ist derjenige befugt zur Predigt, der ein Amt in der Kirche innehat, dessen Lebenswandel aber nicht den Maßstäben der vita apostolica entspricht, die für alle Gläubigen gelten, oder aber der-/diejenige, dessen/deren Leben Zeugnis eines evangeliumgemäßen Lebens ist?

Der *ordo,* der kirchliche Machtapparat, und das *meritum,* die sittliche Integrität, das persönliche Charisma des Menschen stehen sich gegenüber, beanspruchen beide unter Berufung auf die Hl. Schrift das Recht zur Predigt. Der ordo argumentiert vom institutionell-hierarchischen Exklusivitätsverständnis aus: Wie können sie, die Laien, predigen, wenn sie nicht berufen sind? Die amtskirchliche Ordination ist letztgültige Grundlage und Legitimation für jegliche Predigt – und Kriterien dafür stellt der ordo auf, ein Verfahren, durch das sich die kirchliche Macht quasi göttlich-rechtlich legitimiert und damit unangreifbar macht.

Doch für die Vertreter/innen der Armutsbewegung ist diese Argumentation nicht akzeptabel, da sie unbiblisch ist. Denn die Amtsinhaber geben in ihrem Lebenswandel kein eindeutiges Zeichen, daß sie arm dem armen Christus nachfolgen: Sie sind reich, mächtig, hochmütig und nicht bereit, als Kriterium für die Evangelizität ihres Amtes die Moralität ihres Lebenswandels gelten zu lassen. Sie predigen zwar, ihr Leben zeitigt jedoch keine Früchte dieser Predigt, ihr Amt ist also kein hinreichender Grund, sich als die einzig autorisierten Ausleger göttlichen Willens auszugeben, da sie das biblische Gebot Jesu Christi mißachten.

Der Gegensatz *ordo – meritum* impliziert in weiterer Konsequenz entweder die Ablehnung des gesamten, amtskirchlich vermittelten Heilsangebotes seitens der Armutsbewegung und damit deren Exkommunikation oder eine konziliantere Politik seitens des ordo der Armutsbewegung gegenüber.

Beide Verhaltensweisen bestimmen den Konflikt von kirchlichem Amt und religiöser Bewegung in dessen weiterem Verlauf.

Ebenso wie den Waldensern wird einer lombardischen Gruppe, die sich „pauperes Christi" nennt, zwar die freiwillige Armut seitens der Kurie zugestanden, außerdem, daß sie in ihren bestehenden sozialen Bindungen die vita apostolica führen dürfen. Durch ihre am Evangelium orientierte Lebensführung wollen diese Humiliaten gegen Häresie und Ketzerei verdeutlichen, daß auch innerhalb der römischen Kirche radikale Christusnachfolge möglich ist. Diese Gruppe von Handwerkern und Kaufleuten sucht an der Kurie um die Erlaubnis nach, gegen die Ketzer durch Predigen und religiöse Versammlungen wirken zu dürfen. Auch ihnen werden beide Anliegen abgeschlagen, ihre Lebensform der freiwilligen Armut wird jedoch von Alexander III. gebilligt. Waldenser und Humiliaten konnten allerdings von ihrem Schrift- und Selbstverständnis nicht auf Predigt und öffentliches Auftreten verzichten, denn: man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Beginn einer grundsätzlichen Auseinandersetzung

Durch dieses Mißachten der Verbote des ordo – Laien maßen sich klerikale Aufgaben

[3] Der Vorsitzende der theologischen Prüfungskommission, Walter Map, ein „Weltmann mit viel Sinn für das Amüsante und Interessante, aber ohne Blick für das geistig Bedeutende und politisch Wesentliche" (Grundmann 60), berichtet in seiner Schrift „De Curis Nugialium", daß ihm die Prüfung dieser Menschen, die er als „idiotae et illiterati" bezeichnet, lächerlich vorgekommen sei – und verantwortungs- und verständnislos gegenüber dem Anliegen der Waldesgruppe und damit der laikalen Armutsbewegung gegenüber führte er das Examen durch: „Nachdem die Prüflinge die Fragen, ob sie an Gott Vater, an den Sohn und an den Heiligen Geist glauben, bejaht hatten, fragte sie Walter Map, ob sie auch an die Mutter Christi glauben. Auch darauf antworteten sie natürlich mit Ja. Diese Antwort löste schallendes Gelächter in der gelehrten Versammlung aus, so unbegreiflich für die evangelischen Wanderprediger aus Lyon wie noch heute für jeden Laien ohne dogmengeschichtliche Spezialkenntnisse. Die Prüfung war damit beendet, die theologische Unfähigkeit der Waldenser galt als erwiesen" (Grundmann 61).

an, übertreten ihren Laienstatus und bringen Unordnung in die Reihen des ordo – sah sich die Kurie unter Lucius III. gezwungen, sich grundsätzlich mit der Armutsbewegung auseinanderzusetzen, mit der orthodoxen und mit der ketzerischen „Ausprägung“[4].

Das Dekret Lucius' III. „Ad abolendam“ nennt Ketzergruppen namentlich, darunter die Waldenser und die Humiliaten, und es führt die wichtigsten Kennzeichen für Ketzerei an, deren bedeutsamstes ist: die unerlaubte Predigt durch nichtordinierte Menschen. Außerdem gilt der Widerspruch gegen die kirchliche Sakramentenlehre und -praxis als häretisch; zudem können bestimmte Menschen auch aus anderen Gründen von der Kirche als Abtrünnige erklärt werden.

Damit wird zum ersten Male der Ketzerbegriff präzise gefaßt, sind theologische Kriterien für ihn angegeben, werden die Diözesanbischöfe angewiesen, mit Hilfe der Inquisition Ketzer und Häretiker aufzuspüren. Das Tragische an diesem Dekret Lucius' III. ist, daß Gruppen, deren Orthodoxie ohne allen Zweifel feststand, wie die der Waldenser und Humiliaten, dadurch zu Ketzern gebrandmarkt wurden und daß im Konflikt zwischen Macht und Charisma die Macht sich durchsetzt – mit tödlichen Konsequenzen für das Charisma. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem berechtigten religiösen Anliegen der Armutsbewegung findet nicht statt, die Wahrheit liegt – anscheinend – klar auf der Seite des Amtes: Diejenigen, die die Position des ordo mit biblischen Gründen in Frage stellen, haben keine Möglichkeit, im Kontext eines vordefinierten Wahrheits- und Machtverständnisses ihrer Auslegung der biblischen Botschaft in der Kirche einen Lebensraum zu verschaffen. Sie werden exkommuniziert, und der kirchliche Druck bestätigt sie in ihrem Anspruch, die authentischen Jünger/innen Jesu Christi zu sein.

Der Amtskirche fehlten jedoch wirksame Mittel bis ins 13. Jahrhundert hinein, den „Ketzererlaß“ Lucius' III. mit der intendierten Härte durchzusetzen, so daß der Armutsbewegung noch Lebensmöglichkeiten blieben.

Die Wende in der Haltung der Amtskirche der Armutsbewegung gegenüber

Unter Innozenz III. (1198–1216) erfolgt eine Wende in der Haltung der offiziellen Kirche der Armutsbewegung gegenüber. Die Humiliaten erhalten die amtliche Approbation ihrer apostolischen Lebensform durch ein päpstliches Propositum und außerdem die Erlaubnis, sonntags Versammlungen abzuhalten und dabei „erprobte, fähige Brüder mit Erlaubnis des Bischofs predigen zu lassen; mit der Einschränkung, daß diese Predigten auf die Sittenlehre beschränkt sein müssen, auf Mahnung zu rechtschaffenem Leben und tätiger Frömmigkeit; theologische [Themen] (de articulis fidei et sacramentis ecclesiae) dürfen die Prediger nicht behandeln“ (Grundmann 81).

Auch versuchte Innozenz eine Annäherung an die Waldenser, die sich jedoch als schwieriger erwies, da diese – im Gegensatz zu den Humiliaten – keine seßhaften Gruppen waren, zumindest deren „offizielle“ Wanderprediger nicht[5].

Eine kleine Gruppe um Durandus von Huesca schließt sich 1207 offiziell der Kirche wieder an, nachdem neue „Missionsmethoden“ durch Dominikus diese Menschen von der Glaubwürdigkeit der römischen Kirche überzeugt hatten. Die traditionellen Vertreter des kirchlichen Amtes, die die Mitglieder der Armutsbewegung in den Schoß der Kirche zurückführen wollten, wurden nicht akzeptiert, denn „da funkelt ihr Auge, da kom-

[4] „Zum ersten Male befaßt sich die Kurie nicht nur mit häretischen Erscheinungen [. . .], sondern macht einen Versuch ad abolendam diversarum heresum pravitatem, quae in plerisque mundi partibus cepit temporibus pullulare. Zum ersten Male gibt sie auch Richtlinien, welche Erscheinungen als Ketzerei zu verfolgen sind, wie man ihnen auf die Spur kommen soll, und wie man sie bestrafen soll“ (Grundmann 67).

[5] Der Gegensatz Waldenser – Amtskirche hatte sich zugespitzt und fand den schärfsten Ausdruck im Anspruch der Waldenser, niemand sei jemandem Gehorsam schuldig außer Gott, und den Priestern nur insofern, als diese ein an der Bibel orientiertes, apostelgleiches Leben führten. Somit war das kirchliche Predigtverbot für sie nicht gültig: alle Menschen, Frauen und Männer, sind zum Predigen von Gott selbst berufen, wenn sie ein an den Geboten der Bibel orientiertes Leben führen. Konsequent lehnen die Waldenser alle vom ordo vermittelten Heilszeichen und -mittel ab, sofern dessen Vertreter keinen würdigen Lebenswandel aufweisen können. Der Gegensatz zwischen *ordo* und *meritum* ist nicht mehr zu versöhnen für den Großteil der waldensischen Bewegung. Dieser begibt sich durch entsprechende theologische Aussagen und religiöse Praktiken immer weiter ins kirchliche Abseits.

men sie in großem Ornat und Mitra, da schreiten sie hinter ihren Bäuchen her, haben rote Gesichter, sind dem Schlafe Freund und dem Gebete Feind. Ach, käme doch ein Elias, der diese Baalspriester packte und umbrächte"[6]. Dominikus jedoch lebte und predigte wie ein Mitglied der Armutsbewegung, und insofern wurde er als glaubwürdiger Vertreter des kirchlichen ordo akzeptiert.

Die Kirche unter Innozenz III. war bereit, dieser südfranzösischen Waldensergruppe in bezug auf ihre apostolische Lebensführung Zugeständnisse zu machen und sie offiziell zu billigen, nachdem sich die Waldenser zuvor zur hierarchisch verfaßten Kirche und deren Sakramenten bekannt hatten. Außerdem erhielten sie die Erlaubnis zur freien Predigt[7].

Am deutlichsten wird die geänderte Einstellung des höchsten Repräsentanten der Kirche zur Armutsbewegung in seinem Verhalten Franz von Assisi, einem reichen Kaufmannssohn, gegenüber.

Franz kam 1210 mit elf Gefährten nach Rom, um von Innozenz die Erlaubnis und kirchliche Bestätigung für ihr Leben als arme Wanderprediger zu erhalten. Das war eine völlig neue Situation für die Kurie, denn bislang hatte sie sich immer mit bereits bestehenden Gruppen auseinanderzusetzen, nun verlangte Franz eine Lizenz für seine junge, noch völlig unformierte Gruppe.

Predigterlaubnis für Franz von Assisi

Innozenz' Verhalten Franz gegenüber mußte seine Praxis den Waldensern und Humiliaten gegenüber entweder als geschickte kirchenamtliche Taktik oder als echtes Akzeptieren der Armutsbewegung als Lebensform in der römischen Kirche deutlich machen. Der Papst entschied pastoral und kirchenpolitisch weise: Er gab Franz und seinen Gefährten die mündliche Erlaubnis, daß sie als wandernde Bußprediger umherziehen dürften, unter zwei Bedingungen: Sie mußten die Klerikertonsur empfangen, und Franz mußte dem Papst bzw. die Gefährten Franz Gehorsam versprechen. Damit war die Einbindung dieser neuen Bewegung in den kirchlichen ordo akzeptiert, und Franz konnte mit seiner Gruppe sein Verständnis von vita apostolica zunächst ohne festes kirchliches Reglement experimentieren. Wenn die Gruppe zahlenmäßig größer geworden sei, so lautete eine weitere päpstliche Weisung, dann solle sie sich zwecks neuer Regelungen wieder an der Kurie einfinden.

Innozenz III. gesteht den Vertretern der Armutsbewegung das zu, was diesen zuvor vom ordo verwehrt wurde: das Leben in der Nachfolge der Apostel *und* gleichzeitig die Bußpredigt – bislang eine Aufgabe des kirchlichen Amtes! Jedoch versichert der Papst sich zuvor der Orthodoxie der Armen, ehe er bereit ist, neue Formen von Spiritualität und Frömmigkeit für die offizielle Kirche anzuerkennen. Hier wird der Konflikt ordo – meritum nicht künstlich offengehalten, sondern unter Anerkennung des ordo haben Männer und Frauen *in* der Kirche die Möglichkeit zum „alternativen" Engagement; der ordo ist bereit, dem meritum einen Lebensraum in der Kirche offenzuhalten, so daß dessen inspirierend-innovatorische Kräfte nicht in die Ketzerei abwandern und für die Kirche damit verloren sind.

Trotz der Beschlüsse des IV. Laterankonzils 1215, jede neue kirchliche Bewegung müsse sich einer der alten approbierten Ordensregeln unterstellen, war es der Gruppe um Franz möglich, weiterhin als „nichtregulierte" Predigergruppe im kirchlichen Raum zu wirken, obgleich auch auf sie der Konzilsbeschluß zutraf. Wie und mit welchen Mitteln Innozenz III. es ermöglichte, seine mündliche Zusage an Franz trotz des Verbots von neuen Bewegungen in der Kirche aufrechtzuerhalten, ist mit letzter Sicherheit nicht zu klären. Fest steht allerdings, daß die franziskanische Bewegung erstarkte und sich letztlich – wohl ohne ausdrückliche Intention Franz' – zu einem neuen Orden etablierte, obwohl sie nach den Beschlüssen von 1215 gar nicht vorgesehen, geschweige denn erlaubt war.

Innozenz' Haltung läßt sich erklären zum einen aus seiner entschiedenen Ablehnung aller Ketzerei, gegen die er unerbittlich vorging, zum anderen aus einem pastoralen An-

[6] *S. Clasen* (Hrsg.), Ausgewählte Texte aus den Predigten des hl. Antonius von Padua, Werl 1954, Nr. 528, 225.

[7] „Sie dürfen einerseits gegen die Ketzer predigen, die Feinde der Kirche und des Papsttums, um das verirrte Volk zu bekehren und zur Kirche zurückzuführen, andererseits in ihren ‚Schulen' für ihre Brüder und Freunde" (Grundmann 109).

liegen heraus, alle Kräfte für die Kirche fruchtbar zu machen, die bereit waren, sich unter den ordo zu stellen. Unter dieser Prämisse: Anerkennung des Amtes, war Innozenz zu Zugeständnissen an die Armutsbewegung bereit[8].

Wenn die Vertreter der Armutsbewegung sich in der „substantia veritatis" als zuverlässig erweisen, dann ist diese fundamentale Übereinstimmung mit dem ordo das entscheidende theologische Zentrum; dann kann die Kirche großzügig und offen sein in bezug auf unterschiedliche Lebensformen in den eigenen Reihen. Da die Armutsbewegung ihre erste und letzte Legitimation für ihr Leben jeweils aus der Schrift begründete, hieße es, die Amtskirche hielte es für unmöglich oder lehne es gar ab, daß die radikalen Gebote der Schrift zu befolgen seien. Um die Bibel nicht als in der Kirche unmöglich zu realisierende Lebensform zu disqualifizieren, müssen Menschen das Recht haben, *in* der Kirche die evangelischen Gebote in aller Strenge zu befolgen. Käme doch die Ablehnung der vita apostolica einem Vorwurf Jesu eigenen Worten gegenüber gleich.

Somit wurde von der Amtskirche die vita evangelica als Lebensmöglichkeit innerhalb der Kirche akzeptiert, und der Konflikt Amt/Macht – meritum/Charisma wurde beigelegt, vor allem durch die pastoral-theologische Klugheit Innozenz' III. dergestalt, daß das Charisma neben dem Ordo als genuine kirchliche Lebensform amtlich bestätigt wurde.

IV. Maximen innerkirchlicher Konfliktregelung

Der Konflikt um Macht – Charisma, um *ordo – meritum* wird von Innozenz mit biblischer Begründung entspannt und einer Lösung zugeführt, die sich allerdings nicht als dauerhaft erwies – seine Nachfolger besaßen nicht die theologische Klugheit und pastorale Weitsicht ihres Vorgängers.

[8] Seine Entscheidungen motiviert er in biblischen Metaphern: Es ist seine Aufgabe als summus pontifex, die „Geister zu prüfen, nach reiflichem Bedacht die Schafe von den Böcken zu sondern, um nicht das Böse gut und das Gute bös zu nennen, um nicht Gerechte zu verurteilen und Schuldige unbestraft zu lassen; nach allen Kräften des menschlichen Geistes *discretio* walten zu lassen und wie ein Arzt das Unheilbare auszuschneiden, damit es nicht wuchere, das Heilbare aber zu heilen" (Grundmann 87).

Dennoch bleibt bedeutsam, daß soviel Einheit wie nötig, soviel Freiheit wie möglich Maximen zur innerkirchlichen Konfliktregelung sind, wobei Einheit nicht Uniformität, sondern Pluralität der Lebensformen bedeutet, die sich alle biblisch begründen lassen und für die um der Glaubwürdigkeit der Kirche willen Lebensräume angeboten werden müssen. Vielfalt der Lebensmöglichkeiten zu gewähren, die sich nicht gegenseitig das Lebensrecht absprechen, sondern als authentische Realisierungen des einen Evangeliums gelten können, an das sich ordo und meritum zurückgebunden wissen, ist die pastorale Leitlinie Innozenz' III., der von sich sagt: Non omni spiritui credere, sed probare si ex deo sunt spiritus. – Man darf nicht allen Geistern glauben, aber man muß prüfen, ob die Geister mit dem Geist Gottes übereinstimmen, und man darf vor allen Dingen die Geister nicht auslöschen!

Gotthard Fuchs

Geldanschauung

Aufgabenbeschreibung für eine konkrete Theologie

Was haben Geld und Glaube miteinander zu tun? Inwiefern lassen sich die Allmacht Gottes und die Omnipotenz des Geldes miteinander vergleichen? Wer ist wirklich der Gott der Wohlstandsgesellschaft? Wie hängen Geld und Freiheit zusammen? Werden Wert und Würde des Menschen von der Leistung und dem Sozialprestige her bestimmt oder dem Zuvorkommen des Schöpfer- und Erlösergottes? Was bedeutet es, wenn man vom Geld als dem „Sakrament der bürgerlichen Gesellschaft" spricht? – Wer diesen Fragen nachgeht, wird mit dem Autor erstaunliche Zusammenhänge entdecken, die für seine Einstellung zum Geld und für die Verkündigung von Bedeutung sein können. red

„Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierbare Wert aller Dinge; es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wesens be-

raubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Leben beherrscht ihn, und er betet es an."[1] Man braucht nicht Marxist zu sein, um die Omnipräsenz und Omnipotenz des Geldes für eine Realität zu halten: „Faktisch ‚universal' ist in der heutigen Welt nur das Geld."[2] „Was überall, was immer, was von allen geglaubt wird (creditum!), das nämlich ist wahrhaft und im eigentlichen Sinn katholisch" – so hatte einst Vinzenz von Lérins das christliche Traditionsverständnis definiert. Es sollte nicht schwerfallen, hier das Geld als Subjekt einzusetzen und entsprechend vom allumfassenden Geldkreislauf, von dessen permanenter Selbstvermittlung zu sprechen (wobei auch hier das Creditum, der Kredit, Treu und Glauben nicht nur sprachlich ins Spiel kommen).

Wenn das Geld also – exakt im Sinne des Gottesprädikates – die *alles* bestimmende Wirklichkeit geworden ist und *als solche* im Lichte des Evangeliums angeschaut werden soll, dann steht damit das Ganze der gesellschaftlichen Realität ebenso zur Debatte wie das Ganze des christlichen Glaubens in seiner Wahrheit und Relevanz. So kann es im folgenden nur um eine Art theologische Landvermessung per Luftaufnahme gehen, ohne die notwendigen Detailarbeiten in Angriff zu nehmen[3]. Jedenfalls erscheint die übliche Arbeitsteilung als völlig unzureichend, derzufolge spezielle Moraltheologie und katholische Soziallehre (auch) vom Gelde handeln, während die anderen theologischen Praxisfelder und Traktate monetär vermeintlich unschuldig bleiben könnten, um sich mit dem „Eigentlichen" zu befassen. Bis in das Alltagsleben auch der Glaubenden ist Geld – förmlich pantheistisch – überall präsent; umso auffälliger aber ist die theologische Abstinenz diesem Themenkomplex gegenüber. Nicht minder bezeichnend und problematisch ist die Einengung des ohnehin begrenzten Interesses auf den privaten Umgang mit dem Geld im Sinne einer persönlichen Tugendlehre. Daß aber „von der Ordnung des Geldes" auch gesamtgesellschaftlich und kirchenstrukturell zu handeln wäre, weit über Kirchenrecht und Soziallehre hinaus, scheint in der vorherrschenden systematischen und praktischen Theologie hierzulande noch kaum im Blick. Welchen theologischen Ort haben z. B. Kirchenfinanzen? Wie reproduzieren sich im (spezifisch?) kirchlichen Geldverkehr gesamtgesellschaftliche Aporien? Die Vermutung liegt nahe, daß sich im Mangel einer Theologie des Geldes die psychoanalytisch aufweisbaren Ambivalenzen des Geldverkehrs und seiner analerotischen Grundierung insgesamt abbilden. Darf umgekehrt die These von der faktisch umfassenden Geldförmigkeit aller Lebensbereiche (und Denkformen!) als gut begründbar gelten, so hat dies Konsequenzen für alle Themenfelder theologischer Rede und christlicher Praxis. Dazu seien einige Stichworte notiert – im Blick auf ein interdisziplinäres Arbeitsvorhaben für eine ebenso fundamentale wie historisch konkrete Theologie, die den verbreiteten horror concreti allererst zuläßt und so abarbeitet[4]. Entsprechend müssen wenigstens wichtigste Basisinformationen hinsichtlich der Funktion des Geldes und seiner Geschichte referiert werden. Eine kurze phänomenologische Annäherung mittels Umgangssprache und Alltags(er)leben kann der Anschaulichkeit dienen[5].

Phänomenologische Annäherung

Über Geld spricht man nicht: Man hat es, oder es fehlt. Es wird z. B. als unanständig empfunden, Honorarforderungen zu stellen, und doch taxiert jeder jeden (wie unbewußt auch immer). Beim Geld hört die Gemütlich-

[1] *Karl Marx*, Frühschriften, MEW 1, Berlin 1972, 374f.
[2] *Jürgen Moltmann*, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 191.
[3] Vgl. den kurzen Literaturbericht in diesem Heft, auf den auch im folgenden öfters verwiesen wird. Zusätzlich sei ausdrücklich hingewiesen auf: *Wilhelm Weber*, Geld, Glaube, Gesellschaft, Opladen 1979, sowie auf die Lexika-Artikel in: RAC 9 (1976) 797–907 (von *R. Bogaert*), wo das gesamte antike Material erschlossen ist, und in: TRE 12, 276–298 (von *G. Lanczkowski – M. Honecker*).
[4] Es versteht sich von selbst, daß das hier intendierte Gespräch Wirtschaftler, Finanzfachleute, Vertreter von Kirchenleitung und -verwaltung mit systematischen und praktischen Theologen an einen Tisch bringen müßte. Ich bin mir des Dilettantischen dieser Problemskizze voll bewußt.
[5] Vgl. den Gewissensspiegel in *Max Frisch*, Tagebuch 1966–1971, Frankfurt 1972, 258–262; *Friedrich Georg Jünger*, Geld, in: Scheidewege I (1971/72) 144–160, sowie das Lesebuch von *Schmidt-Biesalski* (siehe den Literaturbericht).

keit auf, und Eheberatung wie Krisenmanagement liefern beliebig Anschauungsmaterial dafür, welches Druckmittel Geld in Erziehung und in Beziehungen ist. „Gehalt" ist nicht zufällig ein doppeldeutiges Wort, und Selbstwert wie Marktwert hängen bis zur Identität zusammen. Die monetäre Metaphorik bestimmt alle Lebensbereiche und spiegelt die Tatsache, daß auch in der Realität alles seinen Preis hat. Alles will bezahlt und honoriert sein. Jede(r) muß auf ihre/seine Kosten kommen, wenigstens der gesellschaftlich vermittelten Intention nach. Aus allem gilt es, Kapital zu schlagen. Man will auf keinen Fall draufzahlen; wehe dem, der laufend sein Konto überzieht und ganz auf Kredit leben will. Dann zahlt man lieber mit gleicher Münze heim: Leistung gegen Leistung, klar kalkuliert und genau verrechnet, mit tendenziell steigendem Gewinn und großem Verdienst. „Zeit ist Geld", alles ist Geld; das Geschäftsleben und teilweise auch das Geschlechtsleben stehen im Zeichen des Geldverkehrs, Inflationen und Haussen inbegriffen. Natürlich haben alle Menschen eine tiefe Ahnung davon behalten, daß es alles „umsonst" geben sollte, was wirklich gut ist und „währt"; und worin sie ihr wirkliches „Vermögen" haben, liegt in Wahrheit jenseits aller Ökonomisierung zwischen Angebot und Nachfrage. Faktisch aber sind Geldwert und Selbstwert, Geld und Geltung identisch gesetzt – und selbst die persönlichsten Produkte (etwa beim Kleinkind) geraten zur Ware auf dem Markt der Beziehungen, auf dem als abstrakte Universalwährung das Geld herrscht. Mit ihm werden Schulden gemacht und beglichen, mit ihm kann man sich freikaufen und umschulden. Kurzum: was psychoökonomisch im einzelnen zu analysieren wäre, schlägt bis in jede Einzelerfahrung voll durch, nämlich die tiefe Ambivalenz des Geldes. (Wohlgemerkt: Ambivalenz, denn es kann weder um eine pauschale Dämonisierung noch um eine Divinisierung des Geldes in abstracto gehen. In concreto freilich wird zu entscheiden und zu unterscheiden sein, ökonomisch wie therapeutisch, zumal in christlicher Perspektive!)

Die Seele des Geldes

Das deutsche Wort „Geld" ist nicht zufällig von „gelten" abgeleitet. „Geld" meint Steuer, ist also vom Gemeinwesen als verbindend und verbindlich gesetzt – und schon ist man mitten im Streit zwischen Geldnominalisten (= Geld als Geschöpf und Setzung der Rechtsordnung) und -realisten (= Geld als Ausdruck und Symbolisierung von Realwerten wie Vieh, Grundbesitz etc.). In jedem Fall aber ist ein *allgemeines Tauschmittel* gemeint: Geld macht seinen Besitzer bereit und fähig zu tauschen. Geld ist zweitens eine *Recheneinheit;* es hat die Funktion, den Wert von Gütern vergleichbar zu machen, insofern sie auf einen gemeinsamen Preis bezogen werden können. – Weiters dient Geld als *Wertaufbewahrungsmittel:* In ihm und mit ihm und durch es können Werte akkumuliert, gespart und gespeichert werden (und schließlich per Zinseszins weiterarbeiten). – Schließlich ist Geld als *soziales Geltungsmittel* zu betrachten: Es stellt gesellschaftlich anerkannte Macht und Potenz dar und vermittelt sie.

Die Geschichte des Geldes ist die Geschichte seiner fortschreitenden Abstraktion. Als Gebrauchswert im unmittelbaren Austausch entstammt es – mit größerer Wahrscheinlichkeit – dem sakral-kultischen Zusammenhang: Um die Götter gnädig zu stimmen, werden zuerst Menschen-, dann Tier-, schließlich Sachopfer dargebracht; Entschuldigung und heiliger Austausch garantieren und rechtfertigen das gefährdete menschliche Dasein. Ein wichtiger Abstraktionssprung liegt in der Entdeckung des Münzgeldes um 650 v. Chr. – und seitdem gilt Dostojewskis vielzitierter Satz: „Geld ist geprägte Freiheit."[6] Am bisherigen Ende der Entwicklung wird das Buch- und Giralgeld ohne jede Verkörperung stehen. Noch bei heutigen Banknoten aber bleibt der ursprünglich religiös-ethische Konnotationszusammenhang sichtbar (wie beim amerikanischen Dollar „In God we trust"). Von Anfang an aber sind geldkritische Einstellungen zu vernehmen (so etwa, wenn Plato für die ideale Polis jedwedes Geldwesen ablehnt, während Aristoteles Geld zum Adiaphoron erklärt, dessen ethische Qualität vom Gebrauch allein abhängt). So oder so bleibt aber der emanzipatorische Aspekt der

[6] *F. M. Dostojewski,* Aufzeichnungen aus dem Totenhaus, Berlin 1979, 499.

Geldwirtschaft stets im Blick (auch und gerade bei Marx). Schöpferisches Dasein als Arbeit in Geld zu veräußern, ist tendenziell gleichbedeutend mit Identitätsbildung und Subjektwerdung.

Geld und „Kapital" – geprägte Entfremdung

Die Funktion des Geldes freilich als Wertdarstellungs- und -aufbewahrungsmittel führt zu einer folgenreichen Entwicklung seit dem 12. Jahrhundert: Geld wird zur Geldakkumulation, zum Kapital. „In der Tat aber ist das Aufhäufen des Geldes um des Geldes willen die barbarische Form der Produktion um der Produktion willen, d. h. Entwicklung der Produktivkräfte der gesellschaftlichen Arbeit hinaus über die Schranken der herkömmlichen Bedürfnisse."[7] Geld ist nunmehr nicht mehr nur Tauschmittel, Rechnungsmaßstab und Wertmesser – es wird absolut und abstrakt, in seiner Verdoppelung zum quasi transzendentalen Universalsubjekt. Entsprechend gilt der Satz von Th. Hobbes: „Die Geltung oder der Wert eines Menschen wie der aller anderen Dinge [ist] sein Preis" – „von dem Bedarf und der Einschätzung eines anderen abhängig"[8] und schließlich abstrakt taxierbar und austauschbar. Gewiß hatte schon ein Plutarch schreiben können: „Verdienen und sparen mußt du! Vergiß niemals, daß du so viel wert bist, wie du hast!"[9] Aber erst in der Neuzeit gerät alles in einen abstrakten Verrechnungs- und Bewertungszusammenhang – in der Logik der Gewinn- und Machtsteigerung. Dem sagenhaften König Midas gleich wird dem schatzbildenden Ich alles zum Geldwert und zur Ware, auch schließlich er selbst im Gegenüber zu anderen und zu sich selbst. Geld als geprägte Freiheit wird als Kapital zur geprägten Entfremdung. War Moneta ursprünglich die Münzgöttin, die „uns moniert, daß kein Betrug unter den Menschen vorkomme, da es [sc. das Geld] das geschuldete Wertmaß ist"[10], so werden nun die Moneten zum Schibboleth einer total ökonomisierten Lebenswelt, der ursprünglichen Emanzipationstendenz entgegengesetzt. (Soziologisch gesehen wird Geld zum universalsten und formalsten Kommunikationsmedium, das jeden „Inhalt" zu vermitteln in der Lage ist[11].)

„Werdet kluge Wechsler!"

Dieses unbekannte, wohl aber authentische Rätselwort Jesu[12] nimmt kaufmännische Verhaltensweisen auf, um die Jünger offenkundig zu mahnen, den gefundenen „Schatz im Acker" entsprechend gemünzt unter die Leute zu bringen. Offenkundig ist es gerade in Währungskrisen des Glaubens und Lebens notwendig, die überkommenen Wertmaßstäbe und Rechnungseinheiten zu prüfen und vor allem auch festzustellen, ob und inwiefern die umlaufenden „religiösen" Zahlungsmittel auch durch das Gold erprobter Wahrheit gedeckt sind. Heutzutage jedenfalls steht der christliche Glaube hierzulande, zumal in seiner kirchlichen Sozialgestalt, nicht ohne Gründe im Verdacht, inflationär geworden zu sein. Kirchen und Christen scheinen viel zu sehr in die Aporien der schatzbildenden, kapitalistischen Lebensform verwickelt zu sein, als daß sie von den suchenden Zeitgenossen als kluge Wechsler der Jesus-Münzen erfahren würden. Wo Geld pantheistisch zur alles bestimmenden Wirklichkeit geworden ist, ist auch die spezifisch christliche Rede von Gott in Gefahr, zum ungedeckten Papiergeld zu werden: aus dem Gott der Bibel und des kirchlichen Credos wird dann der bloß „liebe" Gott ohne konkrete Geschichte, ohne ansprechbares Gesicht, ohne strittige Bestimmtheit (und in der Tat können dann „das liebe Geld" und „der liebe Gott" zu austauschbaren Wert- bzw. Sinnmedien werden). Vor diesem Hintergrund gilt es, sich des Spezifikums biblischen und kirchlichen Gottesglaubens zu vergewissern.

Die umfassende Geschenktheit des Lebens

„Auf, ihr Durstigen, kommt alle zum Wasser! Auch wer kein Geld hat, soll kommen! Kauft

[7] *Karl Marx*, Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW 13, Berlin 1962, 111.
[8] Zitiert nach *Peter Eicher*, Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983, 91.
[9] *Plutarch*, Über die Gier nach Reichtum 7.
[10] So *Thomas von Aquin*, zitiert nach *M. Honecker*, in: TRE 12, 296.
[11] Vgl. dazu die Übersicht bei *Falk Wagner* 27ff.
[12] Vgl. *Joachim Jeremias*, Unbekannte Jesusworte, Tübingen 1951, 83–86; auch *Gerhard Marcel Martin*, Werdet Vorübergehende. Das Thomas-Evangelium zwischen Alter Kirche und New Age, Stuttgart 1988.

Getreide und eßt, kommt und kauft ohne Geld, kauft Wein und Milch ohne Bezahlung! Warum bezahlt ihr mit Geld, was euch nicht nährt, und mit dem Lohn eurer Mühen, was euch nicht sattmacht?" (Jes 55, 1–3). Einem Marktschreier gleich läßt der Exilsprophet seinen Gott für eine Wirklichkeit werben, die es kostenlos gibt und die käuflich nicht zu haben ist. Vorausgesetzt ist das arme Volk des Exils, das der gesicherten Zukunft und des gerechten Lebens in Eigenständigkeit bedarf. Vorausgesetzt ist gleichermaßen, daß es hier um das Heil im ganzen, um Gerechtigkeit und Wohlergehen *in* der Geschichte (und darüber hinaus) geht. Im Lichte seines Erlösungs- und Schöpfungsglaubens macht der Prophet darauf aufmerksam, daß die Existenz des Volkes unter den Völkern (und der einzelnen in ihm) sich bleibend einer Wirklichkeit verdankt, die in ihrer Verläßlichkeit unbezahlbar ist. Hier wird ein Raum der Freiheit eröffnet und zugänglich, der alle Weisen des üblichen Zahlungsverkehrs vollends sprengt (wenngleich Bilder aus Ökonomie und Geschäftsleben auch weiterhin zur Bestimmung von Gottesverhältnis und Selbstverständnis herangezogen werden). Die werbende Freiheit der göttlichen Zuwendung, die schlechterdings unverdienbare und unverdiente Einladung zum Heilsempfang, die hartnäckige Treue des Interesses am Über-Leben des Volkes und der einzelnen in ihm machen diesen Gott als wohltuend anders, als entgegenkommend und befreiend glaubhaft. Auf dieser Linie einer umfassenden Gratuität des weltlichen und menschlichen Daseins von Gottes Gnaden wird der Weisheitslehrer und Prophet aus Nazaret reden und handeln: „Um welchen Preis könnte ein Mensch sein Leben zurückkaufen?" (Mk 8, 37; vgl. nur Mt 6, 19–34). Wert und Würde eines jeden Menschen, ja aller Kreatur sind in einer anderen Währung gedeckt als der von Leistung, Sozialprestige und Erfolg; ihre Talente kommen von woanders her. Entsprechend wird genau unterschieden zwischen dem, was des Kaisers, und dem, was Gottes ist (vgl. Mt 22, 15–22). Grundsätzlich aber gilt als Konsequenz des Glaubens an den schlechterdings zuvorkommenden Schöpfer- und Erlösergott: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?" (1 Kor 4, 7; vgl. Mt 10, 8) – empfangen wohlgemerkt kostenlos, unverdient, unbezahlbar (und also ohne Rückzahlungsforderung, ohne Gerichtsvollziehung, ohne geforderte Gegenleistung!). Wenn man denn von diesem einladenden und zuvorkommenden Gott als dem Kapital des Glaubens und Lebens schlechthin sprechen will, dann gilt es gerade, diese Gratuität, diese Unerschöpflichkeit, diese Einseitigkeit des Entgegenkommens und damit diese – kaufmännisch gesehen – völlige Unvergleichlichkeit ins Licht zu heben. Jesus selbst macht in seinem Handeln, in seinem Leben und Sterben realpräsent, wie unerschöpflich gut, wie einseitig schenkend dieser Gott ist[13].

Schulderfahrung und Loskauf

Freilich bliebe diese kurze Erinnerung an den biblischen Gottesglauben im Kontrast zum vorherrschenden Geld-Pantheismus unvollständig, wenn nicht an die religionsgeschichtliche Einsicht erinnert würde, daß Geld und Gott ursprünglich verbunden sind – genetisch wie sachlich. So sehr die biblischen Geschichten mit fortschreitender Deutlichkeit auf das Bekenntnis zu dem Gott zulaufen, der alles und schließlich sich selbst „umsonst" schenkt, so wahr bleiben doch die uralten Schulderfahrungen und Umschuldungsbemühungen von Menschen in ihrer Welt auch in diesem Glaubenszusammenhang: Opfer zur Versöhnung mit Gott und miteinander, sei es in Gestalt von Naturalien oder von Geld, stehen auch am Glaubensweg, an dessen Ende dann die Einsicht steht, daß Gott eben nicht Opfer, sondern Erbarmen wolle (vgl. Mt 9, 13). Aber noch in der Deutung des Weges Jesu Christi spielen bekanntlich Kategorien wie Loskauf, Sühnopfer, Angeld, heiliger Austausch eine zentrale Rolle, deren theologische Metaphorik doch in psycho- und theodramatische Tiefen reicht. Würde dies nicht betont (und mit den heutigen kapitalistischen Dramen von Gewinnsteigerung, von Unterdrückung und

[13] Es ist selbstverständlich, daß hier im einzelnen auf Jesu Gleichnisreden im Kontext seiner therapeutischen und prophetischen Praxis eingegangen werden müßte, unter genauer Einbeziehung der sozialgeschichtlichen Verhältnisse, wie dies vor allem *Gerd Theißen* tut. Vgl. auch *Heinz Schröder*, Jesus und das Geld, Karlsruhe 1981.

Befreiung konkret vermittelt), dann geriete der christliche Gottesglaube doch zur bloß „billigen Gnade“[14].

Die faktische Konvertibilität der spezifisch christlichen Rede von Gott mit dem „Gott des praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes“[15], dem Geld als Kapital, wird nur in dem Maße theologisch zu überwinden sein, in dem konsequent trinitarisch von dem Gott Jesu Christi gesprochen und gehandelt wird. Ist damit doch gesagt, daß der „Wertmesser“ von Gottes Göttlichkeit und Menschlichkeit ausschließlich er selbst ist: seine Liebe und Gerechtigkeit haben an nichts anderem ihr Maß als an sich selbst; sie sind – innerweltlich, naturwüchsig und vernünftig betrachtet – völlig unvergleichlich, ja verrückt. Wenn z. B. die theologische Tradition davon spricht, daß der Vater und der Sohn sich im Hl. Geist lieben und dieser diese Liebe in Person ist, so will sie damit festhalten, daß die spezifische „Rechnungseinheit“ des göttlichen Handelns und Seins Gott selbst ist, der Hl. Geist. Diese „Währung“ ist von völlig anderer Art. Sie wird konkret umgemünzt in der christlichen Gemeinde, die diese Vorauszahlung schon erhalten und deshalb einem ganz anderen „Finanzsystem“ zu entsprechen hat (vgl. z. B. Röm 8, 23). Der trinitarisch realisierte christliche Glaube nötigt also zur Kritik des Geld-Pantheismus, zur „Entmythisierung des Geldes“ und zur „Entmonetarisierung der Gesellschaft“[16]. „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon!“ (Mt 6, 24)[17]

Sakrament der bürgerlichen Gesellschaft

Von einer solcherart pneumatozentrisch grundgelegten „Geld-Theologie“ her wären nun die Inhalte christlichen Glaubens und die Handlungsfelder praktischer Theologie im einzelnen durchzubuchstabieren[18]. Nur sakramenten-theologisch sei dies noch kurz angezeigt. Denn mit Recht hat man das Geld „das Sakrament der bürgerlichen Gesellschaft“ genannt. Sakramente sind gemäß der signifikationshermeneutischen Deutung sichtbare Zeichen unsichtbarer Gnade. Wer also Geld hat, ist im Besitz aller „Gnaden“ der possessiv orientierten, kapitalförmigen Lebenswelt; wer kein Geld hat, bekommt die gnadenlosen Folgen einer solchen Gesellschaft voll zu spüren (womit die Errungenschaften etwa der Sozialgesetzgebung moderner Gesellschaften in keiner Weise diskreditiert werden sollen). „Ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer, das Geld ist das höchste Gut, also ist der Besitzer gut.“[19]
Demgegenüber hatte schon der frühchristliche Apologet Justin formuliert: „Schätzten wir (früher) Geld und Besitz über alles, so stellen wir jetzt, was wir haben, in den Dienst der gemeinsamen Sache und teilen jedem Bedürftigen davon mit.“[20] Das paulinische Bemühen um eine Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem kann, bis in die bezeichnende Wortwahl hinein (Gnade, Liebesgabe, Eucharistie etc.) als Paradigma für eine spezifisch christliche Sakramentalität des Geldes gelten, das unschwer auf heutige nationale und internationale Verhältnisse extrapoliert werden kann (vgl. 2 Kor 8, 6–9, 15). Sowohl die kirchliche Auseinandersetzung mit dem Zinsnehmen wie das diakonisch-solidarische Bemühen um Verteilungs- und Beteilungsgerechtigkeit zugunsten der Armen sind in diesem Kontext zu sehen.
Dabei kann es keineswegs nur um eine Art privater Tugendlehre christlicher Prägung gehen, die die Verhältnisse insgesamt doch unberührt ließen. Die theologische Auseinandersetzung um die Ordnung des Geldes betrifft den kirchlichen Gesamtzusammenhang, insofern er selbst das Sakrament der Einheit aller Menschen mit Gott und untereinander ist. Nicht zufällig hat die Christenheit in der ökonomischen Umbruchssituation der frühen Neuzeit die Rede vom „Gna-

[14] Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Nachfolge, München 1967, 13–27.
[15] *Karl Marx*, Zur Judenfrage, in: Die Frühschriften, hg. von *S. Landshut*, Stuttgart o. J., 204.
[16] Vgl. *W. Weber* und *F. Wagner* passim.
[17] Man erinnere sich, daß im Wort Mammon derselbe hebräische Wortstamm steckt wie in „Amen“: Vertrauen, Treue, Verläßlichkeit. Daß das Geldwesen strukturell auf Vertrauensvorgaben basiert, wurde in dieser Skizze ebenso ausgeklammert wie der wichtige Zusammenhang von Zeit und Geld.
[18] Man denke z. B. an Versöhnungslehre und Christologie, an Gnadentraktat und Bußgeschehen, an Liturgie und Theologie vom hl. Tausch, an eschatologische Vorstellungen und Aussagen (Gericht z. B. als Abwägen, Auszahlen etc.).
[19] *Karl Marx*, Die Frühschriften 298.
[20] *Justin*, Apologie I 14.

denschatz" auf ihre eigene „Geldschöpfung" bezogen, und sowohl der sogenannte Armutsstreit wie der Ablaßstreit wären in diesem Zusammenhang zu rekonstruieren. Auch die Frage des innerkirchlichen Finanzgebarens findet seit der alten Kirche erst in dieser konkreten Sakramentenlehre ihren theologischen Ort. Soll Gottes Gnade weder im kirchlichen Ausverkauf verbilligt noch problematischen Teuerungsraten unterworfen werden, dann bedarf es, in kritischer Zeitgenossenschaft, der Überprüfung der theologischen und kirchlichen Verteilungsriten des christlichen „Gesamtvermögens".
„Der Sasower (= Mösche Löb von Sasow) gab einmal einem übel berüchtigten Menschen sein letztes Geld. Die Schüler warfen es ihm vor. ‚Soll ich', sagte er, ‚wählerischer sein als Gott, der es mir gegeben hat?' "[21]

Helmut Erharter – Rudolf Schwarzenberger

Der Mensch in der Arbeitswelt

Die Österreichische Pastoraltagung 1987 zum Thema Arbeitswelt wurde allgemein als eine der besten in der bald sechzigjährigen Geschichte dieser Veranstaltungen, zu denen Teilnehmer aus dem gesamten mitteleuropäischen Raum (aus Ost und West) nach Wien kommen, bezeichnet. Es war allgemeiner Tenor der Teilnehmer, daß sich die ganze Kirche viel stärker um die Entwicklungen in der Arbeitswelt kümmern müsse und daß die Verantwortung der Kirche den Menschen in der Arbeitswelt gegenüber von den Pfarrgemeinden, Apostolatsgruppen, Medien bis hin zu diözesanen und nationalen Gremien und Gruppen stärker wahrgenommen werden sollte. Der folgende Bericht will deutlich machen, um welche Anliegen es dabei gegangen ist, auf welche Weise die starke Betroffenheit erreicht wurde und was der im Erscheinen begriffene Tagungsbericht an Anregungen zur besseren Wahrnehmung dieser Probleme enthalten wird.* *red*

Im Herbst 1986 beschloß die Pastoralkommission Österreichs, daß die Österreichische Pastoraltagung 1987 dem Thema „Arbeitswelt" gewidmet sein soll, da die gegenwärtige technologische Entwicklung, die Strukturveränderungen, die relativ große Arbeitslosigkeit, die Probleme der Umweltbelastung u. v. a. auch unsere Verantwortung als Kirche herausfordern. Gegen ein solches Vorhaben gab es aber auch bedenkenswerte Einwände: Ist ein so umfassendes Thema, nämlich die Arbeitswelt als ganze, auf einer Pastoraltagung überhaupt am Platz? Müßte sich eine Pastoraltagung nicht primär mit *pastoralen* Fragen befassen, wie dies die Tagung zur „Arbeiterpastoral" (1978) zum Ausdruck gebracht hatte? Und sollte sich die Kirche nicht primär oder gar ausschließlich mit der Situation der Schwächeren, der Benachteiligten in der Arbeitwelt befassen, wie es auf einem vorbereitenden Syposion im Frühjahr 1987 gefordert worden war?
Demgegenüber blieben der Vorstand des Österreichischen Pastoralinstituts, bei dem die Letztverantwortung für die Pastoraltagungen liegt, und der vorbereitende Arbeitskreis dabei, daß die gesamte Entwicklung der Arbeitswelt und alle am Arbeitsprozeß beteiligten Menschen (vom einfachsten Arbeiter bis zum Manager, vom Büroangestellten bis zur Geschäftsfrau oder zum Landwirt) in den Blick genommen werden sollen, weil alle voneinander abhängen und die Verantwortung für die Entwicklung allen aufgetragen ist und weil alle unter dem Wort Gottes stehen.
Wenn das Tagungsthema schließlich gelautet hat: „Der Mensch in der Arbeitswelt – un-

[21] *Martin Buber*, Werke III 477. Die chassidischen Geschichten enthalten viele Erzählungen dieser Art, die den Gnadencharakter des göttlichen Handelns zum Maßstab für menschliches Handeln machen und dessen Einübung bezeugen. Was dies kirchenstrukturell heißen könnte, bleibt zu klären.

* Erscheint etwa im Juni 1988 bei Herder Wien unter dem Titel „Der Mensch in der Arbeitswelt. Unsere Verantwortung als Kirche heute", herausgegeben von den beiden Autoren dieses Berichtes. – Der Tagungsbericht enthält neben den Referaten, Erfahrungsberichten und Statements auch wieder eine Zusammenfassung der Diskussionen und der Ergebnisse der Gesprächsgruppen sowie die beiden Predigten. Wir hoffen, daß mit diesem gedruckten Bericht nochmals einem großen Kreis von Frauen und Männern Anregungen zur Mitgestaltung einer humanen Arbeitswelt geboten werden können.

sere Verantwortung als Kirche heute", so haben wir damit zum Ausdruck gebracht, daß es uns bei aller umfassenden Betrachtung der Arbeitswelt doch in erster Linie um den Menschen, sein Heil, seine Freude und Hoffnung, Trauer und Angst geht und daß wir als Christen gemeinsam Verantwortung für eine gedeihliche Entwicklung tragen, an welcher Stelle immer wir in Kirche, Gesellschaft und Arbeitswelt stehen.

Im Sinne von Cardijns „Sehen – Urteilen – Handeln" wollten wir uns zunächst fragen: Wie ist die Entwicklung in den vielfältigen Bereichen der Arbeitswelt gelaufen? Welche Veränderungen, Erleichterungen, Erschwernisse haben die neuen Technologien für die Menschen gebracht, und wie wird die Entwicklung weitergehen? Wird auch in Zukunft das Geld die Welt regieren? Oder wird es den humanisierenden Kräften gelingen, den Menschen in Arbeitswelt und Wirtschaft in den Mittelpunkt zu rücken?

Um dieses Ziel erreichen zu können, bedarf es sozialethischer Kriterien und geeigneter Instrumente der Umsetzung. Von selbst können sich auch noch so gute Programme, die den Menschen als Weg der Kirche bezeichnen bzw. der Arbeit Vorrang vor dem Kapital einräumen, gegenüber den Interessen des Großkapitals nicht durchsetzen.

Dieses Programm wurde von vielen Seelsorgern und Mitarbeitern des Laienapostolats als ein zentrales Anliegen der Pastoral verstanden, so daß sich vom 28. bis 30. Dezember 1987 nahezu 600 Frauen und Männer aus ganz Österreich und aus allen Nachbarländern (mit großen Gruppen aus deutschen Diözesen, aus Jugoslawien, Polen und Ungarn, aber auch mit Teilnehmern aus der DDR, der ČSSR, Italien/Südtirol und der Schweiz*) in der Konzilsgedächtniskirche in Wien-Lainz einfanden.

Zentrale Anliegen der Tagung wurden bereits in der Ansprache von *Erzbischof Dr. Karl Berg*, dem Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz, beim Wortgottesdienst zur Eröffnung der Tagung angesprochen.

Der Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs, *P. Dr. Alois Riedlsperger SJ*, skizzierte die „Entwicklungen und Tendenzen in der österreichischen Arbeitsgesellschaft" (wobei er an passender Stelle Erfahrungsberichte in das Referat einbaute). Die älteren Arbeitnehmer haben ja noch Zeiten erlebt, da jeweils rund ein Drittel der Bevölkerung in der Landwirtschaft, in Industrie und Gewerbe und im Dienstleistungsbereich tätig war, während heute die Landwirtschaft unter zehn Prozent, der Dienstleistungssektor sechzig Prozent der Beschäftigten umfaßt. – Wie sich diese Entwicklung auf den einzelnen Landwirt auswirkt, schilderte an dieser Stelle ein Nebenerwerbsbauer aus Oberösterreich, *Ambros Pree*. Neben der großen Abhängigkeit von der Technik und insbesondere von der chemischen Industrie mit ihrer starken Belastung der Umwelt taucht als neues Problem die Gentechnologie auf, die die bisherige Form von Landwirtschaft überflüssig zu machen und zahlreiche Arbeitsplätze und Existenzen zu vernichten droht.

Die Entwicklung in der Arbeitswelt wird heute besonders auch davon bestimmt, daß wir infolge der neuen Technologien von der Industrie- zur Informationsgesellschaft weitergehen, mit großen Auswirkungen auf die Umgestaltung der Arbeitsplätze im industriellen wie im Dienstleistungsbereich, wovon insbesondere viele Frauen betroffen sind. Den Druck, dem z. B. Arbeiterinnen in einer Metallschleiferei ausgesetzt sind, schilderte *Anna Haiden*.

Rationalisierung und Flexibilisierung führen zu erhöhter Arbeitslosigkeit und zur Ausbildung einer „Zweidrittelgesellschaft" von Menschen, die Arbeit und gesichertes Einkommen haben, gegenüber Arbeitslosen, Schwervermittelbaren und anderen Randgruppen, die oft weit unter dem Existenzminimum leben. – Dazu erzählte *Hubert Hofer* von den verschiedenen Stadien, die er als arbeitsloser junger Tischler nun schon zweimal durchgemacht hat.

Damit waren genügend Informationen gegeben und Betroffenheit ausgelöst, um sich in den 23 Gesprächsgruppen den vielfältigen Problemen der heutigen Arbeitswelt – bis hin zur Situation von Kleinbetrieben, zur

* Vgl. dazu den ausführlichen Bericht von *H. Argast* in der Schweizerischen Kirchenzeitung Nr. 6 vom 11. Februar 1988, 81ff. In ähnlicher Weise wurde von anderen Teilnehmern in Zeitschriften ihres Landes über die Pastoraltagung berichtet.

Betriebsratsarbeit in der Kirche, zur Dritten Welt und zu Anliegen der Gesundheit und der Umwelt – zu stellen. Jeder Gruppe stand neben dem Moderator auch ein „Experte" zur Verfügung. – Die Ergebnisse aus den Gesprächsgruppen wurden durch den Journalisten *Dr. Peter Pawlowsky* zusammengefaßt, der in einigen Schlaglichtern auf die Schwierigkeiten der Tätigkeit von Betriebsräten, auf die Arbeitslosigkeit und ihre psychosomatischen Folgen, auf die Probleme aus Flexibilisierung und Schichtarbeit, auf den geringen Kontakt der Kirche zur Arbeiterschaft u. a. hinwies.

Mit dem Referat der Bonner Regierungsdirektorin *Dr. Marita Estor* wurde der Blick von der Vergangenheit und Gegenwart auf „Künftige Entwicklungen in der Arbeitswelt" gelenkt. Sie sprach vom weiteren Rückgang der Arbeitszeit bei wachsender Produktivität, von der Zunahme insbesondere der „produktionsbezogenen" Dienstleistungen (z. B. Beratungstätigkeit im Wirtschaftsbereich), von den Veränderungen durch die neuen Informationstechnologien, von der Zunahme der Erwerbstätigkeit von Frauen, von der Zunahme flexibler Arbeitsplätze und dem Verschwimmen der Grenzen zwischen (Erwerbs-)Arbeit und Nicht-Arbeit.

Nach diesem Überblick über die künftige Entwicklung legten je zwei Vertreter der Arbeitgeber- und der Arbeitnehmerseite aufgrund ihrer Erfahrungen einige Aspekte der künftigen Entwicklung dar. Der Geschäftsführer eines großen Druck- und Verlagsbetriebes, *Dkfm. Herbert Binder*, forderte eine positivere Einstellung zu Tüchtigkeit und Leistung, fand damit aber bei mehreren Diskussionsrednern Widerspruch, da gerade die „Leistung" sehr unterschiedlich bewertet und bezahlt werde. Hingegen blieb sein Drängen auf qualifizierte Aus- und Weiterbildung unwidersprochen.

Während Binder vor allem eine Verbesserung des höheren Schulwesens und die Einrichtung von Fachhochschulen vor Augen hatte, schrieb die Stellvertretende Vorsitzende der Gewerkschaft der Privatangestellten, *Eleonore Hostasch*, in ihrem Statement diese Aufgabe vor allem den Unternehmern selbst zu. Ihre Beschreibung dessen, was „frauentypisch" sei, machte deutlich, wie weit wir von einer wirklich gleichberechtigten Partnerschaft noch entfernt sind und daß auch die neuen Technologien wieder typische „Frauenarbeitsplätze" schaffen. Besorgt zeigte sie sich über die Leiharbeit und die Heimarbeit. Eine Lösung der Probleme sei nur durch möglichst weitgehende Mitbestimmung aller an der Entwicklung eines Unternehmens möglich.

Der Geschäftsführer einer privaten Industriegruppe mit rund 5500 Beschäftigten, Nationalratsabgeordneter *Dr. Josef Taus*, beschrieb zunächst den neuen Beruf des angestellten Unternehmers. Aus seiner Sicht gibt es neben einer Gruppe von Personen, die im „ungeschützten" Bereich tätig sind und von denen manche auch noch die unternehmerischen Risiken tragen, eine Mehrheit von Personen, die im „geschützten" Bereich arbeiten – eine Unterscheidung, die ebenso Widerspruch hervorrief wie seine Überzeugung, daß Österreich sich einfach der Entwicklung der westlichen Industrienationen anschließen, mit der Karawane mitziehen müsse, wolle es nicht den Anschluß verlieren. Seiner Forderung nach Zulassung der Wanderungsbewegungen hin zu den Ballungszentren der Großstädte wurde entgegengehalten, daß gerade die kleineren Arbeitnehmer es sich vielfach nicht leisten können, die häufig mit eigener Handarbeit erbauten Häuschen oder Eigentumswohnungen aufzugeben und sich etwas Neues zu kaufen.

Schließlich legte der Präsident des Österreichischen Gewerkschaftsbundes, Nationalratsabgeordneter *Friedrich Verzetnitsch*, in zehn Thesen seine Sicht zur Entwicklung der Beschäftigung, zur Arbeitslosigkeit, zur Entsolidarisierung, Flexibilisierung, Internationalisierung u. a. vor und unterstrich damit Anliegen, die auch in den Referaten öfters auftauchten.

In der anschließenden Diskussion wurde immer wieder der notwendige gemeinsame Einsatz für den Menschen in der Arbeitswelt und insbesondere für die Schwächeren angesprochen.

Der österreichische Wirtschaftsfachmann und Schriftsteller *Matthias Mander* (Romane: „Wüstungen", „Der Casuar") trug am

Abend aus seinen Werken einige Texte vor, die von der Situation in der Arbeitswelt handeln.

Mit dem Referat „Sozialethische Kriterien zur Gestaltung einer menschengemäßen, solidarischen Arbeitswelt" führte *Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach SJ* aus Frankfurt/M. in den zweiten Tag ein. Seine Aussagen über die religiöse, naturale, personale, soziale und politische Dimension der Arbeit wurden zu einer scharfen Auseinandersetzung mit manchen Formen heutigen Wirtschaftsverständnisses (etwa zur Auffassung von den Selbstheilungskräften des Marktes). Er forderte eine Beteiligung an wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen und bei der Neuverteilung der Erwerbsarbeit, eine Option für die Armen auch in unseren hochtechnisierten Ländern u. ä.

In einer weiteren Runde der Gesprächsgruppen wurde überlegt, was die Kirche in den verschiedenen Bereichen tun könne; in welcher Weise wir Christen uns bei der Gestaltung der Arbeitswelt, bei der Überwindung der Arbeitslosigkeit und der Benachteiligungen, bei der Integration der Schwervermittelbaren engagieren können und sollen. Von der Kirche selbst wurde beispielhaftes Handeln gefordert.

In der Homilie zur Eucharistiefeier gab *Bischof Dr. Johann Weber* eine Antwort auf die Frage: Wo und wie können unsere Augen heute das Heil sehen? Indem wir beachten, daß Gott keine Feinde unter den Völkern hat, daß viele Menschen zugleich in Ungeduld und in Gelassenheit für das Kommen des Reiches Gottes arbeiten, daß es die verborgene und sichtbare Heiligkeit auch in der Gegenwart gibt.

Hatten die in das Eröffnungsreferat eingebauten Statements Betroffenheit ausgelöst, so bedeuteten die Erfahrungsberichte des zweiten Nachmittags bei allen Hinweisen auf Nöte und Mängel auch Ermutigung, ob es sich um „Erfahrungen aus dem Projekt der Schuhwerkstätte in Schrems" handelt, womit *Karl Immervoll* die Bemühungen kirchlicher Gruppen um die Schaffung von Selbstverwaltungsbetrieben vorstellte, oder ob *Hermann Stadler* von seinem Jugendzentrum in Leoben berichtete, in dem mit dem Schwerpunkt Arbeitslosigkeit vor allem der mühsame Weg zur Integration von Randgruppen beschritten wurde. Am Beispiel des Kampfes von Handelsangestellten gegen längere Ladenöffnungszeiten zeigte die Salzburger Betriebsrätin *Ursula Auer* auf, wie man als Christ im Betriebsrat Verantwortung für die Mitarbeiter/innen wahrnehmen kann. Daß selbst in einer „typischen Arbeiterpfarre" es nicht leicht ist, Arbeiter für die Pfarrgemeinderatsarbeit zu gewinnen, und wie mühsam, aber zugleich notwendig ein Pfarrgemeinderats-Ausschuß für Berufs- und Arbeitswelt ist, wurde von *Hubert Stumberger* aus Steyr dargelegt.

Das Referat des Krakauer Professors *Dr. Jozef Tischner*, der über „Konsequenzen aus dem Arbeits-Verständnis von Laborem exercens. Die Bedeutung der Enzyklika für kirchliches Handeln und ihre Grenzen" sprechen sollte, entfiel wegen einer Erkrankung des Referenten. Dafür wurde ausgiebig über die vielfältigen Probleme, die bisher auf der Tagung zur Sprache kamen, diskutiert.

In einer Multimediashow, verbunden mit Sketches, die von zwei jungen Linzer Arbeitern dargeboten wurden, konnte man am zweiten Abend Einblick in die Schreckensvisionen gewinnen, die schon bisher erprobte Möglichkeiten der modernen Informationstechniken wachrufen.

Der dritte Tag wurde von *Doz. Dr. Kurt Koch*, Luzern, mit „Inspirationen aus der Bibel für Neuorientierungen in Lebensgestaltung, Arbeitswelt und Gesellschaft" eröffnet. Er kritisierte die kirchliche und theologische Blindheit gegenüber der konkreten gesellschaftlichen Realität der Arbeiterschaft, was u. a. dazu führt, daß die Kirche zum Problem der Arbeitslosigkeit kaum etwas sagen kann, da dies auch eine Stellungnahme zur politischen Verteilungsmacht über die Arbeit enthalten müßte. Eine Überwindung dieser Blindheit kann nur von einer Rückbesinnung auf die biblische Botschaft, insbesondere auf das „Primiz-Evangelium" Jesu, kommen: „Den Armen gute Nachricht zu bringen ... und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen." Es sei eine Überwindung der Apartheid zwischen Arbeit und Sabbat notwendig. Die Gnade Gottes werde einer gnadenlosen Gesellschaft dann zuteil, wenn sie z. B. die Grenzen der Leistungsgesell-

schaft und den totalitären Charakter der Leistungsideologie erkenne.
Im Abschlußreferat zum Thema „Unterwegs zu Leitlinien für kirchliches Handeln in Arbeitswelt und Wirtschaft" skizzierte der Linzer Diözesanbischof *Maximilian Aichern,* was aufgrund von Konzils- und Synodentexten, päpstlichen Dokumenten und zahlreichen Gesprächen mit Unternehmern, Arbeitnehmern und mit Fachleuten der kirchlichen Soziallehre heute aus kirchlicher Sicht zur Arbeitswelt und zur Verantwortung der Kirche und der Christen in ihr gesagt werden kann: daß Arbeit und Wirtschaft im Dienst der Menschen stünden, daß Arbeit ein Grundwert menschlichen Lebens sei, bei dem die Menschenwürde gewahrt sein müsse, daß durch die Arbeit eine menschenwürdige Bedarfsdeckung zu erfolgen habe usw.

Verständlich, daß diese Pastoraltagung nicht nur in den kirchlichen Medien breiten Niederschlag gefunden hat, sondern auch starkes Echo in den profanen Medien bis hin zum Fernsehen fand.
Von den Teilnehmern wurde vor allem dankbar anerkannt, daß hier so offene Diskussionen geschehen und eine Fülle von wichtigen Problemen zur Sprache gebracht werden konnten. Wenn die Gespräche bisweilen emotional aufgeladen waren, zeigte das den Anteil an persönlichem Engagement, das viele Teilnehmer mitbrachten. Manchmal mußte man allerdings an die bei der Begrüßung ausgesprochene Warnung denken, daß Feindbilder leicht gezeichnet sind, aber kaum jemanden einen Schritt weiterbringen, sondern daß nur das geduldige Aufeinanderhören, Miteinandersprechen und das Wissen um die Verantwortung miteinander und füreinander helfen könne. Man kann hoffen, daß das Thema Arbeitswelt aus der kirchlichen Diskussion der nächsten Jahre, und zwar auf allen Ebenen, von der Pfarre bis zur Bischofskonferenz, nicht mehr verschwindet.

Praxis

Leo Karrer

Das staatskirchliche System in der Schweiz und sein Einfluß auf das pastorale Wirken der Kirche

Eine Rechenschaft über Geld und Geist bzw. über die Ambivalenz kirchlicher Verwaltung und Bürokratie kann leicht in die Spannung und in den Gegensatz von „Geld oder Geist" geraten. Angesichts der Macht von Geld auf unser Verhalten und Werten und angesichts der Wirkung von Verwaltung und Apparat in der Gestaltung des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens ist diese Spannung – wie die Geschichte immer wieder zeigt – auch leicht zu verstehen. Diese Ambivalenz kennzeichnet durchaus auch das Verhältnis des staatskirchlichen Systems zu den pastoralen Strukturen und Prozessen. Dabei würde man es sich zu einfach machen, das beiderseitige Verhältnis in die Gegensätze wie „Institution – lebendige Gemeinde", „Bürokratie – Prophetie", „Amt – Charisma", „Zentralismus – Basis", „Kontrolle – Freiheit" und „Geld oder Geist" zu pferchen.
Ein Blick auf das filigranhaft wirkende Verhältnis zwischen dem staatskirchenrechtlichen System und den pastoralen bzw. kirchlichen Strukturen in der Schweiz kann gegenüber solchen Vereinfachungen der Sichtweise zur Vorsicht mahnen.
Aber ebenso bedenklich ist die helvetische Tendenz, das staatskirchliche System pragmatisch zu handhaben und seine Tücken und Gefahren unbewacht zu lassen.

I. Zur staatskirchlichen Situation in der Vielfalt der Schweiz

1. Kaum durchschaubare Vielfalt auf engem Raum

Es mag widersprüchlich klingen. Aber über die kleine Schweiz und über die Kirche Schweiz lassen sich auf wenigen Seiten schwerlich generelle Angaben machen. – Um das kirchliche Leben in diesem Land verstehen zu können, ist ein Blick auf die

Spannung zwischen Einheit und Vielfalt dieses Landes nötig.

Auf der einen Seite entstand aufgrund der sprachlichen, politischen, religiösen und kulturellen Buntheit und Unterschiede ein politisches System, das Basisdemokratie mit der unvergleichlich hohen Autonomie der Kantone und vor allem der Gemeinden und Durchschaubarkeit sichern will, eine Konsensdemokratie mit Milizparlament, Milizarmee und möglichst „dauerhafter" Regierungskoalition. Auf der anderen Seite steht die wirtschaftliche Entwicklung, die weniger demokratisch und transparent erfolgt. Hinzu kommt, daß die territoriale Demokratie zusehends mit einer funktionalen Demokratie konfrontiert wird, weil die wirtschaftlichen, ökologischen und manche gesellschaftlichen Probleme (wie z. B. Mobilität, Medien, internationale Systeme . . .) mit dem Instrument einer nach unten verlagerten territorialen Demokratie nicht mehr zu lösen sind. Zwischen dem Willen, möglichst „Herr im eigenen Haus zu sein", und der Wirklichkeit der internationalen Verflechtungen gibt es Spannungen bis hin zu Zerreißproben.

2. Das staatskirchenrechtliche Gewand

a) Spiegelbild der Gesellschaft

Die staatskirchlichen Institutionen auf Gemeinde- und Kantonsebene sind auf weite Strecken Spiegelbilder des staatlichen Lebens. Auf dem Gebiet der Kirchengesetzgebung sind die Kantone frei bis auf einige wenige Schranken der Bundesverfassung, die vor allem die Garantie der Gewissens- und Religionsfreiheit betreffen. Grundlage der Kantone sind jedoch die Gemeinden mit ihrer Autonomie, was sich auf sehr verschiedene Ordnungen des kirchlichen Lebens auswirkt (nicht nur von Kanton zu Kanton ist alles anders, sondern oft auch von Gemeinde zu Gemeinde). – In der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts entwickelten sich unterschiedliche Systeme von Kirchgemeinden: Grundsätzlich umfassen sie die Gesamtheit der Konfessionsangehörigen einer oder mehrerer ziviler Gemeinden. Es sind nicht kirchliche, sondern staatskirchenrechtliche Gebilde, die das Kirchenvermögen verwalten (mit eigener Steuerhoheit) und je nach Kanton auch weitere Rechte haben wie z. B. Anstellung von Organisten, Küstern, Seelsorgern/innen und vor allem auch die Wahl, Wiederwahl oder Abwahl des Pfarrers . . .[1]

Zwei Merkmale des schweizerischen Staatskirchenrechts sind somit zusammenzufassen:

– Mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung werden die Angehörigen einer bestimmten Konfession zu einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zusammengefaßt. Die Körperschaften sind territorial gegliedert in Kirchgemeinden, sodann in Kirchgemeindeverbänden (in größeren Städten) oder landeskirchlichen Verbänden (kantonale Synoden). Die Grundlage von Landeskirchen wie Kirchgemeinden ist somit staatlich, ihre Zwecksetzung jedoch kirchlich.

– Alle Kantone haben als Ausfluß der bundesrechtlichen Garantie der Glaubens- und Gewissensfreiheit einen sogenannten inneren Bereich offengelassen, in dem der Staat sich nicht einmischt. Dieser Bereich umfaßt in jedem Fall Fragen der kirchlichen Lehre, des Kultus, der Seelsorge und der Diakonie. In den äußeren Belangen, wie Organisation im einzelnen, Verwaltung, Finanzen, teils Ordnung des Ämterwesens, ist eine staatliche Hoheit gegeben. Insbesondere im Maß der Intensität dieser staatlichen Hoheit unterscheiden sich die kantonalen Gesetzgebungen.

b) Ein Faktor für Stabilität und Kontinuität

Schon aufgrund dieser wenigen Daten ist einleuchtend, daß – wohl im Unterschied zu den Kirchenordnungen in anderen Ländern – das staatskirchenrechtliche Gewand in der Schweiz einen gewichtigen Faktor für Stabilität und Kontinuität darstellt. Im Vergleich dazu sind die kirchlich-pastoralen Institutionen wie z. B. die Pfarrei, regionale oder kantonale Arbeitsstellen wie u. a. für Katechese, Jugendarbeit, Sozialarbeit, Erwachsenenbildung, Ehe- und Lebensberatung sowie Stabsstellen im Bereich der Bischofskonferenz (Pastoralplanungskommission, Justitia et Pax etc.) eher von dynamischer Potenz. Das ist m. E. im Sinne einer vergleichenden Pastoral nicht unerheblich. – Überdies ist

[1] Bis jetzt habe ich keine neue Literatur ausfindig machen können, die bis ins Detail informieren würde.

nicht zu übersehen, daß aufgrund dieser in langer Geschichte gewachsenen Besonderheit für die über drei Millionen Katholiken/innen (unter zur Zeit 6,5 Millionen Einwohnern) sich manche Charakteristika ausgebildet haben, die für die gesellschaftliche Situation der Schweiz durchaus typisch zu nennen sind und die sich im kirchlichen Raum entsprechend niedergeschlagen haben und spezifisch zeigen.

c) Verankerung der Parochialstruktur

Dabei ist an die föderalistische („partikularistische") Grundstruktur und Denkweise zu erinnern, wodurch die straff gebietskörperschaftlich ausgerichtete staatskirchliche Organisation die Pfarrei erst recht in ihrer „Boden-ständig-keit" festigt, was die Parochialstruktur stärker verankert als z. B. in der Bundesrepublik. Damit hängt zusammen, daß sich im Verlaufe der Zeit die „untere" Ebene (Kirchgemeinde bzw. Pfarrei) im Vergleich zur höheren Ebene (Bistum, Bischofskonferenz) differenzierter und eigenständiger konsolidieren konnte, zumal der Schweizer „die da oben" (z. B. öffentliche Hand) gerne sehr knapp hält, kleinräumig eine möglichst große Eigenständigkeit wahrt und in seinem demokratischen Alltag die Kosten scharf nach ihrem Nutzen kontrolliert. – Auch für die Kirche zeigt sich parallel zur funktionalen „Demokratie" die wachsende Bedeutung gesamtschweizerischer und sprachregionaler Stabsstellen, Kommissionen und Einrichtungen (Fastenopfer, Caritas, Medien etc.). – Für die Kirche Schweiz offenbart dies, daß sie Mühe hat, gesamtschweizerisch kritisch-prophetisch präsent zu sein und auf dieser Ebene für ihre Anliegen Öffentlichkeit herzustellen, weshalb sie auch im Ausland bis an punktuelle Ereignisse kaum wahrgenommen wird.

Des weiteren ist das störungsfreie Gleichgewicht der Kräfte und Interessen für die meisten ein „Herzensanliegen", wodurch es jene schwer haben, die den „lieben Frieden" stören oder Fragen stellen. Damit verbindet sich der wohl unbestrittene und durch die Verhältnisse notwendige Sinn des Schweizers für die praktischen Seiten des Handelns beim Verfolgen seiner Interessen. Damit einher geht der Argwohn gegenüber allen zentralistischen Tendenzen, aber ebenso gegenüber Theorielastigkeit und Ideologieüberhang. Ein deutscher Pfarrer äußerte sich mir gegenüber einmal dahingehend, daß er froh darüber wäre, daß seine Kollegen in der Schweiz nicht so „überbau-anfällig" seien. Das scheint man schon früh begriffen zu haben, wird doch berichtet, daß den zu den Alten Eidgenossen entsandten päpstlichen Legaten jeweils gesagt worden sei: „Bisogna lasciar gli Svizzeri negli loro usi ed abusi", das heißt: „Man muß die Schweizer bei ihren Bräuchen lassen, aber auch bei ihren Mißbräuchen." – Und dann ist auch die Kirche Schweiz von einer Art geschichtlicher Unschuldsmentalität geprägt, die für das Land auffällig ist. Aufgrund der stetigen Aufwärtsentwicklung des Landes seit 150 Jahren – ohne die schrecklichen Zusammenbrüche dieses Jahrhunderts auf dem eigenen Territorium – drängt sich sozusagen keine Vergangenheitsbewältigung unmittelbar auf. Dieses geschichtliche Unschuldsgefühl und die vergleichsweise wirtschaftlich gute Lage (kaum Arbeitslosigkeit . . .) und Neutralität bewirken in mancher Beziehung bedenkliche Formen der Problem-Bewußtlosigkeit[2].

3. Staatskirchenrechtliche Organisation – Pastoral

Von diesem skizzierten Hintergrund her ist im folgenden die Frage zu stellen, wie sich das zweipolige Verhältnis zwischen staatskirchenrechtlicher Organisation und dem pastoralen bzw. kirchlichen Leben auswirkt. In Kurzform: Wie spielt die Kooperation von staatskirchlicher Kirchgemeinde und kirchlicher Pfarrei bzw. von kantonalkirchlichen Synoden und Bistum, die formal klar getrennt sind, aber von den Mitgliedern der Pfarrei bzw. des Bistums und der Kirchgemeinde bzw. Kantonalkirche her eine gemeinsame Basis finden[3]? – Zudem: Der Ausdruck „Gemeinde" für Pfarrei, wie er in den letzten Jahrzehnten selbstverständlich geworden ist, hat es in der Schweiz insofern schwerer, als „Gemeinde" durch die zivile und staatskirchenrechtliche Bedeutung und durch ihr alltägliches Gewicht in einem föde-

[2] Vgl. *L. Karrer*, Ist unser Katholizismus prophetisch bewußtlos?, in: Schweizerische Kirchenzeitung 155 (1987) 97–102.

[3] Vgl. *ders.*, Kirchliche Gemeinden. Die Entwicklung in der Schweiz vor dem Hintergrund des staatskirchlichen Gewandes, in: Bibel und Liturgie 61 (1988) 101–108.

ralistischen System rein emotional schon zu sehr besetzt ist.

II. Bedenkliches und Bedenkenswertes dieses zweipoligen Spannungsverhältnisses

1. Zwischen Parkinson'schem Gesetz und administrativer Entlastung

Vor dem Hintergrund der verwaltungstechnischen Rationalisierung und der allgemeinen Zunahme an Mobilität in den vergangenen zwei Jahrzehnten hat sich auch in den Kirchgemeinden und in den Kantonalkirchen die Tendenz in Richtung eines administrativen Übergewichts gegenüber pastoralen Gesichtspunkten entwickelt. Dies ist in der Schweiz weniger in kleinen Kirchgemeinden, sondern eher dort feststellbar, wo sich mehrere Kirchgemeinden zu Groß- oder Gesamtkirchgemeinden zusammengeschlossen haben – mit dem sogenannten Großen Kirchenrat als Legislative und dem Kleinen Kirchenrat als Exekutive.
Formal stehen sich die Entscheidungsebenen in baulicher, finanzieller und administrativer sowie in personeller Hinsicht[4] und die praktische Seelsorge in den Pfarreien, in der Spezialseelsorge (Jugendseelsorge, Katechetische Arbeitsstelle, Krankenhauspastoral etc.) und in den Verbänden und Vereinen gegenüber. Die staatskirchliche Verwaltung zieht nach ihren eigenen Gesetzen Büros und einen ganzen Troß von Mitarbeitern/innen nach sich, wodurch die Anonymität – vor allem für die Jugendlichen und die Ausländer – und die Undurchsichtigkeit der Entscheidungsprozesse eher zunehmen.
Die staatskirchlichen Organe indes nur als Drahtverhau für das Leben und die Phantasie in den Pfarreien taxieren zu wollen, verkennt leicht die Tatsache, daß durch sie eine große verwaltungsmäßige Entlastung der Seelsorger/innen erfolgt und manche – pastoral gesehen „sekundäre" – Verantwortung auf mehrere Schultern verteilt wird.
Zudem liegt in diesem System eine im Unterschied zum katholischen Kirchenrecht doch erheblich dezentralisierte Verlagerung der Kompetenzen an die Basis. So ist das System in der Schweiz – im Vergleich zum Diözesan-Kirchensteuersystem in der Bundesrepublik Deutschland – stabiler und in etwa behender, wenn es z. B. um die Anstellung neuer Seelsorgerkategorien (Frauen und Männer als Jugendseelsorger, Sozialarbeiter, Erwachsenenbildner, Katecheten, Pastoralassistenten . . .) geht und die Finanzierung und Planung solcher Stellen an die Basis verlagert sind.

2. Zwischen zwei Kirchenleitungen?

Das Verhältnis zwischen den staatskirchlichen Behörden (Kirchenrat, Kirchenpflege . . .) und den pastoral Verantwortlichen (Pfarrer, Seelsorgeteam, Pfarreirat, Kantonaldekan, Bischof . . .) schafft vor allem auf der Pfarreiebene gewisse Parallelisierungen. Wenn lebendige Gemeinden bzw. Kirche sich als Lebensraum für eine Hoffnungspraxis von Menschen verstehen, die im Glauben an Jesus Christus unterwegs sind und die von dieser geschenkten Hoffnung her ihr persönliches und gesellschaftliches Leben zu gestalten bemüht sind, dann wird verständlich, daß Kirche nicht durch die Anerkennung des Staates geschieht und daß nicht der staatskirchliche Rahmen definiert, was Kirche ist und wie lebendige Gemeinde glaubwürdig zu verwirklichen ist. Trotz der formal klaren Grenzziehung gibt es aber in der Praxis eine Osmose der beiden Bereiche. – Bis zu einem gewissen Grad ist es verständlich, daß die staatskirchlichen Behörden nicht nur in Finanz- und Baufragen in Erscheinung treten, sondern bei der Budgetierung für pastorale Vorhaben (z. B. Schulung des Pfarreirates . . .) und vor allem in Personalfragen interessiert mitentscheiden und damit inhaltliche Schwerpunkte setzen und Prioritäten treffen. – Vor allem in Kantonen mit einer stärker katholischen und geschichtlich gewachsenen genossenschaftlichen Tradition gibt es durchaus gewisse Kontrolltendenzen, die an einen „Josephinismus eidgenössischer Prägung" erinnern. Nachdem aber der Staat sich eher zurückzieht und Kompetenzen an die staatskirchlichen Gremien abgibt, sollen letztere nicht in die Attitüde von Kultusbeamten des Staates verfallen, die auch die pastoralen Vorgänge in der Pfarrei regeln und beein-

[4] Wobei die Seelsorger/innen grundsätzlich nur mit der Missio canonica des Bischofs wählbar sind.

flussen wollen (z. B. kritische Diskussionen im Zusammenhang mit der Fastenopfer-Agende) und z. T. gerade dem Finanzgebaren von Kirchenleuten argwöhnisch gegenüberstehen (zuweilen nicht ohne Grund).
Andererseits schafft die Koexistenz eine verstreutere und damit verbreitetere Basis der Mitsprache und Mitverantwortung. Bei Sach- und Personalfragen werden manche Interessen und Gesichtspunkte offener und vielseitiger angesprochen, und es müssen – oft über langwierige Wege – einvernehmliche Lösungen gefunden werden. Damit ist das Bistum oder der Pfarrer in mancher Hinsicht von der Haftung entlastet. – Zudem stellt die staatskirchliche Ordnung auf Gemeinde- und Kantonalebene einen Rahmen für Öffentlichkeit und damit für Einblick und Transparenz dar, die von der hierarchischen Struktur der Kirche her nicht garantiert sind. Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß – auf das Gesamte gesehen – die weiterführenden Impulse oder die Voraussetzungen dafür, daß z. B. Ausländer oder Jugendliche sich Gehör verschaffen können, zumeist aus dem gemeindlichen Leben stammen und von pfarreiinternen Gremien oder Gruppierungen ausgehen. Strukturell gibt das staatskirchliche Gewand der Opposition eine Chance, denn auch in Kirchgemeinde-Angelegenheiten kann das Referendum ergriffen werden. Aber wie diese „Rechte" wahrgenommen werden, das hängt m. E. von der „Spiritualität" der Pfarrei ab. Sie hat sich in den letzten Jahren vor allem bei „überrissenen" Bauvorhaben als kritische Instanz erwiesen. Durch Pfarreigruppierungen oder kirchlich weniger gebundene Kreise („Kirchenträumer" . . .) sind manche Herausforderungen im gesellschaftlichen und internationalen Horizont aufgegriffen und gegenüber staatskirchlichen Behörden vertreten worden.

3. Zwischen Kirchturmpolitik und Solidarität

Wenn auch in der Schweiz die Finanzierung der pastoralen und kirchlichen Aufgaben über Vermögenserträge, Spendenaktionen (Fastenopfer, Caritas, Missionsopfer, Mediensonntag . . .) oder Kollekten usw. erfolgt, so bleibt doch das Steuereinkommen (über die einzelne Kirchgemeinde) das entscheidende und stabile Finanzierungssystem. Das heißt im Klartext, daß die Kirche Schweiz „unten" reich ist und „oben" – auf der Ebene der Bistümer und der Bischofskonferenz – ausgesprochen arm. Es ist somit schwierig, sprachregionale, diözesane oder gar gesamtschweizerische Projekte und Arbeitsstellen abzusichern oder gar langjährig zu planen. Weil aber gerade diese Ebene zunehmend gefordert ist, befindet sich die Kirche Schweiz zur Zeit auf einem „langen Marsch", um dem Problem gesamtschweizerischer Solidarität zu begegnen. Dabei handelt es sich um überdiözesane Aufgaben wie Glaubensverkündigung (Glaubenskurse . . .), Schulung und Bildung (katholische Schulen, Erwachsenenbildung, Laienapostolat, Dritter Bildungsweg . . .), Ausländerseelsorge, Jugendarbeit, Verbandsarbeit (Frauen- und Müttergemeinschaft, Kath. Arbeitnehmer-Bewegung . . .), spezielle Aufgaben (Tourismusseelsorge, Fidei-Donum-Priester . . .), internationale Organisationen, Pastoralplanung und Beratung (Pastoralsoziologisches Institut, Pastoralplanungskommission, Justitia et Pax, Ökumenische Kommissionen . . .), Massenmedien (Arbeitsstellen für Radio, Fernsehen und Film sowie Presseagentur . . .) und Stabsstellen der Bischofskonferenz und der sprachregionalen kirchlichen Organisationen etc. Zu einem Teil werden diese Aufgaben durch die Römisch-Katholische Zentralkonferenz (gesamtschweizerisch) „berappt", zum größeren Teil durch Spendenaufkommen (Fastenopfer) gesichert. Das läßt die Frage hochkommen, ob die durch Spenden- und Sammelaktionen gewonnenen Mittel nicht doch eher zweckgebunden und solidarisch den karitativen, sozialen und pastoralen Aufgaben armer Kirchen und in Ländern der Dritten Welt zufließen sollten, während die Aufgaben der Kirche Schweiz von der eigenen Basis über das Steueraufkommen zu decken wären. Wie schon angedeutet, so können – ähnlich wie die „funktionale" Demokratie in der Schweiz – viele Aufgaben der Kirche Schweiz von einem rein nach unten verlagerten territorialen Prinzip nicht mehr erfüllt werden. Vielmehr müssen sie überpfarreilich oder interdiözesan wahrgenommen

werden. Das schließt eine gewisse Relativierung einer ausschließlich nach unten verlagerten Territorialstruktur mit ein.

Wünschenswerte Differenzierung nach oben

Der Differenzierung nach unten entspricht noch keine Differenzierung nach oben. Dies scheint aber dringlich gefordert, wenn die katholische Kirche Schweiz in der schweizerischen Gesellschaft prophetisch und kritisch präsent und vernehmbar sein will[5]. Dies darf indes nicht übersehen lassen, daß in diese Richtung schon wichtige Schritte unternommen und Spuren gelegt worden sind. Als es bei der Aktion „Solidarische Kirche Schweiz. Finanzinformationen 1981" darum ging, den Fastenopfer-Inlandteil langfristig durch ordentliche Beiträge aus Kirchgemeinden und Kantonalkirchen abzulösen, zeigte es sich, daß ein hohes Maß an Verständnis und Solidarität vorhanden war[6]. Aber ein diözesaner und interdiözesaner Finanzausgleich ist kaum vorhanden. – Anders sieht es in manchen Kantonalkirchen aus, in denen ein Finanzausgleich zwischen eher armen und eher reichen Kirchgemeinden existiert und in denen kantonalkirchliche Einrichtungen und Arbeitsstellen für pastorale Stabsaufgaben gerade in den letzten Jahren errichtet und weiter ausgebaut worden sind.

Durch die fast unübersehbare Vielfalt staatskirchlicher Modelle mit der ausgeprägten Gemeindeautonomie gibt es bei den Gehältern auch der Seelsorger/innen ein z. T. schon Ärgernis erregendes Gefälle, denn eine Kantonalkirche kann nur Rahmenrichtlinien oder Empfehlungen geben. In einigen Kantonen der Westschweiz erhalten zwar die Pfarrer den gleichen Lohn. – Aber jeder Versuch eines Bistums, hier im Sinne von Solidarität auf ein mehr oder weniger ausgeglichenes Lohnniveau unter den einzelnen Seelsorgerkategorien wie Pfarrer, Pastoralassistenten/innen, Katecheten/innen usw. zu kommen, würde als ungehörige Einmischung entrüstet zurückgewiesen.

[5] *L. Karrer,* Ist sich unser Katholizismus seiner Herausforderungen bewußt?, in: Schweiz. Kirchenzeitung 155 (1987) 113–119; *ders.*, Eine Tagsatzung des Schweizer Katholizismus: ebd. 129–131.

[6] *U. Zehnder,* Und das alles mit unseren Kirchensteuern!, in: Geld und Geist. Fastenopfer 1984, hrsg. v. Fastenopfer/Brot für Brüder (1984) 23.

Diese wenigen, nur skizzierten Hinweise können in etwa schon deutlich werden lassen, daß trotz der vielen Vorteile im Vergleich zu einer zentralistischen Kirchenstruktur das staatskirchliche Gewand der Schweiz das Eigenleben der einzelnen (Territorial-)Pfarrei so sehr betont, daß die Probleme über die Pfarrgrenzen hinaus in der Welt und in der Kirche nur mehr unter dem verengten Blickwinkel des eigenen Kirchturms gesehen und beurteilt werden. Dies führt fast zwangsläufig zu einer Art von kirchlichem Kongregationalismus (Partikularismus). Solidarität und Solidarisierung mit überpfarreilichen Projekten (z. B. ökumenisch getragene Beratungsstellen, Gründung von Seelsorgeverbänden . . .) oder mit regionalen Aufgaben bzw. Arbeitsstellen (in den Bereichen Erwachsenenbildung, Kirche und Industrie . . .) oder gar mit gesamtschweizerischen Initiativen haben es auf dieser Ebene rein institutionell und mentalitätsmäßig sehr schwer, wenn nicht vorher lange motivierende Bewußtseinsbildung und Information stattgefunden haben. Das führt schon zu grundsätzlichen Erörterungen in bezug auf das schweizerische Staatskirchenwesen.

4. Zwischen Geld und Geist

Die Koexistenz von kirchlich-pastoralen Strukturen und staatskirchenrechtlichen Institutionen spielt in der Schweiz in vielen Modellen und ist in vielen Variationen eingespielt, so daß es kaum möglich erscheint, ohne Vereinfachungen der Situationsschilderung auszukommen. Es ist m. E. jedoch wichtig, daß das beiderseitige Verhältnis trotzdem nicht „unbewacht" und in seiner Pragmatik sich selbst überlassen bleibt. Einige haben durchaus grundsätzlich (theologisch) Mühe mit dem staatskirchlichen Gewand, zumal es gerade diese Verankerung der Kirche ist, die viele mit Volkskirche gleichsetzen. Viele Anfragen an die Volkskirche richten sich an die staatskirchlichen Strukturen. Zudem gibt es kritische Stimmen, die fragen, wie lange wir dieses Gewand noch tragen werden.

Das Grundproblem ist wohl die Sorge, daß unter dem Einfluß des schweizerischen Staatskirchenwesens pastorale Anliegen

und Absichten von pastoralfremden Rücksichten beeinflußt oder gar gelenkt werden. – Am unmittelbarsten wird dies auf Gemeindeebene offenkundig. Manche der obligatorischen Gemeindeversammlungen (über Budget und Rechnung) können von vordergründigem Rentabilitätsdenken geprägt sein (Sparen). Man kann recht knauserig sein, wenn es um eine bescheidene Unterstützung eines überpfarreilichen Projektes geht (was haben wir davon?), und doch auch wieder sozusagen die Rolle einer großzügigen Grundstücksmaklerin spielen. Leistungserwartungen an das Seelsorgepersonal orientieren sich zuweilen am Muster der Industrie, und Besoldungsvorstellungen halten sich an die betrieblichen oder beamtenmäßigen Tarifordnungen etc. – Es muß allerdings in diesem Zusammenhang betont werden, daß solche Überlegungen durchaus von honorigen Motiven getragen sein können und daß es in den staatskirchlichen Behörden viele tüchtige und kirchlich engagierte Frauen und Männer gibt, die ihre Verantwortung und (auch im Vergleich zu manchen Seelsorgern/innen) ihre Diskretion sehr ernst nehmen. Aber ebenso spielt auch die Tatsache eine Rolle, daß das Berufsleben oder der militärische Grad durchaus punktuell massiv zur Geltung kommen können, vor allem, wenn es um gesellschaftlich brisante Themen geht. Manchenorts sind die staatskirchlichen Behörden nach dem örtlichen Parteienproporz zusammengesetzt, was nicht unbedingt im Sinne einer kritisch-prophetischen Gemeindepraxis sein muß.

Möglicher Druck in Richtung Service-Kirche

Da die Seelsorger/innen und selbstverständlich auch die Pfarrer von der Kirchgemeinde entlöhnt werden, wächst im Einzelfall der Druck in Richtung eines kirchlichen Services, zu dem man sich sozusagen als Angestellter der Kirchgemeinde verpflichtet fühlt oder in der Mentalität der Leute solchen Berechnungen begegnet. In diesem Bereich liegen durchaus Probleme, die im pastoralen Alltag zur Verunsicherung führen können und gelegentlich pastorale Zivilcourage abverlangen. Diese Spannung zwischen „Geld und Geist" wird m. E. durch das Phänomen der Kirchen- bzw. Pfarreidistanz vieler Kirchgemeindemitglieder nicht geringer. Bei umstrittenen Fragen wie z. B. Zivildienst, Bankeninitiative und Kirchenasyl für Asylbewerber (wie z. B. jüngst in der evangelischen Kirchgemeinde Zürich-Seebach) oder bei innerkirchlich heißen Eisen kann insbesondere der Pfarrer, wenn er sich eindeutig engagiert, in die „Schußlinie" der Fronten geraten und sogar – selten zwar – seine Abwahl riskieren (wie vor wenigen Wochen in Zürich-Seebach).

Trotzdem sind den Pfarreien viele Wege und Chancen gegeben, über Bewußtseinsbildung und Motivpflege Anliegen der Menschen und Herausforderungen in der Gesellschaft aufzugreifen und dann auch entsprechend über staatskirchliche Entscheidungsprozesse zu vertreten und zu stützen. Die Opposition hat ihre strukturelle Chance. Gerade konkrete Beispiele belegen, daß die einschlägigen Freiräume oft näher liegen und größer sind, als in der Mühe und Banalität des Alltags wahrgenommen wird. Dabei ist zu denken an Jugendförderungsvorhaben, Stipendienvergabe, Jugendzentren, Alterssiedlungen, Aufgaben im Bereich der sogenannten Drogenszene oder der Jugendreligionen, Projekte in der Kinderarbeit, Erwachsenenbildung, Religionspädagogik, Sozialarbeit usw. Natürlich hängt es von der Spiritualität bzw. von der kritisch-prophetischen Wachheit einer Pfarrei ab, ob und wie „Minderheiten" solche Anliegen im Rahmen der Kirchgemeinde durchbringen und vertreten.

Kirchliche Zuständigkeit und staatskirchliche Räson

Anzusprechen ist noch kurz das Problem der Gleichgewichtsverlagerung bzw. der Vermischung der pastoralen Gesichtspunkte in kirchlicher Zuständigkeit mit der staatskirchlichen Räson und Kompetenz. Gerade durch den differenziert erfolgten Ausbau der Arbeitsstellen, Projekte und der Spezialseelsorge auf pfarreilicher, regionaler und kantonaler Ebene usw. haben die staatskirchlichen Behörden noch zusätzlich Entscheidungskompetenz erhalten, und zwar durchaus auch in Bereichen, die von ausgesprochen pastoraler Bedeutung sind und tief in den Auftrag der Kirche greifen. Finanzielle und personelle Entscheidungen werden trotz der formal klaren Unterscheidung zu

inhaltlichen Vorentscheidungen und Gewichtung von Prioritäten. Finanzordnungen orientieren sich an Handlungsnormen des Staates wie Sparsamkeit, Notwendigkeit, Verhältnismäßigkeit und Dringlichkeit. Bei aller Berechtigung solcher Normen ist aber darauf zu achten, daß von ihnen nicht die pastoralen Zielvorstellungen und Schwerpunkte abzulesen sind. Dabei ist die interessante Tatsache nicht zu übersehen, daß gerade die „Laien" bzw. die staatskirchlichen Gremien bei innerkirchlichen Problemen (wie Mitsprache, Mitarbeit von Frauen und Männern, Zölibatsfrage u. dgl. m.) oft eine liberalere Offenheit an den Tag legen als die sogenannten offiziellen Vertreter der Kirche, während es bei gesellschaftlich „heißen" Eisen oft umgekehrt der Fall ist. Zudem hat m. E. das staatskirchliche System auf Gemeinde- und Kantonalebene durch das neue Kirchenbewußtsein der Frauen und Männer (Volk Gottes; II. Vatikanum, Synode 72) eine neue Qualität erhalten, und zwar insofern, als es über das Instrument der staatskirchlichen Mitsprache sich verstärkt auch in pastoralen und kirchlichen Fragen selbstbewußt zu Worte meldet (Gleichberechtigung von Frau und Mann, Viri probati . . .).

III. Elemente einer synodalen Kirchenstruktur für die Weltkirche

Viel zuwenig wird in der Schweiz überlegt, was uns verlorengehen könnte, wenn nur noch das Kirchenrecht verpflichtend wäre und nicht auch Auflagen des staatskirchenrechtlichen Gewandes: Bischofswahl im Bistum Basel (allerdings durch Konkordat geregelt), Wahl von Pfarrern und Mitsprache bei der Bestellung von Seelsorgern/innen, Mitsprache von Frauen und Männern, nach „unten" verlagerte Verantwortung und damit auch Haftbarkeit etc. Ist nicht im Rahmen der vergleichsweise kleinen Kirche Schweiz etwas einzuüben und stets kritisch-theologisch zu begleiten, was in Teilen zu Modellfragmenten im gesamtkirchlichen Rahmen werden dürfte und sollte? Es ist in der Tat nicht zu übersehen, daß diesem System insofern eine grundsätzliche Bedeutung zukommen kann, als manche seiner Elemente sich wie Erinnerungen an gesamtkirchliche Erwartungen (oder Visionen) in Richtung einer synodalen Kirchenstruktur ausnehmen, deren formale Kriterien Partizipation, Transparenz und Solidarität wären.

1. Partizipation

Es garantiert in seinem Geltungsbereich konkrete *Partizipation*. „Sowohl in bezug auf die Kirchensteuereinnahmen [. . .] wie auch hinsichtlich der Verwendung kirchlicher Mittel besteht ein direktes Mitsprache- und Mitentscheidungsrecht jedes einzelnen oder zumindest ein indirektes über gewählte Delegierte"[7]. Diese Partizipation ist mit der Gleichberechtigung von Frau und Mann gekoppelt. Frauen und Männer besitzen aktives und passives Wahlrecht und können für alle Chargen gewählt werden. Das bedeutet, die Gesamtheit der wahl- und stimmberechtigten Kirchgemeindemitglieder ist im staatskirchlichen Verband Rechtsträger und Rechtssubjekt – im klaren Unterschied zum Kirchenrecht.

2. Transparenz

Schon an dem nur skizzenhaft dargestellten Wechselspiel zwischen den staatskirchlichen und pastoral-kirchlichen Einheiten ist abzulesen, daß ein solches System eher für *Durchsichtigkeit* und *Transparenz* der Entscheidungsprozesse und der dahinterliegenden Interessen und Vorurteile sorgt. Die Kontrolle „von unten" ist geregelt, und Konfliktfälle werden weniger nach oben abgezogen, sondern eher am Ort des Konfliktfalls ausgetragen. Gerade bei der jüngsten Bischofsernennung für das Bistum Chur ist den staatskirchlich wie demokratisch „geschulten" Schweizern und Schweizerinnen in deprimierender Form gezeigt worden, wie undurchsichtig und hinterhältig kirchliche Entscheidungen getroffen werden können und sogar Konkordate verletzt werden.

3. Solidarität

Trotz der Langsamkeit und Schwerfälligkeit demokratischer Entscheidungsvorgänge kann das staatskirchliche Gewand der Kirche Schweiz durchaus auch als Instrument für *Solidarität* gebraucht werden. Während die Spenden- und Sammelaktio-

[7] Ebd. 24.

nen für soziale Nöte oder pastorale Aufgaben mehr kurz- oder mittelfristig Mittel zur Verfügung stellen, sichert das Kirchensteuersystem mittel- und langfristig die Mittelbeschaffung für die sozialen und pastoralen Aufgaben der Kirche in der Schweiz und darüber hinaus.

Abschließend:

Im staatskirchlichen Bereich ist manches in Fluß geraten und vor allem auf gesamtschweizerischer Ebene noch in Entwicklung begriffen. Auch wenn in der Praxis die Probleme oft im Detail liegen und die theologische Hinterfragung dieses Systems heute vermutlich deutlicher als früher artikuliert wird, so ist doch der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, daß einige Elemente in diesem staatskirchlichen System durchaus Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils sozusagen vorweggenommen haben (auch wenn sie natürlich von ganz anderen geschichtlichen und geistigen Hintergründen stammen). Sicher ist es in einigen Beziehungen dem Kirchenrecht meilenweit voraus: Partizipation, Gleichberechtigung, Durchschaubarkeit der Entscheide, Subsidiarität, Dezentralisierung . . . – Damit mag es zusammenhängen, daß manche Schweizer/innen durchaus ihre Probleme mit dem staatskirchlichen Gewand haben, es aber im Moment mit keiner konkreten Alternative eintauschen möchten.

Urs Zehnder

Erfahrungen mit dem staatskirchlichen System in der Schweiz

„Staatskirchliches System": das muß doch wohl die höchste Steigerungsform von „bürokratisch" sein!? Die Kirche leiht sich vom Staat das Gewand aus, um ihre eigenen Aufgaben sauber und ordentlich zu gestalten.
Wie das ausschaut und welche Formen das noch annehmen könnte, darüber hat oben L. Karrer sehr treffende Überlegungen angestellt. Aus meiner Erfahrung versuche ich zu beschreiben, wie es sich in diesem Gewand leben läßt: Seit einigen Jahren bereite ich die etwa viermal jährlich stattfindenden Konferenzen der Kantonalkirchen vor und führe die dort gefaßten Beschlüsse aus. In dieser sogenannten „Zentralkonferenz" treffen sich je zwei Vertreter der Kantonalkirchen aller Schweizer Bistümer, um Erfahrungen auszutauschen und um kirchliche Werke und Projekte, die von überdiözesaner Bedeutung sind, gemeinsam zu finanzieren. In dieser zweiten Funktion besteht seit Jahren eine vertraglich geregelte Zusammenarbeit mit der Schweizer Bischofskonferenz, die über keine eigenen Finanzmittel verfügt.

Dieser Kurzbeschrieb soll deutlich machen, daß der Ort, an dem ich meine Erfahrungen mit diesem „System" mache, nicht die Gemeinde ist, sondern eine überdiözesane Ebene: Koordination und Kooperation über die Bistums- und Sprachgrenzen bilden die Rahmenbedingungen meiner Tätigkeit.

Vor diesem Hintergrund ist es für mich zunächst mal faszinierend zu erleben, mit welcher echten Freundschaftlichkeit diese Zusammenarbeit unter den Kantonalkirchen geschieht. Im Vergleich mit ähnlichen Gremien ist das nicht selbstverständlich. Vielleicht ermöglicht das Hinausgehen aus der eigenen unmittelbaren Arbeitsumgebung eine größere Offenheit, um auf Anderssprechende und Andersdenkende einzugehen. Ich wage zudem die Behauptung, es seien gerade diese landläufig so verpönten „bürokratischen" Strukturen innerhalb der Kantonalkirchen mit ihren Parlamenten und Exekutiven, die die Last der Entscheide und Beschlüsse demokratisch verteilen und den einzelnen Vertreter wirklich entlasten. Die Entscheidungsabläufe entsprechen denjenigen im politischen Alltag (Abstimmungen, Wahlen u. ä.) und sind von daher transparent. Dieses „Procedere" kann als Ausverkauf der wahren christlichen Nächstenliebe und als Anpassung an den Staat verschrien werden – für mich hat es einen tiefen Sinn, insofern es Mitsprache und Mitentscheidung des einzelnen gewährt und garantiert. Es ist für mich die menschenwürdigere Umgangsform als die einsamen Entscheide kirchlicher Amtsträger unter Berufung auf kirchliches oder göttliches Recht.

Was mir trotzdem Mühe macht, ist die Überzeugung, daß wir mit unseren Kirchenparlamenten, Geschäfts- und Rechnungsprüfungskommissionen eine Maschinerie in Gang halten, die sehr viel Energie frißt und die Tendenz hat, sich um sich selbst zu drehen. Wem sie wirklich dient, ist immer weniger auszumachen.

Eine weitere Erfahrung stammt aus dem besonderen Ort meiner Tätigkeit, dem Schnittpunkt von Finanzverwaltung und Kirchenleitung. In gewisser Weise kommen hier zwei Arten von Bürokratie zusammen, die je für sich ausreichende Begründungsmuster haben. Die Aufgabenstellung und Zielsetzung der beiden Systeme können rational problemlos gegeneinander abgegrenzt werden. In einem kurzen Vertragspunkt zwischen Kirchenleitung und Finanzgremien heißt es: „Die pastoralen Zielsetzungen sowie deren Prioritäten werden durch die Bischofskonferenz bestimmt." Damit wäre ja alles klar. Nun zeigt sich aber, daß die fehlenden großen Zielsetzungen und Prioritätenlisten durch kleine Finanzierungsentscheide, die einzelne kirchliche Institutionen betreffen, ersetzt werden. Diese Verantwortung, die pastoralen Konsequenzen der finanziellen Einzelentscheide doch selber tragen zu müssen, drückt schwer und wird durch die subtilen „Machtspiele" zwischen Pastoral- und Finanzgremien nicht leichter.

Anne-Marie Höchli-Zen Ruffinen

Geld und Geist in der Kirchgemeinde

Anfang der achtziger Jahre wurde ich zur Präsidentin der Kirchenpflege Baden gewählt, ohne daß ich vorher in einer kirchlichen Behörde mitgearbeitet hatte. Ich brachte wenig Erfahrung aus diesem Bereich mit. An der Synode '72 und in kirchlichen Kommissionen hatte ich die jeweils anwesenden Vertreter der kirchlichen Behörden – die Geldgeber – als skeptische Mahner zur Zurückhaltung erfahren, und an den Versammlungen unserer Kirchgemeinde erlebte ich Kirche als eigentliches Spannungsfeld von Geld und Geist. Hier war der Ort, wo jeder mitbestimmen konnte, wenn es darum ging, „die für die Erfüllung der kirchlichen Aufgaben notwendigen Mittel zu beschaffen und zu verwalten"*, wo jeder im fest umschriebenen Rahmen und nach staatlich geregelten Normen ein klein wenig Macht ausüben konnte. Allerdings war hier gleichzeitig der Ort, wo die Diskussionen ums Geld auch zu Fragen an den Pfarrer führten, in Bereichen, wo er als Vorsteher der Gemeinde allein zuständig war, z. B. zur Verkündigung und zur Liturgie. Auch in diesem Fall war Mitsprache faktisch möglich – als Steuerzahler und nicht etwa als Laie in der Kirche. An diesem Punkt meldeten sich bei mir Bedenken und Zweifel: Ist etwa Geld ein Vorwand zur Mitsprache der Laien in der Kirche? Ist Geld ein [Um]Weg zur Partizipation der Laien?

Da stimmte für mich etwas nicht in der Wertordnung, aber es war eine Kirchenwirklichkeit, mit der wir leben mußten und die kaum zu ändern war. Was die Kirchenpflege tun konnte, war, im Umgang mit Geld Schwerpunkte zu setzen, die sichtbar machten, daß das Geld dem Geist zu dienen hatte.

Das Bild der Kirche in ihrer Vielfalt und in ihrer Sorge um den Menschen sollte vermehrt aufgezeigt werden. Behörden und Verwaltung waren lediglich „Apparat" dazu. An den Kirchgemeindeversammlungen und in den Jahresberichten der Kirchenpflege wurde fortan eingehend nicht nur über das Geld, sondern über verschiedene Bereiche der Seelsorge informiert, wie über die Eheberatungsstelle, über die Krankenpflegestation, über Jugendseelsorge u. a. Der Computer erlaubte es, die Altersstrukturen der Pfarrgemeinde unter die Lupe zu nehmen und festzustellen, daß die 21- bis 30jährigen die weitaus größte Altersgruppe stellten. Es ist die Gruppe, die am kirchlichen Leben am wenigsten teilnimmt. Dies führte zur Frage, ob in der Kirche nur dort Angebote gemacht werden, wo von vornherein damit gerechnet werden kann, daß sie angenommen werden – für Kinder, für Jugendliche,

* Organisationsstatut der römisch-katholischen Landeskirche Aargau.

Betagte oder Randgruppen. Auch eine längere pfarrerlose Zeit gab Anlaß zu grundsätzlichen und praktischen Überlegungen über das Versorgtsein in der Kirche und über die Dienstleistungskirche. Es war selten ein Echo zu hören auf diese Anregungen. Die Gruppe der Interessierten blieb nach wie vor klein (3–5 Prozent der 4500 stimmberechtigten Kirchenglieder nahmen jeweils an den Versammlungen teil, 20–25 Prozent an den Urnenwahlen von Pfarrer und kirchlichen Behörden). Dagegen erhitzten sich die Köpfe – und es erfolgte ein Großaufmarsch an der jährlichen Kirchgemeindeversammlung –, als es galt, den Verkauf einer Liegenschaft zu verhindern, einer Restaurant-Liegenschaft, die als Zeichen von Prestige und Ansehen für einen Millionenbetrag hätte umgebaut werden müssen und die einigen Mitgliedern der Kirchgemeinde teuer war – auch im ausgehenden zweiten Jahrtausend der Kirche.

Rückblickend auf die kurze Amtszeit von vier Jahren kommen mir folgende Gedanken:

- Der Geist war das verbindende, tragfähige Element in der Zusammenarbeit unter Mitarbeitern und Verwaltung. Er äußerte sich in einem gleichen Kirchenbild und in übereinstimmenden Kriterien zum Geldausgeben. Er bewährte sich im zwischenmenschlichen Umgang und bei Schwierigkeiten.
- Unbelastet durch Beruf und öffentliche Aufgaben war ich jederzeit abrufbar und ansprechbar. Ich konnte mir Zeit nehmen für Gespräche und Begegnungen innerhalb des kirchlichen Raumes – mit Seelsorgern und Pfarreiräten –, ebenso wie im Bereich der zahlreichen Querverbindungen im dichten sozialen Netz des Umfeldes einer Kirchgemeinde. Zeitweise hatte ich den Eindruck, ein volles Amt auszuüben, obschon ich mich auf eine leistungsfähige Verwaltung abstützen konnte. Ein zusätzlicher Arbeitsaufwand erwuchs mir als Neuling aus meinen beträchtlichen Informationslücken. Zeitweilig fühlte ich mich auch als Klagemauer.
- Die Kirchgemeinde, selbstverwaltet, weitgehend selbständig und vor allem überschaubar auch im Verwaltungsbereich, ist eine gute Voraussetzung für kirchliches Leben; in der eigenen Gemeinde vorerst, dann aber auch als Ort sichtbar gelebter Solidarität über die Gemeindegrenzen hinaus. Der Finanzausgleich, die Beiträge an die aargauische Landeskirche, an das Bistum und an die Dritte Welt haben ihren festen Platz im Budget. Die durch die Kirchensteuer gesicherten Einkünfte machen frei von Sorge um deren Beschaffung – sie machen frei für den uneingeschränkten Einsatz dafür, daß der Geist wehe.

Leonhard Rüster

Erfreuliche Erfahrungen mit einer „Zentralrendantur"

Der folgende Bericht macht deutlich, wie sehr eine gute Verwaltung Seelsorger und Gemeinden entlasten und ihre Arbeit erleichtern und fördern kann. *red*

Im Juni 1971 wurde ich Pfarrer der Gemeinde St. Michael-Ibbenbüren. Besonders am Anfang mußte ich mich intensiv finanziellen Problemen widmen. Bald aber begannen die Bemühungen von neun Pfarrgemeinden unseres Dekanates um Zusammenarbeit, die auch die Regelung finanzieller Fragen einschließen sollte. (Die Kommunalreform in Nordrhein-Westfalen hat später den Bereich dieser Gemeinden zusammengeschlossen zur „Stadt Ibbenbüren".)

Für die Seelsorge errichtete der Bischof am 15. Mai 1972 auf Wunsch der neun Pfarreien und ihrer Pfarrgemeinderäte nach Anhörung der Kirchenvorstände den „Pfarrverband Ibbenbüren". Die Seelsorgekonferenz (Hauptamtliche) und der Pfarrverbandsrat (Hauptamtliche und Delegierte der Pfarrgemeinderäte) beschritten von da an vielfältig neue Wege der pfarrlichen-überpfarrlichen Seelsorge.

Für die Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Finanzen und der Verwaltung wurde – nach verschiedenen Beratungen und nach Zustimmung der Kirchenvorstände – vom Bi-

schof die Gründung eines „Verbandes der Kirchengemeinden" angeordnet. Nach Bestellung eines Geschäftsleiters wurden ab November 1972 die Verwaltungsgeschäfte aller Pfarreien, Personal- und Sachangelegenheiten einschließlich Kindergärten, Planung und Bearbeitung aller neuen Vorhaben und zuletzt auch die Buchhaltung aller neun Pfarreien übernommen. (Inzwischen bearbeitet die Zentralrendantur neben den neun Pfarreien Ibbenbürens auch die Geschäfte von neun weiteren Gemeinden des Dekanates.) Das Generalvikariat war an unseren Vorhaben interessiert, hat sie gebilligt und unterstützt.

Bis zum Jahr 1972 hatte jede Kirchengemeinde einen nebenamtlichen Rendanten, der die Haushaltspläne aufstellte und für deren Durchführung – was die finanzielle Seite betraf – verantwortlich war. Er erhielt dafür Entgelt/Aufwandsentschädigung. Jeder Rendant mußte monatlich die Gehälter der Angestellten (Erzieherinnen, Kirchenmusiker, Küster, Sekretärin usw.) errechnen und überweisen, ebenso per Hand alle Überweisungen tätigen. Wenn Baumaßnahmen anstanden, hatte in der Regel der Pfarrer die Hauptlast zu tragen, weil der Rendant berufstätig war und dies auch nicht zu seinen Aufgaben gehörte. So kam es, daß der Pfarrer und Mitglieder der einzelnen Kirchenvorstände häufiger mit dem Bistum und mit den Behörden von Kreis und Stadt zu verhandeln hatten. Das kostete Zeit und Aufmerksamkeit.

Der Hauptgrund, eine Zentralrendantur einzurichten, war für uns die Entlastung der Pfarrer. Außerdem versprachen wir uns eine sachgerechtere und rationellere Verwaltung.

In unserem Bistum haben wir in Ibbenbüren-Stadt damit begonnen. Später schlossen sich Kirchengemeinden des Dekanates Ibbenbüren freiwillig an – von Jahr zu Jahr mehr. Die Erfahrungen waren so gut, daß die Bistumsleitung in allen Dekanaten die Errichtung von Zentralrendanturen anregte und schließlich für das Jahr 1981 verbindlich vorschrieb. Heute sind die Zentralrendanturen unentbehrlich. Eine Verwaltung wie früher durch nebenamtliche Rendanten ist nicht mehr denkbar.

Vorteile einer zentralen Verwaltung

– Die gesamte Verwaltung und das Meldewesen sind an ein zentrales Rechenzentrum angeschlossen. Dadurch ist Transparenz gegeben, Vergleichbarkeit der Kirchengemeinden und rationelleres Arbeiten.

– In der Zentralrendantur sind jetzt Fachleute für die verschiedenen Gebiete, z. B. Personalwesen, Liegenschaften, Rechnungswesen.

– Der Leiter der Zentralrendantur hat Übersicht und Erfahrung und kann die Kirchenvorstände besser beraten. Früher mußten gerade bei Baumaßnahmen die Pfarrer bzw. die einzelnen Kirchenvorstände selbst zum Bistum fahren und mit den diözesanen und auch mit kommunalen und staatlichen Stellen verhandeln. Heute kann der Leiter bzw. Fachmann, -frau der Zentralrendantur die Angelegenheiten der Kirchengemeinde bündeln und in einer Fahrt erledigen. Durch die bessere Kenntnis der Sache und Person genügen heute oft Telefonate, wo früher langwierige Verhandlungen nötig waren.

– Die gesamte Verwaltung, Aufstellung und Führung des Haushaltsplans und der Baumaßnahmen liegen in der Verantwortung der Zentralrendantur. Die Kirchenvorstände bleiben selbständig und haben die Entscheidung und Überwachung.

Kehrseite

Die Zentralisierung der Verwaltung hat auch eine Kehrseite: Wenn alles gut läuft, brauchen Pfarrer und Kirchenvorstände sich nicht so intensiv mit der Materie zu beschäftigen. Die Verwaltung hat viel Vertrauen und viel Kenntnisvorsprung. Entscheidungsfreudige und ehrgeizige Verwaltungsleiter können so die Kirchenvorstände leicht überspielen und beeinflussen – mehr als gut ist. Es ist notwendig, bei verschiedenen Gelegenheiten deutlich klar zu machen, daß die Verwaltung die Entscheidung gut vorzubereiten hat und durchsichtige Unterlagen erstellt. Sie berät, schlägt Alternativen vor, vermittelt, führt Entscheidungen durch. Aber die Kirchenvorstände tragen die Verantwortung und entscheiden. Gelegentliche Erinnerung dieser Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten fördert die Zusammenar-

beit, und es setzen sich keine falschen Vorstellungen fest.

Die seinerzeitigen Bedenken . . .

Es war ein Vorteil, daß wir seinerzeit entschlußfreudig waren und unsere Angelegenheiten offen in den Gremien verhandelten.

In unserer Gemeinde gab es erhebliche Bedenken: Wird die Verwaltung nicht zu stark – zu teuer – zu aufwendig? Wird sie mehr auf seiten des Generalvikariates stehen oder mehr auf seiten der Kirchengemeinden? Will das Generalvikariat jetzt auch noch jede Fete und jedes Glas Bier, das getrunken wird, abgerechnet und mit Belegen versehen haben? Nach welchem Schlüssel werden die Verwaltungskostenumlagen berechnet? Wie schneiden wir dabei ab? Wie diskret wird die gemeinsame Verwaltung mit den Kenntnissen aus den verschiedenen selbständigen Gemeinden umgehen? Werden sich die einflußreicheren Gemeinden mehr Vorteile verschaffen? Wird die Verwaltung sich verselbständigen und immer mehr ehrenamtliche Engagements an sich ziehen? Wie können wir erreichen, daß bestimmte gemeindliche Erfahrungsfelder mit Abrechnungen (z. B. Jugendgruppen, Ferienlager, Dritte-Welt-Ausschuß, Caritas, Missio, Meßdienerkasse) weiterhin bei den verantwortlichen Ehrenamtlichen bleiben und doch die Verwendung von öffentlichen Mitteln oder Spenden solide verwaltet und nachgewiesen wird? Müssen wir nicht besonders darauf achten, daß weiterhin Jugendliche und junge Erwachsene ins öffentliche und politische Leben auch durch eigene Erfahrungen mit Behörden, Ämtern, Anträgen, Verwendungsnachweisen hineinwachsen? Wie kann die Selbstverwaltung des Jugendheimes erhalten bleiben? Wie wird verhindert, daß durch Experten pfarrliche Praxisfelder wegrationalisiert werden? Wird das Rationelle die Eigeninitiative vernichten? Die großen Verbände behalten die Eigenständigkeit ihrer Finanzen (KAB, CAJ, Kirchenchor, Frauengemeinschaft, Junge Gemeinschaft) – die kleinen pfarrlichen Gruppen werden das ihnen zugewiesene Geld nicht mehr selbst verwalten – ist das gerecht? Wird nicht im Übermaß kontrolliert werden? Wie werden Rücklagen und Zinsen behandelt? In welchem Maße wird – besonders bei größeren Baumaßnahmen – Liquidität gegenseitig finanziert? Werden sich die bisherigen nebenamtlichen oder ehrenamtlichen Rendanten nicht ungerecht behandelt fühlen?

. . . und wie sie sich heute stellen

Manche Bedenken erledigten sich von selbst – andere bedürfen immer der Aufmerksamkeit. Ich finde eigentlich erstaunlich, daß ich selber seit 1972 wegen Finanzen insgesamt nur je einmal beim Landschaftsverband und beim Generalvikariat gewesen bin. Es ging dabei um „Kindergartenneubau" und um „Künstlerische Gestaltung von Kirchentüren". Alle anderen Verhandlungen wurden durch das Zentralbüro erledigt. Auf kommunaler Ebene legen wir wohl Wert darauf, daß neben unserer Verwaltung auch die Kirchenvorstände und ihre Vorsitzenden regelmäßige Kontakte mit Rat und Stadtverwaltung haben.

Finanzen bedürfen der Aufmerksamkeit – nehmen mich aber nicht übermäßig in Anspruch. Unsere Zentralrendantur arbeitet rentabel und effektiv. Ich finde besonders gut, daß es unbürokratisch zugeht und der „Bürokram" doch in Ordnung ist („Bürokram" ist nicht despektierlich gemeint – die Mitarbeiter/innen des Zentralbüros geben ihre Lebenskraft hinein – das „Finanzielle" ist so mit „Seelsorge" verknüpft).

Satzung

Die Kirchengemeinden lassen durch die Zentralrendantur des „Verbandes der Kirchengemeinden" die Beschlüsse des Kirchenvorstandes vorbereiten und durchführen. Die Kirchenvorstände regeln die Angelegenheiten der Kirchengemeinde selbständig.

In die Verbandsvertretung entsenden alle Kirchenvorstände Delegierte. Sie beschließt den Jahresvoranschlag und die Jahresrechnung und grundsätzliche Angelegenheiten des Verbandes, der eine Institution eigenen Rechtes neben den Kirchengemeinden ist. Die Verbandsvertretung kommt ca. einmal jährlich zusammen.

Der Verbandsausschuß besteht aus Vorsitzendem, Stellvertreter und drei Mitgliedern

der Verbandsvertretung. Er vertritt den Verband in Rechtsangelegenheiten und verwaltet das Verbandsvermögen nach Maßgabe der Verbandsvertretungsbeschlüsse. Er kommt einige Male im Jahr zusammen.

Es ist dafür gesorgt, daß auch die Gemeinden, welche sich der Zentralrendantur angeschlossen haben – aber nicht zu den neun Verbandsgemeinden gehören – an der Willensbildung angemessen beteiligt sind.

Der Geschäftsleiter des Verbandsbüros erledigt seine Aufgaben nach Weisung und unter Aufsicht der Verbandsvertretung und des Verbandsausschusses.

Was nicht in der Satzung steht

Wir haben Wert darauf gelegt, daß der Geschäftsleiter gleichzeitig Mitglied der Seelsorgekonferenz im Pfarrverband ist. Er hat immer bei Konferenzen der Seelsorger (zwei- bis dreimal monatlich von 15.00 bis 18.30 Uhr: Priester, Pastoralreferenten/innen, Geschäftsführer des Caritasverbandes, Leiter der Familienbildungsstätte) Zutritt und ist willkommen – auch wenn keine Verwaltungsfragen aktuell sind.

An unserer jährlichen gemeinsamen Tagung zur seelsorglichen Weiterbildung (Sonntag bis Freitag oder Samstag) nahm er öfter teil – für alle eine Bereicherung.

Abschließende Bemerkung

Ich habe gern mit unserer Verwaltung zu tun – obwohl ich gar keine Vorliebe für Verwaltung habe. Ich vertraue dem Geschäftsleiter und allen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen und arbeite gern mit ihnen zusammen. Sie werden die Interessen der Kirchengemeinden gut vertreten. Es wird von ihnen nichts in Aussicht gestellt, was unrealistisch ist.

Besonders erfreulich ist für mich, daß ich – wenn ich vom Zentralbüro nach Hause gehe – noch nie das Gefühl hatte: Jetzt gehe ich mit mehr Druck – Belastung – Ärger – Arbeit hier weg.

Diese Einrichtung hat mir viel Druck – Belastung – Ärger – Arbeit abgenommen – jetzt schon beinahe 17 Jahre lang.

Ich wünsche vielen Seelsorgern eine solch erfreuliche Erfahrung.

Ferdinand Kerstiens

Geld und Pastoral

Aus den Erfahrungen einer „ärmeren" Gemeinde

Als ich vor 13 Jahren nach der Studentengemeinde Pfarrer in einer Ortsgemeinde werden wollte, habe ich zwei Bedingungen gestellt: 1. ich wollte nicht in eine reiche Gemeinde mit vielen Einrichtungen und Grundstücken, und 2. ich wollte nicht in eine der traditionellen Innenstadtpfarreien, wo man schon seit Generationen weiß, was katholisch ist, und ich nur die Erwartungen befriedigen muß. Beide Bedingungen hängen miteinander zusammen. Allerdings stehen vielfach die reichen Innenstadtpfarreien in besonderem Ansehen.

Kollegen von mir haben jede Woche oder alle 14 Tage eine Kirchenvorstandssitzung, wir einmal im Jahr eine Abendsitzung und dann vielleicht noch ein- oder zweimal eine Stunde. Das entlastet sehr, und ich muß nicht ständig Entscheidungen über Apparate und Personaleinstellungen, über Anträge und Bauvorhaben treffen. Ich muß bei Hausbesuchen oder Besuchen im Krankenhaus auch nicht erst erklären, ob ich als Lehensherr oder als Pastor komme. Die reine Verwaltung der finanziellen und juristischen Belange der Gemeinde kostet mich keine Viertelstunde am Tag. Das liegt natürlich auch an einem funktionierenden Pfarrsekretariat und an der Zentralrendantur.

Ich kann und will auch gar nicht alle rechtlichen Vorschriften kennen, die bei Einstellungen zu berücksichtigen sind. Die Zentralrendanturen bringen die Qualifikation mit, die ich nicht habe. Sie bringen auch mehr Objektivität in die Geldverwaltung hinein. Die allzu eigenwillige Geldverwaltung durch die Pastöre (um einen sehr vorsichtigen Ausdruck zu gebrauchen) wird dadurch abgeschnitten. Deswegen wehren sich auch viele Pastöre dagegen; denn wer Geld hat, hat eben auch Macht, und die gibt man nicht gerne ab. So wird Geld oft zur pastoralen Anfrage an das Selbstverständnis des Pfarrers.

Wichtig bei den Zentralrendanturen ist allerdings, daß sie auf der Ebene von Pfarrverband oder Dekanat arbeiten und daß sie sich

als Verbündete der Gemeinden verstehen. Sonst gibt es unnötige Machtkämpfe, so wie in manchen Pfarreien zwischen Kirchenvorstand und Pfarrgemeinderat.
Schwierigkeiten gibt es eher auf den höheren Ebenen oder aufgrund der staatlichen Vorschriften. Die staatlich eingetriebene Kirchensteuer macht die Kirche in der Bundesrepublik sehr reich. Sie ist einer der größten Arbeitgeber. Die staatlichen und kirchlichen Vorschriften machen viele Einschränkungen (keine Einstellung bzw. Kündigung von wiederverheirateten Geschiedenen, von Asylwerbern, von evangelischen Christen etc.). Im sozialen Bereich wird die Kirche (und die Gemeinde) leicht zum Vollzugsbeamten staatlicher Vorschriften. Rechtliche Kriterien gehen vor pastoralen Kriterien. Die Kirche weiß ihre Macht da wohl zu gebrauchen (z. B. bei der [Nicht]Einstellung von Laientheologen im pastoralen Dienst, bei der Unterstützung des Rheinischen Merkurs statt des mutigen Entwurfs von „Publik", bei dem Entzug finanzieller Unterstützung für die KDSE, die Organisation der Kriegsdienstverweigerer, von Jugendverbänden und -zeitungen). Es ist aber nicht ersichtlich, wie dieser Machtgebrauch dem Evangelium dienen soll. Er erscheint eher wie eine [kirchen]politische Disziplinierung von einer bestimmten Richtung her. All das geschieht natürlich auch schon auf der Gemeindeebene. Deswegen bedarf alle Geldverwaltung der Gemeinde und der Kirche einer kritischen Öffentlichkeit. Diese fehlt leider meistens. Eine Durchsichtigkeit der Geld- und Machtverwaltung ist selten gegeben. Das schadet dem eigentlichen Auftrag der Kirche (und der Gemeinde), so lieb diese Geld- und Machtverwaltung auch vielen zu sein scheint.

Herbert Gropper

Als Pfarrer von Verwaltung entlastet

Die katholische Kirchengemeinde St. Paulus in Tübingen ist eine Pfarrei mit ca. 4000 Katholiken. Die Verwaltungsarbeit in meiner Tätigkeit als Pfarrer beträgt nur das absolut Notwendigste: ca. 5 Prozent meiner Arbeitszeit. Zwei Tatsachen sind dafür besonders hilfreich: Die vier katholischen Pfarreien Tübingens haben eine Gesamtkirchenpflege. Praktisch alle Finanzangelegenheiten werden von ihr pünktlich erledigt: Aufstellen des Haushaltsplanes, Buchführung, Gehaltszahlungen der Angestellten, Verwaltung des Kindergartens, Dienstverträge, Prüfung und Überweisungen von Rechnungen, Zählen der Kollekten. Meine Rolle besteht im Überprüfen und Abzeichnen der Belege. Die zweite große Entlastung ist die Pfarramtssekretärin (zu 80 Prozent angestellt). Neben dem üblichen „Publikumsverkehr" ist sie für die Schreibarbeiten, Eintragungen in die Kirchenbücher und die verschiedensten Statistiken zuständig. Da sie schon viele Jahre in unserer Gemeinde tätig ist, kann sie auch manche organisatorischen Aufgaben erledigen. Die Verwaltung unseres Gemeindehauses hat die Hausmeisterin ziemlich selbständig übernommen. Jede Woche machen wir ein ungefähr zweistündiges Dienstgespräch mit den pastoralen Mitarbeitern, der Pfarramtssekretärin und dem Hausmeisterehepaar, um Termine abzustimmen und die laufende „Verwaltung" zu regeln. Meine Rolle als „Verwalter" ist, die verschiedenen Aktivitäten, Anforderungen, Wünsche und Termine zu koordinieren. Geschieht das nicht regelmäßig, läuft manches aneinander vorbei oder klappt nicht, und das gibt unnötige Mißstimmung.

Wie oben bereits erwähnt, wird unsere Pfarrei durch die Gesamtkirchenpflege wesentlich entlastet. Eine weitere Arbeitserleichterung ist die Erfassung der Personenkartei durch den zentralen kirchlichen Computer. Jedes halbe Jahr bekommen wir die Alpha-Liste und die Straßenliste auf Mikro-Fiche. Dazu kommt jeden Monat eine vom Computer ausgedruckte Änderungsliste. Jetzt werden uns die Zu- und Wegzüge bereits nach zwei Monaten mitgeteilt, und wir können schneller darauf reagieren. Unsere Gesamtkirchenpflege wird zusätzlich durch die diözesane zentrale Gehaltsabrechnungsstelle wesentlich entlastet. Seit einem Vierteljahr besitzt sie einen eigenen Computer mit entsprechendem Programm, der die Haus-

haltsplanaufstellung und Buchführung sehr erleichtert. Unsere Diözesanverwaltung ist im wesentlichen kooperativ und hilft mit, die Pfarreien zu entlasten und die Pastoral zu unterstützen.

Die Hauptprobleme heutiger Bürokratie liegen, so paradox das klingen mag, in der Perfektion. Es ist vieles vorgeschrieben und normiert. Was einmal nicht ins Raster und „Programm" paßt, ist schwerer durchzuführen und zu finanzieren. Der Versuch einer gerechteren Verteilung der prozentualen Anstellung der Pfarramtssekretärinnen hat z. B. in unserer Diözese bei vielen Pfarreien, bei denen die Stundenzahl der Sekretärin gekürzt wurde, zu Mißstimmungen geführt. Die von der Diözesanverwaltung vorgeschlagenen Richtlinien wurden, nach Protesten im Diözesanrat und bei der Dekanenkonferenz, neu überarbeitet. Jetzt sind sie flexibler und nehmen auf die Situation einer Pfarrei mehr Rücksicht.

Insgesamt entlastet eine gute Verwaltung die Seelsorgsarbeit spürbar. Manche Pfarrer, die laut über die Verwaltungsarbeit stöhnen, weil sie von ihr zu sehr beansprucht würden, sind selbst schuld, weil sie nicht delegieren können und meinen, alles selber machen zu müssen. Allerdings wird die Situation in den Pfarreien sehr verschieden sein. Kleine Pfarreien, denen der nötige „Apparat" nicht zur Verfügung steht, werden es schwerer haben. Viele Verwaltungsaufgaben werden da am Pfarrer hängenbleiben und Zeit kosten, die besser für die Seelsorgsarbeit eingesetzt würde.

Birgit Droesser

In der Verwaltung für eine humanere, dialogfähigere, offenere Kirche arbeiten

Im dritten Jahr arbeite ich nun als Ausbildungsleiterin im Theologischen Mentorat Tübingen. Meine Hauptaufgabe ist die Leitung des Bewerberkreises für Theologiestudierende, die sich später um die Ausbildung zu Pastoralassistenten bewerben wollen. Diözesane Verwaltung berührt meine Arbeit insbesondere durch den Stellenplan, der für die nächste Zukunft jährlich zwölf neue Stellen ermöglicht, denen ca. 30 Bewerber gegenüberstehen, ferner durch die Regelungen zur Studienbegleitung. Sie sehen ein bestimmtes Programm an studienbegleitenden Aktivitäten, Mentorengesprächen, Praktika, Exerzitien empfehlend oder verpflichtend vor. Als Person, die diese Gespräche mit den Studierenden führt, Regelungen vermittelt und auch auf ihre Erfüllung achtet, verantwortlich für einen ordnungsgemäßen und möglichst reibungslosen Verlauf, bin ich selbst Teil der kirchlichen Verwaltung. In vielen Fällen muß ich um Genehmigung beim zuständigen Referenten im Bischöflichen Ordinariat eingeben: ein Student in höherem Semester will aus dem Seminar der Priesteramtskandidaten in den Bewerberkreis wechseln, eine Studentin entscheidet sich erst gegen Studienende für den kirchlichen Dienst, eine Theologin aus Norddeutschland, deren Ehepartner in einem Großunternehmen Baden-Württembergs eine Anstellung gefunden hat, fragt nach Beschäftigungsmöglichkeiten bei der Diözese, eine Studentin auf der Suche nach beruflichen Alternativen möchte ein Praktikum in einer Buchhandlung anerkennen lassen . . . ; für die meisten dieser „Fälle" gibt es inzwischen Regelungen. Ich kläre die jeweilige Situation ab und stelle einen entsprechenden Antrag, manchmal in der Absicht, eine Ausnahme zu erreichen. Die Entscheidung fällt im Ordinariat; die Genehmigung erteilt letztlich der Generalvikar.

Sehr oft erlebe ich positiv, daß der einzelne Mensch mit seiner Biographie und seinen Bedürfnissen bei Entscheidungen gesehen und weitgehend berücksichtigt wird. Zugleich ist aber auch eine Furcht spürbar, durch das Gewähren von Ausnahmen Präzedenzfälle zu schaffen, die Ansprüche anderer und damit Konflikte nach sich ziehen könnten. Was mich selbst betrifft, so habe ich, aus der Gemeindepastoral kommend, lange gebraucht, um meine Rolle in der mit vielen Verwaltungselementen durchsetzten und mit Macht ausgestatteten Tätigkeit als Ausbildungsleiterin zu finden und annehmen zu

können. Das Reflektieren in der Supervision war mir dabei sehr hilfreich. Besonders durch meine Mitsprache bei der Auswahl der Pastoralassistentinnen und -assistenten erwächst notwendig eine Distanz zu den Mitgliedern im Bewerberkreis. Persönliche Begleitung der Studierenden auf ihrem Weg zu einem kirchlichen Beruf ist deshalb in meiner Position kaum möglich. Dennoch sehe ich, auch für mich selbst, einen Sinn in meiner Aufgabe: Die Kirche ist ja eine theologische und soziologische Größe, Volk Gottes unterwegs, aber auch finanzkräftige Institution dieser Gesellschaft in der Bundesrepublik, Arbeitgeberin für sehr viele Menschen. Beides sollte meiner Ansicht nach in eine fruchtbare Spannung gebracht werden, zum einen, indem sich Verwaltung immer wieder neu am konkreten Menschen und den realen Bedingungen der Seelsorge orientiert, zum anderen, indem Verwaltung auch zugibt, Verwaltung zu sein und Macht zu besitzen. Eine differenziertere Wahrnehmung der theologischen und soziologischen Dimension wäre eine wichtige Voraussetzung, um Kritik und das angemessene Austragen von Konflikten zuzulassen. In einer Institution der demokratischen Gesellschaft muß es Reibung und Dissonanzen geben dürfen. Ich denke, daß ich in meiner Position auf dem Weg zu einer humaneren, dialogfähigeren und offeneren Kirche einen Beitrag leisten kann.

Adolf Weisbrod

Lex und Leben

Ich möchte den Artikel „Verwaltungsarbeit in der Kirche" von Josef Jurina in „Lebendige Seelsorge", Dezember 1982, S. 377–379, als Argumentationshintergrund voraussetzen, weil er auf weithin gemeinsam gemachten Erfahrungen beruht. Kirchliche Verwaltungsarbeit wird immer wieder Kritik und Unbehagen auslösen und, obwohl notwendiges Übel und lästiges Anhängsel, den Rang eines unverzichtbaren und unstrittigen Hilfsmittels behalten. Fünfzehnjährige Arbeit in der Kirchenverwaltung, d. h. in der Spannung zwischen Rechtsvorschriften, Ordnungsgesichtspunkten und Verwaltungsanweisungen einerseits und pastoralen wie diakonischen Zielen andererseits, haben mich immer wieder bitter ein Dilemma erfahren lassen, „Dilemma" als ein „Dazwischengenommensein" im wahren Sinn des Wortes. Zum Beispiel:

- angesichts einer ökumenischen Problematik in vorderster Linie des schulischen Religionsunterrichts, bezogen auf einen Schüler in einer höchst individuellen religiösen und glaubensgeschichtlichen Situation, in besonderer familiärer und zwischenmenschlicher Konstellation;
- angesichts eines akut gegebenen Personalbedarfs, eines speziell qualifizierten Bewerbers mit hoher sozialer Dringlichkeit, verbunden mit gewichtigen arbeitsrechtlichen Bedenken allerdings oder auch mit gravierenden Defiziten unter Hinsicht der Kirchlichkeit (Ehe).

In manchen dieser Fälle muß/sollte der Verantwortliche nach den gängigen rechtlichen Vorgaben negativ entscheiden bzw. der Angefragte die Entscheidung beim Erzbischof/Generalvikar einholen. Aber in genauer Kenntnis der einmaligen Situation und im Blick auf zu befürchtende Konsequenzen sieht er, daß allgemeine Regeln diesen Fall nicht greifen, ihre pauschale Anwendung sogar seelsorgerliche, menschlich hilfreiche und diakonische Ziele total verfehlen oder pervertieren würde; und schon findet er sich in den beängstigenden Freiraum persönlicher Verantwortung gestellt. Nun wäre es eine höchst willkommene Entlastung, die Entscheidung aus dem vielleicht noch intimen Bereich nach „oben" zu geben, wohl wissend allerdings, daß dann der „aktenkundig gewordene Vorgang" nach den geltenden Rechtsmaßstäben „bearbeitet" werden muß (!). Hier sind präzises Unterscheidungsvermögen gefragt, Sinn für die Angemessenheit allgemeiner Ordnungsgesichtspunkte und vor allem auch Mut, die Folgen der anfallenden Verantwortung zu tragen. Grundlegende Voraussetzung solcher Verantwortungsbeziehung zwischen Vorgesetztem und Untergebenem sind verläßliche Loyalität auf der einen und Vertrauen auf der anderen Seite. Manchmal auch bedarf es der gesun-

den Fähigkeit, klug und einfühlsam zu beurteilen, wann in einem Einzelfall es verantwortbar, ja menschlich geboten ist, allein dem mündlichen Wort einer Person Vertrauen zu schenken, anstatt das grundständige und aus guten Gründen gehegte Mißtrauen üblicher Verwaltungspraxis obwalten zu lassen.

Der Widerstreit zwischen Rechtsvorschriften und der Einmaligkeit menschlicher Situationen, denen in seelsorgerlicher (!) Weise Rechnung getragen werden muß, wird zuweilen „personalisiert" zwischen Verwaltungsjuristen auf der einen und Sachwaltern menschlicher und pastoraler Fürsorge auf der anderen Seite. In der kirchlichen Verwaltung dürfen keine Gesetze „exekutiert" werden; das Recht und alle, die in seinem Namen handeln, haben dem Leben, der Menschlichkeit und dem Heil der Seelen zu dienen, sind diesen Zielen unterzuordnen. Das erfordert Weisheit, Mut und Kraft. Regelfanatismus sucht den leichteren, aber unchristlichen Weg. Nietzsche sagt: „Fanatismus ist nämlich die einzige Willensstärke, zu der auch die Schwachen und Unsicheren gebracht werden können."

Josef Wöckinger

Das Spannungsfeld Kirchenbeitrag in Österreich

Das bald 50 Jahre alte Kirchenbeitragswesen in Österreich unterscheidet sich vom kirchlichen Finanzsystem der deutschsprachigen Nachbarländer in verschiedener Hinsicht. Es bietet eine Reihe von Vorteilen, erzeugt aber auch ein erhebliches Konfliktpotential und ist in vielen Fällen der unmittelbare Anlaß für Kirchenaustritte. Ein pastoral orientierter Insider beschreibt im folgenden Chancen, Probleme und Verbesserungsmöglichkeiten, an denen viele mitwirken können. *red*

Der Kirchenbeitrag war und ist ohne Zweifel eine Belastung für die Seelsorge. Der Umgang mit Geld ist an sich schon für viele Seelsorger ein Problem, weil sie in der Geldaufbringung und Geldverwaltung eine Interessenkollision mit ihren eigentlichen Aufgaben sehen. Gängige Schlagworte wie „Geld regiert die Welt" oder hartnäckige Vorurteile, z. B. das von der „reichen Kirche", tun ein übriges, daß gar mancher meint, mit dem schnöden Mammon seine Finger nicht beschmutzen zu sollen.

Ein Gesetz aus der NS-Zeit

In Österreich wird den Seelsorgern ein Teil der Finanzverwaltung durch die Finanzkammern abgenommen, die für die Aufbringung der finanziellen Mittel der Kirche und ihre Verwaltung zu sorgen haben. Die größte Bedeutung dabei hat das – spezifisch österreichische – System des „Kirchenbeitrags", das seit 1. Mai 1939 praktiziert wird.

Wie kam es zu diesem Kirchenbeitragssystem, im Unterschied zu Regelungen im übrigen „Großdeutschen Reich", dem Österreich am 13. März 1938 angeschlossen wurde? Während für das „Altreich" das zwischen Hitler und dem Vatikan geschlossene Konkordat in Kraft war, galt Österreich – die „Alpen- und Donau-Reichsgaue" – den neuen Machthabern als konkordatsfreier Raum. Die althergebrachte Kirchenfinanzierung in Österreich wurde aufgehoben, indem alle Leistungen des Staates und der öffentlichen Einrichtungen für den kirchlichen Sach-, Personal- und Bauaufwand eingestellt wurden. Dafür erhielt die Kirche mit dem Kirchenbeitragsgesetz das Recht, über *kirchliche* Einhebungsstellen – den sogenannten Kirchenbeitragsstellen, die den neugegründeten diözesanen Finanzkammern eingegliedert wurden – nach einem kircheneigenen Tarif bei den Gläubigen Beiträge zu kassieren. Jeder erwachsene Gläubige hat nach Maßgabe seines Einkommens einen bestimmten Beitrag zu zahlen. Diese Beiträge sind zum Unterschied von der staatlichen Kirchensteuer in der Bundesrepublik kirchliche Abgaben. Sie können aber bei den Zivilgerichten eingeklagt und über eben diese auch exekutiert werden. In einem Teilkonkordat aus 1960 wurde zwischen der Republik Österreich und dem Heiligen Stuhl vereinbart, daß die Kirchenbeiträge weiterhin eingehoben werden können und daß die Kirche über deren Erträgnisse frei verfügen

kann. Derzeit beträgt der Beitragstarif 1,25% vom steuerpflichtigen Jahreseinkommen, abzüglich S 480,–. In der Diözese Linz wurde 1987 bei rund 550.000 beitragspflichtigen Katholiken in 7039 Fällen die Hilfe des Gerichtes in Anspruch genommen; es gab in jenem Jahr 3532 Exekutionen, das sind 0,64% der Beitragspflichtigen. Es gibt in Österreich schon seit längerem intensive Bemühungen, die Zahl der Mahnklagen und Exekutionen auf ein Minimum zu reduzieren.

Vorzüge des Kirchenbeitragssystems

Das österreichische System des Kirchenbeitrages und die kircheneigene Einhebungsorganisation bieten einige wesentliche Chancen für die Seelsorge.

Der Kirchenbeitrag wird nicht lautlos und quasi unbemerkt eingehoben. Der einzelne Gläubige ist ständig herausgefordert, seine (Teil-)Identifikation mit der Kirche zu hinterfragen und durch die Bezahlung des Beitrags zum Ausdruck zu bringen. Auf der Basis der Pflichtbeiträge, die vom Großteil der Beitragspflichtigen einigermaßen zeitgerecht bezahlt werden, ist die Erstellung eines geordneten Budgets möglich. Die Kirche ist nicht auf finanzkräftige Mäzene angewiesen und braucht die „Geldsorge" auch nicht mit den von der Kirche angebotenen Diensten zu koppeln. (Auf Gemeindeebene und über die großen Sammelaktionen für Caritas, Mission, Entwicklungsförderung u. a. bleiben für die Kirchenbesucher und andere Christen noch genügend Gelegenheiten, zusätzlich für einen bestimmten Zweck etwas zu spenden.) – Gegenüber dem früheren österreichischen System der Bezahlung der Gehälter des Klerus und anderer kirchlicher Auslagen aus der Staatskasse und den Religionsfonds besteht nur eine geringe Abhängigkeit vom Staat. Schließlich hat die Kirche über den Kirchenbeitrag auch Kontaktmöglichkeiten mit Menschen, die der Kirche eher fernstehen, da viele von ihnen die Beitragsstellen aufsuchen. Wenn der Mitarbeiter einer Kirchenbeitragsstelle es versteht, auf Unbehagen und Vorbehalte seines Gesprächspartners einzugehen, kann er Verständnis nicht nur für die Verpflichtung zum Kirchenbeitrag, sondern auch für manche Erscheinungsformen der Kirche und für ihre vielfältigen Aufgaben wecken.

Gründe für das Unbehagen

Trotzdem ist das Unbehagen über den Kirchenbeitrag in Österreich sehr verbreitet. Es richtet sich gegen die Höhe des Kirchenbeitrags; der Zahler stößt sich daran, daß er alle Jahre mehr zahlen muß. Bei vielen wird die „Schmerzgrenze" überschritten, d. h., daß sie eigentlich nicht mehr bereit sind, die Steigerung mitzumachen. Gerade weil viele Kirchenmitglieder der Kirche gegenüber distanziert und sie aus der Kirche innerlich schon emigriert sind, ist ihnen oft nicht mehr bewußt, warum und wofür der Kirchenbeitrag eingehoben wird. Sie wollen für eine Einrichtung, die ihnen immer weniger bedeutet, nicht mehr (so viel) zahlen. Zudem haben die Zahler keinen Einfluß auf die Tarifgestaltung noch auf die Verwendung der Gelder.

Das Defizit an Motivation und Einsicht bei den Betroffenen ist also beträchtlich. Aus einer von der Diözese Linz im Jahr 1986 veranlaßten Repräsentativ-Untersuchung ist zu schließen, daß in Österreich rund 1,5 Millionen Katholiken über 16 Jahren schon ernsthaft den Gedanken eines Kirchenaustrittes erwogen haben. Von den bereits Ausgetretenen gaben ca. zwei Drittel als Grund für den Austritt den Kirchenbeitrag an.

Man darf natürlich vor diesen Gegebenheiten nicht die Augen verschließen. Meines Erachtens wäre es aber zu leichtfertig, das nun schon fast 50 Jahre praktizierte Kirchenbeitragssystem einfach über Bord zu werfen und auf die gerichtliche Betreibung zu verzichten. Damit fielen die Beitragsleistungen in das Belieben des einzelnen. Die Einnahmen gingen der oben erwähnten Untersuchung zufolge auf etwa ein Drittel zurück.

Manche liebäugeln mit der Einführung einer staatlichen Kirchensteuer, wie es sie in der Bundesrepublik gibt. Auch das wäre meines Erachtens keine zukunftsträchtige Lösung, brächte sie doch eine viel stärkere staatliche Abhängigkeit als das gegenwärtige System.

Betrachtet man die Situation in Österreich mit den historischen, soziologischen und staatskirchenrechtlichen Gegebenheiten, scheint es mir als das Zweckmäßigste und Vernünftigste, die Kirchenbeiträge weiter einzuheben. Allerdings sollten Maßnahmen

getroffen werden, um die negativen Auswirkungen auf die Seelsorge soweit wie nur möglich einzuschränken, wie dies auch in einem Text der Pastoralkommission Österreichs zum Ausdruck gebracht wird*.

Vorschläge für Verbesserungsmaßnahmen

1. Man müßte trachten, daß der Kirchenbeitrag das Image einer Steuer verliert. Heute spricht jedermann in Österreich von der „Kirchensteuer", weil die Finanzkammern nolens volens oftmals wie staatliche Steuerbehörden agieren. Das ist nicht nur für viele Zahler frustrierend, sondern auch für die Kirche, die die Botschaft von der erlösenden Liebe Gottes verkündet, unbefriedigend. Daher sollte in einer Langzeitstrategie das Bewußtsein geweckt und gefördert werden, daß jeder getaufte erwachsene Christ seiner Kirche einen *persönlichen Beitrag* leistet.

Dazu wird es einer Anstrengung der ganzen Kirche bedürfen. Betroffen sind wohl zunächst die Finanzkammern selber. Den Mitarbeitern muß bewußt werden, daß sie nicht mit „Zahlungspflichtigen" verkehren, sondern mit Christen, die von ihrer Verpflichtung, einen solidarischen Beitrag zu leisten, überzeugt werden sollen. Für diese werbende Haltung wird viel Geduld, Einfühlungsvermögen und Rücksichtnahme notwendig sein. Die Finanzkammern werden für ihre Mitarbeiter ein breit gefächertes Angebot an Weiterbildung bereitstellen müssen, damit diese die gesteigerten Anforderungen fachlich und menschlich bewältigen.

2. Aber auch alle anderen in der Kirche Tätigen – Priester und Laien, einzelne und Gruppen – sollten mitwirken, daß den Menschen durch fortwährende Motivation und Information einsichtig gemacht wird, warum und wofür die Kirche (so viel) Geld braucht. Aufklärung ist auch geboten über die bestehenden Schwierigkeiten und Mängel bei der Erfassung der Daten, bei der Einschätzung und über das Erfordernis einer jährlichen Anpassung der Beiträge. Schöpferische Phantasie ist gefragt, um die bestmöglichen Werbe- und Informationsmittel zu finden, ohne daß jedoch die Kirche wie ein Wirtschaftsprodukt vermarktet werden darf.

3. Besonders heikel ist die Frage, ob sich die Kirche bei der Einhebung des Pflichtbeitrages auch staatlicher Zwangsmittel bedienen kann und soll. Die Österreichische Theologische Kommission hat in einer im Jahr 1972 erschienenen Schrift „Kirchenbeiträge" die Auffassung vertreten, daß die Kirche unter den heutigen Verhältnissen auf sparsam angewandte Sanktionen, seien es kirchliche oder staatliche, nicht verzichten kann, obgleich als Fernziel ein Einhebungssystem ohne Zwang erstrebenswert wäre. Ich bin ähnlicher Ansicht. Jede Form von Zwang ist an sich ein Ärgernis und ein Übel. Bedenkt man aber die von der Erbsünde geprägte Situation des Menschen, wird man einräumen, daß fast jeder einmal einen äußeren Anstoß braucht, um gewisse Pflichten zu erfüllen, die ein geordnetes, menschenwürdiges Zusammenleben in einer Gemeinschaft bedingen. Die nachdrückliche Einmahnung der Beiträge scheint mir besonders dann gerechtfertigt, wenn beim Säumigen vordergründige oder sittlich nicht achtbare Motive (z. B. Schlamperei) zum Rückstand führen. Aber auch in solchen Fällen bleibt ein Unbehagen bestehen, das die Finanzkammern herausfordert, Mittel und Wege zu suchen, um Klagen und Exekutionen auf ein Minimum zu reduzieren.

4. Den weitgehenden – nicht generellen – Verzicht auf Zwangsmaßnahmen halte ich für ein durchaus realistisches Ziel, wenn es gelingt, mit Hilfe von Pfarren, apostolischen Gruppen und durch das Engagement besonders geschulter Mitarbeiter eine Art „nachgehender Seelsorge" aufzubauen, die Bezie-

* „Die Kirche von Österreich darf durchaus zugeben, daß das gegenwärtige Kirchenbeitragssystem nicht ideal ist, daß es aber ein wirklich ideales System, das allen Anforderungen und Wünschen gerecht wird, kaum geben kann. Zwangsmaßnahmen (Mahnklagen und Exekutionen) sollen in raschen Schritten auf ein Minimum reduziert werden, wenn sie schon nicht abgeschafft werden können. Alle säumigen Beitragspflichtigen sollen auf geeignete Weise auf ihre Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft der Kirche angesprochen werden, und sie sollen unter Hinweis auf die vielfältigen religiösen, sozialen und kulturellen Aufgaben der Kirche nachdrücklich gebeten werden, ihren Beitrag dafür zu leisten." Aus: „Kirchenaustritte in Österreich", mit Zustimmung der Österreichischen Bischofskonferenz vom Österreichischen Pastoralinstitut (Wien) im März 1988 herausgegeben in der Reihe: Texte der Pastoralkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen.

hungen und Kontakte zu den Erstzahlern und zu Säumigen schafft, noch bevor das Mahnverfahren eingeleitet wird. Diese Helfer sind nicht als verlängerter Arm der Finanzkammern zu sehen. Sie hätten eine Mittlerfunktion zum Zahler einzunehmen, müßten also gegebenenfalls auch dessen Interessen bei den Finanzkammern vertreten, so daß diese schließlich dem Zahler nicht mit dem Machtanspruch einer Behörde, sondern partnerschaftlich-dialogisch gegenüberstehen.

Durch diesen Dienst könnten darüber hinaus zusätzliche pastorale Chancen aufgegriffen und wahrgenommen werden, weil finanzielle Probleme erfahrungsgemäß einen Background haben, der in menschliche, soziale und religiöse Dimensionen reicht.

5. Manche Zahler vermissen die Möglichkeit einer Mitbestimmung bei der Verwendung ihrer Beiträge. Natürlich gebietet die Sorgfaltspflicht eines Finanzdirektors, darauf hinzuweisen, daß er zur Bedeckung langfristig gebundener Ausgaben auch langfristig mit entsprechenden Einnahmen rechnen können muß. Mir scheinen aber in gewissem Rahmen Zweckwidmungen einzelner Zahler durchaus möglich, etwa indem ein Teil des Kirchenbeitrages nicht unmittelbar an die Finanzkammer, sondern an ein bestimmtes Projekt geleistet wird, das sich der Zahler aus einer von der Diözese aufgelegten Liste auswählen kann. Werden auf diese Weise Zahlungswiderstände aufgefangen, rechtfertigt dies durchaus die damit verbundene Verwaltungserschwernis.

M. Clarina Mätzler

Verwaltung im Dienst am Leben

1. Meine Erfahrungen als „Verwalter"

– Arbeit im übergeordneten „System" (Schule), d. h. nicht bei den kleinen Dingen des Alltags, sondern auf der Ebene der Notwendigkeiten für den Betrieb. Das bedeutet manchmal Frustration, Nicht-verstanden-Werden, Entscheidungen fällen müssen, die zunächst Kritik auslösen, aber auch die Notwendigkeit, sich zu bemühen, trotzdem in der Nähe der kleinen und oft kleinlichen Erwartungen der Betreuten zu bleiben, manchmal aus dem System herauszugehen und das Leben von der Nähe zu beachten und zu betreuen. Das kann auch wieder eine große Versuchung werden: sich ins einzelne zu verlieren und die große Linie zu übersehen. Allerdings bringt das Sich-Kümmern um die kleinen Dinge auch mehr Dank und Anerkennung von seiten der Mitarbeiter und Betreuten. So wichtig wie die Planung sind auch Kontrolle und Dank für gute Arbeit.

– Durch Verwaltung dient man dem Leben, kann bedeutende Ziele für Hilfe an Menschen erreichen, die nur über „genaue Rechnung" möglich sind.

– Verwaltung hat eine eigene Gesetzlichkeit, sie vermehrt sich: Papier bringt neues Papier, ein Ordner bringt neue Ordner auf die Welt. Versuchung zu immer größerer Perfektion. Es ist schwierig, notwendige Lücken zu belassen, d. h. sich zu notwendigen Lücken zu entschließen. Perfektion kann auch eine Faszination sein. Frage: Wo ist die Grenze zur nützlichen Lücke? Wo ist aber auch die Grenze zur Notwendigkeit, da Ungenauigkeit oft die doppelte Mühe und Arbeit bringt?

– Übergeordnete Bürokratie stellt bei den Schulen das gemeinsame pädagogische Interesse in den Mittelpunkt, so daß die übergeordneten Stellen sinnvoll und gerne beraten. Es besteht gegenseitiges Vertrauen, „nützliche Lücken" werden daher immer wieder akzeptiert. – Mangelnde Nähe kann aber größeres Mißtrauen und die Forderung nach oft übergroßer Genauigkeit bringen.

2. Vorschläge zur Weiterentwicklung der Bürokratie

Bürokratie kann sich nur gut weiterentwikkeln und bleibt nur dann ein Dienst, wenn sie sich in der Nähe des Lebens befindet. Zwar ist es leichter, Büroerledigungen zu machen fern vom „bunten" Leben, nur mit Hilfe des Systems; dieses entwickelt sich dann aber zu einem Eigenleben, das dem wirklich pulsierenden Leben nicht mehr dient. Bürokratie müßte immer wieder nachdenken, wo die große Linie ist, was man eigentlich will, wo die Störungen sind und wo die großen Chancen liegen.

Weiterer Vorschlag: *gemeinsames* Nachdenken. Das braucht zwar Zeit, die Information benötigt viel Zeit, auch das gemeinsame Nachdenken, die gemeinsame Beratung. Jedoch bringt es mehr, als wenn jeder einzeln dahinarbeitet.

Predigt

Norbert Joachim

Leistung, nichts als Leistung!

Das Gleichnis vom faulen Knecht

Das hat mir gerade noch gefehlt, als ich das las, daß Jesus da ein Gleichnis erzählt, in dem ein fauler Knecht eigentlich nur deshalb als faul bezeichnet wird, weil er die Gabe seines Herrn sorgfältig bewahrt und ihm nachher wieder unverletzt zurückgibt. Ja, das hat mir wirklich gerade noch gefehlt, denn wo ich als Priester doch dafür angetreten bin, Religion und Glaube als eine Befreiung, als eine Lösung, als ein Froh- und Weitwerden zu verkünden, soll ich mit diesem Gleichnis in der Hand von den Pflichten reden, von den Talenten, aus denen man etwas machen muß, und wehe, wenn man nichts daraus macht, dann ist man verworfen.

Zum einen ärgert mich darin die Gottesgestalt, denn zweifellos ist doch Gott dargestellt in diesem König, der seinen Leuten die Talente zum Arbeiten übergibt. Und dem einen gibt er dann fünf, dem anderen zwei und einem dritten nur eines. Das ist ohnehin schon ungerecht, und ich kann es nicht erklären.

Und dann die harte Gerichtsredeweise des heimkehrenden Königs, den ich doch hier mit dem lieben Gott verbinden soll, wie der mit dem Knecht umgeht, der doch nichts anderes getan hat, als das Geld seines Herrn sehr sorgfältig zu verwahren.

Ich habe lange an diesem Text geknobelt. Ich habe viele Kommentare gelesen, ich erfuhr von Deutungsweisen, daß Jesus mit diesem Gleichnis hätte sagen wollen: Ihr Pharisäer, ihr Schriftgelehrten, ihr habt doch genau gewußt, daß ich es bin, der da kommen soll von Gott, warum habt ihr nichts daraus gemacht?

Aber für mich war das keine mein Leben betreffende Meinung. Dann bin ich insbesondere bei Eugen Drewermann auf etwas gestoßen, was mich faszinierte, wo es mir wie Schuppen von den Augen fiel, wo ich auf einmal einen Einblick, einen Durchblick bekam, eine ganz neue Idee. Die Aussage dieses Gleichnisses gipfelt doch in der Beurteilung des dritten Knechtes. Er hat auch ein Talent empfangen – freilich eines nur, andere erhielten mehr –, und er hat es sorgfältig, ja ängstlich vergraben, und unversehrt bringt er es zurück. Und das war offensichtlich falsch.

Es gibt da in der Bibel eine andere Geschichte, die hat fast den gleichen Inhalt und führt doch unter ganz anderem Namen und ganz anderen Gegebenheiten zu einer in die gleiche Aussagerichtung weisenden Lehre: Da kommen zwei Brüder zur Welt, der eine wird ein Jäger, hoch aufragend von Gestalt, flink wie ein Wiesel, schlau wie ein Fuchs; der andere wird später ein Bauer, er ist ein bißchen langsam, eher bedächtig, doch durch Stetigkeit und Einsatz gelingt ihm so manches. Die Brüder heißen Kain und Abel.

Die Startlöcher, aus denen heraus sie ins Leben aufgebrochen sind, sind von Anfang an unterschiedlich. Warum, das kann keiner so recht sagen. Jeder von uns ist auf diese oder jene Weise auf die Welt gekommen, und eines Tages schlagen wir die Augen auf und überprüfen die Chancen, die wir haben, um im Leben voranzukommen, wir prüfen unsere Fähigkeiten, rechnen unsere Möglichkeiten durch, und siehe da, gleich neben uns gibt es Menschen, die stehen weit besser da als wir. Sie sind schöner, klüger, jünger, reicher, jedenfalls irgendwie bevorzugter als wir.

Und hier geht es nun um die Frage: Wie läßt es sich damit leben? Bei solcher Überlegung richtet der Mensch nicht so sehr die Frage an sich: Was kann ich jetzt aus meinen Talenten und Fähigkeiten noch machen?, sondern die eigentliche Frage, die jeder da stellt, heißt: Wie kann ich dennoch, der ich so und nicht anders bin, liebenswert genug sein, um Liebe in dieser Welt zu erfahren?

Nichts ist ja schlimmer, als wenn einer denken müßte: Meine Person langt nicht aus, um die Liebe eines anderen zu verdienen.
Und hier beginnt die Tragödie des Kain, der zum Mörder seines Bruders wird, weil er trotz all seiner Opfer und Anstrengungen einen neben sich sieht, der offensichtlich unverdientermaßen – Gott weiß, warum – bevorzugt wird, besser dran ist, dessen Anbetungsopfer von Gott angenommen wird.
Auch heute sind die Gefängnisse unserer Welt voll von Menschen, die zu Mördern geworden sind aus Verzweiflung, aus zerbrochener Liebe. Die Welt ist voll von Menschen, die gefangengehalten werden von Gefühlen der Minderwertigkeit des Zukurzgekommenseins. Eine solche Welt ist tödlich in ihrer Angst und ihrem Haß.
Und genau dieses Weltgefühl ist die Empfindung des dritten Knechtes in unserem Bibeltext. Auch er ist in anderen Startlöchern zur Welt gekommen als seine Mitknechte; die waren größer, mächtiger, einfallsreicher und einflußreicher. Im Grunde genommen gab es für ihn nur zwei Wege: totschlagen, die anderen totschlagen wie Kain – oder fliehen, mit dem letzten Rest fliehen, vergraben, sich vergraben, sich ins Mauseloch zurückziehen; mich hat ja doch keiner lieb.
Kennen wir nicht alle solche Menschen vom Kaintyp oder vom Typ des dritten Knechtes? Oder vielleicht sind wir selber solche? Totschlagen, den Nebenbuhler nur totschlagen, nicht direkt handgreiflich, sondern mit Worten, mit Rufmord, mit Herabsetzen, mit Vorurteilen – oder die andere Seite: sich zurückziehen, die Flasche in der Hand, die Sexualität nur für mich . . .
Da hinein trifft das Wort Jesu: Die Welt ist so, die Startlöcher sind verschieden, wir werden daran auch mit noch so viel Sozialplänen und Bildungsplänen nichts ändern können.
Wir können nur totschlagen, die anderen totschlagen, die von oben nach unten, die von unten nach oben, oder wir können fliehen auf eine ferne Insel des Einsamseins und der Isoliertheit, wie der dritte Knecht es tut, oder wir ergreifen die Alternative wie Jesus. Erkenne ich einen Gott an, der mich liebt, der mir als Vater und Mutter gegenübersteht, für den ich liebenswert bin? Bringe ich es fertig, auf ihn zu setzen? Ist es mir wichtig, für ihn liebenswert zu sein, und wage ich den Absprung aus den Maßstäben dieser Welt auf ihn hin?
Ist mir Gott wichtig, oder ist er es mir nicht – in meinem Alltag, in meinen Unvollkommenheiten, in meiner Schwäche, daß ich mich von ihm reizen lasse zum Aufbruch, immer wieder neu von ihm ins Risiko reizen lasse, die Maßstäbe dieser Welt zu vergessen und allein dies zu tun, was vor ihm wichtig ist?
Der dritte Knecht wagt diesen Schritt nicht. Er versagt sich den Absprung und traut sich nicht, aus dem wenigen, das Gott ihm gegeben hat, etwas zu machen, er setzt nicht darauf, daß auch damit Gott ihn liebt. Er vergleicht nur und vergleicht und flieht ins Mauseloch. Daher das harte Urteil.
Und hier kommt die Frage an mich, an mein Leben, an meine Situation: Welche Maßstäbe gelten für mich, für mein Leben? Was die anderen sagen? Was ich so gehört habe? Wie komme ich damit zurecht, daß andere das Leben augenscheinlich und leichter meistern als ich?
Totschlagen – oder fliehen?
Oder die Alternative Jesu: Auf den Gott setzen, der mich liebt, mich, den Kleinen, den Unausgereiften, den Mißratenen, den Halbherzigen. Alle Fragen lassen sich eigentlich zusammenfassen in der einen Frage: Setze ich auf Gott, der mich liebt, oder nicht?
Alle die vielen Fragen in den großen, dicken Büchern über die Moral und die Verwirklichung christlichen Lebens im Alltag lassen sich zusammenfügen auf diese eine Kernfrage. Wenn man heute an vielen Stellen diskutiert, was überhaupt noch Sünde ist, wenn andere inzwischen wieder darum streiten, was gerade noch erlaubt ist und was nicht; und daß dem Menschen von heute angeblich das Gefühl und die Empfindung von Sünde überhaupt verlorengegangen ist, er sollte sich vor diese Kernfrage stellen: Wie gehe ich um mit der Situation meines ganz persönlichen Lebens? Wie trage ich mein Begrenztsein neben den anderen, denen offensichtlich vieles schon in den Schoß gelegt ist, was mir fehlt? Kain sein und totschlagen, oder dritter Knecht sein und mich ins Mauseloch verkriechen, oder auf Gott setzen, ganz, mit vollem Risiko, daß es für mein Leben reicht, daß er mich liebt, daß das mein Leben vollenden wird? Das ist die Frage – hier geht es

nur noch um den Absprung des Glaubens, und das ist das Risiko! Billiger ist der Weg zu einem geglückten Leben nicht zu haben.

Bücher

Für eine Entmythisierung des Geldes

Daß das – liebe (!) – Geld (trotzdem) schmutzig ist oder gar stinkt, daß es – wie jedes Tabu – ebenso fasziniert wie schreckt, erinnert bleibend an anale Zeiten, Zonen und Zusammenhänge (phylogenetisch-menschheitlich ebenso wie ontogenetisch-biographisch). Jeder Mensch ist, schon naturwüchsig, ein kleiner (großer) „Stinker", ein „Golddukatenscheißer" (weshalb das kleine Kind für seine ersten Produkte auf dem Töpfchen heftig gelobt und zugleich zur Reinlichkeit gedrängt wird, schafft es doch Kulturleistungen von Rang). Dies stellt *Borneman*[1] in seiner schon klassischen Sammlung psychoanalytischer Geldtheorien dar – mit der kritischen Pointe freilich, daß diese analerotische Grundierung der gesellschaftlichen und persönlichen Verhältnisse in Wahrheit die Signatur nur der bürgerlich-kapitalistischen Welt sei. Hier nämlich herrsche allseits der „Midaskomplex": Alles wird zu Geld gemacht, alles ist für Geld zu haben, alles wird zur Ware und hat entsprechend seinen Preis, und entsprechend sind Buchhaltung und Rationalisierung (im analytisch ambivalenten Sinn!) die „Transzendentalien" dieser Lebensform (mit entsprechendem Reinlichkeitszwang, mit Erfolgsdruck, mit Produktionssteigerung etc). Geld ist nunmehr (zumal als Kapital, das zinseszinshaft „selbst" arbeitet) abstrakt und maßlos zugleich: Da es keine konkreten sinnlichen Bedürfnisse befriedigt – im Sinne des Gebrauchswerts hier und jetzt, der dann auch abgegolten wäre –, re-produziert es sich gemäß der Logik prinzipieller Unersättlichkeit. Selbstwert und Marktwert, Geltung und Geld werden faktisch identisch. – Das Lesebuch von *Schmidt-Biesalski* und *Banzhaf*[2] bringt dazu, eher aphoristisch, doch vielfältiges Belegmaterial in Gestalt von Kurzgeschichten, Redewendungen, Analysen und programmatischen Texten.

Für eine jede psycho-, sozio- und theologische Analyse des Geldes – und ohne solche Interdisziplinarität wird man der heutigen kapitalistischen Lebensform nicht gerecht – ist offenkundig die Beachtung der historischen Kontexte von fundamentaler Bedeutung (was im Kontrast an der bloß archetypisch interpretierenden Kulturanthropologie von *Schacht*[3] studiert werden kann). *Müller*[4] geht deshalb von der auffälligen Tatsache aus, daß es geprägtes Münzgeld erst seit der Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. gibt. Gleichursprünglich dazu entwickelt sich jenes „bürgerliche" Ich- und Identitätsbewußtsein, das bis heute stilbildend und lebensformend geblieben ist. Der Lyriker Archilochos z. B., der aus Not und Leidenschaft auf die Individualität seines ausgesetzten Daseins reflektiert und programmatisch als Ich schreibt, ist nicht zufällig zugleich Söldner. Die „Erfindung" der Lyrik und spezieller Handelsschiffe für Warenverkehr sowie Marktproduktion fallen in dieselbe Zeit wie die Herausbildung der frühesten Formen des Geldes als Münze! Es beginnt die Geschichte des Geldes, das immer weniger Gebrauchswert, immer mehr abstrakter Tauschwert wird. Nicht mehr persönlich-individuelle Beziehungen sowie konkrete Bedürfnisse bestimmen das Geldverhalten (z. B. im Sinne des unmittelbaren Austauschens und Schenkens). Geld dient nun primär der Schatzbildung, der Kapitalanhäufung. In gründlichen Analysen und überraschenden Durchblikken rekonstruiert Müller den inneren Zusammenhang zwischen der ökonomischen und philosophischen Rationalität: „Das Vermögen (!) der Abstraktion, das ‚Prinzip der

[1] *Ernest Borneman*, Psychoanalyse des Geldes. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1976, 350 Seiten.

[2] *Angelika Schmidt-Biesalski – Günter Banzhaf* (Hrsg.), Geld regiert die Welt. Ein Lese- und Arbeitsbuch, Peter Hammer Verlag, Wuppertal ²1986, 192 Seiten.

[3] *Joachim Schacht*, Die Totenmaske Gottes. Zur Kulturanthropologie des Geldes, Otto Müller Verlag, Salzburg 1967, 216 Seiten.

[4] *Rudolf W. Müller*, Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike, Campus-Verlag, Frankfurt/M. 1977, 2., durchgesehene Auflage 1981, 423 Seiten.

Vernunft' ist seiner Grundstruktur nach dasselbe in der Kopfarbeit des Kaufmanns wie des Philosophen" (136). In Auseinandersetzung mit Kant zeigt Müller, wie sich – strukturanalog zu den Abstraktionen der kapitalisierenden Geldwirtschaft – die theoretische Arbeit vom gesamten Lebenszusammenhang abspaltet: Logik (als Philosophie in der Schizoidie von theoretischer und praktischer Vernunft zumal!) und Ökonomie bilden gleichermaßen ihre höchst ambivalente Autonomie aus, „Selbstläufern" gleich, freilich mit alles bestimmender Dominanz in den nunmehr verkopften und völlig durchrationalisierten Verhältnissen. Trotz beachteter Unterschiede in der Geschichte, auch mit dem Mut zur Vereinfachung zieht Müller doch überzeugend eine Linie von Archilochos/Sappho bis Erik Erikson: bürgerliche Identität ist schatzbildend gestaltet, der Geist des Geldes und das Geld des Geistes sind in Wahrheit ein und dieselbe Währungseinheit in allen Beziehungen geworden – mit entsprechenden Folgekosten für Innenwelt und Umwelt, für „erste" und „dritte" Welt. – Dabei werden Müllers Thesen zu Kant im Kern überraschend bestätigt durch *Hörischs*[5] Analysen zum Werk von Goethe, Gottfried Keller und Thomas Mann: Geld wird signifikant zum literarischen Thema bei der Gestaltung der Subjektivitäts- und Glücksproblematik des mündig, frei (und traurig) gewordenen Ichs und seinen warenförmig werdenden (Liebes-)Beziehungen.

Daß trotz aller Kontinuität im griechisch-christlichen Überlieferungszusammenhang des Abendlandes seit dem 12. Jahrhundert neue sozioökonomische und politische Formationen sich ausbilden und durchsetzen, wird u. a. an den Bänden von *Schultz*[6] und *Vilar*[7] deutlich. Zwar gab es Steuern im weiteren Sinn von früh an – in Gestalt von Naturalleistungen etwa zwecks Lastenausgleich im Gemeinwesen. Aber als gesetzlich geregelte Zahlung der Bürger an den Staat ohne unmittelbare Gegenleistung ist die Steuer ein typischer Ausdruck neuzeitlicher Rationalisierung und Differenzierung des gesellschaftlichen Lebens. Steuerfragen werden mehr und mehr, zumal seit dem 17. Jahrhundert, zu politischen Steuerungsfragen – und alles entscheidend wird zumal im modernen Wohlfahrtsstaat die Frage der Finanzierung und Verteilung. In den 21 teilweise hervorragenden Beiträgen des Bandes von Schultz fehlt freilich der rote Faden des Widerstands gegen die Steuer fast vollständig, während Vilar die Ambivalenzen des neuzeitlichen Geldverhaltens deutlich ins Licht bringt. Entscheidend für die frühneuzeitlichen Veränderungen wird die Einstellung zu Wucher und Zins(eszins). Das Wachstum städtischer Kulturen, der wirtschaftliche Aufschwung sowie das wachstumsorientierte, kapitalistische Wirtschaftsverhalten nötigen schließlich auch zur ethischen und religiösen Akzeptanz des Wucherers bzw. Bankiers. – *Le Goff*[8] rekonstruiert diesen Umbruch anhand einschlägiger Predigten und Traktate in seinem hinreißenden Buch (das seiner großen Studie „Die Geburt des Fegefeuers" sekundiert). Sein Fazit: Zwar handelt der Wucherer, der faul ist und Geld für sich auf Kredit und Zeit arbeiten läßt, weiterhin prinzipiell unchristlich; aber sein Dienst wird ökonomisch gebraucht und ist nunmehr christlich nicht länger inakzeptabel, weil er zugunsten der Gemeinschaft Risiken in Kauf nimmt. Vor allem aber: Er kann noch im Fegefeuer seine Schuld(en) abbüßen, und die Hinterbliebenen helfen ihm durch Fürbitte und später auch durch Ablaß. Vorstellungen wie die vom Fegefeuer und vom „Gnadenschatz" der Kirche sind – mindestens auch! – Legitimationsfiguren für ökonomische Veränderungen (und dokumentieren erneut den möglichen sakralen Ursprung des Geldes überhaupt, in jedem Fall aber den inneren Zusammenhang von Gott – Geld – Glaube).

Kasch[9] hatte in seinem Symposion schon auf das völlig defizitäre Verhältnis von Geld und Glauben hingewiesen. Daß Geldwirtschaft

[5] *Jochen Hörisch*, Gott, Geld und Glück. Zur Logik der Liebe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1983, 220 Seiten.

[6] *Uwe Schultz* (Hrsg.), Mit dem Zehnten fing es an. Eine Kulturgeschichte der Steuer, C. H. Beck Verlag, München 1986 (2., unveränderte Auflage), 297 Seiten.

[7] *Pierre Vilar*, Gold und Geld in der Geschichte. Vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, C. H. Beck Verlag, München 1984, 324 Seiten.

[8] *Jacques Le Goff*, Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, Klett-Cotta-Verlag, Stuttgart 1988, 128 Seiten.

[9] *Wilhelm Kasch* (Hrsg.), Geld und Glaube, Tagung am 5. und 6. Oktober 1978 in Bayreuth, Verlag Schöningh, Paderborn 1979, 223 Seiten.

im heutigen Sinn vielfältig Glauben und Vertrauen impliziert, ja insgesamt religiöses Gepräge hat, wird in seiner Ambivalenz bei Wirtschaftlern und Theologen ebenso selten gründlich wahrgenommen wie umgekehrt die Impulse und Perspektiven des Evangeliums häufig bloß abstrakte Berücksichtigung finden. Die „Religion des Marktes" und der kirchliche Glaube stehen in produktiver Spannung: erstere wird theologisch häufig nicht „aufgeklärt" und auf ihre Voraussetzungen und Ergebnisse hin befragt; letzterer wird in seiner faktisch oft geldförmigen, ja kapitalistischen Auslegungsgestalt nicht durchschaut – und doch stehen beide, freilich genau unterscheidbar, mitten in den Aporien der schatzbildenden Lebens- und Denkform. *Kuppler*[10] geht diesem Problemfeld anhand des Kapitalbegriffs nach und analysiert das Bemühen der katholischen Soziallehre um „die Subjektstellung des Menschen auch im Kultursachbereich Wirtschaft" (140), der sich nicht absolut setzen darf, will er nicht mammonistisch werden. Am differenziertesten und umfassendsten freilich geht in der vorliegenden Literatur der evangelische Systematiker *Wagner*[11] alle hier angesprochenen Fragen an – mit wirtschaftswissenschaftlicher Informiertheit, mit historischem Bewußtsein, mit theologischer Kompetenz. Angesichts der Geldförmigkeit aller faktischen Kommunikation(stheorien) und im Blick auf den vorherrschenden Geldpantheismus plädiert er eindrücklich für eine Entmythisierung des Geldes im Rahmen einer (freilich noch auszuarbeitenden) konkreten Trinitätslehre: so lange man von Gott weiterhin nur abstrakt, unbestimmt und austauschbar redet, wird „religiös" nur verdoppelt, was faktisch ohnehin „die alles bestimmende Wirklichkeit" ist – und das „liebe Geld" bliebe „der liebe Gott" (und umgekehrt).

Gotthard Fuchs, Wiesbaden

[10] *Benno Kuppler,* Kapital im Wandel. Kontinuität und Wandel der kirchlichen Sozialverkündigung am Beispiel des gewandelten Verständnisses von Kapital, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1988, 165 Seiten.

[11] *Falk Wagner,* Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Klett-Cotta-Verlag, Stuttgart 1985, 162 Seiten.

Eine Kirche für die Menschen

Walbert Bühlmann, Von der Kirche träumen. Ein Stück Apostelgeschichte im 20. Jahrhundert, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1986, 269 Seiten.

In seinen Kirchenträumen spricht der bekannte Kapuziner und Fachmann für Religionswissenschaft und missionarische Praxis Walbert Bühlmann zuerst von seinen grundsätzlichen Ideen über die Entwicklung der christlichen Religion im Verhältnis zu den anderen Religionen. Die Zeit der Missionierung im herkömmlichen Sinne ist vorbei. Wir sehen nach dem Konzil auch in den sogenannten heidnischen Religionen nicht mehr Feinde, Götzendiener und Ungläubige, sondern glauben, daß Gott von Urzeiten her den Menschen aller Religionen seine Huld und Liebe geschenkt hat und daß er auch bei ihnen Propheten und Mystiker erweckt hat. Bühlmann glaubt daher, daß wir ruhig Elemente aus anderen Kulturen übernehmen können, ohne einem bösen Synkretismus zu verfallen, und er protestiert dagegen, daß Rom die indische Liturgie und die von afrikanischen Völkern nicht anerkennt. Er tritt für das Recht der Gemeinden auf die Eucharistiefeier ein; an Stelle eines ordentlich ausgebildeten zölibatären Priesters sollten auch andere Gläubige mit dem Vorsteherdienst beauftragt werden.

Über diese Fragen war Bühlmann mit der römischen Kurie in Streit gekommen (und davon berichtet das Buch ausführlich). Er mußte sich immer wieder gegen die Anschuldigung wehren, daß er gegen die katholische Lehre verstoße. Er zitiert seine Briefe und die Antworten, die er erhielt. Er schildert, oft in launiger Form, seine Einvernahme in den Kurienämtern. Er hat das Glück, daß seine Ordensgenossen, die Kapuziner, auf seiner Seite stehen.

Bühlmann will die Kirche nicht zerreißen, er will sie weiter machen, großzügiger, weitherziger. Er anerkennt, daß man sich heute redlich verteidigen kann, was in den 50er Jahren nicht möglich war. Aber er fühlt einen üblen Nachgeschmack, wenn er bedenkt, daß von der höchsten Glaubensautorität meist nur konservative lebensunerfahrene Experten zu Rate gezogen werden, die von der heutigen Theologie keinen Dunst haben. Vielleicht gebe es deshalb die Geheimnistuerei bei der Untersuchung. Ihm sei

nicht bange vor häretischen Sätzen, sondern vor einer häretischen Haltung, die der menschlichen Würde, der Ehrlichkeit, dem II. Vatikanum und dem Evangelium zuwider ist. *Franz Jantsch, Hinterbrühl*

Meinhold Krauss (Hrsg.), Predigten über die Kirche, Reihe: Dienst am Wort, Band 44, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 124 Seiten.

Der Predigtband enthält 20 Predigten zum Thema Kirche. Ausgehend von neutestamentlichen Schriftstellen (5 Epheser-Stellen), signalisieren alle Autoren ein auffallend großes Verständnis für die sinkende Relevanz der Kirche und für die Problematik der Institutionalisierung. Infolgedessen besticht oft der Mut, die Direktheit, mit der politische und kirchenpolitisch brisante Situationen angesprochen werden; sie werden deutlich benannt, es gibt keine Schönfärberei. Parallel dazu spricht aus allen Predigten ein hohes Engagement bezüglich Kirche, für eine Kirche, die leidenschaftlich, zumindest spürbar für die Menschen eintritt, die Kirche/Gemeinde sein wollen. Durchgängig findet sich ein nahezu zärtliches Interesse an Menschen, so daß der „moralische Zeigefinger" fehlt. Vielmehr geht es darum, auch institutionell wahrzunehmen: „Noch immer liegt der ausgeplünderte Mensch am Weg. Man muß, glaube ich, den Satz sehr ernst nehmen: Was gegenwärtig die Kirche beunruhigt und bedrängt, ist der Mensch. Der Mensch außen, zu dem sie keinen Zugang mehr hat und der uns nicht mehr glaubt. Und der Mensch innen, der sich selbst nicht glaubt, weil er zu wenig Liebe erlebt und gelebt hat." (Alfred Delp, Vorwort)

Das bedeutet: „Es ist für uns alle, für diese Menschheit, für diesen Erdball, von ungeheurer Wichtigkeit, ob es uns gelingt, eine andere Art des Nachdenkens zu entwickeln, als die wir gewohnt sind" (84), die prophetische Kraft der Kirche neu auszuprobieren. – Durch die Vielfalt der Redestile, der unterschiedlichen Zeugnisse, der spürbaren eigenen Betroffenheit ist dieser Predigtband auch spirituell anregend und ermutigend, ebenso durch die gelegentlich verwandten poetischen Texte und Gebete. Auffallend ist allerdings, daß sich unter den 20 Predigern nur eine Frau befindet.

Anne Kurlemann, Bamberg

Büchereinlauf

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

Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e. V. (Hrsg.), 70 Jahre Oktoberrevolution: Bilanz für die Kirchen, Reihe: Internationale Kongresse „Kirche in Not", Band 35, Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein/Ts. 1988, 217 Seiten, DM 19,90, S 130,–, sfr 16,70.

Bartholomäus Wolfgang, Unterwegs zum Lieben. Erfahrungsfelder der Sexualität, Kösel Verlag, München 1988, 228 Seiten, DM 28,–.

Bauer Dolores M. – Virt Günter (Hrsg. im Auftrag der Kommission Justitia et Pax), Für ein Lebensrecht der Schöpfung. Analysen, Visionen und Strategien zur Bewältigung der Umweltkrise, Otto Müller Verlag, Salzburg 1988, 200 Seiten, S 138,–.

Baumgartner Konrad – Langer Michael (Hrsg.), Mit Außenseitern leben. Eine Herausforderung für die Christen, Verlag Pustet, Regensburg 1988, 272 Seiten, DM 29,80.

Bommer Josef, Gemeinde auf dem Weg Jesu. Anregungen und Predigten zu einer neuen Theologie der Gemeinde, Verlag J. Pfeiffer, München 1988, 152 Seiten, DM 19,80.

Breitenbach Roland, Das Evangelium von Fall zu Fall, Predigten zu besonderen Anlässen, Echter Verlag, Würzburg 1988, 108 Seiten, DM 19,80, S 154,40.

Bugnini Annibale, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 1016 Seiten, DM 118,–.

Curran Charles, Sexualität und Ethik. Aus dem Amerikanischen von Vivien Marx, mit einem Nachwort von *Stephan Pfürtner,* Athenäum Verlag, Frankfurt/Main 1988, 230 Seiten, DM 38,–.

Elchinger Léon Arthur, Sät die Kirche auf Beton? Der Zukunft den Boden bereiten, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 96 Seiten, DM 12,80.

Enichlmayr Josef, Der Heilige Geist führt die Kirche. Überlegungen zur Konzilserfüllung. Ehe und Familie im Lichte des Konzils, Verlag Wilhelm Ennsthaler, Steyr 1988, 36 Seiten, S 38,–.

Fässler-Weibel Peter, Hilfen für ein Leben zu zweit, Benziger Verlag, Zürich – Köln, Reinhardt Verlag, Basel 1988, 110 Seiten, DM 18,80, S 146,60.

Ders., Mut zum Ehealltag, Benziger Verlag, Zürich – Köln, Reinhardt Verlag, Basel [2]1988, 96 Seiten.

Fleischmann Kornelius, Klemens Maria Hofbauer. Sein Leben und seine Zeit, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 304 Seiten, S 320,–, DM 44,–.

Frisch Hermann-Josef, Miteinander auf dem Weg. Glaubenskurs nach der Erstkommunion, Handbuch für den Katecheten und Werkmappe, Patmos Verlag, Düsseldorf 1988, 144 und 48 Seiten, DM 24,– und 11,80.

Fritz Jürgen – Lücking Peter, Freizeitkartei für Senioren. Mit Illustrationen von *Knut Junker,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 120 Karten im Schuber, DM 24,80.

Gordan Paulus (Hrsg.), Säkulare Welt und Reich Gottes. Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1987, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 250 Seiten, S 220,–, DM 29,80.

Hauschka Ernst R., Worte, die reden können. Glaubenserfahrungen von heute, Verlag J. Pfeiffer, München 1988, 56 Seiten, DM 14,80.

Johannes Paul II., Solidarität – Die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" mit einem Kommentar von *Wilhelm Korff* und *Alois Baumgartner*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 144 Seiten, DM 12,80.

Just-Dahlmann Barbara – Just Helmut, Die Gehilfen. NS-Verbrechen und die Justiz nach 1945, Athenäum Verlag, Frankfurt/Main 1988, 328 Seiten, DM 38,–.

Kaefer Herbert, Neue Gottesdienste für die Grundschule 2. 42 Modelle zu Themen des Religionsunterrichtes, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 128 Seiten, DM 16,80.

Kassel Maria (Hrsg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Kreuz Verlag, Stuttgart 1988, 320 Seiten, DM 29,80.

Kehl Medard, New Age oder neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus, Reihe: Topos Taschenbücher Band 176, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 132 Seiten, DM 9,80.

Kolvenbach Peter Hans, Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 240 Seiten, DM 26,–.

Kuder Ulrich, Zündstoffe. Die Gleichnisse Jesu – keine frommen Geschichten, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1988, 104 Seiten, DM 12,80.

Moltmann Jürgen, Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung, Reihe: Quaestiones Disputatae Band 114, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 104 Seiten, DM 19,80.

Pannenberg Wolfhart, Christentum in einer säkularisierten Welt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 80 Seiten, DM 10,80.

Pesch Rudolf, Der Prozeß Jesu geht weiter, Herder-Taschenbuch Band 1507, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 128 Seiten, DM 7,90.

Rambosek Leonore (Hrsg.), Mädchen für alles – Emanze vom Dienst. Unsere Erfahrungen mit der Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 160 Seiten, DM 17,80.

Reischl Clemens, Marienfürbitten für Feste, Wallfahrten, Andachten, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 127 Seiten, S 270,–, DM 38,–.

Schäffer Wilhelm, Die Freude an Gott ist eure Kraft. Predigten zu den Hochfesten des Kirchenjahres, Echter Verlag, Würzburg 1988, 136 Seiten, DM 22,–, S 171,60.

Schedl Claus, Gott kommt in der Stille. Ausgewählte Predigten aus den Lesejahren A, B und C, Verlag Herold, Wien 1988, 136 Seiten, S 140,–, DM 19,80.

Schüssler-Fiorenza Elisabeth, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Edition Exodus, Freiburg/Schweiz 1988, 237 Seiten, DM 34,80, sfr 30,80.

Das SPD-SED-Papier: Der Streit der Ideologien und die gemeinsame Sicherheit. Das Originaldokument der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, hrsg. von *Wolfgang Brinkel* und *Jo Rodejohann*, mit Beiträgen von *E. Eppler u. a.*, Dreisam-Verlag, Freiburg/Br. 1988, 160 Seiten.

Spiecker Kyrilla, Mit Gott im Wort. Beter der Bibel, Herder-Taschenbuch Band 1555, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 128 Seiten, DM 7,90.

Verstehst Du mein Problem? Pater *Georg Sporschill* antwortet jungen Menschen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 144 Seiten, DM 16,80.

Vögtle Anton, Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 208 Seiten, DM 19,80.

Weißenborn Theodor, Opfer einer Verschwörung. Ausgewählte Prosa, Quell Verlag, Stuttgart 1988, 264 Seiten, DM 32,–.

Wittrahm Andreas, Orientierungen zur ganzheitlichen Altenpflege. Anthropologie – Ethik – Religion, Reihe: Lehr- und Arbeitsbücher Altenpflege, hrsg. vom Deutschen Roten Kreuz, Ferd. Dümmlers Verlag, Bonn 1988, 196 Seiten, DM 24,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Hans Urs von Balthasar, Dr. phil., Dr. theol. h. c., Kardinal, systematischer Theologe und theologischer Schriftsteller, lebt in Basel.

Jean Thomas OP war Professor für deutschsprachige Volkswirtschaftsliteratur an der Juridischen und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Paris I und lehrte am Institut Catholique.

Reinhart Staats ist Professor für Kirchengeschichte und Kirchliche Archäologie an der Christian-Albrechts-Universität Kiel.

Magdalene Bußmann ist wissenschaftliche Assistentin für Kirchengeschichte an der Universität Essen – Gesamthochschule im Fach katholische Theologie und ihre Didaktik.

Gotthard Fuchs, Dr. phil., Dr. theol., ist Direktor der Katholischen Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden/Naurod.

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Chefredakteur dieser Zeitschrift und Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts.

Rudolf Schwarzenberger, Dr. theol., ist Pfarrer in Wien-Mauer und Vorsitzender der Pastoralkommission Österreichs und des Österreichischen Pastoralinstituts; war 1974 bis 1987 Leiter des Pastoralamts der Erzdiözese Wien.

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

Urs Zehnder ist Geschäftsführer der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz in Zürich.

Anne-Marie Höchli-Zen Ruffinen, Dr. theol. h. c., war zwölf Jahre Präsidentin des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes und 1982 bis 1986 Präsidentin der Kirchenpflege Baden.

Leonhard Rüster ist Pfarrer in Ibbenbüren.

Ferdinand Kerstiens ist Pfarrer in Marl/BRD.

Herbert Gropper ist Pfarrer in Tübingen.

Birgit Droesser ist Ausbildungsleiterin im theologischen Mentorat Tübingen.

Adolf Weisbrod, Dr., ist Stabstellenleiter für Hochschulseelsorge und Katholische Freie Schulen im Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg/Br.

Josef Wöckinger, Dr. jur., ist Direktor der Diözesan-Finanzkammer Linz.

M. Clarina Mätzler, Sr., Dr. phil., ist Direktorin eines Oberstufenrealgymnasiums in Innsbruck.

Norbert Joachim ist Pfarrer und Dechant in Hannover.

Vorschau

Heft 5, 1988: Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften

Heft 6, 1988: Weihnachten

Leitartikel

Helmut Erharter „Unsere Entscheidung“

Ehe ist eine besonders intensive Form einer Lebensgemeinschaft, *die* Lebensgemeinschaft schlechthin, die auf einer unwiderruflichen Solidarität mit dem Partner/der Partnerin, wie er/sie ist, beruht. Trotzdem wird das Wort „Lebensgemeinschaft“ in der Regel für nichteheliche Partnerbeziehungen verwendet. Beide Arten von Lebensgemeinschaften sind Sonderformen der vielfältigen Beziehungen, die es zwischen Menschen gibt.

Der Titel dieses Schwerpunktheftes bringt einerseits die Gemeinsamkeit und eine gewisse Gleichwertigkeit von Ehe und nichtehelichen Lebensgemeinschaften zum Ausdruck; tatsächlich leben viele Eheleute im Bewußtsein, daß sie jederzeit auseinandergehen können, weil die Ehe ja – im staatlichen Bereich – grundsätzlich scheidbar ist, während es unter den nichtehelichen Lebensgemeinschaften viele gibt, die ihre Verbindung als für das ganze Leben eingegangen betrachten. Auf der anderen Seite wird doch die Ehe klar von den nichtehelichen Lebensgemeinschaften abgehoben, wie dies nicht nur dem christlichen Verständnis von Ehe, sondern auch dem Selbstverständnis der meisten Eheleute und auch der gesellschaftlichen Einschätzung der Ehe entspricht.

Warum sich die einen für die Ehe, andere aber für eine nichteheliche Lebensgemeinschaft entscheiden, und was es mit der Ehe – an der doch auch die „Nichtehe“ gemessen wird – auf sich hat, das wird in verschiedenen Beiträgen dieses Schwerpunktheftes zu beantworten versucht und soll im Leitartikel kurz angerissen werden. Hier sollen allerdings auch noch andere Implikationen des geläufigen Ausdrucks „unsere Entscheidung“ zur Sprache gebracht werden.

Der Wert der Ehe

Auch wenn man es angesichts der vielen zerbrochenen Ehen nur mit einem gewissen Vorbehalt sagen kann – der Wert der Ehe besteht in der grundsätzlichen Stabilität der Beziehung zweier Partner, im gegenseitigen Vertrauen, daß der/die andere die Beziehung nicht plötzlich abbrechen wird, daß man sich bis zum Tod aufeinander verlassen kann. Diese Stabilität hat eine personelle und eine institutionelle Seite. Zwei Menschen, die auf eine Ehe zugehen, versuchen im allgemeinen, die Breite ihrer Beziehungen, die Ehrlichkeit und Tiefe ihrer Liebe und die Belastbarkeit im Alltag möglichst gut kennenzulernen. Wenn sie dann zur Einsicht gekommen sind, daß sie den richtigen Partner/die richtige Partnerin gefunden haben

und daß sie es miteinander wagen können, treffen sie die endgültige Entscheidung füreinander und geben sich öffentlich das Versprechen ihrer dauerhaften Liebe und Treue: „Ich will dich lieben, achten und ehren in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit, bis der Tod uns scheidet." Dieses unwiderrufliche persönliche Einverständnis ist für Christen Abbild der Heilszusage Gottes an die Menschen sowie der Liebe Christi zu seiner Kirche und darum Sakrament, also ein Heil wirkendes Zeichen. Aber auch die Gesellschaft weiß, welcher Wert in solchen stabilen Beziehungen liegt, nicht nur im Hinblick auf die Kinder, und sie schätzt und stützt daher grundsätzlich die Ehe.

Täglicher Liebes-„Beweis"?

Partner, die sich für eine Lebensgemeinschaft ohne Eheversprechen entscheiden, stehen demgegenüber unter dem ständigen Druck, sich ihre Liebe täglich neu beweisen zu müssen. Zudem weist Frau Süssmuth in der Zusammenfassung der Befragungsergebnisse von nichtehelich zusammenlebenden Paaren in der BRD darauf hin, daß solche Paare Konflikte eher meiden, da diese ja Anlaß zur Auflösung der Beziehung sein könnten. Gleichzeitig kann sie allerdings darüber informieren, daß auch die unverheiratet Zusammenlebenden sich nicht nur um die Gestaltung ihrer Beziehung, sondern auch um Konfliktfähigkeit und um faire Auseinandersetzungen bemühen, wie dies bei vergleichbaren Ehepaaren der Fall ist.

Sorge um die Beziehung

Hier wie dort wird also die Sorge um die Beziehung heute deutlicher als Daueraufgabe erkannt. Ob eine Beziehung auf Dauer tragfähig und lebendig bleibt, hängt davon ab, ob sich die beiden Partner wirklich miteinander weiterentwickeln. Dabei werden die Frauen in vielen Fällen den Männern an personaler Emanzipation und Entwicklung größere Schritte voraus sein. Wenn aber beide bereit sind, sich in ihrer personalen Entwicklung gegenseitig zu verstehen und zu fördern, wird auch die Stabilität der Beziehung wachsen. – Eine entsprechende Gestaltung der Beziehung ist grundsätzlich allen Menschen aufgetragen. So müssen Eltern lernen, ihre Kinder mit zunehmendem Alter freizugeben. In allen Beziehungen muß zwischen Nähe und Distanz, Eigenständigkeit und Gemeinsamkeit das rechte Maß gefunden werden.

Solidarität und Freundschaft mit Alleinstehenden

Von Menschen, die selbst in stabilen Beziehungen leben, darf wohl erwartet werden, daß sie anderen Menschen in ihrem Bemühen um den Aufbau, die Entfaltung und Gestaltung von Beziehungen wie auch beim Zerbrechen von Beziehungen beistehen. So begrüßenswert Freundschaften von Paaren und Runden von jungen Familien sind, so möchte man Eheleuten doch wünschen, daß sie auch

Freundschaften mit Alleinstehenden in ihrem Wert – auch für die Partnerbeziehung – erkennen. Vor allem in kirchlichen Gemeinden sollte solche Offenheit gefördert werden und sollte man bemüht sein zu vermeiden, daß durch einseitige Idealisierungen von Ehe Menschen in anderen Lebensformen diskriminiert werden.

Entscheidungsfähige Kirchenmitglieder

Damit sind wir bei einer zweiten Überlegung: Was bedeuten die „Entscheidungen" ihrer Mitglieder für die Kirche?

Hier ist zuallererst auf das Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils zu verweisen: Die Getauften sind, ob verheiratet oder nicht verheiratet, als Mitglieder des Volkes Gottes *Kirche*, und sie haben selbst die Verantwortung für ihre Beziehungen wie auch eine Mitverantwortung für ihre Mitchristen. Der häufig verwendete Ausdruck „unsere Entscheidung" weist deutlich darauf hin, daß Verheiratete und Unverheiratete in vielem, was früher von der Kirche geregelt und bis ins Detail vorgeschrieben war, die Entscheidung selbst in die Hand genommen haben.

Nicht jede Entscheidung ist eine „Gewissens"-Entscheidung!

Dabei muß aber auf die Unterscheidung hingewiesen werden, die Alois Müller in seinem Referat gemacht hat: Entscheidung ist nicht gleichbedeutend mit *Gewissens*entscheidung. Wenn Einzelmenschen, Paare oder Gruppen sagen, „das ist meine individuelle Entscheidung", „das ist unsere Entscheidung", dann müssen Außenstehende zwar diese Entscheidung respektieren. Es bleibt aber die Rückfrage erlaubt, ob es auch tatsächlich eine Gewissensentscheidung der einzelnen Menschen war und ist. Daß eine nach bestem Wissen und Gewissen getroffene Entscheidung selbst dort, wo „objektiv" eine andere Entscheidung richtiger wäre, sittlich verantwortlich und für den einzelnen verpflichtend ist, wird heute niemand bezweifeln[1].

Die Frage nach der objektiven Richtigkeit

Es geht aber nicht nur um die Frage der *subjektiven* Gewissensentscheidung, sondern auch um die Frage der Beteiligung an der Feststellung, was *objektiv* richtig ist. Den meisten Eheleuten blieb die Auseinandersetzung innerhalb der Kommission aus Bischöfen und Theologen, die Paul VI. nach dem Konzil zur Prüfung einschlägiger „Ehe-Fragen" eingesetzt hatte, weithin verborgen. Im

[1] So haben z. B. auch die österreichischen Bischöfe in ihrer Maria Troster Erklärung zur Enzyklika „Humanae vitae" die Wahl der Methoden der Empfängnisregelung letztlich als Gewissensentscheidung der Ehepartner bezeichnet, zugleich aber sehr deutlich darauf hingewiesen – und sie haben es seit damals bei der Bestätigung pastoraler Behelfe und anderer Texte zum Thema Ehe und Familie immer wieder getan! –, daß das Gewissen „gebildet" werden müsse und daß die Eheleute beim Abwägen der Argumente, die zu einer Gewissensentscheidung führen sollen, auch die kirchliche Lehre entsprechend würdigen und berücksichtigen sollen.

allgemeinen wurde auch nur in Fachkreisen bekannt, daß sich der Papst mit seiner Enzyklika „Humanae vitae" dem Votum einer Minderheit aus vorwiegend „römischen" Kommissionsmitgliedern anschloß und damit die von der Mehrheit von Bischöfen und Theologen vertretenen gewichtigen theologischen und psychologischen Argumente übergangen hat. Was die Eheleute aber bei Erscheinen dieser Enzyklika sehr deutlich gespürt haben, ist die Tatsache, daß ihr Glaubensbewußtsein und ihre sittlichen Überzeugungen mit allen Erfahrungen und Argumenten überhaupt nicht zur Kenntnis genommen wurden – wie es das vom selben Papst drei Jahre vorher bestätigte Konzil gefordert hatte[2]. Die Reaktion vieler Eheleute und zunehmend auch vieler unverheirateter Menschen – wie die große Zahl unverheiratet Zusammenlebender zeigt – war eine weitgehende Emanzipation gegenüber der kirchlichen Lehre in Fragen von Sexualität und Partnerschaft. Die meisten Eheleute sind überzeugt, daß sie in bezug auf verantwortete Elternschaft nicht nur das Recht auf ihre Gewissensentscheidung haben, sondern daß sie auch objektiv im Recht sind, wenn sie die Wahl der Mittel der Empfängnisregelung ihrer gegenseitigen Liebe und verantwortlichen Familienplanung unterordnen, und sie erwarten, daß diese Überzeugung auch in der kirchlichen Lehre ihren Niederschlag findet.

Unterdrückung der Wahrheit durch Integralismen

Vertreter der Auffassung, daß an der traditionellen Lehre in diesen Fragen kein Jota geändert werden dürfe, auch wenn noch so viele philosophische, psychologische und theologische Gründe dagegensprechen, müssen sich die Frage gefallen lassen, was sie eigentlich von einem Lefebvre unterscheidet, dessen „Integralismus der Tradition" kein Geringerer als Hans Urs von Balthasar in seinem Beitrag über „Integralismus heute" (im vorausgehenden Heft) scharfsinnig analysiert hat. Daß sich dort, wo vor allem Moraltheologen, aber auch Herausgeber von Zeitschriften u. a. deshalb von ihren Ämtern entfernt werden, weil sie nicht bereit sind, bloß die traditionellen

[2] Dreizehn Jahre später hat Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio" (Nr. 5) diese Lehre des Konzils ausdrücklich auf die Familie bezogen, wenn er schreibt: „Die von der Kirche geleistete Unterscheidung wird zum Angebot einer Orientierung mit dem Ziel, daß die ganze Wahrheit und die volle Würde von Ehe und Familie gerettet und verwirklicht wird. – Sie wird im Glaubenssinn vollzogen, den der Heilige Geist allen Gläubigen mitteilt, und ist demnach Werk der gesamten Kirche entsprechend den verschiedenen Gaben und Charismen, die gemeinsam und nach dem Grad der jeweiligen Verantwortung für eine immer tiefere Erkenntnis und Verwirklichung des Wortes Gottes zusammenwirken. [. . .] Die Laien haben sogar aufgrund ihrer besonderen Berufung die spezifische Aufgabe, im Licht Christi die Geschichte dieser Welt auszulegen; ist es doch ihr Auftrag, die zeitlichen Wirklichkeiten nach dem Plan Gottes, des Schöpfers und Erlösers, zu erhellen und zu ordnen."

Formeln zu wiederholen, sondern die kirchliche Lehre in sachgemäßer Weise weiterentwickeln und heutigen Menschen verständlich machen wollen, auch die Frage nach einem „Integralismus der Macht" stellt, kann hier nur angedeutet werden.

Die Kirche hat vom Evangelium und von ihrem Menschenbild her zu Sexualität, Partnerschaft, Liebe und Treue durchaus Wichtiges zu sagen, was für eine Gewissensentscheidung in diesen Bereichen von Bedeutung wäre. Aber sie wird nur gehört werden, wenn sie die Überzeugungen und Entscheidungen der Menschen ernst nimmt. Das betrifft nicht nur die höchsten Verantwortlichen in der Kirche, sondern – wie Otto ter Reegen bezüglich der Entscheidung für die Ehescheidung eindrucksvoll aufzeigt – auch alle anderen Mitglieder des Volkes Gottes. Wir alle sollten gemeinsam lernen, besser zu verstehen, was der Wille Gottes ist und was nach Wort und Beispiel Jesu von uns als Kirche zu tun ist.

Artikel

Dietmar Mieth
Ehe als Prozeß

Auch wenn es heute aus verschiedenen Gründen unterschiedliche Formen des Zusammenlebens von Mann und Frau gibt, ist die Ehe nach wie vor die wichtigste Form dieses Zusammenlebens. Nach einem Überblick über die verschiedenen Formen des Zusammenlebens zeigt der Autor, daß sie alle – und so auch die Ehe – einen Prozeß darstellen und als Prozeß gelebt und akzeptiert werden müssen. Die so gelebte christliche Ehe wird zum Hoffnungszeichen, das auf die Fülle der Liebe hin offen ist.

red

Krise und Wandel – Kennzeichen der modernen Lebenswelt

Von fast allen Institutionen kann man heute hören, sie seien in der Krise oder im Wandel. Es scheint so, als seien „Krise" und „Wandel" Kennzeichen der modernen Lebenswelt. Die offene Gesellschaft, die Gesetze der wissenschaftlichen, technologischen und ökonomischen Entwicklung scheinen nur eine Kontinuität zu kennen, die darauf beruht, daß sich etwas erhält, indem es sich wandelt. Wenn man die Institutionen als Systeme betrachtet, dann finden sie stets neue Umwelten vor, zu denen sie sich in veränderter Weise verhalten müssen. Diese An-

passung an wechselnde Umwelten durch Veränderung der eigenen Erscheinungsform gehört zur Mobilität eines „Fortschritts", der zwar stets zweideutig ist, aber den Stempel des Unvermeidlichen zu tragen scheint. Dieses Merkmal betrifft auch das Leben in persönlichen Beziehungen, das zu den Grundbedürfnissen und Grundrechten des Menschen gehört. Die wichtigste Form dieses Zusammenlebens ist in unserer geschichtlichen Tradition, aber auch in unserer gesellschaftlichen Gegenwart die Ehe.

Neue Formen des Zusammenlebens – keine Alternativen zur Ehe

Die Zukunft der Ehe kann man durchaus optimistisch beurteilen. Was immer sich an neuen Formen in dem Zusammenleben in persönlichen Beziehungen einrichtet, das scheint bisher in den offenen Gesellschaften noch keineswegs zu einer Alternative zur Ehe geführt zu haben. Wenn etwa 10–20% des dauerhaften geschlechtlichen Zusammenlebens auf die Ehe zu verzichten scheinen, wenn etwa ein gutes Drittel der geschlossenen Ehen mit der Scheidung rechnen muß, wenn von der Beziehungsberatung her etwa zwei Drittel der Ehen und der nichtehelichen Lebensgemeinschaften als „krank" erachtet werden, dann bleibt immer noch die Erkenntnis, daß insgesamt mehr Leute als früher heiraten und zeitlich länger beieinander bleiben. Dies liegt sicherlich nicht nur an dem Bedürfnis nach einem festen sozialen Gefüge für die persönlichen Beziehungen, sondern es scheint auch so zu sein, als entspräche die Einehe einem fundamentalen Verhaltensmuster des Menschen, auch wenn sie einem Prozeß des Wandels unterliegt.

Das amerikanische Ehepaar O'Neill, das die traditionelle Ehe kritisiert, stellte denn auch fest: Die Einehe scheint „die tiefsten Bedürfnisse des Menschen nach Intimität, Vertrauen, Zärtlichkeit und Zusammengehörigkeit und nach einer gültigen Auswertung seiner Erfahrungen" am besten zu erfüllen. Sie bietet „eine Gemeinsamkeit und sichere Vertrautheit, wie man sie in keiner anderen Form des Zusammenlebens findet". Die wirkliche Aufgabe sah das amerikanische Ehepaar deshalb darin, „die Ehe von altmodischen Idealen und romantischen Gefühlsduseleien zu befreien und Wege zu finden, sie unserer Zeit anzupassen".

Modell „offene Ehe"

Dies ist die Sprache der Veränderung durch Anpassung. Darauf beruhte das Modell der sogenannten offenen Ehe. Dies meint nur im Grenzfall die sexuell offene Ehe. Die offene Ehe wollte als Konzept nichts anderes, als den Ehegatten mehr Freiheit für ihre persönliche Entwicklung zuzugestehen. Das Ziel war nach den O'Neills, daß in der Ehe sowohl „Zusammengehörigkeit als auch Freiheit

miteinander bestehen können, und daß diese Freiheit – mit der Entwicklungsmöglichkeit und dem Verantwortungsbewußtsein, die zu ihr gehören – die Basis für die engste Vertrautheit und Liebe sein kann". Daher sollen „die Bedürfnisse eines jeden Partners erfüllt werden, ohne daß der andere in eine Abhängigkeit gedrängt wird, die seine Persönlichkeit unterdrückt". Dabei entstehen viele Forderungen an die *Verantwortung,* die sich durchaus auch in der traditionellen Ehemoral finden lassen. Das Neue ist hier, daß die *Beziehung* als Ort der Selbstverwirklichung betrachtet wird. Treue wird in der offenen Ehe nicht gleichgesetzt mit sexueller Treue, mit Besitzrechten und Ausschließlichkeitsansprüchen. In diesen beiden Punkten liegt die Abweichung von der Tradition. Die Ehe erscheint als eine Art „Kompromiß" zwischen zwei verschiedenen Selbstverwirklichungen, sie ist eine Art *freie* Treue, in der man immer wieder erneut zusammenfinden kann.

Die offene Ehe war eine Antwort auf eine Krise der traditionellen Ehe, die durch die Anerkennung gleichberechtigter Partnerschaften entsteht. Nun gibt es andere Krisen der Ehe als Institution, die aus der Anpassung an die moderne Lebenswelt, aus der Mobilität der Partner, aus dem schon erwähnten Bedürfnis nach Selbstverwirklichung, aus der möglichen Trennung von Ehe und Familie, aus der Isolierung der persönlichen Beziehungen – im Unterschied zu ihrer Einbettung in soziale Netze in früheren Generationen – entstehen. Auf diese Krisen antworten nun verschiedene Formen des Zusammenlebens ohne Eheschließung, die in einem zusammenfassenden Begriff als „nichteheliche Lebensgemeinschaften" bekanntgeworden sind. Nach einer schwedischen Definition handelt es sich dabei „um zwei erwachsene Personen verschiedenen Geschlechts, die unter eheähnlichen Bedingungen im selben Haushalt zusammenleben, ohne daß sie ihre Beziehung durch eine Eheschließung offiziell bestätigt haben". Eine zeitliche Abgrenzung dieser Lebensform ist nur schwer zu treffen. Für das Entstehen nichtehelicher Lebensgemeinschaften gibt es verschiedene Motive. Dabei kann man ökonomische, soziale und subjektive Motive unterscheiden. Ein ökonomischer Grund kann z. B. die Erschwernis von Doppelverdiensten bei Ehepaaren sein oder ein eheunfreundliches Steuersystem. Soziale Gründe liegen vor, wenn das nichteheliche Lebensverhältnis z. B. als Protest gegen die gegenwärtigen Verhältnisse in bezug auf die Ehe verstanden wird. Die persönlichen und subjektiven Gründe lassen sich naturgemäß nicht vereinheitlichen, aber doch vielleicht auf zwei Grundformen

Nichteheliche Lebensgemeinschaften als Antwort auf neue Krisen der Ehe als Institution

bringen: Im einen Fall gilt ein entweder zeitlich oder persönlich eingeschränktes Noch-Nicht im Hinblick auf eine letzte Bestätigung und Verankerung der persönlichen Beziehung; im anderen Fall rechnet man ganz allgemein mit der Möglichkeit der Veränderung, des Scheiterns, der Ungewißheit der Zukunft.

Gemeinsamkeiten . . .

Für die Psychologen gilt, daß die Beziehungsprobleme der nichtehelichen Lebensgemeinschaften ziemlich ähnlich wie in den ehelichen Lebensgemeinschaften gelagert sind. Es scheint, existentiell gesehen, durchaus nicht einfacher zu sein, eine längerdauernde nichteheliche Lebensgemeinschaft zu lösen als eine eheliche Lebensgemeinschaft. Dies hängt sicherlich damit zusammen, daß heute, gesellschaftlich gesehen, die Scheidung eine Möglichkeit der Ehe ist. Schließlich scheinen die Unterschiede, was das Ethos betrifft, vergleichsweise gering zu sein: Liebe, Treue und Freiheit gelten als die grundlegenden Werte. Der Unterschied liegt in der Dimension der *Ehelichkeit*. Nach der Tradition verlangt die Ehelichkeit eine gesellschaftlich-öffentliche Dimension. Das bedeutet einerseits, daß die Partner ihre Beziehung vor der Öffentlichkeit als solche bekennen, und andererseits, daß die Gesellschaft sie öffentlich anerkennt. Im einen Fall wird die private Einheit der persönlichen Beziehung gegenüber der Öffentlichkeit abgegrenzt und betont, im anderen Fall wird die Ehe als verbindliche Lebensgestalt im Rahmen anderer sozialer Beziehungen, ferner als Grundstein der Familie, schließlich auch im Rahmen einer kirchlichen Vergemeinschaftung anerkannt.

. . . und Unterschied: Dimension der Ehelichkeit

Innere Veränderung der Ehe

Zu den beiden Erscheinungen, die wir bisher betrachtet haben, die offene Ehe und die Ehe ohne Trauschein, tritt nun eine *innere* Veränderung der als partnerschaftlich verstandenen Ehe, deren äußeres Anzeichen die Möglichkeit der Scheidung ist und deren innere Konsequenz darin besteht, daß man der einmal geschlossenen Ehe einen Prozeßcharakter zumutet. Wenn an die Stelle einer geschlossenen Lebensform die Charakteristik des Prozesses bzw. des Entwurfes tritt, so kann man sagen, daß das Bewußtsein des Risikos besonders entwickelt ist, daß man nicht an einer Form ohne Inhalt festhalten möchte, daß man schließlich darum weiß, daß das menschliche Gelingen der Ehe sehr von der Gestaltungsverantwortung der an ihr beteiligten Ehegatten abhängt.

Entwurfcharakter des Zusammenlebens

Die offene Gesellschaft und der Entwurfcharakter vieler ihrer Institutionen scheinen in gewisser Weise zusammenzugehören. Ist also Entwurf das Kennzeichen, unter dem das Zusammenleben in persönlichen Beziehungen, auch in der Ehe, seine Anpassung an veränderte Bedin-

gungen im gesellschaftlichen Zusammenleben sucht? Denn man kann doch sagen, daß dies eine Charakteristik ist, die quer durch alle angesprochenen Formen hindurchgeht, auch wenn sie als alternativ zur Ehe erscheinen oder es gar sind. Das geschlechtliche Zusammenleben scheint im Stadium des Experiments zu sein. Das Experiment ist eben ein Teil des Entwurfcharakters. Freilich bewegt man sich nicht mehr im Experimentierraum mit der Leugnung aller gültigen Formen, sondern man bewegt sich im Experimentierraum mit der Erfahrung, daß die Experimente „freier Liebe", etwa in den Kommunen, gescheitert sind. Der Entwurfcharakter wird daher von anderen Phänomenen geprägt. Eines davon ist die frühe Paarbildung. Durch das relativ frühe Herangehen an die Erfahrung der Sexualität kommt es, vermittelt durch die eigendynamische Kraft der Sexualität, zu einer Paarbildung, die die Menschen sehr früh an einen Partner bindet, wobei freilich die Risiken beruflicher Mobilität voll durchgetragen werden müssen und in den meisten Fällen nicht durchgetragen werden können. Neben der frühen Paarbildung gibt es die ökonomische Unsicherheit, die zwischen Geschlechtsreife und beruflicher Absicherung, verstärkt noch durch die Zeiten der Arbeitslosigkeit, besteht. Letztlich scheinen die programmatischen Alternativen zur öffentlichen Gestalt der Ehe viel weniger bedeutsam zu sein als die Beanspruchung des Rechts auf persönliche Beziehungen, das sich aus den ökonomischen Bedingungen der Familiengründung herausgelöst hat. Im Rahmen dieses Anspruchs auf persönliche Beziehungen im Bereich des geschlechtlichen Zusammenlebens werden durchaus auch neue Werte wahrgenommen und entwickelt: die Zärtlichkeit, das Recht, ein anderer zu werden, die Toleranz, die schon erwähnte freie oder bloß soziale Treue. An die Stelle eines Eheethos ist das Ethos der persönlichen Beziehung getreten. Dieses Ethos stößt durchaus auch auf moderne Kritik, die sich nicht einfach im Rahmen traditioneller Bindungswerte bewegt. So meldet sich z. B. der Schriftsteller Botho Strauß in seinem Buch „Paare Passanten" kritisch zu Wort:

Neues Ethos der persönlichen Beziehung . . .

. . . stößt auf moderne Kritik

„Allein das Wort *Beziehung* immer wieder zu hören, wirkt sich handschweißhemmend aus. So handelsplatt, wie es klingt, sucht es den Umgang mit der gründlichen Gefahr, welche die Liebe ihrem Wesen nach für das Gemeinwohl darstellt, künstlich zu ernüchtern und eine Berechenbarkeit hineinzubeschwören in eine Sphäre, die immer noch die ursprünglichste, undurchdringlichste und verschlingendste des Menschen ist."

Botho Strauß stellt auch die Frage: „Ist dieser Alpklump ‚Beziehung' nicht im Geschwätz immer verdünnbar, auflösbar in der ingenieurshaften Fertigteil-Sprache, in der man inzwischen gelernt hat, über die Seele zu sprechen?" (S. 163)

Diese Kritik ist zugleich böse und resignativ. Fragt man nach Konstruktivem gegenüber der so karikierten Entwicklung, so stößt man z. B. auf Peter Handkes Botschaft von der „Verlangsamung" gegen den auferlegten schnellen Tempowechsel der Umwelten, der Rollen, der Gefühle. Teilnahme am anderen verlangt Verlangsamung. Sie verlangt vor allem, wie Karin Struck sagt, die Umkehrung der Frage, die die Verbindung von individueller Freiheit und emotionaler Zweiheit auferlegt hat:

„Die Frage ist doch nicht, denkt sie: Was kann mir der andere sein?, sondern: Kann ich dem anderen etwas sein? Vielleicht kann ich ihm nichts sein, denkt sie, weil ich ihm zu viel bin, mit allen meinen bis auf den Grund getriebenen Fragen und Zweifeln, meinem maßlosen Wunsch nach Selbstkennen und Kennen des andern. Mit meiner maßlosen Schnee-Sehnsucht."

Die ganze Last des Ich und Du, das im Erkennungsprozeß der Gegenseitigkeit allein aufeinander angewiesen ist, wird hier als „maßlose Schnee-Sehnsucht" gekennzeichnet. In einer solchen Atmosphäre ist das „Gefühl für die Gestalt des anderen", wie Peter Handke die Liebe benennt, schwer zu erlernen. Peter Handke wird nicht müde zu betonen, daß ohne die „Formen" ein „Verlust der Gefühle" eintritt.

Entwurf wird zum Prozeß des Lebens

In der Tat gilt: Bejaht man die Ehe als Lebensform, so nimmt die Beliebigkeit, die dem Entwurf anhaftet, ab. Der Entwurf, den man als gelungen betrachtet, wird nun ein Prozeß des Lebens. Einmal grundsätzlich bejaht, kann die Lebensform nicht mehr beliebig abgeändert werden, ohne daß der Ernst der ganzheitlichen Bejahung des anderen zerstört wird. Denn dieser Ernst besteht ja darin, daß der andere nicht nur in seiner gegenwärtigen Aktualität und Erscheinung, sondern auch in seiner ganzen Zeitlichkeit, in seiner Vergangenheit, seiner Gegenwart und seiner Zukunft bejaht wird und sich darin geborgen wissen kann. Der Wandel vom Entwurf zum Prozeß der Ehe schafft in der Tat einen neuen Freiraum der Bejahung und ein Ende der Angst vor der Änderung des anderen.

Die betrachteten Entwürfe zum Zusammenleben in persönlichen Beziehungen und geschlechtlicher Begegnung sehen zwar viel Richtiges, aber sie lösen auch Bedenken aus. Letztlich befriedigen sie nicht, weil sie nur einen Teil

des Geheimnisses von Liebe und Treue erfassen. Ihre Mängel regen aber dazu an, die Prozesse des Lebens zu suchen, auf die hin diese Entwürfe vielleicht unterwegs sind. Prozeß im positiven Sinne besagt, daß in der Ehe die Entfaltung der Partner nie an ihr Ende kommt. Die verantwortete Gestaltung der Beziehung beansprucht sie immer neu und in jedem Lebensabschnitt anders. Die Ehe ist dann noch nichts Abgeschlossenes und Endgültiges, wenn sie, wie man sagt, „geschlossen" wird.

Hoffnung – spezifisch für die christliche Ehe

In diesem Sinne als Prozeß auf Ganzheit hin kann auch die christliche Ehe dynamisch verstanden werden. Als Kennzeichen der christlichen Ehe erscheint in der Würzburger Synode ihre spezifische Hoffnungsgestalt, die sich nicht an günstige oder ungünstige Prognosen knüpfen läßt. Spezifisch an der christlichen Ehe ist die Hoffnung, daß sich in dieser Lebensform von Liebe und Gerechtigkeit so etwas wie ein Zeichen der Auferstehungsgestalt des Menschen fassen läßt. Die Liebe kommt in ihrer Fülle zu ihrem Recht, das heißt sowohl ihr Bedürfnis nach Gleichheit wie ihr Bedürfnis nach Erwählung und Bevorzugung, die sich zu widersprechen scheinen, verbinden sich in ihr auf eine Weise, die die Tradition Mysterium oder Sakrament nennt.

Prozeßcharakter des Sakraments

So wird auch die Sakramentalität als Kern der christlichen Eheauffassung von den modernen Theologen als Prozeß verstanden. Im christlichen Sinnhorizont erscheint die Ehe fundiert im Schöpfungswort und in seiner Erneuerung durch Jesus. Die Humanität der Ehe wird durch das Schöpfungswort des Genesisbuches bestätigt, das ja von der gegenseitigen Hilfe in der Geschlechtsgemeinschaft des Menschen ausgeht. Jesus hat dieses Schöpfungswort in einer Ethik für alle Menschen bestätigt und verankert, während vorher das Schöpfungswort in der Interpretation einer Volksmoral verankert und kulturell verengt war, vor allem in einer patriarchalischen Kultur. Soweit die Ehe als Symbol des in Christus anwesenden Heils und als eschatologisches Geheimnis verstanden wird, erscheint sie als ein Ort, an dem die Menschwerdung des Menschen in besonderer Weise möglich ist. Ehe im christlichen Sinnhorizont ist ein Ort des von Gott im vorhinein Geliebtseins für alle, die in sie hineingeboren werden. Ehe ist ein Ort, an dem die Liebe so gelebt werden kann, daß an ihr die Bedeutsamkeit von Glauben und Vertrauen erfahrbar wird. Dies alles im Wort Sakrament zusammengefaßt besagt nach Joseph Ratzinger, „daß die in der Ehe konkretisierte Schöpfungsordnung des Zueinander von Mann und Frau nicht neutral neben dem Bundesgeheimnis Jesu Christi steht,

sondern daß die Bundestreue Gottes aus dem Glauben heraus in ihr die Bundestreue des Menschen bewirkt und besiegelt. Je mehr es also den Glaubenden gelingt, die Ehe aus dem Glaubensleben zu gestalten, desto mehr ist sie Sakrament." Darin ist der Prozeßcharakter des Sakramentes klar angesprochen.

Offenheit für die Fülle der Liebe

Der theologische Kern des christlichen Eheethos ist ein spezifisches Verständnis von der Fülle der Liebe. Eheliche Liebe im christlichen Sinnhorizont ist ein Prozeß des Sich-Hineinfindens in die Treue Gottes, die Erfahrung des „Bleibens" seiner Liebe als Gutheißung, Interessenehmen, Hingabe. Wie die Treue Gottes die volle Entfaltung eines Menschen beabsichtigt, so erhält von ihr die menschliche Liebesbeziehung die Würde, das heißt die volle Entfaltung der zeitlichen Menschlichkeit beider. Dazu muß man sich ein Leben lang Zeit lassen können. Die Unverbrüchlichkeit der Einehe ist keine vertragliche Zähmung ungeordneter Antriebe, sondern eine Ermöglichung der Liebe in ihrer Fülle.

Christliche Ehe ist daher nur als alternative Lebensform zur bürgerlichen Ehe als einem Ort gegenseitiger Regelung von Lust, Besitz und Nachkommenschaft richtig zu verstehen. In der bürgerlichen Ehe erscheint die Dauer rein rechtlich motiviert: Verträge muß man einhalten. Christlich gesehen ergibt sich die Dauer aus der Verpflichtung des Liebesauftrags: die Liebe in ihrer Fülle auszuschöpfen. Die christliche Ehe steht daher als „Prozeß" unter der Maxime, die Liebe in ihrer Fülle auszuschöpfen. Dies ist mehr als eine persönliche Eroskultur mit ihrer Mischung von Privatheit und begrenzter Sozialität. Die christliche Liebe verlangt einen Mut zur Vorbehaltlosigkeit, den wir nur selten einlösen. Eines der wichtigsten Momente dieser Grundhaltung ist die grenzenlose Bereitschaft der Vergebung und das Überweisen des Urteilens an den Herrn selbst. In der Fülle der Liebe steckt das Geheimnis der Kunst, den geliebten Menschen nicht auf seine schlechten Merkmale zu fixieren, sondern ihn im Guten sehen zu können, wie es seiner Würde entspricht.

Ehe läßt sich daher in einem zweifachen Sinn verstehen. Dem ersten Sinne nach ist sie „Entwurf" im Sinne einer Vorläufigkeit, die sich der Mensch in seinen geschlechtlichen Beziehungen aus Realitätssinn oder um seiner Selbstverwirklichung willen auferlegt. Im zweiten Sinne ist „Prozeß" nichts anderes als die Offenheit für die Fülle. Im Glauben kann man die ganze Fülle der Liebe sehen lernen und sich darin stärken lassen, die Grenzen der erotischen Selbstbereicherung und der verbürgerlichten Vertragswelt zu überschreiten.

Alois Müller
Für eine Neuorientierung der katholischen Ehelehre

In einem Referat zum Thema „Die Reichweite von Liebe und Sakrament in der Ehe", das der Autor auf einem Symposion des Forums St. Stephan gehalten hat, plädiert Müller für eine grundsätzliche Neuorientierung der kirchlichen Ehelehre. Das Denkmodell des Naturrechts sei nämlich für die Deutung des Ehescheidungsverbotes ungeeignet; man müsse neu über die Dialektik zwischen Partnerschaft und Gesellschaftsbezug bei der Ehe nachdenken; die Bedeutung von Freundschaft und Liebe für die Ehe müsse tiefer durchdacht werden; man müsse eine kirchliche „Lehre des Scheiterns" entwickeln und Jesu Scheidungswort deutlicher als Zielgebot verstehen; man müsse von der willkürlichen Unterscheidung zwischen den gültigen und nichtgültigen Ehen von Katholiken wegkommen und – wie die Ostkirchen – einen kirchlich akzeptierten und mitgetragenen Neubeginn nach dem Scheitern einer Ehe anerkennen. Die hier ausgewählten Abschnitte zu den Themen Unauflöslichkeit, Liebe und Sakramentalität können zeigen, in welche Richtung die Neuorientierung gehen und wie eine Lösung schwerwiegender pastoraler Probleme aussehen könnte.* *red*

1. Unauflöslichkeit der Ehe als Naturrecht?

Das bekannteste aller Kapitel der katholischen Ehelehre stützte sich immer auf die westliche, intransigent-legalistische Auslegung des Herrenwortes Mt 19, 3–9, wo Jesus über die Entlassung der Frau nach mosaischem Gesetz sagt: „Im Anfang aber war es nicht so", und schließt: „Der Mensch trenne also nicht, was Gott verbunden hat." Dieses Logion deutete die katholische Theologie traditionell so, daß die Unauflöslichkeit der Ehe vom Schöpfer begründetes Naturrecht sei, das vorübergehend verdunkelt war, von Jesus Christus aber in seiner ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt worden sei.

Hier muß allerdings auf eine feine, aber tiefreichende Unterscheidung aufmerksam gemacht werden. Nach klassischer scholastischer Theologie kann die Natur des Menschen im wesentlichen auch mit den „natürlichen Kräften der Vernunft" erkannt werden. Bei dem Jesuswort geht es aber theologisch um eine „Offenbarung über die Natur der Ehe", nicht um eine Vernunfterkenntnis über die Natur der Ehe. Insofern ja auch die Schöpfungserzählung Offenbarung, nicht Naturgeschichte ist, wird man zum Schluß kommen müssen: Das Denkmodell eines Naturrechts ist zur Deutung dieser Schriftstelle ungeeignet;

* Dieses Referat erscheint, gemeinsam mit den anderen Referaten und den anschließenden Diskussionen, im Herbst 1988 in Buchform unter dem Titel „Kontinuität und Wandel der Ehe", herausgegeben von *H. Bogensberger* und *W. Zauner*, Verlag Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten.

vielmehr muß man sagen: Der Christ erkennt aus dem Glauben nach dem Wort Christi, daß die göttliche Schöpferabsicht die unaufhebbare Zweiergemeinschaft von Mann und Frau ist. Das ist also methodisch Glaubensoffenbarung und inhaltlich Glaubensbotschaft über den Schöpfer. Ein philosophisch „reiner Naturbegriff" steht hier gar nicht zur Diskussion, oder umgekehrt: Philosophisch ist es noch völlig offen, ob unauflösliche Monogamie als anthropologisch naturgegeben erweisbar ist oder nicht. Man müßte allerdings meinen, dem Christen genüge die Offenbarungsbotschaft Jesu Christi. Aber hier liegt das ganze Problem erstens in der Deutung und zweitens in der Anwendung dieser Worte.

Für die Frage der Unauflöslichkeit ist aber noch ein weiteres Element von entscheidender Bedeutung: das von Liebe und Ehe.

2. Liebe als Konstitutivum der Ehe

Das Verhältnis von Liebe und Ehe ist eine so sehr kulturell bedingte Frage, daß es jedem Menschen schwerfällt, hierin über den Horizont seiner eigenen Kulturepoche hinauszusehen. Wer nur schon das biblische Hohelied kennt, wird nicht mehr in das Vorurteil fallen, erst unsere Zeit habe entdeckt, daß personale Liebe Grundlage oder Begleiter ehelicher Bindung ist. Es ist auch nicht überflüssig, ein wenig bekanntes Wort von Thomas v. Aquin zu zitieren, das er in der Summe wider die Heiden (3, 123) als Argument für die Unauflöslichkeit der Ehe anführt: „Je größer eine Freundschaft ist, desto fester und dauerhafter muß sie sein. Zwischen Mann und Frau zeigt sich aber die größte Freundschaft. Denn sie vereinigen sich nicht nur im Akt der fleischlichen Verbindung, der schon bei den Tieren zu einer lustvollen Gemeinsamkeit führt, sondern auch zur Gefährtenschaft des gesamten häuslichen Umgangs; daher verläßt, als Zeichen hiefür, der Mann um der Gattin willen sogar Vater und Mutter." Man bemerke, daß höchste Freundschaft für Thomas nicht Argument für Vergänglichkeit, sondern für Unauflöslichkeit der Ehe ist.

Es ist dem Übergewicht des Rechtlichen in gewissen Sparten der Theologie zuzuschreiben, daß der rechtliche Sprachgebrauch des Codex von 1917 auch von der Theologie übernommen wurde, nämlich die Ehe als Vertrag zu bezeichnen. Thomas (STh Suppl. 44, 1–3) sprach vorwiegend von coniunctio, consortium, consensus. Es zeigt den deutlichen Willen, hier neue Einsichten aufzunehmen, wenn das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes (48) sagt: „Die innige Gemeinschaft (communitas) des Lebens und der Liebe in der Ehe

[. . .] wird durch den Ehebund (foedus), d. h. durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis (consensus), gestiftet." Auch der Begriff „institutum" wird verwendet, der Begriff „contractus" aber vermieden. Auch die folgenden Nummern der Konstitution sprechen geradezu enthusiastisch von der Liebe der Ehepartner (49–51). Anderseits wird die alte „Ehezweck"-Terminologie umgangen.

Für die Ehe bedeutet das, daß die Liebe, welche die Ehe ausmacht, sich nicht auf jenen Eros beschränkt, der eine lodernde Flamme sein und ein Häufchen kalter Asche werden kann. Es bedeutet auch, daß der christliche eheliche Mensch nicht in Konsumhaltung schauen kann, wie lange ihm diese Partnerschaft schmeckt, sondern daß er die Ehe als Aufgabe annimmt, an der er ein Leben lang arbeitet, glaubend, daß sie auch unter erschwerten Umständen Werte enthält, welche solche Bemühung rechtfertigen.

Dieser über das erotische Glück hinausgehende Liebeswert der Ehe kann, neben der Elternschaft, umschrieben werden als das unwiderrufliche Wohlwollen, die unwiderrufliche Solidarität mit dem Partner, wie er ist, ohne den dauernd zu liefernden Beweis, daß dies wohlverdient oder durch erotische Attraktivität abgegolten sei. Darin kommt nämlich die faktische Wahrheit über die Liebe Gottes zum Menschen zum Vorschein gemäß ihrer Höchstoffenbarung in Christus, der diese Solidarität auch am Kreuz aufrechterhielt. Diese Liebe hat eine sehr deutliche Formel in dem Ehewort, das als solches durchaus nicht für Christen reserviert ist: „Ich will dich lieben, achten und ehren in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit, bis der Tod uns scheidet."

Liebe der Freundschaft ist selber nicht eine statische Größe, sondern, auf einer gewissen naturalen Basis, eine Aufgabe, an welcher jeder Mensch zu arbeiten hat, und zwar nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, an sich selber. Noch nie wurde von jemandem behauptet, die christliche Ehelehre verstehe sich von selber und die Ehe gelinge von selber. Wo es eine Vor-Ehe-Pastoral gab und gibt, befaßt sie sich hauptsächlich mit den Erfolgsbedingungen für die Ehe, die von den Partnern selber geschaffen werden müssen.

3. Zur Sakramentalität der Ehe

Hier ist zunächst der Grundsatz der abendländischen Theologie angesprochen: *Der Ehebund* ist eo ipso Sakrament, wenn er zwischen Getauften (gültig) geschlossen wird; das Sakrament ist nicht eine zusätzliche Realität an der Seite des Ehebundes, sondern der Ehebund ist das,

was theologisch eines der sieben Sakramente ist. Damit nimmt das letzte Sakrament in der Reihe der sieben eine Sonderstellung ein. Jedes andere Sakrament kommt zustande durch eine rituelle Handlung, die gerade nur *als* solche sakramentale Handlung existiert. Das Sakrament der Ehe hingegen kommt durch nichts anderes zustande als eben durch den Eheabschluß, den es „auch sonst gibt".

Die Richtung der Neubesinnung

Die Neubesinnung müßte in folgende Richtung gehen: Jeder ernstgemeinte Eheabschluß unter gültigen Voraussetzungen in einer gesellschaftlichen Ordnung muß die Partner im Gewissen binden, ist also eine „Ehe vor Gott", ob die kirchliche Rechtsordnung dem Rechnung trägt oder nicht. Aber auch die Folge muß übernommen werden: Für eine solche Ehe hat der Christ nicht das staatliche Scheidungsrecht anzuwenden, sondern das Ehewort Christi als Berufung und Verheißung, wenn auch nicht in legalistischer Verengung. Genauso wird in der kirchlichen Ehelehre die Zivilehe aller Nichtkatholiken verstanden.

Man kann den Satz: Zwischen Getauften gibt es keine gültige Ehe, die nicht eo ipso Sakrament ist, so deuten: Das Sakrament der Taufe ist die Grundlage, gewissermaßen das Substrat der Sakramentalität der Ehe. Nun wissen wir, daß die Taufe ihrerseits ein völlig unverlierbares Substrat, das sogenannte Taufsiegel oder den Taufcharakter, hat, daß sie aber eine vielstufige Verwirklichung und Aktualität kennt: im Gnadenleben eines kirchlich integrierten eifrigen Christen, im eher lauen Christen, im Sünder, der aber am Glauben festhält, im Distanzierten, der sich kaum mehr mit seiner christlichen Berufung identifiziert. Man wird auf der absteigenden Linie von einer verminderten, defizienten Verwirklichung der Taufe sprechen müssen, ohne je sagen zu können: Jetzt ist er nicht mehr getauft. Und von jeder Stufe gibt es in aufsteigender Linie eine schlichte Neubelebung der Taufe durch die nächstbessere Stufe, und soll es das geben.

Man müßte die Hypothese durchdenken, daß es sich mit der Sakramentalität der Ehe gleich verhält: Sie entspricht der Lebendigkeit und Aktualisierung der Taufe, in guter oder in defizienter Form, wo immer der Ehewille vorhanden ist.

Eine defiziente Stufe des Ehesakraments ist ebensowenig „erlaubt" wie eine defiziente Verwirklichung der Taufe, sie hat nicht sozusagen einen geregelten Status. Sie ist das Versagen im geregelten Status, und sie ruft aus sich heraus zur Metanoia, zum Besseren. Aber eben das hat sie in

sich, das ist die sakramentale Kraft der Taufe auch in einer unvollkommenen Ehe wie einer Ehe ohne kirchlichen Kontakt oder einer Zweitehe nach dem Scheitern einer ersten. Wollen wir das nennen „die Reichweite des Sakraments in der Ehe"? Dürfen wir sie zur Reichweite der Liebe hinzufügen, welche auch die Unvollkommenheit, das Scheitern und den Neubeginn in Vergebung einschließen kann, und sagen: So wie etwas von wahrer Ehe da ist, wo mit echtem Ehewillen geheiratet wird, auch wenn die Legalität nicht stimmt, so ist etwas vom Ehesakrament da, wenn das Getaufte betrifft – beides aber auf Vervollkommnung hin?

Walter Kirchschläger
Ehe und Ehescheidung – Rückfragen an Bibel und Kirche

Die Kirche hat grundsätzlich an der Weisung Jesu hinsichtlich der Endgültigkeit ehelicher Verbindung bis zum Tod festzuhalten. Gleichzeitig liegt es in ihrer Vollmacht, zusätzliche Gesichtspunkte in ihre Praxis einzubringen. Dabei hat sie sich am Beispiel Jesu zu orientieren. So bestätigt eine sorgfältige Analyse des biblischen Befundes[1]*, was die Pastoraltheologie seit langem fordert und was bei vielen verantwortlichen Seelsorgern selbstverständliche Praxis ist, daß dort, wo der einzelne im oder nach dem Scheitern seiner Ehe umzukehren bereit ist, ihm die Kirche neu Gemeinschaft zusprechen kann und soll. Gemeinden, Seelsorger und Bischöfe müßten sich in diesem Sinn in Rom für eine Änderung der festgeschriebenen, nur scheinbar an der Bibel orientierten und unveränderbaren Normen einsetzen.* *red*

1. Die biblischen Aussagen zu Ehe und Ehescheidung

Um die biblischen, insbesondere die neutestamentlichen Aussagen zur Ehescheidung dem Stellenwert nach richtig einzuordnen, ist zumindest im Überblick das Verständnis und die Wertung von Ehe im Zeugnis der Heiligen Schrift zu skizzieren.

1.1 Das hohe Ansehen der Ehe

Schon im Alten Testament erfreut sich die Ehe als Lebensform eines sehr hohen Ansehens. Beide Schöpfungsberichte (bes. Gen 1, 26–31; 2, 18–24) sprechen direkt oder indirekt diese Thematik an. Dies ist deshalb bedeutsam,

[1] Zur genaueren Darlegung und exegetischen Begründung der folgenden Überlegungen vgl. *W. Kirchschläger*, Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament. Überlegungen und Anfragen zur Praxis der Kirche, Wien 1987.

weil damit zu ganz verschiedenen Zeitpunkten – nämlich etwa im 10. sowie im 5. Jh. v. Chr. – ein positiver Zugang geortet werden kann. Vom Lebensstand der Ehe wird ausgesagt, daß er nicht einer späteren, sozusagen „zufälligen" Entwicklung des Menschen entspricht, sondern daß seine Grundlegung bereits durch die Entfaltung des Menschen als eines zweigeschlechtlichen Wesens im Schöpfungshandeln Gottes geschieht. Es ist überdies zu beachten, daß gerade in der prophetischen Verkündigung die Ehe als ein Bild des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk herangezogen wird. Dies ist wohl darauf zurückzuführen, daß die Formulierung des sogenannten „Bundes" zwischen Gott und Israel auf jener Rechtsformel fußt, die im kanaanitischen Raum zur Eheschließung verwendet wurde:

Ich (Jahwe) werde euch / für euch Gott sein.
Ihr werdet mir / für mich Volk sein.

so wie:

Ich, . . . , werde dir / für dich Mann sein.
Du, . . . , wirst mir / für mich Frau sein.

Diese „Bundesformel" durchzieht das alttestamentliche Schrifttum wie ein roter Faden.

Natürlich hatten die Propheten, sprachen sie im Bild der Ehe über das Verhältnis zwischen Gott und Israel, zumeist nur über Eheverfehlungen zu berichten; sie mußten Untreue und Ehebruch Israels anprangern (vgl. Jes 54, 5–7; Jer 2, 2; Ez 16, 6–14; Hos 1, 2–9; 2, 4–17. 21–22). Es ist jedoch zu sehen, daß in solcher Sprechweise jenes Verständnis grundgelegt wird, das die Verfasser des Neuen Testaments weiterführen: die Zeichenhaftigkeit von Ehe für Gottes Liebe zum Menschen.

In der Verkündigung Jesu nimmt die Ehe keinen besonderen Stellenwert ein. Dies ist keineswegs als eine Abwertung des Ehestandes zu verstehen, sondern eher darauf zurückzuführen, daß das Eheverständnis klar geprägt war und hier zunächst aus der Sicht Jesu auch keine Korrekturen vorzunehmen waren. Erst die neutestamentlichen Verfasser bringen die Zeichenhaftigkeit der Ehe erneut stärker zur Geltung (vgl. z. B. Röm 7, 1–6; bes. Eph 5, 18–33).

1.2 Jesu unbedingtes Verbot einer Ehescheidung

In einem Punkt freilich unterschied sich die Haltung Jesu entscheidend vom überlieferten und im Judentum seiner Zeit auch praktizierten Verständnis der Ehe: Ehescheidung und Eingehen einer neuen ehelichen Verbindung waren aus der Sicht Jesu unvereinbar mit Gottes Willen und daher ausnahmslos verboten.

Diese uns allen ja bekannte Tatsache ist nun hinsichtlich der argumentativen Begründung und bezüglich des Aussagekontextes etwas näher zu betrachten.

1.2.1 Nicht bloß ein Zielgebot

Halten wir zunächst fest, daß das Verbot der Ehescheidung keineswegs nur eine Aussage der Antithesen der Bergpredigt ist. Deshalb ist es auch nicht zutreffend, wenn diese Forderung Jesu mit der Vorstellung eines Zielgebotes in Verbindung gebracht wird[2]. Ein Überblick über die entsprechenden Texte zeigt uns deutlich, daß diese Weisung Jesu in allen vier Evangelien überliefert ist (wenngleich dies im JohEv nur in indirekter Weise geschieht: vgl. Joh 8, 11), und daß dieses Verbot sowohl in der markinischen Tradition (Mk 10, 2–12 par Mt 19, 3–9) als auch im Material der Spruchquelle (Lk 16, 16–18 par Mt 5, 32) enthalten war. Insbesondere aus Gattung und Erzählzusammenhang des MkEv – es handelt sich dort um ein Streitgespräch – ist die Verbindlichkeit der Forderung Jesu abzulesen.

Um diese Aussage in korrekter Weise in Beziehung zu unserem Fragestand zu bringen, ist auf zwei Textstellen näher einzugehen:

1) Die Verschärfung der alttestamentlichen Forderung

Zunächst zeigen uns die zweite und die dritte Antithese der Bergpredigt – beide Antithesen gehören zusammen, sie handeln über ein Thema –, wie Jesus seine Forderung versteht:

27 Ihr habt gehört,
daß gesagt wurde: Du sollst nicht ehebrechen.
28 Ich aber sage euch:
Jeder, der anblickt eine Frau, um sie zu begehren, hat schon ehegebrochen [mit] ihr in seinem Herzen.
29 Wenn aber dein rechtes Auge dich verführt,
reiß es aus und wirf [es] von dir;
denn es bekommt dir, daß eines deiner Glieder vernichtet wird
und nicht dein ganzer Leib geworfen wird in die Hölle.
30 Und wenn deine rechte Hand dich verführt,
haue sie ab und wirf [sie] von dir;
denn es bekommt dir, daß eines deiner Glieder vernichtet wird
und nicht dein ganzer Leib in die Hölle weggeht.
31 Es wurde aber gesagt:
Wer entläßt seine Frau, gebe ihr einen Scheidebrief.
32 Ich aber sage euch:
Jeder, der entläßt seine Frau, abgesehen aufgrund von Unzucht,
macht, daß sie ehebricht.
Und wer immer eine Entlassene heiratet, bricht Ehe.
(Mt 5, 27–32)

[2] In diesem Punkt wäre auch die Aussage der Synode '72 zu modifizieren: Vgl. den Kommissionsbericht der Sachkommission 6 („Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft"), Abschnitt 4.3.

Der Aufbau des Textes zeigt, daß V 31–32 als beispielhafte Weiterführung zur neuen These V 28 zu verstehen sind. Diese neue These bezieht sich auf das Verbot des Ehebruchs. Schon in der alttestamentlichen Weisung war dieser verboten (vgl. Ex 20, 14; Dtn 5, 18). Jesus jedoch fordert, daß nicht nur der vollzogene Ehebruch, sondern auch schon die darauf hingeordnete Gesinnung dementsprechend zu werten ist. Vor allem aber verweist Jesus auch die Scheidung in diesen Zusammenhang. Daraus ergibt sich von selbst die entsprechende Folgerung: Also ist Scheidung verboten, denn Ehebruch kann in keinem Fall erlaubt sein. Die Durchsicht von V 32 zeigt uns jedoch noch ein weiteres, wichtiges Detail, das die Akzentuierung der heutigen Fragestellung etwas verschiebt: Unter Sanktion wird hier sowohl die Scheidung als auch die neuerliche Heirat gestellt! Für Jesus beginnt das Problem nicht erst dort, wo eine neuerliche Verbindung gesucht wird, sondern es ergibt sich bereits aus der Scheidung.

Diese Beobachtung muß gerade im kirchlichen Verständnis und in der innerkirchlichen Diskussion ernst genommen werden. Nicht (erst) die Wiederheirat steht – auch für die kirchliche Praxis – zur Diskussion, sondern die Scheidung. Aus eigentümlichen Gründen – wir kommen noch darauf zu sprechen (siehe unten 2.1) – meldet die Kirche erst bei der neuerlichen Eheschließung theologische Schwierigkeiten an. Damit aber werden Akzente einseitig verschoben. Denn im Grunde genommen geschieht Versagen dort, wo zwei Menschen auseinandergehen, und es ist Aufgabe der Kirche, dieses zu heilen. Vermutlich hängt es mit unserem oberflächlichen und theologisch keineswegs ausreichend reflektierten Eheverständnis zusammen, daß dieser Gesichtspunkt nicht beachtet wird. Erkennen wir im Leben einer Ehe stärker die auch geforderte Zeichenhaftigkeit, dann wird deutlich, daß das Nichteinbringen dieser Zeichenhaftigkeit – eben der Sakramentalität –, wie das beim Zerbrechen einer Ehe der Fall ist, bereits ein Nichtverwirklichen christlichen Anspruchs und christlicher Existenz darstellt.

2) „Wegen eurer Herzenshärte"

Eine zweite Texteinheit aus den Evangelien zeigt uns, welche grundsätzliche Argumentation für Jesus hinsichtlich des Scheidungsverbotes maßgebend ist. Als Jesus bezüglich seines Eheverständnisses angefragt und ihm nach seinem Rückverweis auf Gen 2, 24 die Scheidebriefpraxis entgegengehalten wird, bringt er als entscheidendes Argument das Wort von der Herzenshärte in das Gespräch:

2 Und es traten hinzu die Pharisäer; sie fragten, ob es dem Mann erlaubt ist, die Frau zu entlassen – ihn versuchend.

3 Antwortend sprach er zu ihnen: Was hat euch Mose geboten?

4 Sie aber sprachen: Mose hat gestattet, einen Scheidebrief zu schreiben und [sie] zu entlassen.

5 Jesus aber sprach zu ihnen: Wegen eurer Herzenshärte schrieb er euch dieses Gebot.

6 Vom Anfang aber der Schöpfung schuf er sie männlich und weiblich.

7 Deshalb läßt der Mensch seinen Vater und die Mutter zurück, und er wird seiner Frau anhangen,

8 und sie werden zu einem Fleisch. Daher sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch.

9 Was nun Gott zusammengespannt hat, soll der Mensch nicht trennen. (Mk 10, 2–9)

Nur der Genauigkeit halber ist anzumerken, daß im Alten Testament auf die Ausstellung des Scheidebriefes bestenfalls hingewiesen wird; von einer Weisung, selbst von einer Empfehlung des Mose kann (auch Dtn 24, 1–4) nicht die Rede sein.

Die überwundene Herzenshärte

Bleiben wir jedoch bei der Aussage über die Herzenshärte, die Jesus als nur zeitweise zugebilligt versteht. Aufgrund der Formulierung der neuen Weisung ist der Standpunkt Jesu zu erkennen: Diese Herzenshärte hat nunmehr keine Gültigkeit mehr.

Um diese Metapher sowie ihre Deutung durch Jesus recht weiterzuführen, müssen wir nochmals auf die alttestamentliche Verkündigung zurückgreifen. Die Versteinerung oder Verhärtung des Herzens wird Gottes Feinden zugeschrieben, und demnach darf sich Israel nicht so verhalten (vgl. z. B. Ex 4, 21; 7, 14; 14, 17). Dennoch hat sich das Volk von seinem Gott abgewandt und hat durch sein Verhalten im Götzendienst sein Herz gleichsam versteinert. In der Botschaft der Propheten wird dem Volk verheißen, daß Gott einst dieses harte Herz der Israeliten durch ein neues, lebendiges Herz ersetzen wird, durch „ein Herz aus Fleisch" (vgl. Ez 36, 26–27; Jer 31, 31–34). Mit der Verkündigung der Gottesherrschaft durch und in Jesus ist dieser Zeitpunkt gekommen. In dieser höchsten, personalen Zuwendung Gottes zum Menschen wird die Verhärtung des Herzens überwunden, setzt doch Jesus Gottes Heil im Menschen gegenwärtig.

Jesu Haltung gegenüber der Praxis der Ehescheidung ist also eindeutig: Ehescheidung ist als Aufgabe der eingegangenen Gemeinschaft eine Form von Ehebruch, und demnach ist sie verboten. Diese Sicht gründet darauf, daß das Zugeständnis der Herzenshärte jetzt, angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft, nicht mehr Geltung ha-

ben kann. Vielmehr ist zu der im Schöpfungswillen Gottes grundgelegten Ordnung zurückzukehren. Die Absicht der Verkündigung Jesu ist auch in diesem Bereich eindeutig erkennbar.

1.2.2 Die Ergänzung der Weisung Jesu . . .

Vor diesem Hintergrund müssen wir im Neuen Testament weiterlesen. Dabei stellen wir fest, daß in Ergänzung zur Weisung Jesu bei zwei Verfassern noch anderslautende Aussagen zu finden sind.

. . . durch die Unzuchtsklausel des MtEv . . .

Der Verfasser des MtEv erweitert sowohl in den Antithesen der Bergpredigt als auch in jenem Streitgespräch, in dem er die Argumentation hinsichtlich der Herzenshärte von Markus übernimmt, die Weisung Jesu durch die sogenannten „Unzuchtsklauseln":

Ich aber sage euch:
Jeder, der entläßt seine Frau, abgesehen aufgrund von Unzucht, macht, daß sie ehebricht, . . . (Mt 5, 32)

Ich sage euch aber:
Wer immer seine Frau entläßt, außer bei Unzucht, und eine andere heiratet, bricht Ehe. (Mt 19, 9)

In diesem Rahmen kann der diesbezügliche exegetische Befund nicht eingehend begründet, sondern nur referiert werden. Es handelt sich bei den Unzuchtsklauseln um Ausnahmen, nicht um auch den angesprochenen Mißstand der „Unzucht" noch einschließende Bestimmungen. Diese Ausnahmen entstammen der Verkündigung des Evangelisten.

Diese Beobachtung zur Interpretation der Weisung Jesu im MtEv zeigt, daß der Verfasser dieses Evangeliums sich offensichtlich im Zuge seiner Sendung und wohl im Hinblick auf seine Adressaten dazu legitimiert sah, die Weisung Jesu in diesem einen Punkt einzuschränken. Es ist nicht anzunehmen, daß ihn dabei die Absicht der Verfälschung oder auch der Auflösung der Botschaft Jesu leitete; vielmehr müssen wir wohl die Gründe in der Verfaßtheit der matthäischen Gemeinde suchen, an die das Evangelium ursprünglich gerichtet ist. Mit der ausführlichen, nur in diesem Evangelium enthaltenen zweifachen Überlieferung des Binde- und Lösewortes deutet der Evangelist auch an, inwiefern er sich dazu berechtigt und ermächtigt sah (Mt 16, 19; 18, 18; vgl. dazu auch Joh 20, 23). Kraft der ihm von Jesus übertragenen Autorität wendet er Jesu grundsätzliche Weisung auf seine Gemeinde an.

. . . und durch das „Privilegium Paulinum"

Ähnliches tut auch Paulus. Er setzt sich gegenüber der Gemeinde von Korinth mit dem Problem der Ehe zwischen einem Christen und einem Heiden auseinander. Vom Verhalten des heidnischen Partners macht es Paulus abhängig, ob diese Ehe weiterhin Bestand haben oder aber aufgelöst werden soll – wenn letzteres der Fall ist, so

bei voller Freiheit auch des christlichen Partners (1 Kor 7, 12–16). Ausdrücklich bekennt Paulus einleitend, daß dies seine Position sei („Den übrigen sage ich, nicht der Herr: . . .") und hebt damit diese Weisung von anderen im gleichen Kapitel ab.

Berechtigung zur Weiterführung der Weisung Jesu

Aus den neutestamentlichen Texten ist also zu erkennen, daß sich die junge Kirche auch berechtigt sah, die Weisung Jesu im Blick auf einzelne Gemeinden oder Gemeindesituationen zu konkretisieren bzw. weiterzuführen. Gerade im Fall der matthäischen Gemeinde mag in diesem Zusammenhang an das Stichwort von der „Herzenshärte" gedacht werden – gab es doch offensichtlich auch nach der Verkündigung Jesu Situationen, wo die Kraft der Gottesherrschaft nicht in jenem Maße zum Durchbruch gekommen war, daß solche Verhärtung des Herzens schon vollauf beseitigt wäre. Dieses Defizit der Verwirklichung von Gottesherrschaft ist freilich nicht mit der Kraft der Botschaft als vielmehr mit der Bereitschaft des Menschen, diese anzunehmen und zu leben, in Zusammenhang zu bringen. Der Inhalt der Klauseln und die nähere Bestimmung der darin angesprochenen „Unzucht" scheint mir hier weniger bedeutsam als die *Tatsache* der Ausnahme. Dies gilt auch für die paulinische Weisung an die Gemeinde in Korinth. Es ist festzuhalten, daß Paulus kraft seiner apostolischen Autorität die Möglichkeit ausspricht, eine eheliche Verbindung zu lösen, deren Gültigkeit für ihn nicht in Zweifel stand. Keinem dieser zwei neutestamentlichen Verfasser ist jedoch zu unterstellen, er wäre um die gewissenhafte Verkündigung und Weitergabe der Botschaft Jesu nicht besorgt gewesen.

1.3 Entscheidendes Kriterium: Jesu Wort *und* Verhalten

Schließlich müssen wir aus einer Durchsicht des biblischen Befundes noch einen weiteren Gesichtspunkt beachten: Jesus hat sein gesamtes Wirken als Verkündigung verstanden; das bedeutet, daß jede aus seiner Verkündigung abgeleitete Norm sich auf Jesu Wort ebenso abstützen muß wie auf Jesu Verhalten und Tun. Dieses umfassendere Kriterium für die sittliche Normenfindung wird heute von maßgeblichen Theologen vertreten[3]. So ist demnach Jesu Wort über die Ehescheidung auch zu seinem Verhalten gegenüber davon betroffenen Men-

[3] Vgl. *F. Furger*, Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie, in: Theologische Berichte 4, Zürich 1974, 11–87, bes. 43–46; *H. Rotter*, Das theologische Argument in der Moral, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 100 (1978) 178–196, bes. 184–188; *H. Schürmann*, Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen, in: Prinzipien christlicher Moral; hrsg. v. *J. Ratzinger*, Einsiedeln 1975, 9–39, bes. 17–24; *R. Schnackenburg*, Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentlich-ethische Aussagen, in: Ethik im Neuen Testament, hrsg. v. *K. Kertelge* (Quaestiones disputatae 102), Freiburg 1984, 32–49.

schen in Beziehung zu setzen. Auf den ersten Blick scheint hier die Vergleichsbasis sehr schmal, überliefern uns die Evangelisten ja nur eine unmittelbar sachbezogene Episode: Jesu Begegnung mit der Ehebrecherin (Joh 7, 53–8, 11). Es wäre jedoch verkürzend, wollte man nicht nach dem grundsätzlichen Tenor von Jesu Umgang mit den Menschen suchen. Dann zeigt sich ganz klar: Sosehr Jesus in seiner Formulierung der Botschaft und in seiner Verkündigung des Anspruchs Gottes unnachgiebig und kompromißlos ist, sosehr bleibt er dem einzelnen Menschen, der in Not und Schuld – und zwar in jedwede Schuld! – geraten ist, zugewendet, offen und verzeihend, sofern sich der Mensch ihm öffnet, sich ihm und seiner Liebe zuwendet. Diese Feststellung bedarf im einzelnen keines Beweises. Sie zeigt aber, daß Jesu grundsätzliches Wort *und* sein Verhalten gegenüber einem Menschen, der in Schuld geraten ist, gemeinsam zu sehen und zu beachten wären.

Schuld und Versagen vieler

Daß dort, wo eine Ehe auseinandergeht, Schuld und Versagen im Hinblick auf die Verwirklichung eines christlichen Lebensentwurfes vorliegt, wurde bereits angedeutet. Dies hat nichts mit Schuldzuweisung oder gar Verurteilung zu tun, aber es muß ehrlich gesehen werden. Diesbezügliches Versagen kann auf den einzelnen Partner ebenso zutreffen wie auf seine Familie, seine Freunde, seine Umgebung, die kirchliche Gemeinschaft, das allgemeine Lebensumfeld – meist wohl auf eine Verknüpfung mehrerer der genannten Komponenten.

2. Rückfragen an die Praxis der Kirche

Mit der letzten Feststellung sind wir bereits zum zweiten Schritt übergegangen. Wir haben uns zu fragen, was wir angesichts des biblischen Befundes heute tun können, um in christlich verantworteter Weise mit der Tatsache der Ehescheidungen und der sich daraus ja vielfach beinahe zwangsläufig ergebenden Tendenz zu neuerlichen ehelichen Verbindungen umgehen zu können.

2.1 Einseitige Fixierung auf geschlechtliche Beziehung

Eine grundsätzliche Beobachtung zum herkömmlichen Eheverständnis sei vorausgeschickt, weil dieses die Argumentation erheblich erschwert. Ehe wird sowohl in ihrem Gelingen wie auch in ihrem Versagen vielfach durch die Beurteilung der geschlechtlichen Beziehung der Partner umschrieben. So sehr es abzulehnen wäre, die zweigeschlechtliche Partnerschaft des Menschen nicht ernst genug zu nehmen, so sehr ist ebenso darauf zu achten, Ehe nicht nur von der ehelichen Vereinigung her zu definieren – als ob die Einheit der Eheleute nicht auch in zahlreichen anderen, ja in allen Bereichen ihres Lebens zu konstituieren wäre.

Dies wird insbesondere dort gravierend spürbar, wo eine Zweitehe nur unter diesem Gesichtspunkt gesehen und demnach als permanenter Ehebruch verstanden wird. Denn es ist einleuchtend, daß mit dieser Qualifizierung eine solche Verbindung moraltheologisch a priori zu untersagen ist und daher der in einer Zweitehe lebende Mensch – will er diese aufrechterhalten – nicht absolviert werden kann. Diese Argumentation ist uns ja bekannt, und gerade dieses Moment hat ja das Suchen nach Wegen und Auswegen in unserer kirchlichen Praxis erheblich erschwert. Überdies hat es dazu geführt, daß für das Verständnis vieler Menschen das Problem eben erst bei der Wiederheirat und nicht schon bei der Scheidung beginnt.

Vergebung nur bei Enthaltung ehespezifischer Akte?

Den Willen zur Umkehr und Buße, also zur Vergebung von Schuld einzig oder hauptsächlich von der Enthaltung ehespezifischer Akte abhängig zu machen, scheint hier zunehmend problematisch. Gegenüber einer früheren Tendenz, menschliches Handeln aufgrund der Handlung selbst klar als sittlich gut oder böse einzuordnen, weisen Moraltheologen heute verstärkt auf die Verknüpfung zwischen einzelner Handlung des Menschen, der damit verbundenen Absicht und deren Folgen für eine sittliche Beurteilung hin[4]. Es wäre also zu fragen, ob hier nicht Einzelakte zur Beurteilung aus dem Gesamtzusammenhang von weitreichenden Lebensentscheidungen, die vielfach in verantwortbarer Weise nicht mehr rückgängig gemacht werden können, herausgebrochen werden.

Für jede weitere Überlegung ist die Klärung dieser Frage eine Voraussetzung. Denn wenn im Falle einer Zweitehe die von der Kirche gewährte Versöhnung nur an diesem Punkt – also an der Forderung einer weiteren geschlechtlichen Enthaltsamkeit – ansetzt, ist damit ein Moment zuungunsten vieler anderer übergewichtet und somit zum einseitigen Entscheidungskriterium gemacht. Nur nebenbei ist zu erwähnen, daß eine solche Forderung auch aus anthropologischer Sicht sowie von der Perspektive der (legitimen) Ansprüche des zweiten Partners kritisch zu betrachten wären. Vor allem aber werden andere Kriterien wie gezeigte und tatsächliche Reue, Wille zur weitestgehenden Wiedergutmachung und Schadensbegrenzung hinsichtlich des Versagens in der Erstehe für die sittliche Beurteilung gänzlich außer acht gelassen.

[4] Vgl. *F. Furger*, Was Ethik begründet. Deontologie oder Teleologie – Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung, Zürich 1984, bes. 45–48. 79–85; *B. Schüller*, Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen", in: Theologische Berichte 4 (siehe Anm. 3), 109–181.

2.2 Für vollumfängliche Teilnahme an der Glaubensgemeinschaft

Unter Miteinbeziehung dieses Problems wären Wege und Lösungen zu suchen, um einerseits dem Übel der Ehescheidung grundsätzlich zu begegnen und andererseits dem betroffenen Menschen eine ihn nicht diskriminierende Hilfe in der tatsächlichen und vollumfänglichen Teilnahme an der Glaubens- und Lebensgemeinschaft der Kirche anzubieten.

2.2.1 Endgültigkeit ehelicher Verbindung ist nicht alles!

Die Kirche hat grundsätzlich an der Weisung Jesu hinsichtlich der Endgültigkeit ehelicher Verbindung bis zum Tod festzuhalten. Es ist jedoch darauf zu achten, daß sich katholisches Eheverständnis nicht allein auf dieses Moment konzentriert. Es bedarf einer vertieften, umfassenden Einführung und Vorbereitung auf die Ehe. Dabei sollte vor allem beachtet werden, daß Ehe im katholischen Verständnis eben mehr ist als eine Lebensform, nämlich: ein Sakrament. Nur eingebettet in einen solchen Rahmen kann die Unauflöslichkeit von Ehe sinnvoll begründet und sodann auch gefordert werden[5].

2.2.2 Die Vollmacht der Kirche

Aufgrund des biblischen Befundes ist davon auszugehen, daß es grundsätzlich innerhalb des Rahmens der kirchlichen Autorität und der ihr von Jesus Christus übertragenen Vollmacht liegt, angesichts der Eindeutigkeit der Weisung Jesu im Hinblick auf besondere pastorale Situationen oder Einzelschicksale zusätzliche Gesichtspunkte in ihre Praxis einzubringen.

Dies bedeutet, daß die Kirche nicht a priori alle Überlegungen ausschließen kann, die Lösungen auch zugunsten dessen ins Auge fassen, dessen Ehe gescheitert ist. Sie kann sich auch nicht auf den formalen Standpunkt zurückziehen, damit lediglich die in der Verkündigung Jesu geoffenbarte (göttliche) Weisung zu beobachten und zu praktizieren. Denn das Neue Testament spiegelt auch das Mühen und Ringen der biblischen Verfasser, und es zeigt, daß auch in diesem thematischen Bereich Wege gesucht und gefunden wurden. Von diesem Suchen ist auch die Kirche heute nicht dispensiert.

2.2.3 Orientierung am Beispiel Jesu

In einer solchen Haltung muß sich die Kirche am Beispiel Jesu orientieren. Von der Grundsätzlichkeit der Botschaft ist kein Abstrich zu machen. Es kann also nicht um pauschale oder um kollektive Lösungen gehen. Aber die Kirche muß offen sein für den einzelnen – oder für die

[5] Es ist auffällig, daß die Vorbereitungszeit für ein eheloses Leben im Rahmen der Kirche über Jahre geht, für die Hinführung zum ehelichen Leben jedoch wenige Wochen bzw. einige Vorbereitungsstunden oder -gespräche genügen sollen. Diese falsche Einseitigkeit hat für beide Lebensstände, für jenen der Ehe ebenso wie für jenen der Ehelosigkeit, negative Konsequenzen, da sie einen oberflächlichen Zugang und ein oberflächliches Verständnis des Menschen in bezug auf seine Lebensentscheidungen fördert.

vielen einzelnen –, die im Bereich der ehelichen Partnerschaft ihrer heilenden Hilfe bedürfen.

Dabei sind also nicht unbedingt gleich Lösungen für die gesamte Weltkirche zu suchen. Das Problem der Ehescheidung hat in verschiedenen Ländern und Kulturkreisen unterschiedliches Gewicht, vor allem aber: Die religiöse Betroffenheit ist von Fall zu Fall verschieden. Richtig ist der Einwand, daß eine allzu liberale Haltung der Kirche dem ohnehin gegebenen Trend Vorschub leisten könnte. Daraus ist nicht abzuleiten, daß Vergebung und Annahme, nur weil dies Schule machen könnte, unterbleiben dürfe.

2.2.4 „Herzenshärte" in vielen Lebensbereichen

Für eine entsprechende theologische Argumentation wäre auf die Evangelien und auf das verwendete Bild von der Herzenshärte zurückzugreifen. Es besteht kein (theologischer) Zweifel daran, daß mit Jesu Wirken die Herrschaft Gottes und deren Verwirklichung ihren Anfang genommen hat und sie sich seither auch schon in dieser Welt vollzieht. Es ist aber demgegenüber festzuhalten, daß diese Verwirklichung von Gottes Anspruch in unterschiedlicher Intensität gelungen ist und gelingt. Wenn wir in die uns heute umgebende Gesellschaft, auch in die Kirche, blicken, erkennen wir unschwer, wie weitgehend ein Defizit von Verwirklichung der Gottesherrschaft festzustellen ist. Vielleicht müssen diesbezüglich alle, die bewußt in und mit der Kirche leben, an die Brust klopfen und bekennen, daß unser Leben nicht genug Christus bezeugend ist; das ortet zwar ein wenig die Ursachen, ändert aber noch nichts an diesem Befund der Ferne von Herrschaft Gottes in so manchem Lebensbereich unserer Zeit.

Dann ist allerdings auch zu fragen, ob sich diese Atmosphäre nicht auch in Lebensentscheidungen niederschlägt, vor allem in der Art und Weise, wie sie (nicht) gelingen. Sind wir also nicht erneut mit einer Herzenshärte konfrontiert, die aus einer mangelnden Christusnachfolge resultiert? – Dies gilt ja nicht nur für den Bereich der Ehe. Auch – z. B. – hinsichtlich unseres Umgangs mit dem Mitmenschen sind wir noch weit von dem entfernt, was Jesus von uns fordert (vgl. Joh 13, 34: „. . . wie ich euch geliebt habe . . ."). Und dennoch feiern wir gemeinsam Eucharistie.

Kriterien für Versöhnung

So wäre also wohl zu fragen, auch zu überlegen, ob die Kirche nicht dort, wo der einzelne im oder nach dem Scheitern seiner Ehe umzukehren bereit ist, diesen seinen Umkehrwillen, seine Absicht, sich erneut aus der Verhärtung seines Herzens zu lösen, annehmen und ihm neu Gemeinschaft zusprechen soll. So wie bei aller ande-

ren Schuld sind die Folgen des Versagens oft nicht mehr zu eliminieren, nach besten Fähigkeiten wären sie jedoch zu begrenzen. Diesbezügliche, verantwortbare Kriterienkataloge wurden vielfach, unter anderem auch von der Synode '72, aufgestellt[6]; sie könnten als Grundlage herangezogen werden. Ungeachtet der gescheiterten Ehe muß diesem Menschen auch die Möglichkeit eines Neuanfangs gegeben werden, auch hinsichtlich einer erneuten ehelichen Verbindung. Insofern das Kirchenrecht eine Kodifizierung der theologischen Reflexion von Offenbarung darstellt – und nicht umgekehrt! –, kann hier nach entsprechenden Wegen, z. B. in Analogie zur ostkirchlichen Praxis, gesucht werden. Das setzt ein Neuüberdenken der Kriterien zur sittlichen Qualifikation menschlichen Handelns voraus, ebenso auch eine besondere Besinnung auf die Nachfolge Jesu.

2.2.5 Den Umgang mit Schuld lernen!

Die Kirche muß dabei den einzelnen Menschen, den Betroffenen, als ihr Gegenüber sehen. Es wäre wünschenswert, geschähe dies innerhalb der Pfarrgemeinden, wobei die notwendige Diskretion allerdings zu wahren wäre und nicht die Gemeinde gleichsam entscheidend zu Gerichte sitzen darf. Daraus ergibt sich natürlich auch die Notwendigkeit des Umdenkens (oder des neuen Denkens) in den Gemeinden: Wir müssen wohl lernen, mit Schuld und mit Vergebung von Schuld gemeinsam umzugehen! Glaubwürdige Persönlichkeiten in der pfarrlichen Gemeinschaft hätten darauf zu achten, daß zwischen dem vergebenden Wort der Kirche und dem Verhalten des Betroffenen (besonders) gegenüber dem früheren Partner oder einer entsprechenden Familie keine Diskrepanz vorliegt.

Das erfordert Feinfühligkeit und die Einübung einer neuen Praxis. Dies allerdings dürfte ja kein grundsätzliches Hindernis sein. Details sind hier ja nicht das Problem, sie sind auch nicht Gegenstand der heutigen Diskussion. Bedeutsam ist das der Kirche in ihrem Handeln zugrundeliegende theologische, sich an Jesu Botschaft und Wirken orientierende Prinzip – wie immer es sich konkret und in vielen Formen entfalten mag –: Von Jesu Vorbild und Wirken sind sowohl die unumstößliche Weisung wie auch sein nicht eingeschränkter Vergebungswille abzuleiten: Ob sich nicht gerade aus dieser letzten Feststellung bezüglich des Umgangs mit Geschiedenen eine ernste Rückfrage auch an uns – als Kirche – ergibt?

[6] Vgl. die „Entscheidungen und Empfehlungen" der Sachkommission 6, Abschnitt 7.8, bes. 7.8.2; dazu auch *H. Krätzl*, Derzeitiger Stand der Diskussion über die Seelsorge an Geschiedenen, die wieder geheiratet haben, Wien 1979, bes. 36–37; *H. Rotter*, Fragen der Sexualität, Innsbruck 1979, bes. 71–74.

Rita Süssmuth
Nichteheliche Lebensgemeinschaften – eine Alternative zu Ehe und Familie?

Wenn Ergebnisse von soziologischen Untersuchungen mit statistischen Erhebungen entsprechend aufbereitet und interpretiert werden, ist ein solcher Beitrag nicht nur informativ, sondern auch interessant zu lesen. Die hier vorgelegten Ergebnisse aus der Bundesrepublik Deutschland können wohl für den gesamten deutschen Sprachraum und darüber hinaus als repräsentativ gelten. Von besonderem Interesse dürfte sein, daß sowohl die unverheiratet zusammenlebenden Paare wie auch die jüngeren Ehepaare sich intensiv um eine tragfähige Beziehung bemühen.

red

Besorgniserregende Entwicklungen

Seit etwa 20 Jahren zeigen sich in der Bundesrepublik Deutschland ebenso wie in anderen westlichen Industrienationen Entwicklungen, die von vielen Menschen mit Sorge beobachtet werden: Immer weniger Ledige, Verwitwete oder Geschiedene sind bereit zu heiraten bzw. wieder zu heiraten, und gleichzeitig verstärkt sich die Tendenz vor allem bei jungen Männern und Frauen, unverheiratet zusammenzuleben. Zwar ist dieses Phänomen so neu nicht – Vorläufer finden sich insbesondere in der Romantik und in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts –, aber seit dem Ende der sechziger Jahre nimmt diese Erscheinung in einem nicht beobachteten Maße zu und beschäftigt zunehmend auch die politische und wissenschaftliche Diskussion.

Diese Veränderungen im Verhalten der Menschen lösen ambivalente Reaktionen aus. Für die einen verdichten sich Anzeichen unaufhaltsamer Entwicklung zu einer bindungslosen Gesellschaft, für die anderen bahnt sich ein Prozeß der Umorientierung von traditionellen Institutionen zu neuen Lebensgemeinschaften mit einem individualisierten Bindungsverständnis und der Erprobung neuer Formen des Zusammenlebens an. Bei der Bewertung mischen sich moralische Entrüstung, unkritische Akzeptanz, aber auch Ängste vor der Instabilität nicht institutionalisierter Bindung, Unsicherheit im Umgang mit unverheiratet zusammenlebenden Paaren und in bezug auf die Rechtfertigung der eigenen Lebensform.

Ungewiß ist, ob es sich bei dem zu erörternden Phänomen um eine vorübergehende oder langfristige Veränderung in der Form des Zusammenlebens von Männern und Frauen handelt, ob die These der Familiensoziologie von der Deinstitutionalisierung von Ehe und Familie sich bewahrheitet oder nicht. Bislang gibt es viele Vermutungen, aber kaum wissenschaftliche Befunde dazu in der Bundesrepublik Deutschland. Die erste Untersuchung zu Zahl und Verbreitung sowie Motivation nichtehelicher Lebensgemeinschaften wurde 1982 vom damaligen Bun-

desministerium für Jugend, Familie und Gesundheit als Verbundprojekt in Auftrag gegeben, das sich zusammensetzt aus: einer Repräsentativerhebung (Emnid-Institut); einer qualitativen Studie (Psychologische Forschungsgruppe Schönhals); einer Literaturstudie (H. Tyrell) und einer Sonderauswertung des Mikrozensus 1972, 1978 und 1982 im Vergleich.

I. Der empirische Befund

Starke Zunahme der nichtehelichen Lebensgemeinschaften

Nach diesen ersten empirischen Befunden ergibt sich für die Bundesrepublik Deutschland kurzgefaßt folgendes Bild: Es gibt derzeit rund eine Million nichteheliche Lebensgemeinschaften. Das Schwergewicht liegt bei den jüngeren Altersgruppen. 61% der in der repräsentativen Untersuchung Befragten sind jünger als 30 Jahre, 78% sind ledig, 14% geschieden, getrennt lebend und 8% verwitwet. Im Vergleich der Mikrozensus-Daten von 1972 und 1982 hat sich die Zahl der nichtehelichen Lebensgemeinschaften insgesamt in diesen zehn Jahren vervierfacht, in der Altersgruppe von 18 bis 25 Jahren aber sogar fast verzehnfacht.

25% der in nichtehelichen Lebensgemeinschaften lebenden Männer und Frauen haben Kinder, aber nur in 15% der nichtehelichen Lebensgemeinschaften *leben* auch Kinder, bei 10% sind es Kinder aus früheren Partnerschaften (in der Regel der Frau), und nur bei 5% sind es gemeinsame Kinder. Damit wird deutlich, daß in nichtehelichen Lebensgemeinschaften in der Regel keine Kinder leben und diese Lebensformen vor allem Kinderlose betreffen.

Nichteheliche Lebensgemeinschaften sind weder auf eine bestimmte Bildungsschicht noch auf Großstädte beschränkt: 44% der Männer und Frauen, die in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft leben, haben Volksschul-/Hauptschulbildung, 21% einen mittleren Schulabschluß und 33% Abitur oder Hochschulabschluß. 41% leben in Orten mit unter 100.000 Einwohnern, 34% in Großstädten mit über 500.000 Einwohnern. Allerdings ist ein gewisses Nord-Süd-Gefälle in der Verbreitung nichtehelicher Lebensgemeinschaften zu finden: 42% der unverheiratet Zusammenlebenden leben im Norden, 37% in der Mitte und 21% im Süden.

Schon dieser relativ kursorische Überblick zeigt, daß nichteheliche Lebensgemeinschaften vor allem in der jungen Bevölkerung anzutreffen sind. Ist nun die nichteheliche Lebensgemeinschaft für diese Menschen an die Stelle der Ehe getreten? Bedeutet die Zunahme der nichtehelichen Lebensgemeinschaften eine Abwertung der Institution Ehe und eine Abkehr von ihr? Wird an dieser

Erscheinung eine Relativierung der Werte von Liebe und Treue deutlich?

Die hier vorgestellten Untersuchungen lassen keine eindeutigen Antworten auf diese Fragen zu. Bei den nichtehelichen Lebensgemeinschaften handelt es sich nicht um eine homogene Gruppe. Sie unterscheiden sich in der Art des Zusammenlebens, in Motiven und Ziel.

Keine Alternative zur Ehe

Für den größten Teil der in der Repräsentativerhebung befragten Personen stellt die nichteheliche Lebensgemeinschaft keine Alternative zur Ehe dar: 33% der zusammenlebenden Befragten haben fest vor, ihren derzeitigen Partner bzw. Partnerin zu heiraten, 39% sind sich mit ihrem Partner bzw. Partnerin darüber noch unklar. 28% wollen den derzeitigen Partner bzw. Partnerin nicht heiraten, sind also ohne feste Heiratsabsicht, und nur 9% haben erklärt, daß sie grundsätzlich gegen die Ehe eingestellt sind. Die letzte Gruppe ist im wesentlichen eine Untergruppe der Paare ohne feste Heiratsabsicht und stellt selbst unter diesen Paaren eine Minderheit dar.

Nicht nur für die Befragten mit fester Heiratsabsicht, sondern auch in der Gruppe mit unklarer Heiratsabsicht ist eine große Anzahl von Befragten enthalten, für die das nichteheliche Zusammenleben ebenso wie für die erstgenannte Gruppe eine Vorstufe zur Ehe darstellt. Aus der qualitativen Untersuchung ergeben sich Hinweise, daß diese Paare ihre Beziehung auf die Tragfähigkeit unter den Belastungen des Alltags prüfen wollen, sich darüber klar werden wollen, ob sie fähig und bereit sind, die Verantwortung füreinander und für eine gemeinsame Familie zu übernehmen.

Offen ist allerdings auch, ob bei diesen Paaren mit ungeklärter Heiratsabsicht gleichzeitig eine Indifferenz gegenüber der Ehe zum Ausdruck kommt. Immerhin geben 37% von ihnen auch als Grund für das unverheiratete Zusammenleben an, daß eine Ehe nicht nötig ist. (Bei den Paaren ohne Heiratsabsicht wird dieser Grund sogar von 46% genannt.)

Zwei Hauptgruppen

Die Daten der Untersuchung legen nahe, zwei Hauptgruppen bei den nichtehelichen Lebensgemeinschaften zu unterscheiden:

– jüngere, ledige Menschen ohne Kinder, die *vor* einer Eheschließung zusammenleben, und

– ältere, geschiedene und verwitwete Männer und Frauen, z. T. mit Kindern, die *nach* einer Ehe zusammenleben, für die die nichteheliche Lebensgemeinschaft eine Alternative zur Ehe sein könnte.

Die jüngeren Paare

Die Gruppe der jüngeren nichtehelichen Lebensgemeinschaften ist zahlenmäßig die bei weitem stärkste Gruppe.

Sie verzeichnet auch mit einer Verzehnfachung in den Jahren 1972 bis 1982 die größte Steigerungsrate, so daß nichteheliches Zusammenleben in der Bundesrepublik Deutschland zu einem großen Teil „voreheliches" Zusammenleben bedeutet. Bei diesem Zusammenleben handelt es sich um ein relativ neues Phänomen in der „Postadoleszenz", in der die jungen Menschen noch nicht auf einen bestimmten Lebensplan festgelegt sind, sondern verschiedene Lebensentwürfe erproben, um den eigenen Weg zu finden. Vielfach sind auch noch nicht die materiellen Voraussetzungen für die Verwirklichung des eigenen Lebensentwurfs gegeben. Verlängerte Ausbildungszeiten verbunden mit längerer wirtschaftlicher Abhängigkeit von den Eltern, eine größere Ungewißheit der Zukunftsperspektiven sowie die sexuelle Permissivität der Gesellschaft haben dazu beigetragen, daß eine Eheschließung, auch wenn sie nach wie vor erstrebenswert erscheint, auf später verschoben wird.

Voraussetzungen für Eheschluß . . .

Nach den Voraussetzungen für eine Eheschließung befragt, nennen 27% den Berufsabschluß, 18% die Sicherung des Arbeitsplatzes, 16% das Vorhandensein der wichtigsten Anschaffungen und 12% eine geeignete Wohnung. Für viele junge Menschen scheint „Heiraten" zu einem Ausdruck dafür zu werden, daß man „seinen Platz im Leben" gefunden hat, daß man sich der Erwachsenenwelt zurechnet und bereit und fähig ist, Verantwortung zu übernehmen. Immerhin gaben 25% der Befragten in der Repräsentativerhebung als Grund für das unverheiratete Zusammenleben an, für eine Ehe noch „zu jung" zu sein.

. . . insbesondere der Kinderwunsch

Außerdem belegt diese Untersuchung ebenso wie andere Untersuchungen (Nave-Herz), daß heute eine Ehe insbesondere dann geschlossen wird, wenn ein Kinderwunsch besteht. Ehe und Familie gehören nach wie vor für die große Mehrzahl der jungen Menschen zusammen. Dies wird zum einen daran deutlich, daß nur 5% der unverheirateten Paare mit *gemeinsamen* Kindern in einem Haushalt leben. Und zum anderen war bei den Paaren mit Heiratsabsicht der Wunsch nach Kindern und einem richtigen Familienleben bei weitem die häufigste Nennung (53%) auf die Frage nach den Motiven der geplanten Eheschließung, gefolgt von der Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls, das 30% nannten. Auch bei der Frage nach den Bedingungen, unter denen man heiraten würde, zeigt sich die gleiche Tendenz: 32% der Paare mit Heiratsabsicht und 28% der Paare mit ungeklärter Heiratsabsicht sagen, man würde heiraten, wenn man Kinder haben möchte, und 11% der Paare mit Heiratsabsicht und 17% der Paare mit ungeklärter Heiratsabsicht sagen, man

würde heiraten, wenn eine unerwartete Schwangerschaft eintritt. Daß die Nennung der Heirat bei ungewollter Schwangerschaft etwas niedriger ist, mag darauf hindeuten, daß nicht mehr die Vorstellung besteht, Kinder dürften nur in einer Ehe zur Welt kommen („Mußehe"), sondern daß gerade die Verbindung von Ehe und Kindern in einem frei gewählten Lebensplan angestrebt wird.

Die enge Verknüpfung zwischen „Ehe" und „Kindern" zeigt sich auch bei den Antworten auf die Frage nach dem Kinderwunsch: von allen befragten Frauen bis 40 Jahre äußerte jede zweite einen Kinderwunsch, die Frauen mit Heiratsabsicht jedoch zu 79%, Frauen ohne Heiratsabsicht dagegen nur zu 17%.

Die Gruppe jener, die „grundsätzlich gegen die Ehe" sind

In der Diskussion um das Phänomen der nichtehelichen Lebensgemeinschaften findet die Gruppe derjenigen, für die diese Lebensform eine Alternative zur Ehe darstellt, größte Beachtung. In der Lebenswirklichkeit handelt es sich aber dabei um eine relativ kleine Gruppe. Sie ist eine Untergruppe der vergleichsweise kleinen Gruppe der unverheiratet Zusammenlebenden ohne Heiratsabsicht (28% der Gesamtheit), von denen sich etwa ein Drittel grundsätzlich gegen die Ehe ausspricht und unter denen ein großer Anteil Geschiedener bzw. Verwitweter zu finden ist, für die die nichteheliche Lebensgemeinschaft ein nacheheliches Zusammenleben bedeutet.

In der Gruppe derjenigen, die sich „grundsätzlich gegen die Ehe" aussprechen, haben die Partner das vergleichsweise höchste Alter (rund zwei Drittel von ihnen sind älter als 30 Jahre). Die Partnerschaften haben die längste Dauer (47% bestehen länger als drei Jahre), und bei 30% der Paare hat mindestens ein Partner eine Scheidung hinter sich. Der Anteil der Paare mit Kindern ist mit 44% besonders hoch. In der Regel sind dies aber Kinder aus vorhergegangenen Partnerschaften; gemeinsame Kinder, die aus dieser Partnerschaft hervorgegangen sind, sind auch in dieser Gruppe die Ausnahme (4% der Paare). In der Gruppe, die grundsätzlich gegen eine Ehe eingestellt sind, stellen die Männer den größeren Anteil (6:4 gegenüber den Frauen).

Im übrigen unterscheidet sich diese Gruppe nicht wesentlich von den anderen Paaren, die in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft leben.

Starke Betonung ideeller Werte – ähnlich wie bei Verheirateten

Interessant ist, daß sich in der Einstellung zu den Werten des menschlichen Lebens kaum Unterschiede ergeben zwischen den Einstellungen der in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft Lebenden (mit und ohne Heiratsabsicht) und denen der Ehepaare, die in einer Vergleichsuntersuchung befragt wurden. Von einem Werteverfall oder

von Bindungslosigkeit kann für die Gesamtheit der Befragten nicht die Rede sein. Die starke Betonung ideeller Werte und die weitgehende Übereinstimmung zwischen nichtehelichen Lebensgemeinschaften und Ehepaaren bei den als zentral angesehenen Partnerschaftswerten waren überraschend.

Großes Bemühen um Partnerschaft

Bei der Frage nach den Werten der Partnerschaft wurden von allen Befragten vier Bereiche an vorderster Stelle genannt: die Gemeinschaft in der Beziehung (85%), das Zurückstellen eigener Ansprüche (63%), die gegenseitige Treue (85%) und die offene Auseinandersetzung bei Konflikten (92%). Diese Werte stehen für alle Paare im Vordergrund. Es gab lediglich unwesentliche Unterschiede bei diesen Nennungen zwischen den unverheirateten Paaren mit und ohne Heiratsabsicht und den Ehepaaren. Der Wunsch, tragfähige und zuverlässige Beziehungen zu begründen, ist bei allen Paaren groß. Insbesondere die jüngeren Menschen stellen hohe Anforderungen an die Qualität ihrer Beziehung. Sie wollen anders leben, als es ihnen in ihrer engeren und weiteren Umwelt vorgelebt wurde. Sie möchten stärker miteinander als nebeneinander leben, sich wechselseitig bereichern, offen für andere bleiben, den anderen verstehen. Bedeutungsvoll erscheinen ihnen intensive Gefühle der Zuneigung, Spontaneität, unbedingte Offenheit und partnerschaftliche Lebensführung ohne Besitz- und Herrschaftsanspruch. Das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Bereitschaft, einander beizustehen, sind groß. Nach der Unterstützungsbereitschaft in einem finanziellen Notfall befragt, geben 81% der Befragten der Repräsentativerhebung an, ihrem Partner beistehen zu wollen, und nur 3% sagen, er müsse allein zurechtkommen. 16% sind sich über ihre Reaktion nicht klar.

Unterschiede bei individuellen Persönlichkeitswerten . . .

Bei den eher individuellen Persönlichkeitswerten allerdings zeigen sich Unterschiede zwischen Ehepaaren und den unverheiratet Zusammenlebenden: „Seinen eigenen Fähigkeiten und Neigungen nachgehen" finden 72% (73% ohne Heiratsabsicht) der unverheiratet zusammenlebenden Paare, aber nur 54% der Ehepaare wichtig; die „Berufstätigkeit der Frau" wird von 50%/53% gegenüber 32% genannt, der „eigene Freundeskreis der Frau" von 48%/56% gegenüber 29%. Im subjektiven Erleben und Handeln setzt sich bei jungen Menschen also verstärkt die Vorstellung durch, Entscheidung zu Partnerschaft und Kindern dürfe nicht zur Beeinträchtigung der individuellen Handlungsspielräume und Entfaltungsmöglichkeiten außerhalb der Familie führen. Der größte Unterschied in der Anschauung zwischen Paaren in nichtehelichen Le-

bensgemeinschaften und Ehepaaren liegt bei den Paaren ohne Heiratsabsicht in der Bewertung, die der „grundsätzlichen Möglichkeit, sich jederzeit zu trennen", zugesprochen wird. Sie wird nur von 24% der Ehepaare, jedoch von 69% der Paare ohne Heiratsabsicht genannt. Die qualitative Befragung zeigt eine Erklärung für diese Nennung auf: Von unverheirateten Paaren ohne Heiratsabsicht wird es gerade als das konstitutive Element der Beziehung angesehen, daß das Zusammenleben freiwillig und ohne rechtlichen Zwang stattfindet. So wird das Zusammenleben als permanenter Beweis der Liebe bewertet, und die Liebe wird als einzige Legitimationsbasis des Zusammenlebens anerkannt. Dies stellt allerdings extreme Anforderungen an die Konfliktfähigkeit des Paares, indem die Trennung jederzeit durchlebt werden muß, wobei jedoch gleichzeitig die Aufarbeitung von Konflikten der Partnerschaft tendenziell eher verhindert wird, da jedes Eingeständnis eines Konfliktes sofort die Beziehung gefährdet.

. . . insbesondere bezüglich der Möglichkeit, „sich jederzeit zu trennen"

Angst vor Zwang und Selbstaufgabe als Zerrbild der Ehe

Es hat den Anschein, als würde von den unverheiratet zusammenlebenden Paaren ohne Heiratsabsicht (und stärker noch von den Befragten, die sich grundsätzlich gegen eine Ehe aussprechen) ein Zerrbild der Ehe gezeichnet. Gerade von Frauen wird in der qualitativen Studie häufig die Befürchtung geäußert, daß mit der Ehe auch ein Zwang zur Selbstaufgabe verbunden sei, wobei die entscheidende Rolle nicht die Angst vor tatsächlichem Zwang spielt, sondern der verinnerlichte Zwang zur Übernahme eines Rollenverhaltens, das man selbst nicht akzeptieren möchte. Die Ehe ist für diese Paare oft mit einem Negativ-Bild verbunden; sie stellt sich dar als eine Mischung aus „Ehetrott" und Langeweile, Isolation von der Umwelt und ein Ort der Uneinigkeit. Es ist zu vermuten, daß diese Äußerungen auch von den Vorerfahrungen dieser Gruppe mit einer Scheidung geprägt sind. Sie stehen in scharfem Kontrast zu den Äußerungen der Ehepaare, die sowohl in der Repräsentativerhebung als auch in der qualitativen Befragung ein durchwegs glückliches Bild in ihrer Ehe zeichnen, auch hinsichtlich der Zufriedenheit mit den Sozialkontakten: So haben 65% der unverheiratet zusammenlebenden Paare die Erwartung, daß die Beziehung in der Ehe abstumpft, Ehepaare finden das nur zu 25%; jene sind zu 47% der Ansicht, bei Verheirateten gäbe es eher Streit, Ehepaare sind nur zu 29% dieser Auffassung; 47% kritisieren, man würde auf eine herkömmliche Aufgabenverteilung festgelegt, von Ehepaaren wird das nur zu 27% benannt – obschon 50% eine egalitäre Aufgabenteilung bevorzugen; und auch die Be-

Große Zufriedenheit bei Ehepaaren . . .

fürchtung, man verlöre den Kontakt zu Freunden (35%), wird von den Ehepaaren nur zu 23% genannt, obwohl gerade Ehepaare – wie man aus anderen Untersuchungen weiß – nach der Geburt eines Kindes von gravierenden Veränderungen und Umstrukturierungen im Freundeskreis betroffen sind. Angesichts dieser Diskrepanz kommt den Ausnahmen eine besondere Bedeutung zu:

. . . aber starke Belastungen durch Familie und Beruf

Bei der Frage nach der Belastung durch Familie und Beruf stimmen die Ehepaare in stärkerem Maße zu als die unverheiratet zusammenlebenden Paare, von ihnen nannten 59% den „Streß im Beruf" als Nachteil des Verheiratet-Seins, von den Ehepaaren aber 64%. Ebenso wird die Berufstätigkeit der Frau von 38% der Paare ohne Heiratsabsicht, aber von 42% der Ehepaare als belastend empfunden. Diese Antwortverteilung weist auf ein Phänomen hin, das bei der Interpretation der Ergebnisse immer wieder durchscheint, auf die extreme Belastung durch Familie und Beruf, die besonders für Frauen eine wichtige Rolle spielt. Die Forderung nach besseren Möglichkeiten der Vereinbarkeit von Familie und Beruf kann als eine wichtige Schlußfolgerung dieser Untersuchung betrachtet werden.

Kaum Bedarf nach rechtlichen Regelungen

Zur Zeit wird die Notwendigkeit rechtlicher Regelungen nichtehelichen Zusammenlebens heftig diskutiert. Die vorliegende Untersuchung ist auch dieser Frage nachgegangen. Dabei hat sich herausgestellt, daß die in nichtehelichen Lebensgemeinschaften lebenden Paare nur in wenigen Fällen eigene rechtlich verbindliche Regelungen für den Trennungs- und den Todesfall getroffen haben. Die Betroffenen sehen in der großen Mehrzahl keine staatlichen Regelungserfordernisse, 10% der Befragten (und 15% der Paare ohne Heiratsabsicht) haben eine Regelung ausdrücklich abgelehnt.

Aus dieser subjektiven Sicht der Befragten lassen sich allerdings keine Aussagen über den objektiven Regelungsbedarf herleiten. Die hier vorgestellten Ergebnisse sind eine Momentaufnahme des breitgefächerten sozialen Phänomens „nichteheliche Lebensgemeinschaften". Sie sagen kaum etwas über die Weiterentwicklung dieser Partnerschaftsform im Zeitablauf, über Trennungen dieser Paare und die dann auftretenden Probleme aus. Hierauf gibt lediglich eine retrospektive Frage über frühere Trennungen Hinweise.

Wenig gemeinsame Kinder

Wie bereits erwähnt, wurden nur in 15% der nichtehelichen Lebensgemeinschaften Kinder angetroffen, wobei es sich lediglich bei 5% um gemeinsame Kinder der Partner handelte. Die Fallzahlen lassen keine repräsentativen Aussagen zur Situation der Kinder zu, so daß an-

hand dieser Untersuchung auch keine Aussagen zum objektiven Regelungsbedarf im Hinblick auf das Kindeswohl gemacht werden können. Hierzu sind weitere gezielte Untersuchungen erforderlich.

Beziehung – Sache des Vertrauens

Eines jedenfalls wird aus den Untersuchungsergebnissen deutlich: Die Menschen verstehen Bindung als eine zwischen den Partnern zu erprobende und auszuhandelnde Beziehung. Unverheiratet Zusammenlebende sind der Überzeugung, daß ihre Beziehungen ihre Privatsache sind, die sich jedem öffentlichen Eingriff, jeder Verrechtlichung und sozialen Kontrolle entzieht. Zusammenleben wird als eine Sache des Vertrauens, nicht des Vertrages gesehen, da solche Regelungen die Beziehung weder zu verbessern noch abzusichern vermögen. Angestrebt wird zunächst ein Leben in Freiheit, in dem die Partner so lange Verantwortung füreinander tragen, wie die Beziehung trägt.

II. Schlußfolgerungen

Ist nun aus den dargestellten Ergebnissen zu folgern, daß die Institution Ehe als ein von Menschen geschaffenes Kulturgut an Lebenskraft verloren hat? Ist diese zum Schutz und zur Entlastung der Menschen geschaffene Einrichtung nicht mehr in der Lage, für das Zusammenleben von Menschen Orientierung zu geben? Ein Teil der traditionellen Funktionen von Ehe ist entfallen, Sexualität ist im Bewußtsein und im Vollzug der meisten Menschen nicht mehr an Ehe gebunden, Zusammenleben ohne Verheiratung wird zunehmend toleriert.

Vom Nutzen und Nachteil der Institution

Die für die einzelnen und die Gesellschaft nachweisbare Bedeutung von Institutionen läßt sich weder durch moralische Appelle noch durch verschärfte Sanktionen sinnvoll aufwerten. Der von den Institutionen unterstellte Sinn muß für die Menschen erfahrbar, erlebbar und nachvollziehbar sein. Entscheidend für die Annahme von Institutionen sind die die Institutionen leitenden Normen und Werte und ihre Bedeutung im Alltag der Menschen. Es wird zu Recht davon ausgegangen, daß es Aufgabe der Institutionen ist, Menschen zu entlasten und abzustützen durch äußere Stabilisierung und Sicherung. Aber wird dieser Aspekt zu einseitig akzentuiert, kommt der Gesichtspunkt der Veränderung und des Wandels der Institutionen zu kurz. Äußere Stabilität ist eine wichtige Voraussetzung für das Nachdenken und Erproben veränderter Ich-Du-Beziehungen wie auch Eltern-Kind-Beziehungen. Aber diese Offenheit der Institutionen muß Bestandteil der zugrundeliegenden Wertorientierung sein. Der Wandel der Institutionen heißt nicht Abbau der Institutionen.

Die Entlastungsfunktion der Institution

Die Argumentation gegen Ehe bezieht sich auf ein patriarchalisches Leitbild und geht von leidvollen Eheerfahrungen aus, ohne die Chancen und Hilfen durch die Institution Ehe differenzierter zu betrachten. Institutionen sind nicht gegen, sondern für den Menschen geschaffen worden. Sie haben subsidiären Charakter und sind der Person nachgeordnet, erfüllen jedoch eine anthropologisch gesehen unverzichtbare Funktion: Sie entlasten den Menschen durch die für den einzelnen lebenswichtige Orientierung seines persönlichen und gesellschaftlichen Handelns und erleichtern Stabilität und Konstanz der Beziehungen. Das Leitbild der partnerschaftlichen lebenslangen Ehe wird nur in dem Maße von Menschen angenommen und gelebt werden können, wie es gelingt, die diesem Leitbild zugrundeliegenden Werte von Liebe und Liebesfähigkeit, der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Bedürfnisse und Verpflichtungen beider Partner, Kontinuität und Stabilität der Beziehungen im menschlichen Handeln umzusetzen.

Aufgaben von Gesellschaft und Kirche

Das Scheitern vieler zunächst auf Dauer angelegter Beziehungen müßte eine Gesellschaft veranlassen, bessere zwischenmenschliche Verhältnisse und tragfähige Sinnorientierungen in das Zentrum menschlichen Denkens und Handelns zu rücken. Störungen im Verhalten der Menschen, Verkehrung der Liebe in Lieblosigkeit haben ihre Hauptursache in nicht erfüllten Liebesbedürfnissen und nicht entwickelter Liebesfähigkeit.

Wenn die Abwehr gegenüber der Institution Ehe mehr und anders ist als wortreiche Rechtfertigung zeitbedingter Angepaßtheit, eigener Bequemlichkeit oder egoistischer Glücksansprüche, wenn sie vielmehr das Ergebnis leidvoller Erfahrungen und Angst vor neuem Leid ist, dann müßte die Minderung dieses Leides, soweit es in den Möglichkeiten des Menschen steht, Priorität im öffentlichen und privaten Handeln haben.

Lorenz Wachinger

In Beziehung leben
Beginn – Gestaltung – Ende

Der Titel dieses Beitrages war Thema eines Symposions, das vom Österreichischen Pastoralinstitut zur Vorbereitung auf die Österreichische Pastoraltagung 1988 (28. bis 30. Dezember in Wien unter dem Titel „Beziehung leben – in Ehe und Familie") durchgeführt wurde und bei dem Wachinger das Impulsreferat hielt. Im folgenden Beitrag sind wichtige Anliegen des Symposions aufgenommen, so die Vielfalt von Beziehungen, in denen wir leben. Den Mittelpunkt bietet aber die Tobias-Geschichte und ihre tiefenpsychologische Interpretation. Hier werden die Probleme um Beginn und Gestaltung von Beziehungen exemplarisch vorgeführt. Das Ende von Beziehungen kann wieder sehr verschieden sein. Dabei ragen die verschiedenen möglichen Enden immer schon in die bestehende Beziehung hinein und mahnen zur Wachheit und zur Sorge um die Beziehung.

red

Wie reden wir von Beziehungen?

„In Beziehung leben" – der Titel umfaßt viel mehr, als nur die Liebes- oder Ehebeziehungen zwischen Frau und Mann: auch die Eltern-Kind-Beziehung oder die zwischen Großeltern und Enkeln oder von Geschwistern; Freundschaften verschiedenster Nähe und Dichte, zwischen Kindern, zwischen Aufwachsenden, zwischen Frauen und Frauen, Männern und Männern; Beziehungen Verwitweter und Geschiedener; Beziehungen zwischen Älteren und Jüngeren, mehr getönt wie ein Schüler-Lehrer-Verhältnis oder mehr wie ein erotisches, in vielen Graden und Formen denkbar, alle wichtig in unterschiedlichen Lebensgängen; die ganz persönliche Beziehung zum Geheimnis, zu Gott, nicht zu vergessen; aber auch sexuelle Beziehungen, „voreheliche Beziehungen" (es klingt nach Moraltheologie-Lehrbüchern!), homosexuelle und lesbische, oder auch „platonische", wie man so sagt, was aber eine platte Verkürzung dessen ist, was Platon geschrieben hat; kameradschaftliche oder berufliche oder Interessenbeziehungen.

In unserem Zusammenhang geht es um Beziehungen, in denen wir *leben*, mit einem gewissen Verpflichtungsgrad und hoher Bedeutung für Selbstbild und Lebenskonzept. Die Reife eines Menschen, den Reichtum eines Lebens schätzen wir nach der Qualität der menschlichen Beziehungen ein, zu denen jemand fähig ist und die ihm oder ihr geschenkt werden, Glück oder Unglück eines Lebens hängen davon ab.

Es kennzeichnet freilich unsere Zeit, daß wir von erotischen Beziehungen mehr reden als von allen anderen; andere Kulturen haben die Freundschaft höher geschätzt. Selbst wenn wir die erotische Liebe zu hoch einschätzen – es ist unser kulturelles Schicksal, von dem wir uns nicht völlig distanzieren können. Auch wenn wir gegenüber dieser Überschätzung des Erotischen, gegenüber der Einengung des unendlichen Themas menschlicher Beziehungen auf die Liebesbeziehung kritisch bleiben, kann es sinnvoll sein, diese als Modell und Paradigma für Beziehungen überhaupt zu nehmen[1]. Nicht nur, weil sie so allgemein und so dringend ersehnt sind, auch mit soviel sozialem Prestige belastet; vielmehr weil in Liebesbeziehungen entscheidende Fragen – „Wer bist du? Wer bin ich? Was ist der Sinn unseres Lebens?" – radikal gestellt, in Lyrik und erzählender Literatur, in Dramen und Filmen breit diskutiert werden. Es sind Fragen, die auch anders artikuliert werden können; aber *das* Beispiel für uns sind eben Liebesbeziehungen – als ob sich in ihnen das Menschsein zuspitzte. Junge Menschen zu diesen Fragen zu befähigen, ist ein wichtiges Ziel von Pädagogik und Religionspädagogik, Erwachsenenbildung und Ehebegleitung.

Freilich werden wir dazu nicht die dogmatisch oder kanonistisch, medizinisch oder psychologisch normierende Sprache brauchen können, die aus irgendwelchen Wissens- oder Normvorstellungen sicher zu haben meint, was richtig ist. Die Sprache für Beziehungen wird der inneren Erfahrung nachhorchen und sie ermöglichen, also die Sinne einbeziehen, sensibel sein für die Sprache der Kinder, der Männer und der Frauen; sie wird das Ich zur Sprache bringen

[1] Vgl. dazu *J. Pieper*, Über die Liebe, München [3]1972, 140.

und das Du anrufen, aufrufen; sie wird nicht allein auf korrekte Inhalte sehen, sondern den Beziehungsaspekt[2] anzielen, also Kontakt fördern, Antwort hervorlocken. Sie wird, als Meta-Sprache, sich nicht zu weit von der primären Ebene des Erlebens entfernen, ihr jedenfalls nicht konträr laufen. Sie wird sich um ihre deutende Kompetenz bemühen, die Horizonte erschließt und aufreißt, die Hintergründe des Lebens benennt oder evoziert; kurz – sie wird den Weg des symbolischen Sprechens erproben, der tastender und suchender bleibt, freilich auch unbestimmter.

Will ich also dem unermeßlichen Thema des Beginns, des Endes und der Gestaltung von Lebensbeziehungen nahekommen, wähle ich den Weg, eine bestimmte Beziehungsform herauszugreifen und an ihr exemplarisch einige wichtige Züge hervorzuheben. Damit die Darstellung die Phantasie des Lesers anregt und seine Einfühlungskraft einbezieht, statt bei einer rationalen Diskussion zu bleiben, versuche ich, eine allgemein bekannte und gut zugängliche Geschichte zu skizzieren: das Buch Tobias (oder Tobit) der Bibel, genauer der Septuaginta und der von ihr abhängigen Vulgata; die Geschichte von Tobit und Hanna, von ihrem Sohn Tobias und von Sara, die seine Frau werden soll[3]. Zum Bibel-Text dazu gibt es die Bilder, von der Gotik bis weit über Rembrandt hinaus, in denen die Geschichte nachmeditiert werden kann. Vielleicht gelingt es, ein Stück Leben und Schicksal zu berühren, denn „alles wirkliche Leben ist Beziehung" (M. Buber).

1. Von Beziehung zu Beziehung

Weit voneinander, in zwei Städten des Ostens, leben der junge Mann Tobias und das Mädchen Sara mit ihren Eltern, beide als einzige Kinder von den Eltern gehütet. Sie leben im Exil, die Umwelt ist fremd, feindlich fast; die Stadt, das sagenhafte Ninive, in der Tobias lebt, ist immer noch politisches Kraftfeld, das den einzelnen verschlingt, urbanes Ballungszentrum von alter Kultur und entwickelter Wirtschaft, mit einem Heer von Göttern und Göttinnen das Leben besetzend. Sara lebt in Ekbatana, der alten persischen Residenz, noch weiter und verlorener im Osten, als jüdisches Mädchen noch eingeengter. Beide sind in einem sozialen Feld, der Stadt, aufgehoben und eingebunden, das die näheren familiären Beziehungen unübersehbar einfärbt, mit seinen Bedingungen prägt. Es ist eine fremde Welt, sie wirft beide auf ihre Eltern zurück, verstärkt die Bindung zu ihnen. Aber die einen sind verarmt, können dem Sohn keine Zukunft bieten; die anderen werden mit all ihrer Liebe zum Gefängnis.

Die beiden jungen Menschen müssen die kindlichen Bindungen sprengen; sie können nicht in den Ur-Beziehungen zu den Eltern bleiben, sondern müssen eine neue menschliche Beziehung finden; sie können erwachsen werden, zu sich kommen, indem sie zueinander kommen.

Aber wie sollen sie zueinander finden, wo sie sich fremd sind, Tagesreisen voneinander getrennt? Die Entfernung ist vor allem eine innere: Von Sara wird berichtet, daß sie von einem „Dämon" besessen ist, der ihr die Beziehung zu einem Mann unmöglich macht – er tötet die Bräutigame in der Hochzeitsnacht. Was ist ein „Dämon"? Leichter ist zu sagen, wie er wirkt: Er hindert das Mädchen, die zu sein, die sie ist: nämlich eine junge Frau, die heiraten und Kinder haben möchte. Es ist ihrem Willen entzogen wie etwas Fremdes in ihr, wie ein Zwang; etwa eine unbemerkte zu enge Bindung an den Vater, so daß sie jeden anderen Mann abwehren, bekämpfen, entmachten, impotent machen muß. Oder ist es eine uneingestandene Angst vor der sexuellen Begegnung, die sie unfrei macht, so daß sie tödlichen Abscheu empfindet vor dem, was sie doch ersehnt, und sich krampfhaft verteidigt? Jedenfalls macht sie der „Dämon", die Verwicklung ihrer Seelenkräfte aus der Lebensgeschichte mit Vater und Mutter, die unheilvoll mit ihrer sozialen Lage zusammenspielt, so unglücklich, daß sie kurz vor dem Selbstmord steht und verzweifelt auf Befreiung hofft.

Tobias geht, als junger Mann, aktiver den schwierigen Weg aus der Kindheit heraus

[2] Vgl. *P. Watzlawick u. a.*, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern usw. [4]1974, 53–56.

[3] Ich habe viel von *E. Drewermanns* Auslegung gelernt, in seinem Buch: Voller Erbarmen rettet er uns. Die Tobit-Legende tiefenpsychologisch gedeutet, mit Bildern von I. Neuhaus, Freiburg/Br. 1985.

auf eine „Partner-Beziehung" zu. Die Geldsorgen seiner Familie bringen ihn auf den Weg: Der Vater schickt ihn auf die weite Reise in eine Stadt des Ostens, damit er Geld, das dort als Guthaben steht, holt und heimbringt; er findet einen wegekundigen Begleiter, läßt mit ihm die Stadt, das vertraute Netz von lockeren sozialen Verknüpfungen hinter sich, auch die Sicherheit bei Vater und Mutter. Er stellt sich den Anstrengungen und Gefahren des weiten Weges; sie bringen ihm auch sein Inneres, seine Kraft näher. Als sie eines Abends an den Tigris kommen, geht er ans Wasser, um zu baden. Da taucht ein großer Fisch auf, wie um ihn ins Wasser zu ziehen; der Begleiter ruft ihm zu, er solle zupacken und den Fisch herausziehen. Es gelingt, und der Begleiter weist ihn an, Herz und Leber herauszunehmen, es sei ein Mittel gegen böse Geister; die Galle des Fisches aber sei ein Heilmittel für kranke Augen, für den Vater also. Den Fisch selber braten sie am Lagerfeuer und essen ihn am Abend. Das Geschehen spielt nicht nur außen; der Fisch, altes Märchen- und Traumsymbol, kann das Erschreckende und Faszinierende bedeuten, das aus dem Unbewußten hochsteigt. Es ist vielleicht die neue Erfahrung des Sexuellen, mit der ein junger Mann sich auseinandersetzen muß. Läßt er sich schrecken, kommt er nicht weiter, wird zurück, wieder in den Schutz der Eltern getrieben, läßt er sich vom „Fisch" verschlingen, wird das Begehren, das unstillbare, ihn „unter Wasser" halten. Nur wenn er im rechten Augenblick zupackt und es wagt, kann er das bisher Fremde sich aneignen; es nährt ihn, wird ein Mittel zur Befreiung von falschen Bindungen, zur Heilung blinder Augen.

Vom Engel geführt

Er hat auf den Zuruf gehört, der von dem Begleiter kommt. Später wird Tobias wissen, daß es ein Engel war. „Man weiß nie vorher, wie ein Engel aussieht", zitiert M. Buber ein Wort seiner Großmutter. Es ist das Erbarmen Gottes, das führt, wie es im Introitus der alten Brautmesse hieß: „Der sich der beiden Einzigen erbarmte" (Tob 7, 15 Vulg.). Der Engel heißt Raphael, „Gott heilt". Er heilt „die große Wunde, den Menschen"[4]: die Wunde der Einsamkeit, die sich zwar nie ganz schließt, aber unerträglich und für junge Menschen fast tödlich sein kann; die Wunde des Zwiespalts von Triebnatur und Geist, die das sexuelle Begehren und die Begegnung von Mensch zu Mensch unheilvoll ineinander verwirren kann; die Wunde der Unsicherheit über die eigene Identität, wer ich bin, ob Kind der Eltern oder selbständiger Mensch.

Aber das „Erbarmen Gottes" erreicht offenbar nicht alle, so daß sie „geheilt" würden und aus innerem Zwiespalt, aus sozialen Verwicklungen in eine Beziehung hinein sich befreien könnten. Die verschlingenden Ungeheuer von damals, die verlockenden Götzen gibt es immer noch und neue dazu, auch „Dämonen", und weder Priester noch Psychotherapeuten haben Macht über alle. Viele junge Menschen finden nicht aus sich heraus zu einer befreienden Verbindung; viele Beziehungen beginnen ungünstig, brauchen lange Umwege, erleiden Rückschläge und Stillstände oder brechen ab. Freilich sind die Lebensgeschichten schwer durchschaubar, auch die eigene für mich selber. So weiß ich oft nicht, wie mir „Heilung" geschieht und auf welchen Umwegen; ein anderes Mal wieder mag der „Engel" spürbarer sein, der mich zu einem anderen Menschen führt und mir eingibt, wie ich mich verhalten soll.

2. Gestaltung der Beziehung

Die Gestaltung einer Beziehung drücken die Märchen im Symbol der Mühen und zu bestehenden Gefahren oder Versuchungen vor der Hochzeit aus. In der Geschichte von Tobias und Sara geht es so: Der Begleiter, der „Engel", erzählt Tobias von seiner entfernten Verwandten Sara und schlägt vor, bei ihren Eltern einzukehren und um das Mädchen zu werben. Er beschwichtigt die Angst des jungen Mannes und sagt ihm, was er tun müsse, um dem „Dämon" nicht zu verfallen. Tobias führt alles richtig aus; der Heiratsvertrag wird geschlossen. Als er mit seiner jungen Frau ins Schlafzimmer geht, verbrennt

[4] Aus der Liturgie der griechischen Kirche: *K. Kirchhoff*, Osterjubel der Ostkirche, I. Teil, Münster 1940, 63 (Idiomelon des Johannes Monachos).

er Herz und Leber des Fisches, vertreibt mit dem Rauch den bösen Geist und betet mit Sara, bevor sie sich schlafen legen. Am Morgen ist die Freude im Haus groß: der „Dämon" ist entmachtet, Sara befreit, Tobias am Leben.

Die „Heilung", durch den „Engel" vermittelt, lag in einem Teilverzicht und Aufschub der Befriedigung. Es war entscheidend, daß der junge Mann sich nicht dem Trieb-Rausch überließ und nicht das Mädchen mit dem Fremden, Übermächtigen erschreckte, so daß sie sich hätte wehren müssen. Vielmehr war erfordert, daß er selber „bei sich" war, voll „bei Sinnen", nicht in der Gewalt des „Fisches" aus dem Unbewußten. Nur so konnte er dem Mädchen den Schritt aus der Fesselung heraus zuspielen, daß es „bei sich" sein durfte und so zu ihm kommen konnte. Es gelingt beiden, „bei sich" zu sein, indem sie das Dritte, das Geheimnis anreden; indem sie zu Gott beten, öffnen sie den Horizont, der als geschlossene Zweierbeziehung zu eng, erstickend wäre. Es zerstört eine Beziehung, wenn sie kein Ziel außerhalb ihrer hat, seien es Kinder oder sonst eine gemeinsame Zukunft, sei es die absolute Zukunft, *der Kommende*.

Hochzeitslieder . . .

Bei der 14tägigen Hochzeitsfeier werden die überlieferten Lieder gesungen worden sein, darunter vielleicht diese beiden, die im Hohen Lied der Bibel stehen; das erste heißt (Hl 2, 15–17)[5]:

Fangt uns die Füchse, die kleinen Füchse!
Sie verwüsten die Weinberge,
wo unser Weinberg doch blüht!

Mein Geliebter ist mein und ich bin sein.
Er weidet in den Blumen.

Bis der Tag heranweht und die Schatten
fliehen,
komm, mein Geliebter,
tu's der Gazelle gleich, dem jungen Hirsch,
auf den geteilten Bergen!

Das Lied redet von den Gefahren und Störungen der Liebe, von den Schatten in der Idylle, innen und außen: Füchse oder Schakale, die den Boden aufwühlen und im Herbst die Trauben fressen. Ob es andere junge Männer sind, die den Weinberg, das Mädchen, plündern möchten, oder die mißgünstige Umgebung, die sich einmischt, oder Streit, Eifersucht, Untreue, Kränkungen: Wer könnte die „Füchse" alle fangen und unschädlich machen? Vielleicht ist es wichtig, mit den Schatten zu leben; das eigene Unvollkommene darf leben, und auch die Schatten im Partner müssen nicht bis auf den Tod verfolgt werden.

Das kleine Lied hat acht auf die Füchse, nimmt sie aber nicht zu wichtig; wichtiger ist die Erfahrung der Liebe: „Du bist mein und ich bin dein" – Geborgenheit und Sich-Hingeben; „in den Blumen weiden" und „geteilte Berge" (ist es ein sagenhaftes Duftland oder sind es die Brüste?): poetische Anspielungen, die in Direktheit und Verhüllung vieles offen lassen.

Das Hohe Lied lehrt uns, spielerisch von der Liebe zu reden, so wie Dichter und Verliebte reden, in dem ihnen eigenen Ernst. Das spielerische Reden muß nicht leichtfertig oder frivol sein; es ruft die Freiheit auf. Die Phantasie für Beziehungen, Auflockerung des Alltags-Trotts, ist heute wichtiger geworden, weil wir länger leben. Ohne das Spielerische und ohne Phantasie verholzen alle Arten von Beziehung, das Korrekte ist nur *eine* Dimension des Lebens.

Ein anderes kleines Lied (Hl 1, 7f) lautet so:

Sag mir, du, den ich so innig liebe:
Wo weidest du? Wo lagerst du am Mittag?
Warum soll man denken,
ich striche umher
bei den Herden deiner Gefährten?

Wenn du es nicht weißt, Schönste der
Frauen,
so folge den Spuren der Herden
und weide deine Zicklein,
wo die Hirten lagern!

Wie ein Spiel, ein Lied, um sich gegenseitig herauszufordern, eine Strophe hin, eine her. Die Frage klingt echt, das Mädchen sehnt sich nach ihm; die Antwort ist neckisch, fast abweisend. Einander suchen müssen, sich entziehen müssen – so kommt es in Träumen vor, wo die Angst des Alleinseins erlebt wird, trotz körperlicher Nähe: Wo bist du? Und es gibt keine schnelle, tröstende Antwort.

Getrenntsein, von außen erzwungen oder innen gespürt – die Seelen gehen oft andere Wege als ihre Körper. Es ist das alte Leiden

[5] Text nach *H. Haag – K. Ellinger*, „Wenn er mich doch küßte". Das Hohe Lied der Liebe, mit Holzschnitten von R. Wyss, Tübingen (o. J.).

der Liebenden, da es ja eine volle Vereinigung nicht gibt, höchstens für Augenblicke. Den Schmerz kann man lange vergessen, wenn es gut geht; dann ist er auf einmal da, meldet sich vielleicht im Traum. Reagiere ich darauf mit hastigem Wegschauen, dem kindischen Versuch, ihn nicht zur Kenntnis zu nehmen, damit er nicht wahr sei? Oder spüre ich ihn, reagiere mit Ungeduld, schiebe die Schuld daran dem Partner zu, werde eifersüchtig, bestrafe ihn oder sie für unser Getrenntsein, etwa mit Auseinandergehen? Viele fürchten den Schmerz des Getrenntseins, betäuben ihn mit Alkohol oder Arbeit oder mit Liebesaffären; so vermeiden sie die Frage „Wo bist du?". Andere täuschen sich und meinen, sie wüßten genau, wo die Frau, der Mann steht, sie kennten sich gut genug, zu gut; nacheinander fragen sei überflüssig.

Aber wie dem Immer-Gleich der Alltags-Routine die Energie abringen und die Zeit, die es kostet, nacheinander zu fragen oder „den Spuren" zu folgen? Man wird ja älter, und alles geht seinen Gang.

Freilich, jener Gang, den es von selber geht, führt abwärts. Der Schmerz des Getrenntseins hält wach, „treibt zum Widerstand gegen den letzten Feind" (1 Kor 15, 26). Kein Mensch kann dem andern das Weh völlig „heilen", das Herz bleibt unruhig ... Die Liebe zwischen Menschen ist nicht die Erlösung; das will ertragen sein. Eros ist für uns Christen kein Gott, die erotisch-sexuelle Liebe braucht nicht dämonisiert zu werden; aber das Mythologisiert-Werden überlastet und verkrampft sie, die zu hohe Erwartung schadet. Die Erfahrung des Getrenntseins läßt uns weiter ins Unendliche fragen und suchen.

3. Das Ende von Beziehungen

Beziehungen unter Menschen bleiben nicht so, wie sie begonnen haben; sie stehen unter dem Gesetz der Verwandlung, weil sie sich in der Lebenszeit von zwei Menschen bewegen. Sie haben an der Dynamik der individuellen Leben teil und entwickeln ihre eigene Beziehungs-Dynamik. Lebensbeziehungen verwandeln sich manchmal aus freundlichen in Haß und Feindschaft, oder sie versanden in Gleichgültigkeit; sie verlaufen oft unterirdisch, mit Augen nicht mehr wahrnehmbar, wohl aber im Gedächtnis präsent als Schmerz, als Frage, als Vorwurf an mich selbst oder an den anderen, als schöne Erinnerung. Oder sie lassen sich umschmelzen, so daß eine Verliebtheit zur Liebe wird, eine Jugendfreundschaft zur belastbaren erwachsenen Beziehung, eine Ehe zum auch Distanzen ertragenden Miteinandergehen. Der Tod eines der Beziehungspartner ist ein unwiderrufliches Ende, das eine Beziehungsgestalt zerbricht; er zwingt den Überlebenden zu langen, schmerzhaften Umstellungen und Suchbewegungen, bis wieder ein Gleichgewicht möglich ist; bis der tote Partner in das eigene Leben aufgenommen ist.

Die Tobit-Geschichte führt in das Ende von Beziehungen ein; das Ende muß nicht Verzweiflung sein, es gibt das Symbol des „Boten", des „Engels", der das Geheimnis der Heilung weiß.

a) Das frühe Ende einer Beziehung

Eine Liebesbeziehung kann auch bald nach dem Beginn schon am Ende sein; die Geschichte von Tobias und Sara deutet es an mit der kritischen Hochzeitsnacht und mit dem Schicksal der sieben toten Bräutigame, wie es im Märchenstil heißt. Oft genug kommt es zwischen Mann und Frau vor, daß das „Thema" verfehlt wird; etwa daß sexuelle Gier oder sexuelle Gewohnheiten und Vorurteile verwechselt werden mit der Begegnung von Mensch zu Mensch, die allein befreien und das Herz ruhig machen kann. Wird aber die Begegnung von innen zu innen nicht lebendig, stirbt auch das Sexuelle und viel vom Leben des Gefühls mit ihm.

Angst verführt viele zum Zusperren, um sich abzusichern, körperlich oder seelisch, und würgt viel Eigenes und viel von der Lebendigkeit des Partners ab, schnürt das Miteinander ein, bis keiner mehr atmen kann. Und doch würde nur das Aufmachen das vollere Leben bringen: die verkrampfte Faust zur empfindsamen Hand öffnen, die berühren und empfangen kann.

Viele Paare verwechseln den Genuß der Macht, das Beherrschen-Wollen und das Kämpfen darum, wer der Stärkere ist, mit dem Spiel der Liebe. Sie verändern damit die Beziehung in etwas unendlich Anstrengendes, Kräfte-Zehrendes, ja Tödliches. Keiner

kann in dem Kampf um die Macht gewinnen, denn der „Sieger" hat, bevor er es begreift, schon verloren. Aber viele lernen das Macht-Ausspielen früh und verlassen sich zu sehr darauf, verleitet auch von den Mechanismen des Berufs und des öffentlichen Lebens. Machtverzicht, Gewaltlosigkeit als Prinzip, mit anderen Umgangsformen als Drohen und Unterwerfen, setzt sich nicht leicht durch – die Angst steht dagegen[6].

Andere wieder halten die Enttäuschung nicht aus, das Aufeinanderwarten, das Verzichten, die Grenzen, an die wir Menschen schnell stoßen. Sie wünschen sich das Paradies und scheitern an der Realität – das Paradies, mit dem die Reklamen zum Kaufen und Konsumieren locken; es ist die Betörung, einlullend und betäubend, aus Walkmen, Radios, Fernsehen und Videos.

So brechen Liebes- und andere Beziehungen oft ab, kaum daß sie sich entfalten konnten, scheitern an Mißtrauen oder Neid, an Eifersucht oder an der Machtbesessenheit, an Gier oder einfach an Mißverständnissen. Aber, wie in manchen Spielen, kommt die Reihe zum Würfeln wieder an mich: die Chance eines neuen Versuchs wird mir zugespielt, ich darf zugreifen. Der Anfang ist mächtiger als das Ende.

b) Von der Heilung
einer erstarrten Beziehung

Von der jungen Liebe erzählen viele Geschichten; von einer alten Ehe liest man seltener. Die Tobit-Legende spiegelt das junge Paar in der Geschichte der Eltern. Tobit, sehr gesetzestreu und vorbildlich fromm, ist deswegen als junger Mann schon isoliert; er heiratet Hanna, sie bekommen den Sohn Tobias, müssen ins Exil nach Ninive. Er wird wohlhabend und verliert wieder alles, weil er, im Widerstand gegen die Staatsgewalt, dabei bleibt, die Toten seines Volkes zu begraben, die zur politischen Strafe liegen gelassen werden. Er wird blind, verarmt ist er schon – und nun zeigt sich, daß er sich bei aller Frömmigkeit irgendwie verrannt hat. Im Festhalten an seinen guten Grundsätzen ist er starr geworden, freudlos vor lauter Pflichterfüllung. Anläßlich einer kleinen Episode wird ein recht typischer Ehestreit erzählt, bei dem er „rot vor Zorn" wird; seine Frau bleibt ihm die Erwiderung nicht schuldig – es ist offensichtlich, wie weit sie sich voneinander entfernt haben. Ihre Beziehung ist ausgehöhlt von den Jahren, von der Härte des Lebens, vielleicht auch von den Prinzipien der Religion. Armut, Blindheit, Kälte der Entfremdung: die inneren Verwüstungen, die sich Menschen im Zusammenleben antun; alle die verschluckten Aggressionen und nicht verziehenen Verletzungen; die Enttäuschungen aneinander, die mitgebrachten und niemals hergegebenen Illusionen. Aber noch sind die beiden nicht bankrott, noch ist Kapital da; noch ist etwas Frisches, Lebendiges im Haus. Der Alte erinnert sich eines Guthabens bei einem Geschäftsfreund im Osten und beschließt, den Sohn danach auszuschicken. Ihn herzugeben bezahlt die Mutter mit einer Depression; an ihr wird offenbar, was es kostet, loszulassen und freizugeben. Damit ist der Tiefpunkt dieser Ehe erreicht, der auch der Wendepunkt ist: der Sohn kommt zurück, er ist erwachsen geworden, hat sich seine Frau gewonnen. Es ist, wie wenn das Leben zurückgekehrt wäre oder neu ansetzte; das erstarrte Leben der Eltern findet in der Befreiung der Tochter, in der Kraft des Sohnes noch einmal zu sich. Das Vermögen, fast vergessen, ist zur Verfügung; die Blindheit wird aufgehoben: „Gott heilt" – dieses Mal so, glückhaft, märchenhaft. Zu der verwegenen Hoffnung auf eine solche Heilung einer alten erstarrten Beziehung, zu der dafür nötigen „Seelenarbeit" macht uns der Glaube Mut, der in der Tobit-Geschichte bezeugt ist.

c) Die Grenze des Todes

Andere Beziehungen von Frau und Mann stoßen an die harte Grenze des Todes. Ein Lebensfaden wird zerschnitten, damit das (kirchen-)rechtliche Band der Ehe – aber die innere Bindung, die, breit gewebt, Leben mit Leben verflochten hatte? Wenn die Verankerung des einen am andern Partner, der tot ist, nicht mehr hält, wird eine umfassende Neuorientierung nötig.

Das Überleben, fast ebenso zu fürchten wie das eigene Sterben, wird erst als Gefühllo-

[6] Zu dem sehr wichtigen Macht-Motiv vgl. in meinem Buch „Ehe. Einander lieben – einander lassen" (Kösel Verlag, München 1986) besonders das Kapitel „Macht-Spiele" (79ff).

sigkeit spürbar, dann oft wie Wut auf den, der gegangen ist und den anderen verlassen hat; viele empfinden es wie Schuld, mit Trauer, die viele Gesichter hat. Trauern, ein seelischer Prozeß, schmerzhaft und verwirrend, lehrt, den Verstorbenen loszulassen und freizugeben; es kostet viel eigenes Leben, wenn es schlecht gelingt oder gar nicht. Kommt das Trauern zu seinem Ziel, so bedeutet es eine Art Heilung: die Wunde des Verlustes, nie wirklich zu schließen, wird das Leben verwandelt haben. Ich lebe weiter, bin aber ein anderer geworden und lebe anders, habe noch einmal Zeit geschenkt bekommen. Mein Leben übergreift die Beziehungen alle, in denen ich gelebt habe. Wie wenn eine endgültige Beziehung auf mich wartete, nachdem mir alle zwischenmenschlichen genommen sind.

Der Tod ist in unseren Beziehungen da, so wie das Leben; er tickt als Zeit an unseren Handgelenken, er pulst als Herzschlag im Innersten und will eine Antwort. Die Zeit läuft durch uns hindurch, verändert uns, ob wir wollen oder nicht. Wir hoffen auf Treue, die durch die Entstellungen an Körper und Seele hindurchsieht. Wir versuchen, treu zu sein, damit wir nicht einfach auseinanderdriften wie Stücke Treibholz im Meer. Wir leisten dem Tod Widerstand, auch wo er als Zeit kommt, schleichend, unaufhörlich das Leben aushöhlend.

„Gott heilt"; Glauben heißt, aus dem Vertrauen leben, daß er stärker ist als der Tod.

d) Ende der Beziehung durch Scheidung

Viele Beziehungen enden heute in Trennung oder Scheidung; es ist fast ein Schicksal unserer Zivilisation geworden, mit weit verzweigten Ursachen, inneren wie äußeren, sozialen oder wirtschaftlichen. Trennung und Scheidung tun weh wie der Tod, mindestens einem der Partner. Zum Trauern, in das jeder Verlust einen hineinwirft, kommt die persönliche Kränkung, die Verletzung des Zurückgewiesenwerdens. Auch die Trennung hat viele Gesichter: Viele Paare entwickeln sich auseinander bis dahin, daß sie sich nicht mehr verstehen; andere entdekken im Verlauf von Jahren, daß sie zu verschieden sind und ihre verschiedenen Ziele nicht mehr vereinbaren können, auch nicht mit weitgehenden Kompromissen; wieder andere sind an nicht verarbeiteten Verletzungen so bitter geworden, daß es über die Kraft geht. Wer wollte urteilen, gar verurteilen? Genug, wenn jemand zur Genesung helfen oder Wunden verbinden kann. Nicht zu glauben, daß Gott auch hier „heilen" kann, hieße, nicht an ihn glauben. Freilich gehört es zu der Schwere der Verletzung dazu, daß viele im Augenblick der Trennung meinen, es wäre alles aus, und sie könnten nicht mehr leben – gleich ob es Ehepartner, Mutter und Sohn, homosexuelle oder lesbische Paare oder Freunde und Freundinnen betrifft. Andere werden für sie, mit ihnen an die „Heilung" glauben, auch wenn sie lange dauert und verwickelte Umwege braucht; auch wenn sie grausam wirkt, so wie nach einem Brand ein Haus völlig eingerissen wird, bevor man neu aufbauen kann. Die „Heilung" wird, wie bei aller Trauer oder bei Schuld, in einer Verwandlung des Lebens bestehen.

Auch in einer Trennung werden viele an einer zerbrochenen Beziehung festhalten, werden die Treue so verstehen, daß sie jedenfalls nicht vergessen wollen und sich weiter dem Partner verpflichtet fühlen; aber sie werden sich, bei aller Verbundenheit, ins Freigeben und Loslassen einüben. Andere können nicht in einer so festgehaltenen Bindung leben und nicht allein bleiben; es ist ihnen zu wünschen, daß sie nicht ihre Freiheit im Vergessen und Verdrängen suchen – es müßte sich rächen. Freiwerden gibt es nur in der Arbeit an der Erinnerung, in der ehrlichen Auseinandersetzung mit dem Partner, mit dem Geschick, mit der eigenen Schuld. Früher nannte man diesen Prozeß „Buße".

Beziehungsgeschichten, Lebensgeschichten

Die Tobit-Geschichte beginnt mit Ninive, der großen Stadt; haben wir über den individuellen und Beziehungsschicksalen die sozialen Bedingungen vergessen? Private Beziehungen, ob erotische oder Freundschaften, sind heute der Gegenpol des Öffentlichen, Politisch-Ökonomischen, als ob dessen Kälte eine Belebung, oft auch Überhitzung der Nähe erzwänge. Das mag gefährlich sein; doch bleibt es dabei, daß wir gewisse Erfahrungen allein und zu zweit machen, auf dem

Wege, an den Flüssen, die quer verlaufen und Halt gebieten oder schwierige Überfahrt erfordern, in Engpässen des Lebenslaufs, wo es nicht mehr weitergeht. Es scheint, daß in solchen, oft verzweifelten Situationen des Weggehens und Alleinseins sich Beziehungen umformen, auflösen, neue geknüpft werden. Wie wenn das Netz von sozialen Bindungen lockerer würde, so daß das Ich freier wird für neue Konstellationen – oder auch dafür, die alten Verbindungen anders anzupacken, sie damit zu beleben. Auch um die wirklichen personalen Verpflichtungen zu erkennen und dazu zu stehen, oder um infantile Ängste zu durchschauen, braucht es offenbar die Vereinzelung. Wir stellen sie nicht einfach her, wir werden in sie hineingeführt.

Wir leben nie außerhalb menschlicher Beziehungen; aber sie erscheinen relativer, vergänglicher als das Leben selber, das zuerst doch eine individuelle Aufgabe ist. Das persönliche Leben, das in allen Beziehungen durchscheint (von der zu den Eltern, über Freundschaften hin zu einer Ehe möglicherweise, aus ihr vielleicht wieder zu lockeren Bindungen oder zu völlig transformierten), verwirklicht sich in ihnen und geht in keiner ganz auf. In der Geschichte meiner Lebensbeziehungen spiegelt sich das individuelle Leben selber in seiner Bedürftigkeit, in seiner Sehnsucht nach dem Endgültigen. Die Beziehungsgeschichten werden bunter, instabiler, je mehr eine Gesellschaft in Bewegung gerät; zugleich nimmt das Verlangen nach Liebe und Bindung zu. Wir suchen eine neue Kompetenz des Umgehens mit Lebens- und Beziehungsgeschichten; starre Normen verletzen; Geduld ist eine Haltung, von der das Neue Testament viel redet.

Otto F. ter Reegen

Geschiedene in der Kälte stehenlassen?

Der Autor, der als Offizial der Erzdiözese Utrecht und zweier anderer Diözesen aufgrund zahlreicher Nichtigkeitsprozesse besonders reiche Erfahrung im Umgang mit Geschiedenen und mit Scheidung hat, hält im folgenden Beitrag ein Plädoyer für die Geschiedenen und für einen wirklich christlichen, am Beispiel Jesu orientierten Umgang mit ihnen. Daß seine Aussagen, die Ehescheidung sei eine mutige Tat, sie könne eine Tat der Treue sein, und der Partner könne im Gewissen dazu verpflichtet sein, bei der Veröffentlichung des Textes in den Niederlanden Aufsehen und von bestimmten Seiten heftige Kritik hervorgerufen haben, ist verständlich. Wenn die Kirche aber allen Menschen, und so auch den geschiedenen (oder den in Scheidung lebenden) Menschen, beistehen will, muß sie sie und ihre Entscheidungen zuallererst ernst nehmen. Nur so kann dann auch eine Begleitung im Trauerprozeß und bei einem Neuanfang angenommen werden. *red*

1. Betrachtungen zur Ehescheidung

Es wird kaum jemand bestreiten, daß die Ehescheidung in unserer Gesellschaft eine harte Wirklichkeit ist. Sie ist eine Erscheinung, die überall auftreten kann; keine Familie ist im voraus davor sicher. Scheidung verursacht Schmerzen, bringt Kummer und Verdruß und verwundet Menschen tief in ihren Herzen. Die Scheidung macht auch nicht Halt vor den Türen von Kirchen und Glaubensgemeinschaften; die Mehrzahl der Geschiedenen sind ihre Mitglieder.

Scheidung ist ein Zeichen der Gebrochenheit des Menschen, der nicht imstande ist, das dem andern gegebene Wort zu halten und die gegenseitigen Lebens- und Liebesbeziehungen zu vertiefen. In dieser Gebrochenheit spiegelt sich auch die Gebrochenheit der Kirche, die noch nicht zur vollen und reinen Brautschaft mit dem Bräutigam der Kirche gelangt ist, wider.

Die Scheidung hat deshalb sowohl mit der Gesellschaft als auch mit der Kirche zu tun. Jede Ehescheidung ist eigentlich ein Schlag gegen jede Art von Gemeinschaft. Es geht um Menschen, die in dieser Gesellschaft leben, ringen und leiden und Glieder dieser Kirche oder Glaubensgemeinschaft sind. Gesellschaft und Kirche dürfen deshalb die Scheidung nicht bloß mit Besorgnis betrachten; vielmehr haben sie zu überlegen, was sie tun können.

Die Haltung der Menschen einer Scheidung gegenüber

ist besonders im eigenen Familienkreis sehr unterschiedlich. Manche sind gelassen, haben es kommen sehen; andere sind verärgert, weil ihr Name „besudelt" wird; andere sind verbittert, daß ihnen das angetan wird; wieder andere beschuldigen und verurteilen. Solche Haltungen sind verständlich, denn niemand kann eine Scheidung mit frohem Herzen hinnehmen. Für jeden ist es ein Übel, das nicht sein müßte. Sie, die nach reiflicher Überlegung (das muß nicht immer zeitlich lange dauern) und oft nach fachkundiger Beratung den Entschluß zur Scheidung gefaßt haben, leiden selbst am meisten darunter: „Dafür haben wir doch nicht geheiratet! Wir wollten unser Leben lang zueinandergehören. Auch für uns ist die Ehe etwas für das ganze Leben. Aber es ging nicht mehr."

Unsere Erfahrung ist: Man heiratet vielleicht leichtsinnig, aber niemand läßt sich leichthin scheiden. Das Gegenteil könnte nur jemand behaupten, der von weit oben auf die Menschen herabschaut und nichts von ihren Leiden und Nöten weiß. „Sie müssen einmal wissen, wie sehr ich darunter gelitten habe. So etwas tut man nicht zum Vergnügen. Es kostet Blut, Schweiß und Tränen."

Ehescheidung – eine mutige Tat

Deshalb kann die Ehescheidung eine *mutige Tat* sein: Man bekennt gegenüber der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinschaft, gegenüber Eltern, Verwandten, Freunden und Bekannten, gegenüber denen, die mit uns leben und arbeiten, daß man Fehler gemacht hat und daß einem etwas in Brüche gegangen ist. Nicht der Ehescheidung selbst, aber den Menschen, die sich zu einer Scheidung entschließen, muß Respekt entgegengebracht werden, weil sie es wagen, sich so hinzustellen. Sie machen sich angreifbar für die Mitmenschen, die es oft nicht begreifen, nicht begreifen können oder nicht hinnehmen wollen. „Ich wage es nicht, was würden meine Eltern sagen?" – Das ist oft die Alternative.

Ehescheidung ist eine mutige Tat als öffentliches Bekenntnis menschlichen Fehlverhaltens, aber auch deshalb, weil bisherige Sicherheiten aufgegeben werden und oft mit Leere, Einsamkeit, Nicht-Verstanden-Werden, Abseits-Stehen vertauscht werden müssen. Menschen, die sich scheiden lassen, begeben sich in die Wüste, wenn sie nicht gar hineingejagt werden. Sie werden gebrandmarkt, weil sie gegen die bürgerliche Moral gefehlt und gegen die Heiligkeit der Kirche verstoßen haben.

Ehescheidung als prophetische Tat . . .

Ehescheidung darf manchmal auch als *prophetische Tat* betrachtet werden, weil Geschiedene Gesellschaft und Kirche anklagen, daß sie ihnen in der Not keine Hilfe angeboten, sondern, im Gegenteil: sie tiefer ins Elend gestoßen haben – durch das Negieren der tiefen Eheproblematik, durch das Auferlegen von Lasten, ohne Rücksicht auf die Situation, in der jemand steckt. Geschiedene wissen, daß sie Fehler gemacht haben. Sie warten nicht auf eine Verurteilung oder ein ermahnendes Schulterklopfen, sondern auf eine helfende, begreifende, aufrichtende Hand und ein mitfühlendes Herz. „Was tut die Kirche? Niemand kam, als wir um Hilfe schrien. Wir waren zum Untergang verurteilt. Und jetzt werden uns Fehler vorgeworfen . . ."

. . . und eine Tat der Treue

Mit Recht sollte man deshalb auch sagen können, daß Ehescheidung eine *Tat der Treue zueinander sein kann* anstelle von Untreue, wie sie die Menschen mit Scheidung in Verbindung bringen. Immerhin entscheidet man sich, weder sich selbst noch dem anderen in dieser Verbindung weiter die Freiheit zu nehmen und die Möglichkeit, glücklich zu werden. „Ich kann ihn nicht glücklich machen. Es wäre Egoismus gewesen, diese Ehe weiterzuführen. Es wäre treulos gewesen." Wenn die Ehe zum Ziel hat, den andern glücklich zu machen, kann eine Scheidung manchmal am Platz sein, um zu fördern, was die Ehe nicht vermag.

Schuld oder Schwäche?

Man darf deshalb Scheidung auch nicht ohne weiteres mit Kategorien wie Sünde und

Schuld angehen, als ob Geschiedene große Sünder wären. Es ist oft gewissenhafter, sich scheiden zu lassen, als einander behindernd zusammen weiterzuleben und nach außen den Schein einer glücklichen Ehe aufrechtzuerhalten. Niemand will im Grunde die Scheidung. Niemand sucht die Scheidung um ihrer selbst willen. Die Scheidung bricht über die Menschen herein.

Sie ist ein Prozeß des Ringens und Kämpfens, der Hoffnung und der Hoffnungslosigkeit, der Tränen und des Kummers. Ehescheidung ist schließlich auch eine Kapitulation vor der Unfähigkeit, die Kraftlosigkeit dieser Beziehung noch in menschenwürdigem Rahmen zu halten. Menschen können nicht mehr! „Ich habe alles probiert, ich habe zu Jesus am Kreuz gebetet, aber es ging nicht mehr! Es ging über unsere Kräfte."

Glücklicherweise hat die Kirche nun in ihrem neuen Gesetzbuch diese menschliche Ohnmacht erkannt (Can. 1095, Nr. 2 und 3). Danach können Leute, die nicht erwachsen und reif genug sind, die nicht imstande sind, eine Lebensentscheidung zu treffen, die nicht begreifen, worum es in einer Ehe eigentlich geht, rechtlich keine Ehe schließen. Dasselbe gilt für die vielen, die eine Ehe aus unlauteren Motiven schließen, zum Beispiel, um – wegen einer schwierigen Familiensituation – von zu Hause wegzugehen. Geschiedene bekennen vor der Öffentlichkeit ihre Ohnmacht. Welches Recht haben Gesellschaft und Kirche, diese Unfähigkeit abzuweisen? Dürfen diese Menschen „kirchlich" bestraft werden, die, um ehrlich zu sich selbst zu sein, sich scheiden lassen, während sehr vielen, die beisammen bleiben, die Ehe zu einer Farce wird, bei der alles fehlt, was eine Ehe zu einer Lebens- und Liebesgemeinschaft machen kann? Ist bei einer Ehescheidung nicht eher die helfende Hand am Platz, um zu verhindern, daß jemand in andere, manchmal noch tiefere Löcher hineinfällt?

Idealisierung der Ehescheidung?

Es könnte der Eindruck entstehen, daß hier die Scheidung idealisiert wird. Das entspricht keinesfalls meiner Absicht. Aber ebensowenig darf man ins andere Extrem fallen: daß die Scheidung gebrandmarkt wird. Aufgrund von Hunderten von Gesprächen bin ich überzeugt, daß zwischen zwei Menschen, die sich einander vorbehaltlos gegeben haben und dabei mit den nötigen menschlichen Spannungen weiterkommen, ein Dritter nicht eindringen kann. Aber wenn unbemerkt kleine Risse entstanden sind, können sie für einen Eindringling zu großen Rissen werden; ein Dritter, Trunksucht, Inzest sind Symptome, daß in dieser Ehe etwas falsch gelaufen ist: Das zuhörende Ohr eines anderen wird zu einem Ersatz für das aufmerksame Ohr, das in der Beziehung nicht vorhanden war. Nicht selten wird dann dieses zuhörende Ohr der andere, der bietet, was der eigene Partner nicht geben kann.

Im Gewissen verpflichtet zur Scheidung

Wenn es sich zeigt, daß es zu schwierig und eigentlich unmenschlich wird, dem Sinn der Ehe als Verbindung und Beziehung gerecht zu werden, kann Ehescheidung, gut überdacht und vorbereitet, *im Gewissen verpflichtet* sein. Niemand, auch nicht in der Ehe, ist zum Unmöglichen angehalten. Auch Gott verpflichtet keinen Menschen dazu. Es ist deshalb nicht richtig, in diesem Zusammenhang ständig die Bibelstelle zu zitieren, „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen", und Geschiedene mit Schuldgefühlen zu beladen. Es geht dem Herrn vor allem um die seinerzeit leichtsinnige Entlassung der Ehefrau. Wenn eine eheliche Beziehung in sich zerbrochen und unerträglich geworden ist, ist dieses Jesus-Wort nicht mehr anwendbar. Ehescheidung ist schmerzlich genug. Da brauchen nicht noch – falsche, von außen eingeredete – Schuldgefühle hinzuzukommen. „Scheidung ist falsch, ist Sünde. Gott straft das, denn man hat etwas getan, das nicht sein durfte." Durch solche Begründungen konfrontiert man den Menschen mit einem falschen Gottesbild, dem eines strafenden Gottes. Gott aber ist der erste, der weiß, unter welcher Ohnmacht der Mensch leidet. Es ist merkwürdig, daß sich die Menschen kaum fragen, ob sie nicht an vielen Ehescheidungen selbst schuldig sind: die Atmosphäre, die Umgebung, das soziale Geflecht, in dem Menschen leben, das Unterlassen guter Vorbereitungen von Brautleuten und der Begleitung von

Ehen (vgl. Can. 1063). Es geht also nicht darum, den Menschen mit Schuldgefühlen zu belasten, sondern darum, ihm zu helfen, das angeschlagene Selbstvertrauen wiederzugewinnen.

Möglichkeiten zu einem Neuanfang

In diesem Sinn muß eine Scheidung auch Möglichkeiten zu einem Neuanfang bringen. Wer gescheitert ist, darf noch einmal neu beginnen. In ihrem Prozedere der Nichtigkeitsverfahren hat die Kirche – Gott sei Dank – dies stets erkannt, obwohl noch immer eher in einem rechtlichen als in einem seelsorglichen Zusammenhang. Dafür setzen sich jetzt maßgebende Kirchenrechtler ein.

Nicht selten erfordert ein solcher Neuanfang eine Begleitung. Das Offizialat bittet deshalb die Priester, den Mann oder die Frau nach der Scheidung zu begleiten – in eine neue Beziehung, zu einer neuen Ehe. Wenn der/die Geschiedene allerdings aus der mißglückten Ehe nichts gelernt hat, kann auch eine solche Begleitung kaum zu einem fruchtbaren Neubeginn führen. Ein solcher Mensch wird auch eine neue Ehe unverantwortlich stark belasten. Hier wäre eine gute Geschiedenenpastoral notwendig, die den Geschiedenen hilft, Fehler zu erkennen und zu Veränderungen bereit zu werden. Leider muß aber festgestellt werden, daß die Kirche wenig für die Pastoral an Geschiedenen tut. Vielmehr äußert sie sich oft mißbilligend über Geschiedene und betrachtet sie als Kinder, die in der Ecke stehen müssen. Weshalb sprechen z. B. die Bischöfe nie ein ermutigendes Wort zu ihnen als Erwachsene, die wissen, wie und warum sie gehandelt haben und die die volle Verantwortung für ihr Handeln mit gutem Gewissen auf sich zu nehmen wagen, weil sie in ihrer Situation nicht anders handeln konnten? Da den Geschiedenen die Barmherzigkeit der Kirche häufig fremd bleibt, ist für sie eine Ehescheidung oft auch ein Schlag gegen den Glauben; den Glauben an Gott, der nicht beistand, als sie ringend und schreiend Hilfe brauchten; den Glauben an die Kirche, die Gemeinschaft der Liebe, die nicht menschlich mit ihnen mitlitt und ihre Not mitfühlte – und einzig nur mit Mißbilligung reagierte.

Ehescheidung kann deshalb mit einer Glaubenskrise einhergehen, die entweder ein endgültiges Aussteigen oder einen vertieften Läuterungsprozeß zur Folge hat, der Zeit und Hilfe erfordert. Es ist gut, wenn Geschiedene mit einem Priester oder fachkundigen Laien das Gespräch suchen, um aus dem dunklen Tal der Glaubenskrise herauszukommen.

Der notwendige Trauerprozeß

Ehescheidung erfordert in diesem Sinn einen Trauerprozeß. Geschiedene müssen sich Zeit nehmen, um die Scheidung zu verarbeiten: die Einsamkeit, die Leere, das Fehlen von emotioneller und affektiver Nähe, der warmen Hand, der stützenden Schulter, des verständnisvollen Wortes. Auch wenn die Scheidung eine Wohltat, eine Befreiung sein kann, bedeutet sie doch wenigstens für den zurückgelassenen Teil, unwiderruflich allein zu sein. Wenn der Partner definitiv ausgezogen ist, fällt die Scheidung in ihrem ganzen Gewicht auf den wieder allein lebenden Menschen. Dann erst realisiert er, was eigentlich geschehen ist, wie es geschehen konnte. Das Schlimmste ist, daß der Partner wohl weg ist, aber lebt. Man kann ihm begegnen, oft seinen Weg verfolgen, den er geht, die Liebe entdecken, die er einem andern Menschen schenkt. Es ist bitter festzustellen, daß das, was in der eigenen Ehe nicht glückte, jetzt verwirklicht werden kann. In diesem Prozeß ist der Geschiedene sehr empfindlich, hat sich nicht ganz in der Hand. Er muß, ob er will oder nicht, bekennen: ich habe versagt. Nicht wenige fühlen sich als Gescheiterte, verlieren ihren Eigenwert und geraten auf Irrwege.

In diesem Prozeß trifft zu, was Kübler-Ross über den Trauerprozeß beim Sterben schreibt: Die Scheidung muß verarbeitet werden. Der Geschiedene muß lernen, zu erfahren und zu sehen, daß er oder sie nicht schlecht ist, daß die Zukunft nicht blockiert ist und daß die Lebenschancen nicht vertan sind.

Der geschiedene Mensch darf im Glauben wissen, daß Gott ihn noch in seiner Hand trägt und nicht fallenläßt. Aber gerade hier braucht er das Bild von einem Gott, der ihm in der Gestalt eines wohlwollenden, ver-

ständnisvollen, liebevollen Menschen entgegentritt, um ihn sowohl in seinem Menschsein als auch in seinem Gläubigsein anzunehmen, zu begleiten und zu stärken. Wie erleichtert klingt doch etwa ein Seufzer wie „Ich konnte doch wieder nach Hause kommen" oder „Glücklicherweise hatte ich einen guten Freund oder eine gute Freundin, der/die mich herauszog". Allein vermag das ein Mensch nicht.

Selbsthilfegruppen von Geschiedenen sind für diese oft von unschätzbarem Wert.

2. Konsequenzen aus den Ehescheidungen

Bessere Ehevorbereitung

Wenn es wahr ist, was Statistiken sagen, daß nämlich die meisten Ehescheidungen ausgesprochen werden, weil zu unüberlegt, zu leichtsinnig, zu schlecht vorbereitet, zu schnell geheiratet wurde – liegt es dann nicht auf der Hand, sowohl die Ehevorbereitung als auch die Begleitung der Eheleute ernsthafter anzupacken? Das neue Kirchenrecht gibt hier Ansätze dazu in Can. 1063:

Die Seelsorger sind verpflichtet, dafür zu sorgen, daß die eigene kirchliche Gemeinde den Gläubigen die Hilfe bietet, durch die der Ehestand im christlichen Geist bewahrt wird und in der Vollkommenheit vorankommt. Dieser Beistand ist besonders zu leisten:

1. durch Predigt, durch Katechese, die den Kindern, den Jugendlichen und den Erwachsenen angepaßt ist, sogar durch den Einsatz von sozialen Kommunikationsmitteln, durch die die Gläubigen über die Bedeutung der christlichen Ehe und über die Aufgabe der christlichen Ehegatten und Eltern unterwiesen werden;

2. durch persönliche Vorbereitung auf die Eheschließung, durch welche die Brautleute in die Heiligkeit und in die Pflichten ihres neuen Standes eingeführt werden;

3. durch eine fruchtbringende liturgische Feier der Eheschließung, durch die zum Ausdruck kommen soll, daß die Ehegatten das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche darstellen und daran teilnehmen;

4. durch eine den Ehegatten gewährte Hilfe, damit sie den Ehebund treu halten und schützen und so zu einer von Tag zu Tag heiligeren und vollkommeneren Lebensführung in der Familie gelangen.

Auffallend ist dabei die nachdrückliche Betonung der Aufgabe der eigenen kirchlichen Gemeinschaft, z. B. der Pfarrei. Es geht nicht allein um die aktive Teilnahme in irgendeiner Form an der Hinführung und Begleitung, sondern vor allem um die Schaffung der Voraussetzungen in der Gemeinschaft der Gläubigen, daß die Ehe fruchtbar werden kann. Ich sage den Leuten, die an Hochzeiten mit dabei sind: „Ihr tragt von nun an eine Mitverantwortung für diese Ehe." Die Qualität, der Lebensstil einer konkreten Gemeinschaft helfen mit, eine Ehe zu begleiten hin zu einer immer tieferen Lebensgemeinschaft zwischen dieser Frau und diesem Mann.

Neben der Berücksichtigung der Erfahrungen Geschiedener bei der Ehevorbereitung und Begleitung von Ehepaaren – z. B. durch Mitarbeit in Ehe- und Familienkommissionen und -gruppen auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen – stellt sich für die Kirche besonders die Frage der Begleitung von Trauerprozessen von Geschiedenen. Wie kann die Gemeinschaft der Gläubigen den Geschiedenen helfen, Leid und Sorgen zu verarbeiten und sich von den möglicherweise angesammelten Schuldgefühlen zu befreien? Ist es möglich, sie erfahren zu lassen, daß ihre Scheidung – trotz allem Negativen – doch ein Befreiungsprozeß ist? (Kürzlich sagte mir eine Frau: „Ich habe bei der Scheidung mein Befreiungsfest gefeiert.")

Sollten wir nicht ein Ritual entwerfen, um z. B. im kleinen Familienkreis zu feiern, daß man durch eine Nichtigkeitserklärung von einer großen Problemlast befreit wurde oder daß eine fair ausgetragene Scheidung der Beginn neuer, tragfähigerer Beziehungen sein kann? Ich denke, daß das viele Menschen tief in ihren Herzen wünschten. Es sollte ein Zeichen sein, daß die Kirche ihre Gebrochenheit und ihr Scheitern nicht nur erkennt, sondern auch akzeptiert. Ein Zeichen auch, in dem die Kirche ihnen sagt, daß sie auf eine besondere Fürsorge von kirchlicher Seite rechnen dürfen. Aber auch ein Zeichen, daß die Geschiedenen selbst vor Gott und einander ihre Ohnmacht bekennen, einander vergeben, was sie sich und den Kindern angetan haben; miteinander dem lieben Gott danken, was er ihnen geschenkt hat und was sie in Liebe haben erleben dürfen, und füreinander um Gottes Segen für die Zukunft bitten, die vor ihnen liegt, und für den langen Weg, den sie gehen müssen.

Eine besondere Aufgabe für die Gemeinde ist die Begleitung von Kindern aus geschiedenen Ehen. Kinder sind ja immer die Opfer einer Scheidung, unabhängig davon, ob sie groß oder klein sind. Das Schlimmste ist es – und das sagen Kinder von geschiedenen Eltern –, daß sie aufgeteilt werden, hin- und hergerissen und vollgestopft mit negativen Gefühlen, die die Eltern füreinander haben; daß man wählen muß; daß man Kontakte unterhalten muß mit einem Vater oder einer Mutter, der oder die weggegangen ist und denen man nicht mehr nachfragt; daß sie mitansehen müssen, wie ihr Vater oder/und ihre Mutter mit der Scheidung nicht fertig werden und „fremde" Wege gehen, um die Scheidung zu „verarbeiten"*. Der Elternteil, der die Kinder zur Erziehung hat, hat oft eine besondere Verletzbarkeit des Kindes, das plötzlich vom anderen Elternteil getrennt ist, zu ertragen. Es bedarf daher der Anteilnahme und Begleitung. Viel ist schon gewonnen, wenn ihnen die Gemeinschaft positiv begegnet und verhindert, daß ihre Kinder durch gleichaltrige Kinder diskriminiert oder gemieden werden, „weil sie von geschiedenen Eltern sind". Auch für solche Elternteile wären Selbsthilfegruppen von Bedeutung – auch im Hinblick auf die nicht selten auftretenden Glaubenskrisen bei größer werdenden Kindern.

3. Zur Teilnahme wiederverheirateter Geschiedener an den Sakramenten

Zuletzt die Frage: Ist es richtig, Geschiedene, die zivil ein zweites Mal geheiratet haben, nicht aber kirchlich, weil ihre Ehe, egal aus welchen Gründen, nicht für nichtig erklärt worden ist, auszuschließen von der Teilnahme am Tisch des Herrn? Das ist keine einfache Frage.

Die kirchlichen Aussagen sind darin scheinbar sehr deutlich. Aber wie bei allen Richtlinien besteht auch hier die Frage, ob sie angewendet werden können und/oder ob es gerecht ist, sie ohne weiteres, in ihrem Wortlaut, anzuwenden.

Hier spielen viele Faktoren mit. Um diese Frage beantworten zu können, muß das konkrete menschliche Handeln des in dieser Situation lebenden Menschen betrachtet werden von den jeweiligen Lebensumständen her und der konkreten kirchlich-gesellschaftlichen Situation her. Es geht hier also um ein Abwägen vieler Fragen miteinander. Weder die Bibel noch die Geschichte geben uns konkrete Richtlinien, die auf jeden Menschen jederzeit anwendbar sind. Sie entstanden in einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Situation, die nicht mit der unsrigen vergleichbar sind. Anstelle einer sturen Anpassung ist es nötig, zuerst zu untersuchen, weshalb sie in jener Zeit und in welcher konkreten Situation so formuliert wurden. Wir leben nicht mehr in einer gläubigen Welt, in der eine Scheidung einen Bruch mit der Gemeinschaft bedeutete und deshalb von der Gemeinschaft ausschloß. Unsere Welt ist eine säkularisierte Welt, in der Ehescheidung diese Bedeutung lange nicht mehr innehat und deshalb auch nicht mehr immer eine skandalisierende Wirkung verursacht. Das will aber nicht heißen, daß wir die Scheidung gutheißen und als normal betrachten sollen, im Gegenteil. Aber die Antwort auf unsere Frage müssen wir in der Gegenwart suchen. Die Antwort wird dann hoffnungsvoller und befreiender klingen, als wir denken. Der örtliche Priester muß zusammen mit dem betreffenden Menschen und in Berücksichtigung der jeweiligen Glaubensgemeinschaft die in dieser Situation richtige Antwort finden. Ich hörte einmal von einem Bischof, daß er jemandem, der mit dieser Frage zu ihm gekommen war, weil sein Töchterchen Erstkommunion feierte, die Antwort gegeben hatte: „In diesem Fall, dieses eine Mal, dürfen sie es." Weshalb es auf diesen Fall und dieses eine Mal beschränkt war, wurde nicht gesagt. Sicher eine pastorale Antwort. Befremdend, daß es auf dieses eine Mal begrenzt blieb. Die Antwort zeigt auf jeden Fall, daß jeder Priester den Menschen mit Milde gegenübertreten muß.

Viele Geschiedene, so lehrt die tägliche Erfahrung, haben ein Bedürfnis nach Wärme und Liebe, die sie jetzt vermissen und nicht selten schon in ihrer Ehe vermißten. Ist es dann keine pastorale Notwendigkeit, daß die

* Vgl. dazu den Text des Österreichischen Pastoralinstituts „Kind und Scheidung", hrsg. in der Reihe „Texte der Pastoralkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen", Wien 1981, 15 Seiten.

kirchliche Gemeinschaft, die nur aus dem Geist des Herrn bestehen kann, jene Wärme und Liebe ist und diesen Menschen ein Zuhause anbietet, wo gewärmt wird, was erstarrt ist, wo geheilt wird, was verwundet ist?

Praxis

Roland Breitenbach

Lebendige Gemeinde durch Begleitung von Braut- und jungen Eheleuten

Die in den deutschsprachigen Ländern üblichen Formen der Ehevorbereitung gelten weithin als ungenügend. Es scheint aber kaum möglich, ein längeres Ehekatechumenat einzuführen. Deshalb hat die Begleitung junger Eheleute umso größere Bedeutung. Beginnend mit einem pfarrlichen Brautleuteseminar und der Beteiligung an der Gestaltung der Hochzeitsfeier, hat der Autor Formen der Begleitung entwickelt, die von den Braut- und Eheleuten tatsächlich angenommen werden und ihnen den Weg in die Kirche erleichtern. *red*

Zur bisherigen Ehevorbereitung

Im Vorfeld der Paare, die sich traditionell oder aus Überzeugung zur kirchlichen Trauung entschlossen haben, scheint die Seelsorgswelt noch einigermaßen in Ordnung zu sein. Im Idealfall haben die jungen Leute vor der festen Bindung an einen Partner ein „Lebenskundliches Seminar" mitgemacht; dann erscheinen sie zum Aufgebot und zu einem ersten Traugespräch im Pfarramt. In der Regel gibt es kaum Schwierigkeiten, das Brautpaar zu einem weiteren religiösen Gespräch einzuladen oder es zum Brautleuteseminar zu gewinnen. In den meisten deutschen und österreichischen Diözesen wird ein hoher Prozentsatz von Paaren durch diese Seminare, meist als Tages- oder Wochenendseminar angelegt, erreicht. In vielen Fällen wird die Teilnahme allerdings als lästige Pflichtübung verstanden, die man hinter sich bringen muß. An den nicht an einer kirchlichen Trauung Interessierten gehen diese Angebote ohnedies vorbei.

Nach solchen Brautleutetagen klagen die jungen Leute oft darüber, daß die eigentlichen Ziele ihrer Partnerschaft zu wenig deutlich werden. Das urchristliche Prinzip der Liebe kommt zu kurz und damit auch das Grundbedürfnis nach Erotik und Zärtlichkeit. In dieser entscheidenden Phase zweier Menschen spielt die Sensibilität füreinander eine große Rolle; Hilfsbereitschaft, Sinnlichkeit, Zärtlichkeit sind wichtige Stationen bei der Suche nach der Fülle des Lebens. Diese Bedürfnisse werden kaum berücksichtigt. Erst recht nicht wird dargelegt, wie sehr die Bedürfnisse der Liebenden einem „Leben in Fülle" entsprechen, die das Evangelium den Glaubenden verheißt. Die Brautleute werden nicht dort abgeholt, wo sie sind; folglich wollen sie auch nicht dorthin kommen, wo wir sie haben möchten.

Wer nicht den christlichen Glauben hat, wird sich schwerlich an christlichen Grundsätzen ausrichten wollen. Je mehr aber die Kirche in ihren Gemeinden und Seelsorgern bereit wäre, auch solche Paare vorurteilsfrei zu begleiten, sie also erst einmal für den Glauben zu gewinnen, desto besser würden auch ihre Argumente gehört.

Bei offener Begleitung lassen sich viele Partner, die unverheiratet zusammenleben, durchaus sagen, daß ihre Liebesgeschichte auf eine öffentliche Entscheidung drängt. Wer dieser Entscheidung ausweicht, sie künstlich in die Länge zieht oder gar verweigert, riskiert immer tiefer greifende Konflikte und läßt, zumindest beim schwächeren Teil, psychische Schäden zu. – Die Ehe ist und bleibt ein Prozeß; es gibt kein Datum, wann Ehe beginnt, und es gibt kein Ende dieses Prozesses, es sei durch den Tod eines Partners oder die Schuld der Menschen.

Seelsorger haben oft den Eindruck, besonders deutlich bei der Trauungsfeier, daß sie zu Verwaltern magischer Riten oder zu Zeremonienmeistern rührseliger Hochzeitsfeiern degradiert werden.

Eigentlich müßte erst einmal der Glaube des Paares geweckt werden, Evangelisation wäre wichtiger als die Vorbereitung und Durch-

führung eines Ritus: der Glaube sollte vor dem Empfang eines Sakramentes stehen. Aber viele, auch gutwillige Paare, haben davon im günstigen Falle nur noch eine blasse Ahnung.

Doch spenden wir nicht auch die Taufe „vor dem Glauben"? Solange es uns nicht gelingt, vor den kirchlichen Eheabschluß ein längeres „Ehekatechumenat" zu schalten, wie das in Frankreich versucht wird, müssen unsere Bemühungen deutlicher auf die Begleitung des Braut- und Ehepaares gerichtet werden, damit mit dem Glauben auch die Zeichenhaftigkeit (Sakramentalität) ihres Lebens und ihrer Liebe wachsen kann.

Begleitung von Brautleuten und Ehepaaren

In unserer Gemeinde haben sich im Laufe der letzten zehn Jahre vier Schritte der pastoralen Begleitung von Paaren entwickelt, die für das ganze Gemeindeleben von hervorragender Bedeutung sind und eine Reihe weiterer Impulse ausgelöst haben, z. B. für die Kinderarbeit.

Wenn sich ein Paar zur kirchlichen Trauung anmeldet, werden folgende Angebote gemacht: 1. Pfarrliches Seminar (zwei Abende, meist Freitag/Samstag) und persönliche Gespräche; 2. Hochzeitsfeier, mit entsprechender Vorbereitung durch das Paar und seine Freunde; 3. jährliches Erinnerungstreffen; 4. (für Paare mit Kindern) ein jährliches „Taufjubiläum" zwischen Ostern und Pfingsten.

1. Pfarrliches Brautleuteseminar

Trotz der großen Angebote von Brautleutetagen durch die „Domschule" möchten wir auf das gemeindliche Brautleuteseminar nicht mehr verzichten. Es ist eine Alternative, die auch von nicht zur Gemeinde gehörenden Paaren angenommen wird.

Das Seminar beginnt mit einem Wortgottesdienst zum Thema „Das hohe Lied der Liebe" und enthält bereits viele Elemente, Lesungstexte, Meditationen und Lieder, die auch beim Hochzeitsgottesdienst verwendet werden können; die Paare erhalten entsprechendes Material.

Dann geht es an den Seminarabenden um die christliche Deutung der Sexualität, um die Vertiefung des Glaubens inmitten der frischen Erfahrung menschlicher Liebe, um die Alternative der christlichen Ehe in unserer Zeit und letztlich um die Möglichkeiten, den Hochzeitsgottesdienst weitgehend persönlich zu gestalten; erst zuletzt auch um kirchenrechtliche Fragen und um die Probleme der „gemischt"konfessionellen Partnerschaften. Im letzten Punkt gibt es eine sehr gute Zusammenarbeit mit der evangelischen Nachbargemeinde.

Persönliche Gespräche

Wichtig ist das persönliche Kennenlernen. Das geschieht in der Regel nach dem Brautleuteseminar. Dabei ergeben sich nicht nur die Möglichkeiten, die Form des Hochzeitsgottesdienstes zu besprechen: Auswahl der Lieder und der Lesungen, Formulieren der Fürbitten, Festlegung der Art des Eheversprechens, Auswahl eines „Trauwortes" als Thema der Hochzeitsansprache (die das Paar als Kopie erhalten sollte) und zum Eintrag ins Stammbuch; gerade durch die praktische Mitarbeit des Paares ergibt sich fast wie von selbst das Glaubensgespräch, das nicht selten auch in ein Beichtgespräch einmündet. Es hat sich gezeigt, auch wenn der „Zeitaufwand" sehr groß ist, daß drei Treffen, allerdings von unterschiedlicher Länge, wichtig sind. In unserer Gemeinde ist das eine sehr große zeitliche Belastung, der „Erfolg" zeigt sich darin, daß immer mehr Paare kommen, weil es, so die Aussage eines Paares, hier „so menschlich zugeht".

2. Die Hochzeitsfeier

Die feierliche Trauung ist in mehrfacher Hinsicht eine pastorale Chance, die oft übersehen wird. Durch eine gut gestaltete Feier, in der das Brautpaar seine Geschichte wiederfindet, gewinnen wir nicht nur Sympathien; wir machen Kirche auch für die vielen Gäste „anziehend", die vielleicht seit langer Zeit keinen Gottesdienst mehr mitgefeiert haben. Nur die Routine (oder der Eindruck einer Belastung) macht den Pfarrer zum Zeremonienmeister; wenn er etwas „zu sagen" hat, wird er auch von Fernstehenden und „Außenseitern" gehört.

Die Beteiligung der Hochzeitsgäste an der Liturgie sollte angestrebt werden. Zumindest können Lesungen und Fürbitten von Geschwistern oder den Trauzeugen des Paares vorgetragen werden. Leider stellen wir

zu wenig die Trauzeugen als Begleiter des Paares heraus und beschränken ihre Bedeutung auf den rein kirchenrechtlichen Akt. Wir sollten sie im Gottesdienst an ihre besondere Verantwortung erinnern; z. B. durch ein eigenes Wort an sie nach der Trauung. Ihre Mitsorge in kritischen Zeiten verhindert oft vorschnelle Reaktionen bei den Partnern.

3. Jährliches Erinnerungstreffen

Weil wir in unserer Gemeinde nicht warten wollten, bis das verheiratete Paar das erste Kind zur Taufe anmeldete, plante der Pfarrgemeinderat ein jährliches Treffen aller Paare. Wir nannten dieses Treffen „Junge-Familie-Fest" und luden alle ein, die im Laufe des Jahres getraut worden waren. In der Berichterstattung fand ein Journalist das Kürzel „Ehe-TÜV"; damit war das Signal für eine überraschende Aufmerksamkeit gegeben[1]. Das Junge-Familie-Fest hat einen festen Termin: der erste Sonntag im Juli. Es beginnt mit einem Gottesdienst um 10 Uhr. Nach dem ersten Treffen (1979), das der Erprobung der Idee diente, stand jedes Fest unter einem bestimmten Thema: Sexualität, Zärtlichkeit, Treue, Freundschaft in der Ehe, Krisen – Konflikte, Partnerschaft, Kinder – Zukunft . . .

Der Gottesdienst wird von einigen Paaren vorbereitet; sie nehmen Einfluß auf die Thematik und die Gestaltung des Gottesdienstes, Lesungen, Predigt, Fürbitten, Rollenspiel usw.

Aus dem journalistischen Gag des „Ehe-TÜV" entwickelte sich zunächst auch eine Art TÜV-Fragebogen zum Thema. Allerdings war das immer mehr als ein Spiel gedacht; es zeigte sich aber, daß die Tests sich als eine gute Möglichkeit für das Paar erwiesen, miteinander über Fragen ihrer Ehe ins Gespräch zu kommen.

Inzwischen haben wir auf solche Testbogen verzichtet und stellen die Besinnungsfragen an den Anfang des Gottesdienstes (Bußakt), oder sie werden, oft spontan, von den Teilnehmern in die Fürbitten eingebracht. Auch dieses Material (einschließlich der Predigt und einer kleinen Erinnerungsgabe) erhalten alle Teilnehmer.

Das Fest

An den Gottesdienst schließt sich ein großes Fest in unserem Zentrum an; bis jetzt konnten wir immer im Freien, auf dem Platz vor der Kirche feiern. Die Gemeinde sorgt für das Grillgut, längst mußten wir wegen der großen Beteiligung auf die Hilfe eines Metzgers zurückgreifen.

Besonders gemeinschaftsbildend wirkt sich das Salatbüfett aus: Jedes Paar bringt zum Fest eine Schüssel seines Lieblingssalats mit. Alle Salate werden auf einer riesigen Tafel aufgebaut, und jeder ißt von jedem.

Mit Rücksicht auf die Kinder, die in den letzten Jahren immer zahlreicher wurden, endet das Fest gegen 15 Uhr. Es ist klar, daß man eine Wickelecke einrichten muß sowie die Möglichkeit, fürs Baby das Fläschchen zu wärmen.

Nach unseren Erfahrungen braucht die gastgebende Gemeinde ein Mitarbeiterteam von zehn Personen; viele Paare helfen ohnedies unaufgefordert mit, z. B. beim Aufräumen.

Die Entwicklung des Treffens

Wir laden in jedem Jahr die Neugetrauten des zurückliegenden Jahres ein sowie alle, die beim vorhergehenden Fest entweder teilgenommen oder sich entschuldigt hatten. Dadurch steigt Jahr für Jahr die Teilnehmerzahl und mit ihr die Begeisterung. Zum Start des ersten Treffens hatten wir die letzten drei Jahrgänge geladen. Gekommen waren auf Anhieb 45 Paare (!) von 60 geladenen Paaren.

1987, also nach neun Treffen, kamen 290 Paare zum Fest, mit fast ebensovielen Salaten, so daß wir uns um Eintragung ins „Guinness-Buch der Rekorde" bemühen könnten. Erstaunlich hoch ist die Zahl der Entschuldigungen; wer auf die Einladung reagiert hat, bekommt auf jeden Fall die Ansprache und eine kleine Erinnerungsgabe übersandt, eine Urkunde, einen Aufkleber, einen Gebetszettel, einen „Treuescheck". . . und wird im kommenden Jahr wieder eingeladen.

Kosten entstehen der Gemeinde praktisch nicht. Die Auslagen für Porto und Drucke werden durch den erhöhten Klingelbeutel

[1] Schon im 1. Jahr druckten 120 Zeitungen den Bericht ab, der von dpa verbreitet worden war; sieben Rundfunkstationen wollten ein Interview, das Bayerische Fernsehen machte einen Spot für sein Familienprogramm. Inzwischen sind auch der lokale Rundfunk und das lokale Fernsehen immer dabei.

gedeckt; Speisen und Getränke geben wir zum Selbstkostenpreis ab.

Die Folgen

Neben den guten Kontakten, die der Seelsorger durch dieses Fest aufrechterhalten kann – es dauert Wochen, bis allein die Post und die Reaktion auf das Treffen aufgearbeitet sind –, kommt es auch zu einer Reihe von Terminabsprachen, scherzhaft „Nach-TÜV" genannt, bei denen entstandene Probleme der Partner aufgearbeitet oder an eine fachliche Beratung weitergeleitet werden können.
Längst hat sich das Fest auch auf die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst ausgewirkt. Wir haben eine extrem hohe Beteiligung der 20- bis 40jährigen zu verzeichnen; unsere Gemeinde gilt seither als besonders familien- und kinderfreundlich.
Entsprechend jung und damit weiter anziehend ist der Altersdurchschnitt derer, die den Sonntagsgottesdienst mitfeiern; darunter viele junge Paare, die sich auf die Ehe vorbereiten. Daß für die Brautpaare der Woche im Hochgebet der Eucharistie noch einmal ausdrücklich gebetet wird, ist wohl auch andernorts selbstverständlich.
Es ist für die Pfarrgemeinde auch leichter, weiterführende Veranstaltungen und Seminare zu planen und durchzuführen. Während es früher große Probleme gab, Eltern- und Familienseminare durchzuführen, können wir jetzt auf einen festen Stamm von Teilnehmern zurückgreifen. Auch die übrigen Angebote der Gemeinde werden von jungen Leuten und jungen Familien besser angenommen als früher. Junge Leute fühlen sich einfach nicht mehr „verloren".
Als weiterer Erfolg des Junge-Familie-Festes sind unsere Kindergottesdienste anzuführen. Wir halten sie monatlich einmal am Samstag, 17 Uhr (Sommer 17.30); in der Adventszeit bis Dreikönig an jedem Samstag. Früher verzeichneten wir einen starken Überhang an „Omas"; jetzt ist ein echter Kindergottesdienst unter sehr großer Beteiligung möglich.

4. Das „Taufjubiläum"

Das wiederum führte zur Einführung des „Taufjubiläums": An einem Sonntag zwischen Ostern und Pfingsten, meistens am Weißen Sonntag, laden wir die Kinder zwischen drei und sechs Jahren, die in unserer Gemeinde getauft wurden, zu einem „Taufffest" ein. Die Kinder dürfen ihre Taufkerze mitbringen, sich an der Gottesdienstgestaltung beteiligen und erleben eine Taufe von einem oder mehreren Kindern, so daß ihnen die eigene Taufe bewußter wird. Dem dient auch die Tauferneuerung, die Eltern und Kinder gemeinsam vollziehen.
Beim Taufjubiläum beschränken wir uns auf die angegebenen drei Jahrgänge, damit die Zahl der Kinder nicht zu groß wird. Wir wünschen uns, daß die Kinder bis zur Einschulung wenigstens zweimal an einem solchen Gottesdienst teilgenommen haben.

Es gibt aber auch Probleme

Durch das jährlich wiederkehrende Angebot des „Ehe-TÜV" (und seine Publizität) sowie durch die familienfreundliche Atmosphäre unserer Gottesdienste ist ein Sog zu unserer kleinen Arbeitergemeinde (1500 Seelen) entstanden. Junge Leute wollen sich hier trauen und später auch ihre Kinder hier taufen lassen, obwohl sie nicht im Gemeindebereich wohnen. Das gibt Schwierigkeiten mit den Nachbargemeinden, die wir nicht wollen. Es ist schade, daß in unserer Nachbarschaft ein Treffen ähnlicher Art noch nicht eingeführt wurde.
Einige Gemeinden im weiteren Umkreis, die mit solchen Festen begonnen haben, konnten die gleichen positiven Erfahrungen machen wie wir. Entsprechende Resonanz gab es vor allem in evangelischen Gemeinden, die das Problem des Fehlens junger Paare und Familien noch stärker zu spüren bekommen und schon deswegen sich aufgeschlossener für neue Ideen zeigen.
Kleinere Gemeinden haben ähnliche Treffen im Pfarrverband organisiert und feiern jedes Jahr ringsum in einer anderen Pfarrei; jedenfalls: überall, wo unsere Erfahrungen versucht wurden, war der zähl- und meßbare Erfolg weit größer als der Aufwand[2].

[2] Aus dieser Arbeit sind einige Bücher entstanden: *Roland Breitenbach*, Zeit des Glücks, Mainz 1984; *ders.*, Liebe ist Glück. Traugottesdienste und Trauansprachen, Schweinfurt 1986; *ders.*, Mit dir will ich leben, Mainz 1987.

Peter Fässler-Weibel

Ehevorbereitung – den Bedürfnissen der Paare angepaßt

Ehevorbereitung, die von den Brautpaaren angenommen werden und für sie hilfreich sein soll, muß vom Inhalt wie vom äußeren Ablauf her den konkreten Bedürfnissen angepaßt sein. Unter dieser Voraussetzung berichtet der Autor über Modelle und Erfahrungen aus der Schweiz und Liechtenstein.

red

Von der blinden Verliebtheit . . .

Eine partnerschaftliche Beziehung beginnt dann, wenn sich zwei Menschen ernsthafter füreinander zu interessieren beginnen. Eine innere Unruhe treibt sie zueinander und läßt den Wunsch aufkommen, soviel Zeit wie nur möglich zusammenzusein. Sie sind verliebt. Sie sehen einander in einem ganz speziellen Licht. Die gegenseitige Anziehung läßt Hochgefühle zu, die in dieser Form noch nie erlebt wurden. Diese Gefühle stimulieren und machen glücklich. Man ist sicher, den richtigen Partner gefunden zu haben. Fehler, Schwächen und negative Punkte werden oft ignoriert oder trotz Beobachtung nicht angesprochen. Man genießt die momentane Situation und feiert Hoch-Zeit!

. . . zur harten Wirklichkeit

Die Scheidungsstatistik besagt, daß die meisten Scheidungen während der ersten zehn Ehejahre ausgesprochen werden. In der Schweiz, in Deutschland und Österreich ist jährlich etwa auf drei Eheschließungen eine Scheidung zu verzeichnen. Ein weiteres Drittel lebt unzufrieden und findet keinen Ausweg. Sie sind für die Scheidungsstatistik von morgen verantwortlich. Ernüchterung und Enttäuschung machen sich breit.

Ein Leben zu zweit stellt also offenbar hohe Anforderungen an die beiden Partner. Ein Paar hat Probleme zu lösen, die ihnen vorher unbekannt waren. Oft wird unüberlegt und fahrlässig geheiratet. Manche sagen mir, daß sie schon vor der Heirat ungute Gefühle gehabt hätten. Sie seien aber nicht in der Lage gewesen, die Beziehung kurz vor der Hochzeit aufzugeben.

Drei Modelle der Ehevorbereitung

1. Dekanat Zürich-Stadt

Die Ehevorbereitungsseminare werden vom „Katholischen Eheseminar Zürich", einem Team von ehrenamtlich mitarbeitenden Ehepaaren in Zusammenarbeit mit Fachreferenten, organisiert. Die in den sechziger Jahren durchgeführten und beliebten „großen Eheseminare" (ein Samstag plus vier Dienstagabende) wurden durch Wochenend- und Sonntagsseminare abgelöst. Zu Beginn der achtziger Jahre dominierten die Ehevorbereitungssonntage. Die Wochenenden waren kaum gefragt. Seit 1985 werden nur noch Wochenenden ausgeschrieben, auf die eintägigen Veranstaltungen wurde verzichtet, weil viele Paare unmotiviert teilnahmen, nur um die verlangte Bestätigung dem Seelsorger vorweisen zu können. Ein Wochenende verlangt mehr Engagement und gibt die Möglichkeit, in Gruppen zu arbeiten. Als Referenten wirken ein Arzt/eine Ärztin, ein(e) Psychologe(in) und ein Theologe. Das Wochenende wird mit einem gemeinsamen Gottesdienst abgeschlossen.

Das Eheseminar Zürich organisiert (z. T. gemeinsam mit der Paulus-Akademie Zürich) folgende zusätzliche Veranstaltungen: Wochenende für bekenntnisverschiedene Paare, Partnerschaftsweekend für Paare aller Altersstufen, Scheidungstagung, Ehesonntag (für ehemalige Absolventen des Eheseminars).

2. Dekanat Nidwalden

Ebenfalls seit den sechziger Jahren wird jährlich ein großes Ehevorbereitungsseminar durchgeführt. Es wird vom „Katholischen Eheseminar Nidwalden", einem Team von zwei Ehepaaren und einem Seelsorger, organisiert. An vier Abenden und einem Sonntag treffen sich etwa 40 bis 50 Paare. Als Referenten wirken an den Abenden: eine Hebamme, ein Arzt, ein Ehetherapeut und ein Moraltheologe. Der Sonntagmorgen ist für den Seelsorger und den Gottesdienst reserviert. Das Seminar wird mit einem gemeinsamen Mittagessen abgeschlossen.

3. Fürstentum Liechtenstein

Bis zu Beginn der achtziger Jahre wurden durch eine Laienorganisation (Christliche

Liechtensteinische Jugend) große Ehreseminare durchgeführt. Etwa 70 bis 80 Prozent besuchten vier Abende, an denen medizinische, juristische, zwischenmenschliche und pädagogische Fragen referiert und diskutiert wurden. 1983 übernahm die „Arbeitsstelle für Erwachsenenbildung Schaan" diese Aufgabe. Nach einem ersten Ehevorbereitungssonntag einigte man sich auf ein Wochenende. Ab 1988 werden zwei Wochenenden angeboten. Bisher besuchten durchschnittlich je 20 Paare die Wochenendseminare. Eine Ärztin, ein Familientherapeut und ein Theologe gestalten das Seminar und schließen es mit einem Gottesdienst ab.

Erfahrungen als Referent

Zwischen Referenten und Zuhörer(innen) sollte ein Dialog entstehen. Dies ist nur realisierbar, wenn genügend Zeit vorhanden ist. Werden den Teilnehmern an einem Sonntag drei verschiedene Referenten zugemutet, so werden sie überfordert und reagieren mit Unmut. Sie können die Fülle der Informationen gar nicht aufnehmen und haben auch keine Zeit, mit dem Partner oder mit anderen darüber zu diskutieren. *Eintägige Veranstaltungen* scheinen deshalb für diesen Zweck ungeeignet zu sein.

Die *Abendveranstaltungen* haben einen ernstzunehmenden Nachteil. Nach einem strengen und arbeitsreichen Tag ist es oft schwierig, noch aktiv zuzuhören. Trotz engagierter und lebhafter Schilderung kann nicht vermieden werden, daß hin und wieder ein Teilnehmer einschläft. Bedeutend kritischer wird es, wenn das Referat nicht interessiert oder der Vortragende „langweilig" referiert. Die Rückfragen beschränken sich eher auf allgemeine Aussagen. Die meistens zu große Gruppe verhindert eine konkretere Auseinandersetzung. Gruppenarbeit ist aber aus zeitlichen Gründen nicht möglich. Positiv ist an dieser Form, daß die Paare bis zur nächsten Veranstaltung genügend Zeit haben, sich über das Gehörte zu unterhalten.

Intensiver wird die Begegnung während der *Wochenenden*. Sobald die Anfangsschwierigkeiten überwunden sind, reduziert sich die Distanz zwischen Referenten und Teilnehmenden. Die Diskussionen während der Pausen sind denn oft wichtiger als die Referate selber. Persönliche Meinungen und Stellungnahmen, aber auch persönliche Schwierigkeiten können zum Vorschein kommen. Die Begegnungen werden lebendig, das Engagement der Teilnehmenden intensiver, die Gruppengespräche ergiebiger.

Im Fürstentum Liechtenstein haben wir ein besonderes Experiment durchgeführt: Die Ärztin und ich trennten unsere Informationen nicht mehr wie gewohnt auf. Wir erzählten uns gegenseitig über unsere Erfahrungen als Frau und Mann. Dabei ergab es sich von selbst, daß beide kürzere Informationsblocks einstreuten. Dieses spontane Erzählen stellte recht hohe Anforderungen an uns. Es gelang, lebensnotwendige Informationen beinahe spielerisch weiterzugeben. Die Teilnehmenden reagierten prompt und unterbrachen immer dort, wo sie Elemente nicht verstanden oder noch mehr darüber wissen wollten. Die Form des Erzählens aus eigener Erfahrung (als Frau/Mann und Mutter/Vater), verbunden mit dem Fachwissen, ließ das Wochenende zu einem echten Gewinn werden. Wir haben uns entschlossen, in Zukunft diese Form weiter zu pflegen. Natürlich bedingt dies, daß sich die Referenten gut kennen und sie für solche außergewöhnliche Wege zugänglich sind.

Heutige Situation der Teilnehmenden

Es kann davon ausgegangen werden, daß die meisten Teilnehmenden zwischen 23- und 30jährig sind. Viele davon leben bereits seit geraumer Zeit zusammen (Zürich 90%, Nidwalden 50%, Fürstentum 80%). Sie bringen dadurch eigene Erfahrungen mit, die nicht unterschätzt werden dürfen. In der Regel gehen beide einer ganztägigen Arbeit nach. Daraus entstehen oft Probleme bezüglich Aufteilung der Haushaltsarbeiten und der Finanzierung des Lebensstandards. Hausarbeit ist oft eher Sache der Frauen. Die Frauen verdienen weniger als die Männer, steuern aber prozentual nicht selten mehr bei als ihre Partner. Paare, die in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft wohnen, sind zu ermutigen, einen gegenseitigen Vertrag abzuschließen, in dem die problematischen Punkte (vor allem die finanziellen Angelegenheiten) zur Zufriedenheit beider geregelt und festgelegt werden (Musterverträge sind

vorhanden). In der Schweiz ist diese Lebensform gesetzlich nicht geschützt. Zudem höre ich immer wieder, daß die Paare dann heiraten werden, wenn Nachwuchs unterwegs sei. Hier liegt eine große Gefahr verborgen. Die Ehe wird wegen des Kindes gegründet! Durch die Geburt verändern sich nicht nur die Lebensgewohnheiten (vom individuellen Leben zur Familie), sondern auch die materiellen Einkünfte. Der Lohn der Frau fällt plötzlich weg. Der vor der Geburt gelebte Standard kann nicht mehr aufrechterhalten werden. Es muß besser eingeteilt und erst noch gespart werden. Die junge familiäre Beziehung hat eine bedeutende Belastungsprobe zu bestehen. Vielfach höre ich, daß nach der Geburt des ersten Kindes enorme Schwierigkeiten festgestellt wurden. Unzufriedenheit, mangelnde Mobilität und finanzielle Sorgen beginnen zu belasten. Der Grundstein für eine Fehlentwicklung scheint gelegt zu sein.

Inhalte der Ehevorbereitung

Während der letzten zehn Jahre haben sich die Inhalte der Referate grundlegend verändert. Früher wurde ausgiebig über Familienplanung, Empfängnisverhütung, Rechte und Pflichten von Ehegatten referiert. Konkrete Sachhilfinformationen fanden dankbare Zuhörende. Die veränderten Lebensgewohnheiten, die regere und vor allem kritischere Anteilnahme am öffentlichen und kirchlichen Leben sowie die umfassendere Bildung lassen schließen, daß sich das Schwergewicht der Ehevorbereitung eher auf den Umgang in der partnertschaftlichen Beziehung konzentrieren muß. Die Ressourcen liegen im intellektuellen, affektiven, körperlichen und seelischen Bereich.

Junge Paare sind heute auf praktisch anwendbare, lebensnahe Hilfen angewiesen. Es ist Wert auf Kommunikationsfähigkeit und Auseinandersetzungsbereitschaft zu legen. Im seelischen Bereich soll der Wert der Versöhnung und Vergebung gelebt und gepflegt werden. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" soll zur zentralen Lebensauffassung reifen. Die Theologen haben hier Instrumente zur Hand, mit denen sie die christlichen Elemente in der Zweierbeziehung aktivieren können.

Trotz aller Aufklärung existieren viele Fragen in sexueller Hinsicht. Es sind nicht die Techniken, sondern die Funktionsstörungen, welche zu Problemen führen. Die ärztlichen Informationen verlangen hier Aufklärung. Zudem ist der Aids-Prävention große Beachtung zu schenken. Oft wird vergessen, daß die Sexualität nur ein Teil der körperlichen Beziehung ausmacht. Die Zärtlichkeiten und die Pflege des Körpers sind genau so wichtige Elemente und dürfen ebenso wenig verkümmern.

Die psychologische Seite der Ehevorbereitung sollte von örtlich ansässigen Ehe- und Familientherapeuten referiert werden. Sie bringen eine große Erfahrung in der Konfliktbearbeitung mit und können anhand konkreter Beispiele aus der Praxis die Teilnehmenden zum Überdenken der eigenen Verhaltensweisen animieren. Zudem ist wichtig, daß die Paare erkennen, daß bei unlösbar scheinenden Problemen ein Therapeut aufgesucht werden kann. Sie sollen ihn sehen und kennenlernen, damit sie dann, wenn sie ihn brauchen, auch den Weg zu ihm finden.

Oft braucht es nicht viel, dem Leben entscheidende Impulse zu geben. Es ist deshalb darauf zu achten, daß auf allen möglichen Ebenen der Erwachsenenbildung Fragen der Partnerschaft diskutiert werden. Es sollen keine Rezeptveranstaltungen werden. Vielmehr sind die versteckten Ressourcen der einzelnen anzusprechen und zu aktivieren.

Angela Lahmer-Hackl

„Komm in mein Leben"

Intensivwochenenden zur Ehevorbereitung

Im folgenden wird berichtet, wie sich junge Menschen, die schon bisher mit der Kirche mitgelebt haben, im Hinblick auf ihre Partnerschaft und Ehe um eine intensivere Vorbereitung bemühen und welches Angebot ihnen in der Diözese St. Pölten gemacht wird. red

„Uns genügt ein einziger Tag zur Ehevorbereitung nicht." – „Wir möchten, bevor wir heiraten, unsere Beziehung reflektieren und Anregungen für unser Eheleben erhalten." – „Wir wollen mit anderen Paaren Erfahrungen austauschen und sehen, wie sie ihre Probleme lösen." – „In so einer kleinen Gruppe traue ich mich, auch persönliche Dinge zu sagen."

Solche und noch mehr Beweggründe hören mein Mann und ich von den Teilnehmern/innen, wenn wir als Referenten – oder besser Begleiter – Wochenendseminare zur Ehevorbereitung (von Freitag abend bis Sonntag mittag) in der Diözese St. Pölten leiten.

Seit 1980 bieten die Arbeitsgemeinschaft Katholische Jugend und Jungschar und das Familienreferat Wochenenden für Paare an, die in nächster Zeit ans Heiraten denken oder seit kurzem verheiratet sind.

Die Veranstalter wollen jungen Paaren die Möglichkeit geben, sich unter der Begleitung erfahrener Leute mit ihrer Liebesbeziehung zu beschäftigen, neue Erfahrungen zu machen, die Beziehung kritisch zu hinterfragen und Mut und Impulse für die gemeinsame Zukunft in einer aus dem Glauben gelebten Ehe zu bekommen.

Angesprochen fühlen sich vor allem engagierte Jugendliche in der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit, d. h. vor allem Leute, die bereits Erfahrung mit und in Gruppen haben und die sich mit verschiedensten Dingen kritisch auseinandersetzen. So werden von ihnen auch für eine so wichtige Entscheidung wie die der Eheschließung Möglichkeiten der Reflexion und Begleitung in Anspruch genommen. Sie wollen sich mit Gleichbetroffenen und -gesinnten auseinandersetzen. Dabei treffen oft Bauern, Arbeiter und Studenten, städtisches und ländliches Milieu zusammen und machen das Arbeiten und den Austausch spannend und vielfältig.

Themenbereiche und Ziele des Seminars

Im Laufe der Jahre entwickelten sich folgende Schwerpunkte für das Seminar:

„Meine – deine – unsere Welt": die Lebensgeschichten als wesentliches Element für den Aufbau einer belastungsfähigen Beziehung erkennen; den Aufbau der gemeinsamen Lebenswelt reflektieren (Ablösung von den Eltern, anerzogene Handlungsmuster, Lebensvorstellungen – wer bringt was in die gemeinsame Welt ein, Rolle der Umwelt, Freunde, Nähe – Distanz, Wünsche . . .); in der Hoffnung auf eine gelingende Ehe bestärken.

„Ehe christlich leben": Sakrament der Ehe – in der Beziehung/durch die Beziehung Zeichen des liebenden Gottes erkennen und setzen; das Tabu, über den Glauben zu reden, überwinden lernen; die Bedeutung eines tragenden Netzes von Beziehungen für das Gelingen einer Ehe erkennen (Rolle der Pfarrgemeinde).

„Umgang mit Konflikten": sich mit dem persönlichen Gesprächsstil und -verhalten (als wichtigstem Element der Begegnung) auseinandersetzen; Ursachen, Hintergründe, Ablauf von Konflikten kennenlernen; Möglichkeiten des „fairen Streitens" erproben.

„Sexualität": sich über die Entwicklung, den Sinn und die Kultivierung des Sexuallebens auseinandersetzen; Möglichkeiten der Familienplanung diskutieren.

Der Ablauf eines Seminars

Das Seminar beginnt Freitag abend mit dem gemeinsamen Abendessen und einem Einander-Kennenlernen.

Samstag und Sonntag wird zu den Themenbereichen gearbeitet, die anhand von Fragebögen, Situationsbeispielen, Medien, Diskussion, . . . zu zweit, in Gruppen oder im Plenum behandelt werden.

Den Abschluß bildet eine gemeinsame Meßfeier.

In den Arbeitsphasen versuchen wir, konkrete Anliegen der Paare aufzugreifen und neue Erfahrungen zu ermöglichen. Es ist uns wichtig, ganzheitlich zu arbeiten. Das bewußte Eingehen auf die Teilnehmer/innen erfordert viel Flexibilität in der Programm-(um)gestaltung und der Methodenwahl.

Die Teilnehmer/innen erfahren, daß Beziehungen „gepflegt" werden müssen, damit sie gelingen. Sie tragen dieses Bewußtsein in die Pfarren, Freundeskreise und teilweise als zukünftige Referenten bei der Ehevorbereitung weiter.

Diese Wochenenden machen aber auch bewußt, daß echte Vorbereitung auf die Ehe ein jahrelanger Prozeß der „Beziehungskul-

tivierung" ist, der zwischen zwei Menschen vor sich geht. Die Kirche kann hier wahre Hilfe sein, wenn sie die jungen Menschen auf diesem Weg begleitet, ihnen Mut macht und Hoffnung gibt, und wenn dies auch jene spüren können, die sich mit der Kirche nur noch lose verbunden fühlen.

Bernhard Liss

Ehepaare suchen ihre Spiritualität – im Alltag

Wenn Eheleute sich im Alltag in christliche Spiritualität einüben, kann man das wohl als „Exerzitien" bezeichnen. Von einem gelungenen Versuch dieser Art wird im folgenden berichtet. *red*

Nach einer „psychologischen Welle", in der von Paaren vorwiegend Fragen gestellt wurden, die darauf gerichtet waren, Verhaltensweisen zu lernen, die geeignet sind, partnerschaftliches Leben gelingen zu lassen, taucht in den letzten 15 Jahren immer stärker der Wunsch auf, das eigentlich Christliche an der Ehe zu durchschauen und die dazugehörige Spiritualität zu lernen. Dahinter steht eine große Unsicherheit, die schon dabei beginnt, daß die meisten Ehepaare nicht sagen können, was für sie die Ehe als Sakrament ist. Man hat gewisse Traditionen religiösen Lebens aus der Herkunftsfamilie übernommen – manches davon wird allerdings als unbrauchbar abgelehnt –, man spürt nebulos, daß Ehe etwas mit dem Glauben zu tun hat, ohne den Zusammenhang genau beschreiben zu können. Christliche Ehepaare sehen aber andererseits, daß die Beziehungen von kirchenfernen Freunden gut gelingen können, was wiederum Zweifel an der „Notwendigkeit" einer christlichen Lebensgestaltung, was immer das sein mag, aufkommen läßt. Die Verbreitung solcher Fragen und Überlegungen war für mich der geeignete Boden, um neben der ehebegleitenden Bildung auch Veranstaltungen mit spiritueller Zielsetzung anzubieten.

Exerzitien eigener Art als Anstoß

Seit Ende der siebziger Jahre wurden in der Diözese Linz Exerzitien für Eheleute angeboten, an denen nur Paare teilnehmen konnten. Das bedeutete für manche, die den Partner zu einer solchen Veranstaltung nicht bewegen können, eine herbe Enttäuschung. Andererseits wurde dadurch die Möglichkeit eröffnet, intensiv und direkt an der Beziehung zu arbeiten. Eine besondere Note bekamen diese Exerzitien einerseits dadurch, daß die Kinder mitgenommen werden konnten; sie werden von qualifizierten Betreuern in Altersgruppen so interessant beschäftigt, daß sie ihre Eltern immer wieder drängen, sich in einem der nächsten Jahre wieder für die Exerzitien anzumelden. Außerdem war der Termin – Pfingstsamstag bis -montag – ein zugkräftiges Element. In den letzten Jahren ist diese Veranstaltung zehn Tage nach der Ausschreibung immer ausgebucht.

Bei diesen Pfingstexerzitien lautet die Grundidee: In der Beziehung zum Partner Gott begegnen und Gotteserfahrungen machen. Dahinter steht die Überzeugung, daß die Ehe nach katholischer Tradition ein Zeichen für die Liebe Gottes ist. Es geht also nicht darum, religiöse Praktiken auf das sonstige Leben als Garnierung aufzusetzen, sondern in den vielfältigen alltäglichen Situationen jene Wirklichkeit zu entdecken, die der Glaube dahinter vermuten läßt.

Zu den einzelnen Themen gibt es jeweils zuerst eine Phase des persönlichen Nachdenkens, in der auch nach vorgegebenen Fragestellungen Notizen gemacht werden. Das ist die Grundlage für das folgende ausführliche Gespräch der Partner. Dieses Gespräch zu intensivieren, immer persönlicher zu gestalten, immer offener werden zu lassen, ist das wichtigste Element der ganzen Veranstaltung. Der Erfahrungsaustausch in Gruppen, die während der Tage stabil bleiben, bringt zusätzliche Anregungen.

Paare, die sich wiederholt für die Teilnahme an diesen Exerzitien entschieden haben, konnten mir sagen, daß ihre Beziehung dadurch eine neue Qualität erreicht hat. Eine entscheidende Schwierigkeit haben die meisten aber darin erlebt, die Impulse der Pfingsttage in das gewöhnliche Leben hineinzutragen. Das war für mich der Anlaß, ein neues Konzept zu entwickeln.

Sieben Monate Exerzitien

Um eine längere Zeit der Einübung zu ermöglichen, haben wir „Exerzitien für Ehepaare im Alltag" angeboten, die von Oktober 1987 bis Mai 1988 dauern sollten.

Für jeden Monat war ein Treffen vorgesehen, und zwar jeweils an einem Freitag von 18.00 bis 21.30 Uhr.

Da sich mehr als 30 Paare angemeldet hatten, war zu überlegen, wie das Angebot durch geeignete Methoden fruchtbar gestaltet werden kann. Ich habe deshalb beim ersten Treffen reichlich Zeit darauf verwendet, die Teilnehmer in Gruppen zu fünf oder sechs Paaren zusammenzuführen; innerhalb dieser Gruppen sollten intensiver Kontakt und menschlicher Austausch möglich sein.

Im Mittelpunkt der einzelnen Abende stand wieder das Gespräch der Partner nach einer ausgiebigen Meditation oder individuellen Überlegung zu vorgegebenen Fragen. Es war nicht vorgesehen, daß der Inhalt dieses Gesprächs in die Gruppen einfließen sollte. Die entsprechenden Fragestellungen waren als Ergänzung gedacht. In vielen Gruppen ist aber eine derartige Offenheit entstanden, daß mit der Zeit immer mehr persönliche Erfahrungen der einzelnen Paare den anderen mitgeteilt werden konnten.

Wichtig war dann die Anregung, daß jedes Paar sein eigenes Programm für den nächsten Monat entwirft. Entscheidendes Instrument: Das persönliche Gespräch mit dem Partner, wobei es vor allem darauf ankommt, einen Rahmen zu schaffen, in dem es möglich ist; also ohne Kinder, ohne Fernsehen, ohne irgendwelche Ablenkung.

Das Feedback am Ende der Veranstaltung hat ergeben, daß etwa 80% dieses Programm durchhalten konnten, wobei nur 10% ihre persönlichen Gespräche zwischen den Terminen als „teilweise gehemmt" oder „verschlossen" qualifizieren, während sich die übrigen für „sehr offen" oder „offen" entscheiden.

Einige Anmerkungen zu den Themen der acht Abende:

1. *Traditionen:* Was jeder Partner aus seiner Herkunftsfamilie mitbringt, ist das Rohmaterial für die Gestaltung des Lebens in der Gemeinschaft mit dem Partner und in der neugegründeten Familie. Das meiste von den Traditionen, die ein Mensch in sich trägt, ist unbewußt gespeichert. Im gewöhnlichen Leben ahnt man nicht, was alles auf die Prägung durch Vater und Mutter zurückgeht und nicht selbst überlegt wurde.

Am ersten Abend und in den folgenden vier Wochen geht es deshalb darum, möglichst viele Elemente zu entdecken, die auf die Herkunftsfamilien zurückgehen, um dann gemeinsam zu entscheiden, wie man das Leben in Ehe und Familie gestalten will. Dabei werden selbstverständlich auch die Ursachen von Störungen entdeckt, an denen beide Partner leiden, ohne sich erklären zu können, woher die Disharmonien kommen.

Diese Thematik, die selbstverständlich eine besondere Bedeutung in der unmittelbaren Ehevorbereitung hat, kommt auch in längerdauernden Ehen nicht zu spät, weil die entsprechenden Einsichten für die Gestaltung der zukünftigen Jahre immer noch große Bedeutung haben.

2. *Arbeit:* Die Trennung von Arbeitsstelle und Wohnort hat in vielen Ehen dazu geführt, daß die Probleme der täglich zu bewältigenden Aufgaben Sache des einzelnen Partners sind. Wenn es gelingt, durch die „technischen Probleme" der Arbeit durchzustoßen zur menschlichen Dimension, wird klar, daß es sich bei diesem Bereich um ein wichtiges Element der ehelichen Partnerschaft handelt; jeder Mensch wird durch seine Arbeit wesentlich beeinflußt.

Bei der individuellen Überlegung spielen die verschiedenen Personen, denen jeder Partner in seiner Arbeit begegnet, eine entscheidende Rolle. Eine Hilfe für das Durchschauen der Situation liegt in der Reihung dieser Menschen nach Sympathie und in der persönlichen Vermutung, wie man selbst von diesen Leuten beurteilt wird. Dazu kommt noch eine Auflistung der Probleme, die bei der eigenen Arbeit empfunden werden.

Im Partnergespräch geht es dann in erster Linie darum, was beide füreinander tun können, um sich gegenseitig das Leben zu erleichtern. Zum Teil ergeben sich daraus konkrete Veränderungen, die von beiden Partnern angestrebt werden.

3. *Feste – Feiern – Alltagskultur:* Grundlage ist ein Bewußtmachen jener Gelegenheiten, die als Fest gefeiert werden. Dann geht es einen Schritt weiter: Wie drückt sich in unseren Festen der Glaube aus? Dabei geht es nicht nur um die liturgischen Tage, sondern auch um ganz „profane" Anlässe wie Geburtstag, Jubiläen oder etwa die Erwerbung des Führerscheins. Schließlich werden auch ganz praktische Fragen reflektiert, wie: Habe ich Wünsche bezüglich Vorbereitung und Durchführung von Festen? Dann aber auch noch: Welche Elemente der Alltagskultur sollten wir weiterentwickeln?

4. *Freizeitinteressen:* Nach einer Meditation über die bisherige Lebenszeit und wie sie sich aufteilt folgt eine kritische Betrachtung der Freizeit; jener Zeit also, deren Gestaltung in der eigenen Freiheit liegt. In dieser Zeit muß Notwendiges geschehen. Dann aber bleibt etwas. Wesentlich ist die Erkenntnis, was jeder Partner für sich gestaltet und welcher Teil gemeinsame Interessen sind.

Die Berufung, die in der Ehe gesehen wird, muß ergänzt werden durch die Erkenntnis, daß Gott die Berufung des einzelnen Menschen nicht zurücknimmt; das heißt, es gibt Neigungen, die sich mit den Interessen des Partners nicht decken. Wichtig ist, wie die Verfolgung von Einzelinteressen durch das Gespräch in die Gemeinsamkeit eingebunden werden kann.

Die Gotteserfahrung in diesem Bereich liegt nicht selten im Erlebnis, daß der Partner trotz des Wunsches nach mehr Gemeinsamkeit aus Überzeugung Freiheit gewährt.

5. *Erotische Kultur:* Nach einem Blick in das Hohelied folgt eine Meditation der eigenen Sexualgeschichte. Wichtig ist dabei der positive Akzent: Das von Gott geschenkte Talent annehmen und entwickeln. Dabei fällt auch der Blick auf die Unvollkommenheiten. Das ist notwendig, denn jede Weiterentwicklung kann nur auf einer Erkenntnis der gegenwärtigen Realität aufbauen.

6. *Freunde:* Die Betrachtung der ehelichen Beziehung muß eine Ergänzung finden durch den Blick auf die Beziehungen zu anderen Menschen. Sie sind für das Leben notwendig. Sie bringen auch der Ehe immer wieder Anregungen.

Eine Bestandsaufnahme klärt, zu welchen Personen regelmäßiger Kontakt besteht und wie wichtig sie jeweils sind. Im Partnergespräch wird vor allem bewußtgemacht, welche gemeinsamen Freunde für das eigene Leben Bedeutung haben und welche Beziehungen stärker intensiviert werden sollten. Im Gespräch über andere Personen, zu denen eine Beziehung besteht, wird die Intimität im ehelichen Gespräch erfahrbar.

7. *Gespräch, Konfliktregelung:* Notizen über die Qualität des Gesprächs in den verschiedenen Lebensbereichen ermöglichen eine realistische Erkenntnis der Situation. Dabei wird schon damit gerechnet, daß unterschiedliche Notizen durch die sechsmonatige Übung des intensiven Gesprächs so erläutert werden können, daß Mißverständnisse überwunden werden.
Anhand vereinfachter Modelle kann das eigene Modell der typischen Konfliktregelung aufgedeckt werden; im Anschluß daran soll überlegt werden, ob neue Verhaltensweisen erstrebenswert sind.

8. *Religiöses Leben:* Inhaltlich geht es hier um Gebet, Glaubensgespräch und sonstigen gemeinsamen Glaubensausdruck. Dieses Thema ist absichtlich an den Schluß gestellt, damit nicht durch „religiöse Übungen" das zentrale Ziel verdrängt wird: im gewöhnlichen Leben der Ehe Gott zu erfahren.

Predigt

Gabriele Albert

Verheiratet und unverheiratet

Predigt zu 1 Kor 7, 25–26. 32–35

Liebe Mitchristen,
wenn Sie wüßten, daß Sie morgen sterben müßten, dann . . . – Was würden Sie dann tun? Trauern oder noch einmal so richtig feiern? Sich ins Bett verkriechen oder verreisen? Alle Freunde herbeirufen oder sie fortschicken? Vielleicht würden Sie aber auch

noch schnell versuchen, so viele Dinge wie möglich zu ordnen: Mißverständnisse zu beseitigen, liebe Worte, die Sie schon lange einmal sagen wollten, endlich wirklich zu sagen, versäumte Versöhnungen nachzuholen, kurzum: alles, was noch möglich ist, irgendwie in Ordnung zu bringen.

Wenn Sie wüßten, daß Sie morgen sterben müßten, dann . . . – Vielleicht finden Sie eine solche Überlegung in der Sonntagspredigt aber auch weniger anregend als vielmehr merkwürdig und befremdend. Und doch müssen wir genau diese Frage stellen, wenn wir verstehen wollen, was der Apostel Paulus uns in der Lesung gesagt hat.

Wenn ich wüßte, daß ich morgen sterben müßte, das ist ja die Grundhaltung, aus der heraus der Apostel all seine Briefe schreibt: Er glaubt daran, daß Jesus Christus in kürzester Zeit wiederkommt, „zu richten die Lebenden und die Toten", er lebt in der Naherwartung des Weltenendes. Und deshalb ist die Voraussetzung für sein Schreiben genau jene Frage, die wir uns zu Beginn gestellt haben: Was ist zu tun, wenn das Ende unseres eigenen Lebens und unserer Welt ganz dicht vor der Tür steht?

Die Antwort des Paulus kennen wir gut. Sie heißt: Wenn das Ende sowieso so nah ist, dann gibt es nur noch eins. Wenn das Ende so nah ist, dann gilt es, ganz für Gott dazusein, dann gilt es, die Augen zu öffnen für das Wesentliche, für die Frohe Botschaft vom Tod und der Auferstehung Jesu Christi. Wenn das Ende vor der Tür steht, dann gilt es, die Liebe zu Gott und zu seinen Geschöpfen wirklich an alleroberste Stelle zu setzen und sich freizuhalten von allem, was dabei hinderlich ist. *Das* also war die Situation, in der der Apostel Paulus seinen Brief geschrieben hat, *das* war seine Botschaft.

Aber dann kam doch alles ganz anders, als er gedacht hatte: Seine Naherwartung hat sich nicht erfüllt, Jesus Christus ist nicht so schnell wiedergekommen, und sein Brief wurde immer schwerer verständlich und immer weniger verstanden. Der Ruf des Paulus zur Wachsamkeit, zur Entscheidung, zur Hingabe an Gott wurde plötzlich ganz anders verstanden, nämlich nur noch als beruhigende Botschaft an die Priester und Ordensleute, daß es besser sei, wie sie, alleine und ungebunden zu leben, und als Mahnung an die Eheleute, daß sie den schlechteren Teil erwählt haben.

Und damit wurde der Text nur noch teilweise verstanden, und der Apostel Paulus wurde in unseren Augen zu einem Feind der Ehe und der Leiblichkeit und zu einem leidenschaftlichen Verfechter der Ungebundenheit und des radikalen Abbrechens aller Beziehungen.

Was machen wir aber nun mit einem solchen Text? Sollen wir ihn ignorieren? Vergessen? Sollen wir ihn geflissentlich übersehen? Oder gelingt es uns, die Frage anzugehen: Wie hat Paulus das Ganze wohl gemeint?

Wenn wir Paulus noch einmal danach fragen, ob es tatsächlich nicht möglich ist, Jesus Christus ganz nachzufolgen, sich seiner Frohen Botschaft ganz zur Verfügung zu stellen und gleichzeitig in einer menschlichen Bindung zu leben, also verheiratet zu sein, dann finden wir bei Paulus selbst verschiedene Antworten. Die eine haben wir gehört: „Der Unverheiratete sorgt sich um die Sache des Herrn; er will dem Herrn gefallen. Der Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; er will seiner Frau gefallen." (1 Kor 7, 32[b]. 33) – Verheiratetsein und „die Sache des Herrn" scheinen also nicht zusammenzupassen. Im gleichen Korintherbrief können wir aber auch lesen: „Haben wir nicht das Recht, eine gläubige Frau mitzunehmen wie die übrigen Apostel?" (1 Kor 9, 5) – Es scheint also in der frühen Kirche Verheiratete zu geben, die miteinander in einer besonderen Weise Jesus Christus nachfolgen, und Paulus toleriert das vollkommen. Und schließlich müssen wir auch noch beachten, wie Paulus seine Ratschläge eröffnet, nämlich so: „Was die Frage der Ehelosigkeit angeht, so habe ich kein Gebot vom Herrn" (1 Kor 7, 25[a]). Paulus weiß also, daß es seine eigene Einschätzung ist und seine eigene Meinung, die er verkündet, und nicht ein göttlicher Auftrag.

Wenn wir all dies beachten, dann werden wir merken, daß wir die beiden Lebensformen „verheiratet" und „unverheiratet" nicht gegeneinander ausspielen dürfen, sondern daß wir sie immer zusammen sehen müssen. Denn jede Lebensform spiegelt eine eigene Seite der radikalen Nachfolge Jesu Christi wider. Unverheiratetsein ist das Bild für die

ungeteilte Hingabe des Menschen an Gott, für sein Freisein, für die ständige Suche nach dem Wesentlichen, nach der Nähe Gottes und nach seinem Auftrag. Verheiratetsein hingegen ist das Bild für die grenzenlose Liebe Gottes zum Menschen, für sein Wohlwollen, für seinen Schutz, für sein Mitgehen und Mittragen. – Und je mehr wir darüber nachdenken, desto deutlicher wird uns, daß es in der Nachfolge Jesu Christi für uns als seine Jünger beide Formen geben muß, daß sich beide Formen gegenseitig herausfordern und stärken müssen. Denn immer sind sie beide gefährdet.

Was der Unverheiratete „Freiheit" nennt, kann leicht zu Beziehungslosigkeit, zu Weltfremdheit und damit zu einer Art Egoismus werden. Was der Verheiratete „Liebe und Hingabe" nennt, kann leicht zu Fixiertheit aufeinander, zu Isolation und damit auch wieder zu Weltfremdheit und zu einem Egoismus zu zweit werden. Wenn wir diesen Gefahren nicht erliegen wollen, müssen wir uns immer wieder *gegenseitig* herausfordern, uns *selbst* in Frage stellen lassen und vor allem einander sehr ernst nehmen. Denn dann wird es uns nach und nach immer stärker gelingen, als Unverheiratete frei von menschlichen Bindungen wirklich hingabefähig zu werden an Jesus Christus oder aber als Ehepartner in der Bindung an einen anderen Menschen frei zu sein für das neue Leben, das uns durch Jesus Christus geschenkt ist.

Darauf kommt es dem Apostel Paulus an, und darauf muß es auch uns ankommen: Gott meint jeden von uns ganz. Er meint die Unverheirateten und die Verheirateten, aber jeden auf eine besondere Weise. Und deshalb braucht Gott immer gerade unser Ja. Deshalb müssen wir jeden Tag neu entscheiden, wie gerade unsere Lebensform, wie gerade unser Alltag und unser Miteinander eine Antwort sein können auf seinen Ruf. Wir müssen uns täglich neu fragen, wie gerade unser Leben Zeugnis geben kann für seine frohe und befreiende Botschaft.

Wenn ich wüßte, daß ich morgen sterben müßte, dann . . . – Unsere Frage verliert ihren Schrecken, aber sie verliert nichts von ihrer Sprengkraft, wenn wir von Paulus lernen, wie wir sie verstehen sollen: daß wir Jesus Christus miteinander sehr ernst nehmen müssen, daß wir begreifen müssen, wie radikal er jeden von uns in seinen Dienst nehmen will, und daß wir deshalb jeden Augenblick unseres Lebens ganz bereit sein sollen für ihn.

Bücher

Ehe, Liebe, Partnerschaft – alles in Frage gestellt?

Im folgenden werden einschlägige Veröffentlichungen zum Thema Ehe und Familie vorgestellt. Ein Teil der Rezensionen stammt aus einer umfangreichen Sammelbesprechung von Büchern, die in den frühen 80er Jahren erschienen sind und vom Linzer Familienseelsorger Berhard Liss besprochen wurden; die Sammelbesprechung wurde auf ein gelegentliches Schwerpunktheft über „Ehe und Familie" zurückgestellt. Die in den letzten Jahren erschienenen Bücher wurden von Susanne Perkonig, einer Mitarbeiterin des Instituts für Ehe und Familie (Wien), rezensiert. Die Besprechungen werden hier nach inhaltlichen Gesichtspunkten gereiht. red

Ehe oder Alternativen?

Im Jahr 1983 hat die engagierte Berliner Pastorin *Helga Frisch* ihr Buch „Ehe?"[1] herausgebracht. Durch einen sehr direkten Stil gelingt es ihr, die heutige Situation so darzustellen, daß viele Leser meinen, konkrete Personen ihres Bekanntenkreises in einzelnen dargestellten Fallbeispielen erkennen zu können, und sie zeichnet das epidemisch um sich greifende Scheitern von Ehen so realistisch, daß man immer wieder mit einem stillen „Ja, so ist es" reagiert. Problematisch hingegen sind die Lösungsversuche, die Frisch anbietet: Abschaffung der standesamtlichen Eheschließung mit allen gesetzlichen Regelungen zugunsten einer freien Alternative, in der auch die kirchliche Trauung

[1] *Helga Frisch*, Ehe? Eine Pastorin plädiert für neue Formen der Partnerschaft, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1983, 205 Seiten.

einen Platz haben könnte. Eine solche Neubesinnung scheint der Pastorin notwendig, weil sie in ihrer seelsorglichen Praxis immer wieder erlebt hat, wie viele Konflikte und Leiden oder auch „nur" Gleichgültigkeit, Lustlosigkeit und innere Ermüdung Menschen in einer Ehe im Lauf der Zeit durchmachen und wie wenig sich ihre Hoffnungen darin erfüllen. Konsequent verlangt Frisch von der Kirche, Partnerschaften ohne Ehe der traditionellen Ehe gleichzustellen: Wenn zwei Menschen einander Liebe und Vertrauen entgegenbringen und gegenseitige Treue in einer Lebensgemeinschaft verwirklichen möchten, bedürfe es dafür keines Rechtsaktes, weil persönliche Gefühle keine Rechtsgüter sind und sich nicht gesetzlich festlegen lassen. – Es ist nicht leicht, bei der Lektüre zu entdecken, daß die Verfasserin die Wirklichkeit mangelhafter Ehen mit dem theoretischen Ideal einer von gesetzlichen Zwängen freien Partnerschaft vergleicht. So empfiehlt sie statt des traditionellen Eheschlusses für die Sicherung der materiellen Gegebenheiten einen Partnerschaftsvertrag. Die Erfahrung zeigt aber, daß freie Verträge meist dem ohnehin Stärkeren zusätzliche Vorteile verschaffen; die institutionellen Regelungen dagegen stärken eher den Schwächeren. Es bedarf also bei der Lektüre dieses empfehlenswerten Buches des kritischen Verstandes. *B. Liss*

Aus den einst „wilden Ehen" vergangener Jahre sind heute „Ehen ohne Trauschein" geworden, die weitgehend sozial gebilligt sind, von der Kirche aber als ein Symptom für die Krise der Ehe betrachtet werden. Entgegen dieser kritischen Haltung behauptet die Sozialwissenschafterin *Herrad Schenk*[2], daß „die nicht-legalisierte ‚Zweierbeziehung' nichts anderes ist als eine notwendige Konsequenz der Liebesehe" (14). In einem detaillierten historischen Aufriß legt sie die grundlegenden Entwicklungslinien in der Geschichte der Ehe dar. Beginnend mit den Griechen, Römern und Germanen über das Mittelalter bis in die Neuzeit – immer gab es mehrere Ehevarianten, auch wenn die christliche Idee der lebenslangen Ehe zur Vereinheitlichung der Eheformen beitrug und die Kirche seit dem Mittelalter immer mehr die Kontrolle über das Eherecht übernahm. Durch die Einführung des Konsensprinzips setzte die Kirche den Individualisierungsprozeß der Ehe und die Emanzipation des Paares von seinen Eltern in Gang. Der Übergang von der Sachehe, die mit bestimmten sozioökonomischen Grundlagen verbunden war, zur psychisch begründeten Liebesehe konnte sich allerdings erst in der bürgerlichen Gesellschaft Ende des 18. Jahrhunderts vollziehen. Durch Protestantismus und Aufklärung traten Kirche und Staat in einen Konkurrenzkampf um die Vorherrschaft über die Ehe, die zu einem wichtigen Baustein der Gesellschaft erklärt und der Willkür der Individuen entzogen wurde.

Romantik, Sozialismus und Feminismus ging es um die Befreiung der Liebe aus dem Korsett ökonomischer und juristischer Zwänge. Indem die Liebe zum alleinigen Kriterium für Ehe erklärt wird, sind weit höhere Anforderungen an das Individuum als in der alten Sachehe gestellt: Die miteinander lebenden Menschen müssen ihre gemeinsamen Normen selbst entwickeln, sich selbst ein verbindliches System von gegenseitigen Verhaltenserwartungen und Rollenmustern schaffen, für die der Staat lediglich den nötigen Freiraum zur Verfügung stellt und die Kirche einen symbolischen Akt anbieten kann, der bestenfalls Ausdruck eines Wunsches nach Dauer ist. – Ein sehr provokantes Buch, das den gesellschaftlichen Zustand von Ehe und Nicht-Ehe nicht an einer tradierten Ehevorstellung messen will, sondern am Sinnkonzept faktisch gelebter Ehewirklichkeit. *S. Perkonig*

Während der allgemeine Trend dahin geht, die Rollenunterschiede zwischen Mann und Frau möglichst einzuebnen, will der Sozialwissenschafter *Christof Gaspari*[3] auf die besondere Begabung von Mann und Frau aufmerksam machen. Im ersten Teil seiner Arbeit wertet er wissenschaftliche Untersuchungen aus den Gebieten der Medizin, Biologie, Verhaltensforschung, Soziologie, Psychologie und Meinungsforschung aus und

[2] *Herrad Schenk*, Freie Liebe – wilde Ehe. Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe, Verlag C. H. Beck, München 1987, 277 Seiten.

[3] *Christof Gaspari*, Eins plus eins ist eins. Leitbilder für Mann und Frau, Herold Verlag, Wien – München 1985, 256 Seiten.

kommt zu den geläufigen Zuweisungen: Männer sind effizienter, Frauen stabiler; Männer agieren, Frauen reagieren durch Anpassung; Männer sind funktional, Frauen eher personal ausgerichtet. Das ist für den Autor „Grund zur Freude und zum Staunen" (151); diese Vielfalt von Besonderheiten bei Mann und Frau solle erhalten bleiben. – Auch wer diesen Entwurf nicht überzeugend findet, wird vielen Forderungen Gasparis durchaus zustimmen können, so etwa seinem Leitbild des Mannes als des väterlichen Menschen: „Er stellt sein Tun in den Dienst konkreter Menschen, denkt nicht nur an Leistung und Geltung, sondern primär an Verantwortung" (219). „Männer müssen die personalen Aspekte in ihrem Leben wieder neu entdecken und zur Entfaltung bringen" (227). Wenn er aber fortfährt, die Frau symbolisiere den hingebungsvollen Gott, der sich auf alles einläßt (229), wie Maria in vollendeter Form verwirklicht hat, so könnte man fragen: War Jesus weniger hingebungsvoll? Ist die Verantwortung der Frauen weniger wichtig? Trotzdem enthält das Buch wertvolle Hinweise für eine partnerschaftliche Ehe. *S. Perkonig*

Bemerkenswert ist, daß Autoren der achtziger Jahre immer wieder auf „Die offene Ehe" von Nena und George O'Neill zu sprechen kommen. Das gilt auch für *Dietmar Mieth*[4], der die dort ausgesprochenen Erwartungen als viel zu optimistisch einstuft und überhaupt Schwierigkeiten mit dem Begriff Partnerschaft hat: „Eine Art vertragliche Abstimmung auf das Zusammenleben, solange es zu beiderseitigem Nutzen dauert." Damit steht er im Gegensatz zu vielen, die eine partnerschaftliche Lebensform uneingeschränkt bejahen, weil sie darin die Ablösung des unzeitgemäßen Patriarchats mit seiner Über- und Unterordnung erkennen.

Mieth versucht dann den Weg der Kirche zum Vorrang der Liebe darzustellen. Für ihn ist Ehe ein Ort, an dem sich Schöpfung ereignet, an dem der Bund Gottes mit dem Menschen bezeichnet, bezeugt und fortgesetzt wird und an dem das kommende Gottesreich eschatologisch vorweggenommen ist. Aus der Bergpredigt ergibt sich nämlich, daß auch das eheliche Zusammenleben als ein konkreter Ernstfall der Liebe, in der sich die Liebe Gottes zu den Menschen auf zwischenmenschliche Weise fortzeugt, betrachtet wird. Die im Leibe und in der Sinnlichkeit gestiftete Beziehung in der Ehe veranschaulicht zugleich den Charakter leiblicher Auferstehung. Es gibt im Neuen Testament keine Abwertung des „Fleisches", die in irgendeiner Weise mit einer Abwertung der Geschlechtlichkeit in Zusammenhang gebracht werden könnte.

Die „scheidbare Ehe" hält Mieth für ein neues Modell von Ehe, bei der die Belastungsgrenze und die gegenseitige Zumutbarkeit herabgesetzt werden müssen. Mit der Scheidungsmöglichkeit wird die schon immer bestehende Gefährdung des ehelichen Zusammenlebens auch von außen sichtbar. *B. Liss*

Wer sich mit dem Begriff Partnerschaft gründlicher befassen will, sei auf die leicht gekürzte Dissertation von *Eugen Kleindienst*[5] hingewiesen. Er tritt im Gegensatz zum liberal-emanzipatorischen oder zum sozialistisch-marxistischen oder zum konservativen Emanzipationsmodell für die Fundierung eines eigenen christlichen Verständnisses der Partnerschaft ein, das wesentlich geprägt ist von den Inhalten des Bundes Christi mit der Kirche. Auf dieser Grundlage führt Kleindienst die personalen Gesichtspunkte mit den institutionellen Elementen zusammen. Wichtigste Konsequenz ist die Forderung an die Ehepastoral, eine Wiederbelebung der Verlöbniszeit zu erwägen. Bei den sogenannten Probeehen sei das Motiv der Einübung festzustellen, welches den Bestrebungen einer Hinführung zur christlichen Ehe dienstbar gemacht werden könne. *B. Liss*

Der Bochumer Moraltheologe *Hans Kramer*[6] weist auf Konsequenzen hin, die sich aus geänderten Bedingungen für Ehe ergeben. Aus den irdischen Wirklichkeiten muß

[4] *Dietmar Mieth*, Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Liebe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 128 Seiten.

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

[6] *Hans Kramer*, Ehe war und wird anders, Patmos Verlag, Düsseldorf 1982, 184 Seiten.

herausgelesen werden, was menschlich und christlich an welchem Ort und zu welcher Zeit geht oder nicht geht. So ist das Verhalten für ein junges Paar heute weit weniger festgelegt als früher, also individualisiert. Junge Menschen haben sich vor der Ehe und für die Ehe mehr und andere Fragen zu stellen als früher. Jesus hat mit seiner neuen Wertung von Frau, Partnerschaft und Liebe eine optimistische Linienführung vorgegeben. Demgegenüber hatte die Pflege der Gefühle in der christlichen Verkündigung nicht immer ihren Platz. So wird in Predigten des 16. bis 18. Jahrhunderts der Mann ausdrücklich gewarnt, am Anfang der Ehe in Liebe „zu ersauffen". – Scheidung ist für Kramer eine Möglichkeit der Konfliktregelung für ein Paar, das als Paar keine positive Zukunft mehr erwartet. Scheidungsverbote und -erschwernisse über das Maß hinaus, das Leichtfertigkeit verhindert, sind deshalb als unsittlich zu qualifizieren. Er zitiert zudem eine Untersuchung, wonach die meisten Scheidungswaisen die Scheidung ihrer Eltern im späteren Alter als günstige Wendung ihres Schicksals bejahten. *B. Liss*

Dem veränderten Bindungsverhalten versucht auch der Rechtswissenschafter *Paul Mikat*[7] nachzugehen. Er konzentriert sich in seinem geschichtlichen Rückblick vor allem auf die Aufklärung und die Romantik, durch deren proklamierte Hinwendung zum Subjekt eine scheinbar unaufhaltsame Eigendynamik in Gang gesetzt wurde, die zur institutionellen Erosion führte. Mit der Ausdünnung des Institutionscharakters der Ehe kommt der ethischen Sinndeutung der Ehe eine entscheidende Rolle zu. Ehe ist das dichteste Vollzugsfeld freier Selbstverpflichtung und menschlicher Intersubjektivität und kann nur durch ein neues Wertbewußtsein stabilisiert werden. Mikat plädiert deshalb für eine unverzichtbare Sensibilisierungsaufgabe, die Erziehungs- und Bildungssysteme und gesellschaftliche Gruppierungen wie die Kirche zu leisten haben. Kirche hat den Auftrag, das biblische Hochethos christlicher Ehe unverkürzt zu verkünden – eine sehr pragmatische Forderung, der die soteriologische, d. h. heilsgeschichtliche Begründung leider fehlt. *S. Perkonig*

Als Ergebnis einer Veranstaltungsreihe im Bildungshaus Schloß Puchberg legte *Vladimir Satura* (Hrsg.)[8] zusammen mit Heinz Schuster und Ulrich Beer Gedanken über die Liebe vor. Drei völlig verschiedene Ansätze führen zu einer interessanten Ergänzung: die grundsätzlichen Überlegungen Saturas, der auch die vorhandene Literatur zur Liebe kritisch beleuchtet, die theologischen Reflexionen von Schuster und die praktischen Erfahrungen aus der Eheberatung von Ulrich Beer. Allen drei Referenten ist eines gemeinsam: Sie treffen die heutige Realität und korrigieren damit romantische Vorstellungen der Vergangenheit, die immer noch wirksam sind und Leben zerstören. *B. Liss*

Von *Peter Neysters*[9] hat Herder ein kostbares Büchlein für die Hand von Partnern herausgebracht. Verständliche kurze Darlegungen, Gedichte, Geschichten, Meditationen, das alles kombiniert mit ansprechenden Bildern, also maßgeschneidert für den heutigen Menschen, dem auch das Lesen erleichtert werden muß. Wer in dem Buch blättert, wird immer wieder von einzelnen Texten fasziniert werden, weil sie seine aktuelle Lebenssituation treffen.

Ähnlich empfehlenswert ist das kleine Brevier für Verliebte, Verlobte und Verheiratete von *Roland Breitenbach*[10]. Es ist auch eine Fundgrube für Referenten der Ehebildung, die geeignete Texte suchen, mit denen sie arbeiten können. *B. Liss*

In einem weiteren Buch fordert *Roland Breitenbach*[11] ein Umdenken in der Kirche, wenn er überlegt, „wie die Kirche beispielsweise

[7] *Paul Mikat*, Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit. Zur Normierungsfrage im Kontext des abendländischen Eheverständnisses, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1987, 72 Seiten.

[8] *Vladimir Satura* (Hrsg.), Damit die Liebe gelingt. Mit Beiträgen von *Ulrich Beer* und *Heinz Schuster*, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1983, 148 Seiten.

[9] *Peter Neysters*, Komm in mein Leben. Ein Ehemosaik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983, 144 Seiten.

[10] *Roland Breitenbach*, Eine Zeit des Glücks. Kleines Brevier für Verliebte, Verlobte und Verheiratete, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 152 Seiten.

[11] *Ders.*, Mit dir will ich leben. Auf dem Weg zur Ehe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 108 Seiten.

einem Zusammenwohnen und damit auch einem sexuellen Zusammenleben zustimmen kann". Um die Menschen auf den „Stufen zum Traualtar" zu begleiten, sind neue Ideen und ein besseres Einfühlungsvermögen notwendig, nicht Vorurteile und Verurteilungen. „Andererseits: Wer die Stufen zur Ehe überspringt, kommt mit seiner Partnerschaft außer Atem" (8). Mit sehr viel Geschick zeichnet der Autor den Werdeprozeß einer Liebesgeschichte nach. Beginnend mit dem Erlebnis der Sexualität, führt der Weg über das zärtliche Miteinander („Sexualität und Zärtlichkeit leben aus dem gleichen Feuer", 26) zu Vertrauen und Geborgenheit, zu Religion und Treue und zur gemeinsamen Trauung. *S. Perkonig*

Bernhard Liss[12] betrachtet sein Buch als eine Frucht vieler Gespräche mit jungen Partnern und Eheleuten. Nach einer kurzen Darstellung der heutigen kirchlichen Aussagen über die Ehe, die auch als Muster für die notwendigen theologischen Informationen in der Ehevorbereitung gelten kann, versucht er darzulegen, wie aus einer christlichen Spiritualität das gemeinsame Leben in der Ehe gestaltet werden kann. Dabei zieht sich die Kultivierung des partnerschaftlichen Gesprächs wie ein roter Faden durch alle Bereiche des gemeinsamen Lebens. – Positive Erfahrungen, die Eheleute gemacht haben, sind wert, an andere weitergegeben zu werden. *S. Perkonig*

Wer aus katholischer Sicht ein Buch über voreheliche Partnerschaft schreiben will, kommt unweigerlich in eine schwierige Lage. *Willi Hübinger*, Jugend- und Gemeindepfarrer in Frankfurt/Main, und *Gerhard Müller*, Journalist und Redakteur beim ZDF, lassen daher junge Leute selbst zu Wort kommen[13]. Ihr erklärtes Anliegen ist es, nicht moralisch zu werten, sondern den jungen Menschen zu verstehen: Was geht in ihm vor, wenn er sich nach Liebe sehnt, sie erfährt und auch das Zerbrechen von Beziehungen erlebt? Tagebuchaufzeichnungen, Briefe und protokollierte Gespräche lassen Zweifel, Freude und Not der Betroffenen hautnah spüren. Themen wie Konsum und Verzicht, Entfremdung, Spielen von Rollen, Veränderungen und Zärtlichkeit werden aus der Perspektive einer Gruppe Jugendlicher diskutiert, kommentiert und mit literarischen und biblischen Texten ergänzt. – Das Buch richtet sich in erster Linie an den Jugendlichen selbst, aber auch an alle jene, die mit ihm zu tun haben. *S. Perkonig*

[12] *Bernhard Liss*, Glaube – Hoffnung – Ehe. Wie Christen gemeinsames Leben gestalten können, Echter Verlag, Würzburg 1984, 112 Seiten.
[13] *Willi Hübinger – Gerhard Müller*, Partnerschaft – Sabine M.: „Es ist auf jeden Fall schön, jemanden zu haben", Reihe: JugendTreff, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985, 176 Seiten.

Trauung

Die pastorale Chance der kirchlichen Trauung sollte durchaus noch besser genutzt werden. Trauungsansprachen haben hiebei eine wichtige katechetische Funktion. Sie erreichen nicht nur das Brautpaar, sondern auch viele Gäste, die vielleicht seit langer Zeit wieder einmal Kontakt zur Kirche bekommen.

Klemens Richter[14], Liturgiewissenschafter in Münster, will mit seiner Sammlung an Trauungsansprachen von Priestern, Professoren und Laien vor allem Mut machen, sich auf die jeweils konkrete Situation des Paares und der Festgemeinde einzulassen. Ein Blick in die Predigtwerkstatt, „Wie eine Trauungsansprache wird", schließt die Arbeit ab.
S. Perkonig

Auch *Roland Breitenbach*[15] verfolgt dieses Anliegen. Er will darüber hinaus das Brautpaar aktiv in die Gestaltung des Gottesdienstes mit einbeziehen, indem diesem bereits bei der Anmeldung zur Trauung Texte in die Hand gegeben werden. Danach soll jedem Paar seine Ansprache schriftlich gegeben werden und womöglich ein passender Trauspruch für das Ehebuch ausgewählt werden. 60 wohlüberlegte Zitate aus Bibel und Literatur finden sich im Anhang. Die Trauung soll nicht vergessen werden, sondern im Leben der Brautleute und deren Familien Bedeutung behalten. – Damit ist in beiden Fällen nicht nur eine wichtige Hilfe für den Seelsorger entstanden, sondern auch ein

[14] *Klemens Richter* (Hrsg.), Das Ja wagen. Trauungsansprachen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 160 Seiten.
[15] *Roland Breitenbach* (Hrsg.), Leben, um zu lieben. Worte zur Trauung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985, 112 Seiten.

wertvolles Lesebuch für Brautleute und Eheleute selbst. *S. Perkonig*

Ehe- und Familienalltag – Familienspiritualität

Der Schweizer Ehe- und Familientherapeut *Peter Fässler-Weibel* legt zwei Arbeitsbücher für Ehepartner vor. Das erste[16] untersucht das gemeinsame Leben anhand von typischen Ehesituationen und -problemen, wie Miteinanderreden, richtige Partnerwahl, Streß in der Ehe, die Rolle von Mann und Frau, Sexualität, Streit, Geld u. a. m., das zweite[17] geht der Entwicklung der Zweierbeziehung nach. Hoffnungen, die zu Beginn an die Beziehung geknüpft werden, Enttäuschungen, die sich einstellen und zur Veränderung drängen, bewirken schließlich einen Reifungsprozeß, führen zum Umbruch und münden in realistische und lebensfähige Hoffnungen.
Aufgrund zahlreicher Fallgeschichten aus der Eheberatung und eigener Erfahrung werden Fragen und konkrete Aufgaben an den Leser gestellt. Diese setzen jedoch voraus, daß beide Partner am Gelingen ihrer Beziehung interessiert und zur Beziehungsarbeit bereit sind. Jeder muß daher die Aufgabe zuerst für sich erfüllen, um sie dann mit seinem Partner zu vergleichen und in einen gemeinsamen Wachstumsprozeß einzusteigen. – Diese Praxishilfen bestechen weniger durch ihren neuartigen Ansatz als durch ihre Redlichkeit, beide Partner guten Willens für die gemeinsame Sache zu engagieren.
S. Perkonig

Ferdinand Oertel (Hrsg.)[18] behandelt sämtliche Fragen und Problemkreise zu Ehe und Familie, wie z. B. das Verhältnis von Mann und Frau, Partnerschaft, Ehekrisen, Kinder, Erziehung, Verwandte, Nachbarn, Medien, Geschlechtserziehung, Schule, Entwicklungsstörungen, Freizeitgestaltung, religiöse Erziehung, Beruf, Altersehe u. a. m. Von Ehe und Familie wird ein positives christliches Bild entworfen, einfach und selbstverständlich, ohne Schönfärberei. Den Autoren (F. Pöggeler, B. Strätling, P. Neysters u. a.) gelingt eine Synthese zwischen Theorie und Praxis, ohne dabei in banale Gemeinplätze abzugleiten. Das Werk ist flott und spritzig geschrieben und damit auf seine Weise eine Werbung für die Familie. *S. Perkonig*

Hubertus Brantzen[19], Ausbildungsleiter für Pastoralreferenten in der Diözese Mainz, verheiratet, vier Kinder, unternimmt den originellen Versuch, Familienspiritualität abzugrenzen, inhaltlich zu füllen sowie empirisch zu untersuchen. Ausgehend von einem Vergleich verschiedener Definitionsversuche von Spiritualität, sieht er das Fundamentalprinzip der Ehe- und Familienspiritualität in der Sakramentalität der Ehe. Daraus ergeben sich das Christuszeichen, die Repräsentation der Kirche und das eschatologische Zeichen als Elemente der Ehe.
Grundlage der Untersuchung bildet die katholische Wochenzeitschrift „Die christliche Familie", die er über einen Zeitraum von fast 100 Jahren (1887–1980) beobachtet hat. Der Autor kommt zum Ergebnis, daß sich Familiendiakonie (Erziehung, Schule, Arbeit, Freizeitgestaltung) sowie Familie und Frau als dominierende Kategorien erweisen und somit als tragende Stützen einer Ehe- und Familienspiritualität anzusehen sind. Nicht unbedeutend ist der Wandel einzelner Themenfelder (z. B. Sakramentalität, Mann, Familie). Die Unsicherheit bezüglich vieler Vorstellungen von Ehe und Familie läßt auch die Ehe- und Familienspiritualität in eine Krise geraten. Daher zeigt der Autor am Schluß noch einige pastoral-theologische Perspektiven auf und gibt viele praktische Hinweise. – Obwohl als Dissertation angelegt, ist dieses Buch für alle in der Familienarbeit Tätigen hilfreich. *S. Perkonig*

„Auch heute bestehen noch für viele konfessionsverschiedene Paare Schwierigkeiten, selbst wenn es auf den ersten Blick nicht zu

[16] *Peter Fässler-Weibel*, Hilfen für ein Leben zu zweit, Benziger Verlag, Zürich – Köln, Reinhardt Verlag, Basel 1988, 110 Seiten.
[17] *Ders.*, Mut zum Ehealltag, Benziger Verlag, Zürich – Köln, Reinhardt Verlag, Basel ²1988, 96 Seiten.
[18] *Ferdinand Oertel* (Hrsg.), Der Familienratgeber. Leben & Erziehen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln, Einhard-Verlag, Aachen 1986, 255 Seiten.
[19] *Hubertus Brantzen*, Familienspiritualität. Am Beispiel einer christlichen Wochenzeitung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984, 312 Seiten.

erkennen ist!" (15) Mit dieser Tatsache sehen sich *Beate und Jörg Beyer*[20], eine katholische Theologin, verheiratet mit einem evangelischen Theologen, konfrontiert. Aus zahlreichen Gesprächen mit Betroffenen, Vorträgen und Diskussionen ist ein Buch erwachsen, das allen konfessionsverschiedenen Partnern Mut machen will, eigene Wege zu suchen, um als Christen in der Ehe vereint mit der Spaltung der Kirche zu leben und mit Widerständen von der Herkunftsfamilie und der Gemeindekirche umzugehen. Taufe der Kinder, gemeinsames Glaubensgespräch, unterschiedlicher Umgang mit der Bibel, gemeinsamer Gottesdienstbesuch und Herrenmahl und das religiöse Familienleben brauchen nicht zu einer Glaubensvermischung zu führen, sondern können die Weite des christlichen Glaubens erfahrbar machen. – Ein wichtiger Beitrag für die praktisch gelebte Ökumene. *S. Perkonig*

Krisen und Konflikte –
Scheidung und Wiederverheiratung

„Wenn Ehe nicht gelungen ist, heißt dies konkret – z. B. in der Sprache der Evangelien –, daß Gottesherrschaft nicht oder eben noch nicht oder nicht in der geforderten Weise verwirklicht werden konnte." (96) „Denn nicht erst Verharren in einer neuen Zweierbeziehung dürfte – nach der traditionellen Sicht – ‚sündhaft' sein, auch das Verharren in Spaltung und Trennung, das Zerbrechen der Zeichenhaftigkeit widerspricht ganz eindeutig dem Willen Gottes." (103) Zu diesem Ergebnis kommt der Neutestamentler *Walter Kirchschläger*[21] nach ausführlichen exegetischen Untersuchungen des biblischen Eheverständnisses anhand von klassischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Texten. Ausgehend von einer positiven Umschreibung von Ehe, versucht er den Verlust oder das Nicht-Gelingen für den Menschen, insbesondere für den Christen, zu ermessen. Dabei dienen die biblischen Aussagen als normative Grundlage einer ontologischen Wesensbestimmung der Ehe.

Die pastorale Aufgabe der Kirche im Umgang mit Geschiedenen und Gescheiterten sieht der Autor darin, ihnen ihren „schuldhaften Charakter vor Augen zu führen" (104), um nach Ermahnung und Aufforderung zur Umkehr auch Heilung, Stärkung und Vergebung anzubieten. – Ein Buch, das in leicht lesbarer Sprache exakte biblische Textanalysen anbietet und das nachweist, daß die Kirche die Vollmacht hat, das Wort Jesu auf neue Situationen angemessen anzuwenden. *S. Perkonig*

Scheidung und Wiederverheiratung werden zunehmend zu einer großen Herausforderung insbesondere für die katholische Kirche. *Johann Enichlmayr*[22] hat eine umfangreiche Untersuchung über Hintergründe und Auswirkungen von Scheidung und Wiederverheiratung auf die Familie erstellt. Anhand von zwölf Fallgeschichten bringt er Trauer und Angst der betroffenen Familien und insbesondere der Kinder zur Sprache. Nach einer anthropologischen Interpretation dieser Fälle („Trennung hat den Geschmack des Todes – im Leben") versucht er eine theologische Deutung der geschiedenen Wiederverheirateten zwischen Schuld und Gottes Barmherzigkeit und verweist auf die Praxis in der Ostkirche und bei den Protestanten.

Im letzten Teil seiner Arbeit gibt er detaillierte Anleitungen, wie sich christliche Gemeinden um Betroffene bemühen könnten. Hier finden sich auch Leitlinien für die Zulassung der geschiedenen Wiederverheirateten zu den Sakramenten. – In der allzu handwerklich zusammengetragenen Materialfülle spürt man das redliche Bemühen des Autors, sowohl der kirchlichen Lehrtradition als auch der Not der Betroffenen gerecht zu werden. *S. Perkonig*

Einen wichtigen Beitrag für die Diskussion über eine zeitgemäße Geschiedenenpastoral

[20] *Beate und Jörg Beyer*, Konfessionsverbindende Ehe. Impulse für Paare und Seelsorger, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1986, 120 Seiten.

[21] *Walter Kirchschläger*, Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament. Überlegungen und Anfragen zur Praxis der Kirche, Herold Verlag, Wien 1987, 112 Seiten.

[22] *Johann Enichlmayr*, Wiederverheiratet nach Scheidung. Kirche im Dilemma, Versuch einer pastoralen Aufarbeitung, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1986, 196 Seiten.

leistet *Matthäus Kaiser*[23]. Er klärt den Unterschied zwischen west- und ostkirchlicher Eheschließung und findet einen wichtigen Ansatzpunkt für zukünftige Überlegungen, indem er die rechtliche Dimension von der personalen unterscheidet. Mit Hilfe des Begriffs der Putativehe gelangt er zu einer sauberen Möglichkeit, wiederverheirateten Geschiedenen im Einzelfall den Weg zum Sakramentenempfang zu öffnen. Einen Ritus für die Zweitehe lehnt er aufgrund des westkirchlichen Verständnisses als „leeres und irreführendes Zeichen" ab. *B. Liss*

Was tun, wenn es zur Scheidung kommt? „Was Heiraten ist, bringt man uns bei, sobald wir die ersten Worte sprechen können – was Trennung ist, hat uns niemand gelehrt. Hat nicht gerade die Kirche hier eine Verantwortung, genauso selbstverständlich wie sie beim Schritt in die Ehe dabei ist, beim Schritt aus der Ehe dabeizusein?" (9f) *Svende Merian* (Hrsg.)[24] hat sich mit dieser Bitte an katholische und protestantische Seelsorger gewandt und 17 Scheidungspredigten, davon drei katholische, erhalten – sehr unterschiedlich in der Qualität, oftmals sehr ermutigend. Sie stellen nicht die kirchlichen Normen in Frage, können auch nicht den Betroffenen unmittelbar helfen, sondern ihnen nur in ihrem Versagen, in ihrer Schuld und auch Sünde beistehen, indem sie den Blick auf das Kreuz auf Golgotha lenken – im Gebet, ohne Ritual. So ist diese Sammlung ein engagierter Versuch, Jesu Verhalten gegenüber der Ehebrecherin für unsere Zeit in der konkreten Begegnung mit Betroffenen im Raum der Kirche zu aktualisieren.

S. Perkonig

Ihre Erfahrungen aus Eheberatung und Familientherapie legt *Georgine Steininger*[25] so verständlich dar, daß sich Partner in Krisensituationen manche Anregungen holen können. Der Titel der Buches ist allerdings irreführend. Es geht nicht nur um Trennung und Scheidung, sondern schon um Konfliktsituationen, die davor liegen. *B. Liss*

Das von *Hans Donat*[26] herausgegebene Büchlein behandelt in ansprechender und praktischer Art die Probleme der unvollständigen Familie: das Leben ohne Partner, das Leben mit den Kindern und das Leben mit der Gemeinde. Die angefügten rechtlichen und sozialpolitischen Möglichkeiten entsprechen selbstverständlich den Gegebenheiten in der DDR. Erfreulich für einen Österreicher: Das Buch enthält auch Texte, die im Österreichischen Pastoralinstitut zur Problematik Geschiedener erarbeitet wurden, unter anderem auch einen Briefwechsel, in dem es um den Sakramentenempfang für wiederverheiratete Geschiedene geht, der sonst nirgendwo gedruckt vorliegt.

B. Liss

Karl Herbert Mandel, Frieden in der Ehe, Herder Verlag, Freiburg 1984, 120 Seiten.
Es ist ein Verdienst dieses Büchleins aus der Feder des bekannten Münchner Ehe- und Familientherapeuten, daß es im Verlauf der ersten Hälfte differenziert und ohne zu beschönigen den „Kriegszustand" (9) und die „Kontaktsperre" (Raddatz) zwischen den Geschlechtern nüchtern beschreibt.
Was gegen diese leidschaffende, nicht selten die Gefühle vergiftende, vielgesichtige „Ehekrankheit" (111) unternommen werden kann, das deutet Mandel in der zweiten Buchhälfte an: Im engagierten Mühen um den Frieden in der Ehebeziehung hat ein jeder Partner – mit oder ohne psychotherapeutische Begleitung – seines eigenen „Schattens" (C. G. Jung) innezuwerden, um dann in einem weiteren Schritt mit „Ihm" bzw. mit „Ihr" „gemeinsame Wege" (6) einschlagen zu können. Dazu gehört auch: sich miteinander betend und meditierend der Transzendenz zu vergewissern.

Michael Scheuermann, Frankfurt/M.

[23] *Matthäus Kaiser,* Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983, 114 Seiten.
[24] *Svende Merian* (Hrsg.), Scheidungspredigten, bestellt von Svende Merian, Sammlung Luchterhand 621, Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt 1986, 120 Seiten.
[25] *Georgine Steininger,* Trennung und Scheidung. Hilfen für Betroffene, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1984, 127 Seiten.
[26] *Hans Donat* (hrsg. im Auftrag der ARGE der Seelsorgeämter), Allein mit vielen Aufgaben. Leben und Erziehen in einer unvollständigen Familie, Reihe: Die Hauskirche, Band 21 der Schriftenreihe für das katholische Familienleben, St.-Benno-Verlag, Leipzig 1983, 176 Seiten.

Büchereinlauf

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

Appesbacher Matthäus, Religionsunterricht in der Erzdiözese Salzburg 1968–1985, Otto Müller Verlag, Salzburg 1988, 464 Seiten, S 248,–, DM 35,80.

Balling Adalbert Ludwig, Gott ist da, wo es hell ist. Minutenmeditationen, Herder Taschenbuch Band 1547, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 128 Seiten, DM 7,90.

Betz Helga (Hrsg.), Auf dem Weg zur arbeitsfähigen Gruppe. Kooperationskonzept von Helga Betz – Prozeßberichte aus TZI-Gruppen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 132 Seiten, DM 19,90.

Biser Eugen, Buber für Christen. Eine Herausforderung, Herderbücherei Band 1527, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 144 Seiten, DM 9,90.

Dussel Enrique, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 436 Seiten, DM 48,–.

Gouyon Kardinal Paul, Marcel Callo. Märtyrer der Arbeiterjugend in Mauthausen. Eine Biographie, Otto Müller Verlag, Salzburg 1988, 136 Seiten, S 138,–.

Hierzenberger Gottfried, Erkundungen des Jenseits. Der Blick auf die andere Seite der Wirklichkeit, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel, 280 Seiten, S 290,–, DM 42,–.

Hilberath Bernd Jochen, Heiliger Geist – heilender Geist, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 120 Seiten, DM 16,80.

Hummel Reinhart, Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum. Reihe: Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Quell Verlag, Stuttgart 1988, 129 Seiten, DM 18,80.

Hungerleider Fritz, Mein Weg zur Mystik. Eine religiöse Autobiographie, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1988, 120 Seiten, S 130,–, DM 18,80.

Kern Walter – Pottmeyer Hermann Josef – Seckler Max (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Band 4: Traktat theologischer Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 544 Seiten, DM 74,–.

Khoury Adel Theodor – Hünermann Peter (Hrsg.), Wer ist mein Nächster? Die Antwort der Weltreligionen, Herderbücherei Band 1512, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 160 Seiten, DM 9,90.

Koch Kurt, Schweigeverbot. Christliche Befreiungspraxis an Brennpunkten unseres Lebens, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1988, 336 Seiten, DM 36,–.

Lapide Pinchas, Können wir die Fremden lieben? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 128 Seiten, DM 16,80.

Maas-Ewerd Theodor (Hrsg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 352 Seiten, DM 25,–.

Maliński M. – Schnider A., Wir beten zu Dir. Mit Zeichnungen von Ingrid Weihs und Fotos von Gery Wolf, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 125 Seiten, S 108,–, DM 15,–.

Metz Johann Baptist – Rottländer Peter (Hrsg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen. Reihe: Forum Politische Theologie 8, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Chr. Kaiser Verlag, München 1988, 172 Seiten, DM 22,80.

Porsch Felix, Johannes-Evangelium. Reihe: Stuttgarter Kleiner Kommentar – Neues Testament 4, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988, 232 Seiten, DM 22,80.

Ratzinger Kardinal Joseph, Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 112 Seiten, DM 16,80.

Ringeling Hermann, Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz – Verlag Herder, Freiburg – Wien, 166 Seiten, S 206,70.

Schenk Herrad, Freie Liebe – wilde Ehe. Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe, Verlag C. H. Beck, München 1987, 277 Seiten, DM 34,–.

Sievernich Michael (Hrsg.), Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch. Reihe: Forum Politische Theologie 6, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Chr. Kaiser Verlag, München 1988, 196 Seiten, DM 22,80.

Sudbrack Josef, Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung. Reihe: Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Quell Verlag, Stuttgart 1988, 160 Seiten, DM 18,80.

Zulehner Paul M., Ungehaltene Hirtenreden. Menschlichkeit darf maßlos sein. Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1988, 112 Seiten, DM 12,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und Chefredakteur dieser Zeitschrift.

Dietmar Mieth ist Professor für Moraltheologie und Theologische Ethik an der Universität Tübingen.

Alois Müller ist Professor für Dogmatik und Sakramentenpastoral an der Theologischen Fakultät Luzern.

Walter Kirchschläger ist Professor für Biblische Theologie und Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Luzern.

Rita Süssmuth, Dr. theol., Professorin für Erziehungswissenschaft, ist Bundesministerin für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit der Bundesrepublik Deutschland.

Lorenz Wachinger, Dr. theol., Dipl.-Psych., arbeitet als Eheberater in der theologischen Fortbildung in München.

Otto F. ter Reegen, Dr. theol., ist Offizial des Erzbistums Utrecht/NL.

Roland Breitenbach ist Pfarrer in St. Michael in Schweinfurt.

Peter Fässler-Weibel ist Paar- und Familientherapeut in Winterthur und Zürich und Lehrbeauftragter für Pastoraltheologie an der Theologischen Hochschule Chur.

Angela Lahmer-Hackl, Mag. theol., ist Religionslehrerin in St. Pölten.

Bernhard Liss, Dr. theol., ist Eheberater und Leiter des Referats für Ehe und Familie im Pastoralamt der Diözese Linz.

Gabriele Albert, Dr. theol., ist Pastoralassistentin in der Pfarre St. Michael in Zug/Schweiz.

Leitartikel

Günter Biemer Gibt Weihnachten einen Grund zur Freude?

In einem Pueblo Joven, wie man Favelas um Lima nennt, gibt es weder Wasser noch Strom, keine sanitären Anlagen, nichts außer den paar Quadratmetern Sand, die mit Matten eingezäunt und überdacht sind. Und doch haben die madres de communidad zum Nationalfeiertag im Gemeindehaus, wie die etwas größere Hütte genannt wird, die als Kirche dient, mit großem Engagement eine Mahlzeit aus einfachen Mitteln bereitet. Die madres sind ein kleines Team von Müttern, das für die vielen elternlosen Kinder ebenso sorgt wie für die eigenen Familien. Bei allen herrscht große Freude, bei jung und alt, sie tanzen und singen. Ihre Fröhlichkeit kommt aus der Tiefe und hat sie ganz erfaßt. Freude am Leben und an der Lebendigkeit inmitten elender Lebensbedingungen!

Der Kontrast zu den vom Einkauf gestreßten Gesichtern in westeuropäischen Supermärkten, in denen es Weihnachtslieder aus Lautsprechern regnet, oder zu den gelangweilten Menschen in den Wohnzimmeridyllen zwischen Fernseher und Lichterbaum könnte nicht größer sein. Welche Bevölkerung und Kultur hat die Befreiung nötiger? Wer sollte von wem lernen, wie man lebendiger und freier lebt?

Wie das Christfest richtig feiern?

Angesichts der langen Geschichte und reichen Tradition von fast 2000 Jahren stehen wir Christen hierzulande vor der Frage, wie man das Christfest richtig feiern soll. Was haben wir dazu zu sagen? Sind unsere Worte ausgeleiert, unsere Bräuche vernutzt, unsere Feiern schal geworden? Natürlich dürfen wir uns damit nicht abfinden, schon allein um der Kinder und Jugendlichen willen, um der vielen spontan einfachen und herzhaften Menschen willen, um der „Kleinen willen, denen Du es geoffenbart hast, Vater" (vgl. Mt 11, 25). Ihnen gehörte dieses Fest von Anfang an, wenn wir die Ur-Kunde der lukanischen Kindheitsgeschichte richtig lesen, wo die Hirten zu dem neugeborenen Jesus in die Davidsstadt Bethlehem gerufen und gewiesen werden. Die Beiträge in diesem Heft gehen von der Annahme aus, daß es uns Christen möglich sei, durch alle Verkrustungen hindurch, unterhalb der merkantilen Ablagerungen unserer Konsumkultur den Ursprung des Festes von der Nativitas Domini nostri Jesu Christi – der Geburt unseres Herrn Jesus Christus – aufzufinden. Es wird angenommen, daß wir als Christen im säkularisierten Abendland auf eine neue Weise einen Zugang zur alten Feier des Geheimnisses finden können. Es wird gezeigt, wie selbst die vielen alljährlichen Zaungäste

der Weihnachtsliturgie, die ihr eine spezifische Qualität einbringen, nicht als unerwünscht gelten dürfen, sondern ein Recht haben, das von der Sonntagsgemeinde und ihrem Leiter zu bedenken ist.

Vergewisserung am Geheimnis

Was gibt es also an Weihnachten zu sagen und zu feiern? Bekanntlich ist das Urfest der Christenheit die Auferstehung des Herrn gewesen, die Osternacht wurde zuerst gefeiert. Doch hat die Untersuchung der Osterpredigten aus den Anfangszeiten gezeigt, daß man in jener Phase immer das Gesamtgeschehen der Heilsgeschichte vergegenwärtigt und verkündet hat und nicht nur die Auferstehungsbotschaft (Bruno Dreher). So ist auch das Fest der Geburt Jesu, das frühestens gegen Ende des dritten Jahrhunderts, wahrscheinlich erst im vierten Jahrhundert, aufgekommen ist, eine Feier des ganzen Christusmysteriums und nicht nur eine Geburtstagsfeier. Was damit gemeint ist, haben nach über einem Jahrhundert teils heftiger Auseinandersetzungen um das rechte Verständnis die Konzilsväter von Chalkedon 451 formuliert, daß Jesus Christus „wesensgleich dem Vater ist, der Gottheit nach, und wesensgleich uns, der Menschheit nach" (DS 301). Ist es für uns überhaupt nachvollziehbar und erlebbar, mit welcher Intensität und Ehrfurcht man zu damaliger Zeit nach dem rechten Ausdruck für das Geheimnis der Menschwerdung gesucht hat? Gewiß waren auch politische Interessen im Spiel wie die Absicht des Kaisers, daß die Religion zur Vereinheitlichung des Reiches beitragen solle. Auch menschliche Eitelkeiten im Streit zwischen Mönchtum und diözesanem Klerus, zwischen theologischen Schulen spielten eine Rolle. Der Mangel an richtigen Begriffen, an einer terminologisch zureichenden Sprache war spürbar. Der Beitrag jener Diskussionen zur Definition des Person- und Naturbegriffs für die folgende Theologie- und Philosophiegeschichte ist bekannt. Die Auffassung von Gott als einem unfaßbaren innertrinitarischen Leben wurde grundgelegt. – In jener Zeit des Ringens um Verstehen und Erkenntnis des Glaubens (fides quaerens intellectum) war die Frühphase der Feier des Weihnachtsfestes. Später würde man im Vierten Lateran-konzil von 1215 so formulieren: „Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf ist keine so große Ähnlichkeit, daß die Unähnlichkeit zwischen ihnen nicht als größer festzuhalten ist" (DS 806); doch das hätte den Eifer, die Ehrfurcht, die Besonnenheit und Sorgfalt jener Konzilsväter der christologischen Kontroversen nicht gemindert.

Neuformulierung der alten Glaubenseinsichten

Versuchen wir, die Einsichten jener Zeit in die Horizonte unserer Erkenntnis einzubringen und in unserem Sprachzusammenhang zu formulieren! Gott als der, der

den Ursprung des Weltalls hervorrief – vielleicht im Urknall des ersten Neutronenzwillingspaares –, läßt sich in seiner unendlichen Zuneigung auf diese seine Schöpfung ein, und zwar in der Geschichte des Menschen. Dazu gab es den milliardenjahrelangen evolutiven Zubereitungsgang aus den einfachsten Elementen der Materie bis hin zu jenen komplizierten Baustoffen, wie sie in der Desoxyribonukleinsäure den Ausgangspunkt für die Zelle des Lebens hervorbringen. Dabei wird der Mensch als Ergebnis solcher Evolution, die von Gott verursacht, gesteuert und getragen ist, dasjenige Lebewesen, das durch seine Geistausstattung das Universum zu erfassen vermag und Gott auf seinen Schöpfungsakt zu antworten vermag. Es ist allerdings auch das Wesen, das seine Fähigkeiten mißbrauchen und die Schöpfung in den Würgegriff nehmen kann, so wie es seine eigene Geschichte als eine Unheilsgeschichte der gegenseitigen Bemächtigung und Zerstörung gestalten konnte und gestaltet hat. So hat Gott seiner unendlichen Zuneigung zur Schöpfung darin Ausdruck gegeben, daß er Mitglied unserer Unheilsgeschichte geworden ist, damit darin eine Heilsgeschichte stattfinden kann; auch wenn man nicht sagen kann, daß er daraus insgesamt eine Heilsgeschichte gemacht habe oder machen werde. Das Unheil wird erst am Ende beseitigt und aufgehoben, auch wenn es schon seit dem Christusereignis seinen endgültigen und ernsthaften Bestand verloren hat.

Die Zuordnung biblischer Aussagen

Wenn es in einem der ältesten Christushymnen heißt, daß „er sich selbst entäußerte und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich" (Phil 2, 7), so kommt darin etwas zum Ausdruck, was wir von unseren eigenen Denkmöglichkeiten aus weder im philosophischen noch im theologischen Bereich so hätten ausdenken können. Denn das Absolute wird nicht als Ereignis im Immanenten gedacht, wir lassen Gott in respektvoller Ferne und sind nicht darauf aus, ihm gewissermaßen hautnah zu begegnen. Diese Art der menschlichen Weisheit hat Gott durchkreuzt und zur Torheit gemacht durch die Inkarnation in ihrer radikalen Durchführung im Kreuzesgeschehen. So impliziert Weihnachten als Fest der Menschwerdung Gottes solche Texte wie: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder (nicht) getan habt, das habt ihr mir (nicht) getan" (Mt 25, 40). Und in der Konsequenz johanneischen Denkens heißt dies: „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht." Und dieses Gebot haben wir von ihm: „Wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder lieben" (1 Joh 4, 20f; vgl. Joh 13).

Die Spannung, die in den paradoxalen Formeln der christologischen Konzilien zum Ausdruck kommt von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur „unvermischt und ungetrennt" in Jesus Christus, hat ihre biblischen Ansätze in der Spannung zwischen narrativen und begrifflichen Texten. So heißt es in der lukanischen Kindheitsgeschichte: „Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Messias, der Herr" (Lk 2, 11) und bei Johannes: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater" (1, 14).

Weihnachten in kosmischer Dimension

Was im Brief an die Epheser an zwei Stellen von der integrierenden Dynamik der Christustätigkeit gesagt wird, verweist auf kosmische Dimensionen. Gott „hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist" (Eph 1, 10). Dieser Zusammenfassung des Universums in Christus entspricht die Aufforderung an alle Christen: „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt" (Eph 4, 15). Im vergleichsweise späten Text des Hebräerbriefes kommt dieser kosmische Gedanke erneut zum Ausdruck: „In dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvolles Wort . . ." (Hebr 1, 2f).

Schon Pierre Teilhard de Chardin war klar, daß die Evolutionsgeschichte den Menschen auf die Spur des Wirkens Gottes bringen könne und daß in einer Konvergenz aller Evolutionsperspektiven Christus das Omega der Welt sei. Vielleicht muß man ergänzend dazu sagen, daß diese Entfaltung oder Entwicklung nur durch „Leiden, Tod und Auferstehung" hindurch möglich wird. Damit aber ist der Stellenwert der Weihnachtsbotschaft in ihrem kosmologischen wie in ihrem historischen Bezug für die heutige Zeit und Lebensauffassung deutlich. Vielleicht bedurfte es beim einen oder andern des Anstoßes durch die New-Age-Spekulationen, um die Sehnsucht der Menschen unserer Tage nach einer umfassenden Vision und Sinnvorgabe vor Augen zu bekommen.

Zeitgemäße Weihnachtsaussagen

So ist Weihnachten als Fest der Geburt Jesu Christi die Selbsteinstiftung Gottes durch seinen Sohn in das Universum, zu dem unser Planet Erde gehört. Weihnacht ist die potentielle Umgestaltung der Menschheitsgeschichte, auch wenn dies bis heute noch nicht entschieden genug

sichtbar geworden ist. Weihnachten ist die Vorbereitung der Verwandlung aller Welt, die in der Auferstehung Jesu ihren Anfang genommen hat und die auf die Vollendung hin aussteht. Weihnachten bedeutet: daß Gott und seine Welt zusammengekommen sind. Das abbildhafte Du, zu dem er seine Schöpfung sich entwickeln lassen wollte, dieses abbildhafte Du des Menschen hat einzig und allein in Jesus von Nazaret seine Gelungenheit und wahrhafte Größe erhalten. Er ist das ebenbürtige Gegenüber des Menschen zu Gott geworden. Weihnachten ist das Fest, an dem die Zielbestimmung der Schöpfung durch diesen Menschen Jesus von Nazaret konkret faßbar wird, ansprechbar und befragbar. Weihnachten ist das Fest, an dem die Vorläufigkeit und der Verheißungscharakter alles menschlichen und weltlichen Geschehens zum Vorschein kommen. Die jesajanischen Bilder von blühender Steppe, vom Gelähmten, der springt wie ein Hirsch, von den zum Berg Zion wallfahrenden Völkern assoziieren sich hier; und auch die Verheißung des Ezechiel, daß Gott sein Volk von überall her aus den Gräbern holen werde, um es in das Land der Verheißung zu bringen (Ez 37).

Es ist das Fest der Unwahrscheinlichkeit und dessen, was der Mensch nicht (mehr) zu erhoffen träumt. Die Hoffnungslosigkeit verwandelt sich: der Schoß der Unfruchtbaren trägt Leibesfrucht, wie es von Elisabeth bekundet wird. Ja, die Jungfrau wird zur Mutter, zur Theotokos, d. h. zur Gottesgebärerin.

Freude entsteht nur in einem gelösten Herzen

Wird Weihnachten so als das Fest gesehen, bei dem wir uns der ungeschuldeten Zuneigung Gottes in unserer aussichtslosen Unheilsgeschichte bewußt werden, dann könnte das zur Folge haben, daß wir den festen Griff des Habens lockern. Wir müßten uns auf ein Fest des Antikonsums einstellen und würden sozusagen im allgemeinen Lichter- und Konsumtaumel jener bourgeoisen Völlerei nach Ausdrucksmöglichkeiten suchen, alle irdischen Dinge als vorläufig zu klassifizieren. Das Festmahl und die Geschenke müßten im symbolischen Wert wichtiger sein als in ihrem materiellen. Die persönlichen Beziehungen wären wichtiger als die Sachmittel. Die Möglichkeiten der spontanen Bekundung von Freude und Jubel wären wichtiger als Festkleider und -gegenstände. Der Protest gegen jede Form von Unmenschlichkeit und der handfeste Beitrag zur Vermenschlichung des Lebens an allen Stellen unseres Planeten wären wichtiger als traute Atmosphäre im kleinen Kreis. Wir kämen wie von selbst dahin, daß wir „zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen" (Mt 6, 33). Auf diesem Weg könnten

wir etwas von der Armut im Geiste erlangen (Mt 5, 1). Vielleicht wären wir dann auch bessere Gesprächspartner für die madres und niños, für die Menschen in den Favelas oder Pueblos Jovenes, für die Jesus als „Mühselige und Beladene", als die „Armen" eindeutig und unbestreitbar Partei ergriffen hat.

Artikel

Hermann Stenger

Das Erleben der Weihnachtssymbolik

Eine pastoralanthropologische Analyse mit Folgerungen für die Praxis

Seit dreißig Jahren kommt Stenger vom Thema „Gott und das Unbewußte" nicht mehr los. So hat er Grundlegendes sowohl zur Weihnachtssymbolik selbst als auch zum Erleben dieser Symbolik zu sagen. Mit den drei Deutungsdimensionen bzw. Wirkweisen der Weihnachtssymbolik bietet er Kriterien, um manches Geschehen um das eigentliche Glaubensgeheimnis herum auch in seinem positiven Gehalt zu würdigen und gleichzeitig den Zugang zum christlichen Glaubensinhalt zu erleichtern. Abschließend zieht er selbst einige Folgerungen für die Pastoral. *red*

Einstimmung

Als ich im Dezember 1985 bei 35 Grad im Schatten in den Kaufhäusern von Nova Iguaçu, nahe bei Rio de Janeiro, nach Weihnachtskarten suchte, stieß ich zu meiner Überraschung auf Abbildungen des von der Wintersonne Süddeutschlands angestrahlten Kirchleins in der Ramsau bei Berchtesgaden und eines schneebedeckten, wärme- und lichtdurchfluteten nordamerikanischen Bungalows. Es gab noch eine Reihe anderer, Freude und Geborgenheit verheißender Bildsymbole als Kommentar zu dem Wunsch „Feliz Natal". – In Losowaja, in der südöstlichen russischen Ukraine gelegen, brauchte es 1941, bei 35 Grad Kälte, diesen papierenen Winter nicht, um Weihnachten bzw. Epiphanie gebührend feiern zu können.

Reflexion

Seitdem ich 1958 zum ersten Mal über „Gott und das Unbewußte" nachgedacht hatte[1], ließ mich die Frage nach den christlichen Symbolen und ihrer Hermeneutik nicht mehr los. Mein Beitrag zur Thematik dieses Heftes geht von der theoretischen Annahme aus, daß Symbole, im

[1] Vgl. „Gloria in profundis Deo", in: *Hermann Stenger*, Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade, Salzburg 1985, 13–21. – Dieses Buch erscheint in 2. Auflage zum Jahresbeginn 1989 (bei Herder, Freiburg) mit gleichen Seitenzahlen unter dem neuen Titel „Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens. Pastoralpsychologische und spirituelle Texte".

Gegensatz zu Signalen, grundsätzlich vieldeutig sind[2]. Das Erleben der Weihnachtssymbolik hängt von der jeweiligen Deutung durch den Erlebenden ab. Diese hinwiederum geht aus weithin unbewußten Lebensinteressen („Bedürfnissen") und nur zu einem geringen Teil aus einer bewußten Verstehensanstrengung hervor, wie sie im Religionsunterricht, bei der Predigt und anderen kerygmatischen Vorgängen von den Beteiligten erwartet wird.

Drei Deutungsdimensionen

Ich unterscheide in meiner Analyse, typisierend und didaktisch vereinfachend, drei Deutungsdimensionen, die in der erlebenden Person verschieden gemischt zur Geltung kommen: die therapeutisch-psychohygienische, die religiös-numinose und die christlich-gläubige Dimension. Unter *Weihnachtssymbolik* verstehe ich den ganzen Symbolkomplex[3], der auf irgendeine Weise mit Weihnachten zu tun hat: biblische Texte – vor allem die lukanische Kindheitsgeschichte – und nichtbiblische Weihnachtserzählungen; Weihnachtsmusik und Weihnachtslieder; bildhafte Darstellungen und Weihnachtsspiele; liturgische und paraliturgische Gottesdienste; und schließlich das Brauchtum und sonstige Äußerungen der Volksfrömmigkeit. Diese gesamte „Symbolwelt" kann als eine „bunte" Symbolgestalt aufgefaßt werden, die sich vom Hintergrund unserer gegenwärtigen individuellen und kollektiven Gestimmtheit abhebt. Letztere wird durch mannigfache lebensgeschichtliche und von außen einwirkende Faktoren verursacht. Zweifellos unterliegt unsere Weihnachtsstimmung geopsychischen Einflüssen, die für die jährlich wiederkehrende Zeit um die Wintersonnenwende charakteristisch sind[4]. Wirkmächtiger jedoch erscheint mir das „Klima" zu sein, in dem unsere postmoderne „Risikogesellschaft"[5] leben muß. Weltweit verbreitete Ängste liegen in der Luft. Die Entwicklung in Wissenschaft und Technik hat zwar zu unvorstellbaren Fortschritten geführt, aber auch zu einer Katastrophenanfälligkeit, die bei der ungehemmten Fortsetzung der Moderne noch zunehmen wird[6]. Dieser Stimmungshintergrund

[2] Vgl. *Joachim Scharfenberg – Horst Kämpfer*, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten – Freiburg i. Br. 1980, 22–30.

[3] Ich übernehme hier die Symboldefinition von *Alfred Lorenzer:* „Symbole sind uns alle, in Laut, Schrift, Bild oder anderer Form zugängliche *Objektivationen menschlicher Praxis*, die als *Bedeutungsträger* fungieren, also ‚sinn'voll sind", entnommen seinem Buch: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M. 1981, 23.

[4] Vgl. *Willy Hellpach*, Geopsyche. Die Menschenseele unterm Einfluß von Wetter und Klima, Boden und Landschaft, Leipzig [5]1939, Stichwörter: „Winter", „Winterlandschaft", „Wintertag".

[5] Vgl. *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

[6] Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Ende oder Wende der Moderne?, in: Orientierung 52 (1988), 114–117.

ist an der unbewußten Deutung der Weihnachtssymbolik sicher nicht unbeteiligt.

1. Die therapeutisch-psychohygienische Deutungsdimension

Von der Weihnachtssymbolik geht eine „therapeutische", d. h. eine heilende, lebensgestaltende und lebensfördernde Wirkung aus[7]. Man kann sie „psychohygienisch" nennen, insofern sie der seelischen Gesundheit, der Spannungs- und Konfliktbewältigung, kurzum, der ganzheitlichen psychosomatischen Ausgeglichenheit dient[8].

Als erstes Beispiel für diese Deutung nenne ich den 1982 erschienenen Bild- und Textband von Frédérick Leboyer mit dem Titel „Das Fest der Geburt"[9]. Der Verfasser, ein dezidiert nichtchristlicher Frauenarzt in Paris, macht sich das traditionelle katholische Symbol der Jungfrau-Mutter, die von Geburtswehen verschont geblieben ist, für die Propagierung seiner ärztlichen Initiative „Sanfte Geburt" zunutze. Hier haben wir es mit dem seltenen Fall zu tun, daß eine ursprünglich christliche bzw. katholische Symbolik in erster Linie therapeutisch-psychohygienisch gedeutet wird. Da Symbole vieldeutig sind, ist es in einer nachchristlichen Epoche, wie der unsrigen, durchaus möglich, mit „ehemals" christlichen Symbolen rein therapeutisch umzugehen[10], so sehr dies auch christlichem und vor allem katholischem Empfinden befremdlich sein mag – „piis auribus offendens", wie eine alte Redewendung sagt.

Ganz anders verfährt Eugen Drewermann mit der therapeutischen Dimension der Weihnachtssymbolik. In seiner tiefenpsychologischen Auslegung der Kindheitsgeschichte Jesu[11] versucht er zu zeigen, wie fruchtbar die verschiedenen Symbolfigurationen für die Personwerdung derjenigen Menschen sein können, die mit ihnen existentiell in Berührung kommen. Drewermanns therapeutischer Ansatz ist ausgesprochen *progressiv*, d. h. „fortschreitend" auf das utopische und – theologisch ausgedrückt – eschatologische Ziel hin: die „Individuation". Die Möglichkeit, die Weihnachtssymbolik *regressiv* zu erleben, steht bei ihm nicht im Blickfeld. Deshalb soll nun die Aufmerksamkeit auf dieses ambivalente Faktum gelenkt werden.

[7] Zum Begriff „therapeutisch" vgl. *Heinrich Schipperges*, Entwicklungen der Krankenhausdienste, in: Der Krankenhausarzt 44 (1971), 92–100.
[8] Vgl. *Heinrich Meng* (Hrsg.), Psychohygienische Vorlesungen. Eine Einführung in Theorie und Praxis des seelischen Gesundheitsschutzes, Basel – Stuttgart 1958.
[9] München 1982.
[10] Vgl. meine ausführlichere Stellungnahme in: Verwirklichung . . ., 114–115, 118.
[11] *Eugen Drewermann*, Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium, Freiburg – Basel – Wien 1986.

Gesellschaftskonforme Regression

Es ist nicht abwertend, sondern psychohygienisch gemeint, wenn ich sage: Weihnachten ist für viele Menschen eine willkommene Gelegenheit, gesellschaftskonform zu regredieren[12]. Die winterliche Atmosphäre begünstigt „bei uns" diese Erlaubnis. Nur „bei uns"? Nein, auch in Brasilien und Rußland! Das heimelige Ansichtskartenkirchlein, der warme Bungalow, das alpenländische Blockhaus, die weihnachtliche Stube mit Christbaum und Krippe gehören zu den Symbolen im Umkreis der „Großen Mutter"[13]. Sie appellieren an den fundamentalen „Partizipationsdrang" des Menschen. Nach dem Schicksalsanalytiker Leopold Szondi[14] findet dieser Drang in der Zweipersonenbeziehung von Mutter und Kind seine primäre, auf das gesamte künftige Lebensgefühl sich auswirkende Erfüllung oder Enttäuschung. Paul Tournier widmete dem Thema „Geborgenheit – Sehnsucht des Menschen" ein ganzes Buch[15]. Nicht von ungefähr nehmen in der Weihnachtszeit die Vereinsamungsgefühle zu[16], werden Depressionen und Lebensnöte virulent und haben Telefonseelsorge und Beratungsstellen Hochsaison.

Hier wirkt sich, meiner Ansicht nach, das „postmoderne Klima" regressionsverstärkend auf das Weihnachtserleben aus. Dieses Klima bringt für viele sensible Menschen eine zusätzliche Störung ihrer ohnehin schon depressiven Lebensgrundstimmung mit sich. Ein Unbehagen beschleicht sie, das von latenten Verlust- und Trennungsängsten gespeist wird. Diese Ängste korrespondieren häufig mit „Grundstörungen"[17] der frühen Kindheit, die nun wiederbelebt und potenziert werden. Daraus resultiert ein überdurchschnittliches Regressionsbedürfnis, dem die Weihnachtssymbolik vor allem dort entgegenkommt, wo die Dyade „Mutter und Kind" im Mittelpunkt steht. Diese Konstellation „erinnert" an das frühkindliche Stadium, in dem es zwar noch keine Konflikte gegeben hat – wie später auf der ödipalen Stufe –, aber doch

[12] Das moderne Marketing nutzt diese kollektive Tendenz zur Regression schamlos aus. Das abundante Kindchenschema bei Tieren und Puppen, das auch vor dem Christkind-Baby nicht haltmacht, muß für die alljährliche weihnachtliche Konsumwerbung herhalten, wobei der wirtschaftliche Erfolg nicht ausbleibt.

[13] Vgl. *Erich Neumann*, Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten, Olten – Freiburg ²1976.

[14] Vgl. *Werner Lauer*, Partizipationsbedürfnis, in: Theologie der Gegenwart 16 (1973), 140–148; dort sind die Fundstellen bei *Leopold Szondi* angegeben.

[15] Zürich 1966.

[16] Aus der umfangreichen Literatur zum Thema „Vereinsamung" erwähne ich nur: *Wilhelm Bitter*, Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht. Ein Tagungsbericht, Stuttgart 1967.

[17] Zum Begriff „Grundstörung" vgl. *Michael Balint*, Regression. Therapeutische Aspekte und die Theorie der Grundstörung, München 1987, bes. 24–32 und 37–40.

mehr oder weniger große Mangelerfahrungen: Mangel an Geborgenheit, an Zuwendung, an Versorgt- und Gepflegtwerden usw. – Es sei nochmals betont, daß „Regression" die Bezeichnung für ein legitimes, auch im Erwachsenen anwesendes Bedürfnis ist, das, angemessen erfüllt, zu einem kreativen Neubeginn führen kann. Es stellt sich allerdings die Frage, ob im Einzelfall die Regression tatsächlich zur „Re-Creatio" wird[18], zum Kraftholen für ein erneutes Fortschreiten: „Reculer pour mieux sauter."

2. Die religiös-numinose Deutungsdimension

Die Weihnachtssymbolik spricht den Menschen nicht nur „therapeutisch", sondern auch „religiös" an, entsprechend seiner Fähigkeit, das Vordergründige der Dinge zu überschreiten und der „Heiligmächtigkeit des Daseins" (R. Guardini) inne zu werden. Symbole können eine numinose Qualität erhalten, die Empfindungen der Nähe und Tiefe, der Erhabenheit und des Erschreckens, des fascinosum et tremendum hervorrufen. Es handelt sich um Erfahrungen der „Transzendenz", Erfahrungen des „Heiligen" und des „Göttlichen" im Weltinnenraum[19].

Die Geburt als sakrales Ereignis

Leboyer umkreist poetisch-dramatisch das Geheimnis des Gebärens und Geborenwerdens. Der Originaltitel seines Werkes „Le sacre de la naissance" läßt sich mit „Die Geburt als sakrales Ereignis" oder mit „Die Geburt als Erscheinungsort des Heiligen" übersetzen. Die Aura des Numinosen wird durch die hervorragende Ausstattung des Buches verstärkt: Bilder von der Madonna mit dem Kind wechseln mit Fotos von Müttern mit ihren Neugeborenen und mit anderen symbolträchtigen Motiven westlicher und östlicher Malerei. Im Umschlagtext steht der Satz: „Dieses Buch erzählt von der Geburt als dem großen Abenteuer im Leben einer Frau, einer Verwandlung, deren Ausmaß und Tiefe überwältigen können." Hier verschmilzt die religiöse Dimension mit dem medizinisch-„therapeutischen" Anliegen des Autors.

Erschließung des Menschseins für das Göttliche

Drewermann, der für eine Rehabilitierung der Mythen in Theologie und Verkündigung eintritt, sieht in den mythischen Bildern, die er auch in der Kindheitsgeschichte vorfindet, die Stellen, „an denen schon auf Erden ein Stück Himmel sichtbar wird". Für ihn besteht das Wesen der Religion in dem menschlichen Vermögen, „Vorgänge und Gegenstände der realen Welt aus der Enge des Irdischen herauszulösen und in Symbole des Unendlichen zu ver-

[18] Vgl. *M. Balint*, a. a. O., 33–40.

[19] Vgl. das klassische Werk von *Rudolf Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Gotha [15]1926; ferner *Jörg Splett*, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, Freiburg i. Br. – München 1971; neuerdings *Dietmar Kamper – Christoph Wulf* (Hrsg.), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt a. M. 1987.

wandeln“[20]. Stets müssen wir, nach Drewermann, die mythische Sprech- und Denkweise „als Wesensausdruck eigener Möglichkeiten deuten und dabei gegenwärtig halten, daß die Mythen niemals über etwas Fremdes und Entlegenes, sondern im Grunde stets *von unserem eigenen Dasein* sprechen, *soweit es sich dem Göttlichen erschließt*“[21].

Die therapeutische und die religiös-numinose Dimension sind bei Drewermann wie auch bei Leboyer nur theoretisch, nicht praktisch zu unterscheiden.

Religiöse Nostalgie

Auch die regressive Erlebnisweise der Weihnachtssymbolik hat eine religiös-numinose Entsprechung, wie dies der vorweihnachtliche Bücher-, Schallplatten- und Tonbändermarkt zeigt. Zur Veranschaulichung zitiere ich eine Passage aus der nostalgisch-volkspoetischen Beschreibung einer Kindheitserinnerung an die Christmette von Oskar Maria Graf: „. . . wahr und wahrhaftig, das ist jedesmal gewesen, als wie wenn unser allmächtiger Herr und Gott selber dieses prangende, prunkende Inwendige von unserer Pfarrkirche aus Licht und Farben und Gold, aus Orgeltönen und Gesang wie ein märchenhaft prachtvolles Schmuckkästlein mitten in unsere tiefverschneite, eiskalte, stockdunkle Weltkugel herabgestellt hätte, und ich glaub, nicht bloß uns Kinder, sondern jeden, der wo da frierend und vom langsam aufgleimenden Schnee durch und durch naß in den Betstühlen gekniet oder auf dem rutschigen, nassen Pflasterboden gestanden ist, hat es da wie ein Wunder überkommen. Ganz und gar hat uns alle aber schier verzaubert, wenn am Schluß der Mette – von den rostigen, tiefbassigen Mannsbildern, den heller singenden Weibern bis zu den dünnen Stimmen von uns Kindern – das gemeinsame Tedeum gesungen worden ist, dieses gewaltig zum Himmel hinaufbrausende ‚Großer Gott, wir loben dich . . .‘ . . . Ach, und daheim hat es alsdann Leber- und Blutwürste mit Kraut gegeben, und später den schweren Punsch mit Christbaumgebäck, und aufbleiben haben wir dürfen bis lang, lang nach Mitternacht“[22].

Liest man die ganze Erzählung, wird das regressiv-wohlige und zugleich „heilige“ Gefühl deutlich spürbar, an dem der Verfasser den Leser teilnehmen lassen möchte. Ob sich in einer solchen Atmosphäre eine christlich-gläu-

[20] *Eugen Drewermann*, Dein Name . . ., 26.
[21] Ebd. 27.
[22] Entnommen dem Kapitel „Die Christmette“ aus „größtenteils schimpflich“ von *Oskar Maria Graf*, München. Zu nennen sind hier u. a. auch die Schallplatten mit den Advents- und Weihnachtserzählungen von *Karl Heinrich Waggerl*. Ebenso hat die „Heilige Nacht“, eine Weihnachtslegende von *Ludwig Thoma*, eine hohe Auflagenziffer erreicht: München 1966, 91.–97. Tausend!

bige Hermeneutik des Weihnachtsgeschehens noch durchsetzen kann?

3. Die christlich-gläubige Deutungsdimension

Die Weihnachtssymbolik sollte grundsätzlich Ausdruck jener Botschaft sein, um derentwillen sie entfaltet wurde. Sie hat ein christliches Proprium und verlangt nach einer entsprechenden Deutung, die sich von anderen Auslegungsmöglichkeiten unterscheidet. Die christliche Deutung ist eine „gläubige", weil sie eine Entscheidung („Bekehrung") zur Voraussetzung hat, eine durch Gnade bewirkte Zustimmung zu dem heilsgeschichtlichen Ereignis der Inkarnation.

Leboyer erklärt mit aggressivem Unterton: „Worin besteht der religiöse Aspekt der Geburt? Überflüssig zu erwähnen, daß mich nicht interessiert, was Katholiken, Protestanten, Juden, Taoisten oder Moslems darüber denken. Sie folgen ihren Dogmen . . . Ich möchte nicht nach Vorschrift denken"[23]. Wenn Leboyer sagen würde, die Christen folgen ihrer Glaubenserfahrung und der daraus resultierenden Überzeugung, die sich auch in dogmatischen Formulierungen (wenn auch unvollkommen) ausdrückt, wäre es einfühlsam und zutreffend. Sicher ist, daß eine offenbarungsgebundene Deutung für ihn nicht in Frage kommt.

Gemeinsames Ringen um die „Unterscheidung des Christlichen"

Drewermann hat durch seine Art, biblische Texte tiefenpsychologisch zu interpretieren, einen Streit darüber entfacht, ob von ihm die christlich-gläubige Deutungsdimension genügend berücksichtigt wird. Ich habe vor einem Jahr zu Weihnachten seinen Ansatz positiv gewürdigt und zugleich meine Bedenken darüber geäußert, ob ihm wirklich die „Unterscheidung des Christlichen" in dem erforderlichen Ausmaß gelingt[24]. Ich hoffe, daß die Auseinandersetzung einen für alle Beteiligten fruchtbaren Verlauf nimmt und daß das kirchliche Lehramt sie nicht durch eine vorschnelle Intervention zu beenden versucht. Es handelt sich dabei ja nicht um einen „Fall Drewermann", sondern um eine epochale theologische, geistesgeschichtliche und kulturelle Problematik, die u. a. auch in Strömungen der Neuen Gnosis, in New Age und Esoterik in Erscheinung tritt.

Ich charakterisiere nun die christlich-gläubige Deutungsdimension, soweit dies notwendig ist, um aus der Zusammenschau der drei Dimensionen einige Folgerungen für die pastorale Praxis ziehen zu können.

[23] *Frédérick Leboyer*, Das Fest . . ., 15.
[24] Vgl. *Hermann Stenger*, Die Wiederentdeckung der Bilder. Überlegungen zu Eugen Drewermanns Deutung der lukanischen Kindheitsgeschichte, in: Theologie der Gegenwart 30 (1987), 232–241.

Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu als Bezugspunkt für die Kindheitsgeschichte

Entscheidend ist, daß Jesus der Christus als der gesehen wird, der er war und der er ist. Es darf nicht vergessen werden, daß die Kindheitsgeschichte erst rückblickend konzipiert wurde, nachdem sich alles: Leben, Sterben, Auferstehung Jesu und die Gemeindebildung, bereits zugetragen hatte. Mit Jesus, dem Mann aus Galiläa, die Erfüllung der messianischen Erwartung in Verbindung zu bringen, war damals und ist heute eine Glaubenszumutung sondergleichen, die nur aufgrund seines Todes und der österlichen Ereignisse verkündbar geworden ist. Diese Herausforderung, die einzig mit dem Bekenntnis- und Bittruf „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben" beantwortet werden kann, darf durch die Weihnachtssymbolik nicht verharmlost werden. Lassen wir das Faktum in unverdeckter Härte auf uns wirken, daß kein Mensch in diesem Jesus den Messias anerkennen kann, wenn er sich nicht zu ihm bekehrt hat. Dabei geht es nicht um die Plötzlichkeit einer Erfahrung, wie sie Paulus zuteil geworden ist – auch ihr ging wohl der Prozeß einer Einstellungsänderung zu dem von ihm verfolgten Jesus voraus –, sondern um deren Unerläßlichkeit, um ein Wachstum im Glauben, um eine ständige Metanoia. Dazu kommt, daß unser heutiges Bewußtsein fast ausschließlich individualistisch und manchmal sogar privatistisch auf Jesus als einzelne Person, „die mich erlöst hat", ausgerichtet ist. In Israel war das anders: „Die Erwartungsfigur des Messias erhielt ihren Sinn erst dadurch, daß er derjenige sein sollte, der das Gottesreich heraufführt. ... Wenn es eine christliche Hoffnung gibt, dann die, daß an Stelle der korrupten Gesellschaften dieser Erde endlich die Gottesherrschaft treten wird"[25]. Christliche Deutung der Weihnachtssymbolik ist also gesellschaftskritisch und damit „politisch", oder, anders ausgedrückt, sie ist bundestheologisch, weil mit Ihm der „Neue Bund" beginnt als Erfüllung der Verheißung: „Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein" (Jer 31, 33).

Folgerungen

(1) Annahme der pastoralen Wirklichkeit

Die theoretische Feststellung, daß Symbole mehrdeutig sind, trifft auf die Weihnachtssymbolik uneingeschränkt zu. Diese Tatsache ist in der Praxis aufmerksam wahrzunehmen und respektierend anzunehmen. Es gilt die Devise von C. G. Jung: „Was man nicht annimmt, kann man nicht ändern." Wichtig ist, die Deutungsebenen zu unterscheiden, ohne die Glaubensgestalt der einzelnen Person taktlos zu diagnostizieren.

[25] *Norbert Lohfink*, Die messianische Alternative. Adventsreden, Freiburg – Basel – Wien [4]1984, 13f.

(2) Wissen um den pastoralen Auftrag

Die christlich-gläubige Deutungsdimension hat unter den drei Dimensionen den Vorrang, was nicht heißt, daß die anderen beiden Ebenen ignoriert werden dürfen. Zu überprüfen ist jedoch, wieviel Kraft und Zeit in die übliche Weihnachtsvorbereitung investiert werden und wieviel bzw. wie wenig dadurch für die „hermeneutische Anstrengung" (s. u.) übrigbleibt. Es muß die Gefahr gesehen werden, daß das religiös-numinose Erleben für den Glaubensvollzug nicht ohne weiteres förderlich ist, vielmehr für diesen sogar hinderlich sein kann[26]. Ebenso ist darauf zu achten, der Befriedigung von regressiven Bedürfnissen nicht maßlos entgegenzukommen, denn diese leicht zu erzeugende Zustimmung ist kein brauchbares Symbol für den verheißenen „Frieden auf Erden". Sie trägt im Gegenteil zur Verdrängung der Brisanz der messianischen Botschaft bei.

(3) Bereitschaft zur hermeneutischen Anstrengung

Die Auslegung der Weihnachtsbotschaft darf sich nicht auf die Predigt in der Gottesdienstgemeinde beschränken. In der gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation sind umfangreiche katechumenale, mystagogische Vorgänge notwendig, um das Ereignis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zu erschließen. Ohne langwierige Prozesse der Gemeindeweiterentwicklung sind solche nicht möglich.

Für das Verständnis von Weihnachten ist es unerläßlich, sich außer an der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums auch an anderen biblischen Texten zu orientieren. Unentbehrlich ist z. B. die Kenntnis des Deuterojesaja und Tritojesaja sowie die Theologie, die dem „Stammbaum Jesu" bei Matthäus zugrunde liegt.

Daß theologisch gutfundierte Hymnen, Lieder und spirituelle Texte eine frisch sprudelnde hermeneutische Quelle sein können, versteht sich von selbst. Beim Schreiben dieser Seiten hörte ich immer wieder in mir den Gesang des Troparions aus der ostkirchlichen Epiphaniefeier nachklingen:

> Im Jordan wirst du, Herr, getauft,
> und offenbar wird die heiligste Dreifaltigkeit:
> Der Vater, der das Wort gezeugt,
> nennt dich den geliebten Sohn.
> Und der Geist, in Gestalt einer Taube,
> ist des Wortes Bekräftigung.
>
> Gepriesen bist du, Christus, unser Gott.
> Du erneuerst die Welt, Ehre sei dir[27].

[26] Vgl. die Unterscheidung „Symbole" und „Diabole", in: *Hermann Stenger*, Verwirklichung . . ., 105–129. – Kritisch zu hinterfragen sind z. B. die zur Norm gewordenen Advents- und Weihnachtsfeiern in Vereinen und Betrieben.

[27] Übertragung von *P. Irenäus Totzke OSB*, Abtei Niederaltaich.

Jürgen Werbick
Gottes Menschwerdung verkünden

Wie kann bei der Verkündigung der Weihnachtsbotschaft der Eindruck vermieden werden, bei der „Menschwerdung Gottes" handle es sich um einen Mythos? Indem man sich um ein tieferes Verständnis der Inkarnationsvorstellung bemüht und – mit Werbick – die Inkarnation als Metapher bibelgemäß auslegt. Dann kann gezeigt werden, wie die jüdische Vorstellung von der Zuwendung Gottes zum Menschen in Jesus zur unüberbietbaren und unwiderruflichen Vollendung kommt. *red*

I. Der Mensch gewordene Gott – ein Mythos?

Die Weihnachtspredigt kann sich dem Zug ins erbaulich Sentimentale offenbar nur schwer entziehen. Es liegt so nahe, den Zuhörern am „Fest des Kindes" das Kind und seine Offenheit für das Wunderbare als Herausforderung an unsere vertrocknete Erwachsenenfrömmigkeit vor Augen zu stellen. Manche Prediger versuchen, den Zug ins erbaulich Sentimentale tiefenpsychologisch aufzufangen; sie deuten das weihnachtliche Festgeheimnis als Chiffre für die heilsame Neu- und Wiedergeburt des Kindes in uns selbst: als „Symbol" für die Menschwerdung (für das „Ganzwerden") des Menschen, der sich den elementaren – „kindlichen" – Antrieben, Phantasien und Sehnsüchten des kollektiven Unbewußten öffnet.

Die christliche Verkündigung hat freilich bisher immer daran festgehalten, daß die Glaubenswahrheit der Menschwerdung Gottes in intentione directa eine Aussage über Gott und *eben deshalb* Heilswahrheit ist: eine Aussage über Gott, der den Menschen Mitmensch sein, der ihnen – zu ihrem Heil – zutiefst verbunden sein wollte. Gott selbst sei das Thema der weihnachtlichen Frohbotschaft; so sieht es etwa auch Arno Schilson: Gott kommt als Kind zur Welt. Schilson macht deutlich, worüber deshalb an Weihnachten nachzudenken ist: „Über Gott, der selbst als Kind in diese Welt kommt und darin uns Menschen seine Wahrheit neu erschließt"; darüber, daß Gott mit seiner Mensch-(Kind-)Werdung das Geschick der Schwachen und ihr Angewiesensein teilt, „als gestaltgewordene Ohnmacht, als vollendete Selbst-Auslieferung an die freie Zustimmung und Fürsorge der Menschen"[1].

Aber ist die Vorstellung von einem Mensch gewordenen Gott denn nicht rettungslos mythologisch? Für die Antike war es ein geläufiges Mythenmotiv, daß ein Gott Menschengestalt annahm, als Mensch unter Menschen redete, handelte, „liebte"[2]. Gehört nicht auch die Vorstellung

[1] Vgl. *A. Schilson*, Gott kommt als Kind, Freiburg/Br. 1977, 13 bzw. 17.
[2] Vgl. die Belege bei *M. Goulder*, Die beiden Wurzeln des christlichen Mythos bzw. *F. Young*, Zwei Wurzeln oder ein Wurzelgestrüpp, beide Aufsätze in: *J. Hick* (Hrsg.), Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, dt. Ausgabe Gütersloh 1970, 73–96 bzw. 97–131.

von einem Gottessohn, den der Vater als Mensch in die Welt sandte, als die Zeit erfüllt war (Gal 4, 4), die Vorstellung eines gottgleichen Christus, der sich seiner Gottgleichheit entäußerte, sich erniedrigte bis zum Tod am Kreuz und den Gott wegen seines Gehorsams wieder zur Gottgleichheit erhoben habe (Phil 2, 6–11), die Vorstellung des fleischgewordenen Logos, der unter den Menschen Wohnung nahm (Joh 1, 14), gehört nicht auch dieser in sich durchaus differenzierte Vorstellungskomplex in die Reihe der antiken Menschwerdungsmythen? Und müßte man ihn dann nicht entmythologisieren[3] oder auf seine metaphorische Intention zurückführen, statt ihn wörtlich („buchstäblich") zu nehmen[4]? Ist denn nicht – wie das Unvermögen der Theologie, das Geheimnis der hypostatischen Union begrifflich zu klären, zur Genüge zeigt[5] – jeder Versuch, die Menschwerdung einer göttlichen Person als „buchstäblich" zu nehmende Glaubenswahrheit auszulegen, von vornherein zum Scheitern verurteilt? Ja, muß man nicht sogar feststellen, daß die begrifflichen Rekonstruktionen dieses „Mythos" noch immer einem offenen oder versteckten Doketismus Vorschub geleistet haben, für den das Menschsein Jesu nur die sichtbare Außenseite eines göttlichen „Inneren" – des göttlichen Wissens und Selbstbewußtseins Jesu Christi, der Göttlichkeit seiner Vollmacht und seines sündelosen sittlich-religiösen Handelns, der göttlich unangefochtenen (Wesens-)Verbundenheit mit dem Vater – ausmachen konnte?

Konzilsdefinitionen gegen normal-doketische Vorstellungen

Gewiß, die christologische Lehrentwicklung hat solchen (in der Konsequenz häretischen) Vereinfachungen gegenzusteuern versucht. Aber waren die Definitionen von Chalcedon mehr als „Leerformeln", die den Glaubenden völlig allein ließen bei dem unumgänglichen Versuch, die Menschwerdung des Logos sich *vorzustellen*? Und hat nicht deshalb der normale Doketismus mit seinen Kategorien „Innen" (göttlicher Kern) und „Außen" (menschliche Hülle) Glaubensbewußtsein und Verkündigung weithin bestimmt? Gerade die Verkündigung des weihnachtlichen Festgeheimnisses nahm häufig zu solch normal-do-

[3] R. Bultmanns Entmythologisierungsaufsatz bezieht sich ausdrücklich auf die Inkarnationsvorstellung; vgl. Neues Testament und Mythologie, in: *H. W. Bartsch* (Hrsg.), Kerygma und Mythos (Bd. 1), Hamburg [3]1954, 15–48, hier 15.

[4] Diese hermeneutisch ziemlich prekäre Alternative zwischen „buchstäblichem" und metaphorischem Verständnis (Verständnis als Mythos) formuliert *John Hick* in seinem Beitrag (Jesus und die Weltreligionen) zu dem zitierten Sammelband: Wurde Gott Mensch? (175–196; hierzu 188).

[5] So *John Hick*, a. a. O., 187. *I. U. Dalferth* hat freilich zu Recht darauf hingewiesen, daß diese begrifflichen Schwierigkeiten zu ganz anderen theologischen Schlußfolgerungen führen können (ja müssen; vgl. seinen Aufsatz: Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie, in: ZThK 84 (1987) 320–344; seine Auseinandersetzung mit Hick 330ff).

ketischen Vorstellungen Zuflucht, wobei das theologisch weithin ungeklärte Verständnis der Jungfrauengeburt keine geringe Rolle spielte: Von Gottes Geist „überschattet", darf die Jungfrau Maria die „menschliche Hülle" in ihrem Schoß wachsen lassen, der der Gottesgeist das göttliche Leben des Sohnes einstiftet; in der Heiligen Nacht tritt die zweite Person der Dreieinigkeit aus dem Schoß der Jungfrau in diese Welt ein als sichtbar-greifbarer Mensch, um die Menschen zum Glauben an sein unsichtbares, wenn auch gelegentlich (in den Wundern) aufblitzendes göttliches Inneres zu führen, zum Glauben an jenes Heilsdrama, das die Innenseite des äußerlich-menschlichen Lebens und Sterbens Jesu ausmachte. So kann der Glaubende nur noch staunend, Gottes Größe und Barmherzigkeit preisend immer wieder neu zur Kenntnis nehmen, was sich unter der Hülle einer – gewiß wunderbaren – Geburt, eines – gewiß von immer neuen Wundern überstrahlten – menschlichen Lebens tatsächlich zum Heil der Menschen abspielte.

Es ist nicht verwunderlich, daß *diese* Vorstellung von Menschwerdung und vom Menschsein Gottes heute als mythologisch empfunden wird. Aber ist damit nicht doch der gesamte Komplex der traditionellen christologischen Definitionen getroffen: die Präexistenz des Logos wie die Lehre von der einen Person Jesus Christus, die ebenso unverkürzt Mensch ist, wie sie in menschlicher Existenz unverkürzt Gott – die zweite Person des dreieinigen Gottes – blieb? Muß man diese Lehrbildung nicht doch der in der Religionsgeschichte immer wieder anzutreffenden Tendenz zurechnen, religiöse Stifterpersönlichkeiten zu vergöttlichen, um die Authentizität ihrer Gotteserfahrung zum Ausdruck zu bringen[6]? Dieser Frage darf die Verkündigung der Menschwerdung Gottes nicht ausweichen. Sie stellt sie ja selbst zutiefst in Frage. Aber wie kann sich die Verkündigung dem Mythologieverdacht stellen?

II. Hermeneutische Klarstellungen

Von manchen Theologen wird der Verkündigung das Angebot gemacht, das „wörtliche Verständnis" der Inkarnationsvorstellung fahrenzulassen und sich ganz auf die Herausarbeitung ihres metaphorischen oder symbolischen Gehalts zu konzentrieren[7]. Damit würde jene Verfestigung der „Poesie" zur Prosa rückgängig gemacht, mit der die metaphorische Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes zur Vorstellung eines metaphysischen Gott-Sohnes aus der Substanz des göttlichen Vaters erweitert (und verfälscht?) wurde; und es dürfte zur Geltung kommen,

[6] So wiederum *J. Hick*, a. a. O., 178.
[7] So durchgehend in dem von *John Hick* herausgegebenen Sammelband.

daß die Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes ursprünglich die Gewißheit der Glaubenden ausdrücken soll, durch ihn „eine entscheidende Begegnung mit Gott und ein neues und besseres Leben gefunden" zu haben[8]. Aber bedurfte es zur Versprachlichung dieser Erfahrung der Inkarnationsvorstellung? Lag sie nur einfach nahe, wenn man die unersetzbare und unüberbietbare Bedeutung Jesu für den Glauben der Gemeinde aussagen wollte? Sie lag ganz und gar nicht nahe im Kontext einer mittelplatonischen Gottes- und Weltvorstellung, in dem bzw. gegen den sie begrifflich ausgearbeitet wurde. Hier zeigt sich, wie mißlich es ist, wenn Theologen behaupten, bestimmte Begriffe und Titel seien *nichts anderes* als eine geistesgeschichtlich naheliegende Versprachlichung *der* Relevanz, die man selbst der Gestalt Jesu Christi noch zuzubilligen bereit ist.

Die Funktion der Inkarnationsmetapher: die unwiderrufliche Zusage Gottes in Jesus Christus

Hermeneutisch verantwortlicher wäre es, wenn man geduldig versucht, die *Funktion* der Inkarnationsvorstellung für den spezifisch christlichen Gottesgedanken wie für den in Nizäa und Chalcedon bleibend geprägten christologisch-soteriologischen Lehrzusammenhang zu rekonstruieren. Wenn man diese Funktion einigermaßen umfassend zu beschreiben vermag, so wird man auch darauf verzichten können, sich das „Wie" der Menschwerdung als beschreibbaren Vorgang auszumalen. Die Inkarnationsvorstellung formuliert die äußerste Konsequenz einer Gottesintuition, die sich in der Glaubensgeschichte Israels immer deutlicher herausgebildet hatte. Israel lernte seinen Gott Jahwe als den schlechthin *Beziehungsmächtigen und Beziehungswilligen* kennen, als den erwählenden und dem erwählten Volk sich verpflichtenden Gott. Diese Intuition fand vielfältigen Ausdruck in einer Reihe von Metaphern (Bund, Ehe und als Zentralmetapher: Erwählung), die von ihr gerade nicht uneigentlich (übersetzungsbedürftig bzw. ersetzungsbedürftig), sondern unvergleichlich prägnant und innovativ (daher auslegungsbedürftig) sprachen[9]. Die Inkarnationsmetapher zieht eine Konsequenz, die sich begrifflich und in der Vorstellung nicht mehr einholen läßt, nach der Begriff und Vorstellung sich gleichsam immer nur ausstrecken können. Sie bringt zum Ausdruck, daß Jesus Christus als das für die Menschen unausdenkbare und doch schlechthin

[8] Vgl. *J. Hick*, a. a. O., 185.

[9] Dies könnte eine ausgearbeitete Metapherntheorie gegen Hick wohl zeigen; vgl. dazu etwa Ricœurs Beiträge in: *P. Ricœur – E. Jüngel*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft der „Evangelischen Theologie"), München 1974, bzw. sein großes Werk: La métaphore vive, Paris 1975 (dt. Auswahlübersetzung: Die lebendige Metapher, München 1986).

heilsame Ereignis, als das Zum-Ziel-Kommen des göttlichen Beziehungswillens verstanden werden darf. Als die neue, spezifisch christliche Zentralmetapher (die freilich auf das Kreuz als der Metapher der sich opfernden göttlichen Liebe hin ausgelegt werden muß) spricht sie unüberholbar gültig aus, inwiefern der göttliche Beziehungswille in Jesus Christus zum Ziel kommt: Er ist der „Menschen-Sohn", mit dem der göttliche Vater sich rückhaltlos identifizierte; er ist der Mensch, in dem Gott selbst sich den Menschen – Jesu Brüdern und Schwestern – unwiderruflich zugesagt hat. Der göttliche Logos ist in Jesus Mensch geworden, und mit der Menschwerdung des Logos verbindet Gott sich dem Menschengeschlecht zuinnerst und unwiderruflich.

III. Die Aufgabe der Verkündigung

So wäre die Metapher „Gottes Menschwerdung" nicht durch eine prägnantere und unmißverständlichere, den Sachverhalt „unverhüllt" zum Ausdruck bringende Rede zu ersetzen, sondern je neu daraufhin zu befragen, wie *in ihr* Gottes Gottsein und Jesu Bedeutung für uns schlechthin aufschlußreich zur Sprache kommen.

Damit ist aber auch die Aufgabe der Verkündigung markiert: Es kann ihr nicht darum gehen, die unverständlich gewordene und unter Mythologieverdacht geratene Inkarnationsvorstellung durch plausiblere Vorstellungen zu ersetzen, also etwa statt der „Christologie von oben" eine „Christologie von unten" zu favorisieren[10]. Sie hat Inkarnation als Metapher ernst zu nehmen und auszulegen: je neu herauszuarbeiten, wie sie Gott, die Sendung Jesu Christi und Gottes Verhältnis zu den Menschen denken läßt, ohne der Versuchung zu erliegen, den „reinen Sachverhalt" – das „Wie" der Inkarnation – hinter der Metapher greifen und „im Klartext" darstellen zu wollen.

Was gibt nun das Metaphernbündel „Menschwerdung Gottes" („Inkarnation") zu denken; wie kann es als Innovation der religiösen Sprache und des Gott-Denkens, als schlechthin aufschlußreiches Sprechen von Gott in der Verkündigung ausgelegt werden? Dazu drei Hinweise:

1. Gott offenbart sein Innerstes an einem Menschen

Die Inkarnationsvorstellung hatte – wenn überhaupt – nur am Rande die Funktion, Jesu Würde zu „erhöhen". Sie war von Anfang an von Gott her gedacht und bezeugte seine schlechthin unüberbietbare Heilsgegenwart unter den Menschen. Der Gott der Christen ist nicht das schlechthin weltjenseitige, unbewegte, leidenslose und deshalb vollkommene höchste Sein des mittleren Platonismus, das man nur denken kann, indem man von aller

[10] Vor der Kurzschlüssigkeit dieser Alternative sei nachdrücklich gewarnt.

zeitlich-geschichtlichen Konkretheit abstrahiert. Der Gott der Christen ist konkret da in einem Menschen, der als unser Mitmensch Jesus Christus Gottes Willen und Wesen offenbart. Auf diesen Menschen darf man schauen, wenn man wissen will, wie Gott ist; an ihm läßt sich entdecken, in welchem Sinne Gott der Allmächtige, der schlechthin Schöpferische, der Gerechte, Alpha und Omega sein will. Die Inkarnationsvorstellung bringt den *Selbstoffenbarungsgedanken* konsequent zur Geltung: Gott wird ein Mensch; er wird für die Menschen geschichtlich „greifbar", anschaubar, so daß für den, der Augen hat zu sehen, nicht mehr im unklaren und ungefähren bleiben muß, wer Gott ist. Wer Leben und Geschick Jesu Christi betrachtet, der sieht Gottes „Innerstes", der kann wahrnehmen, wovon er „zuinnerst bewegt" ist, was ihm „am Herzen" liegt; der kann wahrnehmen, wozu er entschlossen ist, was er um seines Gottseins und um des Heils der Menschen willen gegen die widergöttlichen Mächte durchsetzen wird.

Jesus als Immanuel, als Gott mit uns

Gott wird offenbar in einem Menschen, dessen Leben ganz und gar von Gottes Heiligem Geist „durchatmet und beseelt" ist; und Gott ist in diesem Menschen so anwesend, daß er ihn den Immanuel – den Gott mit uns, unter uns – sein läßt; Jesus ist der Immanuel nicht obwohl, sondern *weil* er Mensch, dieser konkrete Mensch Jesus von Nazaret ist. Das Dogma von der hypostatischen Union versucht diese Glaubenseinsicht gegen Verkürzungen zu schützen. Wird ihr unsere Verkündigung immer oder auch nur im Normalfall gerecht? Nimmt sie wirklich ernst, daß unser Gott so ist, wie er in Jesus Christus offenbar wurde, daß Jesu Menschsein nicht Hülle, sondern „Medium" der Selbstoffenbarung Gottes ist, daß Gottes Wort, da es gesprochen wird, als ein zutiefst menschliches Menschenleben sich ausspricht? Ist es unserer Verkündigung ernst damit, daß Jesus Gott auch da noch offenbart, wo er ein Opfer der um ihrer Selbstbehauptung willen zu allem entschlossenen Menschen wird? Die Verkündigung des weihnachtlichen Festgeheimnisses könnte das Befremden, das selige Erschrecken über diese Glaubenseinsicht widerspiegeln: daß wir Gott selbst kennenlernen dürfen, wenn wir auf Leben und Geschick unseres Mitmenschen Jesus schauen; daß das Wort, in dem Gott sich selbst ausspricht und mitteilt, ein Mensch ist; daß Gott in diesem Menschen und von ihm her – im Heiligen Geist – bei uns ist.

Kann man hier eigentlicher und „treffender" reden, kann man die Metapher von der Menschwerdung (Fleischwerdung) des Logos hinter sich lassen und von der „Sache

selbst" sprechen? Nein, es gibt keine „Sache" hinter der Metapher „Menschwerdung", nach der Gott sich in einem zutiefst menschlichen Leben als er selbst ausspricht; nach der der Logos Mensch wird. Theologie und Verkündigung haben hier nicht zu „übersetzen"; sie haben danach zu fragen, was das für uns bedeutet. Sie haben sich freilich auch davor zu hüten, in der Vorstellung rekonstruieren zu wollen, wie Gott es anstellte, Mensch zu werden. Die Metapher erlaubt kein Wissen um das Wie; sie weist eine Richtung: Gottes Wort ist ja im Zeugnis vieler Menschen hörbar geworden; aber sie sind nicht selbst das Wort gewesen. Ihr Leben bezeugte eben nicht nur den Gott, der sie anrief und sandte; es „bezeugte" und „verriet" auch ganz anderes: ihren Kleinglauben, ihr Sich-Verweigern, ihr Unverständnis und ihre Inkonsequenz, ihre „Taubheit" und ihre „Gottlosigkeit". Ihr Zeugnis war eine Antwort auf Gottes Anruf, die den Anrufenden ebensosehr verdeckte als sie ihn bezeugte. Jesus Christus war in Person jene Antwort eines Menschen auf Gottes Anruf, die dem Anrufenden in allem entsprach und ihn offenbarte – Christologie von unten. Aber er war dies nicht aus menschlichem Vermögen und Menschenvollmacht heraus, sondern weil Gottes Geist auf ihm „ruhte" (Lk 4, 16–21); er war Zeuge in letzter Konsequenz, er war der Logos, weil durch seinen Heiligen Geist Gott selbst sich in ihm bezeugte – Christologie von oben. So weist uns die Metapher „Inkarnation" (des Logos) an, Jesus Christus als jenen vollkommenen Zeugen zu sehen, in dessen Zeugnis das (der) Bezeugte selbst gegenwärtig ist und sich bezeugt.

2. Gott wird den Menschen ein Mensch

Der Hymnus des Philipperbriefs (2, 6–11) besingt die Menschwerdung des Kyrios (V. 11) als Selbsterniedrigung, als „Herabsteigen" zu den Menschen – ganz offensichtlich Poesie, die nicht voreilig in begrifflicher Prosa fixiert werden sollte. Aber gibt nicht auch sie zu denken; provoziert sie nicht dazu, Gott anders zu sehen, da er seinen Sohn „sandte", das Los der vom Todesgesetz Unterjochten zu teilen und zu wenden (Gal 4, 4ff)? Die Metapher vom herabsteigenden Kyrios spielt auf jenen solidarischen Bundesgott an, der sich das Schicksal seines erwählten Volkes zu Herzen gehen läßt; und sie radikalisiert diese Vorstellung bis zu jenem Punkt, wo das Ordnungsschema „oben – unten" jede Gültigkeit für das Verhältnis Gottes zu den Menschen verliert. Gott ist nicht unberührbar und unerreichbar „oben"; er ist mir Vater *und Bruder* – ein solidarischer Gott, der nicht nur am Leben und Leiden der Menschen Anteil nimmt, sondern es teilt. Der Kyrios steigt herab aus seiner erhabenen Höhe;

die Abgründe des Menschenlebens sind ihm nicht fremd. Er ist der Immanuel auch in der letzten Ausweglosigkeit unseres Sterbens. Und diese Solidarität beweist Gottes Überlegenheit über die beziehungsfeindlichen Mächte der Sünde und des Todes. Gott rettet die Menschen, da er – in seinem Sohn – einer von uns, unser Mitmensch und Bruder wird, da er sich mit den Menschen solidarisiert und selbst erträgt, was sie zu tragen haben. Solidarität rettet, da sie die Haltbarkeit einer Beziehung gegen die tödliche Aussichtslosigkeit des Auf-sich-selbst-Zurückgeworfenseins verbürgt und wahr werden läßt. Auf diese Erfahrung – genauer: auf die in solchen Erfahrungen wach werdende Verheißung – spielt die Metapher vom Herabsteigen des Kyrios an; und sie weist die Glaubenden an, sich auf ihren Gott als auf den zu verlassen, der für die Verheißung der Solidarität auch noch im tiefsten, schlechthin ausweglosen Abgrund des Menschenlebens einsteht, da er ein für allemal unser Bruder wurde und uns deshalb nie mehr allein lassen wird.

Die Metapher richtig anspielen und auslegen

Wieder gilt: die Metapher ist nicht zu ersetzen; ihr „Anspielen" bringt unüberbietbar treffend zur Sprache, wie die Glaubenden ihren Gott sehen und erfahren haben. Aber sie bietet keine Vorgangsbeschreibung, die uns einen „Weg" des Kyrios aus der Glorie innertrinitarischen Lebens in die Schicksalsgemeinschaft seiner Menschenbrüder und -schwestern rekonstruieren ließe. Wo immer man sich auf solche Versuche einläßt, da verstrickt man sich in der Widersprüchlichkeit begrenzter menschlicher Vorstellungen, die Gott und Mitleiden, Absolutheit und Solidarität, Gottheit und Menschheit gar nicht zusammenbringen können. Die Verkündigung ist gefordert, die Metapher auszulegen, ihrer Relevanz und ihrem Beziehungsreichtum nachzugehen. Und sie kann sich ihrer Aufgabe stellen, wenn sie sich vom „Anspielen" der Metapher zum Mitspielen inspirieren läßt, wenn sie ihren Anspielungen folgt und an den Verheißungen der Solidarität den zur Sprache bringt, der Gottes Solidarität – ihre Rückhaltlosigkeit und Verbindlichkeit wie ihre Macht – verleiblicht und verbürgt.

3. Inkarnation: Gott wird greifbar

Gottes Menschwerdung ist die letzte, radikale Konsequenz seiner über alles menschliche Vorstellen hinausreichenden Beziehungsmächtigkeit und Beziehungswilligkeit. Die Metaphern des fleischgewordenen Logos und des herabsteigenden Kyrios reden von dieser göttlichen Beziehungsmächtigkeit und Beziehungswilligkeit treffend und auch für uns Spätgeborene noch innovativ; Gott spricht uns sein Innerstes in einem zutiefst menschlichen Menschenleben zu: Der Mensch Jesus Christus ist sein

Logos; in diesem Menschenleben „wohnt er unter uns", um unser Los zu teilen und zu wenden; Jesus Christus ist nicht nur Selbstoffenbarung, sondern Selbst-mit-Teilung Gottes: er teilt unser Leben, und er teilt rückhaltlos solidarisch sein Leben mit uns, so daß uns die Schicksalsgemeinschaft Jesu mit uns die Teilhabe an seinem Schicksal – an Tod *und Auferweckung* zu neuem unzerstörbaren Leben – erwirkt (vgl. Röm 6, 3ff). Wer aber Beziehung will und eingeht, der will für den Beziehungspartner greifbar und spürbar sein, der will ihm seinen „Geist" – das, was ihn zutiefst bewegt und was er zutiefst will – handelnd erfahrbar werden lassen und verleiblichen. Vielleicht fällt von hier aus noch einmal Licht auf die Vorstellung von der „Fleischwerdung" des Logos. Ist es nicht unsere Verlegenheit als Glaubende, daß Gott so wenig greifbar, so wenig „Fleisch" ist? Daß wir kaum noch sehen, welchen Sinn es haben kann, von Gottes Handeln in der Geschichte zu sprechen (obwohl wir in der Verkündigung doch dauernd davon sprechen)? Wie ist Gott greifbar? Er ist greifbar, sein Innerstes wird „Fleisch", *wo sein Wille geschieht*. Gottes Wille geschieht durch und an Menschen; er geschieht nicht ohne Menschen und deren Wollen und Tun, aber er geschieht, *weil* Gottes Geist über sie kommt (in ihnen „wohnt") und sie zu einem lebendigen Tempel Gottes (1 Kor 3, 16), zum „Ort" der heilsamen Anwesenheit Gottes macht. Der Gottesgeist bereitet dem Logos einen Leib[11], indem er Gottes Willen geschehen läßt, indem er an einem Menschen (an der Gemeinde) greifbar werden läßt, wer Gott ist, was er will und was zu tun er entschlossen ist. Die Metapher von der Fleischwerdung des Logos spricht nun von einem Geschehen des Gotteswillens, von einem Handeln Gottes, worin Gottes Innerstes vollends und unmißverständlich greifbar – Fleisch – wurde. Jesus bringt Gottes Willen zur Sprache, unendlich aufschlußreich und herausfordernd; er tut, wovon er spricht; er läßt an sich geschehen, was er als den Willen des Vaters erkannt hat. Und Gottes Wille geschieht an ihm und durch ihn: in ihm und von ihm her wird wahr, daß alle „ewiges", unzerstörbares Leben haben (Joh 6, 40), daß gerettet (1 Tim 2, 4) und „geheiligt" (1 Thess 4, 3) wird, wer glaubt – wer Gottes Willen geschehen läßt und ihm sich ausliefert. Gottes Wille geschieht in Jesus, dem Christus, da sich in seiner Verkündigung, in seiner Lebenspraxis und in seinem Geschick die Liebe nicht nur als Inbegriff des Gesetzes, sondern als die zuletzt alles

Für den Beziehungspartner greifbar sein

[11] Diese Formel wäre trinitätstheologisch (und ekklesiologisch!) zu präzisieren; vgl. dazu grundlegend *Yves Congars* Überlegungen zu einer „pneumatologischen Christologie" (Der Heilige Geist, dt. Ausgabe Freiburg/Br. 1982, 433ff).

Der „Sohn" als Inbegriff des (Heils-)Handelns Gottes

bestimmende Wirklichkeit erweist. Der „Sohn" ist Inbegriff des (Heils-)Handelns Gottes, fleischgewordener Tempel des Geistes (vgl. Mt 12, 6), weil Gottes Wille in ihm endgültig, unverfälscht und ein für allemal (wenn auch noch nicht an allen) geschieht, weil in diesem Geschehen des Gotteswillens Gott als er selbst greifbar wird. Die Metapher der Greifbarkeit Gottes – der Fleischwerdung seines Logos durch den Heiligen Geist – wahrt den Zusammenhang mit Gottes Greifbarwerden (Gottes Handeln) in allen, die seinen Willen geschehen lassen, sich seinem Geist öffnen, wie „widerwillig" und verfälschend auch immer. Damit ist die Einzigartigkeit der Fleischwerdung des Logos nicht geleugnet: An ihm ist Gott als er selbst greifbar und *offenbar*, in ihm ist er Mensch geworden; an uns wird allenfalls die „Mühe" greifbar, die Gottes Geist mit unserem „unwilligen Fleisch" hat (vgl. Röm 8, 8; Gal 5, 16f und Mk 14, 38). Aber wir sind *sein Leib*, wir sind Tempel des Geistes (vgl. 1 Petr 2, 5), wenn und soweit wir uns von Gottes Herrschaft in Anspruch nehmen lassen, wenn wir zum „Ort" werden, wo Gottes Herrschaft – die Herrschaft der Liebe – sich durchsetzt und greifbar wird. Die Verkündigung des Weihnachtsgeheimnisses tut gut daran, diesen „Handlungszusammenhang" anzusprechen und die Inkarnation des Logos aus ihm heraus zur Sprache zu bringen: Jesus Christus ist der Inbegriff des Handelns Gottes in der Welt; in ihm ist Gott „angekommen" und für die Menschen da. Aber er ist „im Kommen" in all denen, die seinen Willen tun und geschehen lassen, seinen Willen: die Menschwerdung des Menschen. Er ist im Kommen, wo wir seine Herrschaft ankommen lassen. Die Metapher der *„Wiederkunft"* Christi spricht treffend dieses unser Dazwischensein im Zusammenhang des göttlichen Handelns aus. Auf dieses Dazwischensein hat sich die Weihnachtsverkündigung zu beziehen, sonst idyllisiert und mythologisiert sie das Weihnachtsgeheimnis und läßt es als das Auftreten eines „deus ex machina" erscheinen, der das Menschsein nur als Maske „angelegt" hat. Wenn unsere Verkündigung deutlich macht, wie Gott handelt und greifbar wird, so wird sie auch von Gottes eschatologischer Greifbarkeit in Jesus Christus sprechen können, ohne den menschgewordenen Gott zu einem vergotteten Menschen oder zu einem vermenschlichten Gott umzufälschen; so wird sie von Gottes Handeln an und in Jesus Christus sprechen können, ohne die Geschichte Jesu als den „exterritorialen" Bezirk einer heiligen (mythischen) Geschichte aus dem Wirkungszusammenhang der Menschengeschichte herauslösen zu müssen.

Dietrich Wiederkehr
Von statischer Inkarnation zu lebensgeschichtlicher Menschwerdung

Die traditionelle Inkarnationstheorie und -terminologie setzt eine zeitlose und ungeschichtliche Wirklichkeit vor uns hin, die auf eine weiterführende Geschichte nicht angewiesen erscheint. Demgegenüber ist die neutestamentliche Christologie die Anfänge Jesu immer schon von seiner gesamten Lebensgeschichte her angegangen. Mit Karl Rahner versucht auch Wiederkehr auf diesem Weg uns einen neuen Zugang zum Verständnis der Menschwerdung zu eröffnen. red

1. Die fremde Sprache der Inkarnationslehre

Das heutige Verständnis von Inkarnation ist von grundlegenden Verschiebungen des Glaubensverständnisses, der Glaubenserfahrung und der theologischen Reflexion bestimmt. Das Denken und die Sprache, in der die Inhalte der traditionellen Inkarnationstheologie ausgesagt sind, werden uns immer fremder. Dies liegt aber nicht nur an uns; vielmehr ist das Verständnis des Geheimnisses, wonach in Jesus Christus die göttliche und menschliche Natur zur einen Person des Logos bzw. des Sohnes geeint sind, im Lauf der Theologiegeschichte immer mehr verflacht. So versuchen die abstrakten Kategorien von „Natur" und „Person" die Differenz zwischen der Natur des unendlichen Gottes und der Natur des endlichen Menschen unter einen gemeinsamen begrifflichen Hut zu bringen. Zugleich wird durch diese Begriffe gerade die konkrete Gestalt des Menschen Jesus von Nazareth eingeebnet. Vor allem aber ist diese Terminologie von ihrer philosophischen und kulturellen Herkunft her unfähig, echte freiheitliche *Lebensgeschichte* auszusagen, ja, sie lenkt gerade durch einen nivellierenden Begriff wie „Natur" von dieser Eigenartigkeit und Einzigartigkeit *menschlicher* Existenz ab.

Also abgesehen vom singulären christologischen Inhalt, noch unabhängig von einer heute nicht mehr vorauszusetzenden Glaubensgewißheit, erweist sich schon die dafür verwendete Sprache als spröde und stumm für das Vordringlichste an diesem Geschehen: daß hier menschliche Geschichte, in ihrer offenen und unabgeschlossenen Dramatik, beginnt. Die Inkarnationstheologie und -terminologie setzt eine zeitlose, ungeschichtliche und geschichtssperrige Wirklichkeit vor uns hin, die auf eine weiterführende und auszutragende Geschichte nicht angewiesen scheint. Nicht von ungefähr entsteht daraus der Eindruck, mit der Inkarnation sei eigentlich alles schon „gelaufen", und eine weiterführende Geschichte sei nicht möglich und auch nicht nötig.

Dazu kommt noch eine uns zugemutete Glaubensvorgabe, eine nicht mehr vorauszusetzende Glaubensvorlei-

stung, die aber noch einmal aufgrund ihrer Fremdsprachlichkeit eine inhaltliche *und* eine formale Schwierigkeit schafft. Inkarnation setzt zwar keine weiterführende Geschichte *frei,* sie setzt aber so etwas wie eine frühere Vorgeschichte *voraus:* Der in der Geschichte der christologischen Reflexion im Neuen Testament eher späte Schritt zurück in die Präexistenz wurde im Verlauf der Theologie- und Dogmengeschichte vom erst allmählich eingeholten abschließenden *End*punkt zum vorausgesetzten *Anfangs*punkt. Diese Christologie ging von einer bereits ausgebauten Trinitätslehre aus (die aber ihrerseits erst als Rück-Reflexion aus der geschichtlichen Christusreflexion hervorgegangen war). Der Abstieg des göttlichen Logos in die menschliche Natur galt nun als die einzige und entscheidende Geschichte, in der alle weitere Geschichte schon vorentschieden, wenn nicht überhaupt aufgehoben war.

Es gäbe zwar eine Ehrenrettung der „kleinen" durch die „große" Tradition: Die griechische Patristik, die in die dogmatischen Formulierungen von Nicäa, Ephesus und Chalcedon eingegangen ist, setzte in ihrer Spiritualität und ihrer Theologie nicht einfach abstrakte neutrale Naturen einander gegenüber, sondern sah darin die zunächst annehmende, dann aber erlösende und verwandelnde Vergöttlichung des endlich-sündig-sterblichen „Fleisches" durch den unendlich-heilig-lebendigen „Logos" und variierte das Thema durch vielfältige weitere paradoxe Gegensatzpaare. Und die hochscholastische Theologie richtete die Inkarnation schon immer aus auf die nur so ermöglichte stellvertretende Genugtuung des Gott-Menschen anstelle der zu solcher Genugtuung nicht fähigen sündigen Menschheit. Aber was in dieser großen Tradition noch bis in die abstrakten Begriffe hinein nachhallte, war in der neuscholastischen und schuldogmatischen Christologie – und diese prägte die Verkündiger und ihre Verkündigung bis in die heutige Katechese hinein – nicht mehr mitzuhören.

Die Umstellung ist für uns aber doch vertrauter, weil – paradoxerweise – die unserer Zeit nähere Orientierung zugleich die frühere der biblischen Zeugnisse ist.

2. Der Anfang nicht ohne Weg

Wegweisend steht hier die neutestamentliche Christologie, die die Anfänge Jesu nicht ohne diesen Weg, sondern vielmehr schon immer von diesem her angegangen ist. Das ganze Überlieferungsgut aus der vorösterlichen Wirksamkeit Jesu, die Gleichnisse, die Logien und die heilshaften Zeichenhandlungen („Wunder") wurden vom vollendeten Weg Jesu her, von seinem Tod und seiner Auferweckung/Erhöhung her neu gesehen, in einer

Rückblende aus gewachsenem Glaubensverständnis stärker belichtet und in ihrem unerschlossenen Geheimnisgehalt entfaltet. Ob es dafür auch schon Material für die nachher ausgebauten „Kindheitsgeschichten" bei Matthäus und Lukas gegeben hat, spielt für unser Thema keine entscheidende Rolle. Sicher ist, daß auch sie erst vom offenbar gewordenen Messias her wenn nicht entstanden, so doch tiefer belichtet und beleuchtet wurden. Dabei bilden aber die speziellen Anfangsgeschichten von Mt und Lk nicht die einzigen Beispiele. Die Evangelien haben dem Weg und dem Wirken Jesu an verschiedenen anderen Ansatzstellen zeichenhafte und programmatische Eröffnungsszenen vorangestellt und diese oft nebeneinander stehengelassen, ohne die dadurch verursachte Verdoppelungs- und Wiederholungswirkung aufzuheben: So stellen alle Evangelien dem öffentlichen Auftreten und Verkündigen Jesu die Taufepiphanie voran; Mk läßt es dabei bewenden, während Mt, Lk und Joh überdies einen früheren Einstieg voranstellen. So könnte die Frage aufkommen, von wo an, ab wann Jesus Messias oder gar Gottessohn ist. Auf alle Fälle sind aber diese verschiedenen Start*punkte* immer eigentliche *Start*punkte, d. h. auch der konstituierende Anfang der Inkarnation wird nicht punktuell und zeitlos von der Lebensgeschichte abgetrennt, sondern ist ganz von diesem Weg und diesem Wirken Jesu inhaltlich bestimmt, fällt also nicht aus der soteriologischen Qualifizierung und Interessiertheit der übrigen Jesusüberlieferungen heraus in ein neutrales „ontologisches" Vorstadium, wo es nur um das *Sein* und noch nicht um das *Wirken* Jesu Christi ginge. Genau dieses soteriologische Vorzeichen ist in der dogmatischen Inkarnationslehre aber fast weggefallen, wenn etwa die Christologie in zwei unterschiedene Traktate „Von der Fleischwerdung des Wortes" („De incarnatione Verbi") und in „Von der Erlösung" („De redemptione") aufgeteilt war, so daß der Eindruck verstärkt wurde, die Inkarnation selber sei bloß die ontologische Grundlegung für das soteriologische Werk Christi.

Wegfall des soteriologischen Vorzeichens

Konsequent zur biblischen Christologie haben demnach die theologische Reflexion und die Verkündigung von der Menschwerdung schon immer den Anfang des *Erlösungs*weges und -werkes Christi mit einzuschließen, so daß der Anfang selber schon heilsbedeutsam und heilswirksam erscheint. Sein (esse) und Tun (agere) Christi dürfen sich nicht auf scholastische Manier folgen (sequitur), sondern das Sein ist selber die erste und grundlegende Aktion: es wird der *Heiland* geboren, der Verkünder und Bringer der Gottesherrschaft, der sich befreiend zum Diener aller

Geburt des *Heilandes*

macht, der die Gefangenen herausführt usw. Bei „Erlösung" ist also nicht bereits auf den Tod vorauszublicken („von der Krippe zum Kreuz"), sondern die vielfältigen Gestalten und Weisen des tätigen, aktiven Heilswirkens Jesu haben ebensosehr in und mit der Menschwerdung ihren Anfang.

Wenn dabei die Bewegung Gottes in unsere menschliche Welt, die Herkunft des Logos/Sohnes aus der präexistenten Ewigkeit in Gott vorübergehend in den Hintergrund tritt, wenn mehr das Wo*hin* als das Wo*her* Christi beleuchtet wird, läßt sich dies verantworten. Immerhin hat es quer durch das Neue Testament und in der Vielfalt der Theologiegeschichte anerkannte und tolerierte Christologien gegeben, die auf ähnliche Weise erst mit dem menschlichen und geschichtlichen Weg Jesu einsetzten. Eine von Anfang an heilstätig verstandene Menschwerdung wird auch den Weg des Logos aus Gottes Ewigkeit anders, nämlich als Abstieg zu unserem Heil, verstehen („propter nostram salutem descendit de caelis"), wie dies sich im Credo zwar erhalten, in der Theologie aber nicht durchgehalten hat.

3. Gottes Bereitschaft und menschliche Offenheit

Von den verschiedenen Ansätzen und Anläufen zu einer stärker heilsgeschichtlich verstandenen Inkarnation sei, vor der aktuellen lateinamerikanischen Befreiungstheologie, doch der nachhaltige Ansatz in Erinnerung gerufen, mit dem *Karl Rahner* die sterile und abstrakte Christologie von Anfang an aufgebrochen hat. Dabei griff er sowohl die biblisch erneuerte Gottes- und Trinitätslehre auf, aber ebensosehr die dynamische Anthropologie, wie sie in einer nachkantianischen Interpretation von Thomas von Aquin herausgebildet worden war.

Einerseits gewann die Trinität gegenüber der formalisierten Nivellierung der Schuldogmatik ihr offenbarungs- und heilsgeschichtliches Profil zurück. So war es nicht mehr beliebig, *welche* Person der Trinität in die Menschwerdung eintrat, sondern präzise der *Sohn* und der *Logos*. Der innergöttliche erkennende und liebende Selbstbesitz Gottes und die weltbezogene und sich offenbarende Selbstmitteilung fügten sich zu einer einheitlichen und unteilbaren Bewegung zusammen: Das *in Gott* gesprochene WORT vollzieht auch die unüberbietbare Selbstoffenbarung und -mitteilung Gottes *an die Welt*. Wohl unabhängig davon hatte schon *Karl Barth* in seiner Dogmatik das offenbarende und das ewige WORT Gottes in einer faktisch unteilbaren, freiheitlich aber denkbaren und zu denkenden Unterscheidung gesehen: Gott hat sich in seinem WORT geoffenbart, ohne daß er sich hätte offenbaren müssen; jetzt aber besteht zwischen diesem inner-

göttlichen Lebensvorgang und der freien Offenbarungstat eine tiefe Entsprechung.

Auf der anderen Seite galt es auch, das Ziel der Offenbarungsbewegung und Selbstmitteilung Gottes, den Menschen, nicht abstrakt als irgendeine geschaffene Natur stehenzulassen, als ob dies einer arbiträren Entscheidung oder höchstens einer Konvenienz entsprochen hätte. Warum wird Gott gerade *Mensch*? Weil der Mensch jenes Wesen ist, als ebendieses schon immer so geschaffen ist, daß er in seiner geistigen Offenheit schon immer sich selbst und die weltliche Endlichkeit übersteigt. In einer Reflexion über das Glaubensgeheimnis erweist es sich, daß Gottes Selbstmitteilung und die menschliche Selbsttranszendenz nicht etwa zufällig aufeinanderstoßen, sondern von ebendiesem Gott schon immer aufeinander hin angelegt und zubewegt sind. Inkarnation ist dann weder für Gott noch für den Menschen ein isoliertes Werk ohne tieferen Bezug zum Ganzen, sondern hier wird geschichtlich offenbar und vollendet, worauf Gott schon in der Schöpfung der Welt und des Menschen hintendierte: In seinem WORT ist Gott schon immer sich selber mitteilend auf dem Weg zum Menschen hin, der Mensch schon immer sich selbst transzendierend auf dem Weg zu Gott hin. Mit einem solchen „Anlauf" war dann auch gegeben, daß die Menschwerdung zwar eine erste Realisierung, von ihrer universalen Bedeutung und Bestimmung her zugleich aber der Anfang und Ausgangspunkt des ganzen Heilshandelns Gottes und der ganzen menschlichen Heilsgeschichte wird: Anfang der eschatologischen Vollendung.

Die Anwendung dieser Sicht auf andere Themen

Diese These bildet die Mitte des theologischen Denkens und Werkes von Karl Rahner und wurde von ihm in einer unerhörten systematischen Fruchtbarkeit und Konsequenz auf praktisch alle Themen christlicher Theologie und Dogmatik ausgezogen und angewandt: auf die Gotteserfahrung und -erkenntnis des Menschen, auf die Heilsmöglichkeiten der Nichtchristen, auf die Gnadenhaftigkeit jeglicher echter menschlicher Selbstverwirklichung in Erkenntnis und Freiheit („anonyme Christen") usw.

Die wiederholt angebrachte Kritik, hier sei zu positiv und heilsoptimistisch der Widerspruch und die Verschlossenheit der Sünde vernachlässigt, wurde auf protestantischer Seite in der Trinitätstheologie von *Jürgen Moltmann* wohl etwas realistischer und nüchterner aufgefangen. Dort bewegt sich die trinitarische Dynamik zwar auch von Anfang an über sich hinaus auf die Welt und den Menschen hin, aber im klaren Bewußtsein, daß damit der paradoxe und unendliche Abstand zwischen Gottes Le-

bendigkeit und menschlicher Sterblichkeit überwunden wird, daß Gott sich, anders als in einer stoischen Leidensunfähigkeit und -fremdheit, der Endlichkeit und dem Tod aussetzt. Umgekehrt läßt Gott alle menschliche Leidenserfahrung nicht nur an sich herankommen, sondern erleidet das Kreuz *in* seiner eigenen innertrinitarischen Lebendigkeit.

Man kann zwar nicht sagen, Rahners Inkarnationsverständnis sei eine „theologia gloriae" ohne den Ernst des Kreuzes, aber man findet diese heils- und erlösungsgeschichtliche Konkretheit bei Rahner mehr in seinen existenziellen theologischen Meditationen und Predigten als in seinen strikt dogmatisch-systematischen Arbeiten. Dies gilt es, gerade bei einer theologischen *Existenz*, wie Karl Rahner es war, immer zu bedenken.

4. Kenosis als Solidarisierung und Befreiung

Es hat schon immer, im NT und in der großen Tradition, Bemühungen gegeben, die Menschwerdung Gottes in ein konkretes, wahrhaft menschliches und geschichtliches Leben eintreten zu lassen. Wo Gottes Handeln ohnehin geschichtlich gedacht wurde, wie im NT, wurde die konkrete Zugehörigkeit Jesu zum jüdischen Volk und seiner Geschichte z. B. im Stammbaum eingewurzelt, ob dieser dann (wie bei Mt) bei Abraham oder (bei Lk) bei Adam beginnt. Ebenso ist noch die Gegenüberstellung des ersten und zweiten Adam bei Paulus (Röm 5 und 1 Kor 15) umgriffen von einer gemeinsamen Eingefaßtheit in die gleiche Unheils- und Heilsgeschichte. Die altkirchliche Christologie mit ihren mehr seinshaften und weniger geschichtlichen Denkformen sah sich zu einer ähnlichen Klärung und Abgrenzung gezwungen, als die Doketen Jesus einen wahren menschlichen Leib absprachen, oder als die Verschmelzungschristologie der Monophysiten die Vereinigung so intensiv verstand, daß darin die wahre und unverminderte menschliche Natur Christi aufgehoben schien. Demgegenüber hat das Konzil von Chalcedon (451) die bleibende Zugehörigkeit Christi sowohl zum göttlichen wie zum menschlichen Lebensbereich festgehalten: wesensgleich Gott, wesensgleich uns (homoousios hemin). Leitend war dabei ein *Heils*interesse: nur was er angenommen hat, ist auch erlöst. Dennoch verblieb diese Gemeinsamkeit der menschlichen Natur oft in einer unverbundenen Abstraktheit, die hinter den vielfältigen Verflechtungen den einzelnen Menschen mit der Geschichte, in den sozialen Beziehungen, mit deren Belastung und deren reichem Erbe, zu kurz kommen ließ.

Erst recht wurde dies bewußt, als die *Befreiungstheologie* in Lateinamerika, die politische Theologie in Europa die schon immer vielfältige strukturelle Bestimmtheit des

einzelnen Menschen durch die geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse deutlicher erkannte, methodisch analysierte und sich ihre Veränderung zur mitzutragenden Aufgabe machte.

Solidarisierung mit der armen Schicht

In diesem Zusammenhang bekommt die Erniedrigung und Entäußerung Christi aus seiner Gottgleichheit mit ihrer Ehre und Hoheit einen viel konkreteren Inhalt. Die Erniedrigung in die Knechtsgestalt meint da nicht nur die Solidarisierung und Stellvertretung mit und für den einzelnen sündigen Menschen, der der Sünde Knecht geworden ist. Sondern jetzt tritt der ewige Sohn aus seiner gottgleichen Herrlichkeit und Freiheit ein in die Bedingungen eines Menschen in einer sozial und politisch unfreien und armen Schicht, in die Verflechtungen und Fremdbestimmungen des Volkes Israel, in die Solidarität mit einer bildungsmäßig und wirtschaftlich nahezu chancenlosen Gruppe. – Auch wenn die Begrifflichkeit der „Klasse" eine neuzeitliche Erkenntnis ist, kann und muß sie auf die Zeit und die Situation Jesu angewandt werden, verleiht sie seinem Weg und seiner Botschaft eine politische Relevanz. Eine Ausblendung dieser Dimension, aus Bedenken gegenüber einer „Politisierung" des Evangeliums, und eine Beschränkung auf die religiöse Haltung der „Armut vor Gott" oder die innerliche und verinnerlichende Gesinnung und Genügsamkeit der Armut ist in ihrer Auswirkung resp. ihrer Nicht-Auswirkung nicht weniger politisch, obschon sie sich auf diese „schmutzige" politische Verflechtung und Sprache nicht einlassen will. Eine rein „religiöse" Interpretation wäre eine Distanzierung und Absentierung zu den jeweils zeitgenössischen und gegenwärtigen Opfern einer Klassengesellschaft.

Engagement für die Opfer der Klassengesellschaft . . .

Damit ist aber der Raum offengehalten und aufzufüllen für eine immer neu zu artikulierende Solidarisierung Gottes mit den Armen, den Unterdrückten und Rechtlosen, so wie sich diese Schicht in den verschiedenen sozialgeschichtlichen Verhältnissen bildet oder zwangsläufig gebildet wird. Jesus setzt mit seiner befreienden Botschaft und seinem aufbrechenden und unruhig verändernden Handeln und Leben eine Bewegung in Gang, die diese Verhältnisse nicht etwa mit passiver Geduld oder einer falsch verstandenen Gewaltlosigkeit resignierend hinnimmt; noch viel weniger läßt sich das Eintreten Jesu in die Unfreiheit und in die Armut als deren gutheißende Legitimierung und Verewigung mißverstehen und mißbrauchen. So wie der neue Adam die Ungehorsamsexistenz des Menschen vor Gott annimmt und teilt, sie aber durch seinen Gehorsam aufbricht und erlöst, so wird durch die Freiheit des *Sohnes* jegliche *Knecht*schaft aufge-

brochen und werden ihre bedingenden Verhältnisse und Strukturen im Grunde schon erschüttert.

Daß und wie dies in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie erkannt, aufgegriffen und systematisch reflektiert und praktiziert wird, ist nicht etwa Grund zu kirchlicher Bedenklichkeit. Bedenklich ist vielmehr, daß erst jetzt, so spät und nach so langer Hinnahme und komplizenhafter Mitwirkung der Christen die Systeme der Unfreiheit und Verarmung als mit dem Christentum unverträglich hingenommen werden. Noch kranken viele kirchliche, auch kirchenlehramtliche Äußerungen an einer halbherzigen Zweideutigkeit, wenn sie die Solidarisierung Jesu mit den Armen mehr in einen stabilisierenden Sinn einschließen, anstatt sie in einen befreienden Sinn und in eine strukturverändernde Praxis zu ihrer eigentlichen Dynamik zu entbinden. Die Armut der Krippe ist kein bleibender oder bleibensollender Zustand, sondern ist von der Befreiungsproklamation von Nazareth her (Lk 4, 18) und auf sie hin zu verstehen und zu überwinden. Daß Weihnachten nicht nur so zu feiern und zu verstehen, sondern immer neu und weiterführend zu verwirklichen ist, gehört zur Handlungslogik des Festes.

. . . statt halbherziger Zweideutigkeit

Herr, komme wieder
und werde Mensch auf dieser armen Erde,
in diesem Land, das nur Elend kennt
und wo die Wahrheit nicht regnet.

Komme und zünde die Lichter an,
welche die Selbstsucht ausgelöscht hat.
Komme und streue Hoffnung aus
auf den vertrockneten Feldern.

Komme und bezwinge die Hochmütigen
auf ihren für die Ewigkeit gebauten Thronen,
und gib den von Leid Gebeugten
die Würde ihrer Arbeit zurück.

Komme wie das Licht der Morgenröte
nach einer endlosen Nacht
und erleuchte die Wege,
wo man sich verkennt.

Komme und führe die Brüder zusammen
rund um denselben Herd.
Und brich neue Pfade
dem Blut unserer Adern.

Herr, komme wieder,
und werde Mensch auf dieser armen Erde,
in diesem Land, das nur Elend kennt
und wo die Wahrheit nicht regnet.

*Pedro Jorge da Cruz, Brasilien**.

* Aus: *A. Reiser – P. G. Schoenborn*, Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen. Gebete aus Lateinamerika, Wuppertal 1982, 82.

Manfred Görg

Kindlicher Gott – Göttliches Kind

Mythologische und geschichtliche Erinnerungen zum Weihnachtsfest

Die Geburt des Gotteskindes ist für Christen der Inbegriff des Glaubens an den Eintritt Gottes in diese Welt. Dieses Verständnis hat sich allerdings in Opposition zu Israel entwickelt. Nach Görg ist aber eine entscheidende Weiterentwicklung von der Vorstellung des kindlichen Gottes (als einem Attribut der Könige) zum göttlichen Kind als einem Bild für die Annahme Israels und aller Menschen durch Gott bereits im Exil erfolgt. Nur wenn diese Zusammenhänge gesehen werden und wenn die Bildhaftigkeit der Rede vom „Sohn Gottes" und von der Geburt des „Gotteskindes" beachtet wird, kann ein angemessenes Verständnis der Menschwerdung Gottes in Jesus erreicht werden. *red*

Die Geburt des Gotteskindes – ein ausschließlich christlicher Topos?

Die Geburt des Gotteskindes – ein bekanntes, beliebtes, häufig auch arg strapaziertes Bild in der Geschichte christlicher Kunst, der feinsinnigen Meditation wie der Liturgie unmittelbarer zugänglich als manch anderes Thema abendländischer Theologie[1] – scheint auf den ersten Blick ein charakteristischer Topos ausschließlich christlichen Bekenntnisses zu sein. Als sinnfälliger Ausdruck des Mysteriums der Menschwerdung Gottes prägt die Vorstellung das Bewußtsein des Glaubenden, der sich dem Schöpfergott demütig unterwirft und sich ihm doch nirgends so nahe weiß wie hier. Die Intimität des Neuanfangs eines menschlichen Lebens darf das Unsagbare bergen. Der Schauende erfährt sich als Augenzeuge eines Eingriffs Gottes in die Geschichte, wie er sich radikaler nicht denken läßt und konkurrenzlos in der Religionsgeschichte dasteht. Die Lehre von der Inkarnation nimmt hier Gestalt an und verliert den Schatten der Unzugänglichkeit des Geheimnisses. Im göttlichen Kind der Krippe manifestiert sich die Ineinssetzung Gottes mit der menschlichen Ohnmacht, vollzieht sich eine Umkehrung des geschöpflichen Hangs zum Tod in zukunftsträchtiges Leben für Leben, erwächst die Hoffnung auf ewige Geborgenheit. Die Geburt des Gotteskindes wird Inbegriff des Glaubens an den Eintritt Gottes in diese Welt.

[1] Zur besonderen Affinität von Kontemplation und Liturgie zu den Kindheitserzählungen vgl. bereits *F. J. Schierse*, Weihnachtliche Christusverkündigung. Zum Verständnis der Kindheitsgeschichten, in: Bibel und Leben 1 (1960) 217–222.

Die Geschichte Israels – nur etwas Vorläufiges?

Die Eigendynamik dieser Konzeption greift noch weiter. Über das breite Band der Vorstellungen Israels von der in die Geschichte eingreifenden Wirklichkeit Gottes hinaus soll nunmehr eine Stufe erreicht sein, in der die Selbstoffenbarung Gottes in Raum und Zeit sozusagen handgreifliche Formen annimmt, um zugleich unangreifbare Realität zu werden, die dem Auftritt Jesu eine fundamentale Legitimation vom ersten Augenblick an sichert. Das Zeugnis Israels wird mit dem Etikett der Vorläufigkeit ausgestattet, dem Gott der Geschichte Israels jene letzte Konsequenz und Radikalität versagt, die erst in der Zuwendung zur christlichen Gemeinde zum Tragen kommt. Die Geburt des Gotteskindes gerät so zum Signal einer kritischen Herausforderung jenes Volkes, aus dem der Messias kommen soll. In der Kindheitsgeschichte werden die Erwartungen Israels auf den Kopf gestellt: Gott ist auf eine desavouierende Weise in die Welt eingetreten und hat alle hochstilisierten Hoffnungen der Lächerlichkeit preisgegeben. Alle Verheißung des Alten Testaments kann die neugewonnene Wirklichkeit nicht fassen, das göttliche Kind bezeugt den ganz anderen Gott, der eine komplette Revision des vergangenen Umgangs mit den Menschen zu verfolgen scheint. Die neue Gemeinde hat mit der alten nichts gemein.

Eine verkürzte Interpretation der Menschwerdung

Solche Einschätzung der Geburt des Gotteskindes ist nichts anderes als das Spiegelbild einer Wertung Jesu Christi, dessen Wirkung und Ereignis in Raum und Zeit mit den Traditionen Israels konfrontiert und in der Opposition belassen wird. Im Rahmen der

Kindheitsreflexionen kommt eine Vorwegnahme der Botschaft und des Schicksals dessen zur Sprache, dem die Bezeichnung „Sohn Gottes" als wesenhafte Bestimmung gilt und der die unvermittelte Präsenz Gottes in leiblich-menschlicher Gestalt verkörpert. Die Geburt des Kindes ist demnach das Pendant zur Sohnschaft Gottes, wie sie der Person Jesu in genuiner Weise zukommt. Wie diese Sohnschaft kein Gegenstück in der Geschichte Israels hat, kann auch die Geburt dieses Gottessohnes keinen Vergleich mit einem Geschehnis in Israel oder gar mit der Realität Israels selbst gestatten. Es verbietet sich danach von selbst, den Blick von der Einmaligkeit des Ereignisses zu lösen, indem man nach parallelen Vorstellungen in der Religionsgeschichte Ausschau hält.

Dies alles mag dem Kundigen wie eine Karikatur vorkommen. Die vorgenommene Überzeichnung der Positionen ist aber im Bewußtsein gehalten, daß sie ihre Vertreter findet. Das Gespräch mit den Religionen, vor allem dem Judentum, steht nicht zuletzt unter dem Vorbehalt der unverwechselbaren Individualität des Gottessohnes, der für den Christen gerade hier die Position einer richterlichen Instanz einzunehmen scheint.

Die bildhafte Rede vom „Sohn Gottes" wie von der Geburt des Gotteskindes

In Wahrheit ist die Rede vom „Sohn Gottes" ebenso bildhafte Rede wie die von der Geburt des Gotteskindes. Die Bildsphäre ist in den Fällen metaphorischen Sprachgebrauchs nicht einfach mit der Seinssphäre identifizierbar. Den narrativen, midraschartigen Illustrationen zur Geburt und Kindheit gebührt jenes Vertrauen, das jeder ins Bild gefaßten Wirklichkeitsaussage zukommt, ja mehr als dies, da es um bildhafte Rede von Gott geht, von dem und über den nicht glaubwürdiger als im Bild gesprochen werden kann. Die Bilder, so sie im Credo verankert sind, stehen von Haus aus nicht auf einer Ebene mit doktrinärer Diktion, sie spiegeln keine reine Lehre, sondern reine Vision. Dennoch vermittelt diese Bildsprache keinen minderen Grad an Realität, im Gegenteil, gegenüber der Abstraktion in dem Begriffssystem hat sie den Vorrang eines mehrdimensionalen und komplexen Angebots. Gerade das den Bezeichnungen der humanen Ebene entnommene Vokabular kann die Intensität der Beziehung ins Licht setzen, die im Ausdruck der Bildsprache keine Einbuße an Verbindlichkeit erleidet.

Richtige Deutung der Bildsprache

Da Bildsprache ein Teilelement kontextueller Sprache ist, kann die Funktion eines Bildwortes zutreffend nur unter Beachtung der benachbarten Sprachformen gedeutet werden. Auch das Bildwort vom Gotteskind oder Gottessohn bedarf dieser Rücksichtnahme. Im Neuen Testament zählt die „Sohn Gottes"-Titulatur zu den christologischen Hoheitstiteln, die nicht erst auf eine frühchristliche Innovation zurückgehen, sondern eine geprägte Vergangenheit aufweisen. Desgleichen haben die narrativen Explikationen zur Geburt und Kindheit des Titelträgers Vorformen aus der alttestamentlich-jüdischen Literatur zur Voraussetzung, die der besonderen Erwählung einer dignitären Gestalt von Anfang an das Wort reden. Hier mögen nur zwei Beispiele zur Sprache kommen, die zugleich die geforderte Einbindung in den Kontext verdeutlichen.

Vom „Sohn" Gottes redet die poetische Sprache etwa mit den Worten: „Mein Sohn bist Du; ich gebäre dich heute" (Ps 2, 7)[2]. Der Adressant ist JHWH, der Adressat der König, dessen Inthronisation Anlaß zur Rezitation einer Phrase wird, die in mancherlei Variationen aus den offiziellen Inschriften der ägyptischen Tempeltexte nur zu gut bekannt ist. Dort empfängt der König von der auf gleicher Ebene stehenden Gottheit die Bestätigung seiner Wiedergeburt, um zugleich der Gottheit seine Gaben zu dedizieren. Während in der ägyptischen Phraseologie Gottheit und König voreinander respektvoll ihre Leistungen offerieren und so dem Erfordernis der allwaltenden Ordnung (Maat) Genüge tun, ist mit Text und Kontext des Psalmworts in Israel eine durchaus einseitige Erwählung dokumentiert: JHWH erklärt den König zu seinem neugeborenen Sohn, ohne einen Leistungsbeweis zu reklamieren. Es ist reine Gnadentat, wie auch die Anwendung des Zitats im Kontext der Tauf-

[2] Dazu vgl. *M. Görg*, Die „Wiedergeburt" des Königs (Ps 2, 7b), in: Theologie und Glaube 60 (1970) 413–426.

szene Jesu (vgl. Mt 3, 17; Mk 1, 11; Lk 3, 22) nichts anderes als göttliche Erwählung als reinen Gnadenerweis im Bildwort ausdrückt.

Die Formung des „Sohnes" Israel

Die Botschaft des Propheten Deuterojesaja aus der späteren Periode des babylonischen Exils weiß von einer göttlichen Erwählung Israels, die nach dem Vorgang der jahwistischen Rede von der Menschenschöpfung (Gen 2, 7) mit einer Terminologie ausgedrückt wird, die das Töpferhandwerk zum Bild nimmt: „Ich habe dich getöpfert", d. h. gebildet (Jes 42, 6; vgl. auch 43, 1). Auch diese Metapher, die so eindeutig und umfassend der Formung Israels durch seinen Gott gewidmet ist, gründet in der Bildsprache des Alten Orients, die sich gerade aus Ägypten mit einer Vielzahl einschlägiger Zeugnisse meldet[3]. Die schöpferische Gottheit als Töpfer hat mit der Funktionsbeschreibung des Gottes Chnum vor der Töpferscheibe eine klassische Ausprägung gefunden, die bis in die griechisch-römische Zeit Ägyptens bewahrt worden ist, wovon sich jeder überzeugen kann, der etwa die beiden Geburtstempelchen zu Ehren der Göttin Hathor in Dendera besucht. Hier wird man mit den schon im Neuen Reich (etwa im „Geburtszimmer" des berühmten Amuntempels in Luxor) entfalteten Szenen der Empfängnis der Gottesmutter vom Geistgott Amun ebenso zusammengeführt wie mit den angesprochenen Vorstellungen von der Formung des Kindes nach Art des Töpfers auf der Töpferscheibe. Das Bild ist in den Sprachschatz des Redens von der Erwählung Israels eingegangen, um analog zur Erwählung des Königs in Ägypten nunmehr die besondere Qualifizierung Israels anzuzeigen.

Der Unterschied zur mythologischen Sichtweise Ägyptens . . .

Hier sind freilich noch Differenzierungen nötig, die gerade angesichts eines neuerlichen Versuchs angebracht sind, die Erwählung des Christen in einen Traditionszusammenhang mit ägyptischer Religionsgeschichte zu bringen, um auf diese Weise die mythologische Sichtweise der Ägypter mit dem Flair einer archetypischen Anthropologie auszustatten[4]. Dabei soll die phraseologische und ikonographische Darstellung der Geburt des Königs als Präsentation einer „Korporativpersönlichkeit" zu denken sein, wonach der König in sich alle Menschlichkeit vor Gott begreife[5]. Erst das Christentum habe zum wahren Menschsein „in einem einzelnen" gefunden, solle sich aber mit der mythischen Erinnerung an die kollektive Erwählung im Pharao verbunden wissen. Der Blick auf den tatsächlichen Sachverhalt nötigt zu einer Modifikation dieser These, wenn auch nachdrücklich festzuhalten ist, daß die biblische und christliche Bildsprache den in Ägypten entwickelten Grundformen der sprachlichen und künstlerischen Rede von Gott außerordentlich viel verdankt.

. . . nicht „kindlicher Gott", sondern „göttliches Kind"

Der König Ägyptens versinnbildet ein exemplarisches Menschsein gerade nicht als Korporativfigur, sondern als ein Individuum, das mit der besonderen Position und Funktion des Dynasten an erster Stelle der ägyptischen Gesellschaftsordnung steht. Nur auf den König, nicht auf die Menschheit insgesamt, bezieht sich in Ägypten die Qualifika-

[3] Vgl. dazu vor allem *E. Norden*, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Leipzig – Berlin 1924, bes. 73ff; *E. Brunner-Traut*, Pharao und Jesus als Söhne Gottes, in: Antaios 2 (1961) 266–284, auch in: *dies.*, Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos, Darmstadt 1981, 34–54; *H. Brunner*, Die Geburt des Gottkönigs, Wiesbaden 1964; *J. Assmann*, Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in: *ders.* – *W. Burkert* – *F. Stolz*, Funktionen und Leistungen des Mythos, Freiburg/Schweiz – Göttingen, 13–61; *ders.*, Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984, 141–144.

[4] So etwa jüngst *E. Drewermann*, Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium, Freiburg – Basel – Wien 1986, 44ff.

[5] Vgl. *Drewermann* (Anm. 4), 62f. Das Bemühen Drewermanns, in der ägyptischen Religionsgeschichte fundamentale Vorformen christlichen Bekenntnisses zu finden, soll hier nachdrücklich unterstützt werden, wenn es auch noch sachgemäßerer Einsichten in die religionsgeschichtlichen Befunde und Dependenzen bedarf. Über die innere Kontinuität der Symbolik hinaus kann dem in biblischer Tradition verankerten Christsein die Integration des Geschichtlichen mit seinem wandelbaren Symbolverständnis nicht irrelevant sein.

tion der Gottebenbildlichkeit[6]. Nur der Pharao trägt den Titel eines „Sohnes" des Sonnengottes Re; kein Ägypter sonst darf sich mit dem Würdenamen schmücken. Darum ist auch die mit dem Königtum verbundene Idee von der Empfängnis der Königsmutter als einer Gottesmutter vom Geistgott oder von der göttlichen Geburt des Königs selbst kein substantielles anthropologisches Kennzeichen, sondern ein dynastisches Spezifikum. Von der Erwählung des Königs kann die Menschheit nur indirekt profitieren. Da ist es schon ein erheblicher Fortschritt, wenn die anthropologischen Vorstellungen Israels eben die Präferenz eines Standes aufheben und alle Menschen an der königlichen Ausstattung partizipieren lassen, um freilich diese Grundausstattung einer durch menschliches Verhalten bedingten Revision zu unterziehen und eine sukzessive Transformation des „königlichen" Menschen zu einem „priesterlichen" Menschen anzusetzen, wie dies der großangelegte Geschichtsentwurf der Priesterschaft aus exilischer Perspektive versucht. Schon die jahwistische Darstellung der Menschenschöpfung kann ja mit dynastischer Phraseologie aufwarten: der „getöpferte" Mensch ist zum Gärtner bestellt, eine eminent königliche Aufgabe im Alten Orient und in Ägypten. Die Weiterentwicklung ägyptischer Vorstellungen auf dem Boden Israels führt zu einer deutlichen Ausweitung königlicher Privilegien auf die geschaffene Menschheit, die damit Würde und Bürde gleichermaßen auf sich gezogen hat. Der „kindliche Gott" ägyptischer Königsideologie, die in der Spätzeit zur archaischen Mythisierung deutlicher als in der Blütezeit Ägyptens zurückfindet, wendet sich über die Rezeption und Extension dynastischer Symbolsprache in Israel zum „göttlichen Kind", das in Israel und im Christentum sukzessiv einem Prozeß der Vergeschichtlichung, also einem der Religionsgeschichte Spätägyptens gegenläufigen Prozeß, ausgesetzt ist. So wie aber Israel gelernt hat, Geschichte in mythologischer Diktion zu deuten, kann auch das Christentum auf die Anerkenntnis des Mythischen in religiöser Sprache nicht verzichten. Erst so „senkt sich der Glaube in jene Tiefe, aus der ihn kein rationaler Sturm entwurzelt"[7].

Gottes Ja zu jedem Menschen . . .

Es trifft darum auch nicht zu, daß erst das Christentum mit „reiner Innerlichkeit" an die Stelle äußerer Repräsentation getreten sei. Die Symbolsprache der Erwählung aller zielt schon in Israel auf gemeinschaftsprägende und verantwortliche Wirksamkeit des einzelnen vor Gott. Die in Ägypten dem Königsstand zugewiesenen Rechte und Pflichten werden bereits in Israel dem Menschen grundsätzlich zuerkannt, eine Vorstellung, der sich das Neue Testament anschließt. Die Botschaft Jesu gilt gerade der Erwählung aller Hoffenden und Suchenden, nicht nur der Pflege der Innerlichkeit. Gerade darin, daß das Evangelium die Universalität in Anspruch nimmt, ist der einzelne in die Gemeinschaft des Volkes Gottes einbezogen. Hier erst erfährt er seine eigentliche Berufung; die Einzelexistenz ist in Gottes Ja zu jedem Menschen aufgehoben. All dies gilt, während die im Christentum rezipierte Symbolsprache ihre Wurzeln in uralter Kulturtradition der Menschheit hat.

. . . dargestellt im Krippenkind

Hier hat auch das christliche Evangelium von der Ankunft des göttlichen Kindes seinen Ort. Nicht der kindliche Gottkönig auf der Töpferscheibe, sondern das offenkundig ohne alle spektakulären Insignien erscheinende Krippenkind wird zum Bild der lebenserneuernden Kraft Gottes. Die Gottheit, die sich um des Menschen willen erniedrigt und Menschengestalt annimmt, steht nunmehr jener königlichen Ambition gegenüber, die sich in die Sphäre des Göttlichen zu erheben suchte. In dieser fundamentalen Wende ist der eigentliche Platztausch der Religionsgeschichte greifbar. Das Bild des „kindlichen Gottes" ist zum Bild des „göttlichen Kindes" geworden, durch das wir Kinder Gottes nicht nur heißen, sondern auch – im Bilde – sind.

[6] Vgl. dazu *B. Ockinga*, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Ägypten und im Alten Testament, Wiesbaden 1984, 153–155; *M. Görg*, Das Menschenbild der Priesterschrift, in: Bibel und Kirche 42 (1987) 21–29.

[7] *E. Brunner-Traut*, in: Gelebte Mythen, a. a. O. 53.

Der heilsgeschichtliche Scheidepunkt

Der hier angezeigte Umschlag in der Religionsgeschichte ist allerdings auch der eigentliche heilsgeschichtliche Scheidepunkt. Denn in der Umdeutung des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit im Sinne einer gnadenhaften Erhebung trotz Geschöpflichkeit, Ohnmacht und Tod liegt eine biblische Innovation, d. h. eine bereits in der Botschaft an Israel angesprochene Erneuerung. Schon in der Bestimmung Israels zum Wahrzeichen des lebendigen Gottes, der das Volk „formt", d. h. ins Leben ruft, realisiert sich das allen Ansprüchen widerstehende Entgegenkommen JHWHs, das im neutestamentlich-christlichen Verständnis lediglich eine weitere Radikalisierung erfährt. Auch in der Identifikation des göttlichen Kindes kommt Israel christlicher Reklamation zuvor. Israel ist der Sohn, den Gott aus Ägypten heimruft (vgl. Hos 11, 1).

Die Verwiesenheit der Christen auf die göttliche Kindschaft Israels

Wer für den Christen die exklusive Beheimatung des göttlichen Kindes in Anspruch nimmt, aber auch wer bei aller Anerkenntnis ägyptischer Traditionen erst dem Christen die Auf- und Annahme des Individuums im göttlichen Kind zusprechen will, beraubt Israel seines Erstgeburtsrechtes, auch ohne dies zu wollen. Wer das Christentum zum alleinigen Träger einer Gottesidee erklärt, die mit der Vorstellung einer dem Menschen geschenkten Gottebenbildlichkeit einhergeht und den Menschen schlechthin als Bild und Kind Gottes anerkennt, begeht Diebstahl am auserwählten Volk. Er nimmt Israel und dem Judentum das Bekenntnis zur eigenen Sohnschaft und damit ein Eigentum in Anspruch, das ihm nicht einfach zusteht. Auch darin, daß er Kind Gottes im göttlichen Kind sein darf, ist der Christ auf die göttliche Kindschaft Israels zurückverwiesen. Das Fest der Geburt Gottes im Menschen bildet ab, was Juden und Christen glauben, Gottes zuvorkommende Gegenwart unter uns Menschen.

Jonathan Magonet

Weihnachten aus jüdischer Sicht

Einen jüdischen Theologen überhaupt um einen Beitrag zum Weihnachtsfest bitten zu dürfen, setzt ein gewisses Vertrauensverhältnis voraus. Magonet beschreibt nicht nur, wie Juden das christliche Weihnachtsfest sehen und warum sie die Inkarnation ablehnen, sondern er schildert auch, welche Provokation dieses Fest für die Juden war und ist. Gerade diese Erfahrungen lassen ihn aber Anfragen an uns formulieren, die sehr zum Nachdenken anregen können. So fragt er z. B., warum es zu Weihnachten so viele Ehekrisen und Selbstmorde gibt oder zu welcher transzendenten Wirklichkeit die – auch bei den heutigen Menschen vorhandene – Sehnsucht nach einer magischen Transformation des Weltlichen geführt werden kann. red

Die Tatsache, daß ein Jude eingeladen wird, einen Artikel über Weihnachten zu schreiben, zeigt einmal mehr, wie spürbar sich die christlich-jüdischen Beziehungen seit dem Krieg verändert haben – auch wenn gewisse ironische Untertöne mitschwingen.

Ein Wendepunkt im Schicksal der Juden

Die Geburt Jesu – wie auch die Ostergeschichte – markiert einen entscheidenden Wendepunkt im Schicksal der Juden, einen Wendepunkt voll Zweideutigkeit und Tragik. Sie ist ein Ereignis, das vom jüdischen Gesichtspunkt aus einerseits mit großem Unbehagen und anderseits mit großer Ehrfurcht betrachtet werden muß. Nicht etwa, weil die Juden heute eher bereit sind als vor 2000 Jahren, Jesus als den Messias zu akzeptieren, sondern deshalb, weil der Gott Israels durch dieses Ereignis für unzählige Menschen, die ansonsten nie von ihm Kenntnis erhalten hätten, zugänglich und als Realität erfahrbar wurde – wie groß auch immer der Preis war, den die Juden mit ihrem Leiden zu zahlen hatten.
Um es in die jüdische Perspektive zu rücken: Die Geburt Jesu erfüllt uns ebenso mit Ehrfurcht, Staunen und Betroffenheit wie die Offenbarung des Korans an Mohammed. Unsere eigene spezifisch jüdische Aufgabe als

ein Volk Gottes wird damit radikal modifiziert und gleichzeitig radikal verstärkt und bestätigt durch diese beiden Akte der göttlichen Selbstoffenbarung. Anders als das Osterfest mit seinen theologischen Herausforderungen und seinen historischen Gefahren, die es den Juden gebracht hatte, bleibt das Weihnachtsfest jedoch in seiner Einfachheit eigentümlich unschuldig und beinahe naiv. Die Geburt eines Kindes mit den Zeichen und Wundern, die ihr vorausgegangen sind, mit den dramatischen Gefahren, die die Schlüsselfiguren bedrohen, ist ein Ereignis so menschlich und von solch mythischer Kraft, daß sich alle sofort damit identifizieren können. So haben die Geschichte von der Geburt des Mose Juden und Christen gemeinsam, eine Geburt, die ebenso voller Gefahren war. Weiters erzählt der Midrasch ähnliche Geschichten über die Ereignisse, die die Geburt Abrahams begleiteten. Diese war ebenfalls einem Tyrannen vorhergesagt worden, nämlich Nimrod, und ebenso begleitet vom Hinmorden unschuldiger Kinder in dem Versuch, dieses Ereignis zu verhindern.

Ein theologisch merkwürdig leeres Fest – voll von volkstümlichen Elementen

In unseren beiden Volkstraditionen leben somit dieselben mächtigen Bilder weiter. Dennoch scheint Weihnachten mindestens für jüdische Augen ein Fest zu sein, das theologisch merkwürdig leer ist. Die Christen haben die drei Pilgerfeste des biblischen Kalenders übernommen und sie mit einer eigenen Bedeutung gefüllt. So bewahren sowohl die jüdischen wie die christlichen Überlieferungen die grundlegenden mächtigen Botschaften der Befreiung aus der Sklaverei und der göttlichen Selbstoffenbarung. Im Gegensatz zu diesem Reichtum scheint das Weihnachtsfest aus dem Nichts hervorzugehen; es scheint ohne Wurzeln zu sein.

Für die Christenheit mag dies Teil ihrer einzigartigen Wahrheit sein. Wie der christliche Erlöser, so erscheint auch das Fest, das seine Geburt feiert, plötzlich als etwas gänzlich Neues in der Welt. Im Erleben des Volkes jedoch erhält das Weihnachtsfest seinen Zauber und seine Kraft weit mehr von den volkstümlichen oder sogar heidnischen Elementen, die es im Laufe der Jahrhunderte in sich aufgenommen hat. Die verschiedenen christlichen und nationalen Kulturen legen auf die einzelnen Elemente verschieden großen Wert. Nichtsdestoweniger verleiht die Kombination von Weihnachtsbäumen, Mistel und Efeu, Santa Claus (oder seinen weniger kommerziellen, heiligmäßigen Vorläufern), Weihnachts-Holzscheitern (yule-tide logs), Geschenken und Weihnachtsliedern diesem bedeutendsten aller christlichen Familienereignisse seinen Zauber und seinen starken Gefühlswert.

Aber darüber hinaus, was sagt es aus? Mindestens im westlichen Europa sind die Weihnachtsfeiern nicht mehr heidnisch genug, um uns wieder in die Mysterien einzuwurzeln, von denen sie sich – mindestens zum Teil – herleiten: in Tod und Wiedergeburt der Jahreszeiten, in das Bannen der Dunkelheit und das Begrüßen des Frühlingslichtes. Inwieweit das Weihnachtsfest noch die Kraft hat, für Christen die Geburt des menschgewordenen Gottes und der Erlösung der Welt darzustellen und zu feiern, kann ich nicht sagen.

Darin liegt meine Ratlosigkeit, was von mir als jüdischem Kommentator zum Weihnachtsfest erwartet wird. Da es mir unmöglich ist, die Gottheit Jesu mit all ihren Konsequenzen zu akzeptieren, gibt es entweder nichts mehr zu sagen, oder nur einige unverbindliche Überlegungen zu einigen Themen, die einem außenstehenden Beobachter auffallen.

Der „Erfolg" des Weihnachtsfestes . . .

Zunächst gilt es, die Realität des säkularen „Erfolges" des Weihnachtsfestes anzuerkennen, wie peinlich das auch für religiöse Menschen sein mag, und die Implikation dieses Phänomens zu ergründen. Zum zweiten gilt es, die zugrundeliegenden theologischen Hoffnungen und Erwartungen, die die Geburt Jesu begleiten, zu betrachten.

„I'm dreaming of a white Christmas."

Im Zusammenhang mit der weltlichen Sicht des Weihnachtsfestes ist es irgendwie eine bizarre Ironie, daß das einzig wirklich erfolgreiche Weihnachtslied in der englischspre-

chenden Welt und vielleicht das am häufigsten gespielte und gekaufte sogenannte Volkslied, das je geschrieben wurde, von einem in Rußland geborenen und nach Amerika ausgewanderten Juden stammt, nämlich von Irving Berlin. Dennoch vermittelt das Lied, obwohl es keinerlei offenkundigen religiösen Inhalt hat, genau das Gefühl der Nostalgie, der Heimat, der Vereinigung von Familien, der Wärme und Sicherheit der Kindheit und ebenso den Gedanken an lang überfällige Briefe an Freunde, ganz zu schweigen von Berlins „chestnuts roasting on an open fire" („auf offenem Feuer gebratene Kastanien"), die zu einem „white Christmas" dazugehören. Dieses Lied bewirkt beides: Es ruft jene Weihnachtsstimmung in Erinnerung und hilft auch, sie entstehen zu lassen.

Die Wirkung des Festes auf die Juden

Es ist genau diese sentimentale Stimmung und genau diese Welt, die auf den zeitgenössischen, in der Diaspora lebenden städtischen Juden die stärkste Wirkung ausübt. Denn der Jude, wie emanzipiert und frei er sich in Europa auch gefühlt haben mag, hat sich in der christlichen Kulturlandschaft immer als ein Außenseiter erlebt. Und diese Entfremdung wird am dramatischsten erfahrbar durch die Tatsache des Ausgeschlossenseins aus diesem öffentlichen Fest, an dem die meisten Menschen teilhaben. Es war immer schon ein Ärgernis und ein peinlicher Scherz für Juden, daß einige assimilierte Juden durch unser ganzes Jahrhundert hindurch immer wieder geschmückte Christbäume in ihrem Haushalt hatten. Sie mögen darüber leicht beschämt sein (meistens geschieht es „der Kinder wegen", die ansonsten auf ihre christlichen Freunde eifersüchtig sein mögen). Es bleibt ein eigenartiges kulturelles Phänomen.

Intensivierung des Chanukkah-Festes als Reaktion

Man hat als Reaktion darauf dem Chanukkah-Fest, dem jüdischen Fest des Lichts, das den Sieg der Makkabäer feiert, eine erhöhte Bedeutung gegeben. Für jeden Tag des Festes wird ein zusätzliches Licht auf dem achtarmigen Kerzenleuchter entzündet, auch ein jüdisches Echo auf das Ende des Winters und die Rückkehr des Jahres zum Licht. Wie das Weihnachtsfest, so fällt auch das Chanukkah-Fest auf den 25. Tag des hebräischen Monats und mag in seinen Anfängen auch auf den bewußten Versuch zurückgehen, frühere heidnische kultische Feiern zu übernehmen. Aus dem internen Anliegen heraus, jüdische Seelen von der Assimilation durch die sie umgebende christliche Welt zu erretten, ist die Sitte entstanden, den Kindern an jedem der acht Tage des Chanukkah-Festes ein Geschenk zu geben, um die Wirkung des einzigen Geschenkes, das ihre christlichen Freunde am Weihnachtstag bekommen, auszugleichen. Amerikanische Soziologen sprechen von „christmas-trees and Chanukabushes" – Weihnachtsbäumen und Chanukkah-Buschen.

Die „Draußen-Stehenden": Juden wie Christen . . .

Die bittere Kehrseite des „Weihnachtsgeistes" ist genau jene Erfahrung des Juden: draußen zu stehen, die Nase gegen das Fenster gepreßt, hineinzuspähen auf jene, die drinnen eine Party feiern. Um wieviel ärger muß dies allerdings für Christen sein, sogar für nominelle Christen, deren Tage zu dieser speziellen Zeit des Jahres auch nicht fröhlich und strahlend sind. Der Preis, der für das Weihnachtsfest gezahlt wird, ist eine hohe Selbstmordrate und der Zusammenbruch vieler Ehen gerade in dieser Festzeit.

Zu große Versprechungen?

Warum dies so ist? Vielleicht weil zuviel versprochen wird, sicherlich auf der weltlichen Ebene, zuviel kommerzieller Kitsch, als daß diese materiellen Wunschträume erfüllt werden könnten. Vielleicht sind auch die religiösen Versprechungen manchmal zu groß und zu unerreichbar. Für den Außenseiter hat es den Anschein, daß die Christenheit selbst zu große Erwartungen und zu große Hoffnungen auf Rettung und Wiedergeburt weckt, deren Erfüllung sehr problematisch sein muß. Um eine Analogie zu ziehen: Wenn man nicht mehr in den Wirren der ersten Liebe steckt und die Verantwortung und Verpflichtung wahrer Liebe erlernen muß, können die Stadien des Übergangs sehr schmerzlich sein und erscheint die Realität

als großer Betrug. Vielleicht ist es gerade die Kommerzialisierung des Weihnachtsfestes, die in irgendeiner Weise einen Versuch darstellt, in konkreten, materiellen, verzweifelt menschlichen Bemühungen die Hoffnungen, die das Fest in sich birgt, zum Ausdruck zu bringen. D. h. die Berge von Flitter, die dekorativen Lichter, Kerzen, die künstliche Heiterkeit sind nicht nur eine verfremdete, verweltlichte Verdrehung des Weihnachtsgeistes. All das mag ein Versuch des Volkes sein, die enormen spirituellen Hoffnungen, die das Fest bietet, zum Ausdruck zu bringen. Wenn diese Hoffnung nicht auf der höchsten Ebene in unserer westlichen Gesellschaft aufrechterhalten werden kann, wird sie sich auf der niedrigst erreichbaren materiellen Ebene manifestieren und begleitet sein von Enttäuschung und Frustration, die eine echte Erfahrung eines Verlustes anzeigen.

Wie dem Bedürfnis nach Liebe heute lebensbejahenden Ausdruck geben?

Wenn das der Fall ist, braucht es wahrscheinlich mehr als Zynismus, um diese Tendenzen richtig einschätzen zu können. Der Wunsch zu schenken ist klar und offenkundig. Wer aber soll der Empfänger sein? Die Sehnsucht nach einer magischen Transformation des Weltlichen ist vorhanden. Zu welcher transzendenten Wirklichkeit kann sie aber geführt werden? Die Notwendigkeit, Liebe zu schenken und zu empfangen, wird in all ihrer Nacktheit sichtbar. Auf welche Weise ist es möglich, diesem Bedürfnis einen lebensbejahenden Ausdruck zu verleihen?

Erlösung des heutigen Heidentums

Wenn Weihnachten in all seinem Glanz genau wegen der folkloristischen Elemente, die das Fest durch Jahrhunderte hindurch erhalten hat, existiert, dann sollte der überzeugte Christ vielleicht genauer die versteckten Botschaften der Rituale und Symbole der heutigen Volksfeiern betrachten. Wenn das Weihnachtsfest imstande war, in der Vergangenheit die Heiden zu einem höheren Ziel hinüberzuretten, dann gibt es wohl heute Heidentum in Hülle und Fülle, das auf seine Erlösung wartet.

„Denn heute ist uns ein Kind geboren."

Der jüdische Messias – eine erdgebundene Gestalt

Natürlich wird auch der jüdische Messias dereinst geboren werden müssen. Dennoch bleibt er im jüdischen Gedankengut eine durchaus erdgebundene Gestalt. Wahrscheinlich ist die jüdische Betonung des Irdischen, diese Weigerung, ihn zu etwas Göttlichem zu machen, für große Teile der Christenheit ein ebenso großes Ärgernis wie die Inkarnation für das Judentum. Gerade die Mehrdeutigkeit der Aussage der Genesis, daß die Menschen nach dem Bild Gottes erschaffen sind, öffnet die Tür für unzählige Interpretationen dieser menschlich-göttlichen Beziehung. Nicht weniger problematisch, besonders im unmittelbaren Kontext, ist Evas Bemerkung über die Geburt Kains: „Ich habe einen Mann mit dem Herrn erworben."
Aber genau an jenem Punkt, wo das Christentum sich in die Lüfte erhebt, kleiden die Juden ihren Messias in das Gewand eines Staatsmannes, Politikers, militärischen Führers und folgen damit großen rationalen Denkern wie Maimonides. Der Messias ist Gottes allzu menschlicher Regent auf Erden, der das Reich Gottes nach und nach in kleinen politischen Schritten heraufführen wird. Jesajas Löwen und Lämmer, die miteinander weiden, werden zu Metaphern für kriegführende Nationen, die Frieden schließen. Das verbannte Israel wird in seinem eigenen Land wiederhergestellt werden, und die vereinigte Welt wird kommen, um dem einen Gott zu huldigen.

Jedes Kind der mögliche Messias

So kann dieser menschliche Gesalbte, dieser Messias, jeden Moment erscheinen. Jedes Kind, das geboren wird, kann ER sein. Elias, der Verkünder des Messias, wohnt der Beschneidung eines jeden einzelnen jüdischen Kindes bei. Auch er hält Ausschau und wartet: wartet, daß Israel seine Aufgabe erfüllen möge, und wartet darauf, daß Gott mit seiner Gnade intervenieren und diese leidende Welt verändern werde. Keiner von beiden, so scheint es, kann dies allein bewerkstelligen. Über das Ende – gemeint ist die Ankunft

des Messias – zu spekulieren und dieses auszurechnen, war ein jüdischer Zeitvertreib, mit dem die Weisen nie eine besondere Freude hatten. Zu viele falsche Messiase sind aufgetaucht, um die Leiden des Exils zu beenden, und brachten nichts als Katastrophen in ihrem Kielwasser. Wir sind bereits in der „Verlängerung", der Zeichen sind viele, aber immer noch wissen wir nicht und müssen unser Leben so gestalten, als ob es einzig und allein an uns läge. Auch das ist eine jüdische Erdgebundenheit. Im täglichen Dankgebet nach dem Essen sprechen wir: „Der Allerbarmende sende uns Elias, den Propheten, gesegneten Angedenkens, daß er uns bringe eine glückliche Botschaft, die Botschaft des Heiles und des Trostes."

Gott als Sohn, als Kind? – Für Juden eine nicht-vorstellbare Bezeichnung

Vielleicht verstehe ich es zu wörtlich, wenn ich auf ein indirektes Problem in der ganzen Bilderwelt dieser Geburtserzählung hinweise. Für den Juden hat Gott viele Bezeichnungen und Beschreibungen aus der biblischen und rabbinischen Literatur, einige abstrakt, einige sehr konkret, z. B. der Ort; der, der sprach und die Welt erschuf; der Herr des Universums; der Heilige, der gesegnet sei; König; Richter; Hirte; Partner; Mitbewohner; Bruder; Mutter. Und Gott ist auch der Vater, aber niemals der Sohn. Mit einem Vater kannst du streiten, kämpfen, debattieren und den Vater zur Rechenschaft ziehen. Die Juden wissen, wohin mit ihrem Ärger über die unmöglichen Forderungen und manchmal das scheinbar unmögliche Benehmen Gottes. Aber wie kann man mit einem Sohn streiten, mit einem Kind, das in einer Krippe geboren wurde? Was machen die Christen mit ihrem Zorn über Gott? Wie können sie ihn abladen auf ein Kind, das ein leidender, gekreuzigter Sohn wird?

Der Zorn über Jesus, den Juden

Juden haben einen unbequemen Verdacht darüber, was mit diesem unbewußten Zorn der Christen geschieht, in welche Richtung er geht. Wenn du deine Wut nicht auf Jesus, den Christus, werfen kannst, so kannst du sie statt dessen doch gut auf Jesus, den Juden, werfen. In dieser Aufspaltung der Identität Jesu und in dem Sündenbockverhalten der Christen, das sie begleiten kann, mögen einige Wurzeln des Leidens der Juden liegen, das die Christenheit zur Hand hat. Die Szene der Geburt hat trotz all ihrer einfachen Schönheit ihre dunkleren Schatten und Obertöne.

Die Rückkehr des Schiffes feiern . . .

Ecclesiastes (Kohelet) 7, 1 betont: „Besser . . . der Tag eines Todes als der Tag einer Geburt." Die Erklärung des Rabbis lautet wie folgt: Es ist wie ein Schiff, das den Hafen verläßt, voll mit Ladung, jedermann jubelt, wenn es abfährt. Aber eigentlich ist das absurd, denn niemand weiß ja, wie die Reise sein wird, welchen Gefahren es ausgesetzt sein wird, was mit seinen Waren passieren wird und ob es je wieder zurückkehren wird. Das Jubelgeschrei sollte aufgehoben werden für das Schiff, das sicher im heimatlichen Hafen wieder landet.

Das Kind Jesus – einer der vor der Zeit ermordeten Juden

Wie sollen wir jene Geburt feiern, die so voll ist von Zeichen und Hoffnung für die Eltern und für jene geheimnisvollen Besucher, die von weither gekommen waren? Denn wir kennen ja bereits das Schicksal jenes Kindes. Aus ihm wird nichts anderes werden als ein weiterer gekreuzigter Jude. Ein begabter Mensch mehr, der vor seiner Zeit ermordet wird. In welchem Ausmaß können Juden jenes Kind als ihr Kind beanspruchen, dessen Geburt mit solcher Freude begangen wird? Sein jüdisches Leumundszeugnis ist untadelig. Er ist ein Bruder im Leben und im Leiden. Er ist ein Lehrer unter anderen Lehrern, er ist ein Prophet, der zu spät hineingeboren ist in eine jüdische Welt des Überganges, die keinen Platz mehr hatte für Prophetie. Zu Weihnachten ist er noch ein Baby, ein potentieller Erwachsener, der alles werden kann. Zu diesem Zeitpunkt und acht Tage später, als er beschnitten wurde, mögen ihn die Anwesenden vielleicht gesegnet haben mit einer heute noch geläufigen Gebetsformel. Es ist ein Segen, der heute immer noch gesprochen werden kann, während wir zittern im Bewußtsein, daß dieses Leben abgeschnitten werden wird, und im Bewußtsein, daß die Welt durch diesen Tod auf eigen-

artige Weise verändert wird: „So wie er in den Bund eingeführt wurde, möge er auch in die Thora, in die Ehe und in die Ausübung von guten Werken eingeführt werden."

Unsere Hoffnung auf den Messias

Die Juden erwarten immer noch mit verschiedenen Graden von Geduld das Kommen des menschlichen Messias, der eine Welt der Gerechtigkeit, der Gleichheit, der Einheit und des Friedens unter der gnädigen Führung Gottes einleiten wird.

Nach fast 2000 Jahren des Experiments des Christentums bleiben wir am familiären Weihnachtsfest unüberzeugt und hartnäckig unserem Gott treu. Sicherlich werden auf alle von uns Überraschungen zukommen.

Hubert Frankemölle

Die Geburt im Stall

Die „Weihnachtsgeschichte" im Widerstreit zwischen tiefenpsychologischer und historisch-kritischer Auslegung*

Ziel aller exegetischen Methoden sollte es sein, zur konkreten Nachfolge Jesu unter den je eigenen Lebensbedingungen hinzuführen. Dabei sollte sich keine Methode absolut setzen, vielmehr daran messen lassen, ob sie den Menschen zum Glauben hinführt, daß Gott allein Herr ist und daß Jesus Christus mit seinem Weg in der Niedrigkeit von der Krippe zum Kreuz wirklich Sohn Gottes ist. Von dieser Position aus skizziert der Autor Drewermanns (verkürztes) Verständnis der historisch-kritischen Methode und dessen Interpretation der Kindheitsgeschichte. Er zeigt, daß es der kritischen Exegese nicht um die Begleitumstände, sondern um die theologischen Aussagen der Texte geht, und er schließt mit Hinweisen, daß wir auch die Kindheitsgeschichten als wirklich befreiende Botschaft verstehen mögen. *red*

* In gekürzter Fassung wurde dieser Beitrag Weihnachten 1987 im Hessischen Rundfunk gesendet.

1. Phantasiereiche Weitererzähler der neutestamentlichen Geburtsgeschichte Jesu

Der Stillstand der Natur, die entzückte Hebamme und die zweifelnde Salome

„Darauf kamen sie (Joseph und Maria) den halben Weg (in Richtung Bethlehem), und Maria sprach zu ihm: Joseph, hebe mich vom Esel herab, denn das Kind in mir bedrängt mich und will herauskommen. Und er hob sie dort herunter . . . und fand dort eine Höhle und führte sie hinein und ließ seine Söhne bei ihr stehen und ging hinaus, um eine hebräische Hebamme in der Gegend von Bethlehem zu suchen. Ich aber, Joseph, ging umher und ging doch nicht umher, und ich blickte hinauf in die Luft und sah die Luft erstarrt. Und ich blickte hinauf zum Himmelsgewölbe, und ich sah es stillstehen und die Vögel des Himmels unbeweglich bleiben. Und ich blickte auf die Erde, und ich sah eine Schüssel stehen und Arbeiter darum gelagert, und ihre Hände in der Schüssel. Aber die Kauenden kauten nicht, und die etwas aufhoben, hoben nichts auf, und die etwas zum Munde führten, führten nichts (zum Munde), sondern alle hatten das Angesicht nach oben gerichtet. Und siehe, Schafe wurden umhergetrieben und kamen doch nicht vorwärts, sondern standen still; und der Hirte erhob die Hand, sie mit dem Stecken zu schlagen, aber seine Hand blieb oben stehen. Und ich blickte auf den Lauf des Flusses, und ich sah die Mäuler der Böcke darüber liegen und nicht trinken. Dann aber ging alles auf einmal (wieder) seinen Gang.

Und er fand eine (Hebamme), die gerade vom Gebirge herunterkam, . . . und die Hebamme ging mit ihm. Und er trat an den Ort der Höhle, und siehe, eine lichte Wolke überschattete die Höhle. Und die Hebamme sprach: Erhoben ist heute meine Seele, denn meine Augen haben Wunderbares gesehen; denn Israel ist das Heil geboren. Und sogleich verschwand die Wolke aus der Höhle und ein großes Licht erschien, so daß die Augen es nicht ertragen konnten. Kurz darauf zog sich jenes Licht zurück, bis das Kind erschien, und es kam und nahm die Brust von seiner Mutter Maria. Und die Hebamme schrie auf: Was für ein großer Tag ist das heute für mich, daß ich dies nie dagewesene Schauspiel gesehen habe. Und die Hebamme kam aus der Höhle heraus, und es begegnete ihr Salome. Und sie sprach zu ihr: Salome, Salome, ich habe dir ein nie dagewesenes Schauspiel zu erzählen: Eine Jungfrau hat geboren, was doch die Natur nicht zuläßt. Und Salome sprach: (So wahr) der Herr, mein Gott, lebt, wenn ich nicht meinen Finger hinlege und ihren Zustand untersuche, so werde ich nicht glauben, daß eine Jung-

frau geboren hat. Und Salome ging hinein und legte sie bereit zur Untersuchung ihres Zustandes. Und sie erhob ein Wehgeschrei und sprach: Ich habe den lebendigen Gott versucht; und siehe, meine Hand fällt von Feuer verzehrt von mir ab."

Diese eindrucksvolle Beschreibung des Stillstandes der Natur im Augenblick der Geburt Jesu steht im apokryphen, d. h. im nicht von der Kirche als rechtmäßig anerkannten und darum nicht in das NT aufgenommenen Protoevangelium des Jakobus, das um 150 n. Chr. entstanden ist[1]. Es ist zugleich die älteste Legende von der Geburt Jesu in einer Höhle, die im Neuen Testament nicht belegt ist, seither jedoch nicht nur die Vorstellungen der christlichen Kunst bestimmte. Solche Erzählungen stammen aus der Volksfrömmigkeit. Sie steigern mit viel Phantasie das Wunderbare in den kanonischen Kindheitsgeschichten, bedienen sich dabei der unterschiedlichsten Erzähltraditionen und üben ihrerseits einen großen Einfluß aus auf die frömmigkeitsgeschichtliche und theologiegeschichtliche Entwicklung. So wirken die Hebammengeschichte und der fast naturwissenschaftlich zu nennende Unglaube der Nachbarin Salome kräftig ein auf die Lehrentscheidungen zu Maria im 6. und 7. Jahrhundert, kommen aber auch dem neugierigen Interesse vieler Zeitgenossen heute stark entgegen.

Die Grenzen zum Glauben, der nicht historisch und biologisch abgesichert werden kann, werden deutlich überschritten. Der Hang zur Phantasie und die Tendenz zur Geschmacklosigkeit dürften der Grund gewesen sein, warum die christlichen Gemeinden im 2. Jahrhundert Erzählungen dieser Art über die Kindheit Jesu nicht zu den kanonischen Schriften gezählt haben.

Ochs und Esel . . .

Zum festen Bestandteil volkstümlicher Krippenfrömmigkeit gehören auch Ochs und Esel, die das neugeborene Kind anbeten. Auch sie finden sich nicht in den kanonischen Evangelien, tauchen vielmehr zum ersten Mal im Pseudo-Matthäusevangelium aus dem 7./8. Jahrhundert auf[2]. Auch verbindet der Erzähler die Höhlen-Tradition mit der Krippen-Tradition, wenn er schreibt:

„Am dritten Tage nach der Geburt unseres Herrn Jesus Christus trat die seligste Maria aus der Höhle, ging in einen Stall hinein und legte ihren Knaben in eine Krippe, und Ochs und Esel beteten ihn an. Da erfüllte sich, was durch den Propheten Jesaja verheißen ist, der sagt: Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn (Jes 1, 3). So beteten sogar die Tiere, Ochs und Esel, ihn ständig an, während sie ihn zwischen sich hatten. Da erfüllte sich, was durch den Propheten Habakuk (3,2 LXX) verkündet ist, der sagt: Zwischen zwei Tieren wirst du erkannt."

Apokryphe Evangelien dieser Art dienten der Erbauung und der religiös gefärbten Sucht nach Wundern. Sie wurden ständig neu erzählt, wurden mehr als die Evangelien Gemeingut des Volkes und beflügelten die Phantasie der Literaten und Künstler. So wirkt bis heute die „goldene Legende", die legenda aurea des Erzbischofs von Genua, Jacobus a Voragine, kräftig nach, der in seinen volkstümlichen Predigten über die Heiligen des Kirchenjahres die bilderreichen und wundervollen Geschichten der apokryphen Kindheitsevangelien unkritisch übernahm. Ihm und vielen anderen Predigern sowie den phantasiebegabten Erzählern der apokryphen Evangelien lag mehr an der Suggestivkraft der Bilder, die stark auf das Gefühl zielen, als an ihrer theologischen Angemessenheit – nimmt man die Vorgeschichten in Lk 1–2 und Mt 1–2 der kanonischen Evangelien zum Maßstab.

An die in den beiden Texten aus dem Protoevangelium des Jakobus und aus dem Pseudo-Matthäusevangelium skizzierten Positionen – hier die glaubenslose Wundersucht der nur am historisch-biologischen Faktum interessierten Salome, dort das überschwelgende Interesse an legendären Wucherungen und an Motiven aus fremden Legenden – fühlt man sich als Bibeltheologe unwillkürlich erinnert, wenn man den Streit um eine

[1] Protoevangelium des Jakobus 17,2–20,1; zum Text vgl. *E. Hennecke – W. Schneemelcher* (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien, Tübingen [4]1968, 286–288.

[2] Pseudo-Matthäusevangelium 14,3f; zum Text *Hennecke – Schneemelcher*, a. a. O. 306. Angemerkt werden sollte, daß das Motiv von Ochs und Esel auch eine antijüdische Wirkungsgeschichte freigesetzt hat, wie schon frühe Mosaik-Darstellungen belegen können. Demnach haben Ochs und Esel den Gottessohn erkannt, Israel insgesamt aber nicht, was der Jude im Hintergrund deutlich belegt.

sachgerechte Auslegung der Weihnachtsgeschichte bedenkt, der seit einigen Jahren besonders in der Bundesrepublik Deutschland auf wissenschaftlicher Ebene immer heftiger geführt wurde. Er erreichte im Herbst 1987 seinen vorläufigen Höhepunkt mit dem Bändchen der beiden katholischen Neutestamentler Gerhard Lohfink und Rudolf Pesch zum Thema „Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann"[3].

2. *Tiefenpsychologische Auslegung contra historisch-kritische Exegese*

Drewermann ist Theologe und Psychotherapeut, Privatdozent für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät Paderborn; er versucht seit einigen Jahren, auch bibeltheologische Texte tiefenpsychologisch auszulegen. Dabei greift er aufs schärfste die heute auch in der katholischen Kirche anerkannte, vorherrschende historisch-kritische Methode der Auslegung an. In unserem Beitrag kann es nur um den grundsätzlich unterschiedlichen Ansatz der von Drewermann vertretenen tiefenpsychologischen Lesart biblischer Geschichten und speziell der Weihnachtserzählungen gehen im Vergleich zu der von ihm abgelehnten historisch-kritischen Exegese. Dabei ist bei Drewermann neben seinem zweibändigen Werk „Tiefenpsychologie und Exegese" auch noch seine „Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium" unter dem Buchtitel „Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens"[4] aus dem Jahre 1986 mitzubedenken. Dies vor allem deswegen, weil von 1984, dem Erscheinungsjahr des ersten Bandes von „Tiefenpsychologie und Exegese", über den zweiten Band aus dem Jahre 1985 bis 1986 sich eine deutliche Positionsveränderung bei Drewermann hinsichtlich seiner Einschätzung der historisch-kritischen Exegese feststellen läßt. Dies macht das Gespräch mit ihm nicht einfacher. Worum geht es? Kann man aus der Sicht Drewermanns die historisch-kritische Exegese mit einigem Recht mit der Position der ungläubigen Salome vergleichen?

2.1 Was ist nach Drewermann das Anliegen der historisch-kritischen Exegese?

„Seit mehr als 100 Jahren gilt das Bemühen der besten Köpfe in der Interpretation der Hl. Schrift einer einzigen Frage: was in der Bibel an historischer Wirklichkeit in den einzelnen Überlieferungen und redaktionellen Zusammenfügungen zum Ausdruck kommt und welche historischen Bedingungen die jeweiligen Aussageabsichten geformt haben" (I 23). „Die Bibelexegese, das wagen wir . . . unumwunden zu behaupten, ist als historisch-kritische das Symptom der geistigen Krankheit des Christentums, wo nicht das wirksamste Instrument der gewollten oder ungewollten Selbstzerstörung desselben, und jeder, dem am Glauben des Christentums oder am Leben kommender Generationen auch nur das Geringste gelegen ist, kann nur von Herzen wünschen, daß die Überfremdung und Unnatur einer solchen rein ‚historischen Wissenschaft' in Gestalt der Exegese möglichst bald selbst der Historie überantwortet wird" (I 60). „Die gesamte Einstellung der historisch-kritischen Exegese mit ihrer einseitigen, ja ausschließlichen Fixierung auf äußere Tatsachen bedarf daher einer inneren Korrektur" (I 340), da sie „prinzipiell gottlos" (I 12) und von „existentieller Belanglosigkeit" (I 248) ist. „Die wesenhafte systematische Zerstörung der Glaubensgrundlagen durch den Geist der Neuzeit erhält in Gestalt der historisch-kritischen Exegese den Charakter methodologischer Unvermeidbarkeit" (II 770 Anm. 6).

Zitate mit dieser Intention ließen sich beliebig vermehren. Doch: die grundsätzliche Kritik Drewermanns bleibt, wie das letzte Zitat aus dem zweiten Band „Tiefenpsychologie und Exegese" zeigt, konstant. Wohl als Reaktionen auf kritische Besprechungen des ersten Bandes bestätigt er zwar: „Die vorliegende Arbeit setzt . . . an jeder Stelle der Argumentation die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode, vor allem der Formgeschichte, dankbar voraus" (II 760). Noch moderater heißt es in der tiefenpsychologischen Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium: „Im ganzen geht es uns nicht um eine Exegese der Erzählungen im Sinne der historisch-kritischen Methode, sondern, die Ergebnisse dieser Betrachtungsweise voraussetzend, um Ergänzungen und Akzentverschiebungen" (11). „Auch . . . für die psychoanalytische Betrachtung (ist

[3] Stuttgarter Bibelstudien 129, Stuttgart 1987; vgl. jetzt auch *A. Görres – W. Kasper* (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens, Freiburg 1988.
[4] *E. Drewermann,* Tiefenpsychologie und Exegese I–II, Olten 1984–1985; *ders.,* Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium, Freiburg 1986.

es) unerläßlich, sich von seiten der Theologie ergänzen und vertiefen zu lassen, wenn sie selbst nicht in eine andere Form von Positivismus verfallen will" (29).

Zum anderen jedoch liest man als neueste Reaktion auf die Kritik der Kollegen Pesch und Lohfink in der Zeitschrift Publik-Forum vom 11. 9. 1987 (S. 25) – und dies entspricht der Grundtendenz des zweibändigen Werkes sehr viel mehr: „Pesch und Lohfink scheinen zu glauben, daß man rein additiv zusätzlich zur historisch-kritischen Exegese vielleicht auch noch die Tiefenpsychologie hinzuziehen könne, und sie scheinen durchaus nicht zu verstehen, daß die Tiefenpsychologie nicht mehr und nicht weniger von uns verlangt, als daß wir die *gesamte Perspektive* ändern, in der Art, wie wir uns selbst betrachten, und natürlich auch in der Art, wie wir die Bibel lesen." – Nicht immer und überall ist Drewermanns Position gegen die historisch-kritische Exegese also einheitlich. Konstant ist er jedoch in dem, was er selber will.

2.2 Das tiefenpsychologische Anliegen: die innere Wirklichkeit der Erzählungen

In klassischer Kürze formuliert Drewermann seine Grundüberzeugung in der Abwandlung des berühmten Satzes des Kleinen Prinzen von Antoine de Saint-Exupéry. Aus der schon sprichwörtlichen Formulierung: „Man sieht nur mit dem Herzen gut" wird bei Drewermann: „Dieses Geheimnis der Rose entdeckt man freilich nur mit den Augen der Psychoanalyse, dann aber unzweideutig und klar"[5].

Was in der Auslegung des Kleinen Prinzen an zentraler Stelle präzise auf den Punkt gebracht wird, wird im zweibändigen Werk zur „Tiefenpsychologie und Exegese" ausführlich begründet. Drewermann möchte – unter Ausblendung anderer psychoanalytischer und vor allem psychiatrischer Richtungen[6] – die tiefenpsychologische Traum- und Mythendeutung nach C. G. Jung zum absoluten methodischen Schlüssel für jede Art von Bibelauslegung machen, da Jungs Methode, wie er sagt, „einzig ‚richtig', d. h. dem Gegenstand adäquat ist" (I 222). Gemäß diesem Ansatz postuliert er: „Mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen" (I 92) und spricht von der „Aufhebung des Geschichtlichen im Wesentlichen" (I 381). Die Folge dieses methodischen Ansatzes ist die Verdrängung von Text und Wort durch Bilder und Mythen, die – so Drewermann – mit der „Methode neuer Unmittelbarkeit" (I 28; vgl. ebd. 37) der Leser auf sich wirken zu lassen hat. Wo die Geschichten der Bibel nicht genug Mythen und Bilder liefern, greift Drewermann auf ägyptische, griechische und andere Erzählungen von Mythen und Märchen aus aller Welt zurück. Insofern kann er durchaus mit den zu Anfang genannten phantasiebegabten Weitererzählern biblischer Geschichten in den apokryphen Evangelien verglichen werden, da es nach ihm nur darum gehen kann, „die innere Wirklichkeit der jeweiligen *unhistorischen*, mythischen, legendären, sagenhaften oder märchenähnlichen Erzählungen *psychologisch* zu untersuchen" (I 95). Im Ansatz von C. G. Jung kann Drewermann dies tun, weil wir bei diesem Ansatz „so etwas wie eine menschheitliche *Kollektivpsyche*" (I 67) annehmen „müssen". Diese bleibt sich überall auf der Welt und jederzeit in der Geschichte aufgrund der archetypischen Strukturen des Unbewußten in jedem Menschen gleich.

Umweltbedingte Einflüsse auf den einzelnen Menschen (wie sie von der Psychiatrie oder Sozialpsychologie beachtet werden) und so auch auf den Erzähler der biblischen Geschichten werden dabei völlig belanglos; belanglos ist auch jeglicher Bezug der in den Erzählungen vorkommenden Figuren mit der konkreten Welt des Erzählers. Im Gegenteil: Sie sind in tiefenpsychologischer Sicht einzig und allein dem Menschen bewußte oder unbewußte Bereiche seiner Seele, unterschiedliche Kräfte seiner Persönlichkeit. Diese können auch miteinander in Konflikt geraten, und es kann zur Aufspaltung in zwei Ich-Hälften kommen. Dies ge-

[5] *E. Drewermann*, Das Eigentliche ist unsichtbar. Der Kleine Prinz tiefenpsychologisch gedeutet. Mit neun Batikbildern von *I. Neuhaus*, Freiburg 1984, 63.

[6] Vgl. zum Beispiel *G. Theißen*, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983; *W. Rebell*, Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus, München 1986; zur Verbindung von historisch-kritischer und tiefenpsychologischer Auslegung vgl. *M. Kassel*, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung, München 1980, sowie ihre weiteren Bücher. Zur Kritik an der Tiefenpsychologie nach Freud vgl. auch *D. E. Zimmer*, Tiefenschwindel, Hamburg 1986.

schieht nicht bei dem einen oder dem anderen, sondern im Leben eines jeden Menschen!

Übertragen auf die Geburtsgeschichte interpretiert Drewermann:

„Der ganze Weg jedoch, mit dem die Bibel die Geburt und Kindheit des Erlösers schildert, malt in sich selbst, wie sich in tiefenpsychologischer Betrachtung zeigt, in allen archetypischen Handlungsabfolgen die Stadien, die in dem Leben eines jeden Menschen notwendig durchlaufen werden müssen, um von Gott her sich selbst in einem wahren Leben wiederzugewinnen. Alle Gestalten und Begebenheiten dieses Weges sind über sich hinaus Symbolträger eines Prozesses, der sich in jedem abspielt, der zu seinem Heil hinfindet. Insofern sind Maria, Josef und das Kind, die Magier, Herodes und der Engel, der Stern, die Stadt Jerusalem, Ägypten, Bethlehem und Nazareth alle gemeinsam die Gestalten und die Zonen *einer* Seele, *einer* Seelenlandschaft. Im Menschen selber liegt, wenn er nur auf sein eigenes Wesen hört, das Wunder der jungfräulichen Geburt begründet; in seiner eigenen Seele liegt die anfangs verachtete, für hurenhaft gehaltene Gestalt der ‚Mutter', die sich gleichwohl auf die Engelsbotschaft hin am Ende als Madonna zu erkennen gibt; in ihm selbst gibt es den hörbereiten, träumenden, engelverstehenden, mutigen Josef sowie die Magier, die aus dem Land der Frühe einem Stern nachfolgen; es gibt in ihm aber auch einen Herodes, der selbst dem ausdrücklichen Gotteswort entgegenhandelt und in dem Terror seiner Angst nur Mord und Tod verbreitet; in ihm selbst gibt es die stolze Stadt Jerusalem und das geringfügige Bethlehem, wo alten Prophezeiungen zufolge allein das Heil der Welt geboren werden kann; es gibt in jeder Menschenseele Orte der Flucht und Orte der Bestimmung, – und alles das ineins formt sich am Beispiel der Geschichte Jesu zu der Vorbilderzählung eines jeden Menschen auf dem Weg zu seiner Inkarnation und Menschlichkeit." (I 526f)

„Auf dieser Ebene allein also kann man den Sinn der Erzählungen von der jungfräulichen Geburt des Gotteskindes verstehen: auf der Ebene der inneren Wahrnehmung, des Traumes, des Gefühls." (I 504) „Und jede Stunde, die wir wirklich zweckfrei leben, bringt uns dem Bild des jungfräulich geborenen Gotteskindes näher . . . Wenn *Gott* ist, ist es uns erlaubt, *Menschen* zu werden und das Gottes*kind* in uns zu akzeptieren. Es liegt dann eine Zukunft vor uns, in der es Freiheit, Spiel und Freude gibt, in der wir zu uns selber finden und mit uns selber einig sind. Es ist dann so, wie wenn wir buchstäblich überhaupt erst anfingen zu leben, in einer zweiten Jugend der Freiheit, der Liebe und des Glücks." (I 528)

„Das ‚Bethlehem' des Evangeliums ist nicht die Stadt im Süden von Jerusalem; . . . das Evangelium erzählt nicht den Beginn des Lebens Jesu, es erzählt den Anfang unseres eigenen vermenschlichten Lebens, die Geschichte unserer Menschwerdung." (Name 98) „Man betritt mit der Geburt des göttlichen Kindes im Grunde den *Bereich von Urschöpfung und Uranfang,* der Entstehung des Lebens aus dem Tod, der Erneuerung des (Mond-)Lichtes aus dem Dunklen, man wird Zeuge einer Hochzeit des Lichts (des Apoll) mit der Finsternis (der Koronis), des Himmels mit der Erde, der Sonnenhelle mit dem Dunkelmond – tiefenpsychologisch einer Vermählung von Bewußtsein und Unbewußtem, von Geist und Trieb, von Verstand und Gefühl, als deren Vermittlung und Versöhnung eben jenes Kind zur Welt kommt, das an der Natur beider Sphären teilhat. Daß dieses ‚Kind', kaum empfangen, von der Gestalt eines gewalttätigen ‚Königs' erbarmungslos *verfolgt* wird, ist tiefenpsychologisch in der Tat nicht anders zu erwarten – anhand der Erzählung bei Matthäus von dem Kindermord in Bethlehem (Mt 2,16–18) ist . . . bereits die ungeheuere Widersprüchlichkeit dargestellt worden, in die wir notwendig geraten, wenn sich in unserem Leben etwas wirklich Neues meldet, das sich der Kontrolle des Bewußtseins entzieht, das unserer vernünftigen Planung entgeht und das, so fremd und ungebeten auch immer, dennoch zutiefst den eigentlichen Sehnsüchten und Erwartungen unserer Seele entspricht: auf ihm allein, das wissen wir trotz aller Gegenwehr, ruht die Verheißung und die Hoffnung unseres Lebens." (Traum 89)

Betroffenheit contra Befreiung?

Kein Zweifel, die Auslegung Drewermanns erfüllt die in der Tat berechtigte Sehnsucht vieler Bibelleser nach einer größeren emotionalen Unmittelbarkeit und direkten Betroffenheit durch biblische Texte. Solche direkte Unmittelbarkeit des jeweiligen Lesers zum Text will die wissenschaftlich orientierte, historisch-kritische Methode von ihrem Ansatz her, bei dem der Text auf Distanz gehalten wird, primär nicht erreichen. Dennoch wirkte sie durch diesen Ansatz stark befreiend und auch emotional positiv, da von ihren Vertretern nicht dies und jenes als wahr und heilbringend herausgestellt wurde, sondern – um mit den Worten der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zu sprechen (Art. 11) – jene „Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte".

Historisch-kritische Methode befreit für das Wesentliche der Texte, indem darauf geachtet wird, daß „die Wahrheit je anders dargelegt und ausgedrückt wird in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen", wie sie „aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend – mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen – hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat" unter den „vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen".

Erst wenn man mit der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (ebd. 12) dieses umweltbedingte, historisch je einmalige Sprechen der Verfasser der biblischen Schriften beachtet, wird die eigentlich theologische Wahrheit „um unseres Heiles willen" als befreiende und glücklich machende Botschaft deutlich. Allerdings erst, dies dürfte deutlich sein, über den historischen Umweg. Gerade diesen will Drewermann jedoch seinen Lesern ersparen, indem er eine angeblich einfache, allen Bibellesern leicht zugängliche Methode der Gleichzeitigkeit und unmittelbaren Ergriffenheit postuliert. Daß auch seine Methode hochkompliziert ist, dürfte jedem Leser seines Werkes klar werden. – Wie das Dilemma lösen?

Zwei Möglichkeiten der Textauslegung bieten sich grundsätzlich an. Man kann stärker vom Text oder vom Leser ausgehen. Beim zweiten Ansatz fragt man: Wie wirkt der Text auf den Leser, was nimmt der Leser vom Text auf? Demgemäß spricht die Sprachwissenschaft von textorientierter und leser- bzw. rezeptionsorientierter Lesart – auch der Bibel. Möglichkeiten und Grenzen der beiden Zugangswege zum Text sind deutlich anzugeben. Dabei gilt es, das berechtigte Anliegen jeder Lesart zu sehen, aber auch Verzerrungen und eindeutige Grenzüberschreitungen ebenso deutlich zu benennen.

2.3 Das Anliegen der historisch-kritischen Exegese: die Aktualität der theologischen Aussage aufzeigen

So sehr sich die historisch-kritische Exegese um alle Aspekte der historischen Außenseite auch der sogenannten Kindheitsgeschichten bemüht hat und ihre Erforschung weiterhin als ihre Aufgabe ansieht, ihre eigentliche Intention bleibt nach dem eigenen Vorverständnis die Erhebung der bleibenden Aktualität der theologischen Aussage von Gottes Handeln in der Geschichte der Welt und Israels und exklusiv in Jesus Christus, dann auch in der Geschichte der Jesusbewegung[7].

Selbstverständlich untersucht die historisch-kritische Exegese von ihrem Ansatz her bei den „Weihnachtserzählungen" als Vorfragen auch das Faktum der Steuererhebung unter dem Statthalter Quirinius, die Existenz und Lokalität von Bethlehem, die Traditionen über Höhle, Futtertrog und Krippe, die Lebensweise von Hirten in Palästina, die Möglichkeit von einer Sternenkonstellation, ja sogar das Wickeln von Neugeborenen als palästinensische Praxis. All dies ist nach eigener Bekundung historisch-kritischer Exegeten zwar sinnvoll und notwendig zu erheben, um die Stimmigkeit einer Erzählung zu erkennen; die bleibende theologische Wahrheit des Textes hat man dann aber immer noch nicht erkannt und sich auch noch nicht von ihr treffen lassen. Daß alle Erzählelemente, Motive und Bilder der theologischen Aussage dienen, wird etwa in den beiden größeren neueren, theologischen Kommentaren zur „Weihnachtsgeschichte" des Lukas deutlich formuliert. So schreibt der evangelische Neutestamentler Eduard Schweizer[8]:

[7] Zur Begründung vgl. etwa den zusammenfassenden Artikel von *K. Müller*, Exegese/Bibelwissenschaft, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe I (1984) 332–353, bes. 333f, 352; *G. Bornkamm*, Bibel. Das Neue Testament. Eine Einführung in seine Schriften im Rahmen der Geschichte des Urchristentums, Berlin [2]1976; *F. Porsch*, Viele Stimmen – ein Glaube. Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie, Kevelaer – Stuttgart 1982; *P. Stuhlmacher*, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1979. – Der Verfasser selbst plädiert für ein offenes Methodenensemble textorientierter und rezeptionsorientierter Methoden, indem er biblische Texte handlungsorientiert, pragmatisch auf die damaligen und gegenwärtigen Hörer/Leser auslegt. Vgl. *H. Frankemölle*, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983 (vor allem mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium); *ders.*, 1./2. Petrusbrief, Judasbrief (Neue Echter Bibel), Würzburg 1987.

[8] *E. Schweizer*, Das Evangelium nach Lukas (Das Neue Testament Deutsch), Göttingen 1982.

„Hat sich die Weihnachtsgeschichte so abgespielt? . . . Die Einschätzung [des Quirinius; H. F.] ist fraglich . . ., und Maria hätte höchstens mitreisen müssen, wenn sie selbst Grundbesitzerin in Bethlehem gewesen wäre. Auch ist gemeinsame Reise Unverheirateter kaum denkbar. Doch schildert die Weihnachtsgeschichte bildhaft-anschaulich, was sich wirklich ereignet hat: daß Gott in der Geburt dieses Kindes der Welt begegnete und daß darüber Jubel im Himmel herrschte und Menschen für den Frieden Gottes aufgeschlossen wurden. Das kann freilich nur der Glaube erkennen, und er muß das alles menschliche Begreifen Übersteigende in den Bildern seines Berichtes andeuten . . . Entscheidend ist aber beides: daß sich diese Geburt, wo immer und in welchem Jahr immer, wirklich ereignet hat und daß das wahr ist, was nur der Glaube einsehen und in einer Fülle von Geschichten ausdrücken kann: daß in dieser Geburt Gott in einmaliger Weise zur Welt gekommen ist." (31f) Lukas will „nicht die Geschichte der Steuern in Palästina aufhellen", sondern er will zeigen, „wie Gott in irdisch-geschichtlichem Geschehen redet (ob in einem römischen Zensus oder etwas anderem), nicht in einem philosophischen System zur Welterklärung oder einem Mythos, der nur bildhaft eine auch ohne ihn allgemein gültige Wahrheit darstellt." (32)

Diese Sätze wurden nicht in Auseinandersetzung mit neueren tiefenpsychologischen Auslegungen geschrieben, wonach alle vorkommenden Personen und Orte Gestalten und Zonen der Seelenlandschaft „eines jeden Menschen auf dem Weg zu seiner Inkarnation und Menschlichkeit" sind (Drewermann I 527). Für die neutestamentlichen Theologen geht es nicht mit Drewermann darum, „das Gotteskind in uns zu akzeptieren" (I 528), sondern die menschliche Daseinsweise Gottes im konkreten Menschen Jesus von Nazareth aufzuzeigen. In seiner Nachfolge können auch wir uns als Kind Gottes verstehen.

Auch der katholische Exeget Heinz Schürmann betont in seinem Kommentar des Lukasevangeliums[9]:

„Die Weihnachtserzählung 2,1–21 will weder historisierend über die Geburt Jesu protokollarisch berichten noch als gemütvolle Legende der Erbauung dienen. Die haggadisch-apokalyptische Erzählkunst Palästinas hatte bessere Möglichkeiten, geschichtliche Geschehnisse mit erzählerischen Mitteln zur Sprache zu bringen und deren Verkündigungs- und Bekenntnisgehalt gläubig und theologisch auszudeuten." (97) „Was das urapostolische Kerygma mit dem Kommen Jesu zur Verkündigung realisiert sah . . ., ist jetzt zurückmeditiert und zurückdatiert in das Ereignis seiner Geburt: Schon diese war grundlegend der zeiten- und weltenwendende Anfang" (112).

Weihnachtsgeschichten im Dienst der Osterverkündigung

Die eigentlichen Weihnachtsgeschichten wie die ganzen Vorgeschichten bei Matthäus und Lukas stehen also im Dienst der Osterverkündigung. Sie enthalten das Bekenntnis der nachösterlichen Gemeinden mit unterschiedlichen Schwerpunkten. Da sie aus einer anderen Kultur- und Sprachwelt stammen, erscheinen sie uns großenteils fremdartig – gerade aufgrund ihrer gesättigten Bildhaftigkeit, ihrer erzählerischen Kraft und Tiefe. Aber alle Bilder und Motive haben keine andere Absicht, als den Glauben an das neue, schöpferische Handeln Gottes in und durch Jesus Christus in der Erniedrigung der Krippe gläubig zu bekennen sowie Hörer und Leser eben zu diesem Glauben zu rufen. Jede Regression in eine kindliche Traumwelt oder die Beschränkung auf die Seelenlandschaft jedes einzelnen von uns ist von der Intention der Texte her verwehrt. Es ist nicht so, daß wir das Heil und die Erlösung in uns zu erspüren haben, sondern wir haben es uns von außerhalb kommend zusprechen zu lassen. Nach christlichem Glauben ist dieses Heil unauflöslich mit der historischen Person Jesu von Nazareth verbunden.

Die Geburtsgeschichten mit all ihren Bildern und Motiven sind die erzählerische Darstellung des Satzes, daß Jesus Gottes Sohn ist, die menschliche Daseinsweise Gottes auf Erden. Dies können die neutestamentlichen Erzähler jedoch nur in Bildern und Gleichnissen sagen, weil wir anders als in der Sprache der Welt nicht von Gott und von Gottes Handeln durch Menschen sprechen können. Auch Jesus von Nazareth selbst sprach nicht anders als in der Sprache

[9] *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium I (Herders Theologischer Kommentar zum NT), Freiburg 1969. Wie ausgesprochen sachgerecht Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese sogar in die Predigt umgesetzt werden können, zeigte bereits vor 20 Jahren der jetzige Bischof von Limburg F. Kamphaus in seiner Dissertation „Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Oster-, Wunder- und Kindheitsgeschichten", Mainz 1968; zu den Vorgeschichten ebd. 211–243.

der Welt und des Alltags von Gott – auch er im Bewußtsein, daß die Wirklichkeit Gottes immer unendlich größer ist als all unsere Bilder und Begriffe. Dies ist jedoch kein nur theologisches, sondern ein sprachliches Problem, da die Sprache nie die Wirklichkeit ganz abbildet, wohl aber – soweit Sprache angemessen ist – auf die Wirklichkeit hinzielt. Die Wirklichkeit, auch Gottes Wirklichkeit, kann nicht definiert, sie kann nur in symbolischen Bildern oder in bildhaften Erzählungen meditiert, erzählerisch verdichtet und so auch im Glauben formuliert werden. Diese bildsprachliche Dimension der „Kindheitsgeschichten" der Evangelien auf innerseelische Vorgänge zu reduzieren, ist ein Holzweg.

Es wäre allerdings eine falsche Reaktion auf die tiefenpsychologischen Auslegungen biblischer Texte durch Hollenweger, Kodalle, Spiegel, Niederwimmer, Theißen, Wolff, Kassel u. a. (Drewermann ist nur ein – wenn auch sehr produktiver und vor polemischer Auseinandersetzung nicht zurückschreckender – Exponent dieser Lesart der Bibel), wollte man auf die emotionale Betroffenheit des Lesers oder des Hörers der biblischen Texte verzichten und wollte man die Emotionalität auf dem Altar der Rationalität opfern, so als ginge es in der Bibel nur um abstrakte und historische Wahrheiten aus grauer Vorzeit.

3. Biblische Texte:
Anstiftung zu einem gelingenden Leben

Die ganze Bibel ist voll von gemachten, tragfähigen Erfahrungen aus dem Leben für neu gelingendes Leben. Nur deshalb wurden Lieder, Hymnen, Glaubensbekenntnisse und Erzählungen weitertradiert. Auch heute kommt es auf die eigene Betroffenheit an. Der Leser muß einen Lebensbezug zum Bibeltext entdecken, nur so kann der Text seine Sicht der Wirklichkeit und sein Lebenskonzept verändern. Diese Betroffenheit muß im eigenen Leben konkret werden. Denn: Glaube im neutestamentlichen Sinn meint: konkrete Nachfolge Jesu von Nazareth unter den je eigenen Lebensbedingungen. Mit welcher Methode immer diese Betroffenheit der Leser heute erreicht wird – durch die historisch-kritische Methode, durch die tiefenpsychologische Auslegung oder in der feministischen Theologie, in der Befreiungstheologie oder in der interaktionalen Bibelauslegung (und welche Lesarten es sonst noch gibt) –, jede Lesart sollte sich selbst nicht für absolut erklären und alle anderen ausschließen. Sodann sollte jede Lesart auf ihre Tauglichkeit geprüft werden, ob sie wirklich die Sache des Textes weitersagt. Wie nach Psalm 62, 12 „eines Gott gesagt hat, zweierlei ich aber gehört habe" und wie Gott nach Hebr 1, 1 „auf vielerlei Weise" zu den Menschen gesprochen hat, so ist die Mehrdimensionalität nicht nur in der Geschichtlichkeit der Offenbarung, sondern auch in der Unterschiedlichkeit der Menschen in den verschiedenen Zeiten und Kulturen begründet. Diese Geschichtlichkeit hat jede Auslegung ernstzunehmen, wie auch die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in Nr. 12 ausdrücklich betont.

Die Unvergleichlichkeit Jesu Christi

Zentraler Inhalt des neutestamentlichen Glaubens ist mit den Worten des Verfassers des Hebräerbriefes, daß Gott „in dieser Endzeit zu uns gesprochen hat durch den Sohn . . ., der der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens ist" (1, 2f). Nichts anderes und nur dieses wollen auch die „Weihnachtsgeschichten" bei Matthäus und Lukas gläubig bekennen. Dieser Glaubensaussage dienen alle Bilder und Motive in den Geburtsgeschichten. Alle wollen die Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit Jesu Christi „ausmalen". Christen glauben, daß ohne ihn ihr Leben anders aussähe, ich als Christ die Wirklichkeit anders interpretiere, ich mich selbst anders sehe und mich anders verhalte. Deshalb steht es außer Zweifel, daß das gläubige Meditieren und vor allem die Aneignung der Glaubensaussagen der „Weihnachtsgeschichten" auch eine therapeutische Funktion für den Leser haben können. Dies kann innerseelisch sein, darf aber im Sinn der Texte nicht darauf beschränkt werden. Denn Lukas z. B. vergleicht in Kap. 2 Jesus Christus als Heiland und Retter mit dem Kaiser, der sich zu seiner Zeit gern als „Retter der Welt, Herr und Friedensbringer" feiern ließ. Lukas kontrastiert Jesus Christus zudem mit Anführern im jüdi-

schen Raum, die sich „Messias/Christus" nannten. Die lukanische Weihnachtserzählung soll folglich eine therapeutische Funktion insofern haben, daß die lukanischen Christen die im Sinne des Lukas gotteslästerlichen Ansprüche des römischen Kaisers ebenso ablehnen sollen wie die politisch oder priesterlich messianischen Ansprüche falscher Messiasanwärter im jüdischen Raum.

Die Krippenidylle als befreiende Botschaft

Für die lukanischen Christen wie für die Christen aller Zeiten müßte die vordergründig niedliche Krippenidylle eine wirklich umfassend befreiende Botschaft mit politischen Implikationen enthalten. Sie müßte eine neue Sozialordnung freisetzen[10], die mich als Christ vor die Alternative stellt: Widerspreche ich – auch heute – allen politischen Ideologien, allen falschen Göttern und Heilanden? Glaube ich, daß Gott allein Herr ist und Jesus Christus mit seinem Weg in der Niedrigkeit von der Krippe zum Kreuz wirklich Sohn Gottes, die menschliche Daseinsweise Gottes auf Erden ist? Glaube ich bei aller Ambivalenz der Wirklichkeit, wie ich sie tagtäglich erfahre, daß es trotz dieser oft negativen Außenseite der Wirklichkeit eine göttliche Tiefendimension gibt? Erst dann kann der Glaube an das Kind in der Krippe wirklich biblisch sein. Und umgekehrt: Glaube ich an das einzigartige schöpferische Wirken Gottes in der Geburt dieses namenlosen Kindes im Futtertrog, das als erwachsener Mann anderen Menschen Gottes Wirklichkeit durch sein Tun und Reden eröffnete und gerade deswegen in den Augen der Welt scheiterte? Kann ich in seiner Nachfolge mich selbst als Geschöpf, als Kind Gottes erfahren und vielleicht auch für andere Ort der Erfahrungen Gottes sein? Nicht aus eigenem Verdienst. Jedes neugeborene Kind sollte uns dies lehren. Es geht um das Wunder der Gegenwart Gottes im Menschen Jesus von Nazareth und in uns. Das eine ist theologisch nicht weniger anspruchsvoll und für Außenstehende nicht weniger ärgerlich als das andere. Zu solcher Wirklichkeitsdeutung und zu solchem Tun laden die Weihnachtsgeschichten einen jeden von uns ein.

[10] Zu einem Überblick zur sozialethischen Auslegung des NT vgl. *H. Frankemölle*, Sozialethik im Neuen Testament. Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen, in: Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen (Theologische Berichte 14), Zürich u. a. 1985, 15–88. – Zur „politischen" Auslegung der Weihnachtsgeschichte nach Lukas 2, 1–20 vgl. *ders.*, Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983, 11–14, 44–50, 85–97. Der Widerspruch von *K. Wengst*, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986, 128–131, interpretiert 2, 11 verengt von 19, 38 her („im Himmel Friede und Herrlichkeit in der Höhe"). Er verkennt damit die prozeßhafte Entfaltung der Theologie des Lukas in seinem Doppelwerk; Friede und Königtum Jesu sieht Wengst „nur in der himmlischen Welt" (129). Nach Lukas aber hat sich Gottes Heil im „Heute" Jesu (2, 11; 3, 22; 4, 21; 5, 26; 19, 5.9; 23, 43) „in eurer Mitte" (17, 21) konkret ereignet. Ein solcher Anspruch ist ipso facto ideologiekritisch. Zur „politischen" Deutung der „Weihnachtsgeschichte" vgl. auch *R. Pesch*, Das Weihnachtsevangelium (Lk 2, 1–21). Literarische Kunst – Politische Implikationen, in: *ders.* (Hrsg.), Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese, München – Zürich 1981, 97–118.

Marie-Louise Gubler

Wo nehmen wir den Stern her?
Gedanken zur Weihnachtsbotschaft nach Mattäus

Wer die Bibel genauer anschaut, stellt fest, daß sie wenig Grundlage für ein „liebliches Weihnachtsfest" bietet. Mattäus z. B. stellt sich den Fragen seiner Gemeinde und tröstet sie mit Erzählungen, die im Alten Testament ihre Grundlage haben: Neben dem Stern, dem Licht, das die drei Weisen aus dem Orient sahen, kommt dabei die Konfrontation zwischen Jesus und Herodes zum Tragen und wird letztlich das Kreuz als Hintergrund der Weihnachtserzählung sichtbar. *red*

Ein Lied von Christine Heuser beschreibt die ganze Ratlosigkeit, die manche dem Weihnachtsfest gegenüber empfinden:

Wo nehmen wir den Stern her?
Uns lenken rote Ampeln.
Wo nehmen wir den Stern her,
der die Weisen wies?
Ich, spricht der Herr, leuchte eurem Weg.

Wo nehmen wir den Himmel her?
Wir wohnen zwischen Steinen.
Wo nehmen wir den Himmel her,
der den Hirten sang?
Ich, spricht der Herr, wohne unter euch.

Wo nehmen wir das Wunder her?
Wir kennen alle Preise.
Wo nehmen wir das Wunder her,
das die Nacht gebar?
Ich, spricht der Herr, mache alles neu[1].

Zwischen Fragen und Antwortversuchen stehen resignierte Feststellungen: Uns lenken rote Ampeln, wir wohnen zwischen Steinen, wir kennen alle Preise. Uns leuchtet kein Stern mehr, singt kein Himmel, hilft kein Wunder. Und doch wird unüberhörbar eine Erwartung ausgesprochen: Wir sehnen uns nach einem wegweisenden Stern, einem offenen Himmel und überraschenden, wunderbaren Erfahrungen mitten im Lärm unseres Verkehrs, in der Monotonie der Betonmauern und in den täglichen Berechenbarkeiten. Das Gedicht stellt die Frage nach den Quellen unseres Lebensmutes aus unseren tiefsten Hoffnungen. Daß gerade das Weihnachtsfest Anlaß zu diesen Fragen ist, ist kaum zufällig: Wie kein anderes Fest im Jahr sammelt es wie in einem Brennpunkt alle menschlichen Erwartungen und Sehnsüchte auch völlig säkularisierter Zeitgenossen. Gerade diese übersteigerte Erwartung läßt viele noch einsamer, noch verzweifelter und leerer zurück.

Prophetische Visionen im Alten Testament

Die quälende Frage nach einem Gott, der einen Weg weist, der unter den Menschen wohnt und alles neu macht, begleitet die Leidensgeschichte des Volkes Israel. Die Frage nach der Erfahrbarkeit dieses Gottes brach immer dann am heftigsten auf, wenn es dem Volk schlecht ging. Vor allem nach dem Zusammenbruch der nationalen Selbständigkeit und dem Leben in der babylonischen Verbannung erlebte Israel eine fast unerträgliche Gottferne, die nur durch den „Trost der Schriften" und dank der ermutigenden Zukunftsvisionen der Propheten auszuhalten war. „Am Ende der Tage" wird die messianische Erlösungszeit anbrechen, dann wird Gottes Haus auf dem Zion wieder errichtet werden, und die Völker werden sich dorthin auf den Weg machen. Dann werden sie kommen, um Gottes Wort und Weisung zu hören, dann wird Gott den Rechtlosen Recht sprechen und werden die Völker ihre Waffen zu Pflugscharen und Winzermessern umschmieden und alle Kriege beenden. Vom Gott Israels werden die Wallfahrer Orientierung und Rechtshilfe erhoffen. Dann wird Friede in Gerechtigkeit herrschen, denn der Teufelskreis von Krieg, Gewalt und Hunger wird durchbrochen, die gigantische Aufrüstung zu Lasten der Armen in Programme der Nahrungsbeschaffung für alle umgewandelt. Freilich hängt die Erfüllbarkeit dieser Vision des Propheten Jesaja (Jes 2) an der Bereitschaft der Völker, sich auf den Weg zu machen und sich dem wegweisenden Wort Gottes anzuvertrauen. Israel soll nach dem Willen des Jesaja dazu den Anfang machen: „Kommt, wir wollen unsere Wege gehen im Licht des Herrn!" (Jes 2, 5). Schüler des Jesaja haben diese messianische Hoffnung weiterverkündet und wachgehalten: „Auf den kahlen Hügeln lasse ich Ströme hervorbrechen und Quellen inmitten der Täler. Ich mache die Wüste zum Teich und das ausgetrocknete Land zur Oase. In der Wüste pflanze ich Zedern, Akazien, Ölbäume und Myrten. In der Steppe setze ich Zypressen, Platanen und Eschen. Dann werden alle sehen und erkennen, begreifen und verstehen, daß die Hand des Herrn das alles gemacht hat" (Jes 41, 18–20). Das kriegsversehrte Land, die Dürrezonen der Erde werden sich erholen. Aber auch Unterdrückte werden in die Freiheit entlassen, blinde Augen geöffnet, Gefangene und Gefolterte aus dunklen Verliesen geholt. Die Menschenrechte werden in Kraft gesetzt und die „Ruinen wieder aufgebaut" (Jes 41; 61, 4). Und dann wird der Glanz der salomonischen Zeit wieder sichtbar: „Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, doch über dir geht leuchtend der Herr auf, seine Herrlichkeit erscheint über dir. Völker wandern zu deinem Licht und Könige zu deinem strahlenden Glanz ... Der Reichtum des Meeres strömt dir zu, die Schätze der Völker kommen zu dir. Zahllose Kamele bedecken dein Land, Dromedare aus Midian und Efa. Alle kommen von Saba, bringen Weihrauch und Gold und verkünden die ruhmreichen Taten des Herrn" (Jes 60, 1–6).

Wie einst die Königin von Saba mit großem Gefolge und Reichtum zu Salomo gekom-

[1] Aus: *A. Strobel*, Wo nehmen wir den Stern her?, in: *W. Böhme* (Hrsg.), Weihnachten neu überlegt. Herrenalbertexte 14, Karlsruhe 1979, 53.

men war, um seine Weisheit zu hören und seinen Glanz zu sehen (1 Kön 10), so kommen „am Ende der Tage" die Könige der Welt mit ihrem Reichtum nach Jerusalem. Und mit ihnen kehren die Verbannten in die Tag und Nacht offenen Tore der Stadt zurück. Das Jerusalem der messianischen Zeit aber wird selbst die sagenhafte Metropole des Davidssohnes an Glanz übertreffen, denn der Herr selber ist ihr Licht, und „zu Ende sind die Tage der Trauer", wenn der Friede „als Aufsicht" und die Gerechtigkeit als „dein Vogt" bestellt und die Mauern „Rettung" heißen werden (Jes 60, 17f). Wenn dann nur mehr Gerechte das Land bebauen, wird Salomos Weisheit überboten und wenn „der Kleinste zur Tausendschaft" und „der Geringste zum starken Volk" wird, die Größe seines Reiches übertroffen. Die messianische Zeit als Überbietung der salomonischen und der davidische Messias als Friedensbringer: die Träume der Armen und Verzweifelten blieben lebendig bis in die Zeit Jesu hinein.

Die Fragen des Mattäus und seiner Gemeinde

An diese Bilder der messianischen Überbietung der Salomozeit erinnert die Erzählung des Mattäus: Die helle Lichterscheinung des Sterns lenkt fremde Magier aus dem Osten nach Jerusalem. Sie wollen einem König huldigen und ihm in ihren Gaben von Weihrauch, Gold und Myrrhe den Reichtum der Völkerwelt bringen. Sie suchen – wie einst die Königin von Saba – einer neuen Weisheit zu begegnen. Sie fragen nach einem neuen König Israels. Diese Magier sind wahrscheinlich Priester der uralten persischen Lichtreligion, die vom Dualismus zwischen Licht und Finsternis, zwischen oben und unten, bestimmt war. Sie machen sich auf, um eine neue Lichtgestalt zu finden, und suchen sie in der Hauptstadt Jerusalem.
Freilich ist die Erzählung vom Stern und den Magiern die einzig helle Episode in der mattäischen Vorgeschichte. Ein sehr ernster Unterton bestimmt die ersten zwei Kapitel seines Evangeliums: Über der Empfängnis Jesu steht die Qual des Nichtverstehens des Josef; dem Neugeborenen wird von Herodes nach dem Leben getrachtet; die Familie erlebt das Flüchtlingsschicksal; Unschuldige zahlen ihre Anwesenheit in Betlehem mit dem Leben; die Zurückkehrenden wagen nicht, in Judäa Wohnsitz zu nehmen wegen der Brutalität des Herodesnachfolgers Archelaos. Über dem Geburtshaus Jesu (Mt 2, 11: Bei Mt zieht Josef nicht von Nazaret nach Betlehem, sondern wohnt dort) wird schon der drohende Schatten des Kreuzes sichtbar. Der Königshof lehnt Jesus ab, nur die Fremden huldigen ihm. Der Kontrast zu den hochgespannten messianischen Erwartungen könnte nicht größer sein! Und gerade dieses so ganz andere Bild der Situation zeigt die Fragen der Gemeinden in Syrien, aus denen das Evangelium nach Mattäus stammt: Wie konnte Jesus von Nazaret der davidische Messias sein, wenn er der Sohn einfacher Leute aus Galiläa war? Wie konnte er die Hoffnungen der messianischen Zeit erfüllen, wenn er machtlos war, sich mit Gesetzlosen und Gottlosen abgab und zuletzt als Gotteslästerer und falscher König Israels hingerichtet worden war? Jesus entsprach weder dem Bild des glanzvollen salomonischen Messias noch dem des Befreiungsführers Mose – und zuletzt: War dieser Jesus von Nazaret nur der Messias der Juden oder auch der Heiden? Die Gemeinde des Mattäus fand eine Antwort in der Schrift: Die Empfängnis Jesu war die Erfüllung der Immanuelverheißung (Jes 7), die Geburt in Betlehem war beim Propheten Micha angekündigt (Mi 5, 1–3), auch die Rückkehr aus Ägypten fanden sie bei Hosea (11, 1) und die Klage um die toten Kinder von Betlehem bei Jeremia (31, 15). Das alte Ärgernis vom gewaltlosen und gekreuzigten Messias beschäftigte die judenchristliche Gemeinde des Mattäus.

Wir haben seinen Stern gesehen . . .

Fremde Magier aus dem „Land des Aufgangs" erkannten in einem Lichtzeichen ein außerordentliches Ereignis: Für die altpersische Lichtreligion spiegelten die irdischen Ereignisse himmlische Wirklichkeiten. Sie machen sich auf eine lange Reise und wollen einem neuen König huldigen. Auch die jüdische Tradition kennt die Verheißung eines Sterns; der Seher Bileam prophezeite gegen seinen Willen: „Ich sehe ihn, doch nicht schon jetzt, ich erschaue ihn, doch nicht schon nah: ein Stern geht auf in Jakob, ein Zepter erhebt sich aus Israel, er wird zer-

schmettern die Schläfen Moabs" (Num 24, 7). Aus Juda wird der kommende Messiaskönig kommen, dem der Gehorsam der Völker gebührt (Gen 49, 10). Auch bei der Geburt des Mose soll nach Jerusalemer Tradition ein helles Licht erstrahlt sein (Targumim). Und wie Mose sein Volk rettete, wird Jesus „sein Volk erretten von seinen Sünden" (Mt 1, 21). Wie einst Israel aus Ägypten in die Freiheit berufen wurde, wird Jesus als Sohn „aus Ägypten" gerufen, und wie Mose der Verfolgung des Pharao entkam, entkommt Jesus den Mordplänen des Herodes. Das Bild des Mose und die Vorstellung vom Davidssohn-Messias aus Betlehem bestimmen die Erzählung des Mattäus. Aber dies alles wird von den maßgeblichen Kreisen in Jerusalem nicht erkannt. Es sind die Fremden, die Nichtjuden, die Andersgläubigen, die den Stern sehen und ihm folgen, ohne zu wissen, wohin der Weg sie führt.

Herodes oder Jesus? –
Die Frage nach dem legitimen Davidssohn

Die Magier begegnen in Jerusalem dem König Herodes. War nicht er, der Idumäer aus dem Süden, sowohl durch die Anerkennung der römischen Herren wie durch seine Heirat mit der hasmonäischen Königstochter der legitime Nachfolger König Salomos? Herodes hatte den salomonischen Tempel in glanzvoller Ausstattung wieder aufgebaut, sein Reich hatte annähernd die Größe des salomonischen, seine geschickte Politik hatte ihm mitten im Römischen Imperium ein autonomes Königreich erhalten. Was lag da näher, als zu ihm zu gehen und bei ihm den neuen König zu suchen? Und dann erzählt Mattäus: „Als König Herodes das hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem" (Mt 2, 3). Dieses Erschrecken des jüdischen Königs und seines Hofes zeigt, wie wenig eindeutig die Zeichen der Zeit sind. Er kann keinen Stern sehen, weil sein eigener Glanz das Zeichen verdeckt. In einer heimlichen Konsultation der Fremden versucht er, Genaueres zu erkunden, und fieberhaft forschen seine Gelehrten nach einem Zeichen in der Schrift. Der Anspruch des Herodes, legitimer Salomoerbe zu sein, wird plötzlich in Frage gestellt. Gefährliche Risse seiner Herrschaft werden sichtbar. Nur notdürftig hatten die Bautätigkeit und die raffinierte Taktik Rom gegenüber das brutale Gesicht des Diktators verhüllt. Das Volk haßte den Tyrannen mit seinem Instinkt für Macht und seinem hemmungslosen Lebensstil. Es fürchtete den Mörder auf dem Königsthron, dessen Verfolgungswahn selbst die allernächsten Angehörigen, Frauen und Söhne, vernichtete. Es wußte genau, daß ihm, dem Idumäer, das Entscheidende fehlte: die religiöse Legitimation der Nachfolge des Königs Salomo. Auch Herodes wußte dies und erschrak, wie nur Tyrannen erschrecken können. Wer war der wirkliche, der legitime Salomoerbe? Die Magier suchen weiter. Sie finden schließlich ein Kind in der kleinen Geburtsstadt Davids unweit der Hauptstadt. Dort steht der Stern, und „als sie den Stern sahen, wurden sie von sehr großer Freude erfüllt", berichtet Mattäus (Mt 2, 10). Das Erstaunlichste in der Erzählung des Mattäus ist, daß sie sich am Ziel ihres Suchens wissen, obschon sie etwas völlig anderes erwartet haben mußten. Der Stern beleuchtete keine glanzvolle Szene, sondern eine gewöhnliche menschliche Familie mit ihrem Neugeborenen. Und diese Fremden verstehen, daß darin die Botschaft liegt: Das Licht leuchtet in der Finsternis, der messianische König kommt inkognito, Gott soll auf dieser dunklen Erde gesucht und gefunden werden. Mattäus erzählt weiter, daß die Magier „auf einem andern Weg" in ihre Heimat zurückkehren, ohne nochmals Herodes aufzusuchen. Sie sind veränderte Menschen, angerührt von einer andersartigen Weisheit und erfüllt von der Erfahrung eines tiefen Friedens.

Jesus, nicht Herodes ist Retter der Welt und messianischer Davidssohn; er ist der neue Salomo, dessen Friedensreich kein Ende hat; seine Weisheit ist die neue Lebensweise der Bergpredigt, die Gewaltlosigkeit und Armut der Seligpreisungen; sein Glanz liegt in seinem Erbarmen mit der Welt, nicht in Machtpolitik; seine Größe im Dienen und in der Lebenshingabe für die vielen. Deutlicher kann die Kritik des Mattäus an Herodes und seinem Anspruch nicht ausfallen. Aber grausamer kann auch die Rache des entthronten Tyrannen nicht erfolgen: In einem furchtbaren Blutbad will er den neugeborenen König

auslöschen. (Selbst wenn der Kindermord von Betlehem nicht historisch sein sollte, entspricht die Erzählung durchaus dem über Herodes Berichteten.) Herodes beansprucht die ganze Macht und ist nicht gewillt, sie mit einem Kind zu teilen: Herodes oder Jesus – vor diese Entscheidung stellt Mattäus seine Leser.

Der Stern und das Kreuz

Diese Entscheidung aber ist eine grundsätzliche: Worauf bauen wir unser Leben? Der Weg des Herodes – bestimmt durch Erfolg, Taktieren, geschickte Politik des Opportunen, aber auch durch den Instinkt für das Machbare und die Skrupellosigkeit und Rücksichtslosigkeit des Tyrannen – führt zu Ansehen und Glanz (freilich um den Preis der ständigen Angst vor dem Sturz). Der Weg Jesu – bestimmt durch die Heimatlosigkeit und Verfolgung der abgewiesenen Weisheit – führt zum Kreuz. Was Mattäus in seiner Weihnachtsbotschaft verkünden will, sagt das Gedicht von Kurt Marti in prägnanter Kürze:

nicht
ägypten
ist
fluchtpunkt
der flucht

das kind
wird gerettet
für härtere tage

fluchtpunkt
der flucht
ist
das kreuz[2]

Die Perspektive („fluchtpunkt") des Kreuzes ist der entscheidende Hintergrund seiner Weihnachtserzählung. Die berühmte Weisheit Salomos findet ihre messianische Entsprechung in der ganz andersartigen Weisheit des verfolgten und hingerichteten Jesus. Er selbst ist die heimatlos gewordene und abgelehnte Weisheit, die einen neuen Ort der Ruhe sucht, da man sie aus ihrem Wohnsitz Jerusalem wegweist. Und die Zeitgenossen Jesu gleichen jenen Kindern auf der Gasse, die nicht mitspielen wollen – weder beim Hochzeitspielen noch bei der Beerdigung –, wie sein Gleichnis sagt. „Und doch hat die Weisheit durch die Taten, die sie bewirkt hat, recht bekommen" (Mt 11, 19): Es sind Andersgläubige und Fremde, die diese Weisheit erkannten und anerkannten, die den langen Weg unter dem Stern nicht scheuten und als veränderte Menschen heimkehrten.

Wo nehmen wir den Stern her?

Die Weihnachtsbotschaft des Mattäus mit ihrer antiherodianischen Zuspitzung hat nichts mit der Romantik einer stillen Nacht zu tun, in der alles schläft und ein holder Knabe im lockigen Haar im Mittelpunkt steht. Es geht ihr aber auch nicht um den träumerischen Blick in die Sterne. Es geht dieser Botschaft um die Welt und ihre Zukunft, die entweder von Herodes beherrscht oder vom Lebensgesetz Jesu verändert wird. Sie mutet uns zu, den beschwerlichen Aufbruch aus den vertrauten Lebensräumen zu wagen wie die Magier, die einzig dem Lichtzeichen vertrauten, das sie als Sternkundige zu deuten wußten. Auch uns sind die „Zeichen der Zeit" gegeben; sie im Licht der Weihnachtsbotschaft neu zu lesen ist unsere Aufgabe heute. Denn die Veränderung, die den Magiern widerfuhr, muß auch an uns geschehen, wenn die Welt eine Hoffnung bekommen und zu Gott finden soll.

Wo nehmen wir den Stern her? Die dunkle Vorgeschichte des Mattäus antwortet: Der Stern leuchtet auf dem Weg von Suchenden, die ihre Herzen und Ohren nicht verschließen und bereit sind, ihre Erwartungen zu korrigieren, wenn sie plötzlich vor dem so andersartigen Gott Jesu stehen. Er gilt Menschen, die sich nicht beirren lassen vom Glanz und der Arroganz der Mächtigen und die Partei des wehrlosen Kindes ergreifen, überall wo auch heute Betlehem ist und den Zorn und Haß Jerusalems hervorruft. Dafür aber gilt es, die prophetischen Worte wieder neu zu hören, wie die jüdische Dichterin Nelly Sachs sagt:

„. . . Ohr der Menschheit
du mit dem kleinen Lauschen
beschäftigtes,
würdest du hören?
Wenn die Propheten
mit den Sturmschwingen der Ewigkeit
hineinführen
wenn sie aufbrächen deinen Gehörgang
mit den Worten:

[2] *Kurt Marti*, gedichte am rand, Niederteufen ³1974, 7.

Wer von euch will Krieg führen gegen
ein Geheimnis
wer will den Sterntod erfinden?

Wenn die Propheten aufständen
in der Nacht der Menschheit
wie Liebende, die das Herz des Geliebten
suchen,
Nacht der Menschheit
würdest du ein Herz zu vergeben
haben?"[3]

Praxis

Gerda Deitert – Bernhard Honsel

Familiengottesdienst mit Krippenspiel

Dieses Evangelienspiel ist vor einigen Jahren aus der Arbeit einer Elterngruppe entstanden, die sich mit der Religionspädagogin der Gemeinde zirka drei Monate auf Weihnachten vorbereitet hat.
Am ersten Vorbereitungsabend wurde die Erfahrung der Teilnehmenden reflektiert: Welche Widerstände habe ich gegen Weihnachten? – Was fasziniert mich an Weihnachten? Die folgenden Abende dienten der Begegnung und Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift. In einem weiteren Schritt wählte jedes Gruppenmitglied eine Rolle, die ihm/ihr zu der Zeit entsprach, und die Gruppe spielte ohne Vorlage das Geschehen von Weihnachten. Dieses Spiel bildete die Grundlage für den hier vorliegenden Text.
Mit Beginn des Advents lief ein ähnlicher Prozeß mit den Kindern. Ausgehend von der Erfahrung, beschäftigten sich auch die Kinder mit der Heiligen Schrift und suchten dann ihre Rollen für das Evangelienspiel.
Die Gruppe der Eltern hat ihre Erfahrungen der Vorbereitung verarbeitet in einer Wandgestaltung im Eingang der Kirche.
In den folgenden Jahren haben sich Elterngruppen in ähnlicher Weise auf Weihnachten vorbereitet. Dabei wurde der Text des Vorjahres an verschiedenen Stellen verändert. Es wurde meist ein besonderer Schwerpunkt gewählt: In einem Jahr standen die Hirten im Mittelpunkt, in einem anderen Jahr die Botschaft des Engels . . . Hin und wieder hat eine Gruppe eine neue Wandgestaltung kreiert. Mehrmals erwuchs aus der Zusammenarbeit mit jeweiligen Vorbereitungsgruppen das Thema für die Weihnachtspredigt für die ganze Gemeinde.
Eltern wie Kinder sagen, daß sie durch die wochenlange Vorbereitung auf Weihnachten einen tieferen Bezug für sich und ihre Familie zu dem Fest und zur Liturgie von Weihnachten gefunden haben.

Heiliger Abend, 17.00 Uhr: Alle Lichter in der Kirche sind aus. Einen Strahler von der Sakristei Richtung Altarraum anmachen.

1. Szene: Maria und Josef auf dem Weg nach Betlehem

Erzähler: In jenen Tagen erließ Kaiser Augustus den Befehl, alle Bewohner des Reiches in Steuerlisten einzutragen. Dies geschah zum ersten Mal. Da ging jeder in seine Stadt, um sich eintragen zu lassen.
So zog auch Josef von der Stadt Nazaret in Galiläa hinauf nach Judäa in die Stadt Davids, die Betlehem heißt. Er wollte sich eintragen lassen mit Maria, seiner Verlobten, die ein Kind erwartete.
(Maria und Josef kommen aus der Sakristei und gehen durch den Chorraum.)

Maria: Wir sind schon lange unterwegs.
Ich bin so müde.
Hoffentlich sind wir bald in Betlehem.

Josef: Maria, es ist ein anstrengender Weg.
Doch wir müssen zur Volkszählung in unsere Heimatstadt. Der Kaiser Augustus hat es befohlen.

Maria: Hoffentlich finden wir eine gute Herberge für uns und besonders für das Kind, das bald geboren werden soll.

Josef: Maria – da liegt Betlehem!

Maria: Josef, da ist ein Haus.
Laß uns gleich hier um ein Zimmer bitten.

(Sie klopfen an die Tür.)

1. Wirt: Wer ist da? Was wollt ihr?

Josef: Wir sind nach Betlehem gekommen, um uns in die Steuerliste eintragen zu lassen.
Wir sind schon lange unterwegs.
Wir suchen eine Unterkunft.

1. Wirt: Was denkt ihr wohl?! In ganz Betlehem findet ihr keinen Platz mehr!

[3] *Nelly Sachs*, Fahrt ins Staublose. Gedichte, Frankfurt 1988 (suhrkamp taschenbuch 1485), 92–94.

Josef: Komm, Maria. Wir gehen weiter. Wir versuchen es im nächsten Haus.

(Sie klopfen an die Tür.)

2. Wirt: Wer klopft so spät? – Wer seid ihr?

Maria: Wir suchen eine Herberge. Unser Kind soll bald geboren werden, und es wird schon Nacht! Wir brauchen eine Unterkunft.

2. Wirt: In meinem Haus ist kein Platz. – Da ist ein Stall. Geht dort hin!

Flötenspiel

2. Szene: Die Hirtenfamilie auf dem Feld
(Sie sitzt am Feuer.)

Erzähler: In jener Gegend lagerten Hirten auf freiem Felde. Sie hielten Nachtwache bei ihrer Herde.

(Ein Hirt kommt aus dem Hintergrund hinzu.)

Vater: Heute war ein anstrengender Tag. Ich bin müde.

Mutter: Setz dich ans Feuer und iß mit uns. Du kannst dich wärmen und ausruhen.

1. Kind: Vater, sieh! Dort wird es ganz hell!

2. Kind: Ja! – Ein großes, helles Licht!
(Kinder kommen mit Kerzen aus der Sakristei und bleiben oben im Chorraum stehen.)

3. Kind: Es wird heller! Es wird immer heller!

(Strahler Chorraum einschalten.)

Mutter: Was mag das sein? So etwas habe ich noch nie erlebt.

Engel: Fürchtet euch nicht!
Ich habe eine gute Nachricht.
Der Heiland ist geboren, der Retter der Welt.
Er ist für euch da – für euch alle.
Ihr werdet ein Kind finden.
Es liegt in einer Krippe, in einem Stall bei Betlehem.
Geht hin!
Erzählt allen weiter, was ich euch gesagt habe.
Freut euch mit uns und mit allen Menschen.
(Während des Engelgrußes wird am Klavier „Vom Himmel hoch" gespielt, dann singt der Chor die 2. Strophe dieses Liedes.)

Hirte: Habt ihr das gehört? Wacht auf! Träumt ihr?

4. Kind: Was war das? Ich bin ganz erschrokken!

Vater: Ein Kind ist geboren.
Der Heiland soll geboren sein – der Retter der Welt – unser Retter!

5. Kind: Der Retter der Welt – ein Kind? Kein König?

Mutter: In einem Stall, in einer Krippe ist es geboren – wie eins von unseren Kindern.

Vater: Uns Hirten hat der Engel diese Botschaft gebracht.

Hirte: Das Kind muß ich sehen! Ich suche das Kind.

3. Kind: Ich gehe mit dir.

1. Kind: Sollen wir ihm etwas mitbringen?

2. Kind: Ja, etwas Warmes.

3. Kind: Und etwas zu essen.

Hirte: Und was wird aus unserer Herde?

Vater: Wir haben doch gute Hunde. Die passen schon auf. Los, zögert nicht, kommt alle mit!

Lied: „Wir wandern zur Krippe . . ."
(Die Kinder wandern mit Kerzen zum Altar.)

3. Szene: An der Krippe

Erzähler: So eilten sie hin. Sie fanden Maria und Josef und das Kind, das in der Krippe lag. Als sie es sahen, erzählten sie, was ihnen über dieses Kind gesagt worden war.

Vater: Wir kommen von den Feldern.
Wir sind Hirten.
Wir haben gehört, hier soll ein Kind geboren sein.

Josef: Kommt doch näher! Hier liegt das Kind.

1. Kind: So ein kleines Kind!

Hirte: Und das soll uns retten? Das will uns helfen?

2. Kind: Es liegt auf Heu und Stroh. Es ist so arm wie wir.

Mutter: Der Engel hat uns gesagt: Dieses Kind ist der Retter; den hat Gott uns versprochen.

Josef: Maria, hast du das gehört?
Unser Kind soll der Retter sein, nach dem sich alle Menschen sehnen.

Maria: Ja. Ich habe es gehört.

Lied: „Stille Nacht, heilige Nacht"

Hirte: Wir haben euch etwas mitgebracht: Licht, damit es hell und warm ist in diesem Stall – ein Stück Brot – ein Säckchen Nüsse und einen Korb Äpfel.

Mutter: Mit dem Schaffell könnt ihr euch wärmen und auch mit der Decke.

Vater: Laßt uns gehen und allen von dieser Freude erzählen.
Der Heiland ist geboren, der Retter der Welt.
(Wendet sich an die anderen, an die Gemeinde:)
Hört, ihr Menschen, hier und in aller Welt:
Der Heiland ist geboren, kommt und seht!
(Licht an)
Lied: „O du fröhliche"

Priester: So beginnt die ganze Welt zu singen, alle loben und preisen Gott.

Alle Engel loben Gott,
alle Menschen loben Gott.
Sonne, Mond und Sterne loben Gott.
Feuer und Hagel, Schnee und Sturm,
sie alle rufen: Ehre sei Gott in der Höhe!
Gloria in excelsis Deo!

„Gloria in excelsis Deo"
(Chor, dann Gemeinde; Glocken an.)

Sprecher: Friede auf Erden allen Menschen, denen Gott wohl will.
Wir loben dich – wir preisen dich.
Wir beten dich an und verherrlichen dich.
Wir danken dir, denn groß ist deine Herrlichkeit.

„Gloria in excelsis Deo"

Sprecher: Herr Jesus Christus, du Licht der Welt:
heute nimmst du die Schuld der Welt.
Du allein bist der Höchste, Jesus Christus,
im Heiligen Geiste und in der Herrlichkeit Gottes, des Vaters!

„Gloria in excelsis Deo"

(Glocken aus)

Ansprache

Zur Gabenbereitung: „O selige Nacht" (GL 907)

Sanctus: „Nun freut euch, ihr Christen" (GL 143)

Zur Kommunion: Chor

Nach der Kommunion: „Es ist ein Ros' entsprungen" (GL 132)

„Gloria in excelsis Deo" (Chor, dann alle)

Sprecherin: Maria war bereit, den Weg zu gehen, den Gott ihr zeigte. Voll Gottvertrauen legte sie ihr Leben in seine Hand. Das Weihnachtsevangelium bestärkt mich, mein Leben so anzunehmen, wie Gott es mir schenkt.

„Gloria in excelsis Deo"

Sprecher: Die Hirten haben einen starken Glauben. Sie haben Vertrauen.
Ich möchte glauben und vertrauen können wie die Hirten.

Sprecherin: Schlicht und einfach, wie Maria die Botschaft empfangen und gelebt hat, möchte ich Weihnachten feiern.
Was auch geschehen mag; der Herr ist mit uns auf unserem Weg.

„Gloria in excelsis Deo"

Schlußlied: „Heiligste Nacht" (GL 906)

Eugen Weiler

Gedanken zum Gloria und Fürbitten zu Weihnachten

In der Pfarrgemeinde Hinterzarten werden auch die Weihnachtsgottesdienste unter das Jahresthema gestellt. Mit den Gedanken zum Gloria wurde das Jahresthema für 1986 und 1987 über die Messe – der jährlich zirka 20 Gottesdienste gewidmet waren – abgeschlossen. Aus dieser Weihnachtsmesse bringen wir im folgenden einige Ausschnitte. red*

Gott verkündet, was jetzt geschieht: Seine Herrlichkeit ist erschienen in Jesus von Nazaret. Gottes Heil und Erbarmen mit seinen Menschen, mit der ganzen Schöpfung – „sichtbar" nun denen,
die arm in sich selber sind,
die reinen Herzens sind,
die Hunger und Durst haben nach der Gerechtigkeit,
die Gott suchen aus ganzem Herzen,
die Erquickung für ihre Seele nötig haben,
die Erbarmen üben,
die Frieden und Versöhnung schaffen auf dieser Erde.
Und alle, die Jesus, die offenbare Menschenliebe Gottes, annehmen, antworten: „Wir loben dich, wir preisen dich!" Sie stimmen ein in das Dankeslied der Kinder Gottes: „Wir sagen dir Dank ob deiner großen Herrlichkeit." Du bist's, dem Ruhm und Ehre gebührt!
Wir beten dich an, den Heiligen, den Vater unermeßbarer Majestät, unergründliches Geheimnis, aller Dinge Grund und Leben! Uns hast du als deine Töchter und Söhne angenommen. Wer bist du nur, daß du dich unser erbarmst, daß deine Liebe, dein Herz uns gehört?! . . .
Gott offenbart in Jesus seine Herrlichkeit, die Liebe ist! Und er ruft die Menschen, daß sie ihr Herz öffnen, sich die Liebe „gefallen lassen" und aus der Liebe und für die Liebe leben! . . .
Jesus ist das lebendige Zeichen Gottes! Ja, so verborgen, in menschlicher Gestalt, kommt

* Die Predigten und Gebete von Pfarrer Eugen Weiler sind im Eigenverlag unter dem Titel „Tut das zu meinem Gedächtnis . . . für das Leben der Welt" (D-7824 Hinterzarten 1987) erschienen.

Gottes Liebe zum Vor-schein, zeigt sich in ihrer Kraft zu Leben und Heil wie in ihrer Ohnmacht gegenüber dem Bösen. Und lebt und stirbt am Kreuz: Nichts kann mich lieblos machen. Mein Tod ist Einladung zur Liebe . . .

Fürbitten

Unser Gott, unser Vater!
Dir ist alle Ehre, uns komme dein Friede zu. Licht und Hoffnung, Gerechtigkeit und Friede werde auf dieser Erde.
– In unserem Bekanntenkreis gibt es Frauen und Männer, die mit Jesus Christus nichts anzufangen wissen, die sich anders orientieren . . .
P: Sagen wir Gott ein gutes Wort für sie! – Und für sie soll diese Kerze brennen.
– Und wie viele Menschen auf dieser Erde, vielleicht in unserem Bekanntenkreis, können in diesen Tagen nicht feiern, weil sie einsam, verlassen, verzweifelt sind. – P: Sagen wir Gott . . .
– Wie viele Menschen, vielleicht in unserem Bekanntenkreis, sind voller Zweifel und Fragen . . . Da singen die Christen vom Erlöser und nehmen soviel Unfreiheit und Ungerechtigkeit einfach hin – nur mit sich selbst beschäftigt . . . – P: Sagen wir Gott . . .
– Mit uns leben viele Menschen – in der Ehe, in der Familie, in einem Haus, in der Gemeinde –, die unversöhnt einander das Leben schwermachen . . . und sind doch Christen! – und suchen wohl alle den Frieden . . .
P: Sagen wir Gott . . .
– Wer von uns hier könnte sagen, daß er tut, was in seiner Kraft steht, damit Friede und Gerechtigkeit auf dieser Erde werde?! . . .
P: Sagen wir Gott ein gutes Wort für uns! – Und für uns soll diese Kerze brennen.
Du, Vater aller Menschen, laß es heller werden in uns, damit wir einander zum Frieden und Segen werden. – Dir die Ehre heute und alle Tage durch Jesus Christus, unsern Herrn. Amen.

Hildegard Bogerts

Fremde werden Freunde

Im folgenden berichtet Frau Bogerts, was ihr eine befreundete Familie über ihre Erfahrungen mit einem jeweils für drei Wochen zu Weihnachten in ihre Familie aufgenommenen Gast erzählt hat. Als Vermittler zwischen den ausländischen jungen Menschen (aus China, Bolivien, Indonesien) und der Familie haben sich die Kinder bestens bewährt. *red*

Wir sind eine Familie mit vier Kindern. Bevor das vierte Kind geboren wurde, konnten wir ein Zimmer unserer Wohnung einem länger weilenden Gast zur Verfügung stellen. Damals gaben wir vier Jahre hintereinander einer ausländischen Studentin bzw. einem Studenten Gelegenheit, um die Weihnachtszeit drei Wochen in unserer Familie zu verbringen. Es waren junge Menschen aus China, Bolivien und Indonesien.

Unser katholischer Glaube war ihnen nur in den gröbsten Zügen oder gar nicht bekannt. Ihre Deutschkenntnisse reichten nicht aus, Feinheiten unserer Sprache zu erfassen. Was wir von unserem Glauben vermitteln konnten, geschah im gelebten Alltag, es war mehr Ereignis als Intention.

Es zeigte sich, daß unsere Kinder im Kleinkind-, Kindergarten- und Grundschulalter unsere besten Vermittler waren. Während wir Eltern noch nicht so recht wußten, wie wir uns verhalten sollten, ließen ihre Fragen und Interessen, die Neugierde bezüglich des Lebens der Gäste sowie der Eifer, den Fremden Dinge zu zeigen oder Spiele beizubringen, eine frohe, unkomplizierte Atmosphäre aufkommen. Die einfachen Sprachmuster der Jüngsten erleichterten uns und den Fremden die Kommunikation.

Bald waren wir Freunde, die in der Mitteilung voneinander lernten. Beim Tischgebet mitzumachen, wurde ihnen so wichtig, wie die Benutzung des Staubsaugers zu erlernen. Das zu Hause gesprochene „Vaterunser" entdeckten sie im Gemeindegottesdienst wieder, auch den Sinn der Eucharistie als Mahlfeier im Zusammenhang mit unserem Gebet vor Tisch.

Unsere Freunde beteiligten sich beim Einkaufen wie bei der Hausarbeit. Sie bastelten mit den Kindern kleine Geschenke, erlebten den mehr oder weniger gelungenen Versuch, die Sachen geheimzuhalten, und erahnten bzw. erfragten, warum der Adventkalender vor dem Zubettgehen wichtig wurde. Die Symbolik des Adventkranzes fand ihre Fortsetzung im Kerzenschmuck des Wohnzimmers an Heiligabend und dem Weihnachtsbaum, den wir gemeinsam aufstellten und putzten. Die Krippe, die die Kinder mit einem Studenten geknetet hatten, hatte eine Attraktion: Der hl. Josef war ein echter Indonesier.

Die Gäste interessierte, warum wir das Fest jährlich feiern und ob alle Leute das tun. Unter ihren Fragen sahen wir Alltägliches neu oder aus einer anderen Blickrichtung. Wir erkannten deutlicher, was wesentlich und was überflüssig war. Unsere Freunde erzählten von Festen ihres Heimatlandes, beispielsweise dem Frühlingsfest, an dem man sich ebenfalls beschenkt.

Ein Indonesier ließ es sich nicht nehmen, uns an Weihnachten mit einem Festtagsessen seines Heimatlandes zu erfreuen. Gemeinsam hatten wir alles Notwendige dazu eingekauft.

Feiertagsbesuche bei Verwandten und Freunden, überall Krippe und Tannenbaum, dieselben Lieder, Zeit füreinander und eine kleine Gabe – auch für die Studenten – machte ihnen bewußt, daß es uns um mehr ging als alltägliche Nettigkeiten: Um den Glauben an eine alle und alles umfassende Liebe, die hier und jetzt zu spüren ist und über die Bedrücknisse des Alltags hinausführt.

Ein besonderes Erlebnis der Weihnachtszeit war ein gemeinsamer Nachmittag mit den Gastfamilien und ihren ausländischen Freunden. So vielfältig wie die Farben der Kleider und Gesichter waren auch die Ideen und das spontan gestaltete Programm. Lieder in allen Weltsprachen, dazu die Übersetzung von „Frohe Weihnachten" in die Muttersprache der Gäste und eine ansteckende Fröhlichkeit charakterisierten die Atmosphäre.

Nachträglich läßt sich sagen: Wir haben uns als Brüder und Schwestern erfahren, die die kleinen Freuden und Mühen des Alltags teilen. Wir entdeckten uns dabei lebendiger und beweglicher, großzügiger und beglückter. Unter etwas mehr Arbeit und Anstrengung, die nicht alle Tage erbracht werden können, feierten wir Weihnachten in der üblichen Weise. Das bereichernde „Mehr" war die gemeinsame Erfahrung und die Chance, das Eigene mit den Augen der Fremden neu oder klarer zu sehen.

Predigten

Über und an Weihnachten kann sehr verschieden gepredigt werden. Das zeigt die Auswahl einiger (gehaltener) Predigten und Meditationen. *red*

Franz Kamphaus

„Er trägt das All . . ."

Weihnachtspredigt zu Hebr 1, 1–6

1. („Er trägt das All")

Ein Weihnachtslied mit allen Registern, dieser Hymnus am Anfang des Hebräerbriefes, die Lesung für den heutigen Tag. Das ist ein Wort:

„Gott hat zu uns gesprochen durch den Sohn . . .
Erbe des Alls . . .
Abglanz seiner Herrlichkeit . . .
Er trägt das All durch sein machtvolles Wort."

Zwei Wörter kehren in diesem Text immer wieder: „Er" und „All". Zu Weihnachten geht es ums Ganze, um das Universum. Es geht nicht nur um die Krippe und um die Heilige Familie. „Er trägt das All . . ."

Das sind große Worte. Zu groß – oder? Was richten sie aus? Sie finden ein Echo in unseren Weihnachtsliedern und in den Darstellungen der Kunst: Christus trägt die Erdkugel. Hat sich's damit?

Wenn ich durch das Bistum fahre, begegne ich an Rhein und Lahn und sonst im Land

vielen Denkmälern, alten Ruinen. Abends sind sie zumeist angestrahlt. Man schaut hinauf und freut sich: Ein herrlicher Anblick! Aber es lebt keiner mehr in dem alten Gemäuer. Ist das so mit diesem Urgestein der Bibel: Denkmäler, an festlichen Tagen angestrahlt, ins helle Licht gerückt – aber, leben wir darin? Vielleicht die Älteren noch; man hat sich halt so eingerichtet. Aber reicht unsere Kraft noch, den Jüngeren darin Leben zu eröffnen?

2. (Wer hört noch, was Gott sagen will?)

Machen wir uns nichts vor, es ist nicht leichter geworden zu glauben.

„Gott hat zu uns gesprochen durch seinen Sohn . . ." – Mag sein, aber wer hört denn noch, was er gesagt hat und uns sagen will?

„Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit . . ." Licht vom Licht. – Sehen wir diese Sonne noch? Liegt's an unseren Augen? Sind wir blind geworden dafür? Liegt's daran, daß wir im Universum noch ganz andere Sonnen entdeckt haben, die alles Bisherige in den Schatten stellen?

„Erbe des Alls . . ." – Ist ihm das Erbe nicht längst streitig gemacht? Uns gehört die Welt, die Sterne dazu. Und auf einmal sehen wir Sterne . . . und blicken schließlich nicht mehr durch. Keine Aussicht!

Unsere Welt – las ich – hat keine Fenster mehr. Wohin wir schauen, durch das Mikroskop oder durch das Fernrohr, auf den Bildschirm oder in Pläne und Bilanzen – wir begegnen schließlich nur noch uns selbst. Gott kommt nicht mehr vor. Wir sitzen wie in einem riesigen Spiegelsaal, ohne ein Fenster zur Ewigkeit; wir spiegeln uns nur noch selbst. Eine Zeitlang ist das vielleicht ganz interessant, dann wird's schrecklich langweilig. Und in dem Maße, wie wir die Grenzen unserer Weltbeherrschung zu spüren bekommen, sehen wir uns anonymen Mächten ausgeliefert. Man weiß schließlich nicht mehr, wie man dran ist.

Franz Kafka hat diese beklemmende Erfahrung in seinem Roman „Der Prozeß" beschrieben: Der, dem der Prozeß gemacht wird, weiß nicht, wer seinen Fall behandelt. Er trifft immer nur auf kleine, nachgeordnete Schreiberlinge, die sich hinter Bergen von Akten verschanzen. Er irrt durch lange Gänge, aber keiner kann ihm Auskunft geben. Niemand ist für ihn zuständig. Niemand nimmt seinen Einspruch an. Das Urteil wird in seiner Abwesenheit gesprochen. – Da kann einem angst und bange werden: Eine Welt ohne Gesicht, ohne ein Fenster, das Aussicht schenkt. – Ob das Wort der Lesung, das uns wie vergangenes Gestein anmutet, nicht doch eine Herberge schenkt, in der man leben kann?

3. (Wendezeit)

Viele sagen heute: Diese in sich geschlossene, von naturwissenschaftlich-technischer Rationalität beherrschte Welt geht zu Ende. Es ist Wendezeit. Eine neue Zeit bricht an: New Age, das Zeitalter einer allgemeinen Religiosität, einer kosmischen Ganzheitlichkeit. Religiöse Traditionen werden neu entdeckt, vor allem die aus Asien. Nichts gegen Jesus – aber er allein? Ein bißchen Buddhismus, ein bißchen Hinduismus, ein bißchen islamische Sufi-Mystik, ein bißchen Esoterik, Astrologie und, nicht zu vergessen, die Wiedergeburt. Dies und das, von jedem was! Ist das das Wahre?

„Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten . . .", so beginnt der Lesungstext (wir brauchen als Christen die Einsichten anderer Religionen nicht zu schmälern). Aber dann bringt er die ganze Geschichte auf den Punkt, auf die Person: „In dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn . . ." Jesus ist kein Prophet unter anderen, er ist das letzte, das wahre Wort Gottes. Es gibt kein „dahinter zurück" oder „darüber hinaus". Er ist die Wende der Zeit, die Zeitenwende. Und alles, was als Wende ausgegeben wird, ist an ihm zu messen.

An bestimmten Punkten unseres Lebens gibt es kein „sowohl als auch" mehr, sondern nur noch das „entweder oder". Das ist nachdrücklich in Erinnerung zu rufen in einer Zeit, die mit Kompromissen schnell bei der Hand ist, aber sich mit Entschlüssen schwertut. Es sind Entscheidungen zu fällen. Christen sind Leute, die sich entschieden haben. Was soll eine vage Religiosität und Gläubigkeit, die niemandem weh tut, aber auch niemanden heilt.

„In dieser Endzeit aber hat er (Gott) zu uns gesprochen durch den Sohn . . ." Die Mitte der Welt und des Lebens ist nicht blinde

Energie, nicht gesichtsloses Schicksal, nicht namenlose Materie, nicht irgend etwas Überirdisches, sondern eine gelebte und bis in den Tod durchlittene Menschengeschichte, die Gottes Geschichte mit uns ist. Gott spricht sein Wort – Jesus – nicht über unsere Köpfe hinweg, sondern in unser Leben hinein. Er kennt die zugeschlagenen Türen, die Krippe, das Leben mit Ochs und Esel und dem ganzen dummen Stroh, das wir dreschen. Er hat „die Herren der Welt" zu spüren bekommen. Vor Herodes mußte er nach Ägypten fliehen, ins Exil (als Asylant); und Pilatus hat über ihn den Stab gebrochen. Er hat wirklich dort angefangen, wo wir sind. So hat er den Spiegelsaal unseres in sich verschlossenen Daseins aufgebrochen, so hat er Fenster auf Gott hin geöffnet: „Das ewig Licht geht da herein, gibt der Welt einen neuen Schein . . ."

4. (Gott hält uns)

Das ist das Geheimnis von Weihnachten. Durch Jesus, der in unserer Welt für Gott spricht, beginnt unsere Wirklichkeit für Gott zu sprechen. Der Mensch findet ein Gegenüber, dem er sich anvertrauen kann. Das Leid muß nicht mehr stumm machen, es findet Worte der Klage. Angst kann eingestanden, Hilfe angenommen werden. Die Schuld muß nicht geleugnet werden, sie kann Vergebung finden. („Er hat die Reinigung von den Sünden bewirkt . . .") Menschen beginnen für Gott zu sprechen, die Welt beginnt für ihn zu reden.

„Er trägt das All durch sein machtvolles Wort." Er trägt . . . Die Welt ist getragen, trotz aller Fragen. Wir brauchen uns nicht als Atlas zu gebärden. Wir überheben uns ja doch nur. – Die Abtei Mariawald in der Eifel hat einen Kapitelsaal mit einem spätgotischen Netzgewölbe. Der Schlußstein, der alles trägt, ist ein Herz. Jemand hat, wohl ohne zu wissen, was er tat, dieses Herz durchbohrt und einen Haken daran gehängt: Das durchbohrte Herz, das alles trägt, mit dem Haken, an dem alles hängt. „Er trägt das All durch sein machtvolles Wort."

„Was halten Sie von Jesus?" fragte mich ein Jugendlicher. Was ich von ihm halte? Daß er mich hält, daß er uns hält und die ganze Welt dazu.

Karl Rahner

Gnade in menschlichen Abgründen*

Es ist kein Vergnügen, einen Kommentar oder so etwas wie einen Leitartikel für Weihnachten zu geben. Dem Hörer oder dem Leser wird es auch nicht anders gehen. Es ist ja jedes Jahr dasselbe: etwas „Stimmung", einige fromme und humanitäre Phrasen, ein paar aufwendige Geschenke (mit der Mühe, sich nachher dafür zu bedanken). Und dann geht alles weiter wie bisher. Wenn man ein Christ ist, hat man erst recht die Pflicht, sich über diesen Weihnachtszauber nichts vorzumachen. Denn ein Christ darf nicht ein Mensch sein, der mit frommen Sprüchen die erbärmliche Wirklichkeit des Menschenlebens zudeckt. Bei Gott nicht. Denn der Christ hängt ja als Zeichen seines Glaubens ein Kreuz, einen Galgen, an dem ein Mensch angenagelt stirbt, an die Wände, die sein Dasein beengen. Und also kann für ihn Weihnachten auch nur den Anfang des Lebens bedeuten, das in dieser Welt an diesem Kreuz endet (oder im Tod, oder in der leeren Bitterkeit der totalen Enttäuschung – es kommt alles aufs selbe hinaus).

Nach Weihnachten, das muß an Weihnachten gesagt werden, geht alles weiter wie bisher. Wir machen weiter wie bisher. Wir bringen es dabei herrlich weit. Bis zum Mond oder noch weiter. Und endlich bis zum Tod (aber davon redet man als anständiger Mensch des Ostens oder des Westens am besten nicht, weil es sich nicht schickt, oder höchstens dann, wenn man daraus einen existenzialistischen Rummel macht, mit dem man Geld verdienen kann).

Soll man sich also ingrimmig in diesen Tagen verkriechen oder gefaßt „Weihnachten" mitmachen, weil es immer noch am besten und anständigsten ist, sich nicht anmerken zu lassen, wie es einem inwendig zumute ist? Nun, man könnte außer diesem und jenem noch etwas anderes tun, nämlich bedenken, was Weihnachten eigentlich sagt, wenn man es christlich versteht. Eine Antwort auf diese Frage könnte auch den Nichtchristen interessieren. Man könnte sich fragen, ob nicht

* Aus: *Karl Rahner*, Das große Kirchenjahr, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 87–92.

eben doch ganz inwendig in einem (ob man amtlich Christ ist oder nicht) der unwahrscheinliche Mut sitzt, an Weihnachten zu glauben, an das wahre Weihnachten, und zwar, ob man es zugibt oder ob man meint, es nicht glauben zu können.

Weil Gott Weihnachten gemacht hat, ohne uns zu fragen, ist es nämlich möglich, daß wir mehr glauben, als wir zugeben, mehr als wir in unseren theoretischen Ansichten über uns und unser Leben wissen. Wieso das? Wir sind immer die, die über sich schon hinaus sind (welche Last und welche Würde!), die Freien, die Selbstverantwortlichen, die Hoffenden. Wir sind immer schon über das Angebbare und Bestimmte hinaus. Wir leben das Greifbare vom Unbegreiflichen her. Wir gründen im Abgrund des Namenlosen und Unsagbaren. Wir können ihm gegenüber uns gewiß totstellen; wir können sagen, daß wir damit nichts anfangen können; wir können versuchen, uns an das Alltägliche und Überschaubare zu halten, das Beleuchtete mustern und uns versagen, uns dem ungreifbaren Lichte zuzuwenden, das alles Beleuchtete für uns erst sehbar macht. Aber das Geheimnis durchwaltet eben doch unser Dasein und zwingt uns immer wieder, ihm entgegenzublicken: in der Freude, die keinen Gegenstand mehr kennt, in der Angst, die die Selbstverständlichkeit unseres Daseins auflöst, in der Liebe, die sich als unbedingt und ewig gültig weiß, in der Frage, die über ihre Unbedingtheit und unbegrenzte Weite erschrickt.

So aber geraten wir immer vor das Geheimnis, das ist, das unendlich ist, das gründet, ohne selbst noch einmal einen Grund zu haben, das immer da ist und sich immer unberührbar entzieht. Wir heißen es Gott. Wir meinen das Geheimnis schlechthin, wenn wir Gott sagen. Wo wir das Denken nicht vergessen über dem Gedachten, die Freude nicht über dem Erfreulichen, die Verantwortung nicht über dem Verantworteten, die unendliche Zukunft nicht über dem Gegenwärtigen, die maßlose Hoffnung nicht über dem gerade jetzt Erstrebten, da haben wir es schon mit Gott zu tun, wir mögen diesem Namenlosen diesen oder einen anderen Namen oder keinen geben.

Und wenn wir dieses denkende, liebende, hoffende Dasein angenommen haben in der Tiefe unseres Wesens trotz all der voreiligen, ungeduldigen Schmerzen und Proteste auf der Oberfläche unseres Daseins, dann haben wir uns auch schon auf Gott eingelassen, uns ihm übergeben. Viele werden dies tun, selbst wenn sie meinen, Gott nicht zu kennen (man muß ihn ja immer als den Unbegreiflichen kennen, sonst hat man ihn mit etwas anderem verwechselt), selbst wenn sie in verstummender Ehrfurcht sich nicht getrauen, ihn zu nennen.

In solcher Annahme des Daseins, das sich dem Geheimnis gehorsam anvertraut, kann sich ereignen, was in christlicher Terminologie Gnade heißt: Gott ist das Geheimnis und bleibt es. Aber er ist der Abgrund, in dem das Dasein des Menschen angenommen ist, er ist der Nahe und nicht bloß der Ferne, die Vergebung und nicht bloß das Gericht, er erfüllt die unendliche Frage des Denkens, die Maßlosigkeit der Hoffnung und die unendliche Forderung der Liebe mit sich selbst. Schweigend noch und in jenem Grund unseres Wesens, der sich uns selbst nur eröffnet, wenn wir uns gehorsam von diesem Geheimnis umfangen lassen, ohne es nochmals beherrschen zu wollen. Geschieht dies aber, dann ist in uns schon Weihnachten, jene Ankunft Gottes, von der das Christentum bekennt, daß sie aus der freien Gnade Gottes in jedem Menschen immer geschieht, der sich ihr nicht in jener Schuld versagt, die Angst vor Gott und Hochmut der Selbstgenügsamkeit in einem ist.

Weil wir aber Menschen der Geschichte, des Greifbaren, des Hier und Jetzt sind, weil diese Ankunft Gottes als seine Tat an uns greifbar und unwiderruflich sein sollte, unwiderruflich und geschichtlich greifbar sein sollte sowohl als Selbstgabe Gottes wie als die durch den Menschen endgültig angenommene Ankunft Gottes, darum hat die Menschheit die Erfahrung dieser Zu-kunft Gottes als endgültige, unüberbietbare und unwiderrufliche auch in ihrer Geschichte gemacht. In Jesus von Nazaret. In ihm ist die Übergabe an das unendliche Geheimnis schlechthin da als Tat des Menschen, die selbst nochmals – wie alles, was Freiheit und Entscheidung heißt – Gnade ist. In ihm hat sich Gott als das unsagbare Geheimnis (es bleibend), als Wort ganz und unwiderruflich ausgesagt, in ihm ist es „da" als uns allen gesagt, als Gott der

Nähe, der unsagbaren Intimität und Vergebung.

Hier sind Frage und Antwort, unvermischt und ungetrennt, eins geworden; der eine ist da, in dem Gott und Mensch eins sind, ohne sich gegenseitig aufzuheben.

Selbst wenn einer noch fern von jeder Offenbarung expliziter Wortformulierung sein Dasein, also seine Menschheit annimmt in schweigender Geduld, besser: in Glaube, Hoffnung und Liebe (wie immer er diese auch nennen mag) als das Geheimnis, das sich in das Geheimnis ewiger Liebe birgt und im Schoß des Todes das Leben trägt, so sagt ein solcher zu Jesus Christus ja, auch wenn er es nicht weiß. Denn wer losläßt und springt, fällt in die Tiefe, die da ist, nicht nur insoweit er sie selbst ausgelotet hat. Wer sein Menschsein annimmt (ach, das ist unsagbar schwer, und es bleibt dunkel, ob wir es wirklich tun), der hat den Menschensohn angenommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat.

Wenn es in der Schrift heißt, der habe das Gesetz erfüllt, der den Nächsten liebt, dann ist dies darum die letzte Wahrheit, weil Gott dieser Nächste selbst geworden ist und so in jedem Nächsten immer dieser eine Nächste und Fernste angenommen und geliebt wird. Wenn wir das schweigende Geheimnis annehmen, das unser Dasein umfängt und uns wie die Ferne und doch wie das nahe Überwältigende umgibt, es annehmen als die bergende Nähe und die zarte Liebe, die sich gar nichts mehr vorbehält; wenn wir den Mut haben, uns *so* zu verstehen, was man nur in Gnade und Glaube kann; wenn wir den Grund dieser Nähe und ihre absolute Zusage und Ankunft erkennen in dem, den wir den Gottmenschen nennen, dann haben wir die Weihnachtserfahrung der Gnade im Glauben gemacht.

Wenn so die einen den Mut zum ausdrücklichen Glauben an die Wahrheit von Weihnachten haben, wenn die anderen die sind, die schweigend die unübersehbare Tiefe ihres Daseins, die ungenannt von seliger Hoffnung erfüllt ist, annehmen und selbst von den ersten angenommen werden als die „anonymen" Christen, dann können alle miteinander Weihnachten feiern. Der scheinbar so oberflächliche und bürgerliche konventionelle Weihnachtsbetrieb erhält dann im letzten doch eine Wahrheit und Tiefe. Der Schein der Lüge über all dem Betrieb ist dann doch nicht die letzte Wahrheit. Dahinter steht die heilige und stille Wahrheit, daß Gott eben doch gekommen ist und Weihnachten mit uns feiert.

So sind wir dann noch einmal ehrlicher, tiefer in der Wahrheit, wenn wir über die zunächst nur zu berechtigte Skepsis gegenüber dem bürgerlichen Weihnachten hinausgelangen, indem wir es, unbefangen und unsere eigene Skepsis nicht ernst nehmend, feiern als das Zeichen, daß Gottes Zu-kunft bei uns alle unsere Pläne und alle unsere Enttäuschungen schon längst überholt hat. Geht es dann nach Weihnachten weiter wie vorher, so bleibt eben doch wahr, daß Gott uns angenommen hat. Und unsere Abgründe sind erfüllt von seiner Gnade.

Alfons Schäfer

Weihnachten – Beginn der Auferstehung

Im August besuchte ich die Dresdner Gemäldegalerie im „Zwinger" – die „alten Meister". Hier sind vor allem die Maler der Renaissance versammelt, Deutsche, Italiener, Spanier, Holländer. Und es fiel mir auf, daß zwar damals im 16., 17. Jahrhundert in der Hauptsache religiöse Motive die Bilder beherrschen, aber doch schon stark vermenschlicht oder verweltlicht. So sieht man eine ganze Fülle von Weihnachtsbildern – Maria mit dem Kind –, und es sind schöne Bilder, liebliche Bilder, vor denen man staunend steht, vor allem die „Sixtinische Madonna" von Raffael, aber es sind eigentlich weithin Darstellungen der Mutter-Kind-Beziehung. Wohl wird auch darin etwas spürbar von dem Glanz der neuen Welt, denn ihre Gesichter sind schön, ihre Umgebung ist ein „Garten Eden". Doch es fehlt fast ganz in diesem „Bilderwald" die Auferstehung Jesu. Aus dem Leben Jesu gibt es Szenen, z. B. den „Zinsgroschen", die Begegnung mit Maria von Magdala, auch das Abendmahl, aber das Kreuz ist schon selten, vor allem fehlt die Auferstehung Jesu. Sie sah ich nur auf einem

großen Bildteppich der gotischen Kunst neben einem ähnlichen mit der Kreuzigung. Woran mag das liegen? so fragte ich mich. Ist hier in der „Renaissance", der „Wiedergeburt" der Antike, auch die Wiedergeburt des „heidnischen" Denkens und Fühlens passiert? So sehen es die ostkirchlichen Ikonenmaler, die ja die Malerei der Renaissance als „Sündenfall der abendländischen Malerei" bezeichnen, während sie ihre Ikonen verstehen als „Fenster" in eine kommende Welt und Wirklichkeit.

Weihnachten ist seitdem immer mehr zur Idylle geworden, zum Fest des Kindes, zum Familienfest, zum Fest des häuslichen Friedens. Nichts dagegen. Wenn „das Fest" das bewirkt, um so besser. Aber das reicht doch nicht aus für Christen. Die Evangelien haben sich nur mühsam „zurückgetastet" zu der Geburt und den Kindertagen Jesu. Lukas will sein Leben „von Anfang an" beschreiben. Matthäus dagegen stellt uns den Anfang mehr als typisch dar: der aus „Ägypten" berufene Führer des Volkes ist Jesus, der „neue Mose". Und durch die blutige Verfolgung des Herodes hindurch wird er gerettet, weil Gott es so will, so wie einst der kleine Mose im Binsenkörbchen vor der Verfolgung des Pharao. „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen" (Mt 2, 15). Und „als Herodes gestorben war, siehe, da erschien ein Engel des Herrn dem Josef in Ägypten [das erinnert an den anderen Josef in Ägypten, den Sohn Jakobs!] und sagte: Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und kehre heim in das Land Israel . . . da stand er auf . . . und zog in das Land Israel" (Mt 2, 19–21).

Ein neuer Aufbruch aus der Unterdrückung in die Freiheit, der zweite Exodus, jetzt aber der letzte und endgültige! Jesus zieht voraus in die Freiheit, und er wird auch das letzte Rote Meer durchqueren – so wie es später Janusz Korczak seinen erschreckten Waisenkindern sagte, als die SS sie abholte – und sie in das Gelobte Land des ewigen Lebens führen. Darum geht Matthäus gleich zur Verehrung des Kindes durch die Heidenvölker über (drei Weise) und dann sofort zur Verkündigung des Reiches Gottes durch den erwachsenen Jesus. Markus tut das sowieso. Für ihn kommt Jesus direkt aus dem „Galiläa der Heiden" (vgl. Mk 1, 9) und beginnt seine Frohe Botschaft von der Welterneuerung auszurufen. Johannes schließlich beginnt in seiner theologischen Jesus-Sicht gleich mit dem gewaltigen Satz: „Im Anfang war das Wort" . . . und: „Er kam in sein Eigentum" . . . und: „Wir sahen seine Herrlichkeit" (Joh 1, 1. 11. 14). Auch hier kein Wort von der Kindheit.

Aber wenn es sich nun anders entwickelt hat, höre ich fragen, und wenn Weihnachten nun gerade im Norden zum wichtigsten Fest des Jahres geworden ist, zum trauten Licht- und Familienfest in der warmen Stube, „mitten im kalten Winter, wohl zu der halben Nacht"? Wollen wir diese wunderbare Stimmung zerstören? Sollten wir sie nicht viel mehr fördern und „ausnützen"?

Ich kann mir nicht helfen, aber ich habe den Eindruck, der christliche Glaube hierzulande ist ausgehöhlt, und das trotz Weihnachten (oder auch wegen Weihnachten?). Das Ergebnis des Kommens Jesu in die Welt ist nicht mehr klar, wird nicht mehr geglaubt und anerkannt. Kaum jemand glaubt noch, daß dies zum Sieg geführt hat. Erinnerung an die Geburt Jesu genügt nun wahrhaftig nicht. Einmal ist Erinnerung auch das Erinnertwerden an die *heutige* Situation, die wir im Geist Jesu – handelnd, wirkend und liebend wie er – bestehen sollen. Und das heißt nicht: sich heraushalten, sondern: beistehen, sich be-teil-igen, sich ein-lassen, sich die Finger schmutzig machen, sich für verrückt erklären lassen, wenn man nicht schön zu Hause bleibt in seinen vier Wänden, sondern zu den „Außenstehenden" geht, sie aufsucht und ein-lädt, ihnen hilft und ihre „Wunden" heilt. So hat es der Herr getan. Und das steckt in diesem Anfang der „Heiligen Nacht" alles schon drin. Hier wird die Dunkelheit des Lebens zaghaft aufgehellt, das wollen sicher auch alle Krippenbilder zeigen. Das „wahre Licht, das in diese Welt kam", will wirklich „jeden Menschen erleuchten" (Joh 1, 9).

Und zum anderen wird es *münden* in das *volle Licht* der Auferstehung. Darum hat Jesus auf dem gotischen Teppich in Dresden auch einen hellen Lichtschein um sein Haupt. So ist er nun, und so bleibt er nun Licht für die Welt, und so sollen wir es sein: „Ihr seid das Licht der Welt." Kerzen am Christbaum sind gut und schön, aber nur als Symbol, das uns

anregt, selbst Licht zu bringen, den näheren Umkreis aufzuhellen mit unserem Lachen, mit unserer inneren Freude, die nicht nur aus dem Wohlbehagen eines Festtagsbratens und Umtrunkes kommt, auch nicht nur aus der gelungenen Familienfeier („Friede, Freude, Eierkuchen", sagen manche Enttäuschte bissig dazu), sondern aus dem Glauben an den großen Durchbruch durch den Damm der Schuld und durch die Flut des Todes, die alle hinwegrafft, die uns lieb sind, und zuletzt uns selbst.

Weihnachten ist der Beginn eines neuen Lebens und einer neuen Welt. Wer Weihnachten in seiner Tiefe entdeckt, stößt auf dies nie endende Leben, das bleibende, ja erst beginnende Leben. Der weiß, wir haben das Schönste noch vor uns. „Das Leben ist schön, doch wir suchen ein schöneres", sagten die ersten Christen. Sie alle, „die uns im Zeichen des Glaubens vorangegangen sind", feiern schon Ostern. Wir „trauen dem Frieden nicht". Aber freuen dürfen wir uns doch auch zu Weihnachten auf die kommende Welt. Oder ist das ausgeblendet? Ist das Fest so innig, „daß der Gedanke an das Hinübersterben in die Seligkeit" keinen Platz hat, weil er die Stimmung verdirbt? Abraham „erwartete die auf festem Fundament ruhende Stadt, deren Künstler und Baumeister Gott ist" (Hebr 11, 10). Wir feiern heute die „Grundsteinlegung". Aber damit ist das Haus nicht fertig, sondern wir erwarten und „suchen eine Heimat" (Hebr 11, 14), eine bessere

- wie Abraham, der immer unterwegs war,
- wie Josef im fremden Land,
- wie Mose, der an der Grenze starb,
- wie die hilfsbereite Dirne Rahab,
- wie der Sänger und Sünder David,
- wie die „Frauen, die durch Auferstehung ihre Toten wiedererhielten" (Hebr 11, 35),
- wie die Menschen im Gefängnis,
- wie Verfolgte und Gequälte und Gefolterte und Verfemte,
- wie „Umherirrende auf Bergen, in Höhlen und Klüften der Erde" (Hebr 11, 38).

Wir „schauen die neue Welt von ferne und grüßen sie" (Hebr 11, 13).

In dieser Hoffnung sind wir am Fest des Neubeginns der Welt miteinander verbunden.

Hans Schinner

Wo liegt Bethlehem?

Die Nachrichten, die uns in diesen Tagen aus dem Lande Jesu, aus Israel, erreichen, passen gar nicht zum Weihnachtsfest: Unruhen, Demonstrationen, Waffengewalt, Tote, Verletzte, Unfrieden ohne Ende. Auch Bethlehem, das im Weihnachtsevangelium so einen wichtigen Platz hat, ist betroffen. Viele Pilger bleiben aus.

So schlage ich vor, Bethlehem nicht im Süden von Jerusalem, sondern im eigenen Herzen zu suchen. Hier soll ja Jesus von neuem geboren werden. Das Evangelium will nicht nur vom Beginn des Lebens Jesu erzählen, es erzählt zugleich den Anfang unseres eigenen vermenschlichten Lebens, die Geschichte unserer Menschwerdung, wie sie durch Jesus möglich geworden ist.

Bethlehem liegt deshalb überall, wo Menschen an der Unmenschlichkeit leiden – und Hunger und Durst haben nach der Gerechtigkeit Gottes. Ihnen ist Gott nahe, in ihnen kann er leben. Von den Wundern der Menschlichkeit und der Güte Gottes sprechen auch die vielen Weihnachtsbilder der christlichen Legende aus 2000 Jahren.

Der Evangelist Lukas sagt uns: *Nacht* war es in der Stunde von Bethlehem. Was ist „Nacht"? Nacht ist, wenn Menschen schauen, aber nichts sehen; wenn sie mit Händen und Füßen Halt suchen, aber keinen finden. Wenn jeder Morgen nicht mit einem Sonnenaufgang beginnt, sondern mit einer immer neuen Sonnenverfinsterung. Solchen Menschen der Nacht ist Christus erschienen als Licht, das im Dunkeln leuchtet. Über das Volk, das in Finsternis wandelt, strahlt – so der Prophet Jesaia – ein helles Licht auf.

Kalt, sagt die Legende, war es in der Stunde, da der Erlöser erschien. Was heißt das, „kalt"? Kalt ist es, wenn das Herz eines Menschen erfriert im Schneetreiben der Worte, wenn seine Finger zittern, blau gefroren an den Gletschern vereister Gefühle. Solchen Menschen sagt Jesus: „Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen, und was will ich jetzt anderes, als daß es brennt!"

Einsam und ausgestoßen sei Jesus geboren worden, wird uns erzählt. Was ist das, „einsam, ausgestoßen"? Das ist, wenn Menschen

ohne ein Zuhause geboren sind, wenn sie immer nur draußen stehen, vertrieben ins Leben, immer in der Fremde, immer voller Angst, ohne Rechte, ohne Bleibe. Diesen Menschen sagt Jesus: „Kommt zu mir, ihr Mühseligen, ihr Beladenen, ich will euch ausruhen lassen!"

Und *arm*, so wird weiter erzählt, ist der ewige König zur Welt gekommen. Was ist wirklich „arm"? Arm, das ist, wenn die Seele eines Menschen so hohl ist wie der Mund eines Verhungernden, so leer wie die Hand eines Bettlers. Oder der Leib so erschöpft, daß etwa die Kraft einer Frau nicht mehr ausreicht, die Fliegen aus den Augen ihres verhungernden Kindes zu fächeln. Diesen Menschen sagt Jesus: „Ihr seid Gott nahe." Und zornig fügt er hinzu: „Wehe euch, ihr Reichen!"

All die Umdüsterten, die Frierenden, die Einsamen und Ausgestoßenen, die Armen – es wird auch unter uns genug davon geben –, sie alle werden die Nacht von Bethlehem verstehen. Ihnen allen verheißt das Kind Gottes: „Ihr, die ihr jetzt weint, werdet lachen; ihr, die ihr trauert, werdet glücklich sein, ihr seid nahe dem Reiche Gottes!"

Ja, lassen wir es Bethlehem sein in unseren Herzen. Dann gilt auch uns die Engelsbotschaft vom Hirtenfeld: „... ich verkünde euch große Freude, die dem ganzen Volk zuteil werden soll."

Joachim Wanke

Wir dürfen Gott trauen*

Kann eine Predigt in einer Weihnachtsmesse noch etwas Neues sagen? Vielleicht haben Sie jetzt ein gewisses Mitleid mit dem Prediger, wenn er versucht, in diesem nächtlichen Weihnachtsgottesdienst Ihnen die alte und wohlbekannte Botschaft dieses Festes zu vermitteln. Geburtsfest Jesu Christi, Christ der Retter ist da, O du fröhliche, o du selige Weihnachtszeit! Aus dem Radiolautsprecher, aus dem Fernseher und manchmal sogar aus den Lautsprechern der Warenhäuser tönen uns die bekannten Weihnachtslieder in die Ohren. Nachdenkliche, erbauliche und fromme Ansprachen sind in diesen Tagen viel zu hören. Ja, 2000 Jahre schon ist die Botschaft dieses Festes zu hören. Was kann da noch Neues gesagt werden?

Ich setze ein mit einer schlichten Erfahrung, die Sie alle schon mit ihren Kindern oder auch untereinander gemacht haben. Das gibt es: Man kann hören – und doch nicht hören. Wir haben es den Kindern gesagt, ernsthaft, liebevoll, nachdrücklich – und es ging zu einem Ohr hinein und zum anderen wieder hinaus! Es fehlte dem Jungen, dem Mädchen die innere Bereitschaft, wirklich zu hören, zu begreifen, zu verstehen, was wir ihm sagen wollten. Dann aber gibt es einmal eine Stunde, da kommt es zu einem guten Gespräch mit dem Sohn, der heranwachsenden Tochter. Da fällt unser Wort auf fruchtbaren Boden. Da spüren wir: Ich bin angekommen und verstanden. Gnadenstunden sind das. Stunden, die man nicht machen kann, die geschenkt werden wie eine Chance, die es zu ergreifen und auszufüllen gilt.

Zum richtigen Hören braucht es mehr als ein biologisch richtig funktionierendes Gehör. Zum richtigen Hören ist innere Bereitschaft notwendig, die rechte Einstellung, die gute Stunde. Dann kann ein Wort uns wirklich in der Mitte unseres Herzens treffen.

Der Weihnachtsabend ist eine solche gute Stunde. Mehr als sonst sind wir bereit, auf eine Botschaft zu hören, die uns unser Leben deutet und die uns Hoffnung und Zukunft geben will. Denn alles, was sich an schönem, liebgewordenem Brauchtum mit diesem Fest verknüpft hat, will ja nur die eine große Botschaft dieser Nacht verdeutlichen, sie gleichsam unterstreichen: Die Geburt Jesu Christi ist eine frohe Nachricht für dich und alle Welt. Du darfst dem Leben trauen. Die Sehnsucht unseres Herzens nach Glanz und Glück, nach Liebe und Geborgenheit ist nicht eine trügerische Fatamorgana, sondern hat realistische Aussicht auf Erfüllung. Das ist gleichsam die Kurzfassung von Weihnachten: Du darfst Gott trauen. Wir werden nicht ins große Vergessen sinken, sondern wir sind durch den menschgewordenen Gottessohn „Familienangehörige Gottes" geworden.

* Siehe auch *J. Wanke*, Die Frohbotschaft der Weihnacht, Freiburg – Basel – Wien 1988.

Manche werden sagen: Schon einmal gehört, nichts Neues, was da gesagt wird. Sie hören – und hören doch nicht. Für sie trifft zu, was einmal ein Pfarrer sarkastisch angesichts der ausbleibenden Wirkung einer bischöflichen Festpredigt in seiner Gemeinde so formuliert hat: Bischofswort macht wieder Mut, Kirchchor und Spargel gut, morgen wieder Alltag. Amen. In der Tat, es gibt ein Hören, das nur an der Oberfläche bleibt und nicht in die Tiefe des Herzens geht.

Es gibt freilich auch andere, gewichtigere Hindernisse, die das Hören erschweren oder unmöglich machen, etwa bittere Lebenserfahrungen. Das ist die vermutlich verbreitetere Reaktion auf das, was Weihnachten uns sagen will. Die Botschaft höre ich wohl, doch fehlt mir der Glaube!

Das wollen wir ehrlich zugeben: Die gläubige Zustimmung zu einem Grundvertrauen in unser Leben, wozu Weihnachten uns einlädt, ist nicht zu machen. Glauben ist überhaupt nicht zu machen, wie etwa ein Werkzeug zu machen ist oder eine Fahrprüfung. Glauben, vertrauen können ist ein Geschenk, ist Gnade, wie wir Christen sagen. Wir können nur andeuten, warum wir trotz aller bösen Erfahrungen, vor denen auch gläubige Menschen nicht bewahrt werden, dennoch am Gottvertrauen festhalten: Weil wir vermuten, daß die im Augenblick erfahrene Not oder Enttäuschung oder ein Schmerz nicht das letzte Wort Gottes für uns bedeuten. Wenn mich der Freund bei einer Verabredung sitzenläßt, da fange ich doch auch nicht gleich an, ihn zu beschimpfen oder ihm die Freundschaft aufzukündigen. Ich höre erst einmal, warum er nicht kommen konnte. Und vielleicht stellt sich hinterher heraus, daß er sogar für mich etwas erledigt hat, was sich nur so machen ließ. In diese Richtung ist das zu verstehen, was wir Christen Gottvertrauen nennen. Unsere Überzeugung von Gottes Güte und Liebe zu uns ist so tief, daß wir ertragen, daß er auch einmal Unverständliches und Schmerzhaftes mit uns macht, so wie die Mutter ihrem Kind auch weh tun muß, wenn sie die Wunde mit Jod behandeln oder die bittere Medizin verordnen muß. Ja, es kann sogar sein, daß echte Freundschaft und Liebe auf ganz bittere Weise geprüft werden. Die Bibel ist voll von dieser Art des Räsonierens gegen Gott und seine merkwürdige Art, die Welt zu regieren oder besser: scheinbar nicht zu regieren: Muß das sein? Warum läßt du das zu? Könntest du das nicht besser machen? Gebet ist nicht immer begeisterte Zustimmung zu dem, was Gott mir zumutet. Aber Gebet bleibt noch im Aufbegehren, noch in der Klage und in der Trauer Gebet, d. h. ein vertrauensvolles Sich-hinein-Werfen in die Arme Gottes, so wie ein Kind sich dennoch der Mutter, dem Vater anvertraut, auch wenn diese unverständliche Dinge mit ihm tun.

Daß dieses Vertrauen, das wir auch Glauben nennen, nicht unbegründet ist, sagt uns die Weihnachtsbotschaft: Gott fordert nicht nur blindes Vertrauen. Er schenkt uns Jesus Christus, der von sich gesagt hat: „Wer mich sieht, hat den Vater gesehen." Darum ist für den Christen Jesus Christus Fundament und Anfang seines eigenen Glaubens. Indem wir auf ihn schauen, auf ihn hören, in seiner Nachfolge unser Leben gestalten, nehmen wir teil an seiner Glaubenserfahrung: Nichts vermag uns zu trennen von der Liebe des Vaters, keine Macht dieser Welt, weder Krankheit noch Tod, weder Unglück noch Leid, alles gereicht zu unserem Heil, wenn wir uns nur an Christus festhalten und ihm gleich werden.

Dem Leben trauen, weil wir an der Hand Jesu Gott trauen! Das ist eine Kurzfassung des ganzen Christentums. Aber noch einmal: Den Sprung in dieses Vertrauen hinein kann man niemandem einreden, auch diese Predigt kann das nicht. Doch denken wir daran: Es gibt Stunden, da gelingt manches besser, oder: es gelingt überhaupt, was sonst nicht möglich ist. Solche Stunden muß man freilich nutzen, die Chance gleichsam „beim Schopf ergreifen". Unter Eheleuten, unter Freunden, mit unseren Kindern machen wir es ja auch so. Wir sagen: Komm, jetzt ist gerade eine gute Gelegenheit, jetzt sprechen wir einmal in Ruhe miteinander. Ist Weihnachten nicht auch so eine Gelegenheit, mit Gott ins Gespräch zu kommen?

Für die einen, tiefer mit ihm ins Gespräch zu kommen, weg von der Routine, von der Oberflächlichkeit, so wie man nach zehn Ehejahren im Umgang miteinander mehr auf Qualität achten muß als auf Quantität.

Für die anderen, daß sie sich Gott anbieten, mit ihnen das Gespräch anzufangen. Ich

könnte mir vorstellen, daß der eine oder andere von ihnen so beten könnte: Gott, wenn es dich gibt, zeig mir dein Gesicht. Laß mich spüren, daß du da bist, daß du ernsthaft mit mir, mit meinem Leben etwas vorhast. Es wäre freilich zu empfehlen, daß man, um Gottes Antwort zu hören, die vielen Lebenslautsprecher, die uns in den Ohren dröhnen, etwas leiser stellt. Es könnte auch sein, daß in unserem Leben einiges entrümpelt werden müßte, damit Gott bei uns überhaupt landen kann. Nichts ist schlimmer als eine vollgestellte Wohnung, in der man sich nicht rühren kann. Sind wir hier in den Ländern des Wohlstandes vielleicht deswegen so gottvergessen, weil unsere Denkkapazität mit dem Erringen, dem Bewahren und Verteidigen unseres Wohlstandes so völlig ausgelastet ist? Wie dem auch sei: Wenn einer ehrlich so betet: O Gott, wenn es dich gibt, dann zeig dich mir. Sage mir, was ich tun soll, damit ich mein Leben nicht verfehle – dann wird er nicht ohne Antwort bleiben.

Kürzlich las ich das Buch eines Schriftstellers aus unserem Land: Christoph Hein, Der fremde Freund. Eine Frau unserer Zeit wird geschildert. Sie erzählt in der Ichform ihr Leben. Eine intelligente Frau, lebenstüchtig, klug – aber, wie es an einer Stelle heißt, „gebadet im Drachenblut" der Selbstbehauptung, unfähig, sich wirklich hinzugeben, sich zu binden, auch in der Liebe an den Freund, der ihr fremd bleibt, weil er fremd bleiben soll. Sie will unabhängig sein, frei. Sie will ganz allein über sich bestimmen und verliert so das, was sie eigentlich bewahren möchte, ihr eigentliches Menschsein. Ein erschreckendes Buch, aber da es so geschrieben wurde, auch ein Buch, das kontraproduktiv wirken kann und wohl auch soll. Denn es ist letztlich eine Illustration des Jesuswortes: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren, wer es aber verliert um meinetwillen, um der Frohbotschaft willen, der wird es gewinnen."

Die Feier der Weihnacht will uns verändert in den Alltag entlassen, gefestigt in der gläubigen Zuversicht, daß der weihnachtliche Lichtglanz Hinweis auf unsere wirkliche Situation ist. Wir dürfen dem Leben trauen, weil wir Gott trauen dürfen.

Geht es Ihnen auch so? Es gibt bestimmte Freuden im Leben, die lassen einen bitteren Nachgeschmack zurück. Freuden, die mit nachträglichem Katzenjammer verbunden sind, sind keine Erfindung Gottes. Gott macht es umgekehrt: Er mutet u. U. zuvor einiges zu, aber dann schenkt er Freude, die bleibt und die nicht vergeht. Zu solch anhaltender Freude hier und jetzt gehört die Weihnachtsfreude. Ob es daran liegt, daß sie auf einen Einfall Gottes zurückgeht? Machen wir es an diesem Fest wieder so, wie es unsere Kinder machen: Sie halten ihre Hände auf, sie öffnen ihr Herz und überlassen sich ganz der Freude, die ihnen das Fest – die wir ihnen ermöglichen. Oder sagen wir es richtiger: die Gott ihnen und uns zusammen ermöglicht, wenn wir vor Gott so werden wie unsere Kinder: arglos, offen, vertrauensvoll und hingabebereit, kurz: gläubig. Laßt uns also wirklich hören, was Gott in Betlehem uns sagen wollte. Heute ist wieder neu die Chance dazu. Amen.

Bücher

Bibel/Literatur und Leben

Sigrid Mühlberger – Margarete Schmid, Gegenwart des Wortes. Biblische Themen in moderner Literatur, Herold Verlag, Wien – München 1986, 128 Seiten.

Rita Egger – Toni Steiner – Hermann-Josef Venetz (Hrsg.), Die Bibel lebt. 21 Erfahrungsberichte aus der Schweiz. Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks (SKB), SKB-Verlag – Kommissionsverlag Imba, Zürich – Freiburg 1986, 133 Seiten.

Dieter Emeis, Jesus Christus – Lehrer des Lebens. Katechetische Christologie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 200 Seiten.

Carlos Mesters, Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns, Band 1 und 2, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Christian Kaiser Verlag, München 1983, 112 und 168 Seiten.

Mühlberger/Schmid ordnen ausgewählte, moderne Literatur mit biblischen Themen den biblischen Bezugsstellen zu und geben „Interpretationshinweise" zu den literarischen Texten, leider aber nicht zu den biblischen Texten. Diese muß der Leser sich selbst besorgen. Die Interpretationen sind knapp, gut lesbar und treffsicher in der literarischen Charakterisierung. Eine knappe Biographie verhilft dazu, einen persönlichen Zugang zum jeweiligen Autor zu finden. Die Auswahl bevorzugt Texte der Lyrik und achtet darauf, daß Autorinnen in gleicher Anzahl wie ihre männlichen Kollegen berücksichtigt werden. Die Mischung der Dichter ist interessant und wirft ein Schlaglicht auf die Anziehungskraft der Bibel für die Moderne. Ein didaktischer Anhang bietet Fragen zur Erschließung der Texte. Es handelt sich um ein anregendes Buch für das Gespräch zwischen Literatur und Theologie, zwischen biblischem Spracherleben und dichterischer Neuschöpfung.

Die Festschrift des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks besteht aus 21 Erfahrungsberichten, die von „Leuten im kirchlichen Dienst, in Mission, Schule und Publizistik, Studierenden und Jugendlichen", in Kunst und Schriftstellerei Tätigen geschrieben wurden. Die Darstellungen sind ehrlich, in gehobenem Alltagsstil und mit individueller Erfahrung geschrieben. Es bewährt sich die Einsicht aus der Erwachsenenbildung und dem Religionsunterricht, daß das Ausdrucksvermögen der Beteiligten literaturreif ist, wenn es um eigene Erfahrungen mit religiösen Texten und Fragen geht. Ich kann die abschließende Analyse der Herausgeber unterschreiben: „Wir staunen, wie frei und selbständig der Umgang mit der Bibel bei unseren Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern geworden ist. Man läßt sich von biblischen Zeugnissen, aus denen man ernsthafte, um die Wahrheit des Lebens bemühte Menschen heraushört, ansprechen, hat aber wenig Sinn für einen lehrhaften Gebrauch der Bibel, wo Zitate vor allem dazu dienen, eine bestimmte (kirchliche) Lehre abzustützen" (127).

Dieter Emeis geht mit „Jesus Christus – Lehrer des Lebens" vom Boden der gegenwärtigen historisch-kritischen Exegese aus. Er will eine Korrelation zwischen damaliger und heutiger Christologie herstellen. Dabei ist es Emeis klar, daß nicht historische Information die Gleichzeitigkeit herstellt, sondern die Besinnung auf das religiöse Lernen. Jesus ist Inhalt und Lehrer der christlichen Katechese zugleich, so wie er Inhalt und Verkünder des Evangeliums ist. Daß Emeis nicht nur zwei Begriffe ausgetauscht hat, nämlich Katechese mit Evangelium, sucht er in der ausführlichen Einleitung deutlich zu machen. Katechese ist Hilfe zu gelingendem Leben. Inhalte der Tradition wie „Jesus als Lehrer des Glaubens an Gott" werden im lebenslangen, religiösen Lernen zu Hilfen zur Wahrnehmung, Annahme und Bewältigung von Situationen. Teil B, „Die Katechese Jesu", geht vom Wirken des vorösterlichen Jesus von Nazareth aus. Ohne den Leser mit der unübersehbaren Diskussion um die Rückfrage nach Jesus zu belasten, werden zentrale Punkte, über die Konsens besteht, vorgestellt und ausgewertet. Jesus hat nicht sich selbst, sondern die Gottesherrschaft verkündet. Er hat als Lehrer, als Katechet Gottes gewirkt. Zentrum seiner Katechese ist die Beziehung zum Vater. Diese These ist zutreffend. Doch bestimmt Emeis in seinem Entwurf diese Gottesbeziehung in exklusiver Weise. Sie ist Ausdruck der Sendung und Singularität Jesu. „Das eine Kontinuierliche und Verläßliche in der Geschichte der Kirche und der einzelnen Christen ist, daß sie sich von Jesus immer wieder und immer weiter seinen Gott und Vater als ihren Gott und Vater geben lassen" (51f). Haben die Jünger vor Ostern wie auch wir heute nicht eine Vatererfahrung, die sie auf Gott wie damals im täglichen 18-Bitte-Gebet des Judentums übertragen? Erhebt nicht erst der auferstandene und erhöhte Jesus Christus den Anspruch, der alleinige Mittler des Vaters zu sein? Von der Auferstehungserfahrung aus bildet Emeis auch zu Recht einen eigenen Abschnitt: „C, Die Christuskatechese". Die Jesuskatechese hätte also viel stärker die gemeinsame Suchbewegung des vorösterlichen Jesus mit seinen Jüngern nach Gotteserfahrung und Realisierung der Gottesherrschaft herausstellen können. Dann wären auch viel mehr Gemeinsamkeiten zwischen der Sinnsuche heutiger Menschen und der Sinnsuche Jesu herstellbar gewesen. Es fallen so fast völlig die Streitgespräche mit den

Gegnern und die Schulgespräche mit den Jüngern aus. Doch wenn ich den „Lehrer" in den Mittelpunkt stelle, muß ich auch umfassender die Lehrtätigkeit vorstellen und die Faszination erschließen, die der eschatologische Weisheitslehrer Jesus immer wieder auszustrahlen vermag. Doch für ein religiöses Lernen, das von Erfahrungen, lebenslangem Verändern und Suche nach dem Geheimnis ausgeht, bleibt dieses Buch eine wichtige Anregung.

In grundlegender Weise führt Carlos Mesters in die Lehrtätigkeit Jesu ein. Ziel Mesters ist aber nicht eine bibeltheologische Studie, sondern die Inszenierung einer lebendigen Bibellektüre. Eine kurze Einführung, gespickt mit anschaulichen Beispielen, nennt die elementaren Prinzipien eines Bibelkurses in einer Erwachsenengruppe: Korrelation von Fragen des Lebens mit den Antworten der Bibel, Kompetenz zur Rede und zum Angehört-Werden für jeden, Koordination durch einen Leiter. Diese Prinzipien hatte schon Ernesto Cardenal in seinem „Evangelium der Bauern von Solentiname" erprobt; doch Mesters geht es darum, die Bibel nicht nur im Zyklus des Kirchenjahres zu Wort kommen zu lassen, sondern breite Schneisen für lesendes Durchwandern zu eröffnen. So baut er einen Bibelkurs aus fünf Einheiten auf: I Die Weisheit des Volkes, II Die Gleichnisse, III Die Bergpredigt, IV Die Person Jesu Christi, V Ein neuer Himmel und eine neue Erde. Jede Einheit erhält eine „Einführung" als Leitfaden für die Gruppe. Die Überschriften zeigen an, daß es in den drei ersten Einheiten um den „Lehrer" Jesus geht. Einheit I stellt den Weisheitslehrer Jesus Sirach mit Texten aus seinem Buch vor und korreliert die Weisheitserfahrungen aus dem brasilianischen Alltag. II und III verbinden die alttestamentliche Weisheit mit den Gleichnissen und der Bergpredigt. IV berücksichtigt dann aber noch weniger als Emeis die Differenz zwischen vorösterlichem „Lehrer" und nachösterlicher Christologie. V entwirft eine konkrete Utopie. Aufgrund seiner Hörer unterläßt Mesters grundsätzlich die Rückfrage nach historischen Haftpunkten, so daß die Einebnung des Lehrers in die Christologie nicht stört. Dagegen stört mich der Untertitel der beiden Bände: „Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns". Lassen sich Kurse für Analphabeten unvermittelt auf Teilnehmer übertragen, die wenigstens zehn Jahre Schule hinter sich haben? Zweifellos enthält der Kurs eine Fülle von Anregungen, Erfahrungen, Vergleichsgeschichten. Es ist Mesters auch gelungen, komplizierte theologische Sachfragen in einfache Sätze und Beispiele zu überführen und die anstrengenden Differenzierungen der westlichen Theologie auszublenden. Doch was für die brasilianische religiöse Kultur hilfreich ist, muß für die europäische Kultur nicht genauso passend sein. Die Theologie der Befreiung fordert zu Recht, daß aus der eigenen Kultur theologische Arbeit und religiöses Lernen wachsen sollen. Es ist eine alte Versuchung der Aufklärung, die bohrenden Fragen unserer eigenen kulturellen Gegenwart zu überblenden und bei den „edlen Wilden" der Dritten Welt unsere Problemlösung zu holen. Mesters ausgezeichnetes Buch würde bei einer solchen Verwechslung von unverschuldeter Naivität mit aufgeklärter Naivität zweckentfremdet.

Detlev Dormeyer, Münster

Jesus anders gesehen

Karl-Josef Kuschel (Hrsg.), Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte, Benziger Verlag, Zürich – Köln – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1983, 413 Seiten.

Das Verhältnis von Literatur und Theologie ist bis heute durch Versuche der Vereinnahmung von Literatur durch Theologie gekennzeichnet. Zwar ist die Zeit passé, in der die theologische Literaturkritik gegen zeitgenössische Schriftsteller und deren Werke offen polemisiert hat; Ende der sechziger Jahre hat sich das Verhältnis der Theologie zur Literatur dank des II. Vatikanums und des ihm folgenden Aufbruchs theologischen Denkens merklich entkrampft. Aber die Versuche der ungerechtfertigten Instrumentalisierung von moderner Literatur zu theologischen Zwecken sind nach wie vor gang und gäbe. – Diesem unguten Zustand versucht das „Lesebuch moderner literarischer Texte" entgegenzuarbeiten. Kuschel ergänzt mit diesem Reader seinen vor einigen Jahren erschienenen Aufriß zur Entwicklung des Verhältnisses von Theologie und

Nachkriegsliteratur[1]; das führt zu nicht gerade wenigen Wiederholungen, was die Textauswahl betrifft. Gleichwohl machen die Wiederholungen die aktuelle Sammlung nicht überflüssig. Denn sie unterstreicht – um ein notwendiges weiteres Mal – recht nachhaltig den Eigenwert heutiger literarischer Jesusbilder, die sich „theologischer Korrektur" eigenwillig versagen. – Auch in der Literatur ist Jesus „die große, einmal offene, einmal geheime Bezugsgestalt" (12); aber anders als die Theologie, die bisweilen oberflächlich und überheblich mit Jesus „auf Du und Du" zu stehen und ihn genau zu kennen vorgibt, nähert sich die moderne Literatur dem Mann aus Nazareth an: indirekt, verstohlen, bescheiden und vorsichtig; das Wichtige an ihm in verschlüsselt-scheuen Verweisen sparsam andeutend oder aussparend – und damit Entscheidendes und Gültiges zur Gestalt Jesu eindringlich darstellend. „Der Jesus der Literaten: das ist gewiß nicht der ganze, wohl aber der andere, der verkannte und vergessene Jesus" (12); ihn im literarischen Spiegel zu entdecken, dazu will Kuschels Textsammlung – zahlreiche bekannte zeitgenössische Schriftsteller haben darin mit ausgewählten Texten bzw. umsichtig eingeleiteten Textauszügen einen Platz – einladen. Man wünscht sie recht vielen Theologen, Religionslehrern und Katecheten an die Hand!

Michael Scheuermann, Frankfurt/M.

Karl Herbst, Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild, Walter-Verlag, Olten – Freiburg i. Br. 1988, 295 Seiten.

Während D. Wiederkehr in seinem Beitrag „Von statischer Inkarnation zu lebensgeschichtlicher Menschwerdung" in diesem Heft die leeren christologischen Formeln der Schuldogmatik u. a. durch einen Rückgriff auf die biblische Christologie aufzufüllen und für unsere Zeit verständlich zu machen sucht, geht Karl Herbst noch einen Schritt weiter: Er versucht, aus den Evangelien ein möglichst getreues Bild des geschichtlichen Jesus, seiner Worte und seines Wirkens zu erheben, während er den späteren christologischen Aussagen gegenüber sehr reserviert bleibt, weil sie nach seiner Meinung zu einem falschen Gottesbild geführt haben. Wer seinerzeit die exegetischen Briefe, zunächst noch aus der DDR und dann, nach der „Exilierung" von Herbst in die Bundesrepublik Deutschland von dort aus, erhalten und gelesen hat, wird sich freuen, jetzt die kritischen Gedankengänge des Autors kompakt vor sich zu haben. Wer diese Briefe und die konsequente exegetische Arbeit des Autors nicht kennt, kann anhand des vorliegenden Buches feststellen, wie sehr manche dunkle Stelle des Neuen Testaments in dieser neuartigen Exegese zu leuchten beginnt. Auch wenn man Herbst nicht in allen seinen Gedankengängen folgen kann, wird man daher seine Thesen, Einsichten, Interpretationen mit großem Gewinn lesen.

Helmut Erharter, Südstadt bei Wien

[1] *K.-J. Kuschel,* Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Gütersloh 1978.

Schwerpunkte 1987–1989

1987:

Freude an der Kirche
Kunst – gestaltetes Leben
Das Alter als Lebensaufgabe
Esoterik – Weg oder Irrweg?
Christliche Zivilcourage
Arbeit und Arbeitslosigkeit

1988:

Gemeinde Jesu in nachchristlicher Gesellschaft
Hindernisse und Chancen für Evangelisierung und Gemeindebildung
„Adam, wer bist du?" – Männer in der Herausforderung durch die Frauen
Geld und Geist in der Kirche
Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften
Weihnachten

1989:

Praxis der Kirche – Situation und Vision (Das pastorale Credo der Redaktion zum Beginn des 20. Jahrgangs von Diakonia)
Sexualität und Macht
Christen leben in Gemeinden
Überzeugungsversuche
Konziliarer Prozeß als ökumenisches Lernen
Unbehagen an der Zentralisierung

Büchereinlauf

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

Anhell Ferdinand – Hager Gerhard (Hrsg.), Kirche unter dem Nationalsozialismus. Symposion 1988, Plenarvorträge und Beiträge der Arbeitsgruppen, Selbstverlag: Religionspädagogisches Institut, Wien 1988, 483 Seiten, S 190,–.

Balling Adalbert Ludwig, Gut getroffen! Von schlagfertigen und humorvollen Prominenten, Herder Taschenbuch Band 1564, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 128 Seiten, DM 7,90.

Biemer Günter – Fries Heinrich (Hrsg.), Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman (Newman's Teaching on Christian Holiness). Reihe: Internationale Cardinal-Newman-Studien, XII. Folge, Regio Verlag Glock und Lutz, Sigmaringendorf 1988, 320 Seiten, DM 60,–.

Bührer Maria (Hrsg.), Du bist der Brunnen in der Wüste. Gebete in kranken Tagen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 96 Seiten, DM 9,80.

Collet Giancarlo (Hrsg.), Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 232 Seiten, DM 44,–.

Dietrich Wolfgang, Gott ehren – Der Freiheit folgen. Die Zehn Gebote, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1988, 32 Seiten, DM 4,80.

Erharter Helmut – Schwarzenberger Rudolf (Hrsg.), Der Mensch in der Arbeitswelt. Unsere Verantwortung als Kirche heute. Österreichische Pastoraltagung 28.–30. Dezember 1987, Verlag Herder, Wien 1988, S 170,–.

Fiederlein Friedrich Martin, Die Wunder Jesu und die Wundererzählungen der Urkirche, Don Bosco Verlag, München 1988, 264 Seiten, DM 24,80.

Graff Michael, Mein Markus. Ein Evangelium im täglichen Gebrauch, Herder Taschenbuch, Band 1566, Verlag Herder, Freiburg 1988, 192 Seiten, DM 9,90.

Grothues Dirk, Kehren die Propheten wieder? Erfahrungen mit Gottes Geist in Geschichte und Gegenwart, Herder Taschenbuch Band 1568, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 160 Seiten, DM 9,90.

Israel – Sinai. Heiliges Land, Autokarte 1:400.000, mit einer Nebenkarte des Heiligen Landes mit den christlichen Stätten, Freytag & Berndt – Artaria, Wien 1988, S 95,–.

Kamphaus Franz, Briefe an junge Menschen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 96 Seiten, DM 5,80.

Kraus Bernhard – Melcher Gaby (Hrsg.), Verschenkte Zeit? Ein Schneckenbuch, Herder Taschenbuch Band 1562, Verlag Herder, Freiburg 1988, 128 Seiten, DM 7,90.

Nacke Bernhard – Flothkötter Hermann u. a. (Hrsg.), Alte Werte neu entdeckt. Wissenschaftliche Orientierungslinien, Verlag Regensberg, Münster 1988, 205 Seiten, DM 19,80.

Rotzetter Anton, Wenn ihr um Brot bittet. Tischgebete, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 96 Seiten, DM 9,80.

Schmied Gerhard, Kirche oder Sekte? Entwicklungen und Perspektiven des Katholizismus in der westlichen Welt, Verlag R. Piper, München 1988, 138 Seiten, DM 14,80.

Thaler Anton, Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie. Reihe: Praktische Theologie im Dialog, Band 2, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1988, 560 Seiten, sFr 49,–.

Weiler Eugen, Tut das zu meinem Gedächtnis . . . für das Leben der Welt. Predigten, Gebete, Hrsg. und Verleger: katholisches Pfarramt Hinterzarten, 1987, 195 Seiten.

Zink Jörg, Was die Nacht hell macht. Rembrandt malt die Weihnachtsgeschichte, Verlag am Eschbach, Eschbach/Markgräflerland 1988, 40 Seiten, DM 14,80.

Mitarbeiter dieses Heftes

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

Hermann Stenger, Redemptorist, ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck.

Jürgen Werbick ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Gesamthochschule Siegen.

Dietrich Wiederkehr OFM Cap ist Professor für Dogmatik, Christologie und Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät in Luzern.

Manfred Görg ist Professor für Biblische Exegese des Alten Testaments an der Universität München.

Jonathan Magonet, Rabbiner, ist Rektor des Leo Baeck College in London.

Hubert Frankemölle ist Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Gesamthochschule Paderborn.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Religionslehrerin am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug, Dozentin bei den Theologischen Kursen für Laien (neutestamentliche Exegese) und im Seminar für Seelsorgehilfe Zürich.

Gerda Deitert ist Religionspädagogin i. R., lebt in Ibbenbüren.

Bernhard Honsel ist Pfarrer in Ibbenbüren und Berater für Ehe-, Familien- und Lebensfragen und graduierter Lehrer der Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn.

Eugen Weiler ist Pfarrer in Hinterzarten/Schwarzwald.

Hildegart Bogerts, Dr. theol., ist am Katechetischen Institut des Bistums Trier tätig.

Franz Kamphaus, Dr. theol., ist Bischof von Limburg.

Alfons Schäfer ist Pfarrer in Elbingerode/Harz.

Hans Schinner, Dr. theol., ist Pfarrer und Dechant in Wien; geschäftsführender Vorsitzender des Wiener Priesterrates.

Joachim Wanke, Dr. theol., ist Bischof von Erfurt-Meiningen.

Bücherein lauf