N12<519233607 021

ubTÜBINGEN

SN 0341-9592 Y 23002

Diakonia

ternationale Zeitschrift für die Praxis der Kirc

Praxis der Kirche – Situation und Vision

**

DIAKONIA – ein Programm, das uns verpflichtet

Wilhelm Zauner
Verschwiegene Visionen

Marie-Louise Gubler
Eine biblisch orientierte Pastoral

Günter Biemer
Inkarnatorische Pastoral

Martina Blasberg-Kuhnke
Feministische Theologie. Zur Entwicklung und Zukunft der Frauenfrage in Diakonia

Peter F. Schmid
„Kunst – ein Lebensmittel". Von der Kunst (in) der Seelsorge

Bernhard Honsel
Situation und Chance einer volkskirchlichen Gemeinde heute

Forum

Grünewald/Herder 20. Jahrgang Heft 1 Januar 198

DIAKONIA

ISSN 0341-9592

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

Zwanzigster Jahrgang Januar 1989 Heft 1

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

Redaktion Günter Biemer, Martina Blasberg-Kuhnke, 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

***, DIAKONIA – ein Programm, das uns verpflichtet 1

Artikel

Wilhelm Zauner, Verschwiegene Visionen 7

Marie-Louise Gubler, Eine biblisch orientierte Pastoral 11

Günter Biemer, Inkarnatorische Pastoral 15

Norbert Mette, Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis 23

Martina Blasberg-Kuhnke, Feministische Theologie. Zur Entwicklung und Zukunft der Frauenfrage in Diakonia 30

Leo Karrer, Die „Laien" als Frage nach der Kirche 35

Norbert Greinacher, Christliche Theologie als Vermittlung von menschlicher Erfahrung und der Sache Jesu 42

Helmut Erharter, „Pastoralplanung" in Österreich 46

Praxis

Peter F. Schmid, „Kunst – ein Lebensmittel". Von der Kunst (in) der Seelsorge 49

Bernhard Honsel, Situation und Chance einer volkskirchlichen Gemeinde heute 55

Forum

mit Beiträgen von Peter-Jürgen Boock, Alfred Grosser, Petra K. Kelly, Olof Klohr, Pnina Navè Levinson, Jutta Schutting, Rosa Schweizer, Wigand Siebel, Hans Thüer, Emil Wachter, Erika Weinzierl, Anca Wittig 60

Bücher 70

mit einem Werk von K. Hilpert (Hrsg.)

Büchereinlauf 71

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 72

Anschrift der Redaktion: Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. (0 22 2) 51 5 52/751 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 103,–, Jahresabonnement DM 81,–, sfr 73,–, S 558,–, Studentenabonnement DM 66,–, sfr 63,–, S 474,–; 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-4133 Pratteln 2. Wenn bis 15. November keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.
Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, 5020 Salzburg.

20. Jahrgang Diakonia 1989

AUTORENVERZEICHNIS

*** – DIAKONIA – ein Programm, das uns verpflichtet 1/1
Bartholomäus Wolfgang, Katholische Sexualerziehung. Die Last der Geschichte – am Beispiel des Alban Stolz (1808–1883) 2/109
Battke Achim, Vorsicht: Überzeugung! 4/256
Biemer Günter, Inkarnatorische Pastoral .. 1/15
— Gemeinde lernen 3/145
Biesinger Albert, Überzeugungsversuche im Religionsunterricht 4/260
Blasberg-Kuhnke Martina, Feministische Theologie. Zur Entwicklung und Zukunft der Frauenfrage in Diakonia 1/30
— Parochie als Ortsgemeinde noch keine Garantie für Gemeinde 3/186
— Konziliarer Prozeß 5/289
— Konziliarer Prozeß und Ökumenische Versammlung in Dortmund 5/338
Boock Peter-Jürgen, Hoffnung auf eine Kirche bei den Menschen 1/60
Brüggemann Thomas, Liebe gegen Leistung! Wie lebt ein schwuler Mann mit der Kirche? Ein Erfahrungsbericht 2/120
Bußmann Magdalene, Glauben und Alltag 4/253
Derksen Karl, Das Aggiornamento geht weiter. Die 8.-Mai-Bewegung in den Niederlanden 6/419
Dunde Siegfried Rudolf, Herausforderung Aids 2/132
Eicher Peter, Im Bunde mit dem lebendigen Gott 5/318
Emeis Dieter, Die eine Pfarrei und die vielen Lebensräume 3/188
Engelhardt Paulus, Die Vision des Friedenskonzils und der Weg zur Einen Kirche .. 5/305
Erharter Helmut, „Pastoralplanung" in Österreich 1/46
— Zentralismus – ein pastorales Problem? 6/361
Falcke Heino, Die theologischen Leitworte im konziliaren Prozeß: Umkehr, Schalom und Bund 5/297
— Sich dem Frieden Christi öffnen 5/346
Frauengruppe „Maria von Magdala", „Gleiche Würde" – aber keine gleichen Rechte. Stellungnahme zum Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. „Mulieris dignitatem" 4/275
Fromm Ferdinand, Geändertes Leitungsverhalten 6/413
Funke Dieter, Die Macht der Sexualität im Leben des einzelnen 2/78
Gabriel Karl, Gesellschaftliche Bedingungen und Folgen des Zentralismus in der katholischen Kirche 6/366
Garstecki Joachim, Aufbruch aus dem Getto. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 5/326
Glade Winfried, Bußgottesdienste im Leben der Gemeinde 3/179
Gmelch Michael, Impulse für eine zukünftige Gemeindespiritualität 3/162
Greinacher Norbert, Christliche Theologie als Vermittlung von menschlicher Erfahrung und der Sache Jesu 1/42
— Töten wirst Du nicht! 4/279
Grosser Alfred, Glaubwürdige Christen als Gesprächspartner 1/61
Gubler Marie-Louise, Eine biblisch orientierte Pastoral 1/11
— Lebendige Vielfalt des Anfangs 6/385
Heidegger Klaus, Das Ökumenische Netz in Österreich und der konziliare Prozeß .. 5/342
Heinemann Gerd, Vorbereitung junger Menschen auf freiwillige Ehelosigkeit 2/129
Hemker Elisheva, Gelebte Ökumene 5/325
Herold Claus, Territoriales Parochialprinzip und lebendige Gemeindebildung in der DDR-Diaspora 3/189
Hofer Peter, Die Predigt als Anstiftung zum Glauben 4/236
Honsel Bernhard, Situation und Chance einer volkskirchlichen Gemeinde heute .. 1/55
Janssen Hermann, Gemeindepastoral und Ämterproblematik in den asiatischen Ortskirchen. Einführung und Schlußerklärung der „CAPPI"-Konferenz 1989 .. 3/182
Käßmann Margot, Konziliarer Prozeß in den Gemeinden der EKD 5/334
Karrer Leo, Die „Laien" als Frage nach der Kirche 1/35
Kaspar Peter Paul, „Einer wärmt den anderen." Eine Trauungspredigt nach Koh 4, 9–12 ..... 2/139
Kaufmann Franz-Xaver, Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung 6/400
Kelly Petra K., „In Treue bei den Entrechteten" 1/62
Kerstiens Ferdinand, Die Menschen am Rand des Kreuzweges. Ein Bußgottesdienst zur Fastenzeit 2/136
— Die Pfarrei als Hindernis für die Gemeindebildung? 3/193
Kleine Schwestern Jesu, Apostolat durch Gegenwart 4/265
Klohr Olof, Globale Probleme gemeinsam lösen 1/63
König Franz Kardinal, Die Spannung zwischen Zentralismus und Kollegialität fruchtbar machen 6/380
Kuczera Lothar, Besuchsdienste einer Großstadtgemeinde 3/201
Leder Gottfried, Durch wen und wie kann ein überzogener Zentralismus abgebaut werden? 6/396
Lübbering Bernhard, Gasthaus. Geistliches Zentrum an der Gastkirche in Recklinghausen 4/267
Manderscheid Hejo, Der offene, solidarische Kindergarten – ein Testfall für die Gemeinde 3/206
Mayr Elisabeth, Die „Früchte" unserer religiösen Erziehung 4/263
Mette Norbert, Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis 1/23
— Pfarrei versus Gemeinde? Zur Wiederaufnahme einer unterbrochenen Diskussion 3/150
Meyer Evi, Warum gibt es Frauenhäuser? .. 2/126
Mieth Dietmar, Die Kölner Erklärung und ihre Rezeption 6/416
Navè Levinson Pnina, Kirche und Judentum.
Wunsch nach Verbreiterung der Basis .. 1/64
Neundorfer Hannjürg, Wir haben miteinander nur ein einziges Leben (zu Gal 3, 27f) 3/211
Odermatt Alois, Gemeindliche Strukturen als Strukturen der Betroffenheit? 3/195
Pfister-Schölch Xaver, Der konziliare Prozeß in der Schweiz 5/330
Pfürtner Stephan H., Der Zölibat – ein Instrument „heiliger Herrschaft"? 2/89

Pottmeyer Hermann J., Christliche Streitkultur 6/423
Rößler Andreas, Evangelische Randbemerkungen zum römischen Zentralismus .. 6/392
Sayer Josef, Die evangelisatorische Macht der Kirche der Armen. Erfahrungen eines Peru-Missionars 4/272
Schmid Peter F., „Kunst – ein Lebensmittel." Von der Kunst (in) der Seelsorge 1/49
— Doppelmoral. Umgang mit Macht und Sexualität in der Kirche 2/73
— Macht über die Sexualität? Psychologische Anmerkungen zur Emanzipation .. 2/106
Schneider Gert, Zur Konflikt- und Kommunikationsfähigkeit von Ortsgemeinden .. 3/196
Schottroff Luise, Die mutigen Frauen aus Galiläa und der Auferstehungsglaube .. 4/221
Schulmeister Paul, Vom Schlafen in der Kirche. Massenmedien und „Glaubensmarketing" 4/244
Schutting Jutta, Für mehr Toleranz, Humanität und Brüderlichkeit 1/65
Schweizer Rosa, Auf die Behinderten zugehen 1/65
Seeber David, Katholischer Journalismus und kirchliches Amt 6/407
Siebel Wigand, Dialog auch mit Vertretern traditioneller Positionen 1/66
Siller Hermann Pius, Die Kompetenz des Bezeugens und was die Theologie dazu beiträgt 4/226
van de Spijker A. M. J. M. Herman, Ohnmächtige Macht? Pastoraltheologische Überlegungen zur gleichgeschlechtlichen Zuneigung (Homotropie) 2/116
Steiger-Sackmann Sabine, Zur gerichtlichen Bewältigung von Sexualdelikten 2/123
Steinkamp Hermann, Für eine argumentative und streitbar-emotionale Diskussion 3/199
Thaler Anton, Inkulturation der Liturgie. Am Beispiel der Mahlelemente 3/172
Thüer Hans, Was beunruhigt mich an der Kirche? 1/67
ValentinFriederike, Überzeugungsstrategien 4/248
Wachter Emil, Die Gültigkeit und Aktualität der biblischen Bilder 1/68
Walf Knut, Der Abbruch der Kirche des Konzils 6/374
Weinzierl Erika, Mehr Dialogbereitschaft! 1/70
Werners Hans, Ökumene angesichts der heutigen Herausforderungen und Hoffnungen. Ein Kairos wie vor 50 Jahren .. 5/348
Wild Ute, Unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde. Machtausübung durch Sprache 2/101
Wittig Anca, Wie gut, daß man „Diakonia" solche Anliegen anvertrauen kann! 1/70
Zauner Wilhelm, Verschwiegene Visionen 1/7
— Nur Zeugen können überzeugen 4/217

SACHVERZEICHNIS

Aids
— Herausforderung Aids 2/132
Amt (siehe auch Zentralismus)
— Katholischer Journalismus und kirchliches Amt..... 6/407
Apostolat
— Apostolat durch Gegenwart 4/265
Asiatische Ortskirchen
— Gemeindepastoral und Ämterproblematik in den asiatischen Ortskirchen. Einführung und Schlußerklärung der „CAPPI"-Konferenz 1989 ..... 3/182
Besuchsdienste
— Besuchsdienste einer Großstadtgemeinde 3/201
Bezeugen, Überzeugen (siehe Überzeugungsversuche, Schwerpunkt Heft 4)
Bibel
— Eine biblisch orientierte Pastoral 1/11
— Lebendige Vielfalt des Anfangs 6/385
Bischofskonferenz, Kollegialität der Bischöfe
— Die Spannung zwischen Zentralismus und Kollegialität fruchtbar machen 6/380
— Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung 6/400
Bund, Bundeserneuerung
— Die theologischen Leitworte im konziliaren Prozeß: Umkehr, Schalom und Bund 5/297
— Im Bunde mit dem lebendigen Gott 5/318
Bundesrepublik Deutschland
— Konziliarer Prozeß in den Gemeinden der EKD 5/334
Bußgottesdienst
— Die Menschen am Rand des Kreuzweges. Ein Bußgottesdienst zur Fastenzeit 2/136
— Bußgottesdienste im Leben der Gemeinde 3/179
Christen, Christentum (siehe Gemeinde, Schwerpunkt Heft 3: Christen leben in Gemeinden; siehe auch Theologie)
Deutsche Demokratische Republik
— Territoriales Parochialprinzip und lebendige Gemeindebildung in der DDR-Diaspora 3/189
— Aufbruch aus dem Getto. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 5/326
Diakonia
— Diakonia – ein Programm, das uns verpflichtet 1/1
Doppelmoral (siehe Sexualität)
Ehelosigkeit
— Vorbereitung junger Menschen auf freiwillige Ehelosigkeit 2/129
Erfahrung
— Christliche Theologie als Vermittlung von menschlicher Erfahrung und der Sache Jesu 1/42
Erziehung, Sexualerziehung
— Katholische Sexualerziehung. Die Last der Geschichte – am Beispiel des Alban Stolz (1808–1883) 2/109
— Die „Früchte" unserer religiösen Erziehung 4/263
Evangelisierung
— Die evangelisatorische Macht der Kirche der Armen. Erfahrungen eines Peru-Missionars 4/272
Frau, Frauenfrage, Feministische Theologie
— Feministische Theologie. Zur Entwicklung und Zukunft der Frauenfrage in Diakonia 1/30
— Unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde. Machtausübung durch Sprache 2/101
— Warum gibt es Frauenhäuser? 2/126
— Die mutigen Frauen aus Galiläa und der Auferstehungsglaube 4/221
— „Gleiche Würde" – aber keine gleichen Rechte. Stellungnahme zum Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. „Mulieris dignitatem" 4/275
Frieden, Friedenskonzil (siehe Konziliarer Prozeß)

Gasthaus, Gastkirche
— Gasthaus. Geistliches Zentrum an der Gastkirche in Recklinghausen 4/267
Gemeinde, -pastoral, -spiritualität
Schwerpunkt Heft 3 (Christen leben in Gemeinden)
— Gemeinde lernen 3/145
— Pfarrei versus Gemeinde? Zur Wiederaufnahme einer unterbrochenen Diskussion 3/150
— Impulse für eine zukünftige Gemeindespiritualität 3/162
— Inkulturation der Liturgie. Am Beispiel der Mahlelemente 3/172
— Bußgottesdienste im Leben der Gemeinde 3/179
— Gemeindepastoral und Ämterproblematik in den asiatischen Ortskirchen. Einführung und Schlußerklärung der „CAPPI"-Konferenz 1989 ..... 3/182
— Parochie als Ortsgemeinde noch keine Garantie für Gemeinde 3/186
— Die eine Pfarrei und die vielen Lebensräume 3/188
— Territoriales Parochialprinzip und lebendige Gemeindebildung in der DDR-Diaspora 3/189
— Die Pfarrei als Hindernis für die Gemeindebildung? 3/193
— Gemeindliche Strukturen als Strukturen der Betroffenheit? 3/195
— Zur Konflikt- und Kommunikationsfähigkeit von Ortsgemeinden 3/196
— Für eine argumentative und streitbar-emotionale Diskussion 3/199
— Besuchsdienste einer Großstadtgemeinde 3/201
— Der offene, solidarische Kindergarten – ein Testfall für die Gemeinde 3/206
— Wir haben miteinander ein einziges Leben (zu Gal 3, 27f) 3/211
— Situation und Chance einer volkskirchlichen Gemeinde heute 1/55
— Konziliarer Prozeß in den Gemeinden der EKD 5/334
Getto
— Aufbruch aus dem Getto. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 5/326
Gewalt (siehe Sexualität)
Glaube, Glaubensweitergabe
— Die Predigt als Anstiftung zum Glauben 4/236
— Vom Schlafen in der Kirche. Massenmedien und „Glaubensmarketing" 4/244
— Glauben und Alltag 4/253
Großstadtgemeinde
— Besuchsdienste einer Großstadtgemeinde 3/201
Homosexualität (siehe auch Sexualität)
— Ohnmächtige Macht? Pastoraltheologische Überlegungen zur gleichgeschlechtlichen Zuneigung (Homotropie) 2/116
— Liebe gegen Leistung! Wie lebt ein schwuler Mann mit der Kirche? Ein Erfahrungsbericht 2/120
Inkarnation
— Inkarnatorische Pastoral 1/15
Inkulturation
— Inkulturation der Liturgie. Am Beispiel der Mahlelemente 3/172
Journalismus
— Katholischer Journalismus und kirchliches Amt 6/407
Kindergarten
— Der offene, solidarische Kindergarten – ein Testfall für die Gemeinde 3/206
Kirche
Schwerpunkt Heft 1 (Praxis der Kirche – Situation und Vision)
— Diakonia – ein Programm, das uns verpflichtet 1/1
— Verschwiegene Visionen 1/7
— Eine biblisch orientierte Pastoral 1/11
— Inkarnatorische Pastoral 1/15
— Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis 1/23
— Feministische Theologie. Zur Entwicklung und Zukunft der Frauenfrage in Diakonia 1/30
— Die „Laien" als Frage nach der Kirche .. 1/35
— Christliche Theologie als Vermittlung von menschlicher Erfahrung und der Sache Jesu 1/42
— „Pastoralplanung" in Österreich 1/46
— „Kunst – ein Lebensmittel". Von der Kunst (in) der Seelsorge 1/49
— Situation und Chance einer volkskirchlichen Gemeinde heute 1/55
— Hoffnung auf eine Kirche bei den Menschen 1/60
— Glaubwürdige Christen als Gesprächspartner 1/61
— „In Treue bei den Entrechteten" 1/62
— Globale Probleme gemeinsam lösen 1/63
— Kirche und Judentum. Wunsch nach Verbreiterung der Basis 1/64
— Für mehr Toleranz, Humanität und Brüderlichkeit 1/65
— Auf die Behinderten zugehen 1/65
— Dialog auch mit Vertretern traditioneller Positionen 1/66
— Was beunruhigt mich an der Kirche? 1/67
— Die Gültigkeit und Aktualität der biblischen Bilder 1/68
— Mehr Dialogbereitschaft! 1/70
— Wie gut, daß man „Diakonia" solche Anliegen anvertrauen kann! 1/70
— Die evangelisatorische Macht der Kirche der Armen. Erfahrungen eines Peru-Missionars 4/272
— Die Vision des Friedenskonzils und der Weg zur Einen Kirche 5/305
— Gesellschaftliche Bedingungen und Folgen des Zentralismus in der katholischen Kirche 6/366
— Der Abbruch der Kirche des Konzils 6/374
Kollegialität (siehe auch Zentralismus)
— Die Spannung zwischen Zentralismus und Kollegialität fruchtbar machen 6/380
Kölner Erklärung
— Die Kölner Erklärung und ihre Rezeption 6/416
Konzil, Konziliarer Prozeß
Schwerpunkt Heft 5 (Konziliarer Prozeß als ökumenisches Lernen)
— Konziliarer Prozeß 5/289
— Die theologischen Leitworte im konziliaren Prozeß: Umkehr, Schalom und Bund 5/297
— Die Vision des Friedenskonzils und der Weg zur Einen Kirche 5/305
— Im Bunde mit dem lebendigen Gott 5/318
— Gelebte Ökumene 5/325
— Aufbruch aus dem Getto. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 5/326
— Der konziliare Prozeß in der Schweiz .. 5/330
— Konziliarer Prozeß in den Gemeinden der EKD 5/334
— Konziliarer Prozeß und Ökumenische Versammlung in Dortmund 5/338
— Das Ökumenische Netz in Österreich und der konziliare Prozeß 5/342
— Sich dem Frieden Christi öffnen 5/346
— Ökumene angesichts der heutigen Herausforderungen und Hoffnungen. Ein Kairos wie vor 50 Jahren 5/348
— Der Abbruch der Kirche des Konzils 6/374
Kunst
— „Kunst – ein Lebensmittel". Von der Kunst (in) der Seelsorge 1/49
Laien
— Die „Laien" als Frage nach der Kirche .. 1/35
Lateinamerika
— Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis 1/23
— Die evangelisatorische Macht der Kirche der Armen. Erfahrungen eines Peru-Missionars 4/272

Leitungsverhalten (siehe auch Zentralismus)
— Geändertes Leitungsverhalten 6/413
Liturgie
— Inkulturation der Liturgie. Am Beispiel der Mahlelemente 3/172
Macht (siehe Sexualität und Macht, Schwerpunkt Heft 2)
Massenmedien (siehe auch Journalismus)
— Vom Schlafen in der Kirche. Massenmedien und „Glaubensmarketing" 4/244
Niederlande
— Das Aggiornamento geht weiter. Die 8.-Mai-Bewegung in den Niederlanden 6/419
Ökumene, Ökumenische Versammlung (siehe auch Konziliarer Prozeß als ökumenisches Lernen, Schwerpunkt Heft 5)
— Evangelische Randbemerkungen zum römischen Zentralismus 6/392
Österreich
— „Pastoralplanung" in Österreich 1/46
— Das Ökumenische Netz in Österreich und der konziliare Prozeß 5/342
Parochie, Parochialprinzip (siehe auch Gemeinde)
— Parochie als Ortsgemeinde noch keine Garantie für Gemeinde 3/186
— Territoriales Parochialprinzip und lebendige Gemeindebildung in der DDR-Diaspora 3/189
Pastoral, Pastorale Praxis, Pastoralplanung (siehe Kirche: Schwerpunkt Heft 1, Praxis der Kirche – Situation und Vision)
— Zentralismus – ein pastorales Problem? 6/361
Pfarrei (siehe Parochie und auch Gemeinde: Schwerpunkt Heft 3, Christen leben in Gemeinden)
Predigt, Predigten
— Die Predigt als Anstiftung zum Glauben 4/236
— „Einer wärmt den anderen." Eine Trauungspredigt nach Koh 4, 9–12 ..... 2/139
— Wir haben miteinander ein einziges Leben (zu Gal 3, 27f) 3/211
— Töten wirst Du nicht! 4/279
— Sich dem Frieden Christi öffnen 5/346
— Ökumene angesichts der heutigen Herausforderungen und Hoffnungen. Ein Kairos wie vor 50 Jahren 5/348
— Christliche Streitkultur 6/423
Religionsunterricht
— Überzeugungsversuche im Religionsunterricht 4/260
Sache Jesu
— Christliche Theologie als Vermittlung von menschlicher Erfahrung und der Sache Jesu 1/42
Schweiz
— Der konziliare Prozeß in der Schweiz .. 5/330
Sekten
— Überzeugungsstrategien 4/248
Sexualität, Sexualerziehung, -delikte
Schwerpunkt Heft 2 (Sexualität und Macht)
— Doppelmoral. Umgang mit Macht und Sexualität in der Kirche 2/73
— Die Macht der Sexualität im Leben des einzelnen 2/78
— Der Zölibat – ein Instrument „heiliger Herrschaft"? 2/89
— Unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde. Machtausübung durch Sprache 2/101
— Macht über die Sexualität? Psychologische Anmerkungen zur Emanzipation .. 2/106
— Katholische Sexualerziehung. Die Last der Geschichte – am Beispiel des Alban Stolz (1808–1883) 2/109
— Ohnmächtige Macht? Pastoraltheologische Überlegungen zur gleichgeschlechtlichen Zuneigung (Homotropie) 2/116
— Liebe gegen Leistung! Wie lebt ein schwuler Mann mit der Kirche? Ein Erfahrungsbericht 2/120
— Zur gerichtlichen Bewältigung von Sexualdelikten 2/123
— Warum gibt es Frauenhäuser? 2/126
— Vorbereitung junger Menschen auf freiwillige Ehelosigkeit 2/129
— Herausforderung Aids 2/132
— „Einer wärmt den anderen." Eine Trauungspredigt nach Koh 4, 9–12 ..... 2/139
Sprache
— Unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde. Machtausübung durch Sprache 2/101
Theologie
— Christliche Theologie als Vermittlung von menschlicher Erfahrung und der Sache Jesu 1/42
— Die Kompetenz des Bezeugens und was die Theologie dazu beiträgt 4/226
Überzeugungsversuche, Bezeugen
Schwerpunkt Heft 4 (Überzeugungsversuche)
— Nur Zeugen können überzeugen 4/217
— Die mutigen Frauen aus Galiläa und der Auferstehungsglaube 4/221
— Die Kompetenz des Bezeugens und was die Theologie dazu beiträgt 4/226
— Die Predigt als Anstiftung zum Glauben 4/236
— Vom Schlafen in der Kirche. Massenmedien und „Glaubensmarketing" 4/244
— Überzeugungsstrategien 4/248
— Glauben und Alltag 4/253
— Vorsicht: Überzeugung! 4/256
— Überzeugungsversuche im Religionsunterricht 4/260
— Die „Früchte" unserer religiösen Erziehung 4/263
— Apostolat durch Gegenwart 4/265
— Gasthaus. Geistliches Zentrum an der Gastkirche in Recklinghausen 4/267
— Die evangelisatorische Macht der Kirche der Armen. Erfahrungen eines Peru-Missionars 4/272
Zentralismus
Schwerpunkt Heft 6 (Unbehagen an der Zentralisierung)
— Zentralismus – ein pastorales Problem? 6/361
— Gesellschaftliche Bedingungen und Folgen des Zentralismus in der katholischen Kirche 6/366
— Der Abbruch der Kirche des Konzils 6/374
— Die Spannung zwischen Zentralismus und Kollegialität fruchtbar machen 6/380
— Lebendige Vielfalt des Anfangs 6/385
— Evangelische Randbemerkungen zum römischen Zentralismus 6/392
— Durch wen und wie kann ein überzogener Zentralismus abgebaut werden? 6/396
— Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung 6/400
— Katholischer Journalismus und kirchliches Amt 6/407
— Geändertes Leitungsverhalten 6/413
— Die Kölner Erklärung und ihre Rezeption 6/416
— Das Aggiornamento geht weiter. Die 8.-Mai-Bewegung in den Niederlanden 6/419
— Christliche Streitkultur 6/423
Zeuge (siehe auch Überzeugungsversuche)
— Nur Zeugen können überzeugen 4/217
Zölibat
— Der Zölibat – ein Instrument „heiliger Herrschaft"? 2/89

Leitartikel

***

DIAKONIA – ein Programm, das uns verpflichtet

Am Beginn des 20. Jahrgangs unserer Zeitschrift steht eine gemeinsame Aussage der Redaktion über das Programm, das mit „Diakonia" zum Ausdruck kommen soll: Wir wissen uns in Dienst genommen für die befreiende und froh machende Botschaft Jesu Christi. Zudem haben wir uns entschlossen, in diesem Heft – außer im Forum – nur Beiträge der zehn Redaktionsmitglieder zu bringen, um so unseren Leitgedanken auf einige Anliegen hin näher zu entfalten und uns als Redaktion einmal gemeinsam vorzustellen.* *red*

„Was kirchliche Lebens- und Gemeinschaftsfunktion ist, das ist ein ‚Dienst'. Nicht nur seine eigene apostolische Aufgabe nennt Paulus stets Dienst, *diakonia*, sondern was immer in der Gemeinde zum Segen aller vom Geist gewirkt wird: ‚Die Gnadengaben sind verschieden, aber der Geist derselbe; und die Dienste sind verschieden, aber der Herr derselbe; und die Wirkkräfte sind verschieden, aber Gott derselbe wirkend alles in allen' (1 Kor 12, 4–6). Darum wird durch den Titel *Diakonia* nicht nur alles Wirken und Dasein ins Blickfeld gestellt, sondern auch ein jeder angesprochen, der sich der gemeinsamen Sendung der Kirche durch den Geist verpflichtet weiß"[1].

Mit der damaligen Titeländerung der Seelsorgezeitschrift „Anima" wurde programmatisch die Zäsur markiert, die das Zweite Vatikanische Konzil für die kirchliche Praxis und ihr Selbstverständnis bedeutet[2]. Und in ebenso programmatischer Absicht wurde dieser Titel schließlich im Jahre 1972 für die zwei Jahre zuvor fusionierte Zeitschrift „Diakonia/Der Seelsorger" übernommen. Die Praxis der Kirche, das Wirken des Volkes Gottes – so sollte damit zum Ausdruck gebracht werden – ist kein Selbstzweck, „sondern Dienst an den Menschen in ihrer jeweiligen Situation; an ihrem Glauben und ihrer Freude, an ihrer Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Hoffnung"[3].

Dieses Verständnis des Wirkens jedes einzelnen Christen sowie der Kirchen und Gemeinden insgesamt als Dienst,

* Von den acht Mitgliedern, die ab dem Jahr 1970 gemeinsam die Verantwortung für die Zeitschrift getragen haben, sind Otto Mauer, Ferdinand Klostermann und Heinz Schuster verstorben, Maria Bührer und Alois Müller aus Krankheits- und Altersgründen ausgeschieden.

[1] („Alte") Diakonia 1 (1966) 2.

[2] „Der Seelsorger" hatte bereits ein Jahr früher eine neue Gestalt und eine ähnlich konziliare Ausrichtung erhalten; die Fusion zweier so ähnlich strukturierter und ausgerichteter Zeitschriften „für Praxis und Theorie des kirchlichen Dienstes" erfolgte dann vor allem auf Wunsch vieler pastoraltheologischer Mitarbeiter beider Organe.

[3] („Neue") Diakonia 3 (1972) 1.

als *Diakonia*, ist für die Redaktion dieser Zeitschrift verpflichtendes Programm – seit nunmehr neunzehn Jahren bzw., nimmt man die beiden Vorgängerinnen hinzu, seit Beendigung des letzten Konzils. Die von diesem Konzil inspirierten Erneuerungsimpulse für das kirchliche Leben aufzugreifen und in die kirchliche Öffentlichkeit hinein zu vermitteln, sie auf veränderte Situationen hin kreativ voranzutreiben, das ist der Dienst, den sie mit ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern immer neu zu erbringen versucht.

Den Beginn des 20. Jahrgangs nimmt die Redaktion zum Anlaß einer Selbstvergewisserung – füreinander und für die Leserinnen und Leser: Was bedeutet uns *Diakonia* heute? Wie ist die „Praxis der Kirche" beschaffen, der wir uns verpflichtet wissen und zu der wir beitragen möchten?

1. Jesus Christus: die Diakonie Gottes unter den Menschen

„Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösepreis für viele" (Mk 10, 45).

In diesem einen Satz ist das gesamte Wirken Jesu umschrieben. Es ist ein Wirken, das vor allem darin bestand, den Menschen, auf die Jesus traf, den Gott seiner Vorfahren als „Abba" erfahrbar werden zu lassen, als Gott, der ihnen durch sein Leben und Wirken in einmaliger Weise nahekommt (Lk 11, 20). Dabei wußte sich Jesus – bis hin zur tödlichen Konsequenz – in besonderer Weise auf die Seite jener gestellt, die im Rahmen der herrschenden Ordnung an den Rand gedrängt bzw. verstoßen werden. Seine Vorliebe galt den „Einfachen und Armen, den Kindern, Kranken und Sündern, den Trauernden und vom Leben Enttäuschten, nach Gerechtigkeit Hungernden, Unterdrückten, Verfolgten, gesellschaftlich Verfemten, Gestrauchelten, den Zöllnern und Huren" (F. Klostermann). Für sie ergriff er Partei.

Wer Gott für uns Menschen ist und sein will, hat er in der Selbstentäußerung dieses seines Sohnes gezeigt. Er ist ein Gott, der die Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Gefangenschaft des Egoismus und ihren tödlichen Verstrickungen in Habsucht und Reichtum erlöst und zu einem Leben in Gerechtigkeit und Frieden befreit. Die Welt wäre nicht nur ärmer, sondern verloren ohne dieses Evangelium.

Das Evangelium Jesu Christi wird für die, die daran glauben, zu einer wirklich befreienden und froh machenden Botschaft. Das Christusereignis entlastet von der Zwangsvorstellung, es hinge alles von den Menschen ab. Die Botschaft davon teilt einem jeden die Erfahrung unbedingten Bejaht- und Angenommenseins mit – ohne

Univ. Bibl. Tübingen

ZA 1702

Vorleistungen. Sie ist eine Erfahrung, die darauf drängt, auch anderen daran Anteil zu geben – gratis, als Geschenk. Dieser Dienst, diese Diakonie ist Zeichen der Dankbarkeit derer, die sich vom Evangelium Jesu Christi haben ergreifen lassen, und als solches Auftrag und Pflicht. Wo so im Namen Jesu gehandelt wird, wo die Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 3, 4) gemeinsam bezeugt wird, da entsteht in der Nachfolge Jesu Kirche. Sie ist berufen, die in Jesus offenbar gewordene Diakonie Gottes darzustellen und ihm gleich zu werden.

2. Nachfolge Jesu Christi: der Weg in die Diakonie

Seitdem Gott sich in seinem Sohn mit den Menschen, insbesondere den Geknechteten und Leidenden, identifiziert hat, führt kein anderer Weg zu ihm, als dieser Diakonie Gottes unter den Menschen zu entsprechen zu versuchen. Zu diesem Weg in die Diakonie hat sich auch das II. Vatikanische Konzil in eindrücklicher Weise bekannt, indem es die Pastorale Konstitution über die Aufgaben der Kirche in der Welt von heute mit dem Satz eröffnet: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (GS 1).

Damit ist gesagt, daß die Kirche nicht von sich aus zu bestimmen vermag, welchen Weg sie zu nehmen hat. Sondern Nachfolge heißt für sie und für jeden Christen, sich seinen Weg von dem, der in Not ist, von der Not der Menschheit bestimmen zu lassen, Nächste(r) zu werden (vgl. Lk 10, 25–37). Dies fängt damit an, vor der Not der Gegenwart – in der Nähe und in der Ferne – nicht die Augen zu verschließen, sondern sie wahrzunehmen und sich davon betreffen zu lassen – und die eigene Not gegenüber diesen Nöten einzugestehen.

Die Not unserer Tage hat konkrete Gesichter. Sie begegnet uns

– in den Hungernden in aller Welt, mit denen die Güter unserer Erde zu teilen wir nicht bereit oder fähig sind,

– in den Fremden, die sich als Menschen minderen Grades behandelt erleben müssen,

– in den Armen, die unter dem unerbittlichen Diktat des Konkurrenz- und Leistungsprinzips auf der Strecke geblieben sind,

– in den Kranken und Sterbenden, die oft isoliert sind und um die hermetisch eine Tabuzone gezogen wird, wie es vor allem mit den Aids-Kranken und HIV-Infizierten geschieht,

– in den Verfolgten, Gefangenen und Gefolterten, die in ihrem Kampf um Menschenrechte allein gelassen werden . . .

Solcher Not „von anderen" korrespondiert nicht selten eine eigene emotionale Armut, eine Unfähigkeit zur Anteilnahme am Schicksal des anderen und zum solidarischen Handeln. Sie zeigt sich in Gleichgültigkeit, aber auch in Verzweiflung und dem Gefühl geistiger und geistlicher Leere. Auch hier gilt es, die heilsame Diakonie Gottes in der konkreten Zuwendung zum Menschen erfahrbar werden zu lassen.

Herausgefordert durch die vielfältigen Formen der Not in unseren Tagen, kommen die Kirche und jeder einzelne Christ nicht umhin, den eigenen Standort zu bedenken.

3. Kirchwerdung als Weg der Diakonie

Es ist eine bittere Erfahrung, daß kein Begriff dem mißbräuchlichen Zugriff entzogen ist. So mußte auch das Wort „Dienst" in der Kirche immer wieder dazu herhalten, nackte Herrschaftsinteressen nach außen zu kaschieren und vor sich selbst zu verleugnen – ein Vorgang, der bekanntlich bis in die neutestamentlichen Gemeinden hinein zurückzuverfolgen ist (vgl. Mt 22, 8–12).

Damit soll nicht gesagt werden, es habe authentische Diakonie in der Nachfolge Jesu nicht gegeben. Die Feststellung, daß die Welt ohne sie ärmer wäre, bleibt gültig. Sie verpflichtet jedoch zugleich, zwischen verbindlich gelebter und bloß verbal beanspruchter Diakonie sorgfältig zu unterscheiden.

In diesem Zusammenhang ist auch auf den Weg unserer Kirche seit dem Konzil kritisch Rückschau zu halten. Zweifelsohne hat seitdem die Kirche an Glaubwürdigkeit gewonnen, wo sie den Mut gehabt hat, konsequent den Weg der Diakonie zu gehen – im vorbehaltlosen Dasein für die anderen, was auch Folgen für die eigene Sozialgestalt hat. Umgekehrt rühren Enttäuschungen mit der und Abwendungen von der Kirche nicht zuletzt daher, daß für die Betroffenen dieser Weg der Diakonie zuwenig erfahrbar geworden ist. Das beginnt in den eigenen Reihen, wenn etwa elementare Christenrechte in der Kirche keine Beachtung finden, wenn Unterschiede allein aufgrund von Geschlecht und Stand geltend gemacht werden, wenn „Fremde" (in sozialer und konfessioneller Hinsicht) diskriminiert werden, wenn die Vielfalt der Ausdrucksformen im Glauben beschnitten wird, wenn das Institutionelle nicht zum Mittel, sondern zum Zweck erhoben wird, wenn . . . Der Weg der Diakonie wird schließlich in sein Gegenteil verkehrt, wenn daraus Ansprüche und Privilegien innerhalb der Gesellschaft abgeleitet werden.

In der Nachfolge Jesu Christi als dem „Diakon Gottes" bleibt der Kirche und bleibt den Christen kein anderer Weg als der der „Karriere nach unten" (H. Schürmann). „Damit meine ich", so hat das A. Delp SJ in seinem pro-

phetischen Vermächtnis an der Jahreswende 1944/45 ausgeführt, „das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte und Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben"[4].

Die politische Dimension der Diakonie

Diakonie hat es nicht nur mit der Zuwendung zum einzelnen notleidenden Menschen zu tun. Sondern ihr wohnt auch eine politische Dimension inne, insofern Armut, Not und Elend strukturell verursacht sind und auch strukturell bekämpft werden müssen. „Es geht nicht nur darum, Wunden zu verbinden. Es geht wesentlich auch darum, die Räuberei aufzudecken und ihr ein Ende zu bereiten", hat Bischof Kamphaus darum zu Recht geltend gemacht[5]. Der begonnene konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ist ein hoffnungsvoller Ausdruck dafür, daß in den Kirchen und Gemeinden sich ein entsprechender Bewußtseinswandel vollzieht – sowohl hinsichtlich ihres Mandats der Welt gegenüber als auch in Richtung einer neuen innerkirchlichen Gestaltwerdung. Einer solchen Kirche mit menschlichem Antlitz – in der und durch die das Antlitz dessen aufleuchtet, in dem unser Menschsein seine Erfüllung findet – fühlen wir uns in unserem Engagement zutiefst verpflichtet.

Das heißt für uns konkret, daß wir nicht ablassen,

– solidarisch für die benachteiligten Gruppen in Kirche und Gesellschaft Partei zu ergreifen und mit ihnen Recht und Gerechtigkeit prophetisch anzumahnen,

– Verletzungen von Menschenrechten, wo immer sie geschehen (auch in der Kirche), beim Namen zu nennen,

– das Subsidiaritätsprinzip auch in der Kirche geltend zu machen, so daß die dem Glauben eigene Pluriformität sich entfalten kann,

– größere Transparenz für kirchenamtliche Entscheidungen und die Prozesse ihrer Vorbereitung zu fordern u. a. m.

Dazu gehört aber auch, daß diese Zeitschrift weiterhin ein Forum sein möchte für alle Ansätze und Modelle einer evangeliumsgemäßen und darin zukunftsweisenden Praxis der Kirche.

4. Der Dienst der Praktischen Theologie

Als pastorales Konzil hat das II. Vatikanum auch der in besonderer Weise mit der Praxis der Kirche befaßten theologischen Disziplin, der Pastoral- bzw. Praktischen

[4] *A. Delp*, Gesammelte Schriften IV, Frankfurt/M. 1984, 320.
[5] *F. Kamphaus*, Der Preis der Freiheit, Mainz 1987, 166.

Theologie, einen neuen Stellenwert gegeben. Ihr Programm hat Kardinal König in seinem Geleitwort für Heft 1/1965 von „Der Seelsorger" in heute noch gültiger Weise wie folgt umschrieben: „Es wird notwendig sein, die neuen Erkenntnisse und Erfahrungen, die sich mit den weltbewegenden Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ergeben, gründlich zu studieren, gleichzeitig aber auch die Resultate auf dem Gebiet des Ökumenismus, der Soziologie, Anthropologie und Psychologie zu berücksichtigen und für die Pastoral zu integrieren. Auch scheint es unumgänglich, daß die Erfahrungen und sogar die Experimente aus den verschiedenen Ländern gesammelt, weitergeleitet und verarbeitet werden, damit auch bei uns jeweils neu auftretende Probleme verstanden und bewältigt werden können."

Maßgebliche Impulse für die kirchliche Erneuerung sind nicht zuletzt von Vertretern dieses Faches ausgegangen. Zu erinnern ist an Theologen, die nicht zuletzt auch den Weg unserer Zeitschrift maßgeblich gestaltet und begleitet haben: Ferdinand Klostermann, Otto Mauer, Heinz Schuster. Ihr Vermächtnis ist für uns Verpflichtung, in dem Bemühen um eine kritisch verantwortete Reform der Kirche und um die Verbesserung ihres Dienstes an den Menschen nicht abzulassen. Dazu ist und bleibt eine Öffnung der Theologie zu den Humanwissenschaften hin ebenso unerläßlich, wie immer wieder neu auch das Prinzip, daß die pastorale Sorge eine grundlegende Dimension aller theologischen Reflexion ist, anzumahnen und zu verwirklichen ist[6]. Wie in der Vergangenheit, so versteht sich auch auf Zukunft hin diese Zeitschrift als Medium für solche gegenseitigen Lehr- und Lern-Prozesse.

Der Untertitel „Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche" weist darüber hinaus in eine doppelte Richtung, in die verstärkt unsere Bemühungen investiert werden sollen:

– in die Richtung einer theologischen Re-flexion aus der Praxis heraus, wie es beispielhaft von den Befreiungstheologien zu lernen ist, sowie, damit zusammenhängend,

– in die Richtung einer „vergleichenden Pastoral" (A. Exeler), die die kirchliche Praxis im weltweiten und ökumenischen Horizont wahrnehmen läßt.

[6] Darum sind entsprechende Beiträge aus allen theologischen Disziplinen für eine Pastoralzeitschrift unerläßlich.

Artikel

Wilhelm Zauner
Verschwiegene Visionen

Ohne Träume und Visionen wäre die biblische Offenbarung kaum denkbar; Visionen sind auch für Kirche und Pastoral unerläßlich. Träume müssen aber erzählt, Visionen ausgesprochen, bisweilen auch korrigiert werden, sonst können sie als Ideologie das Denken und Handeln vergiften. *red*

Das Thema meiner Maturaarbeit war ein Wort von Franz Grillparzer: „O, wie Gott ist der Mensch, wenn er träumt; ein Bettler, wenn er nachdenkt." Seither läßt mich dieses Wort nicht mehr los. Als Pastoraltheologe muß ich (mit allen anderen Seelsorgern) nachdenken, wie es in der Kirche geht, wie es weitergehen könnte. Wir müssen Statistiken verfolgen, Untersuchungen studieren, Erfahrungen erfragen. Wir müssen lesen, reisen, diskutieren. Wir müssen Pläne machen in der Pfarrei, in der Diözese und für das ganze Land. Wir müssen nachdenken, vergleichen, argumentieren; das sind wir unserer Würde als denkende Wesen, aber auch unserem Auftrag schuldig. Doch wenn wir das alles getan haben, erfahren wir uns als „Knechte, die sich nicht sehr nützlich machen können" (Lk 17, 10), als Habenichtse und Bettler.

Die Sehnsucht, zu sein wie Gott

Die Armseligkeit unseres Denkens und Planens ist schwer auszuhalten. Da packt uns die uralte Sehnsucht, zu sein wie Gott. Wir fangen an zu träumen, die Realität zu überspringen. Wir suchen nach Visionen, nach einer Gesamtschau, die mehr enthält als das magere Ergebnis unserer Untersuchungen und unserer Schlüsse daraus. Gott hat sich ja wiederholt durch Träume mitgeteilt: Er schickte Adam einen Traum von der Frau (Gen 2, 21–24). Joseph träumte, daß sich seine Garbe aufrichte und sich die Garben seiner Brüder vor der seinen verneigten (Gen 37, 5–7). Nebukadnezzar träumte von den Weltreichen (Dan 2). Dem Josef erschien im Traum ein Engel des Herrn und sagte: „Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter, und flieh nach Ägypten" (Mt 2, 13). Die Frau des Pilatus hatte wegen Jesus einen schrecklichen Traum (Mt 27, 19). Petrus zitiert in seiner Pfingstpredigt den Propheten Joel: „Eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben" (Apg 2, 17): Wenn sich das ereignet, ist die Zeit des Heiles angebrochen.

Ausgesprochene Träume

Wir dürfen also ein wenig „sein wie Gott"; wir dürfen träumen: von einer Kirche, in der Gottes Geist eine reiche

Vielfalt und zugleich eine tiefe Einheit wirkt; von engagierten mündigen Christen, von lebendigen Gemeinden in faszinierendem Zusammenspiel von Männern und Frauen, von Alten und Jungen; von couragierten, kollegialen Bischöfen, von einer unendlichen Reihe von Päpsten nach der Art Johannes' XXIII. Das alles und vieles andere dürfen wir träumen, wir Kirchenträumer.

Doch wir sollen unsere Träume aussprechen, damit wir uns ihrer bewußt werden. Wir sollen sie erzählen, damit uns ein anderer unter Umständen sagen kann: Das ist kein Traum, sondern ein Trugbild; das ist keine Vision, sondern eine zwanghafte Ideologie.

Petrus hat seine „Vision" ausgesprochen: ein Jesus, der sich Leiden, Tod und Auferstehung erspart. Jesus hat ihn dafür sehr hart zurechtgewiesen: „Weg von mir, du Satan! Du denkst nicht die Gedanken Gottes, sondern die der Menschen" (Mk 8, 33; Mt 16, 23). – Die beiden Zebedäussöhne (und ihre Mutter!) hatten eine sehr klare Vision vom Reich Gottes und ihrer Rolle darin: „Gib uns, daß in deiner Herrlichkeit einer von uns zu deiner Rechten und der andere zu deiner Linken sitzen darf" (Mk 10, 37; Mt 20, 21). Die zehn übrigen Apostel waren entrüstet über so unverblümt geäußerte Wünsche nach Karriere und veranlaßten Jesus, den beiden den Kopf zurechtzusetzen (vgl. Mk 10, 41–45).

Das Gift verschwiegener Visionen

Judas hatte auch seine Vision (nach einer Deutung, die sich schon bei Goethe findet): Ein Messias kann sich nicht umbringen lassen. Wenn man ihn in eine solche Gefahr bringt, muß er seine Macht zeigen – und dann wird es Judas gewesen sein, der diese eindrucksvolle Demonstration veranlaßt hat. Das wird seiner Karriere nützen. – Judas hat seine Vision verschwiegen, daher konnte sie nicht korrigiert werden. Als sich seine Vorstellungen als Illusion erwiesen, brachte er sich um.

Visionen sind unerläßlich für die Pastoral. Wer keine Visionen hat, der kann nur verwalten und reproduzieren; er wird fundamentalistisch erstarren. Auch falsche Visionen können voranbringen, wenn sie ausgesprochen werden und sich der Kritik stellen. Nur verschwiegene Visionen sind gefährlich. Sie können überfordern, frustrieren, ja zu einer Katastrophe führen. Sie nehmen leicht den Charakter einer Ideologie an, für die in Abwandlung eines bekannten scholastischen Axioms (contra factum non valet argumentum) formuliert werden könnte: contra ideologiam non valet factum. Der Ideologe nimmt Fakten nicht zur Kenntnis, ja er integriert sie zur Bestätigung in sein System. Dafür einige Beispiele:

Gebet allein

Vision 1: Alle Probleme lassen sich durch Gebet (allein) lösen.

Als die Berliner Mauer gebaut wurde, gaben manche die Parole aus: „Die Berliner Mauer wird weggebetet." – Daß sie noch immer steht, ist für sie kein Beweis für eine falsche Vision, sondern nur dafür, daß zuwenig gebetet wurde.

Alle Hinweise auf den weltweiten Priestermangel und die damit gegebene Gefahr einer Deformation der Kirche führen nicht zu einer Änderung der Zulassungsbedingungen zum kirchlichen Amt. Sie werden mit dem Wort Jesu abgeblockt: „Bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende" (Lk 10, 2). Es ist zwar exegetisch ein starkes Stück, unter den Erntearbeitern nur die Priester (und andere geistliche Berufe) zu verstehen, aber die Rechnung geht auf: Wenn wir zuwenig Priester haben, dann haben wir eben zuwenig gebetet.

Der garantierte Geist

Vision 2: Gott ist verpflichtet, für seine Kirche gut zu sorgen.

Er hat ihr ja seinen Geist als Beistand verheißen (Joh 14, 16) und dazu auch versprochen, daß die Mächte der Unterwelt sie nicht überwältigen werden (vgl. Mt 16, 18). Manche gewinnen daraus die Vision, der Heilige Geist selbst veranlasse jede einzelne kirchliche Maßnahme, er suche jeden Bischof und Priester aus, und wer dagegen protestiert, der zeige dadurch deutlich, daß er den Heiligen Geist nicht besitzt.

Abgesehen von der Ungeheuerlichkeit, daß nach dieser Vorstellung der Heilige Geist für die ganze Kirchengeschichte allein verantwortlich wird, führt eine solche Vision zu einer unverantwortlichen Sorglosigkeit und Anmaßung kirchlicher Amtsträger: Wir können tun, was wir wollen – es ist vom Heiligen Geist, und ihr habt es zu akzeptieren. Eventuelle Fehler werden automatisch korrigiert, da Gott ja nicht zulassen kann, daß seine Kirche Schaden leidet. Außerdem: Je höher das Amt, desto sicherer, daß der Geist Gottes durch den Amtsträger wirkt. – Wer mit solchen Visionen die Kirchengeschichte mustert, müßte überrascht sein. Ist er aber nicht, denn er wird gerade die Fehlleistungen der Amtsträger und anderer Kirchenmitglieder zum Beweis nehmen: eine Kirche, die sich das leisten kann, muß vom Heiligen Geist sein.

Schuld der Eltern

Vision 3: Das religiöse Leben in der Familie garantiert eine kirchliche Haltung der Kinder.

Diese „Vision" erlaubt es, bei allen enttäuschten kirchlichen Erwartungen in die Jugend alle Schuld den Eltern zuzuschieben: die Schuld an deren geringer Opferbereitschaft und sexueller Freizügigkeit, am seltenen Kirchgang und Sakramentenempfang, ja auch am Priestermangel, denn „die gute katholische Familie ist das beste Priesterseminar".

Alle subtilen Untersuchungen über Änderungen im Gefüge der Wert- und Glaubensvermittlung können so bequem beiseite geschoben werden. „Hätten wir noch so viele gläubige Eltern wie früher, so hätten wir auch noch so viele gläubige Kinder und Jugendliche wie in der guten alten Zeit."

Kirche mit aller Macht

Vision 4: Aus der Menschheit soll Christenheit werden.

Aus dem Wort Jesu „Geht hin und lehret alle Völker" (Mt 28, 19) gewinnen manche die Vision einer totalen Kirche: wo Mensch ist, soll Christ werden; wo Christ ist, soll Kirche werden; wo getrennte Kirchen sind, sollen sich alle zur einen wahren Kirche bekennen. Die Kirche ist nicht Zeichen und Werkzeug für das Reich Gottes (wie es die Kirchenkonstitution sagt), sondern sie ist das Reich Gottes. Daher ist die Kirche mit allen Mitteln auszubreiten, mit Macht und Geld, durch kämpferische und geheimbündlerische Organisationen: wenn nur die Kirche vorankommt. Da bleibt keine Zeit, das Reich Gottes wachsen zu lassen wie ein Senfkorn oder wie Getreide; da muß alles schnell, viel schneller gehen.

Fast „allwissend"

Vision 5: Die Kirche kennt für jeden Einzelfall den Willen Gottes.

„Wer euch hört, hört mich" (Lk 10, 16). Aus dieser Verheißung Jesu schließen manche, daß sie nur zu reden brauchen, und schon höre man Gottes Wort und Willen. Daher reden sie über alles, über Wirtschaft und Umweltschutz, über Empfängnisregelung und Genmanipulation, mit einer solchen Sicherheit, als gäbe es da nichts mehr zu überlegen und abzuwägen, als wäre jeder casus lösbar wie ein Kreuzworträtsel: wir haben soviele Senkrechte, daß sich die Waagrechte jeweils von selbst ergibt. Eine merkwürdige Vision katholischer Moraltheologie!

Der sichere Erfolg

Vision 6: Wenn wir die richtigen Methoden finden und die entsprechenden Maßnahmen setzen, ist uns der Erfolg sicher.

Es gibt eine Vision von einer Kirche der Zukunft, in der es keine Pfarreien mehr gibt und braucht: Ein dichtes Geflecht lebendiger Basisgruppen sowie blühende Oasen integrierter Gemeinden machen sie überflüssig. Es wird eine „selbsttragende Kirche" geben, die keines institutionellen Rahmens mehr bedarf, keiner Amtsträger und keiner Verwaltung: totale „Kirche von unten".

Andere stellen sich vor, daß die Kirche nur von oben (das sind hier die Amtsträger!) wachsen könne. Daher genügen ihnen die Sorge und das Gebet um den Priesternachwuchs. Zusatzvision: Man braucht nur den Seminaristen die Hausschlüssel wieder abzunehmen, dann wird man wieder mehr und treuere Priester haben.

Oder ein Beispiel aus der Firmpraxis: Wenn endlich das richtige Firmalter festgesetzt wird und eine bestimmte Methode der Firmvorbereitung zur Anwendung kommt, wird es garantiert mehr entschiedene und mündige Christen, treuere Kirchenbesucher und mehr geisterfüllte Menschen geben.
Bei Mißerfolg können die Visionäre immer sagen: Ihr habt unsere Methoden eben nicht richtig und radikal genug angewendet. „Wir haben für euch Flöte gespielt, und ihr habt nicht getanzt" (Mt 11, 17).
Die Liste ähnlicher Visionen ließe sich fortsetzen: Wenn wir alle Kinder vor der Erstkommunion zur Einzelbeichte führen, werden sie auch als Erwachsene beichten gehen, da sie frühzeitig daran gewöhnt wurden; wenn kein Laisierungsgesuch mehr durchgeht, werden die Priester ihrem Amt treu bleiben; wenn wir eine strengere Ehepastoral machen, werden weniger Ehen zerbrechen; wenn einer seine kirchliche Karriere beendet hat, wird er eine integrierende Persönlichkeit werden.
Zehn Visionen, zehn Unterstellungen? Nun, vieles wird verdeckt, verdrängt, bleibt unbewußt. Man kann es oft nur aus dem Verhalten, aus rätselhafter Härte, irrationaler Aggressivität oder bitterer Resignation erschließen. Wer läßt sich schon in seinen Träumen stören? O, wie Gott ist der Mensch, wenn er träumt; ein Bettler, wenn er nachdenkt – und manchmal ein Gescheiterter, wenn er seine Träume verschweigt.

Marie-Louise Gubler
Eine biblisch orientierte Pastoral

Welche Rolle spielt die Heilige Schrift in einer heutigen Pastoral? In welcher Weise erschließt sich das befreiende Potential der Botschaft Jesu und der Glaubenserfahrungen des Volkes Israel für den Menschen des 20. Jahrhunderts? Mir scheint, daß in der Ostererzählung des Lukasevangeliums ein Schlüssel zur Beantwortung dieser Fragen liegt (den es besonders im Lesejahr C, dem Lukasjahr, zu entdecken gilt!).

Die Ostererzählung des Lukas hat drei Teile: sie beginnt am frühen Ostermorgen beim Grab Jesu, auf dem Weg nach Emmaus findet sie ihren Fortgang und endet im Kreis der Jünger in Jerusalem mit dem Abschied Jesu (Lk 24, 1–12. 13–35. 36–53).

Der Anfang beim Grab: Sucht nicht den Lebenden bei den Toten! (Lk 24, 1–12)

Die Menschen, von denen die erste Erzählung handelt, sind mit ihrer Weisheit am Ende. Es sind einige Frauen, die es nicht fassen können, daß mit dem schnellen und grausamen Tod Jesu alles zu Ende sein soll. Sie haben

ausgeharrt, gehofft, auf das Wunder gewartet, das nicht eintraf. Nun stehen sie mit ihrer hilflosen Liebe vor dem Grab, ihre wohlriechenden, aber nutzlosen Salben in den Händen. Wo sollen sie wieder Orientierung finden? Was hat alles noch für einen Sinn? So wie diese Frauen am Grab erleben heute viele Menschen, daß es einfach nicht mehr weiter geht. Und wenn sie ihre Ratlosigkeit nicht verdrängen oder übertönen, sondern sich diese eingestehen, finden sie Gefährtinnen oder Gefährten, denen es ähnlich ergeht: die einst gültigen Glaubensantworten tragen nicht mehr, die religiösen Hoffnungen sind verblaßt, die Probleme des Alltags können nicht mit einfachen Rezepten gelöst werden, die Enttäuschungen des Lebens haben sich tief in die eigene Biographie eingeschrieben, das Defizit an eigenen Glaubenserfahrungen wird schmerzlich bewußt. Die Frauen in der Ostergeschichte des Lukas suchen dort nach einer Antwort, wo sie zuletzt standen und zusahen: beim Grab. Diese Rückkehr ist der Versuch, den abgerissenen Faden wieder aufzunehmen. Die Botschaft, die sie in ihrem Suchen vernehmen, ist zunächst eine Frage: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?" (Lk 24, 5) Es ist zugleich viel mehr als eine Frage: es ist Appell und eine Herausforderung. Sucht nicht im Grab, denn ein Lebender ist nicht bei den Toten! Sucht den Lebenden bei den Lebenden und im Leben! Diese Botschaft ermöglicht den Frauen zurückzugehen zu den ebenso hoffnungslosen Jüngern und ihnen eine neue Zuversicht zu vermitteln. Die Botschaft vom Lebenden, den sie im Leben finden sollen, läßt sie den Unglauben und die Skepsis ihrer Nächsten ertragen. Es ist eine ganz schlichte und doch tief verändernde Einsicht, die die österliche Frage an die Frauen ermöglichte. Eine biblisch orientierte Pastoral soll solche Einsichten ermöglichen helfen, wo Menschen ratlos und mutlos stehen bleiben. Sie muß der vielfältigen Wirklichkeit des Todes standhalten. *Ermutigung zum Leben* – soll sie wirklich tragen – bedarf all dieser Erfahrungen, von denen das Alte und das Neue Testament erzählen, der Erfahrungen von Menschen, die an einem Grab den Mut zum Leben fanden, eine tiefere Wahrheit hinter den Banalitäten des Alltags entdeckten, denen der Stein ihres Unvermögens und des Nichtverstehens vom Herzen genommen wurde. „Was wahr ist, rückt den Stein von deinem Grab." (Ingeborg Bachmann)

Die Begegnung unterwegs: Wenn es im Herzen brennt . . . (Lk 24, 13–35)

Der Weg der beiden Männer ist ein Fluchtweg: sie fliehen vor Jerusalem, dem Ort ihrer Niederlage und Enttäuschung. Sie haben die Brücken abgebrochen. Sie haben keinen Blick für den Unbekannten, der sich zu ihnen gesellt und mitgeht, sie sind mit sich und ihrer Enttäu-

schung beschäftigt. Aber das Gespräch mit ihm nimmt sie langsam in Besitz. In diesem Gespräch auf dem Weg wird alles noch einmal durchlebt: die Ereignisse der letzten Tage und Jahre, die zerschlagenen Hoffnungen, die Aussichtslosigkeit der Änderung dieser Situation, die Aufregung bei der Botschaft der Frauen, das Unvermögen zu glauben. Und dann hören sie dem Unbekannten zu, wie er ihnen den Sinn der Schrift gerade auf diesem schmerzlichen Hintergrund eröffnet. Ihr Dunkel erhellt sich, sie achten nicht mehr des Weges, nicht mehr der Zeit, nicht mehr der einbrechenden Nacht. Das Wort der Schrift, das ihnen der Auferstandene auf dem Weg eröffnet hat, erhellt ihren Weg, begleitet sie zurück nach Jerusalem, macht ihnen das Herz warm. Dieses Wort der Schrift hilft ihnen auch, die Zeichen beim Mahl zu deuten und den auferstandenen Herrn zu erkennen. Im Licht des Wortes wird der Fluchtweg zur Rückkehr in die Gemeinde der Jünger.

Eine biblisch orientierte Pastoral ist immer *Begleitung auf vielfältigen Wegen,* seien es auch Fluchtwege oder Irrwege. Auf all diesen Wegen gilt es, das kalte Herz der Menschen zu erreichen, ihre Verzweiflung zu erhellen, sie nicht allein zu lassen, wenn der Abend einbricht. Als Lukas seine Ostergeschichte schrieb, hatte er Menschen vor Augen, die Jesus nicht unmittelbar erlebt hatten. Menschen der zweiten und dritten Generation, für die die Ereignisse von Jerusalem Vergangenheit waren. Ihnen wollte er sagen, wo auch sie dem Auferstandenen begegnen konnten: im unbekannten Weggefährten, im Schriftwort, in der Eucharistie, in der Gemeinschaft der Apostel. Es ist auch unsere Situation nach fast 2000 Jahren. Und immer wieder muß erst das erfahrbar werden, was die zwei bei der Rückkehr feststellten: „Brannte nicht unser Herz in uns, wie er auf dem Wege zu uns redete und uns die Schrift erschloß?" (Lk 24, 12)

Die wiedergefundene Gemeinschaft: Faßt mich doch an und begreift! (Lk 24, 36–53)

Die in Jerusalem Verbliebenen und die zwei Rückkehrer erzählen einander von ihren Erfahrungen, als der auferstandene Jesus in ihre Mitte tritt und ihnen Frieden wünscht. In dieser Gemeinschaft eröffnet der Auferstandene noch einmal den Sinn der Schrift: „Alles muß in Erfüllung gehen, was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich gesagt ist" (Lk 24, 44).

Mit brennendem Herzen und offenen Augen sollen diese Menschen Zeugen werden vor „allen Völkern". Diese Zeugenschaft ist nur möglich in der Kraft des Geistes, der ihnen verliehen werden soll, und in der konkreten Gemeinschaft mit den andern. Wie in keinem andern Evan-

gelium wird bei Lukas drastisch betont: „Faßt mich doch an und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht" (Lk 24, 39).

Diese Konkretheit, die zunächst, der Absicht aller Ostergeschichten entsprechend, abwehren soll, daß es um etwas Gespenstisch-Illusionäres geht, hat einen hintergründigen Sinn: in der Gemeinschaft der glaubenden Zeugen muß der Auferstandene „Fleisch und Knochen" bekommen. Hier soll für Zweifelnde und Suchende die Freudenbotschaft Jesu sichtbar werden. So soll eine biblisch orientierte Pastoral Menschen *zusammenführen zu dieser Gemeinschaft,* die selbst sichtbarer und konkreter Ausdruck dafür ist, daß der Auferstandene auch heute lebendige Wirklichkeit ist. „Fleisch und Knochen" bekommen heißt auch: konkreten gesellschaftlichen Ausdruck suchen im Einsatz für Suchende, Zweifelnde, Leidende, ungerecht Behandelte, Benachteiligte und Hilflose. Die Menschen bedürfen gerade heute in ihrer Vereinzelung eines sichtbaren Orientierungspunktes bzw. des „Fleisches und der Knochen" des Auferstandenen.

„Dein Wort ist eine Leuchte für meinen Fuß" (Ps 119, 105)

Die dreiteilige Ostergeschichte des Lukas hat wichtige Akzente einer biblisch orientierten Pastoral sichtbar gemacht: Sie bricht ausweglose Situationen auf (das Grab, die Steine davor, die Ratlosigkeit der Suchenden); sie begleitet Menschen auf ihren Wegen (die Fluchtwege, die vielfachen Lebenswege); sie führt Menschen in eine konkrete Gemeinschaft (in der Zeugenschaft vor der Welt, im Einsatz für die Menschen). Wie aber kann die Heilige Schrift in unseren Pfarreien und Gemeinschaften lebendige Wirklichkeit werden? Vielleicht beginnt es mit einem Bewußtwerdungsprozeß: die Gegenwart der Bibel in der Kirche (mit dem aufgeschlagenen Sonntags- oder Werktagstext) – könnte sie dem Besucher die Basis unseres Glaubens in Erinnerung rufen, könnten regelmäßige Bibelabende sie zugänglich machen, die sonntägliche Verkündigung ihre Botschaft auslegen? Entscheidend aber ist, daß sie nicht nur ein Buch bleibt, sondern zu „sprechen" beginnt, wo es um pastorale Entscheidungen geht. Das aber setzt voraus, daß Seelsorger, Pfarreiratsmitglieder, Verwaltungsbehörden usw. sich bewußt an ihr orientieren wollen, wo es um *pastorale Prioritäten* geht. Von Gottes Parteinahme für den Menschen und von Jesu Dienst an der Befreiung der Unterdrückten, aber auch vom diakonischen Einsatz der ersten Christen für die Armen wären diese Prioritäten zu lernen. Eine biblisch orientierte Pastoral wird dabei Konflikte aushalten müssen, wenn sie dort ihre Schwerpunkte setzt, wo es um Menschen geht, nicht um repräsentative Bauten; wenn

sie Zeit und Geld einsetzt für die Bereiche der Diakonie, die „undankbar" sind, weil sie weder meßbar noch nach außen sichtbar sind; wenn sie sich für die Belange der Menschen auch politisch einsetzt und sich nicht in die Sakristei verbannen läßt. Eine biblisch orientierte Pastoral steht immer im Dienst der Befreiung des Menschen und seiner Lebendigkeit. Erst dann ist sie „gelungen", wenn Menschen die in der Schrift aufgezeichneten Glaubenserfahrungen vergangener Generationen als die Grundmuster auch ihres Glaubensweges entdecken, wenn das Wort der Schrift zur „Leuchte für meinen Fuß" geworden ist. Dann gilt auch die in schwieriger Lage gereifte Einsicht des Paulus: „Alles, was einst geschrieben worden ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und *durch den Trost der Schrift Hoffnung* haben" (Röm 15, 4).

Günter Biemer
Inkarnatorische Pastoral

Es ist keineswegs so, als würde hier eine völlig neue Theorie und Praxis pastoraler Arbeit zur Darstellung kommen. In all den Beiträgen, die ich im Verlauf der zwei Jahrzehnte in Diakonia und in manchen Monographien verfaßt habe, bin ich diesem Ansatz gefolgt. Noch ist es so, daß darin eine originelle Konzeption Praktischer Theologie vertreten wird, vielmehr machte ich den Versuch, wie sich das, was ich von ganz bestimmten Theologen gelernt hatte, nach den Anforderungen heutiger Theoriemöglichkeiten und unter den Realitäten der Lernfelder des Glaubens in der Gemeinde bzw. den Gemeinden, in denen ich lebte und lebe, bewährt. Mein Konzept erwächst so aus den Zusammenhängen der Fundamental- und Praktischen Theologie, aus dem Zusammenhang von Lernprozessen des Glaubens und seelsorglichem Handeln.

1. Zur existentiellen Dimension inkarnatorischer Pastoral – Krankensalbung als Praxis

Ich war gerade nach Hause gekommen, als das Telefon läutete: Frau D. K. lag im Sterben, ihre Mutter bat mich, schnell hinüberzukommen. Frau D. K. war 41 Jahre alt, litt seit zwei Jahren an Krebs und hatte in unermüdlichem Widerstand alle Versionen des Leidens auf sich genommen bis hin zu alternativer Medizin – aber die mörderische Krankheit war am Ende stärker. Ich zeichnete mit dem Krankenöl das Kreuz auf ihre Stirne und in ihre Hände: „Durch diese heilige Salbung helfe Dir der Herr in seinem reichen Erbarmen. Er stehe Dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes . . ." Nach den Gebeten trat ich zu-

rück; ihr Mann sollte ihr im Prozeß des Sterbens die Hand halten. Am Fußende des Bettes stand ich mit der Mutter, daneben der jugendliche Sohn und die adoptierte Tochter. Wir beteten den Schmerzhaften Rosenkranz. An der Wand hing ein übergroßer Rosenkranz mit fast faustgroßen Perlen, ein Mitbringsel von einer Wallfahrt. Ich legte ihn auf das Fußende des Bettes: er sollte die Verbundenheit mit Maria und der Gemeinschaft der Heiligen in dieser Stunde des Heimgangs symbolisieren; aber er sollte auch ein unvergeßliches Erinnerungszeichen an diese Abendstunden werden. – Als ihr Atem stand, blieben ihre Augen noch immer schmal unter der Einwirkung der Betäubungsmittel, obwohl sie jetzt ausgelitten hatte.

Licht in das Dunkel – vom Christusereignis

Wie schwer ist die Endphase unseres Lebensprozesses zu verstehen! Wie oft hatte ich sie erlebt, und gleichwohl habe ich sie nicht „verstanden". Worin besteht das „Es helfe Dir der Herr", und worin zeigt sich dem Sterbenden die „Kraft des Heiligen Geistes"? Es bleibt ein Geheimnis des Glaubens und der Hoffnung. Der „Prozeß der Verwandlung" des Lebens an seinem Ende ist in jedem Fall schrecklich, auch wenn er zum Glück schmerzlos oder bewußtlos verlaufen kann; es ist so oder so einer der Ernstfälle unserer Evangelisierung. Woher kommt mir Licht in das Dunkel? Jedenfalls vom Christusereignis selbst. Paulus hat schon sehr früh dieses Ereignis in seinen Grundstrukturen der Deszendenz und Aszendenz als Hymnus der Gemeinde vorgefunden (Phil 2, 6–11) und dazu aufgefordert, in diese Grundstruktur der Lebensauffassung Jesu sich einzuüben (Phil 2, 5). Später hat er die Taufe als das Ereignis des „Zusammenwachsens" unseres persönlichen Schicksals mit dem Jesu bezeichnet: „Wißt ihr denn nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind?" (Röm 6, 3). Das Rätsel des Sterbens und des Todes wird von der Heilstatsache her, daß sich Gott selbst in die Weltgeschichte hinein entäußert und daß er als leibhaft-seelisch-geschichtliches Wesen, als Jesus von Nazaret die Selbstentäußerung bis zur Folter und Hinrichtung auf sich nimmt, keineswegs aufgelöst. Aber es wird eine Gegenplausibilität aufgerichtet; gegen das, was uns allem Anschein nach als Realität vorkommt. Die Gegenplausibilität ist leise, unscheinbar und machtlos wie das unspektakuläre Sterben eines unschuldigen politischen Häftlings (am Kreuz), aber ihre Kräfte reichen in das Fundament der Herkunft unserer Existenz (d. h. ontologisch) und wirken deshalb stärker als die Elemente, die zur Bezeichnung unserer Anteilhabe benützt werden (Wasser, Öl, Wein, Brot . . .).

Die inkarnatorische Struktur des Geschehens im Leiden und Sterben eines (nahestehenden, geliebten) Mitmenschen könnte man im Anschluß an ein Paulus-Wort so kennzeichnen: Nicht mehr ich sterbe, sondern Christus stirbt in mir (vgl. Gal 2, 20), sowie umgekehrt Gott nicht allein seinen Sohn in der Auferstehungstat gerettet hat, sondern ihn vielmehr zum Erstgeborenen der Entschlafenen und zum Haupt einer neuen Schöpfung gemacht hat (1 Kor 15). – Die in solchem Denken zum Ausdruck kommende Denkstruktur ist symbolisch, sakramental, inkarnatorisch. Im Prozeß der Vermittlung des Lehrens und zum Lernen wird diese Denkweise korrelativ. Und von daher rührt die heutige Begrifflichkeit einer Korrelationsdidaktik in der religionspädagogischen Diskussion[1].

2. Von den Prinzipien inkarnatorischer Pastoral

Was steckt in dem geschilderten Praxisfall an verallgemeinerbarer theologischer Denkstruktur? Aus welchem Verständnis des Evangeliums wird dabei der Dienst an den Menschen und an den Sakramenten der Kirche Jesu Christi verrichtet? Welche wissenschaftliche Verantwortung des Glaubens – das heißt doch Theologie – steckt darin? Die Antwort lautet für mich: die inkarnatorische Methode. Ich werde diese Antwort erst ihrem Sachzusammenhang nach und hernach ihrem personalen Zusammenhang nach beschreiben.

2.1 Das Grundprinzip christlicher Theologie . . .

Das Grundereignis des Christentums ist die Inkarnation, verstanden in ihrer umfassenden Bedeutung als Christusereignis.

Die Inkarnation ergibt deshalb auch das Grundprinzip christlicher Theologie. Als John Henry Newman im Frühsommer 1845 nach Kriterien für die wahre Kirche Jesu Christi suchte, da war für ihn eines der wichtigsten die Kontinuität der Prinzipien; das wichtigste und Zentralprinzip der Botschaft des Christentums aber ist nach seinen Worten die Menschwerdung Gottes, wie sie Joh 1, 14 (Das Wort ist Fleisch geworden) oder 2 Kor 8, 9 (Der arm wurde, damit ihr durch seine Armut reich würdet) und Gal 2, 20 (Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir) usw. zum Ausdruck gebracht wird.

. . . und seine Einzelprinzipien

Aus diesem zentralen Prinzip (das heißt Ursprung) der Wirkungsgeschichte Jesu Christi (durch seinen Geist!) lassen sich viele Einzelprinzipien identifizieren, die für die Heilsgeschichte in der Geschichte der Kirche wesentliche Prozesse hervorbringen:

[1] Vgl. dazu die inkarnatorische bzw. korrelative Struktur meines Buches „Was deinem Leben Tiefe gibt. Eine Schule des Glaubens", Freiburg – Basel – Wien 1980, 3. Aufl. 1984, und meine Beiträge in den von mir mitherausgegebenen Büchern für junge Menschen: anstiftungen, 6. Aufl. 1986, wagnisse, 2. Aufl. 1986, wandlungen 1987.

das dogmatische Prinzip, nach dem die Selbstoffenbarung Gottes unwiderruflich der unvollkommenen menschlichen Sprache anvertraut und vor Verderbnis geschützt ist;
das Glaubensprinzip, das als Korrelat zur Offenbarung Gottes die absolut vertrauende Antwort des Menschen bewegt;
das Prinzip der Theologie: als der denkerische Umgang mit der Offenbarungsbotschaft bzw. als die wissenschaftliche Verantwortung des christlichen Glaubens;
das sakramentale Prinzip, daß Gott das Göttliche in und durch Irdisches gibt: den Sohn, die Kirche, die Teilgabe am Christusgeheimnis an Söhne und Töchter in der Taufe . . ., die Teilgabe am Mysterium der Passion und Auferstehung Christi in der Krankensalbung . . .;
das Prinzip des tieferen Sinnes der Heiligen Schrift, des Sensus plenior, d. h. des mystischen Sinnes der Schriften, die aus dem Anruf des Geistes Gottes verfaßt sind (2 Tim 3, 16) und – nach der Regel der Hermeneutik – in ihrem tieferen Sinn eben auch nur in der pneumatischen Dimension entsprechend verstanden werden können (1 Kor 2, 10ff);
das Prinzip der Gnade, das Prinzip *der Askese,* das Prinzip *des persönlichen Bösen* als Sünde, das Prinzip *der Heiligung* u. v. a. m.[2].

Das inkarnatorische Modell der Pastoral entspricht also der Heilstatsache des Christusereignisses und den damit verbundenen Wirkweisen, die im Zusammenhang mit der Geschichtswerdung der Menschwerdung Gottes zur Rettung der Menschen notwendig sind und entstehen[3].

2.2 Der Vorrang der personalen Dimension

Die personale Dimension ist in der Geschichte der inkarnatorischen Methode jedenfalls wichtiger als die Bedeutsamkeit der Prinzipien. Nach christlichem Gottesverständnis hat sich Gott nicht durch ein Buch, nicht durch Theorien, nicht durch Vorschriften erschlossen, sondern ist uns letzten Endes aufgegangen im Antlitz Jesu Christi (2 Kor 4, 6). „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen", konnte er deshalb Philippus antworten (Joh 14, 9), und in entsprechender Übertragung der innertrinitari-

[2] Leben als Ringen um die Wahrheit. Ein Newman Lesebuch, hrsg. von *G. Biemer* und *J. D. Holmes,* Mainz 1984, 242f.
[3] Um die Darstellung nicht zu überfrachten, verzichte ich auf die Anführung der theologisch nahestehenden Konzeptionen der Tübinger Schule von J. S. Drey, J. A. Möhler, J. B. Hirscher, A. Graf, J. Ev. Kuhn; doch möchte ich auf die Weiterführung dieser Schule in der Pastoral vom gottmenschlichen Prinzip durch Franz Xaver Arnold hinweisen, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Freiburg 1956, sowie auf dessen Schüler *Horst J. Blachnicki,* Das Prinzip des Gott-Menschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie, in: Theologie im Wandel (FS zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen), München – Freiburg 1967, 631ff, und auf *J. Goldbrunner,* Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung, Freiburg u. a. 1966, 29 u. 51f.

schen Sendung auf die Sendung seiner Jünger sagt Jesus folgerichtig: „Wer euch hört, der hört mich" (Lk 10, 16). So wie sich Gott ganz gibt im Passionsereignis – „Mein Leib, der für euch hingegeben wird" –, so werden auch die Menschen in der Nachfolge Jesu bzw. in der evangelischen Sendung für seinen Dienst als Ganze beansprucht. An dieser Stelle kommt die Spannung und Spaltung zwischen Reden und Tun, zwischen teilweise und ganz, zwischen vorläufig und endgültig als die eigentliche Crux des Christseins und der christlichen Pastoral zum Vorschein. Inkarnatorische Pastoral hat einen ihrer neuralgischen Punkte an dieser Stelle, daß der Mensch sich zum Selbstentwurf aufgegeben ist.

Der Mensch als Selbstentwurf – im Dialog

Was heißt das? Mensch muß man werden durch den Gebrauch der Fähigkeiten und Möglichkeiten, die einem von Natur aus gegeben und von den Lebensumständen her geboten sind. „Der Mensch beginnt mit nichts Verwirklichtem (realized) . . . – allmählich schreitet er voran zur Fülle seiner ursprünglichen Bestimmung"[4]. Er entwirft sich selbst und bestimmt seine eigene Evangelisierung im Prozeß mit der Genese und der Gestaltung seiner Persönlichkeit. Dabei wird er in einem nicht quantifizierbaren Maß von der Begegnung mit Menschen beeinflußt. Cor ad cor loquitur nannte Newman diesen Prozeß der Beeinflussung und des Dialogs. – „Weil nichts so leicht ist wie auf dem Papier religiös zu sein"[5], ist die Verkörperung der evangelischen Botschaft durch einen Menschen von unersetzlicher Plausibilitätskraft. Ja diese inkarnatorische Struktur des christlichen Glaubens ist das Fundament für seine Tradierung. Das Evangelium 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 solcher Männer [und Frauen, G. B.] . . ., die zugleich Lehrer und Vorbilder der Wahrheit [des Evangeliums, G. B.] sind . . ."[6].

Das Evangelium zu Herzen gehen lassen

Wiederum ist es nichts Ungewöhnliches oder Neues und doch das Entscheidende: inkarnatorische Pastoral geschieht dort, wo Menschen sich das Evangelium zu Herzen gehen lassen und in einem herzlichen Austausch untereinander die Erfahrung erhalten, daß der unsichtbare Gott „in ihnen seine Bleibe hat" (1 Joh 4, 12). Die Botschaft des Evangeliums ist von da an nicht mehr nur Information, Erkenntnis, begriffliche Orthodoxie – was al-

[4] *J. H. Newman,* Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1961, 243f.
[5] Leben als Ringen um die Wahrheit, a. a. O. 290.
[6] Ebd. 291.

les von unerläßlichem Wert ist –, sondern lebendige Wirklichkeit, von der das Preislied des Zacharias über den Vorläufer bzw. Vorboten sagt: „Du wirst sein Volk mit der *Erfahrung* des Heils beschenken . . .“ (Lk 1, 77).

3. Zur gesellschaftlich-politischen Dimension

Die Engführung der Pastoral auf Betreuung von Individuen, wie sie im abendländischen Christentum zumindest seit dem 18./19. Jahrhundert praktiziert wurde, ist in doppelter Hinsicht gefährlich und zu überwinden: an die Stelle der Versorgungsmentalität muß die Mitverantwortung des Kirche-Seins und das Sendungsbewußtsein unter den Christen treten; zweitens – und das ist nicht weniger wichtig – soll die Praxis der Kirche gesellschaftliche Auswirkung haben; denn das Evangelium vom Kommen der Gottesherrschaft soll nicht nur Einzelne bekehren, sondern sie zu einer Gemeinschaft werden lassen, die als Salz des Landes, Stadt auf dem Berge und Licht der Welt Wirkung in der Gesellschaft zeigt. Von ersten schüchternen Ansätzen haben zum Beispiel die Sozialenzykliken in den hundert Jahren seit ihrem Erscheinen deutlich gemacht, daß die Kirche sich dieser Aufgabe bewußtgeworden ist. In früheren Jahrhunderten mag der Zusammenhang mit dem Staat im „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation“ genügt haben, um den Anliegen und der Botschaft der Kirche gesellschaftsweite Auswirkung zu geben in moralischen, politischen, wirtschaftlichen Prozessen der Gesellschaft. In seinem Beitrag „Über die kirchlichen Zustände der Gegenwart“ hat Johann Baptist Hirscher schon 1848 darauf verwiesen, daß diese Art einer gegenseitigen Anleihe-Pastoral vorüber ist und daß die Kirche froh sein soll, die staatliche Bevormundung hinter sich zu haben und nun auf die Aktivierung der eigenen Kräfte als Körperschaft vertrauen soll. (Bekanntlich wurde seine Schrift damals auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt; das von ihm geforderte System der Räte ist in der Auswirkung des übernächsten Konzils dann als dringlich vom Lehramt der Kirche postuliert und institutionalisiert worden.)

Alternativen eines neuen Lebensstiles . . .

Die Evangelisierungspostulate für den sozialen, ökonomischen, ökologischen und andere Bereiche – insbesondere auch im Bezug auf die Länder der sog. Dritten Welt – liegen vor; aber es fehlen weithin überzeugende Praxismodelle auf der Ebene gesellschaftlich relevanter Gruppen in der Kirche, nicht zu reden von *der* Kirche. Wo gibt es bei uns Gruppen von Christen, Gemeinden, gesellschaftlich relevante Bewegungen von Christen, die durch ihre aus dem Evangelium gespeiste Praxis eines neuen Lebensstiles Alternativen zu den herrschenden Sackgassen der Energieverschwendung, der Umweltbelastung,

der miserablen Weltwirtschaftsordnung (bzw. -unordnung) vorweisen? Sie sind noch viel zu selten.

. . . wie in Lateinamerika

Inkarnatorische Theologie und Pastoral besagt auf dieser Ebene, daß sich der neue Lebensstil des Reiches Gottes „Unter Vielen" abzeichnet und faßbar wird. Eine solche Praxis läßt sich an der Kirche Lateinamerikas heute ablesen. Dort sind es nicht einzelne, sondern die große Zahl, die sich ihrer Lebenssituation stellen, sich bewußtmachen, welche Ursachen ihre verzweifelte Lage am Rande der Existenz hervorrufen. Gemeinsam horchen sie auf den Herrn der Heilsgeschichte, um herauszuhören, welche „Auswege aus dem Tod" er sie führen will (1 Sam 2, 6f; Weish 16, 13). Die Art und Weise, wie die Masse der Armen mit ihrer Lebenssituation umging, gab ihren Theologen – z. B. Gustavo Gutiérrez – das Stichwort, sie als die von Jesus Christus in einzigartiger Weise Seliggepriesenen (Mt 5, 1ff) zu identifizieren und mit ihnen auf diesem Weg der Verheißung zu gehen, damit Er ihr Befreier von jeglicher Sünde, besonders aber von der strukturellen Sünde sein kann, durch die ihre Armut, ihre Krankheiten, ihre unverhältnismäßig erhöhten Kindersterbeziffern, ihr Leben am Rande des Todes verursacht werden. Wenn Mitglieder aus der Kirche der Armen in Lateinamerika zusammenkommen – bei Eucharistiefeiern, zur Familienkatechese, zum Bibel-Teilen, zum Kochen, zum Arbeiten, zum Feiern –, sind sie kenntlich als das Identifikationspotential Jesu Christi und repräsentieren sie das „inkarnatorische Modell" als communio, als gesellschaftlich relevante Gruppe. Die Theologie und Pastoral der Befreiung ist ein Zeugnis davon, daß auf jenem Kontinent und in jenen Ländern der Kirche der Durchbruch zur inkarnatorischen Praxis und zur Kirche der Zukunft gelungen ist.

Darin sind diese Kirchen eine entscheidende Herausforderung an die Kirche bei uns, die ihre Position in der Situation einer hochtechnisierten Industriegesellschaft noch nicht gefunden hat. Auch bei uns müßte sich nicht nur durch einzelne, sondern durch gesellschaftlich relevante Gruppen in einer viele umfassenden Bewegung zeigen, wie gemeinsame Schritte aus den Sackgassen konsumsüchtigen, genußsüchtigen, egoistischen, letzten Endes todessüchtigen Lebens gefunden werden können; wie ein Leben, das zu Lasten der Menschen auf der Südhalbkugel und zu Lasten der künftigen Generationen geht, verändert wird, damit wir als Identifikationspotential des Herrn der Geschichte kenntlich werden. Jesus Christus, der die Menschheit ein für allemal erlöst hat, treibt aus der Unheilsgeschichte der Menschheit seine Heilsge-

schichte hervor durch seinen Geist, und er bedient sich dabei der Menschen, die sich von diesem Geist inspirieren lassen. Und er tut dies durch seine Kirche, sein Volk. Unser Problem ist dabei, aufzudecken, inwiefern wir an diesem seinem Heilsprozeß teilnehmen, worin die theologische Evidenz besteht, an der jeder ablesen kann, daß das Evangelium in gesellschaftlicher, sozialer, ökonomischer usw. Dimension faßbar wird.

4. Befähigung zum Glaubenszeugnis

Hat es der Religionslehrer in der Schule deshalb so schwer, weil die gesellschaftliche Relevanz der Kirche, mit deren Sendung er sein Fach vertritt, weithin gleich Null ist, ja in vielen Bereichen – etwa im sexualbezogenen, herrschaftsbezogenen u. a. – mit Negativposten belastet ist? Ist die Theorie und Praxis der kirchlichen Erwachsenenbildung bei uns deshalb mehr oder weniger eine nichtexistente oder nur zufällig vorhandene Größe, weil das, was wir den Erwachsenen zu sagen haben und was Erwachsene untereinander über die gesellschaftliche Tragweite des Evangeliums auszutauschen haben, zu wenig Lebensattraktivität besitzt? Werden die Beiträge der Kirche in den Medien trotz immer wieder gemachten Versuchen und guten Ansätzen deshalb nicht zur Lebenshilfe, weil überzeugende Praxisbeispiele auf großer Ebene – vgl. die Klosterkulturen des Mittelalters oder den Versuch des Jesuiten-Staates in Paraguay – nicht existieren? Ich nehme an, daß wir als Kirche des Abendlandes uns zunächst des bestehenden Defizits bewußt werden müssen angesichts der naturwissenschaftlichen und technologischen, aber auch demokratischen Entwicklung der Völker in unserem Bereich, die eine neue Praxis des Evangeliums und die daraus resultierende neue Sprache noch nicht gefunden haben.

Bekehrung des Einzelnen – auf die communio hin

Der Ansatz kann nur beim homo conversus liegen, d. h., daß jeder bei sich selbst beginnt; aber wir als einzelne müssen aus dem Geist der Gemeinschaft auf diese communio hin konvergieren. Es müßte zu der Aussage Newmans vom bekehrten Menschen und seiner Ausstrahlungskraft eine analoge Erfahrungsbasis für die gesellschaftlich relevante Gruppe von Christen auf diesem gemeinsamen Weg geben: „Der Anblick eines bekehrten Menschen ist das zwingendste und zugleich leiseste und entwaffnendste Argument. Wenn Menschen davon nicht überzeugt werden oder zumindest betroffen, werden Worte es nicht bewirken“[7].

[7] *J. H. Newman*, Letters and Diaries, XI, London 1961, 224; übers.: *G. Biemer*, Religionspraxis oder Religionsbegriff?, in: *E. Paul – A. Stock*, Glauben ermöglichen (FS G. Stachel), Mainz 1987, 78f.

Norbert Mette

Sehen – Urteilen – Handeln

Zur Methodik pastoraler Praxis

Auch wenn sich der befreiungstheologisch orientierte pastorale Einsatz, wie ihn der Autor in Lima erfahren hat und einleitend beschreibt, nicht auf andere gesellschaftliche Verhältnisse übertragen läßt, kann man manches davon lernen. Dabei geht es wesentlich um die Nachfolge Jesu heute, die ein Erkennen der Zeichen der Zeit voraussetzt. *red*

Eine Pfarrei im Armenviertel von Lima

Im Sommer des vergangenen Jahres hatten ein Kollege und ich die Gelegenheit, für einige Tage am Leben der Pfarrei „La Virgen de Nazaret" in einem Armenviertel von Lima, El Agostino, teilzunehmen. Wir konnten dort in konkreten Situationen eine sozial engagierte Pastoral sowie eine christlich inspirierte Entwicklungsarbeit (im Sinne von Gemeinwesenarbeit) kennenlernen, die uns zutiefst beeindruckten. Wie es dazu seit der Gründung der Pfarrei vor 20 Jahren gekommen ist, erläuterte einer der dort tätigen Padres, Francisco Chamberlain SJ, u. a. wie folgt: „Die Arbeit unserer Pfarrei war in den ersten Jahren nicht geprägt durch große Strukturen und Apparate. Wir hatten keine theoretischen Konzepte, keine langfristigen Hilfs- oder Beratungsprogramme. Gottesdienste wurden gefeiert, Sakramente erteilt: die üblichen Aktivitäten in einer Pfarrgemeinde. Aber die Kirche war präsent im alltäglichen Leben der Menschen. Die Priester und Laien, die in der Gemeinde engagiert waren, nahmen teil an den Versammlungen des Volkes. Wir hörten zu, lernten die Menschen, ihre Bedürfnisse, ihr Denken und Verhalten kennen . . . Indem wir uns in die Diskussionen und Auseinandersetzungen hineinbegaben, erlebten wir ein erwachendes Volk, das sich organisierte und demokratische Strukturen aufbaute." Und er betonte ausdrücklich: „Unsere Arbeit ist das Resultat von Erfahrungen und gemeinsamen Reflexionen mit den Menschen und nicht das Ergebnis von Theorie"[1]. So entstand beispielsweise aus der anfangs rein karitativ orientierten Hilfe für die Menschen ein Sozial- und Bildungsdienst, der mit seinen vielfältigen Aktivitäten (z. B. Gesundheitsdienst, Rechtsberatung, Unterstützung von Volksorganisationen, Architekturberatung) gezielter (d. h. auch mit professionellen Kompetenzen) den alltäglichen Kampf der dortigen Bevölkerung um ihr Überleben unterstützen möchte und vor allem seine Aufgabe darin sieht, dazu beizutragen, daß das Volk fähig wird, selber den eigenen Entwicklungsweg zu bestimmen und zu kontrollieren[2].

„Der Weg entsteht beim Gehen"

In einer solchen extremen Situation, wie wir sie in Peru erleben mußten, in der es Tag für Tag für einen Großteil

[1] Hier zitiert nach einem Gespräch, das Misereor-Mitarbeiter mit P. F. Chamberlain u. a. geführt haben und das im Arbeitsheft für die Misereor-Aktion 1989 dokumentiert ist.
[2] Ausführlicher wird darüber in dem gen. Arbeitsheft berichtet.

der Bevölkerung buchstäblich um die Frage nach Leben oder Tod geht, leuchtet es unmittelbar ein, daß es nicht möglich ist, theoretisch vorhersehen und vorwegnehmen zu wollen, was praktisch zu tun ist. „Der Weg entsteht beim Gehen“[3] ist eine treffende Charakterisierung einer solchen kirchlichen Arbeit, wie sie etwa in El Agostino betrieben wird. Aber das bedeutet gerade nicht, daß diese Arbeit völlig theorie- und konzeptionslos abläuft. Allein die Tatsache, daß auf einem zweitägigen Treffen der in der Pastoral Tätigen schwerpunktmäßig zwei Fragen verhandelt werden, nämlich: „Wie sieht die aktuelle Situation des Volkes in unserem Stadtteil aus?“ und „Worin besteht die Rolle der Pfarrei angesichts dieser Situation?“, läßt für das Gegenteil sprechen. In der Tat liegen der dortigen kirchlichen Praxis einige vom Evangelium her inspirierte Optionen zugrunde, aus denen heraus dann bestimmte praktische und methodische Konsequenzen gezogen worden sind.

Vom Evangelium her inspirierte Optionen

An solchen Grundentscheidungen sind insbesondere zu nennen[4]: eine aus der vorrangigen Option für die Armen resultierende veränderte Einstellung zur armen Bevölkerung und zu ihrer Lebenskultur; ein Verständnis des kirchlichen Dienstes als Hilfe zur Subjektwerdung der Armen und zur Entstehung von Volksorganisationen; eine ganzheitliche Sicht der Verkündigung in dem Sinne, daß die Sorge für das Heil des einzelnen Menschen und der Einsatz für Gerechtigkeit sowie die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt untrennbar zusammengehören. Methodisch wird das mit Hilfe des Konzepts der „educación popular“ (Volksbildung) umzusetzen versucht, das dazu anhält, sich an den unmittelbaren Problemen und der konkreten Situation der Menschen zu orientieren. Und nicht zuletzt manifestiert sich die Ernsthaftigkeit der getroffenen Option für die Armen in dem konkreten Ortswechsel, den die Patres und Nonnen vorgenommen haben, indem sie mitten in den Armenvierteln wohnen, das „Leben am Rande“ mit dem Volke teilen.

Es braucht wohl nicht ein weiteres Mal betont zu werden, daß sich ein solcher befreiungstheologisch orientierter pastoraler Ansatz nicht einfach auf andere gesellschaftliche Verhältnisse übertragen läßt. Aber dennoch können solche Beispiele Defizite ebenso wie positive Erfahrungen des eigenen pastoralen Handelns deutlicher werden lassen. Sie halten dazu an, sich der eigenen Konzeption von kirchlicher Praxis sowie der ihr zugrundeliegenden Optionen zu vergewissern.

[3] So der Titel des gen. Arbeitsheftes.
[4] Konkreter läßt sich das dem erwähnten Gespräch entnehmen.

„Sehen – Urteilen – Handeln" . . .

Als Methodik, die gemachten Erfahrungen so zu reflektieren, daß daraus neue praktische Initiativen gewonnen werden, hat sich der von der CAJ-Arbeit übernommene Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" bewährt. Er verdankt sich der Einsicht, daß die Wahrheit im christlichen Verständnis „nicht im vorhinein durch Theorie erfunden und im nachhinein durch die Praxis bestätigt werden"[5] kann, sondern daß sie sich in einem Theorie und Praxis dialektisch vermittelnden Vorgang der Bewahrheitung erweist. Der Weg des Reflektierens muß – so betont G. Gutiérrez – „eingeschlossen sein in den Weg, christlich zu leben, eingeschlossen in den Weg der Nachfolge Christi", wenn eben „Christ sein bedeutet, Jesus Christus nachzufolgen"[6]. So gesehen stellt der Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" keine nachträgliche Methodik für die Anwendung des christlichen Glaubens in der Praxis dar, sondern eine analytische Rekonstruktion seiner fundamentalen Struktur: die in die jeweilige Situation hinein übersetzte und in Kontemplation und Aktion sich vollziehende Annahme der den Menschen gnadenhaft erschlossenen und sie heil und frei machenden Liebe Gottes.

. . . als ein Sich-Einlassen auf die Nachfolge Jesu

Wenn es in der Pastoral darum geht, daß zum Glauben als Sich-Einlassen auf die Nachfolge Jesu in der jeweiligen Situation eingeladen und ermutigt sowie dies in einer gemeinsam gelebten Praxis zum Ausdruck gebracht wird, vollzieht sie sich elementar als Sehen, Urteilen und Handeln. Diesem so material bestimmten Dreischritt ist auch in der Reflexion Rechnung zu tragen, was es verbietet, daß er bloß als formales Schema im Interesse einer vermeintlichen pastoralen Effizienzsteigerung benutzt wird. Was das positiv gewendet heißt, sollte das eingangs skizzierte Beispiel deutlich werden lassen. Die dieser Praxis innewohnende Methodik eines dialektischen Transformationsprozesses ist es, von der wichtige Impulse auch für die hiesige Pastoral – in den verschiedensten Bereichen – ausgehen[7]. Das beginnt damit, daß die geläufig gewordene Praxis des Sehens, Urteilens und Handelns nicht mehr einfach als selbstverständlich vorausgesetzt, sondern darauf hin geprüft wird, ob sie die Wirklichkeit im Lichte ihrer Verheißung wahrnehmen und gestalten läßt.

Entlang des Dreischritts „Sehen – Urteilen – Handeln" seien dazu einige Beobachtungen und Überlegungen

[5] *K. Füssel*, Theologie der Befreiung, in: Neues Handbuch theol. Grundbegriffe IV, 200–211, hier: 207.
[6] *G. Gutiérrez*, Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung, in: *J. B. Metz – P. Rottländer* (Hrsg.), Lateinamerika und Europa, München – Mainz 1988, 48–60, hier: 56.
[7] Vgl. auch *J. Sayer – A. Biesinger*, Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen, München 1988.

angestellt, die die Leserin bzw. den Leser zur eigenen Reflexion anregen möchten.

1. Die „Zeichen der Zeit" *sehen*

Sehen, so bemerkt L. Boff, ist „nicht einfach eine empirische Wahrnehmung" vorab jeglicher theoretischen Vermittlung, „sondern ein kritisches Erfassen, das einer Vorentscheidung und eines Vorverständnisses bedarf"[8]. Die Frage richtet sich also zuallererst darauf, welche Vorentscheidungen die Sichtweisen der Pastoral prägen und ob sie es ermöglichen oder verhindern, das, worauf es ankommt, zu sehen, nämlich die „Zeichen der Zeit".

Die biblische Redeweise von den „Zeichen der Zeit" (vgl. Mt 16, 1–4, und Lk 12, 54–56), wie sie in neuere kirchenamtliche Dokumente seit „Pacem in terris" (Johannes XXIII.) Eingang gefunden hat, umschreibt das Bemühen, die die jeweilige Situation kennzeichnenden Hauptfakten und Entwicklungstendenzen namhaft zu machen, die zu verfolgen und kritisch zu beurteilen der Kirche aufgetragen ist, will sie nicht die Frohe Botschaft des Evangeliums zu einer zeit- und kontextlosen Predigt verfälschen[9]. In diesem Sinne hat etwa Papst Johannes XXIII. den Kampf der Arbeiter um Anerkennung als vollwertige Subjekte in Wirtschaft, Staat und Gesellschaft, das Bestreben der Frauen um Gleichberechtigung in allen Bereichen sowie die Emanzipation der Länder und Völker aus jeglicher kolonialer oder rassistischer Unterdrückung als Herausforderungen interpretiert, denen sich auch die Kirche zu stellen habe, zumal und insofern sie sie als prophetische Zeichen des Geistes und des Willens Gottes in der Gegenwart begreifen müsse[10]. In immer weiteren Teilen der Weltkirche erblicken die Christen in der Tatsache, daß der überwiegende Teil der Bevölkerung der Erde in Armut und Elend existiert, und in dem daraus resultierenden Leiden und Sterben die „Zeichen der Zeit", die sie in besonderer Weise herausfordern.

Bereitschaft zur Offenheit

Die „Zeichen der Zeit" zu sehen heißt also, sensibel zu werden für die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten" (GS 1), und sich mit diesen zu solidarisieren. So zu sehen ist nur möglich von einem bestimmten Standpunkt her, von einer Betroffenheit durch das Elend des Volkes und vom Hören seiner lauten Klagen. Diesen ihren Standpunkt kann die Kirche nicht beliebig wählen, sondern es „ist der Ort des gegenwärtigen Christus in der

[8] *L. Boff*, Der Beitrag der Befreiungstheologie für die Weltkirche, in: *M. Berife u. a.* (Hrsg.), Verkündigen aus Leidenschaft, Münster 1984, 324–331, hier: 326f.

[9] Vgl. *H. Fries*, Zeichen der Zeit, in: Biotope der Hoffnung (Festschr. L. Kaufmann), Olten 1988, 13–22; *K. Füssel*, Die Zeichen der Zeit als locus theologicus, in: ZPhTh 30 (1983) 259–274.

[10] Vgl. Pacem in terris 39ff.

Welt“[11]. Wie wenig selbstverständlich diese Perspektive ist, geht schon daraus hervor, daß den Evangelien zufolge selbst den Jüngern Jesu immer wieder erst die Augen geöffnet werden mußten.

Die Bereitschaft, sich die Augen öffnen zu lassen, ist eine unabdingbare Grundvoraussetzung pastoralen Handelns, und zwar in allen Bereichen. Es gilt also, die hektische Betriebsamkeit des Alltags zu unterbrechen und das gewohnte Blickfeld des eigenen Tuns in Frage zu stellen, um den „blinden Flecken“ auf die Spur zu kommen. Der vielfach durch den eigenen „Kirchturm“ – hier auch metaphorisch mit Blick auf nicht-pfarrliche Handlungsfelder gemeint – bestimmte Horizont der pastoralen Praxis muß aufgebrochen und erweitert werden, um wirklich die „Zeichen der Zeit“ sehen zu können.

Wie der Mensch bei getrübter Sehfähigkeit der Sehhilfen bedarf, so kann das Heranziehen solcher Sehhilfen auch für die Pastoral äußerst hilfreich sein. Konkret bedeutet das etwa, Kontakt zu Leuten zu suchen, die am gleichen Ort tätig sind oder sich dort engagieren (z. B. Sozialarbeiter/innen, Ärzte/innen, Lehrer/innen, Gewerkschaftler/innen, Bürgerinitiativen, Parteien etc.), und sie nach ihren Erfahrungen und Situationseinschätzungen zu fragen. Insbesondere aber sollte man nicht versäumen, auf die Menschen, mit denen man es zu tun hat, zu hören. Denn die Aufmerksamkeit des christlichen Glaubens richtet sich gerade auf das Alltägliche und Unscheinbare ihrer personalen und sozialen Existenz. Sich darauf wirklich einzulassen ist gar nicht so leicht; heißt das doch, ein ganzes Stück weit von sich selbst abzusehen.

So wenig auf die unmittelbare Wahrnehmung und die dadurch ausgelöste Betroffenheit verzichtet werden kann, so sehr müssen aber auch die Grenzen eines noch so sensiblen „gesunden Menschenverstandes“ respektiert werden. Die „Zeichen der Zeit“ werden nicht selten durch den – in Kirche und Gesellschaft – vorherrschenden Zeitgeist dermaßen verdeckt, daß sie mühsam überhaupt erst einmal aufgedeckt werden müssen. Zur Aufschlüsselung solcher teilweise sehr sublimer Verblendungszusammenhänge bedarf es der Zusammenarbeit mit entsprechend kritisch orientierten Humanwissenschaften. – Insgesamt zeigt sich bereits, wie eng das Sehen-Können mit dem zweiten Vermittlungsschritt pastoralen Handelns verknüpft ist.

2. Im Lichte des Glaubens *urteilen*

Es wurde bereits betont: Um in des Wortes eigentlicher Bedeutung wahr-nehmen zu können, bedarf es immer der kritischen Überprüfung der eigenen „Vorurteile“, die

[11] *D. Bonhoeffer*, Das Wesen der Kirche, München 1971, 22.

– bewußt oder unbewußt – das Sehen und Handeln leiten. Eigene Wünsche und Ängste spielen dabei eine elementare Rolle. Modetrends und Milieudruck tun nicht selten ein übriges. Und so steht auch pastorales Handeln nicht selten in der Versuchung, sich an den gängigen Kriterien eines erfolgsorientierten Tuns messen zu lassen: Leistung, Effizienz, Breitenwirksamkeit.

Umso unerläßlicher ist, sich auch im pastoralen Alltag immer wieder des Grundes und des Zieles des Handelns zu vergewissern und zu fragen, wie dem in der Praxis entsprochen werden kann. Das ist alles andere als eine praxisferne Spekulation, sondern vielmehr ein zutiefst in die individuellen und kollektiven Handlungsmuster eingreifender geistiger und geistlicher Lernvorgang, insofern die gängige Deutung der Wirklichkeit in der Begegnung mit den biblischen Verheißungen mit der Fülle jenes Lebens konfrontiert wird, wie sie in den Bildern vom Reich Gottes umschrieben ist.

Vom Evangelium her die heutigen Handlungsprioritäten entdecken

Daß diesen Verheißungen eine befreiende und lebenschenkende Kraft innewohnt, zeigt sich, wenn einzelne oder christliche Gruppen und Gemeinden sich auf sie einlassen, d. h. es lernen und riskieren, die biblischen Erzählungen handelnd weiterzuerzählen, und sich damit in eine spannungsreiche Kommunikation zu ihrer Umwelt begeben. Denn die für den christlichen Glauben grundlegende Erfahrung des vorbehaltlosen Angenommen- und Bejahtseins bringt eine Umkehrung aller geläufigen Maßstäbe mit sich, angefangen bei dem individuellen Bestreben zur Selbstrechtfertigung bis hin zu dem Hang von Institutionen zur Selbstgerechtigkeit. Sie entlastet von der ansonsten völlig in Beschlag nehmenden Sorge um das eigene Dasein und macht frei, im solidarischen Kampf um ein Weniger an Not, Gewalt und Unfreiheit im Nahbereich und weltweit Gottes Liebe unter den Menschen zu bezeugen[12].

Dieses Engagement für den Menschen bedarf allerdings in der konkreten Situation der näheren Bestimmung. Es muß gemeinsam gefragt und entschieden werden, zu welchen Handlungsprioritäten das Evangelium in einer gegebenen historischen Situation und angesichts konkreter Umstände, die man sich nicht aussuchen kann, nötigt,

[12] Der lateinamerikanische Befreiungstheologe V. Codina unterscheidet in dem Prozeß des „Urteilens" drei Momente, die für prophetisches Sprechen charakteristisch sind: „Denuncia", d. h. Anklage ungerechter, unmenschlicher und damit heil-loser Verhältnisse; „Anuncio", d. h. Ankündigung der frohen Botschaft vom Reiche Gottes und des damit verbundenen Lebens in Fülle für die ganze Menschheit; „Transformacion", d. h. Ruf zur personalen und sozialen Umkehr, zur Transformation der Personen und Strukturen, um hier und jetzt dem Reich Gottes, der verheißenen neuen Erde den Weg zu bereiten. (Vgl. *V. Codina*, Qué es la Teologia de la Liberacion?, Oruro/Bolivia 1986, 29.)

wer also die bevorzugten Adressaten der Frohen Botschaft hier und jetzt sind. Damit steht jedoch spätestens außer einem Perspektivenwechsel auch die Frage nach einem entsprechenden Ortswechsel zur Debatte: Auf welcher Seite stehen die Christen und ihre Gemeinden?

3. *Handeln* in der Nachfolge

Was bleibend gültiger Maßstab christlichen und damit auch pastoralen Handelns ist, ist im Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" mit nur zwei Worten formuliert: „Nachfolge genügt." Wie es auszusehen hat, bleibt darum auch an Jesus Christus zu lernen. So wie in der Verkündigung Jesu Wort und Verhalten untrennbar verbunden waren, so läßt sich auch nur durch Wort und Tat gemeinsam bezeugen, daß in diesem Jesus Christus die Liebe Gottes zu jedem Menschen ein für allemal offenbar geworden ist. Diese frohmachende Botschaft wird nur verkündigt, wenn ihr auch in der Weise ihrer Vermittlung entsprochen wird: Überzeugende Modelle dafür sind in den Evangelien und ihrer Wirkungsgeschichte überliefert; sie bedürfen der aktuellen Über-setzung in die vorfindlichen Situationen hinein.

Die „Grundvollzüge" in neuer Zuwendung verwirklichen

Wie dem eingangs aufgeführten Beispiel eindrucksvoll zu entnehmen ist, bedeutet das nicht, daß in der Pastoral ständig etwas grundlegend Neues begonnen werden müßte. Es heißt sogar vielmehr zu tun, was immer schon getan worden ist und was zu Recht als Grundvollzüge dieser Kirche bezeichnet wird: Gottes Wort hören und preisen, daraus untereinander Gemeinschaft werden lassen und den Bedrängten helfen. Aber indem das in der Zuwendung zu den Menschen in ihrer konkreten Lebenswelt geschieht, verändert sich dieses Tun zugleich: Aus der kontextlosen Predigt wird ein situationsklärendes Glaubensgespräch; aus der „von oben" verwalteten Pfarrei wird eine von der Vielfalt der Charismen her auferbaute und partizipativ strukturierte Gemeinde; aus einer in Abhängigkeit haltenden Hilfe werden Bewußtseinsbildungsprozesse, die die Betroffenen zur Selbsthilfe befähigen.

Daß solche Veränderungen von – sowohl gesellschaftlichen als auch innerkirchlichen – Störungen und Konflikten begleitet werden, läßt sich nicht vermeiden; es gilt, die darin steckenden Lernchancen zu nutzen. Ansonsten müßte sich die Pastoral darauf beschränken, entsprechend den an sie gerichteten gesellschaftlichen Erfordernissen funktionalisiert zu werden. Sie begäbe sich damit jedoch der Möglichkeit und verriete ihren Auftrag, „Wirklichkeit aus dem Glauben heraus in der Kraft und in der Gnade des Geistes Gottes zu gestalten, um auf diese Weise das verheißene Reich Gottes anzusagen"[13].

[13] *J. Sayer – A. Biesinger*, a. a. O. 34.

Martina Blasberg-Kuhnke

Feministische Theologie

Zur Entwicklung und Zukunft der Frauenfrage in Diakonia

Der Redaktion der („neuen") Diakonia hat von Anfang an eine Frau angehört (die Psychotherapeutin Maria Bührer, die von der Biblikerin Marie-Louise Gubler abgelöst wurde). Als zweite Frau in der Redaktion (seit 1988) hat Martina Blasberg-Kuhnke u. a. die Aufgabe, besonders darauf zu achten, daß Diakonia in Sprache und Themenstellung die gleichberechtigte Gemeinschaft von Frauen und Männern widerspiegelt. Daß bei allem bisherigen Bemühen in dieser Richtung manche Defizite genannt werden können, macht der folgende Rückblick deutlich.

red

1. Gehört feministische Theologie in die „Diakonia"?

„Als ‚feministisch' bezeichne ich Menschen, die andere Menschen achten und versuchen, mit ihnen in Beziehung zu leben, ganz gleich, ob es sich um Frauen oder Männer handelt"[1], schreibt die amerikanische Theologin C. Heyward und benennt damit zugleich Programm und Ziel ihrer feministischen Theologie der Beziehung. Programm, weil sie angibt, wofür sich die feministische Theologie nach ihrem Verständnis einsetzen soll – für Gerechtigkeit, Gleichheit und wechselseitige, beziehungshafte Abhängigkeit männlicher und weiblicher Menschen –, und Ziel, weil dies eben in der Regel nicht die Regel in Kirche und Gesellschaft ist. Frausein in der Kirche – und die Gesellschaft bietet auch kaum überzeugende Alternativen – heißt noch immer weithin, die schmerzhaften Erfahrungen von Ungerechtigkeit, Ungleichheit und einseitiger Abhängigkeit zu machen.

Als Frau mit anderen Frauen und Männern in der Kirche zu leben heißt zunehmend aber auch, neue Erfahrungen der Schwesterlichkeit und solidarischen Geschwisterlichkeit machen zu dürfen. An vielen Orten, in Gemeinden und christlichen Gruppen, gerade auch in den Frauenverbänden, beginnt eine neue Praxis. Frauen arbeiten ihre (Lebens-)Geschichten als Mädchen und Frauen in Kirche und Gesellschaft auf, suchen nach neuen Formen beziehungshaften und gerechten Miteinanders und verleihen ihnen in Gebeten und Liedern Ausdruck, üben eine neue Sprache, bedenken gemeinsam mit Männern, wie sie – auch in der Erziehung und im Zusammenleben mit Kindern – Gerechtigkeit und Wechselseitigkeit so (ein)üben können, daß sich ganzheitliche Menschen, einfühlsame und starke, sanfte und konfliktfähige, entwikkeln können.

Die Frauenfrage aufzunehmen und der feministischen Theologie Gehör zu verschaffen, stellt so verstanden eine

[1] *C. Heyward*, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986, 113.

pastorale und diakonische Aufgabe zugleich dar, die die „Diakonia" in den letzten Jahren zu Recht zunehmend als „ihre Sache" erkannt hat: Sie ist eine Aufgabe und Chance hier und jetzt, denn es ist mitnichten schon entschieden, wie die Zukunft von Frauen (und Männern) in Kirche und Gesellschaft aussehen wird. Eine Pastoral, die sich der Herausforderungen der Gegenwart bewußt ist und sich von ihnen beanspruchen läßt, die sich zudem der diakonischen Option für alle verschrieben hat, die es nötig haben, daß ihrer Not Aufmerksamkeit entgegengebracht und nach Möglichkeit Abhilfe geschaffen wird, kann – ohne unglaubwürdig zu werden – die Frauenfrage nicht übergehen.

2. Frauenfrage und feministische Theologie in „Diakonia" – eine Bilanz nach 20 Jahren

Der Beginn des 20. Jahrgangs der „Diakonia" gibt uns den Anlaß, innezuhalten und die Vergangenheit zu reflektieren, im Interesse an der Zukunft der Pastoral: Wie ist in den letzten 20 Jahren mit der Frauenfrage und der feministischen Theologie in „Diakonia" umgegangen worden? Ist ihre Bedeutung erkannt worden? Welche Aspekte haben die Diskussion bestimmt, welche sind zu kurz gekommen, vielleicht ganz ausgeblendet worden? Welche Praxis ist befürwortet worden, wofür gab es kaum oder gar kein Verständnis, wogegen hat man sich abgegrenzt?

Als ich die vergangenen 19 Jahrgänge auf diese Fragen hin noch einmal durchgesehen habe, haben sich für mich sechs Phasen abgezeichnet.

2.1 Ausblendung der Frauenfrage

In den ersten beiden Jahrgängen bleibt die Frauenfrage unberücksichtigt; die Frau in der Kirche ist noch kein Thema. Als „Diakonia" noch zugleich „Der Seelsorger" hieß, war dieser zweite Titel auch Programm: Fragen der Seelsorge und des Pfarrerberufs, des priesterlichen Lebensstils und seiner Spiritualität standen im Vordergrund. Wenngleich die Laien(theologen) schon in den Blick rücken, so doch noch nicht die besondere Situation der Frauen unter ihnen. Autorinnen sind in diesen Jahren eine Seltenheit. Von Frauen ist hingegen im Kontext der konstant und intensiv geführten Diskussion um Ehe(pastoral) und Sexualität die Rede, lange aber unter Ausblendung der spezifischen Frauenproblematik der Mehrfachbelastung durch Beruf, Haushalt und Kinder.

2.2 Die Diskussion um den § 218

Eine Herausforderung im Bereich der Sexualität ist es schließlich auch, die zu Beginn der 70er Jahre in „Diakonia" für Auseinandersetzungen sorgt, die Diskussion um den § 218 StGB und seine gesetzliche Neuregelung. Allein 1972 erscheinen vier Beiträge zur Abtreibungsdiskussion. Sie zeigen durchweg die Tendenz zur sachlichen Information über die strittigen Fragen, sind an den moralischen

und pastoralen Implikationen interessiert; ein Beitrag einer Befürworterin der Indikationenlösung, eingeschlossen der besonders umstrittenen „sozialen Indikation", oder gar der Fristenregelung, wird den Leser(inne)n der „Diakonia" aber nicht zur Meinungsbildung angeboten. Eine erfrischende Glosse von F. Klostermann verdient, hier eigens erinnert zu werden, in der er die Auffassung vertritt, die Entscheidung für oder gegen die Fristenlösung sei kaum geeignet, zum „Erkennungs- und Unterscheidungszeichen des christlichen Glaubens erklärt zu werden"[2].

2.3 Ein biblisch begründetes Plädoyer für die Gleichheit und Gleichberechtigung der Frau

Gleichfalls zu Beginn der 70er Jahre findet sich erstmals ein biblisch begründetes „Plädoyer für Gleichheit und Gleichberechtigung der Frau"[3]. Die Praxis Jesu wird als Modell für einen gerechten, partnerschaftlichen Umgang zwischen Männern und Frauen in der Kirche entdeckt. Gleichzeitig wird in dem einen oder anderen Beitrag die Bereitschaft deutlich, nicht nur die emanzipatorischen und befreienden Anteile der jüdisch-christlichen Tradition aufzuweisen, sondern sich auch der diskriminierenden zu stellen und anzunehmen, daß und wie in der Christentumsgeschichte immer wieder sexistische Tendenzen durchgeschlagen sind, die Frauen ausschließen, verschweigen, benachteiligen oder übergehen[4]. Feministische Bibelarbeit führt zu einer Wiederentdeckung biblischer Frauen als Beispiele für Authentizität und Identität von Frauen im und aus dem Glauben.

2.4 Verhältnis zur bürgerlichen Frauenbewegung

Dagegen ist noch kein Interesse an der bürgerlichen Frauenbewegung zu erkennen oder gar eine Einordnung der feministisch-theologischen Ansätze in die feministische Bewegung. Diese rückt erstmals anläßlich des „Jahrs der Frau" 1975 in das Interesse der „Diakonia". Allerdings fragt der Leitartikel (von Maria Bührer) gleich, ob es nicht endlich an der Zeit sei, von der Befreiung des Menschen zu sprechen, statt weiterhin den Vorstellungen der Frauenemanzipationsbewegung anzuhängen[5]. Die Frauenbewegung sollte zum Ende kommen, ehe sie wirklich angefangen hatte?, müßte wohl aus heutiger Sicht kritisch gefragt werden. Denn die damaligen emanzipatorischen Ziele der bürgerlichen Frauenbewegung nach rechtlicher Gleichstellung der Frauen und Gleichberechtigung in allen gesellschaftlichen Zusammenhängen sind längst ergänzt worden um die Ziele der

[2] *F. Klostermann*, Für oder gegen Fristenlösung – Unterscheidungszeichen der Christlichkeit?, in: Diakonia 6 (1975) 211–213, hier: 212.
[3] Vgl. *L. Swidler*, Jesu Begegnung mit Frauen: ebd. 3 (1972) 229–236.
[4] Vgl. *S. Eisenberg Sasso*, Der Beitrag des Judentums zur Entwicklung moderner Leitbilder für die Frau: ebd. 5 (1974) 176–183.
[5] Vgl. *M. Bührer*, Emanzipation der Frau?: ebd. 6 (1975) 145–148.

Frauenbefreiungsbewegung. Sie hat Sinn entwickelt für die Ungleichheit auch unter Frauen und verfolgt zunehmend ihre Option für die ärmsten Schwestern, schwarze oder indianischstämmige Frauen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt, die unter Armut, Bildungs- und Arbeitslosigkeit, unter oft alleiniger Sorge für ihre vielen Kinder und unter dem Machismus leiden.

Nach dem „Jahr der Frau" wird es still um die Frauen in „Diakonia", bis 1982 der Pastoraltheologenkongreß „Das Selbstverständnis von Frauen heute" diskutiert. Hier werden erstmals dezidiert feministische Positionen vertreten, wenn E. Moltmann-Wendel fragt: „Wie erfahren Frauen sich selbst – in Partnerschaft, Beruf und Sexualität?"[6] oder G. Miller eine kritische, bisweilen auch bittere Bilanz der jahrzehntelangen Erfahrungen einer Frau in ihrer Kirche zieht[7].

Frauen kommen seit Anfang der 80er Jahre zunehmend mehr selbst zu Wort, bis 1984 das erste Themenheft zur Gleichberechtigung der Frauen erscheint[8]. Auch hier überwiegen die biblisch fundierten Beiträge, ergänzt um solche zur Situation der Frau in Kirchengeschichte und Kirchenrecht. Das dezidiert formulierte Ziel einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern auf der Basis von wechselseitiger Gleichheit und Gerechtigkeit kann fortan als „roter Faden" der Behandlung der Frauenfrage in „Diakonia" angesehen werden.

2.5 Die Ämterfrage für die Frau

Bevor weiter auf die feministische Theologie eingegangen wird, verdient die Diskussion der Ämterfrage für Frauen gesonderte Beachtung. Angestoßen durch die „Internationale Theologenkommission", die Mitte der 70er Jahre beschloß, die Frage der Priesterweihe der Frau zu studieren, erschien 1976 ein mutiges Plädoyer von J. Bommer für eine offene Behandlung der Frage der Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt[9]. Angesichts der wachsenden Zahl von Frauen im kirchlichen Dienst wird das Problem der vielen Ämter ohne „Amt", der Charismen der Frauen für ihren Beruf, ohne daß eine Weihe erfolgen kann, erörtert, wobei Bommer kein Hehl daraus macht, daß ihm die Vorstellung von „Frau Pfarrer" keine Angst einjagt. Vielmehr lassen die für die Seelsorge erwünschten Eigenschaften, wie Personenbezogenheit, Kontakt- und Gesprächsfreudigkeit, Einfühlung und Sorge um an-

[6] Ebd. 13 (1982) 323–332.
[7] Vgl. G. *Miller*, Selbstverständnis von Frauen in der Kirche heute: ebd. 333–337.
[8] „Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft". Zur Gleichberechtigung der Frau in Gesellschaft und Kirche: ebd. 15 (1984) H. 2.
[9] Vgl. J. *Bommer*, Die Frau in der Kirche – Frau Pfarrer?: ebd. (1976) 91–102.

dere ihm den Priesterberuf als besonders geeigneten Frauenberuf erscheinen[10].

Diesem Beitrag folgt wenige Jahre später eine exegetisch begründete Befürwortung des Diakonats der Frau[11]. Auch wenn frau hier z. B. eine Diskussion zwischen Gruppen der Womens-Ordination-Movement und jenen feministischen Theologinnen, die eine Beteiligung von Frauen am kirchlichen Amt, ohne gleichzeitige Veränderung der kirchlichen Strukturen, ablehnen, vermißt, darf doch festgehalten werden: Die wenigen Beiträge zur Ämterfrage von Frauen befürworten eine Zulassung zum Diakonat und zur Priesterweihe.

2.6 Feministische Theologie und Praxis

Feministische Theologie und Praxis von Frauen greift „Diakonia" erst seit einigen Jahren häufiger auf, und der Eindruck bei der Lektüre bleibt ambivalent. Zunächst kann positiv konstatiert werden, daß eine sich befreiungstheologisch verstehende feministische Theologie Unterstützung findet, die „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"[12].

Zum anderen aber lassen einzelne Beiträge noch immer Berührungsängste mit der feministischen Theologie vermuten, so, wenn z. B. Susanne Heine auf Undifferenziertheit, Schwarzweißmalerei oder vermeintliche Feindbilder in der feministischen Theologie hinweist[13]. Gewiß gibt es all das Angeprangerte, aber doch wohl nicht als Spezifikum der feministischen Theologie. Beileibe kann es nicht darum gehen, alles gutzuheißen, was an Spielarten, Entwürfen, Ansätzen und Versuchen in Feminismus und feministischer Theologie aufkommt. Von ihrem Selbstverständnis her betont die „Diakonia" zu Recht die befreiungstheologisch orientierte feministische Theologie[14], auch ist eine „Unterscheidung der Geister" durchaus angebracht. Aber sie sollte in einer Form erfolgen, die selber darin feministisch ist, daß sie die Andersdenkenden ach-

[10] Vgl. ebd. 100ff.
[11] Vgl. *G. Lohfink*, Weibliche Diakone im Neuen Testament: ebd. 11 (1980) 385–400.
[12] *M.-L. Gubler*, in: Stellen sich die Männer der Herausforderung durch die Frauen? Leo Karrer antwortet Marie-Louise Gubler: ebd. 19 (1988) 145–149, hier: 148.
[13] *S. Heine*, Das „Mannsbild" in der feministischen Theologie: ebd. 162–167.
[14] Angesichts der vielen feministisch-theologischen Ansätze ist die Unterscheidung von *R. Radford-Ruether* zwischen der befreiungstheologisch-ethischen und der ästhetisch-matriarchalen Richtung hilfreich. Vgl. *D. Sölle*, Einleitung, in: *Heyward*, a. a. O., 8f.

tet, sich gewaltfrei und friedfertig mit nicht-geteilten Positionen auseinandersetzt und die Enttäuschung, Verletztheit und Wut der Frauen zu verstehen sucht, die die Erfahrungen von Ungerechtigkeit und Diskriminierung verbittert und aggressiv gemacht haben.

3. Impulse und Perspektiven der feministischen Theologie in „Diakonia" – Wünsche für die Zukunft

Die „Diakonia" sollte auch in Zukunft an ihrem Ziel einer neuen Gemeinschaft von Männern und Frauen, auf der Basis von Gerechtigkeit, Gleichheit und Wechselseitigkeit, festhalten. Dazu gehört vor allem, diejenigen ihrer Leser(innen)schaft in Kirche und Pastoral zu sensibilisieren, die sich noch zuwenig der Situation von Frauen in Kirche und Gesellschaft bewußt sind. „Diakonia" ist keine feministisch-theologische Zeitschrift und soll es auch nicht sein, aber sie hat die besondere Chance, Frauen anzusprechen, die in ihrer Kirche leben und arbeiten, ohne dabei ihre Identität als Frauen mißachten zu wollen. Sie kann Frauen auf diesem Weg unterstützen und anregen, indem sie ihren Forumscharakter auch für feministische Theologie und Praxis offenhält.

„Diakonia" erreicht viele Männer im kirchlichen Dienst, auch viele Priester, die durch ihre Pastoral erheblich zu einem anderen, frauenfreundlicheren Klima in der Kirche beitragen können. Vor allem durch eine konsequente Sensibilität für eine inklusive Sprache, die in „Diakonia" selbst praktiziert wird, kann sie mitarbeiten an einer Kultur nicht-sexistischen Denkens und Sprechens.

Sicher sollte es auch in Zukunft Themenhefte zur feministischen Theologie geben. Genauso wichtig aber ist, daß feministische Theologie und die Frauenfrage als generatives Thema verstanden werden, als Dimension und Herausforderung, die es bei allen in „Diakonia" aufgegriffenen Fragen mitzusehen gilt.

Leo Karrer
Die „Laien" als Frage nach der Kirche

Zwischen Klerikern und Laien zu unterscheiden oder sie gar zu trennen, hat Kirchengeschichte gemacht. Wir sind davon tief belastet und geprägt. Die Trend-Wende kam mit der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanischen Konzils. Echte Mitverantwortung bedarf aber entsprechender Rahmenbedingungen. Dabei bleibt für alle Christen entscheidend das glaubwürdige Lebenszeugnis. red

Nach einem voreucharistischen Gottesdienst in Solothurn, dem ich damals „vorstand", kam ein Junge auf mich zu und meinte keck: „Du bist gar kein richtiger." Auf meine Frage, was er damit sagen wolle, beharrte er:

„Du bist kein Pfarrer, nur die sind richtige . . ." Natürlich ist leicht zu verstehen, was der Junge auf diese amüsante Art ausdrücken wollte. Aber verriet sich darin nicht auch die bald jahrtausendealte Erbschaft der Kirche, die zu einer Entfremdung zwischen Klerus und Laien, zwischen lehrender und hörender Kirche führte?

I. In der Erbschaft einer langen Geschichte

Schon die Kirchengeschichte beweist, daß das Bild des Laien das Bild der Kirche widerspiegelt[1]. Die Rolle des Laien und ihre theologische Auslegung verraten in jeder Phase auf dem Weg der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch die jeweilige Praxis und das Verständnis von Kirche.

1. Keine erfreuliche Erfolgs-Biographie

Die urchristlichen Gemeinden kannten keine Zweiklassenkirche von „Klerus" und „Laien". Denn die Christinnen und Christen standen in Spannung zur Welt, aus der sie berufen und auserwählt waren, als Volk Gottes Zeugnis vom Reich Gottes und vom wiederkehrenden Herrn zu geben.

Erst als das Christentum zur privilegierten Staatsreligion im Römischen Reiche wurde, verlagerte sich dieser ursprüngliche Gegensatz zur Welt gleichsam in die Kirche selber. Die über Jahrhunderte hinweg sich schleichend vollziehende Enterbung der Laien (wobei die Frau sozusagen zur doppelten „Laiin" wurde) verdunkelte das Bewußtsein der Gemeinsamkeit und der vollen Zugehörigkeit zum Volk Gottes. Auf der politisch-öffentlichen, sozialen und institutionellen sowie auf der kulturellen und spirituellen Ebene bildeten sich zwei Klassen von Kirchenmitgliedern, wobei der Laie nicht mehr von seiner Zugehörigkeit zum Volk Gottes her verstanden wurde, sondern zusehends von seiner Abgrenzung vom Kleriker. So unterscheidet die erste große kanonische Rechtssammlung der Kirche (Decretum Gratiani, 1142) am Ende dieser Entwicklung die erste Klasse der zwei Stände in der Kirche, die Priester und Mönche, von der zweiten Klasse, den Laien. Nach dieser auch praktischen Enterbung der Laien gab es allerdings immer wieder seit dem Mittelalter Gruppierungen als Such-Bewegungen, in denen sich die Religiosität von Frauen und Männern eine Bahn brach und Lebensraum suchte.

Nach dem Konzil von Trient verstärkte sich dagegen die innerkirchliche Konsolidierung, wonach alles, was in der Kirche von Belang war, dem Klerus „gehörte", eine Ten-

[1] Siehe dazu: *P. Neuner*, Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt 1988; vgl. auch *E. Klinger – R. Zerfaß* (Hrsg.), Die Kirche der Laien, Würzburg 1987; Literaturbericht zur Laienfrage: *U. Ruh*, Das Konzil weiterdenken, in: Herder Korrespondenz 41 (1987) 487–491. – Zu den historischen, theologischen, strukturellen (synodalen) und praktischen Aspekten vgl. *L. Karrer*, Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche, München 1989.

denz, die durch das Erste Vatikanische Konzil und durch das Kirchenrecht aus dem Jahre 1917 ihren Höhepunkt erreichte. Demgegenüber änderte auch die Volksfrömmigkeit mit all ihren Licht- und Schattenseiten nichts; sie wirkt aber im nachhinein psychologisch wie eine Entschädigung für die inner-kirchliche Ent-Machtung des Laien als Glied der Kirche.

2. Wandel in der Rolle des Laien

Dieses starre Klerus-Laien-Schema erlebte indes schon im letzten Jahrhundert eine erste Metamorphose. Als die Kirche unter dem Druck der Aufklärung, der liberalen, durch die Ideale der Französischen Revolution inspirierten Staatsideen und Emanzipationsbewegungen und der zeitweilig recht bedrohlichen Umklammerung durch den absolutistischen Staat versuchte, mit Konkordaten und durch die Aktivierung der Laien gesellschaftlichen Einfluß und kirchliche Freiheit zu sichern, bildete sich der Katholizismus als schützender Schild gegenüber den der Kirche feindlich gesinnten Kräften. Diese Schutzschildfunktion führte zum sog. Blockkatholizismus bzw. zum politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Verbandskatholizismus, der zur Hauptsache von Laien getragen und gestaltet wurde, und zwar auf der Basis der bürgerlichen Freiheiten: Niederlassungs-, Versammlungs-, Presse- und Religionsfreiheit etc. Der Verbandskatholizismus stützte sich auf „Ideen", die die Kirche ihrerseits lange Zeit bekämpfte; und er strukturierte sich nach den damals geltenden demokratischen Rechten. Allerdings ist dadurch die Spannung „Klerus – Laie" nicht beigelegt worden, weil der sog. Verbandskatholizismus religiös und kirchlich unter der Führung des Klerus sozusagen der in Staat und Gesellschaft verlängerte Arm der Hierarchie und der rege Träger vielfacher Apostolatsaufgaben blieb. Nachdem dieser Katholizismus manche der damaligen Funktionen nicht mehr wahrnehmen mußte, veränderte sich nach den fürchterlichen Erschütterungen der beiden Weltkriege und infolge der weltumspannenden Prozesse und Problemberge und der damit einhergehenden Traditionsbrüche die Lage der Kirche und die des von Laien getragenen Verbands- und Parteienkatholizismus. Die Kirche findet sich in einer völlig veränderten „säkularisierten" Gesellschaft vor; und die Herausforderungen heute kolonisieren auch den Binnen-Raum der Kirche. Das hat Auswirkungen auf eine veränderte Rolle der Laien und auf das Selbstverständnis der Kirche.

II. Theologische Trend-Wende: Kirche als Volk Gottes

Die Frage nach dem Laien ist zu einem praktischen Spannungsfaktor in der Kirche geworden. Ohne theologische Prozesse und Neubesinnung hätten diese Spannungen nicht so „unerbittlich" werden können.

1. Der „Laie" findet seinen theologischen Ort wieder

Diese Spannung markiert bis zu einem gewissen Grad das Zweite Vatikanische Konzil, denn es verbürgt vielfach die fundamentale Gemeinsamkeit, Einheit und Gleichheit aller Christinnen und Christen aufgrund von Taufe und Firmung[2]. Für die theologische Rechenschaft über den Laien ist der Gedanke der Kirche als Volk Gottes (LG 2) von entscheidender Aussagekraft, sichert es doch vor aller charismatischen und amtlichen Unterscheidung oder Aufgliederung auf der kirchlichen Ebene die Gleichwertigkeit aller auf der pneumatisch-fundamentalen bzw. christlichen Ebene. Diese christliche Tiefendimension oder „Innenseite" der Kirche ist die entscheidende Quelle für die charismatische und dienstliche (bzw. amtliche) „Außenseite" der Kirche.

„Volk Gottes" betont die unübertragbare Subjekthaftigkeit (Würde) aller, die auf den Namen Jesu getauft und gefirmt sind. Worte wie „glaubender Mensch" oder „Christ" sind gefülltere Ausdrücke für das, was das zerschlissene Wort „Laie" kaum mehr hergibt. Nach den Worten des Konzils haben die Christen nicht irgendeinen Anteil an der Sendung der Kirche, sondern sie sind vielmehr „berufen, als lebendige Glieder [. . .] alle ihre Kräfte [. . .] zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen" (LG 33), denn „alles, was über das Volk Gottes gesagt wurde, richtet sich in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker" (ebd. 30). – Damit hat der „Laie" wieder seine positive theologische Ortsbestimmung in der Kirche erhalten. Christen erfüllen das Zeugnis und die Sendung der Kirche dadurch, daß sie die Lebensabsicht Gottes für die Menschen durch eine kritisch-prophetische Präsenz in den zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Bereichen – sozusagen an den Hecken und Zäunen des Lebens – geltend machen.

2. Konkurrenz zum kirchlichen Amt?

Diese bewußtseinsbildenden Großtaten des Konzils werden je länger umso mehr durch die weitergehenden Entwicklungen seit dem Konzil zu Spätzündern auch für die Kirchenordnung und für die Fragen um Dienste und Ämter. Im beschränkten Rahmen dieser Ausführungen kann die unübersehbare Fülle der Mit-Beteiligung und des Engagements so vieler Frauen und Männer in allen Teilen der Weltkirche leider nur genannt werden: in der Diakonie und Caritas; im individuellen, sozialen und gesellschaftspolitischen Bereich; in den katechetischen und religionspädagogischen Aufgabenfeldern; in der Verkündigung und Theologie, in der Erwachsenenbildung, Medien- und Öffentlichkeitsarbeit; im gottesdienstlichen

[2] W. *Zauner*, Laien und Priester – eine Kirche, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 135 (1987) 205–212.

und sakramentalen Leben der Kirche und Pfarreien; in Verbänden und Räten sowie in der Administration usw. Diese erfreuliche üppige Vielfalt und die veränderte Bewußtseinslage verlangen aber nach einer ihnen entsprechend dienstbaren Kirchenordnung und nach einer neuen Rollenbestimmung des kirchlichen Amtes, denn das Schema „Klerus – Laie" kann nicht mehr wie ehedem spielen. Die kirchliche Entwicklung der letzten Jahre (auch die Bischofssynode 1987 über Berufung und Sendung der Laien) zeigen allerdings auch mit Deutlichkeit, daß dieser Wandel zu einer schweren Prüfung der Kirche wird. Ob es um die theologischen Grundlagen (Weltdienst – Heilsdienst), um die Spiritualität der Laien, um das Verhältnis der Kirche zur Welt, um die Amtsfrage[3] und um die Analysen der geschichtlichen und kirchlichen Wirklichkeit geht, hintergründig ist eine heimliche Zwiespältigkeit (Dualismus) am Werk: offensiv schickt man die Laien als Erwachsene in die Welt (Missio), und defensiv grenzt man sich im innerkirchlichen Raum (Communio) von ihnen ab und hält sie auf dem Status des Kindes.

Scheingefechte einer verkürzten Ortszuweisung

Alle Versuche, die den Laien durch eine zweitrangige binnenkirchliche Ortszuweisung bzw. durch eine ab- und ausgrenzende Verhältnisbestimmung zum Klerus ableiten und deuten wollen, führen zu Scheingefechten. Die Fragen nach Charismen, Ämtern und Kirchenordnungen stellen sich auf der kirchlichen Ebene, sind also praktischer Art und beziehen sich auf die empirische Seite der Kirche („Außenseite" der Kirche). Die Frage nach der Kirchenmitgliedschaft stellt sich auf der pneumatisch-fundamentalen Ebene, also auf der Ebene des Christseins („Innenseite" der Kirche). Auf dieser entscheidenden Ebene, die Frauen und Männer, „Kleriker" und „Laien" zu einem Volk Gottes eint, verläuft die Unterscheidungslinie zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden (zwischen Christen und Welt wie in der Urkirche). Wenn nun das kirchliche Amt als ein für die christliche Dimension von Kirche zweckmäßiger Dienst betrachtet wird, dann wird man logischerweise folgern, daß die Fragen um Amt und Kirchenordnung praktische Fragen sind. Die Kirche in ihren Entscheidungsträgern dürfte sich in der Gestaltung ihrer Dienste einer Freiheit bedienen, die sie in den ersten Jahrhunderten selbstverständlich praktiziert hat. Das Problem in der Diskussion um die Laien und um das Amt liegt oft darin, daß die empirisch-kirchliche Ebene

[3] Bei genauem Hinsehen ist sie eine Zölibatsfrage und hat in diesem Zusammenhang mit der Einstellung zur Frau und zur Geschlechtlichkeit zu tun. Die Theologie des kirchlichen Amtes ist viel weiter und offener, als es das geschichtlich gewachsene Amtsprofil erkennen läßt oder als man wahrhaben will.

(„Außenseite") und pneumatisch-christliche Ebene („Innenseite") oft miteinander vermischt werden, und zwar in der Art, daß dem Amtsträger ein *christliches* „Mehr" zugesprochen wird, das dem Laien abgeht (repraesentatio Christi, in persona Christi agere . . .). Die Unterscheidung Klerus – Laie „grundsätzlich" zu stellen, verbaut vermutlich eine Lösung, weil die Frage falsch gestellt erscheint.

III. Elemente einer Vision

Mit diesen Vor-Fragen ist allerdings der Ernst von Berufung und Sendung der Christinnen und Christen noch nicht umfänglich erfaßt. Die genannten Prozesse fordern nicht nur die Kirche heraus, sondern auch radikal die christlichen Frauen und Männer, das Volk Gottes.

1. Zweitgrößte Sorge: kirchliche Rahmenbedingungen für echte Mitverantwortung

Wenn die „Laien" zutiefst als Christen definiert werden dürfen und wenn Frauen und Männer mit den Priestern die vielfältigen Aufgaben der Kirche wahrnehmen, dann stellt sich auch institutionell die Frage gleicher „Bürger-Rechte" in der Kirche, d. h. nach einer echten Mitentscheidung, die über die ersten Ansätze „kompetenzloser" Räte und über den Status des institutionell unmündigen Kindes hinausgehen. Dabei ist zu denken an synodale (konziliare) Kirchenstrukturen – auf allen Ebenen –, bei denen die Entscheidungskompetenz der Amtsträger/innen und die Mitsprache der „Basis" gegenseitig gebunden und aufeinander bezogen sind[4]. Dabei geht es nicht primär um die Diskussion einer neuen Institution, sondern um die Institutionalisierung des innerkirchlichen Dialogs und der Solidarität auch in Konfliktsituationen und bei Polarisierungen. Mit synodaler Kirchenordnung ist weiß Gott keine Kirche ohne Papst und Bischöfe gemeint, sondern die Überwindung einer institutionell-empirischen Kirche „ohne Volk Gottes". – Natürlich sind damit heiße Eisen berührt, z. B. Gleichberechtigung, zölibatäre Lebensform für Priester, Ausschluß der Frauen vom priesterlichen Amt, die Fragen um Gemeindemodelle etc. – Heiß werden diese Eisen, weil sie zur Zeit innerkirchlich keine Chance haben, im Dialog geklärt und „gekühlt" zu werden.

2. Die größte Sorge: glaubwürdiges christliches Lebenszeugnis

Aber selbst dann, wenn sich die innerkirchlichen Naherwartungen vieler „Laien" verzögern, so gilt die Berufung zum Christsein bzw. die Sendung zum christlichen Zeugnis in den Herausforderungen der heutigen Zeit sozusagen „kompromißlos" und ohne Abstriche. Es geht um das Grundanliegen der christlichen Dimension („Innenseite") von Kirche, nämlich um eine Hoffnungspraxis im Leben des einzelnen und im gesellschaftlichen Miteinander.

[4] Vgl. eine erste Skizzierung: *L. Karrer*, Laie/Klerus, in: *P. Eicher* (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2, München 1984, 367–374.

Die Herausforderungen des menschlichen Lebens und die Nöte und Probleme der Welt einerseits und eine leidenschaftliche Verankerung in der uns in Jesus Christus geschenkten Hoffnung anderseits definieren Christsein und das Wirken der Kirche. Erst wenn diese christliche Berufung und Sendung – nach Maßgabe des Vermögens und der Kraft unserer Herzen – eingelöst werden, hat die Frage nach dem „Laien" als Frage nach der Kirche ihre Identität gefunden.

Die größte Sorge gilt somit der Frage, ob und wie wir „Laien" selber Christsein glaubwürdig leben und gestalten. In diesem Zusammenhang muß an die Passivität vieler Kirchenmitglieder, an die Kirchendistanzierung und an die Flucht vor mittragender Verantwortung sowie an den Klerikalismus auch der Laien erinnert werden. Könnte es nicht sein, daß vor lauter Forderungen nach Rechten in der Kirche übersehen wird, daß manche Laien – wenn es konkret wird – so heiß in Pflicht und aktive Mündigkeit gar nicht genommen werden möchten? Was von der Kirche als Freiraum erwartet wird, ist in tiefster Konsequenz eine Herausforderung an die Laien, diesen Freiraum auch überzeugt und überzeugend sowie vertrauensbildend wahrzunehmen und auszufüllen.

Die weiten Freiräume nützen!

Wer diese Last und Chance wagt, wird die befreiende Entdeckung machen, daß die Freiräume in der Kirche oft weiter und größer sind, als vermutet wird, und daß man mit seinen Kirchenträumen so alleine gar nicht dasteht. Daß Kirche zu einem Hoffnungszeichen unter den Menschen und in der Welt wird, ist zur eigenen Gabe und zur eigenen Aufgabe geworden, die nicht mehr billig an die offizielle Kirche oder an ihre Amtsträger zu delegieren sind. Mit solchen Formen der Delegierung versetzten sich die Laien selber in unmündige Kindschaft. Demgegenüber sind die Christinnen und Christen gerufen und berufen, selber Plädoyer für eine Kirche zu werden, in der Gott zu den Menschen und zur Welt will und die sich als Weggenossenschaft und als Gemeinschaft im Glauben versteht (Communio) und dadurch als Einladung zu den Quellen und Grundlagen des Glaubens (Vertiefung im Glauben, Bibelmeditation . . .), als Weg, der sich immer wieder auch als Rückkehr zu den geistlichen Reserven erweist (Gottesdienste, Beten, sakramentales Leben . . .). Ohne diese Verankerung in der Botschaft Jesu würde der Gott Jesu ein stimmschwacher Gott im konkreten Leben der Christen und der Kirche. Die Christinnen und Christen sind im Vertrauen auf den Gott Jesu, der das Leben aller Menschen in Fülle will (Joh 10, 10), berufen und aufgerufen, die Botschaft Jesu als Lebenshoffnung gegen alle

Sterbeprozesse und Lebensbedrohungen in der Welt und in unserem Alltag zur Erfahrung werden zu lassen. Davon kann auch die Knechtsgestalt der Kirche nicht dispensieren. In diesem Sinne sind alle Christinnen und Christen mitverantwortlich und haftbar für eine in vielen kleinen und manchmal größeren Schritten glaubwürdige Kirche, die versucht und wagt, zum Erfahrungsraum und Ort von Lebenshoffnung zu werden. Wenn immer es im Leben um die Tiefendimension des Lebens geht, bezahlt man mit sich selber. Unter diesem Preis schenkt sich nicht jene Zukunft, die wir der Kirche im Vertrauen auf den Weg und das Wort Jesu wünschen.

Norbert Greinacher
Christliche Theologie als Vermittlung von menschlicher Erfahrung und der Sache Jesu

Christliche Theologie darf die nichttheologischen Wissenschaften nicht länger als ihre „Mägde" verstehen noch sie zu ungleichen Dialogpartnern degradieren, sondern sie muß gemeinsam mit diesen die Welt der Menschen reflektieren. *red*

Theologie und ihre „Mägde"

Das Verhältnis der christlichen Theologie zu den nichttheologischen Wissenschaften, in denen die Erfahrungswelt der Menschen reflektiert wird, war im Mittelalter und oft bis in unsere Tage hinein charakterisiert durch die „Ancilla"-Funktion der nichttheologischen Wissenschaften. Diese hatten die Aufgabe einer „Dienstmagd" gegenüber den eigentlichen Herren der Wahrheit, den Theologen, welche die Offenbarungswahrheiten Gottes, wie sie in der Bibel niedergeschrieben und vom Lehramt der Kirche vorgelegt wurden, systematisch reflektierten. Die Profanwissenschaften – vor allem die Philosophie – waren bestenfalls „Praeliminaria": Sie befanden sich „vor der Schwelle" des Allerheiligsten, das heißt der Theologie, höchstens im Vorhof der Theologie und hatten im Innern des Heiligtums als solche nichts zu suchen.
Es liegt auf der Hand, daß ein solches Schema heute unhaltbar geworden ist. Die Profanwissenschaften haben ihre eigenen Methoden, ihre eigenen autonomen Erkenntnisquellen, ihre eigenen Formal- und Materialobjekte und können nicht einfach von irgendeiner anderen Disziplin vereinnahmt bzw. subsumiert werden. Auch aus theologischer Sicht ist zu sagen, daß die Profanwissenschaften durchaus ihre autonomen Erkenntnisquellen und Prinzipien haben und auf ihrem Gebiet und auf ihre Weise zu wahren Erkenntnissen führen können.

Ungleiche „Dialogpartner"

Dies wird in einem zweiten Modell des Verhältnisses von Theologie zu nichttheologischen Wissenschaften aner-

kannt, das durch *Dialog* gekennzeichnet ist. Nach diesem Modell sind Theologie und Profanwissenschaften auf die Wahrheit hin bezogen. Die Theologie hat zwar kraft der von ihr reflektierten Offenbarung einen umfassenderen Einblick in die Wirklichkeit der Menschen, aber die Profanwissenschaften können auf ihrem Gebiet ebenfalls zu Wahrheitserkenntnissen gelangen. Die Theologie und die anderen Wissenschaften sind Dialogpartner, allerdings etwas ungleiche Partner, da die Theologie im Besitz der eigentlichen und umfassenden Wahrheit ist.

Die Praktische Theologie wird in dieser Sicht sich zwar bei ihrer Arbeit der Erkenntnisse anderer Wissenschaften bedienen, die sie für nützlich hält (z. B. Pastoralmedizin, Pastoralpsychologie, Pastoralsoziologie usw.); sie darf dies aber nur insofern tun, als diese profanen Wissenschaften nicht die Existenz einer übernatürlichen Wahrheit ablehnen, was sie an sich gar nicht tun dürften, da sie ja nur auf den irdischen Bereich der Wirklichkeit bezogen sind.

Auch dieses Modell ist durch charakteristische Schwächen gekennzeichnet. Zum einen wird – oft unausgesprochen – von der Suprematie der Theologie ausgegangen, die dann immer noch einmal „gleicher" ist als die anderen Wissenschaften. Zum anderen wird die Autonomie der Profanwissenschaften zuwenig ernstgenommen und ihre Möglichkeit, mit ihren Methoden wahre Erkenntnisse zu gewinnen, letztlich in Frage gestellt.

Theologie als Vermittlerin . . .

Diesen beiden schematischen Modellen des Verhältnisses von Theologie und nichttheologischen Wissenschaften soll hier nun – wenigstens in Umrissen – eine Konzeption von Theologie gegenübergestellt werden, die im Titel dieses Beitrages zum Ausdruck kommt: Christliche Theologie im ganzen soll hier verstanden werden als die Vermittlung von menschlicher Erfahrung und der Sache Jesu in praktischer Absicht. Was bedeutet dies?

. . . zwischen der Sache Jesu . . .

Wenn hier von der Sache Jesu die Rede ist, so ist dies eine etwas verkürzende Sprechweise; sie meint ihrem Inhalt nach das offenbarende Wirken Gottes in der Geschichte, vor allem in der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu, eine Heilsgeschichte, die fortdauert bis zum Ende der Tage.

Diese etwas formelhafte Sprechweise ist der neutestamentlichen Ausdrucksweise durchaus angemessen. So spricht das Markusevangelium von der Sache Gottes und der Sache der Menschen (Mk 8, 33; Mk 12, 17). In 1 Kor 7, 32–34 ist von der Sache des Herrn und in Phil 2, 21 von der Sache Jesu Christi die Rede.

Wenn man dazu noch ernst nimmt, was wir im Glaubensbekenntnis bekennen, daß Jesus Christus für uns Men-

schen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen sei, dann geht es christlicher Theologie um eine Reflektion über das Heil, das Gott vor allem in Jesus Christus den Menschen geschenkt hat und immer noch schenkt. Es geht der Theologie um die „unvermischte und ungetrennte" Verbindung zwischen Gottesdienst und Menschendienst: Kein Gottesdienst ohne Menschendienst, kein Menschendienst ohne Gottesdienst.

. . . und der Erfahrungswelt der Menschen

Wenn dem so ist, dann muß die Theologie den Menschen und seine Erfahrungswelt ganz ernst nehmen. Ja mehr noch: Dann wird die Erfahrungswelt der Menschen zu einem „locus theologicus", zu einem Ort theologischer Erkenntnis selbst.

Am vorläufigen Ende einer Diskussion zwischen Edward Schillebeeckx und Hans Küng über das Verständnis von katholischer Theologie hat Hans Küng aus seiner Sicht den neuen „Grundkonsens in der katholischen Theologie" mit folgenden zwei Sätzen zusammengefaßt:

„Erste ‚Quelle', erster Pol, erste Norm christlicher Theologie ist Gottes offenbarendes Sprechen in der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu . . .

‚Zweite Quelle', zweiter Pol, Horizont christlicher Theologie ist unsere eigene menschliche Erfahrungswelt"[1].

Auch für die Theologie der Befreiung ist es selbstverständlich, daß die Orthopraxie der Christinnen und Christen der christlichen Basisgemeinden, der diözesanen und kontinentalen Kirchen, das heißt das leidenschaftliche Engagement für Recht und Gerechtigkeit, für Menschenwürde und Unabhängigkeit, ein „locus theologicus" ist und daß darüber hinaus die Theologie vor allem sozialwissenschaftlicher Untersuchungen bedarf, um den Kontext der Ausbeutung und Unterdrückung zu analysieren. Und diese sozialwissenschaftliche Analyse ist konstitutiver Bestandteil der theologischen Arbeit selbst.

Gemeinsames Reflektieren theologischer und nichttheologischer Wissenschaften

Und in der Tat: Wenn es Gott um das Heil der Menschen geht, dann muß die Welt des Menschen, seine Erfahrungen, seine Geschichte, seine augenblickliche Situation, seine Konstitution, von christlichen Theologen ganz ernst genommen werden. Wenn christliche Theologie über den von Jesus Christus verkündigten und bezeugten menschenfreundlichen Gott reflektiert und selbst zum Zeugnis dieses Gottes und seiner Heilsgeschichte mit den Menschen wird, wenn sie – vor allem in der Praktischen Theologie – nachdenkt über eine möglichst wirksame Vermittlung dieser befreienden Botschaft mit dem Erfahrungshorizont der Zeitgenossinnen und Zeitgenossen, dann kön-

[1] *Hans Küng*, Auf dem Weg zu einem neuen Grundkonsens in der katholischen Theologie? Zum „Zwischenbericht" von Edward Schillebeeckx, in: Theologische Quartalschrift 159 (1979) 272–285, hier 275 und 280.

nen ihr diese Menschen und ihre Erfahrungen nicht nur nicht gleichgültig sein, sondern sie muß es als ihre ureigene Aufgabe ansehen, über die Welt der Menschen systematisch zu reflektieren, so, wie es auch die nichttheologischen Wissenschaften tun. Was zu Beginn der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute" von allen Christinnen und Christen gesagt wird, trifft auch auf die Theologen zu: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi."

Dies heißt zum Beispiel, daß christliche theologische Ethik, wenn sie über die Achtung der Würde des menschlichen Lebens von Anfang an reflektiert, sich einarbeiten muß in die Gentechnik und in die „Reproduktionsmedizin", so schwierig dies sein mag. Ein Fundamentaltheologe und Dogmatiker kommt ohne die Reflexion und kritische Integration der zeitgenössischen Philosophie nicht aus. Die Exegeten werden sich auseinanderzusetzen haben mit der Linguistik und dem Strukturalismus.

Aufgabe der Praktischen Theologie

Und der Praktische Theologe? Er ist vor allem angewiesen auf die anthropologischen Wissenschaften, auf die Wissenschaft vom Menschen als Individuum (Psychologie) und als Sozialwesen (Soziologie). Und das eben nicht nur so, daß er einige, ihm besonders genehme Ergebnisse dieser (und vieler anderer Wissenschaften) zur Kenntnis nimmt und sie rezipiert. Vielmehr so, daß diese Erforschung der menschlichen Wirklichkeit mit theologischem Interesse und in praktisch-theologischer Absicht zu seiner eigenen theologischen Arbeit selbst gehört.

Dies macht die theologische Arbeit heute so schwierig, aber auch so faszinierend, und niemand wird dies alles allein meistern können. Die Theologin und der Theologe werden sich notwendigerweise beschränken müssen, sich selbst Schwerpunkte setzen, sich auf ein Gebiet spezialisieren: Immer aber mit offenen Augen und offenen Ohren für das, was in den anderen theologischen Disziplinen und in anderen nichttheologischen Wissenschaften geschieht. Die Universitas der Wissenschaften, das interdisziplinäre Forschen und Lehren ist heute notwendiger denn je.

Für die christliche Theologie geschieht dies alles aber in *praktischer Absicht*. Ihr geht es nicht um eine „Wesensschau" von Gott und Welt als solche; sie kann es sich nicht erlauben, Antworten zu geben auf Fragen, die keinen Menschen außer sie selbst interessieren. Christliche Theologie muß sich in der Nachfolge Jesu Christi darum bemühen, für die Menschen und ihr Heil zu arbeiten.

Helmut Erharter

„Pastoralplanung" in Österreich*

„Pastoralplanung" ist eine Forderung, die von der Pfarre bis zur Weltkirche immer wieder erhoben wird. Ein „Pastoralinstitut" hat sich dieser Aufgabe schon von der eigenen Zielsetzung her zu stellen. Ohne über Pastoralplanung zu theoretisieren, wird im folgenden berichtet, wie das Österreichische Pastoralinstitut seit dem Konzil versucht, diesem Auftrag nachzukommen: indem in Zusammenarbeit von Frauen und Männern aus der Praxis mit Fachleuten aus Theologie und anderen Wissenschaften Defizite, Einseitigkeiten, zu wenig genützte Chancen des kirchlichen Wirkens erhoben und Vorschläge für die Verbesserung des kirchlichen Dienstes in den verschiedenen Aufgabenfeldern der Kirche ausgearbeitet werden. Dies wird an drei Beispielen konkretisiert: Bischofsbestellung, Krankenhausseelsorge und Schwerpunkte einer Pastoralplanung. red

Notwendigkeit und Schwierigkeit einer Pastoralplanung

In seinem Festvortrag anläßlich der Feier des 50jährigen Bestehens des Österreichischen Pastoralinstituts am 8. April 1981 in Wien sprach Karl Rahner über „Perspektiven der Pastoral in der Zukunft"[1]. Er forderte darin einen pastoralen Plan für die Weltkirche; diese brauche ein Konzept für ihre pastorale Aufgabe an der einswerdenden Welt und Menschheit[2]. Als Inhalte eines solchen Pastoralkonzeptes der Weltkirche nannte er: die Bildung eines Glaubensbewußtseins, das von der inneren Herrlichkeit der Sache überzeugt ist; das Ernstnehmen der „Weltläufigkeit" des Glaubens und der weltweiten Diasporasituation der Christen; das Bemühen um eine verständliche religiöse Sprache und schließlich die Abkehr von einer „bürgerlichen" Kirche. Damit waren allerdings Themen genannt, die uns auch im Österreichischen Pastoralinstitut und in der Pastoralkommission Österreichs immer wieder beschäftigten.

Der Ruf nach Pastoralplanung bzw. nach einem „Konzept für die pastorale Aufgabe" wird immer wieder erhoben; wenn man aber darangeht, ein solches Konzept auszuarbeiten, ergeben sich große Schwierigkeiten. So stellt Alois Müller in einem Beitrag über Pastoralplanung für die Schweiz fest: „Im zwölften Jahre ihrer Tätigkeit hat die Pastoralplanungskommission noch keinen schweizerischen Pastoralplan herausgebracht"[3]. Er vermutet aber hinter den meisten pastoralen Einzelmaßnahmen und Einzelplänen ein unreflektiertes Konzept und sieht die Aufgabe der Pastoralplanung in dauernder Gesamtreflexion und möglichst dicht zusammenhängender Einzelplanung.

Pastoralplanung war es, als der Vorstand des 1965 neu strukturierten Österreichischen Seelsorgeinstituts[4] mit der 1966 von der Österreichischen Bischofskonferenz eingerichteten „Postkonziliaren Studienkommission" im Frühjahr 1968 drei große Studientagungen zu den Themen „Situation und Struktur der Kirche", „Verkündigung" (einschließlich Katechese, Erwachsenenbildung usw.) und „Priesterlicher Dienst und Priesterbildung" durchführte und die Ergebnisse in knappen Vorschlägen der Bischofskonferenz vorlegte. Mit gleicher Zielsetzung nennt das (1969 bestätigte) Statut der Pastoralkommission Österreichs diese ein offizielles Beratungsgremium der Österreichischen Bischofskonferenz, „das von ihr mit dem Studium pastoraler Fragen und der Ausarbeitung konkreter Vorschläge betraut wird. [. . .] Gemeinsam mit dem Pastoralinstitut

* Der folgende Beitrag ist eine gekürzte und überarbeitete Fassung eines Artikels über die Arbeit des Österreichischen Pastoralinstituts von 1965 bis 1988, der unter dem Titel „ ‚Pastoralplanung' in Österreich im Geist des II. Vatikanischen Konzils" im Sammelwerk Wir sind Kirche – sind wir Kirche? Eine Bestandsaufnahme aus Österreich, hrsg. v. *D. Bauer – F. Horner – P. Krön* (Otto Müller Verlag, Salzburg 1988), erschienen ist. In diesem Werk berichten rund 40 Frauen und Männer aus verschiedensten Tätigkeitsbereichen, wieviel Leben, aber auch welche Probleme es in der Kirche von Österreich gibt.

[1] Abgedruckt in: Diakonia 12 (1981) 221–235.

[2] Allerdings haben nach Rahner weder die Bischofssynode noch die römische Kurie bisher zu erkennen gegeben, daß sie diese Aufgabe hinreichend wahrnehmen.

[3] In: Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsweisende Pastoral (Festschrift zum 70. Geburtstag von Ferdinand Klostermann), hrsg. von *H. Erharter – A. Kirchmayr – J. Lange – J. Müller*, Wien 1977, 70–79.

[4] Vgl. dazu *Helmut Erharter*, Das Österreichische Pastoralinstitut und sein Beitrag zur konziliaren Erneuerung, in: Prophetische Diakonie, a. a. O. 80–96.

hat sie die sich aus der pastoralen Situation der Kirche in Österreich ergebenden Anliegen, Probleme und Schwierigkeiten des Heilsdienstes aufzugreifen und Lösungsmöglichkeiten zu suchen". Das Österreichische Pastoralinstitut (ÖPI) hat nach demselben Statut „theoretische Voraussetzungen für einen situationsgerechten, kooperativen und koordinierten Heilsdienst sowie Vorschläge zur Verbesserung der Qualität der Inhalte und Aktivitäten, die von seiten der Kirche angeboten und geleistet werden", zu erarbeiten. Dieser Auftrag läßt sich nur in der Weise verwirklichen, daß einzelne Bereiche des kirchlichen Dienstes gründlich (soziologisch, psychologisch usw.) untersucht werden, daß über biblische und theologische Anliegen und Aufgaben, die sich in diesen Bereichen stellen, nachgedacht wird und daß dann – immer unter Berücksichtigung der Praxis und unter Mitarbeit von Frauen und Männern von der „Basis" – neue Wege gesucht und „Vorschläge zur Verbesserung der Qualität der Inhalte und Aktivitäten" gemacht werden.

Die Perspektiven der „Österreichischen Pastoraltagungen"

Beispielhaft geschieht dies in den „Österreichischen Pastoraltagungen", die alljährlich nach Weihnachten an die fünf- bis sechshundert Seelsorger (Priester wie Laien) aus allen österreichischen Diözesen wie auch aus den „östlichen" und „westlichen" Nachbarländern in Wien zusammenführen[5].

Und diese Tagungen machen auch in besonderer Weise deutlich, welches unausgesprochene pastorale Konzept seit dem Ende des Konzils der gesamten Arbeit des Pastoralinstituts (und der Pastoralkommission) zugrunde liegt: nämlich die Grundaussagen der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", wonach das *ganze* Volk Gottes Kirche und verantwortliches Subjekt ihres Handelns ist, sowie der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" über eine Kirche für die Welt, für die Menschen[6].

Von vielen dieser Tagungen werden die wichtigsten Ergebnisse in einem pastoral orientierten Grundlagentext zusammengefaßt, der von der Pastoralkommission in mehreren Lesungen eingehend beraten und der Bischofskonferenz vorgelegt wird, mit deren Zustimmung er dann in der Reihe „Texte der Pastoralkommission Österreichs für die Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Apostolatsgruppen" veröffentlicht und auch den Pfarren in ganz Österreich zur Verfügung gestellt wird.

Bei dem oft mühsamen Ringen um diese Texte geht es darum, der Sache, dem Anliegen möglichst deutlich Ausdruck zu geben und biblisch-theologisch wie auch anthropologisch begründete Neuorientierungen im Verständnis und in den Aufgaben des kirchlichen Wirkens zu finden. So war es beispielsweise schwierig, die wichtigsten Inhalte der Tagung über die Frau in einen knappen Text zusammenzufassen und so zu formulieren, daß die Frauen darin einen echten Fortschritt erkennen konnten und die Männer zu einem Umdenken herausgefordert wurden – und daß die Bischöfe den Aussagen zustimmen konnten.

Die Vielzahl der Einzelthemen

Es wäre nun reizvoll, all die vielen Einzelthemen aufzuführen, mit deren Bearbeitung durch die Pastoralkommission (häufig aufgrund der Vorarbeit durch einen Arbeitskreis des Pastoralinstituts) ein Beitrag zur Pastoralplanung geleistet wurde.

Das für alle diese Aufgaben Gemeinsame liegt darin, daß neue Möglichkeiten, wie sie

[5] Die erste „Wiener Seelsorger-Tagung", wie sie damals hieß, wurde Ende 1931 zum Thema „Die Christusverkündigung in unserer Zeit" abgehalten. Außer in der nationalsozialistischen Zeit wurde die Reihe bis heute ohne Unterbrechung fortgesetzt.

[6] Entsprechend programmatisch waren und sind die meisten Themen seit 1965 formuliert: Liturgie der Gemeinde; Gottes Wort in unsere Zeit; Koinonia – Kirche und Brüderlichkeit; Rechenschaft vom Glauben; Hoffnung für alle; Humanisierte Sexualität – Partnerschaftliche Ehe – Erfüllte Ehelosigkeit; Freiheit – Schuld – Vergebung; Alter – Altern – Altenpastoral; Schöpferische Freizeit; Zeichen des Heils; Jugendpastoral als Aufgabe der gesamten Kirche; Pfarrseelsorge – von der Gemeinde mitverantwortet; Diakonie der Gemeinde; Arbeiterpastoral in der Pfarre; Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt; Gemeindekatechese. Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde; Kinderpastoral; Vom Geist christlichen Lebens. Bergpredigt und Weltverantwortung; Verkündigung und Evangelisierung als geistgewirktes Zeugnis vom Gott Jesu Christi; Frau – Partnerin in der Kirche. Perspektiven einer zeitgemäßen Frauen-Seelsorge; Versöhnte Christen – Versöhnung in der Welt. Bußpastoral und Bußpraxis heute; Kirche in gemeinsamer Verantwortung; Der Mensch in der Arbeitswelt. Unsere Verantwortung als Kirche heute; Beziehung leben in Ehe und Familie.

z. B. durch das Konzil mit dem Ständigen Diakonat eröffnet wurden[7], in sorgfältiger Vorbereitung und Begleitung verwirklicht werden können, daß versucht wird, Defizite und Einseitigkeiten in der Pastoral, im Verständnis und Verhalten der Christen, der Seelsorger, der Gemeinden deutlich zur Sprache zu bringen und zu überwinden und dafür angemessenere Einstellungen und Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Ob es sich um Fragen der Kinder-, Jugend-, Familien-, Altenpastoral handelt, ob Anliegen der Behinderten, der Arbeiter, der Menschen auf dem Land zur Sprache gebracht werden oder ob für Tourismuspastoral und Freizeit, zu Themen wie: Den Glauben weitergeben, Gemeindekatechese, Christliche Symbole, Menschenwürdiges Sterben – Sterbebeistand – Euthanasie, Krankenhausseelsorge, Kommunikation in der Kirche, Kirchlich distanzierte Christen, Militärseelsorge und Zivildienst, Sexualität u. a., Aussagen formuliert werden – immer steht das Verständnis von Kirche und Pastoral im Hintergrund, wie es uns vom II. Vatikanischen Konzil in allen seinen Texten vorgezeichnet wurde.

Einige Themen seien im folgenden beispielhaft näher ausgeführt:

Mitwirkung des Volkes Gottes bei der Bestellung neuer Bischöfe

Der Beschluß, dieses Thema zu behandeln, fiel in die Phase, als der Linzer Diözesanbischof Zauner seinen Rücktritt eingereicht hatte und eine besonders lange Unsicherheit über die Nachfolge bestand. Sobald diese Frage entschieden sei, sollte für die weiteren, in den 80er Jahren bevorstehenden Bischofsbestellungen ein Modus entwickelt werden, der auf der Basis des neuen CIC doch eine gewisse Form der Mitwirkung des Pastoralrates, des Priesterrates und des Domkapitels vorsieht. Ein ÖPI-Arbeitskreis, in dem neben anderen in kirchlichen Belangen erfahrenen Priestern und Laien auch ein Bischof, ein Kanonist und ein Dogmatiker mitarbeiteten, erstellte einen Entwurf, der auf der Grundlage eines historischen Rückblicks und theologischer Überlegungen konkrete Vorschläge formulierte: gemeinsame Beratungen der genannten Gremien über die Lage der Diözese, Nennung von Namen für das Amt eines Bischofs durch die einzelnen Mitglieder zuhanden des Bischofs oder des Diözesanadministrators u. ä. – Die Vorlage wurde von der Bischofskonferenz mit Dank zur Kenntnis genommen; es hat allerdings den Anschein, daß Rom sich kaum an die Vorschläge der Bischöfe hält.

Krankenhausseelsorge

Ein anderes Beispiel für die „Pastoralplanung" in Österreich betrifft die Krankenhausseelsorge. Über Wunsch der Bischofskonferenz vom 9. bis 11. November 1982 hat sich die Pastoralkommission Österreichs eingehend mit der Frage der Krankenhausseelsorge befaßt. Zunächst wurde vom Pastoralinstitut aus eine Umfrage bei den Diözesen über die Situation der Krankenhäuser und der Krankenhausseelsorge gemacht. Ein ÖPI-Arbeitskreis, dem eine Reihe von Krankenhausseelsorgern aus mehreren Diözesen, eine Ordensfrau, ein Arzt, ein Pastoraltheologe, ein Personalreferent und andere Personen angehörten, hat dann die vielfältigen Fragen im Hinblick auf eine am umfassenden Heil der Menschen orientierte Krankenhausseelsorge studiert und ein entsprechendes Konzept ausgearbeitet. Nachdem die Pastoralkommission Österreichs diesem Konzept grundsätzlich ihre Zustimmung gegeben hatte, wurden auch Fragen der Ausbildung beraten. Die gesamte Vorlage „Der Dienst der Kirche im Krankenhaus – Krankenhausseelsorge" wurde dann von der Österreichischen Bischofskonferenz im April 1984 positiv zur Kenntnis genommen und bildet seitdem die Grundlage für alle Bemühungen, durch ein gutes Zusammenwirken aller mit der Krankenhausseelsorge und mit der Ausbildung ihrer Mitarbeiter befaßten Personen und Einrichtungen einen am umfassenden Heil der Menschen orientierten Dienst der Kirche anzubieten[8].

Schwerpunkte einer Pastoralplanung

Die Pastoralkommission hat sich zweimal auch ausdrücklich damit beschäftigt, Schwerpunkte einer Pastoralplanung zu formulieren. Ein erstes Mal geschah dies ab 1969, ein zweites Mal für die Jahre 1977 bis

[7] Vgl. *H. Erharter*, a. a. O. 91–95.

[8] So wird z. B. vom Seelsorger-Team am Landeskrankenhaus Salzburg – dem auch zwei Pastoralassistentinnen angehören – alljährlich ein viermonatiger Grundkurs für künftige Krankenhausseelsorger durchgeführt.

1982. In dem 1977 erschienenen Text hieß es einleitend: „Jede großräumige Pastoralplanung muß auf den erkennbaren Bedürfnissen der Menschen aufbauen und muß eine Antwort aus dem Evangelium auf die geistigen Strömungen der Zeit versuchen." Diese Situation wird dann näher beschrieben, bevor die Schwerpunkte genannt werden – neben der Verkündigung Jesu Christi als dem herausragenden Schwerpunkt werden genannt: Familie, lebendige Gemeinde, der Sonntag, Dienste, weltweite Solidarität sowie Gerechtigkeit und Friede (immerhin viele Jahre, bevor der Konziliare Prozeß für „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung" in Gang gesetzt wurde, ein Thema, dem die Pastoraltagung 1989 gewidmet sein wird).

Große Bedeutung für die Pastoralplanung haben auch die Diözesansynoden, die in sieben der neun österreichischen Diözesen durchgeführt wurden, und der anschließende „Österreichische Synodale Vorgang" (1973–1974), der zu den vier zentralen Bereichen „Träger kirchlicher Dienste", „Kirche in der Gesellschaft von heute", „Bildung und Erziehung" und „Kirche und Massenmedien" Aussagen traf.

In Erfüllung eines Beschlusses des Österreichischen Synodalen Vorgangs wurden nunmehr schon drei sogenannte „Fünfjahresberichte" über das gesellschaftliche Wirken der Kirche erarbeitet, in denen ebenfalls Defizite geortet und neue Aufgaben ins Auge gefaßt werden.

Es wäre noch vieles zu nennen, was in ähnlicher Weise als ein Beitrag zur „Pastoralplanung" in Österreich gelten kann. So wurden zur Vorbereitung des denkwürdigen Katholikentags 1983 „Perspektiven unserer Hoffnung" ausgearbeitet, die zu den Themen Mensch und Gemeinschaft, Christ und Weltgestaltung, Kirche und Ökumene tatsächlich Wege aufgezeigt haben, die Hoffnung geben und die das Engagement der Christen wachrufen können.

Bei allen diesen Bemühungen um eine Pastoralplanung, bei allem Hinhören auf die Basis und Hinschauen auf die Probleme der Menschen, bei aller Zusammenarbeit von Frauen und Männern aus der Praxis mit „Theoretikern" sind wir uns doch bewußt, daß es sich nur um einen bescheidenen Beitrag zur Erneuerung der Kirche und zur Verbesserung ihrer Dienste handelt; das eigentliche Leben spielt sich in den Gemeinden und Familien, in Gruppen und im Tun und Lassen der einzelnen Menschen ab.

Praxis

Peter F. Schmid

„Kunst – ein Lebensmittel"
Von der Kunst (in) der Seelsorge

Schmid erzählt in diesem reflektierten Praxisartikel, wie er als Pastoralassistent eines großen Studentenhauses zur künstlerischen Tätigkeit, insbesondere zum Theaterspielen, herausgefordert wurde, welche Eigendynamik das Spielen bekam und wie diese Tätigkeit schließlich dazu geführt hat, daß der Autor heute mit seiner „Kontaktstelle Kultur" Gesprächspartner für die verschiedenen Künste und Künstler ist. Konsequenzen ergeben sich aus seiner Reflexion auch für das Verständnis der Seelsorge als Kunstgattung.
red

Theater und Pastoral – biographische Notizen

Als Pastoralassistent einer großen Wiener Studentengemeinde stand ich immer wieder vor dem gleichen Problem, mit dem viele Pfarrseelsorger konfrontiert sind: Wie kann man eine lebendige Gemeinde bilden und dennoch die vielen erreichen?

Das Dilemma zwischen Schilla und Charybdis in einem Studentenhaus mit mehr als eintausend Bewohnern und Bewohnerinnen war die Alternative zwischen Massenveranstaltungen, wie Vorträgen prominenter Persönlichkeiten oder großen, anonymen Festen, deren Ergebnis zweifelhaft erschien, auf der einen Seite und kleinen, engagierten und intensiven Gruppen auf der anderen Seite, deren Effizienz unzweifelhaft feststand, die aber die Frage offen ließen, ob das nicht ein elitärer Zirkel blieb und die vielen anderen in keiner Weise erreichte.

Von „Missionierungsideen" . . .

In solchen Fällen kommt es oft zu „Missionierungsideen": Die kleinen Gruppen schmieden Pläne, wie sie etwas „für die anderen" tun könnten, wie sie die vielen ansprechen könnten, was denn „die Masse" interessieren würde oder wofür man sie interessieren sollte. Versuche dieser Art sind oft schon von ihrem Ansatz her zum Scheitern verurteilt: Wer sich den Kopf für andere zerbricht, übersieht oft seine eigenen Bedürfnisse und Möglichkeiten. Wer etwas für andere tut, um einen bestimmten Zweck (die Verbreitung christlicher Gedanken und Werte beispielsweise oder die Vergrößerung der Gemeinde wie im konkreten Fall) zu verfolgen, ohne sich über seine eigenen Interessen dabei genau Rechenschaft abzulegen, kommt leicht in die Gefahr, sich selbst nicht mehr ernst zu nehmen und sich „im Einsatz für andere zu verzehren" – natürlich nicht ohne dann zu bedauern, wie wenig Erfolg seinem Einsatz beschieden sei.

. . . und ihrem Scheitern

Den Grund für das Scheitern dieses „pastoralen Ansatzes" verstand ich erst sehr viel später, als wir – durch Versuch und Irrtum, keineswegs aufgrund einer Strategie – einen Weg gefunden hatten, der nicht geradewegs wieder auf das genannte Dilemma zusteuerte, sondern die Arbeit mit einer überschaubaren Gruppe einerseits und Kommunikation mit einer großen Zahl von Studenten und Studentinnen andererseits möglich machte: Wir hatten begonnen, Theater zu spielen.

Theaterspielen ist in der Kirche nichts Außergewöhnliches. In vielen Gemeinden gibt es Theatergruppen, und in der Jugendarbeit wie im Religionsunterricht ist das Spiel eine beliebte pastorale Methode. Aber das war es in dieser Studentengemeinde gerade nicht: eine Methode. Als ich begann, mit einigen Interessierten in der Folge von Literaturgesprächen ein Stück mit den Beteiligten und für sie selbst spielerisch aufzuführen, hätte niemand im Traum daran gedacht, diese Beschäftigung, der wir aus spontaner Lust und eigenem Interesse nachgingen, mit pastoraler Tätigkeit oder unserem Versuch, die Gemeinde wirksamer werden zu lassen, in Verbindung zu bringen. Wir taten es einfach, weil wir selbst Spaß daran fanden und die spielerische Sache, einmal begonnen, uns sofort auch intellektuell zu fesseln begann.

Lust am Spiel . . .

Aus heutiger Sicht weiß ich, daß weder das damals gewählte Stück (Woody Allens Einakter „Gott" war gerade auf deutsch im Buchhandel erschienen) noch die Tatsache, daß wir aus dem relativ erfolglosen Reden und Planen heraus zu *spielen* begannen, noch das Faktum, daß niemand dabei einen Zweck oder eine Strategie verfolgte, zufällig waren. Wir hatten ein Stück gewählt, das die Fragen, die die Gruppe damals beschäftigten, thematisierte: nach dem Sinn der Existenz, nach Gott, nach der befriedigenden Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen und – last but not least – nach dem Stellenwert der Kunst. Die Kernfrage des Stückes lautet in etwa: „Kann man eine Botschaft vermitteln, und wenn ja, wie?" Niemand von denen, die damit anfingen, Szene für Szene spielerisch zu begreifen, hätte diese Charakterisierung damals zu Beginn so formulieren können. Es war einfach etwas an dem Stück, das „uns ansprach". Und das war ein weiterer wichtiger Faktor: Wir fühlten uns angesprochen (was zur bewußten Fragestellung, wie wir andere ansprechen könnten, in diametralem Gegensatz stand).

. . . *und* Theater mit dem Publikum

So begannen wir zu spielen statt zu planen, und da es beim Theaterspielen von Amateuren keine so klaren Konventionen, Verhaltensregeln und Vermeidungsstrategien gibt wie für die akademische Diskussion oder den Gemeinderat, kamen sehr bald die Interessen und Bedürfnisse der Beteiligten direkt und offen zutage („Kunst macht sichtbar", sagt Paul Klee). Bald war klar, daß wir nicht nur für uns selbst spielen wollten, sondern uns Zuschauer wünschten. So wurden aus dem Gruppenspiel Publikumsaufführungen. Nach den Aufführungen kam es zu Gesprächen mit den Zuschauern, und sehr bald entpuppte sich das Theaterspielen als eine ganz intensive Kommunikationsmöglichkeit. Verschiedenste Arbeitsgruppen entstanden. Weitere Stücke wurden gesucht und aufgeführt. Fragen wie „Warum spielt ihr gerade dieses Stück, und warum spielt ihr es gerade so" treffen, nimmt man sie ernst und beant-

wortet sie ehrlich, mitten in die Existenz, wenn sie an Leute gestellt werden, die sich die Mitwirkung an einem Stück und die Gestaltung ihrer Rolle weitgehend selbst aussuchen können. Allmählich stellte sich so auch die Gewißheit ein, daß Theateraufführungen eine wunderbare Möglichkeit bieten, Menschen mit einem Thema zu konfrontieren – Menschen, die nie zu einem Vortrag, einer Diskussionsrunde oder gar zu einer Predigt zu dem gleichen Thema gegangen wären – und mit ihnen darüber in Auseinandersetzung zu treten.

Der wichtigste Umstand aber war wohl: daß wir spielten, was uns selbst beschäftigte, interessierte und gefiel. Wir nannten es später: Aus Spaß und Betroffenheit Theater im und mit dem Publikum machen.

Beim Theater sind eine Fülle von Fähigkeiten gefragt – auf und hinter der Bühne, technische wie praktische Kenntnisse bei der Vorbereitung, Öffentlichkeitsarbeit, Verwaltung etc. Das bietet einer Vielfalt von Personen mit verschiedenen Begabungen und Interessen und keineswegs nur Schauspielern eine Möglichkeit. Etwas später entdeckten wir noch die live gespielte Musik als unverzichtbaren Bestandteil lebendigen Theaters – und den Tanz. Mit diesen Dimensionen wurde die verbale und rationale Ebene noch stärker relativiert.

Keine „Pastoralmethode"

Da sich Theater nicht so spielen läßt, daß es sich irgend jemand freiwillig anschaut, wenn es den Beteiligten nicht unter die Haut geht, bestand die Gefahr nicht, daß aus dem Theaterspielen eine neue „Pastoralmethode" wurde und Theater zur Verkündigungsstrategie institutionalisiert werden konnte. Weil jede neue Inszenierung auch die Möglichkeit bot, daß neue Leute einsteigen und andere aussteigen konnten, wurde auch das Element der Cliquenbildung so gering wie möglich gehalten, das auch durch die Selbstcharakterisierung als Amateurtheater (was ja nichts mit Dilettantismus zu tun haben muß) gefördert wurde. Viele Aspekte einer pastoralen Tätigkeit wurden so ermöglicht: Für die Beteiligten war das Theater Chance zu Persönlichkeitsbildung und -wachstum. Verkündigung und Liturgiegestaltung wurden durch die Aufführungen angeregt; bei Stücken mit Stoffen aus dem Evangelium geschah direkte Glaubensvermittlung im Sinn einer Katechese, wenn beispielsweise Bibelgleichnisse gespielt wurden. Die Verfremdung durch die darstellerischen Mittel bot dabei einen formal und inhaltlich neuen Zugang.

Was sich in der Studentengemeinde bewährt hatte und nach einigen Jahren deren Rahmen sprengte, jene Stücke zu spielen, die uns ansprachen und mit denen wir vor ein Publikum treten wollten, ließ sich auch weiter verwirklichen[1], als die Erzdiözese Wien eine eigene künstlerische Kontaktstelle im Pastoralamt einrichtete, deren Aufgabe es wurde, zusammen mit dem „Bretterhaus" und ähnlichen Gruppen kirchlichen Personen und Einrichtungen Unterstützung bei ihren künstlerischen Aktivitäten anzubieten und darüber hinaus den Kontakt und das Gespräch mit der Kunst- und Kulturszene der Großstadt zu suchen[2].

Wenn ich heute die Entwicklung zuerst zum Studententheater, dann zum Tourneetheater und schließlich zum größten Amateurtheater des Landes mit Großproduktionen und Hunderttausenden Zuschauern rückblickend verfolge, so scheint mir das Motto, aus dem heraus wir unseren Namen „Bretterhaus" wählten, weil wir gerade beide Teile von Goethes „Faust" spielten, am besten zu charakterisieren, was am Theater so faszinierend war: „So schreitet in dem engen Bretterhaus / den ganzen Kreis der Schöpfung aus."

Das Entscheidende daran ist nach wie vor, daß Theater so gespielt werden kann, daß damit nicht ein bestimmter Zweck verfolgt wird, sondern daß sich die Beteiligten mit all

[1] – durchaus auch mit einer avantgardistischen Produktion wie zuletzt „Mutterschoß und Vater Staat", in der Jean Genets „Unter Aufsicht" und Heiner Müllers „Hamletmaschine", also weder „klassische" noch „religiöse" Stücke, aufgeführt wurden. Die daraus u. a. mit der Kirchenleitung erwachsenen Konflikte konnten durch einen intensiven Dialog auch im Wien des Jahres 1988 konstruktiv bewältigt werden.

[2] Zu zwei großen Produktionen des „Bretterhauses", der Rock-Oper „Jesus Christ Superstar", die ein halbes Jahr lang vor ausverkauftem Saal mit jeweils ca. 1000 Besuchern gespielt wurde, vgl. *P. F. Schmid*, Jesus für Theaterbesucher, in: Diakonia 18 (1987) 134–138 (dort auch zur Einrichtung der genannten „Kontaktstelle Kultur") und dem Musical „Godspell", das mit kurzen Unterbrechungen von 1981 bis 1987 an die 150 Vorstellungen erlebte, vgl. *ders.*, Evangelium zum Mitsingen, in: Diakonia 13 (1982) 200–205.

ihren Wünschen und Ängsten, Hoffnungen und Konflikten selbst „ausdrücken" können, dem also einen spielerischen „Ausdruck" verleihen können, was in ihnen „drinnen" ist. Wenn sie eine Szene auf der Bühne gestalten, gestalten sie kreativ ein Stück ihres eigenen Lebens. Und das ist ein Kriterium für Kunst.

Die Vielfalt künstlerischen Ausdrucks

Theaterspielen ist zweifellos *eine*, nicht *die* Möglichkeit, sich dem zuvor beschriebenen pastoralen Dilemma konstruktiv zu stellen, die bei uns auf Grund der konkreten Umstände, Personen und Interessen „zufällig" in Frage kam, uns also „zufiel". Es hätte auch eine beliebige andere Kunstform sein können. Sicher aber nicht beliebig war die Tatsache, daß es eine selbstgewählte *künstlerische* Tätigkeit war, die uns selbst ebenso zufriedenstellte und herausforderte wie sie auf das Interesse solcher Menschen stieß, die sich weder in eine einer pastoralen Strategie entstammende Veranstaltung verirrt hätten noch sonst ansprechbar gewesen wären.

Theaterspielen ist eine künstlerische Betätigung, die Körper und Geist, Sprache und Musik umfaßt und so besonders vielfältigen Ausdruck ermöglicht – gleichzeitig aber auch ebenso viele Anforderungen stellt. Viele andere künstlerische Ausdrucksformen stehen dem Theater, auch von ihrer praktischen Realisierbarkeit in einer Gemeinde, um nichts nach: Gesang, Musik und Tanz, Malerei und Zeichnen, Raumgestaltung usw. Jeder soll die Form und den Ausdruck wählen, der ihm am meisten entspricht. Das tägliche Leben der Gemeinde kennt eine Fülle von Situationen, die nach künstlerischem Ausdruck verlangen, ihn sogar vorsehen oder bitter nötig hätten: die Liturgie und die Festgestaltung, die vielfältigen Formen von Geselligkeit und Arbeit, die Sakramentenvorbereitung und nicht zuletzt das zwischenmenschliche Gespräch.

Aber ist denn das alles Kunst?

Ist Kunst nicht der Ausdruck besonders begabter, einmaliger Persönlichkeiten, der das, was ein „normal Sterblicher" zustande bringt, weit überragt? Diese elitäre Vorstellung von Kunst ist, wenngleich weit verbreitet, ebenso schlichtweg falsch, wie es die Behauptung wäre, nur Olympiateilnehmer würden wirklich Sport betreiben. Die berühmten Kunstwerke einzelner sind herausragende Ergebnisse einer allen Menschen innewohnenden Fähigkeit, die nach Ausdruck drängt: der schöpferischen Selbstreflexion, der kreativen und visionären Gestaltung seines Lebens in der Gemeinschaft[3].

Max Reinhardt – der wahrlich nicht im Verdacht zu stehen braucht, einen anspruchslosen Allerweltskunstbegriff vertreten zu haben – nannte die Kunst schlicht ein Lebensmittel – eine Bedingung voll entfalteten menschlichen Lebens. Künstlerische Betätigung ist ein menschliches Grundbedürfnis, nicht elitärer Luxus oder die Tätigkeit von Fachleuten.

Eine authentische Predigt, sprachlich und inhaltlich von der Person des Predigers gestaltet, ist Kunst. Kunst ist ein festliches Essen mit einem einladend gedeckten Tisch, feinschmeckend gekochten Speisen und einem herzlichen Tischgespräch. Kunst ist eine sorgfältig ausgewählte, der Person des Trägers entsprechende Kleidung. Kunst ist ein von der Gemeinde als Ausdruck ihrer Beziehung zueinander und zu Gott gestalteter Gottesdienst. Kunst ist ein Gemeindefest, an dem sich die Feiernden von Herzen freuen können. Kunst ist eine Begräbnisfeier, die einen Ausdruck von Hoffnung vermittelt, ohne über die schmerzliche Realität hinwegzutrösten. Kunst ist ein verständnisvolles und einfühlsames Gespräch, in dem einander zwei oder mehrere Menschen als Menschen begegnen. Die Aufzählung ließe sich beliebig fortsetzen.

Kunst ist nicht pastorales Werkzeug, sie ist Ausdruck und Gestaltung des Lebens selbst

Kunst ist – und das ist allen genannten Beispielen gemeinsam – eben nicht Mittel zum Zweck: Sie ist Ausdruck des Lebens selbst. Wie die Seelsorge einer Gemeinde nicht zweckgebundenes Mittel, sondern ihr ureigenster Lebensvollzug ist.

[3] Zum Kunstbegriff und zum Verhältnis von Kunst, Kirche und Pastoral vgl. *P. F. Schmid*, Der Seelsorger als Lebenskünstler, in: Diakonia 18 (1987) 73–78 sowie das gesamte Themenheft „Kunst – gestaltetes Leben" (ebd.).

Hier ist nicht der Ort, die lange Geschichte des Verhältnisses von Kunst und Kirche, ihrer Konflikte sowie der Autonomiebestrebungen der Kunst im Detail auszuführen[4]. Wenn es auch immer wieder Tendenzen gab und völlig anachronistisch noch immer gibt, der Kunst einen bloßen Hilfscharakter zuzuweisen – viele bedeutende Vertreter der Kirche schätzten die Kunst nicht als bloßes „pastorales Werkzeug", sondern wegen ihres Eigenwertes und wußten um ihre Autonomie.

Kunst als Korrektiv zur Institution

Für jede Institution, gerade auch die Kirche, ist die Kunst eine herausfordernde Tatsache. Eines der wichtigsten Charakteristika der Kunst ist ja, daß sie sich stets als herrschaftskritisch erweist: auch und gerade heute, wo von Politikern und Amtsträgern vielfach das Wort von der „Freiheit der Kunst" in den Mund genommen wird, wenn damit auch nur eine Narrenfreiheit gemeint ist. Kunst, der es immer um „Spiel-Raum" geht, stößt auf ihrer Suche nach der Erweiterung dieser Spielräume notgedrungen auf Widerstände und rührt an Tabus. Ihr wohnt ein ketzerisches Element inne, sie hält stets kritische Distanz zu Institutionen. Sie läßt sich selbst schon gar nicht in eine Institution zwängen. Darum kann und muß die Geschichte der Kirche mit der Kunst eine Geschichte der Konflikte und Auseinandersetzungen sein. Eine domestizierte, brave, „getaufte" und in diesem Sinn kircheneigene Kunst kann es nicht geben. Sie verkommt, wo es versucht wurde und wird, zur bloßen Propaganda. Daß in einer Zeit, in der die Spielräume in manchen Bereichen von Kirche und Gesellschaft wieder enger werden, diese Herausforderung zu teils heftigen Konflikten führt, zeigt gerade, wie notwendig die Kunst als kritisches Korrektiv zur Institution ist.

Ambivalenz moderner Kunst

Gerade die moderne, zeitgenössische Kunst[5] erscheint vielen Menschen unverständlich, was durchaus als Ausdruck einer kommunikationsarmen und phantasielosen Kultur gewertet werden darf. Wahrhaftes Interesse an Menschen und jenes Interesse an Kunst, das sich von Kunst provozieren und anregen lassen will, sind stets parallel zu finden. In einer Zeit, in der die „Selbstverständlichkeit Gottes" geschwunden ist, ist auch der Bezug der Kunst zu Gott nicht so unmittelbar deutlich wie in den Zeiten, in denen die Kirche die „Mutter der Künste" war. Trotzdem darf für einen Glaubenden, der Kunst als kreativen Ausdruck seiner und seiner Mitmenschen Lebensgestaltung versteht, auch im „profansten" künstlerischen Ausdruck ein Aufleuchten der Frage nach Gott zu sehen sein, jeder schöpferische Ausdruck ein Anklang an den Schöpfer sein.

Einer der Männer, denen die „Diakonia" verdankt, daß sie geworden ist, was sie ist, Otto Mauer, wurde nicht müde, die Kunst als Herausforderung für Theologie und Pastoral zu preisen. Insbesondere der zeitgenössischen bildenden Kunst zugetan und verpflichtet, schrieb er in seinem Todesjahr 1973 in den Gedanken über „Kirchliche Kunstpolitik" über die Entfaltungsmöglichkeiten einer Spiritualität einer „Kirche der Armen" anhand der „asketischen Form" moderner Kunst: „Es läßt sich beobachten, daß ignorante kirchliche Kreise gerade zu diesen Tendenzen keine Beziehung haben und sie vielfach auf Grund ihrer vorgefaßten Meinung von Kunst als Prunk und Aufwand ablehnen." Und Mauer diagnostizierte Angst, Mißtrauen, Abneigung und die Verbindung mit „kunstreaktionären Dilettanten" anstelle des Risikos einer Konfrontation. Das Ergebnis – die Erfindung einer „christlichen" Kunst – nannte er treffend eine „fossile Enklave"[6]. Seine Einschätzung erscheint aktueller denn je.

Papst Paul VI. . . .

Mit der Einstellung, daß „jede wahre Kunst mit Gott und dem Göttlichen zu tun habe", befand sich Mauer in guter Gesellschaft: So schrieb etwa Papst Paul VI., der Gründer des Vatikanischen Museums für moderne religiöse Kunst, den Künstlern eine quasi priesterliche Rolle zu (worin er Beethoven folgt,

[4] Vgl. dazu etwa das Buch, das anläßlich des 1200-Jahr-Jubiläums des Konzils von Nikaia, das den Bilderstreit entschied, erschienen ist: *Ch. Dohmen – Th. Sternberg* (Hrsg.), . . . kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, Würzburg 1987.

[5] Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion vgl. *Günter Rombold*, Der Streit um das Bild, Stuttgart 1988.

[6] Zit. nach Wiener Journal 4 (1988).

der die Künstler zu einem priesterlichen Dienst berufen sah). Das Schöne war für ihn der experimentelle Beweis dafür, daß die Menschwerdung Gottes möglich ist. Auch die „verwegensten Äußerungen" künstlerischen Schaffens versuchte er, im Licht seiner christlichen Vision des Lebens zu verstehen. Wie man das Brevier mit seinen poetischen Texten beten könne, soll er einmal gefragt haben, wenn man keine ästhetische Erziehung genossen habe[7].

. . . und das II. Vatikanische Konzil

So ist auch in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils davon die Rede, daß Literatur und Kunst deswegen für die Kirche von großer Bedeutung seien, weil sie sich „um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen bemühen, seiner Probleme und seiner Erfahrungen bei dem Versuch, sich selbst und die Welt zu erkennen und zu vollenden", ja mehr noch: Literatur und Kunst „gehen darauf aus, die Situation des Menschen in Geschichte und Universum zu erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern und ein besseres Los der Menschen vorausahnen zu lassen" – eine Beschreibung, die die Kunst wahrlich nicht als Hilfsmittel der Pastoral, vielmehr als selbständige menschliche Erscheinung zur Auseinandersetzung mit seinem Leben beschreibt, wie es ebenso für die Wissenschaft und den Glauben zutrifft. Das Konzil ist sich der Konflikthaftigkeit der Beziehungen zwischen Kunst und Glauben durchaus bewußt, sieht aber, daß selbst „die Schwierigkeiten im Verhältnis von Kultur und Christentum [. . .] den Geist zu einem genaueren und tieferen Glaubensverständnis anregen" können[8].

Es ist gerade in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß das Konzil das Verhältnis zu Kunst und Literatur im gleichen Abschnitt wie das zu den Wissenschaften vom Menschen behandelt. Der Appell der Konzilsväter ist heute ebenso gültig und notwendig wie 1965, als „Gaudium et spes" verabschiedet wurde: Wir sind immer noch weit davon entfernt, „nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich zu beachten und anzuwenden", um zu einem „reineren und reiferen Glaubensleben" zu kommen[9], und wir sind immer noch weit davon entfernt, uns von Kunst und künstlerischem Ausdruck wirklich herausfordern zu lassen, statt sie für unsere Strategien zu gebrauchen, besser: zu mißbrauchen.

Seelsorge als Kunst der Gemeinde

Um zu dem als Beispiel erwähnten Theaterspielen zurückzukehren: Das einzige Instrument, das ein Schauspieler zur Verfügung hat, ist seine eigene Person. Freilich: Er hat einen Text und eine Rolle vorgegeben; ein Regisseur und allerhand Ausstattung, Kostüm und Technik sind ihm behilflich. Aber letztlich ist er selbst es, der die Rolle zum Leben erweckt, und dabei hat er nichts anderes als seinen Körper, seinen Geist, seine Seele, die dem Ausdruck und Glaubhaftigkeit verleihen sollen, worum es ihm geht. Ebenso ist es mit dem Seelsorger: Er hat Lehrmittel und Theologie, Dienstanweisungen und Kostüme, Gebäude und moderne Technik zu seiner Unterstützung; aber die Glaubwürdigkeit seines Vorhabens entscheidet sich an seiner Person. Wehe dem Seelsorger, der sich auf Methoden und Techniken verläßt oder ihnen mehr Bedeutung zumißt als seiner eigenen Echtheit und seinen personalen Qualitäten: Er wird als Karikatur oder als Dilettant wahrgenommen. Der tatsächlich bestehende gewichtige Unterschied zum Schauspieler verstärkt noch die Bedeutung der Authentizität: Er kann sich nicht darauf ausreden, daß die Rolle eben so angelegt sei, und das habe mit ihm als Person nichts zu tun, er kann sich auch nicht auf einen schlechten Regisseur oder ein mieses Stück ausreden. Er wird stets an seinem „Text", dem Evangelium, gemessen werden.

Ein engagierter Seelsorger wird, wie ein guter Schauspieler, sein „Fach" entdecken, ohne sich darauf ausschließlich zu fixieren. Er wird vornehmlich jene „Rollen" anstreben, die ihm liegen, und sein Instrument, also sich selbst, entsprechend den vorhandenen Möglichkeiten einzusetzen trachten – und doch

[7] Vgl. das Internationale Kolloquium 1988 in Paris über Paul VI. und die Kunst, bei dem Giuseppe Camadini, der Präsident des „Istituto Paolo VI.", bislang nicht veröffentlichte Schriften Montinis aus seinen frühen Priesterjahren zur Kunst vorstellte.

[8] Gaudium et spes Nr. 62.

[9] Ebd.

wird er sich nie mit dem Erreichten und sicher Funktionierenden zufriedengeben. Er wird seine Chance und die Chance dessen, worum es ihm geht, immer im Möglichen sehen. Sich mit dem Möglichen, Erahnten, Zukünftigen auseinanderzusetzen, durch Kreativität und zur Kreativität zu befreien, das ist die prophetische Aufgabe von Kunst wie Pastoral.

Wo der lebendige Bezug zu den Zuschauern im Theater fehlt, passiert Selbstdarstellung und nicht Kunst. Wo anderes einfach nachgemacht wird, spricht man in der Kunst von Kopie, Fälschung oder Plagiat. Wo vordergründige Bedürfnisbefriedigung offenbares Ziel ist, redet man von Kitsch. Und wer unter seinen eigenen Möglichkeiten bleibt, weil er beispielsweise nichts anderes tut, als Erfolgsrezepte zu wiederholen, den nennt man einen Banausen. Demgegenüber ist Authentizität ein Kennzeichen von Kunst und gelungenem Leben. Ihr geht es um das Schöne, wie sich Otto Mauer auszudrücken pflegte, und nicht um Behübschung.

Ein Plädoyer dafür, Seelsorge als Kunst des Seelsorgers wie der Gemeinde zu sehen, möchte über die vielfach geübte Pastoral durch Reden und Schreiben, durch Diskutieren, Organisieren und Verwalten – zweifellos unverzichtbaren und wichtigen Aspekten – zu einer *Pastoral durch Kunst* und einer *Pastoral als Kunst* als schöpferische Erweiterung des Selbstverständnisses anregen. Pastoral kann so als kreativer Entwurf und zu „meisternde" Aufgabe gesehen werden, in der es – wie in jeder Kunst – gilt, Meister zu werden und sich dennoch stets als Lernender zu verstehen. Jeder Seelsorger, jeder in der Gemeinde kann sich selbst als Künstler sehen, der wahrhaft zu leben und heilzuwerden lernt (statt sich als „ausgelernter" Fachmann zu verstehen). Als einer, der seiner Vitalität und seiner Hoffnung einen Ausdruck zu geben versucht und so sein Ringen und Suchen, sein Glauben und Lieben authentisch gestaltet.

Es ist eine Kunst, seine eigenen Möglichkeiten zu entfalten, Mensch zu werden, und es ist eine Kunst, Menschwerdung, Gemeindebildung und -wachstum zu ermöglichen – Diakonia der Gemeinde im besten Sinn des Wortes.

Bernhard Honsel

Situation und Chance einer volkskirchlichen Gemeinde heute

Gemeinde Jesu, wie sie in dieser Welt die befreiende und zugleich herausfordernde Botschaft des Evangeliums verkündigt, ist ein immer wiederkehrendes Thema dieser Zeitschrift. Verkündigung, Diakonie, Erfahrung von Gemeinschaft und die Feier der Liturgie geschehen vor allem in den Gemeinden, dort schlägt das Herz der Kirche; wie immer man Gemeinde versteht.

Im Jahre 1967 wurde ich Pfarrer in einer von christlicher Tradition geprägten Stadtrandgemeinde im katholischen Münsterland. Das II. Vatikanische Konzil war gerade beendet, doch die Pastoral in unserer wie in den Nachbargemeinden war weitgehend klerikal, individualistisch und bewahrend[1]. Elternhaus, Schule und die Ordnung der Gesellschaft sicherten weitgehend die Weitergabe des Glaubens und die Teilnahme am kirchlichen Leben. Ob die Gottesdienste gut gestaltet waren und die Predigt die Menschen erreichte, war nicht entscheidend. In diesen zwei Jahrzehnten erlebten wir aber auch in den katholischen, ländlichen Gebieten des deutschsprachigen Raumes den Übergang von einer mehr oder weniger geschlossenen Gesellschaft mit christlicher Ordnung zu einer offenen, pluralistischen Gesellschaft mit einem vielfältigen und teilweise faszinierenden Freizeitangebot, wie sie vor einer Generation noch undenkbar war. Heute haben die Sonn- und Festtage für einen großen Teil der Bevölkerung ihren christlichen Sinngehalt schon verloren. Sie werden als Freizeit wahrgenommen, in der jeder selbst bestimmt, was er tut.
Parallel zu diesem fortschreitenden Prozeß der Entkirchlichung der Gesellschaft vollzieht sich unaufhaltsam ein lautloser Auszug aus dem gemeindlichen Leben. Er begann vor Jahrzehnten in den Großstädten und ist auch seit Jahren in den katholischen Dörfern und Landgebieten Österreichs, der Schweiz

[1] Eine genauere Beschreibung der Situation, wie ich sie in St. Ludwig vorfand, ist veröffentlicht in: *Bernhard Honsel*, Der rote Punkt, Düsseldorf [2]1985.

und der Bundesrepublik Deutschland in vollem Gange. Es hat den Anschein, daß viele getaufte Christen de facto so leben, als gäbe es Gott nicht – ohne jede nach außen erkennbare Religiosität[2].

Ich möchte die Aufmerksamkeit aber auch auf eine positive Entwicklung lenken. Das II. Vatikanische Konzil als Antwort auf den Prozeß der Entkirchlichung der Gesellschaft brachte eine Hinwendung der Kirche zur Welt und zum Menschen. Es entstand ein neues Kirchen- und Gemeindebewußtsein: Kirche als Volk Gottes unterwegs. Viele Gemeinden haben den Auftrag des Konzils angenommen und versucht, sich der Welt und dem Menschen zu öffnen. In dem Maße das geschieht, kann die Gemeinde, die Kirche erfahren werden als Ort, wo Menschen sich angenommen wissen und Heimat finden können.

Nie zuvor ist Gemeindearbeit pfarrlich und überpfarrlich so sorgfältig geplant und reflektiert worden, haben so viele Laien engagiert mitgearbeitet. Das vermag den Prozeß der Entkirchlichung der Gesellschaft nicht aufzuhalten, doch für das Leben der Gemeinde und ihren Dienst an der Welt wird eine Chance sichtbar, die hoffen läßt. Ich beobachte bei uns und in anderen Gemeinden, daß vor allem diejenigen am Gemeindeleben teilnehmen und es stützen, die eine bewußte Entscheidung gefällt haben. Diese haben erkannt und erfahren, daß die Botschaft des Evangeliums und das Mitleben mit der Gemeinde Halt und Sinn gibt, in Freiheit führt und zur Verantwortung befähigt.

Menschen in die Entscheidung zu führen, ihnen Erfahrungen zu ermöglichen, die helfen, in dieser säkularisierten Welt christlich zu leben, scheint mir eine vordringliche, Hoffnung stiftende Aufgabe der Gemeindearbeit zu sein. In vielen Gemeinden geschieht das auf unterschiedliche Weise. Die Grundlage ist das Alltägliche, das, was immer wieder geschieht.

Ich möchte im folgenden aus dem Erleben zweier aufeinanderfolgender Wochen Elemente einer solchen Praxis aufzeigen, die mir bedeutsam erscheinen.

[2] Vgl. *Bernhard Honsel*, Der stille Auszug aus dem gemeindlichen Leben – auch eine Chance?, in: Diakonia 19 (1988) 1–5.

Glaubenskurs – Gemeinde auf Zeit

Seit zehn Jahren laden wir in der Gemeinde zu fünftägigen Glaubenskursen ein. Erwachsen sind diese Kurse zunächst aus der Notwendigkeit der Schulung von Katechetinnen und Katecheten für Erstkommunion und Firmung.

Die guten Erfahrungen wirkten in der Gemeinde weiter, sprachen sich herum und ermutigten uns, einen weiteren Kurs offen anzubieten für andere, die in der Gemeinde leben bzw. mitarbeiten. Dennoch bedurfte es nicht nur in den ersten Jahren des gezielten Ansprechens einzelner, um sie zur Teilnahme zu motivieren.

Zum Gelingen dieser Kurse trägt sicher bei, daß wir sie in Bildungshäusern außerhalb der Gemeinde durchführen, wenn möglich in einer angenehmen Umgebung. Die Tatsache, daß alle Teilnehmenden die gewohnte Umgebung verlassen, sich aufmachen und sich Zeit nehmen, ermöglicht es ihnen, ihre Aufmerksamkeit ausschließlich auf sich, das Erleben in der Gruppe und das Thema des Kurses zu richten.

Wir gehen aus von den Erfahrungen der Teilnehmenden, ermutigen sie, die eigenen Erfahrungen und die der anderen ernst zu nehmen, und stellen uns immer wieder im Gespräch und im Gebet der befreienden und fordernden Botschaft der Heiligen Schrift. Diese Tage werden so im Sinne des Wortes Exerzitien: Einübung in Glauben und christliches Leben[3].

Das Thema des Glaubenskurses dieses Jahres: „Mein Selbstbewußtsein als Mensch und Christ in meinem persönlichen Leben, in meinem Beruf: Wie kann die Person Jesu von Nazareth Maßstab sein für mein Leben?" Die Teilnehmenden, zwölf Frauen und sieben Männer, der Jüngste 20, die Älteste 66 Jahre alt, kommen aus verschiedenen Berufen und sind in verschiedenen Feldern der Gemeinde tätig. Sieben nahmen erstmalig teil, die anderen hatten schon an früheren Kursen teilgenommen. Nach anfänglich vorsichtigem Abtasten entstand eine Atmo-

[3] Vgl. *Paul M. Zulehner – Josef Fischer – Max Huber*, „Sie werden mein Volk sein", Düsseldorf [2]1985. Die Autoren informieren über den Aufbau von Glaubenskursen, die in der Diözese Passau durchgeführt wurden.

sphäre der Offenheit, in der alle frei wurden, ihre Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte zu bedenken und zu erzählen.

Ein wesentliches Element in diesem Kurs war die Begegnung mit der Heiligen Schrift im Gespräch und im Rollenspiel, um die Erfahrungen der Menschen damals für heute fruchtbar zu machen. Höhepunkt war am letzten Abend das liturgische Fest mit der Eucharistiefeier, zu dessen Gestaltung alle aus der Erfahrung dieser Tage beitrugen. Die Gegenwart des Herrn war deutlich erfahrbar in seinem Wort, in den Zeichen von Brot und Wein und in der versammelten Gemeinde.

Für die Teilnehmenden wie für mich wurde dieser Kurs zu einem intensiven Erleben von Gemeinde. Wie in einem Brennglas wurde deutlich, was für Christsein und Gemeindebildung hilfreich und notwendig ist. Mir kommt das Wort Karl Rahners in den Sinn: „Der Christ von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas von Gott erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein."

Vor allem diejenigen, die das erste Mal mitgefahren sind, sagten, daß sie noch nie so bewußt ihr Leben und ihre Berufung als Christen bedacht hätten. Am Beispiel Jesu von Nazareth wurde deutlich, wie wichtig es ist, den eigenen Weg zu suchen und ihn entschieden zu gehen, auch und gerade wenn Widerstände auftreten.

Ein Werkmeister, 66 Jahre, nahm erstmalig an einem solchen Glaubenskurs teil, ermutigt durch die Erfahrungen seiner Frau und seiner Kinder. Das Erleben dieser Tage war für ihn so befreiend, daß er schon im Kurs und auch später zu Hause seinen Angehörigen und Bekannten gegenüber ein deutlich verändertes, offenes Gesprächsverhalten zeigte.

Das Zusammenleben mit Gemeindemitgliedern in einem solchen Kurs bewirkt Kennenlernen, größere menschliche Nähe, es wächst Partnerschaft, ja Geschwisterlichkeit. Als Priester bin ich nicht nur der Gebende, sondern auch der Empfangende. Mein Glaube wird durch die Erfahrungen und den Glauben der Teilnehmenden gestärkt.

Die in den Kursen gelebte Art des Miteinander-Umgehens wirkt in der Gemeinde weiter und führte im Laufe der Jahre bei mir wie bei dem „Kern" der Gemeinde zu einem neuen Selbstverständnis. Vor zwanzig Jahren fühlte ich mich zuerst als Priester mit einem großen Verantwortungsgefühl für die ganze Gemeinde. Heute empfinde ich mich zunächst als Mensch unter Menschen, als Christ unter Christen; wir sind gemeinsam Kirche und haben gemeinsame Verantwortung. So wächst geschwisterliche Gemeinde. Selbstverständlich habe ich als Pfarrer und Priester darüber hinaus eine besondere Verantwortung.

Als Christen in der Welt leben

Damit Menschen in dieser Welt als Christen leben können, scheint mir folgendes vordringlich zu sein:

– Phasen intensiven Erlebens von Gemeinde können den Menschen helfen, ihren Glauben, ihr Christsein tiefer zu erfahren und im Alltag der Familie und des Berufes lebendiger zu bezeugen.

– Die Gemeinde muß Raum schaffen, Erfahrungen ermöglichen, daß die Menschen ihre Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte erkennen und erzählen können. Glaubenskurse, Einkehrtage und -wochenenden, wo Menschen die gewohnte Umgebung verlassen und sich Zeit nehmen, sind sicher besondere Möglichkeiten. Auch in der gesamten katechetischen Arbeit und in der übrigen Bildungsarbeit der Gemeinde haben wir den erfahrungsbezogenen Ansatz gewählt, so daß Menschen mit ihrem Leben und ihren Fragen zu Worte kommen. So widmen wir z. B. den Elterngesprächen bei der Vorbereitung der Erstkommunion große Aufmerksamkeit. In fünf aufeinanderfolgenden Wochen laden wir die Eltern der Erstkommunionkinder ein, um Fragen ihres Glaubens und der religiösen Erziehung auszutauschen. An einem Abend feiern wir mit dieser Gruppe Eucharistie. Die Zeit der Vorbereitung auf die Erstkommunion wird so für manche Eltern ein neuer Anfang zum Mitleben mit der Gemeinde.

– Die Heilige Schrift hilft den Menschen, ihre Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte zu erkennen. Von der Begegnung mit der Heiligen Schrift lebt Gemeinde Jesu[4]. Jede(r)

[4] Vgl. *Hans Werners*, Was haben heutige Gemeinden von der Gemeinde Jesu zu lernen?, in: Diakonia 19 (1988) 6–14.

gläubige Christ(in) kann die Heilige Schrift unmittelbar auf das eigene Leben beziehen und nach ihr zu leben versuchen, doch die Erfahrung zeigt: Viele sind angewiesen auf Impulse und Anregungen, die sich aus Gesprächen in Gruppen ergeben. Hier lernen Menschen, mit der Heiligen Schrift umzugehen; sie beginnt neu zu sprechen für die Menschen durch die Gespräche in Gruppen.
– Viele Menschen brauchen kleinere Gruppen oder Gemeinschaften innerhalb der Gemeinde, um die Fragen ihres Lebens zu besprechen, um für ihr Leben als Menschen und Christen in der Familie und in der Welt Mut, Hilfe, Anregung zu bekommen. Über das Erleben in überschaubaren Gruppen finden Menschen Zugang zur sonntäglichen Eucharistiefeier, in der sich Mitglieder der vielen kleinen Gruppen versammeln.

Das Wochenende –
Offenheit für den Fremden, das Fremde

Eine zweite Erfahrung brachte das folgende Wochenende in der Gemeinde. Es hatte sich ein Gast aus Burkina Faso[5], dem ehemaligen Obervolta, Afrika, angemeldet: Joseph Ilboudo. Er hatte vor zehn Jahren als Student an einem internationalen Pfadfindertreffen in Ibbenbüren teilgenommen; vor drei Jahren wurde er zum Priester geweiht. Wir hatten in diesen Jahren lockeren Briefkontakt.
Als Thema der Gottesdienste wählten wir: Beieinander Gast sein, voneinander lernen. Die Predigt und die Präfation wurden in französischer Sprache gehalten, der Einsetzungsbericht und das Vaterunser im Landesdialekt gesungen. Das Thema der Predigt: Christus begegnet uns immer im anderen Menschen.
Es war das erste Mal, daß ein afrikanischer Priester in unserer Kirche die Predigt hielt. Sie wurde von einer Frau abschnittweise übersetzt. Selten ist mir so bewußt geworden, daß die Gegenwart eines Menschen die Atmosphäre des Gottesdienstes deutlich wahrnehmbar verändert, die Gegenwart eines Menschen, der für uns bis dahin ein Fremder war. Dieser Fremde wurde von der Gemeinde bereitwillig aufgenommen und verstanden, und gerade das Andersartige schuf eine Atmosphäre, die betroffen machte und öffnete. Hier wurde die Weisheit des Volkes Israel, daß im Gast und vor allem im Fremden Gott anwesend ist, für viele erfahrbar. Das Thema der Predigt, daß durch den Gast, durch den Fremden Christus uns anspricht, wurde von der Gemeinde unmittelbar verstanden.

Fremde in die Gemeinde aufnehmen

Einen afrikanischen Priester an einem Wochenende als Gast anzunehmen, in ihm Christus zu erkennen und sich von ihm begeistern zu lassen, ist das eine. Neue, Fremde, ausländische Mitbürger und Asylanten in die Gemeinde aufzunehmen und in ihnen Christus zu erkennen, ist die ständige, viel schwierigere Aufgabe der Gemeinde. Das ist aber der Anspruch des Evangeliums.
Meine Vision: Zur Gemeinde der Zukunft gehört, daß sie offen ist für den Fremden, für das Fremde – in der Nähe und in der Ferne. Viele Gemeinden erleben heute eine große Fluktuation.
Es ziehen ständig Fremde neu in die Gemeinde, Menschen unterschiedlicher Mentalität, ja Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen. Dies nicht als Bedrohung, sondern als Chance zu begreifen, ist eine unerläßliche Lernaufgabe für jeden Christen. Wenn Gemeinden sich dafür nicht öffnen, besteht die Gefahr, daß sie aus Angst zu Gettogemeinden werden; wenn Gemeinden Neue und Neues aufnehmen, können sie dadurch bereichert werden.

Lebensbegleitung
im Alltag und in existentiellen Situationen

Glaubenskurse und der Besuch eines Afrikaners sind außerordentliche Ereignisse und sicher Höhepunkte gemeindlichen Lebens. Sie haben Voraussetzungen im Alltag der Gemeinde und wirken wieder in die Gemeinde hinein.
Folgendes geschah bei uns in der Woche danach: Zwei Menschen starben; ein Mann, 48 Jahre, nahm sich das Leben; eine Frau, 59 Jahre, erlag von einem Augenblick auf den anderen einem Herzinfarkt. Am Freitag heiratete ein junges Paar; am Wochenende wurden sechs Kinder durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen.

[5] Übersetzung: Burkina = der Mensch der Würde und der Freiheit; Faso = Land der Väter. Der Name ist gewählt als Programm für die junge Demokratie, die aus dem Land der Väter erwachsen ist.

Vor jeder Beerdigung besuchte ich die Angehörigen der Verstorbenen. Sie wollten reden, ihrer Trauer Ausdruck geben. Im Gespräch wurde deutlich, wer der/die Verstorbene war, was er/sie für die Angehörigen bedeutete. Dann tauchte auch – zunächst verdeckt – die Frage nach dem eigenen Anteil am überraschenden Tod der Verstorbenen auf. Im Gespräch und in der liturgischen Feier hofften sie auf Zuspruch, Trost und Deutung.

Mit dem Brautpaar führte ich ein ausführliches Traugespräch. Sie liebten einander sehr und waren voller Zuversicht, daß ihre Ehe gelingen würde. Sie hatten über Jahre den Kontakt zur Gemeinde fast völlig aufgegeben, doch beide waren gläubig und durch die Erfahrung ihrer Liebe neu geöffnet für das Geheimnis Gottes. Sie hatten bewußt die kirchliche Trauung gewählt und wollten Gott für ihre Liebe danken, ihr Leben feiern und um Gottes Segen für die Zukunft bitten.

Die Eltern und einige Paten der Täuflinge kamen an einem Abend zum Taufgespräch. Ihre Erfahrungen und ihre Nähe zu Kirche und Gemeinde waren ganz verschiedenartig: von kritischer Distanz bis zum selbstverständlichen, regelmäßigen Mitleben. Im Laufe des Abends entwickelte sich ein sehr offenes Gespräch. Bei manchen wurde hinter der kritischen Distanz Sehnsucht und mehr Gläubigkeit sichtbar, als ich vermutet hatte, und die Hoffnung, für sich und ihre Kinder von der Gemeinde Anregung und Hilfe zu bekommen. Alle waren voller Dankbarkeit für das ihnen geschenkte, neue Leben.

Erwartungen an Pfarrer und Gemeinde

Die Erwartungen der Betroffenen richten sich vor allem auf den Amtsträger. Er steht für Gemeinde. Wenn sie in der Begegnung erfahren: Du bist hier willkommen, so wie du bist, mit deiner Trauer, mit deiner Freude, auch mit deinem Ärger, schafft das ein offenes Klima und die Voraussetzung, daß einzelne sich jetzt oder später der Gemeinde intensiver anschließen. Das darf ich immer wieder erleben.

Um existentielle Ereignisse stärker mit dem Gemeindeleben zu verbinden, feiern wir mehrmals im Jahr die Taufe im Gemeindegottesdienst. Hin und wieder sind auch Brautpaare und Paare, die ein Ehejubiläum feiern, bereit, dies im Gemeindegottesdienst zu tun. Das ist für die Gemeinde wie für die Betroffenen immer ein besonderes Erlebnis.

In dieser Woche nahmen außer den unmittelbar Betroffenen etwa 200 Menschen an den verschiedenen liturgischen Feiern teil, hörten die Botschaft des Evangeliums angesichts eines Ereignisses, das sie existentiell betraf. Darunter waren Menschen, die regelmäßig mit der Gemeinde leben, und viele, die nur angesichts dieses oder ähnlicher Ereignisse mit Kirche und Gemeinde in Berührung kommen.

Wenn der Dienst an den Menschen mit wirklich persönlicher Zuwendung geschieht, kann Leben transparent werden, kann Gemeinde, Kirche als lebensfördernd erfahren werden. Dadurch kann Evangelisierung geschehen. Wenn für 5000 Menschen nur ein Priester als Ansprechpartner zur Verfügung steht oder wenn ein Priester für mehrere Gemeinden zuständig ist, birgt das von der Struktur her die Gefahr einer ständigen Überforderung. Von meiner Erfahrung als Pfarrer einer großen Gemeinde stellt sich mir immer stärker die Frage nach dem Selbstverständnis von Gemeinde und Amt und damit verbunden die Frage nach den Bedingungen, die mit der Zulassung zum Amt verknüpft sind.

Zudem scheint mir eine regelmäßige Praxisbegleitung für alle hauptberuflich in der Seelsorge Tätigen hilfreich zu sein. So könnten Prioritäten gesetzt und die eigenen Möglichkeiten mit der Situation abgestimmt werden, damit menschliches Leben und fruchtbares pastorales Wirken möglich bleiben und auch Zeit für Gebet, Studium, Kontakt zu Freunden und für Entspannung bleibt. Viele Seelsorger fühlen sich mit der Arbeit überlastet. Wenn dieses Gefühl zu lange währt, kann dabei die Freude am Leben und an der Aufgabe zu kurz kommen, und es besteht die Gefahr, daß das Zeugnis für die befreiende Botschaft des Evangeliums Schaden leidet, nicht glaubhaft wirkt. Selbst liturgische Handlungen können dann nicht mehr personal vollzogen und auf den Menschen bezogen werden. Wie soll da erlösendes, befreiendes Wirken geschehen?

Ich habe hier beschrieben, was ich in und mit

der Gemeinde erlebt habe und meinen Anteil daran. Natürlich geschah und geschieht Woche für Woche vieles in der Gemeinde, was hier nicht genannt wurde: Menschen treffen sich, um ihre Lebenswirklichkeit miteinander zu teilen; Kranke werden besucht; Notleidenden wird geholfen . . .

Doch wir sollten nicht vergessen: Das Eigentliche, worum es letztlich geht, das Wachsen des Reiches Gottes, können wir nicht „machen". Bei allem menschlichen Tun, das unersetzlich bleibt, gilt: „Er sagte: Mit dem Reich Gottes ist es so, wie wenn ein Mann Samen auf seinen Acker sät; dann schläft er und steht wieder auf, es wird Nacht und wird Tag, der Samen keimt und wächst, und der Mann weiß nicht, wie. Die Erde bringt von selbst ihre Frucht, zuerst den Halm, dann die Ähre, dann das volle Korn in der Ähre. Sobald aber die Frucht reif ist, legt er die Sichel an; denn die Zeit der Ernte ist da" (Mk 4, 26–29).

Forum

Ergänzend zum gemeinsamen Nachdenken über unser Programm als Diakonia-Redaktion wollten wir mit dem nachfolgenden Forum uns, unseren Lesern und den Kirchen in den deutschsprachigen Ländern von Personen, die diese Kirchen aus größerer Distanz heraus beobachten, sagen lassen, worin sie die Probleme, Chancen und Aufgaben dieser unserer Kirchen sehen. Wir haben deshalb einige Wissenschafter, Politiker, Schriftsteller und andere Frauen und Männer, die auf besondere Defizite und Aufgaben aufmerksam machen können, um einen kurzen Beitrag zu dieser Frage gebeten. – Viele Anstöße, die wir erhalten haben, liegen auf der Linie unseres Bemühens; manche weisen allerdings in die Gegenrichtung, so daß der Dialog mühsam sein wird. Wir werden aber versuchen, in die weitere Arbeit auch die Anregungen und Herausforderungen dieses Forums einfließen zu lassen. *red*

Peter-Jürgen Boock

Hoffnung auf eine Kirche bei den Menschen

Für viele Menschen unserer Breitengrade sind die großen christlichen Kirchen zu einem Anachronismus geworden. In einer materialistischen, auf die Verwertbarkeit aller Menschen und Dinge ausgerichteten Welt hat der nicht in Dollar umrechenbare Glaube einen schweren Stand.

Aber es gibt Reaktionen auf die kalt-berechnende Lebensweise, die nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern die ganze Schöpfung zur Ware degradiert. Christen, zumeist junge Menschen, versuchen sich in Formen des Miteinander, die den Idealen der urchristlichen Gemeinden nahekommen. Auch Spiritualität ist wieder gefragt. Die neue alte Suche nach Sinngebung ist allerdings weit entfernt vom naiven Glauben an eine höhere Macht, die's schon richten wird, wenn das Wesen, das Gott nach seinem Ebenbild schuf, es doch schafft, alles zu verwüsten. Die Suche nach neuen Formen, den christlichen Glauben zu leben, führt in den meisten Fällen zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Realität.

Die beiden großen Kirchen im deutschsprachigen Raum tun sich sehr schwer damit, sich in dieser Auseinandersetzung so parteiisch zu verhalten, wie es vor rund 2000 Jahren Jesus Christus getan hat. Manchmal habe ich den Eindruck, daß sich die Institutionen des Christentums zu diesen Herausforderungen verhalten wie multinationale Konzerne, die um ihr Marktmonopol fürchten. Dogmatisch, mißtrauisch gegenüber allen Veränderungen, darauf bedacht, die Hierarchie vor dem „Wildwuchs" von der Basis her zu verteidigen, suchen sie zu oft ihr Heil in Rückzugsgefechten. Dabei ist ein Teil der gesellschaftspolitischen Aufbruchsstimmung von Ende der sechziger/Anfang der siebziger Jahre mit einiger Verspätung auch in den Kirchen wirksam geworden. Nach Jahren, in denen Kirchenaustritte unter kritischen jungen Menschen eher die Regel als die Ausnahme waren, fanden viele desillusioniert zum Glauben und zur Kirche zurück. Ob im sozialen Bereich, im Umweltschutz, in der Frage von Frieden, Abrüstung

und Völkerverständigung, auf allen gesellschaftlichen Gebieten begannen junge Menschen auf der Basis des christlichen Glaubens engagiert zu arbeiten, zu intervenieren und – wo es nicht anders ging – zu protestieren und anzuklagen.
Inzwischen gibt es leider Anzeichen dafür, daß die Trägheit der Institution Kirche es schaffen könnte, viel von der Energie dieser Menschen leerlaufen zu lassen. Waffen einsegnen und der Pazifismus eines Jesus gehen auf Dauer sowenig zusammen, wie sich die päpstliche Forderung nach mehr sozialer Gerechtigkeit damit vereinbaren läßt, daß seine Kirche über die mit ihr verbundenen Banken an Investitionen im rassistischen Südafrika beteiligt ist. Bischöfe und Kardinäle im trauten Gespräch mit den Spitzen von Wirtschaft, Politik und Showgeschäft sind ein vertrauter Anblick. Bischöfe und Kardinäle im Gespräch mit Demonstranten, die gegen die Umweltzerstörung oder den Waffenexport in die Krisengebiete der Dritten Welt protestieren, solche Bilder sucht man meist vergeblich.
Wenn es die Menschen schaffen sollten, sich selbst zu zerstören, werden damit auch der Glaube und die Kirchen obsolet. Auch für den vereinzelten, sozial verkrüppelten Leistungsgesellschaftsmenschen, der ebenso blind produziert wie konsumiert, ex und hopp lebt und eher dem Computer als dem Mitmenschen traut, sind Glaube und Kirche überflüssig. Die mediengerecht von Werbeagenturen auf Bildschirmformat getrimmte Verkündigung des vollelektronischen Fernsehpastors mag die übersättigten Sinne der TV-Konsumenten eine Weile irritieren, wirkliche Antworten bietet sie nicht.
Aber die Hoffnung ist ein Unkraut, das noch in der Wüste Wurzeln schlägt. Hoffnung auf Erneuerung auch für die strukturell verkrusteten Kirchen des deutschsprachigen Raums kommt meiner Meinung nach von „ganz unten". Ganz unten liegen auf dem Globus die Länder der Dritten Welt. Von dort kommt die Theologie der Befreiung, dort gibt es die Basisgemeinden in den Elendsquartieren, die Arbeiterpriester und die Kirchen im Widerstand gegen Rassismus, Unterdrückung und Ausbeutung. Für viele junge Christen hier bei uns sind die Entwicklungen dort mehr Orientierung als das schwammige Verhalten saturierter Kirchenoberer im eignen Land.

Alfred Grosser

Glaubwürdige Christen als Gesprächspartner

1. *Nie wieder Mitläufertum!* Nie wieder so etwas wie die feierliche Erklärung der österreichischen Bischöfe am 18. März 1938: „Wir erkennen freudig an, daß die nationalsozialistische Bewegung auf dem Gebiet des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaues . . . Hervorragendes geleistet hat und leistet . . . Die Bischöfe begleiten dieses Wirken für die Zukunft mit ihren besten Segenswünschen und werden auch die Gläubigen in diesem Sinne ermahnen." Immer die EKD-Erklärung vom 31. August 1945 in Treysa in Erinnerung behalten: „Ein schlecht verstandenes Luthertum hat uns glauben lassen, daß wir gegenüber dem Staat nur eine Verpflichtung haben, nämlich ihm zu gehorchen, die Christenheit zum Gehorsam zu ermahnen." Aber dabei nicht, wie es besonders viele deutsche Protestanten heute tun, in der ständigen Angst leben, wieder zu spät nein zu sagen und somit zu früh dem demokratischen Staat die Legitimität abzusprechen. Die Gewissensethik ist notwendig, aber sie muß mit der Ethik der Verantwortung zusammengehen: Wie würde ich handeln, wenn ich die staatliche Verantwortung tragen würde?
2. Es gibt heute eine schöne *ethische Konvergenz zwischen dem Christentum und dem humanistischen Atheismus.* „Man kennt den Stellenwert, den die Ideen der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit in Ihrer Kultur und Geschichte haben. Im Grunde sind es christliche Werte": so Johannes Paul II. zu den Franzosen am 1. Juni 1980. Christliche Werte, die gewissermaßen gegen die Kirchen im 16., 18. und 19. Jahrhundert neu entdeckt wurden. Auch die Definition des Nächsten im Sinne von Lukas 10, 36: Der Christ hat sich dem Verfolgten, dem Leidenden gegenüber als Nächster zu beweisen, auch wenn dieser kein Christ ist, auch wenn die Verfolger Christen sind. Unter den Bischöfen der Bundesrepublik Deutschland hat eigentlich nur der von Limburg, Franz Kamphaus, in der Asylanten-Debatte 1986 voll christlich gesprochen, als er am Ende seines Aufrufes Matthäus 25 zitierte: „Für die Kirche trägt jeder Fremde das Antlitz

Christi: ‚Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen'."

Dabei ist es wesentlich festzustellen, daß allein schon die Vergangenheit der Kirchen es verbieten sollte, eine Art Monopolanspruch der Moral für die Gläubigen verlauten zu lassen, so wie er leider in der an sich schönen Enzyklika *Mater et Magistra* zum Ausdruck kam: „Die sittliche Ordnung hat nur in Gott Bestand. Wird sie von Gott gelöst, löst sie sich selber auf." Wollen die Kirchen wirklich die Zusammenarbeit mit im Namen der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Wahrheit handelnden Ungläubigen, so sollten sie die Worte bedenken, die der Dominikaner Jean-Pierre Lintanf (heute Provinzial der Dominikanerprovinz Lyon) seinen theologischen Heften *Cahiers du Val* als Motto gegeben hat: „Der Glaube an Gott ist nicht nötig, um eine Moral zu begründen. Die Moral gehört nicht den Kirchen. Behaupten, wie Dostojewski es tat, daß ‚wenn es Gott nicht gibt, alles erlaubt ist', bedeutet, daß man sich eine klägliche Idee macht vom Menschen, von Gott und von der Moral."

3. Das soll nicht heißen, daß sich die Christen nicht *als Christen bekennen* sollen. Im Gegenteil. Es gab die Zeit, wo die Kirchen versuchten, im Namen des Mysteriums rational zu belehren, zu bekehren. Dann kam die Zeit der Ausstrahlung durch das Zeugnis, auch das Ausstrahlen im Zusammenwirken mit Ungläubigen. Dann – in den sechziger und siebziger Jahren – die Versuchung, noch nicht einmal zu bezeugen, sich noch nicht einmal zu bekennen, weder durch das Wort noch durch ein äußeres Zeichen der Zugehörigkeit. Diese Periode ist glücklicherweise wieder am Vorübergehen. Für mich, als in ständigem Dialog mit Gläubigen stehendem Ungläubigen, ist diese Selbstverleugnung unverständlich. Wenn der Gläubige sich nicht als Inhaber eines Privilegs fühlt, wozu dient dann sein Glaube? Und wenn er, um seine Sprache zu sprechen, Zugang zu einer besonderen Quelle hat, deren Wasser sein Leben befruchtet, deren Wasser ihm Leben ist, so müßte er doch wünschen, schon im Namen der Nächstenliebe, anderen dazu zu verhelfen, sich ebenfalls daran zu laben.

Die größte Schwierigkeit, in tätiger Ethik zu leben, liegt in dem Widerspruch zwischen der Freude, die einen beleben muß, wenn man wirken will, und dem Mitempfinden mit den unzähligen Leidenden, mit dem unendlichen Leiden unserer Mitmenschen. Die Christen haben die Lösung – nicht notwendigerweise überzeugend, da es sich wieder um ein Mysterium handelt. Aber wenn der Christ nicht einer ist, der zugleich aus der Betrachtung des Karfreitags den absoluten Schmerz für das Leiden anderer miterlebt und dank des absoluten Jubels des Ostersonntags ständig die Freude erlebt, so ist er meiner Ansicht nach kein Christ. Die Kirchen sollten zunächst einmal bewirken, daß es mehr Christen gebe. Das scheint mir ihre Hauptaufgabe zu sein. In deutschsprachigen Gebieten wie woanders. Heute wie gestern und morgen. *Hic et nunc* ist überall und immer.

Petra K. Kelly

„In Treue bei den Entrechteten"

Dieses von Jesaja ausgesprochene Anliegen (42, 1–9) muß auch der Leitsatz der Kirchen werden. In einem Menschenrechtsbuch wird es mit folgenden Worten wiedergegeben:

„Wenn Du verstummst, werde ich sprechen
kettet man Dich an, werde ich mich auf den Weg machen
verbindet man Deine Augen, werde ich sehen
wenn man Dich demütigt, werde ich mich erheben
und wenn man Dich foltert, werde ich für Dich schreien
damit es auch der Taube hört gleich nebenan . . ."

In diesem Geist haben die Bischöfe der katholischen Kirche auf den Philippinen 1986 erklärt: „Der Weg, der uns gewiesen wurde, ist der Weg des gewaltfreien Kampfes für Gerechtigkeit . . .", und zahlreiche Menschen haben Teile der Armee geschützt, indem sie den Sitz des „abgefallenen Militärs" durch gewaltfreie Menschenbarrikaden umringten. Der gewaltfreie Kampf ist dort noch nicht zu Ende . . .; aber aus der Absetzung des philippinischen Diktators Marcos durch gewaltfreie Methoden können wir alle lernen und ermutigt werden.

Die Kirchen in unseren Ländern sollten gerade heute der Mahnung des Nobelpreisträgers Elie Wiesel eingedenk sein, die er in seiner Dankadresse im April 1985 im Weißen Haus gesprochen hat: „Ich weiß von der Schuld der Gleichgültigkeit. Das Gegenteil von Liebe ist nämlich nicht Haß, sondern Gleichgültigkeit. Getötet wurden die Juden von ihren Feinden, aber verraten worden waren sie von ihren sogenannten Verbündeten, die politische Vorwände fanden, um ihre Gleichgültigkeit zu rechtfertigen ... Mir wurde klar, daß in außergewöhnlichen Situationen, in denen es um das Leben und die Würde des Menschen geht, Neutralität zur Sünde werden kann. Sie hilft den Mördern, nicht den Opfern."

Gemäß dem Beispiel Jesu, dessen Verkündigung des Reiches Gottes ein Hinweis auf die Grenzen aller politischen Herrschaft ist, muß sich die Kirche mit denen zusammentun, die zu Opfern gemacht werden, die vergessen werden – mit den Flüchtlingen, den Armen, den landlosen Bauern, den Frauen, den Kindern! Wir alle müssen lernen, unseren inneren, noch sehr deutschen Obrigkeitsgehorsam abzulegen. Ziviler Ungehorsam und gewaltfreier Widerstand gehören zur Demokratie, bringen ihr eigenes Erbe in die Demokratie ein. Und die Freiheit des Gewissens steht dabei im Mittelpunkt. Wir müssen uns nicht nur im klaren sein über die Aufgaben des Staates, sondern auch und umsomehr im klaren sein über die Grenzen des Staates, die Grenzen der politischen Herrschaft! Thomas von Aquin hat dies so formuliert: „Der Mensch braucht menschlichen Machthabern nur so weit zu folgen, als es die Ordnung der Gerechtigkeit fordert ..."

Es wäre gut, wenn sich die Kirchen-Hierarchen mit diesen Gedanken wieder vertraut machen würden. Ich frage mich zum Beispiel, wie die Kirchen von oben schweigen, so gleichgültig bleiben konnten, als bundesdeutsche Firmen Rüstungsgüter an die kriegführenden Staaten Iran und Irak lieferten (z. B. Militärfahrzeuge, Panzergetriebe, Hubschrauber, Munition, Raketenteile).

Als Boten des machtlosen und machtvollen Christus, als Christen und als Bürger müssen wir Partei ergreifen für Entrechtete, Ohnmächtige, für Machtlose, für Arme und Kranke, für die verschwundenen Kinder in Lateinamerika, für die krebskranken Kinder überall in dieser Gesellschaft, für Menschen, die in Gettos in allen Teilen der Welt dahinvegetieren, für die Menschen, die „amnesty international" in allen Ecken des Planeten Erde betreut, für diejenigen, die in den Gefängnissen die Hölle erleben. Nach dem Vorbild Jesu und seiner Sorge um die Armen, um die Machtlosen und Entrechteten, müssen die lebendige Kirche von unten und die vielen gewaltfreien sozialen Bewegungen ein Ferment der Menschlichkeit in den einzelnen menschlichen Beziehungen wie in der Gesellschaft als Ganzes sein. Gerade wir Christen sollten, im Licht unserer Glaubens- und Liebesbindung an Christus, die Mängel an Gerechtigkeit besonders kritisch bemerken und dann auch handeln, um etwas zu verändern.

Olof Klohr

Globale Probleme gemeinsam lösen

Als Marxist sehe ich mich überfordert, der Kirche Aufgaben „zuzuweisen". Wahrscheinlich wird von mir aber wenigstens erwartet, Kritik an der katholischen Kirche zu äußern. Aber auch das möchte ich nicht tun, weil kritische Positionen von einer Vielzahl von Katholiken, katholischen Gruppen und Bewegungen sicherlich kenntnisreicher vertreten werden („Kritisches Christentum", „Publik-Forum", „Christenrechte in der Kirche" usw.). Dennoch fallen mir einige Umstände auf, zu denen ich Fragen habe, die mich bewegen, die ich mir aber selbst nicht beantworten kann:

– Warum sind die Bischöfe (Bischofskonferenzen) so zurückhaltend hinsichtlich konkreter Stellungnahmen zu *Frieden und Abrüstung*? Mir scheinen die Aktivitäten von Johannes Paul II. oder gar der katholischen Bischöfe der USA engagierter und wirkungsvoller. Die katholische Kirche könnte gerade in Mitteleuropa ein wichtiger, die Politiker zu konkreten Abrüstungsschritten ermutigender, drängender, ja fordernder Partner sein.

– Warum spielen in der Öffentlichkeit der Kirche die Enzyklika „Laborem exercens"

und ihre Interpretation eine, wie mir scheint, so geringe Rolle, obwohl die Rolle der *Arbeit* für das Leben der Menschen und in einigen Ländern angesichts der hohen Arbeitslosenziffern ein wichtiges Thema wäre? Hier könnte doch der Sinn für Gerechtigkeit und Solidarität der katholischen Lehre deutlich zur Geltung gebracht werden.
– Wäre es nicht an der Zeit, zum *Dialog* zwischen Katholiken und Marxisten mehr zu ermuntern und größere Aktivitäten anzuregen? Die brennenden globalen Probleme unserer Zeit bedürfen zunehmend der gemeinsamen Diskussion, Verständigung und auch des einvernehmlichen Handelns, ungeachtet der Differenzen in den „letzten" Fragen.
Ich bin mir bewußt, wie unterschiedlich die Situation in den einzelnen deutschsprachigen Ländern ist und daß meine Fragen auch nur begrenzt „die" Kirche oder „die" Katholiken treffen. Deshalb bitte ich diejenigen um Nachsicht, die sich prononciert und konkret für Frieden, Gerechtigkeit und Dialog einsetzen.

Pnina Navè Levinson

Kirche und Judentum
Wunsch nach Verbreiterung der Basis

Seit dem II. Vatikanischen Konzil sind viele Aufgaben zur besseren Kenntnis des Judentums angegangen worden. Jedoch scheinen noch immer wesentliche Bereiche davon unberührt zu sein. Auf der bischöflichen Ebene sind es gewiß noch nicht alle, die voll hinter dieser wichtigen kirchlichen Forderung stehen. Es gibt nur ganz wenige bischöfliche Berater in Sachen Judentum. Dem könnte gewiß abgeholfen werden, da eine ganze Reihe von Theologen/innen Judaistik studiert und sich am christlich-jüdischen Dialog beteiligt. Das gleiche dürfte für die Priesterfortbildung nötig sein.
Gelegentliche Mißstände gehen aus Sorgen von Lehrerstudenten hervor: Sie meinen, es sei ihrer Erfahrung nach schwierig, etwa auf dem Lande anderes im Religionsunterricht zu sagen, als der Pfarrer predigt. Und dies, wo Kenntnis des Judentums einschließlich der Geschichte Teil des offiziellen Lehrplans für die Missio ist. Das ist besorgniserregend, denn viele heutige Schüler und Studenten sind der Vergangenheit gegenüber kritisch. Sollen sie jetzt für Jahrzehnte mit ihren Erneuerungsabsichten blockiert sein?
Vieles, das auf der akademischen Ebene geschieht, bleibt Insider-Sache. Ohne weitere und vertiefte Öffentlichkeitsarbeit sind die großen gemeinsamen Bemühungen nicht so erfolgreich, wie wir es uns wünschen. Dazu gehört auch die vermutliche Ablehnung seitens der Adressaten gegenüber dem gründlichen und hilfreichen Unterrichtswerk „Lernprozeß Juden Christen" von Prof. Günter Biemer, Freiburg, und seinen Mitarbeitern. Wurde untersucht, was die Ursachen sind?
Viele Christen fühlen sich durch eine bessere Kenntnis des Judentums in ihrem Glauben verunsichert. Gibt es Gruppenarbeiten und Ergebnisse dazu? Sie scheinen notwendig zu sein.
Wo hilft die Kirche ihren auf dem Konzil aufbauenden Fachfrauen und -männern für Judentum, mehr Menschen zu erreichen und nicht als Hobbyisten abgetan zu werden? Darauf warten wir wenigen jüdischen Gesprächspartner ebenso wie unsere katholischen Kollegen.
Es wäre sicher nützlich und wichtig, wenn Diakonia einen Fragenkatalog in Tabellenform an Fachleute schickt und in den betreffenden Ländern Kontaktadressen sammelt, um diese gegenseitig zugänglich zu machen. Denn noch hängt vieles vom Zufall ab.
Ein Hemmschuh in Sachen Judentum ist leider die Einheitsübersetzung der Bibel wegen des dort verwendeten Gottesnamens. Juden sagen „Adonai", „der Herr", oder „der Ewige", oder „Gott". Alles andere führt zur Entfremdung, obwohl es sicher gut gemeint war.
Im Vatikan selbst bestehen hoffentlich keinerlei Absichten, von der „Judenerklärung" und den „Hinweisen und Richtlinien" Abstriche zu machen. Jedenfalls funktionieren die Kontakte durch die regelmäßigen Sitzungen mit dem Internationalen Jüdischen Verbindungskomitee. Der Papst setzte deutliche Zeichen durch Treffen und Erklärungen bei seinen Reisen. Das ist mehr, als seine Vorgänger zu tun pflegten. Dazu zählt auch der erstmalige Besuch eines Papstes in der Synagoge von Rom.

Zu den vorhandenen Problemen gehört die noch immer nicht erfolgte diplomatische Anerkennung des Staates Israel. Das macht die Bemühungen zur Erneuerung des Verhältnisses in den Augen vieler Juden unglaubwürdig. Es wird gesagt, daß der Vatikan sich aus Sorge um die arabischen Christen so verhalte. Sagen die Theologen der deutschsprachigen Länder, was sie dazu meinen? Ist Vernachlässigen der Juden die bessere Sorge um und für die Christen?
Unsere gemeinsame Arbeit in der Bundesrepublik Deutschland hat seit langem einen wichtigen Begegnungsort durch den Gesprächskreis Juden und Christen bei dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. Besteht ähnliches in den anderen Ländern? Oder sollte es bald geschaffen werden?
Wir sehen uns durch jahrzehntelange gründliche Arbeit vieler Christen sehr ermutigt und wünschen diesem hingebungsvollen Tun ein noch viel weiteres Echo: um der Christen willen und damit unser Dialog auch in der nächsten Generation weitergeht.

Jutta Schutting

Für mehr Toleranz, Humanität und Brüderlichkeit

Ich kann nur sagen, was ich mir von der katholischen Kirche Österreichs erwarten würde –
1. daß im Religionsunterricht aller Schultypen in adäquater Form der katholische Antijudaismus in all seinen Gestalten dargestellt und als Übel und Irrtum verurteilt würde, deutlicher als bis jetzt in den meisten Schulen; daß in den Oberstufen der Gymnasien Lessings „Nathan" auch im Religionsunterricht besprochen würde, also die Idee der Toleranz und des friedlichen Wettstreits der Kirchen in humanem Verhalten; daß die einzigartige Humanität und Brüderlichkeit eines Johannes XXIII. und der Geist seines Konzils den jungen Leuten mit etwas Enthusiasmus vermittelt würde . . .
2. daß in der katholischen Kunst weniger Gekreuzigte und mehr Auferstandene in Auftrag gegeben würden, damit das Mißverhältnis zwischen beiden Bildern geringer wird;
3. daß katholische NS-Märtyrer kleine Gedenktafeln in ihren Kirchen bekämen, nicht totgeschwiegen würden – in welcher Kirche hängt ein Bild Franz Jägerstätters? –;
4. daß das Ansehen, das die katholische Kirche bei Nicht- oder Andersgläubigen gewonnen hat durch einen warmherzigen Intellektuellen und Gelehrten wie Kardinal König, nicht wieder verlorengeht (womit ich nichts gegen einen frommen Mann wie Dr. Groër und seine liebenswerte Naivität gesagt haben will, der mit Menschenliebe entwaffnet);
5. daß die geistlichen Herren sich in ihren Predigten und Radioansprachen des Werbedeutschen enthalten und peinlicher Sprachverwirrung nicht länger erliegen („Ostern, deine Gnadenchance"; „Jesus war am Kreuz nicht frustriert");
6. daß vermutlich nicht korrigierbare Auffassungen über Abtreibung u. dergl. mit mehr Liebe und Bedauern von seiten derer vorgebracht würden, die ja leicht Moral diktieren können, jedenfalls nie ein ungeliebtes oder debiles Kind betreuen werden . . .;
7. daß bezüglich Leiden in der Dritten Welt weit mehr zu christlicher Barmherzigkeit (= Geldspenden) aufgerufen würde, jedenfalls ein übergewichtiger hoher Kirchenfunktionär es sich nicht länger herausnimmt, antikommunistische Greuelpropaganda zu betreiben gegen diejenigen seiner Mitbrüder, die inmitten der Unterdrückten und Verhungernden ihr Bestmögliches tun für die Menschenrechte . . .;
8. als Nebensächlichkeit: daß sich die Kirche um die Intellektuellen und Künstler bemühen würde – wo sind Otto Mauers Zeiten . . .?
9. daß die „Katholische Hochschuljugend" mehr gefördert würde – dort weht der Geist, den man so oft vermißt!

Rosa Schweizer

Auf die Behinderten zugehen

Als Rollstuhlfahrerin seit 30 Jahren und Mutter dreier Töchter erwarte ich mir mehr Verständnis für die Probleme der Behinderten von der Kirche, konkret von der jeweiligen Pfarre. Sie könnte beispielhaft wirken, wenn es ihr gelänge, z. B. behinderte Jugendliche in den Pfarrgruppen aufzunehmen, auf Lager mitzunehmen und die

Schwerstversehrten in ihren Wohnungen regelmäßig aufzusuchen. In vielen Pfarren gibt es Sozialkreise, die, womöglich von einem Behinderten unterstützt, gezielt die Blinden, Gehörlosen und Rollstuhlfahrer des Pfarrbereichs erfassen und zum Mittun auffordern sollten. Wie bereichernd für beide Teile kann die Integration der Behinderten für jede Frauen-, Männer- oder Familienrunde sein!
Ich würde es mir sehr wünschen, wenn wenigstens einmal im Jahr eine Predigt über die Probleme der Behinderten in der Sonntagsmesse gehalten würde. Seit 30 Jahren fahre ich regelmäßig mit dem Rollstuhl in verschiedene Kirchen Wiens zur hl. Messe und habe noch nie erlebt, daß sich ein Priester mit den Sorgen und Schwierigkeiten der Behinderten auseinandergesetzt hätte (ausgenommen Papst Johannes Paul II., 1983 im Haus der Barmherzigkeit und 1988 im Salzburger Dom). Dabei müßte doch etwa unserem Pfarrer auffallen, daß meine geistig behinderte Schwester fast immer alleine in der Kirchenbank sitzt, weil sich die anderen Meßbesucher scheuen, ihr zu nahe zu kommen.
Das Händereichen beim „Vaterunser" und die Weitergabe des Friedensgrußes sind eine große Chance, auch dem Behinderten das Gefühl der Zugehörigkeit zu geben. Nur müßten diese Möglichkeiten durch persönliche Aufforderung des Priesters erst einmal überall Wirklichkeit werden. Es gibt noch immer viele Pfarren in Wien, wo jeder allein das „Vaterunser" betet und nicht einmal der Priester beim Friedensgruß den Altarraum verläßt. Es sollte herzlicher, wärmer und freundlicher zugehen in unseren Kirchen, dann würden sich auch der Behinderte und die Kinder auf- und angenommen fühlen. Könnte nicht auch einmal ein Bischof auf einen Rollstuhlfahrer zugehen, wenn er ihn beim Einzug sieht, und ihm danken, daß er gekommen ist, alle die Mühsal des weiten Weges, der Stufen auf sich genommen hat? Wie sehr würde dieses Beispiel wirken und anderen Priestern helfen, die Scheu vor dem Behinderten und seiner Andersartigkeit abzubauen.
Die Zahl der Versehrten wird durch die vielen Unfälle und den Fortschritt der Medizin immer größer. Es ist ein Gebot der Zeit, daß sich die Kirche fragt, wo die vielen Rollstuhlfahrer stecken (allein in Wien rund 10.000). Wie viele werden von ihrer Pfarre gut betreut, wie viele können regelmäßig zum Gottesdienst kommen, wie viele locken wir aus ihrer Reserve und Enttäuschung mit einem Angebot an Menschlichkeit, echter Hilfsbereitschaft und wahrer, christlicher Nächstenliebe?

Wigand Siebel

Dialog auch mit Vertretern traditioneller Positionen

Die besonderen Aufgaben der Kirche(n) im deutschsprachigen Raum liegen in der Aufgabe der Intensivierung von 1. Dialog, 2. Aggiornamento, 3. Öffnung zur Welt, 4. aktiver Teilnahme an der Liturgie und 5. religiöser Erfahrung.
1. Dialog. Die Devise sollte lauten: „Vom selektiven zum universalen Dialog." Der bisher geführte Dialog der Kirche mit christlichen und außerchristlichen Gruppen ist selektiv. Der Dialog wurde verweigert bzw. bisher nicht aufgenommen mit solchen Gruppen, die an traditionellen Positionen festhalten und selbst ein kritisches Potential besitzen. Zu denken ist hier an den protestantischen Fundamentalismus, der sich im „Theologischen Konvent" unter Peter *Beyerhaus* gesammelt hat, oder an den weit gefächerten „Traditionalismus", dessen bekannteste Persönlichkeit Erzbischof *Lefebvre* ist[1]. Warum kann in den Kirchen nicht der Dialog über die *Religionsfreiheit* aufgenommen werden?
2. Aggiornamento. Die Devise sollte lauten: „Von der Anpassung an die Zeit zum Widerstand gegen Zeitströmungen." Vom Heute aus ist nicht nur die Vergangenheit, zumal die Gründung und Entwicklung der Kirche, zu berücksichtigen, sondern auch die Zukunft, die auf das Gericht zuläuft. Warum ist es so vielfach üblich, mit weltlichen Modeströmungen mitzugehen? Muß man nicht öfter auch gegen den Strom schwimmen? Zum

[1] Für die Erstgenannten sei auf das Buch „Eine Welt – eine Religion?", hrsg. von *P. Beyerhaus* und *L. von Padberg*, verwiesen (Asslar 1988); für die Letztgenannten auf die „Dubia" 1987 (erschienen 1988) über die Religionsfreiheit.

Beispiel im Hinblick auf die *Gleichberechtigung der Frau*? Läßt sich die eindeutige Botschaft von AT, NT und der gesamten Tradition bis hin zu Pius XII. zu dieser Frage wirklich auf Dauer dem Vergessen zuordnen?

3. Öffnung zur Welt. Die Devise sollte lauten: „Von der Selbstauflösung in die Welt zur Sichtbarmachung der Kirche für die Welt." Die Öffnung zur Welt als Vermischungsprozeß zwischen Kirche und Welt schließt die Kirche gerade von der Welt ab, d. h. die Kirche kann von der Welt nicht mehr gesehen werden. Öffnung zur Welt muß also stärkere Sichtbarmachung der Kirche für die Welt und insofern Differenzierung gegenüber der Welt bedeuten. Dabei geht es um Abholzung der um die Stadt auf dem Berge (Mt 5, 14) errichteten Bretterzäune. Eine solche Exklusivität als Bedingung zur Öffnung gegenüber der Welt wird nicht zuletzt deutlich durch einen Staat, in dem das Gesetz Christi herrscht. Muß man als Ökumeniker und Befreiungstheologe wirklich einen *christlichen Staat* bekämpfen oder gar jede Herrschaft, für die doch Röm 13 spricht, als böse qualifizieren?

4. Aktive Teilnahme an der Liturgie. Die Devise sollte lauten: „Von der (äußerlich sichtbaren) Teilnahme an der Liturgie zum inneren Mitvollzug." Die aktive Teilnahme an der Liturgie ist nur dann heilsam, wenn sie aus dem Herzen kommt. Insofern kommt es auf mehr Tabernakelfrömmigkeit, mehr Mystik, mehr Betrachtung und Kontemplation an. Gott ist aber nur dann wirklich zu bewegen, wenn die aktive Teilnahme Mitvollzug mit dem und Einfügung in das Kreuzesopfer ist. Inwieweit ist eine Liturgie, die sich selbst als ein Erinnerungsmahl versteht, in der Lage, eine solche intensivierte aktive Teilnahme zu gewährleisten? Müßte man hier nicht Erfahrungen im Vergleich mit der *überlieferten Feier des Meßopfers* in einem der ost- oder westkirchlichen Riten sammeln?

5. Religiöse Erfahrung. Die Devise sollte lauten: „Von der Bereitschaft, individuell religiöse Erfahrungen zu suchen, zur Erfahrung der Offenbarung als systematischer Zusammenhang objektiver Wahrheiten." Die Identität einer Persönlichkeit, zumal die religiöse Identität, steht in Gefahr zu zerfließen, wenn die Erfahrungen nicht auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft und in einen systematischen Zusammenhang als Bild des Seins und Sollens zusammengefügt werden. Die Systematik ist selbst eines der wichtigsten Mittel, um Behauptungen auf Wahrheit zu prüfen. Kern einer solchen Systematik könnte der von der Kirche approbierte Glaubensinhalt sein. Zu prüfen wäre, ob ein solcher sich am besten in Form der alten Katechismen in Frage und Antwort vermitteln läßt. Die Wahrheit kann immer nur *eine* sein und muß sich deutlich von der Lüge unterscheiden lassen. Deshalb ist die Kirche als die Braut Christi (Offb 21, 9) nur einem Bräutigam (der Wahrheit, Joh 14, 6) versprochen. In ihr ist jungfräuliche Reinheit gegeben. Sie unterscheidet sich vom mit der Welt verbundenen Dasein einer Hure (vgl. z. B. Jer 2; Ez 16; Offb 17), die sich allen hingibt (den gleichberechtigten „Wahrheiten"). Müßte von daher nicht ein Ökumenismus, in dem das *Friedensgebet von Assisi* einen Platz hat, neu durchdacht werden?

Hans Thüer

Was beunruhigt mich an der Kirche?

Mich beunruhigt vor allem die starke Machtposition der Kirche. Johannes XXIII. hat die Öffnung zur Welt vollzogen. Damit hat er seinerzeit sicherlich nicht die Öffnung für die Interessen der Mächtigen gemeint, sondern die Öffnung zur Welt der Menschen, wie sie täglich miteinander leben und darum ringen müssen, mit ihren Problemen fertig zu werden. Er betrachtete sich als Bruder der Menschen und wollte für diejenigen dasein, die bedrückt sind, die in Leidensprozessen stehen, die ihren Glauben verloren haben – ihren Glauben daran, was Jesus eigentlich mit seinen Worten und Taten bezwecken wollte: die Menschen zu versöhnen und die Menschen Ebenbilder Gottes sein zu lassen.

Daß dieses Grundanliegen nicht mehr sichtbar wird, das bedrückt mich an der Kirche. Ich erlebe täglich mit Arbeitslosen, Sozialhilfe-Empfängern, mit Frauen und Männern, die um ihre Arbeitsplätze ringen und kämpfen, wie sie fast kaum noch beachtet werden – auch nicht mehr *von* der Kirche und *in* der Kirche.

Dagegen erlebe ich Kirche bei den großen Veranstaltungen der Mächtigen. Dort ist sie

immer repräsentativ sehr gut vertreten. Vor kurzem war ich mit 25 Arbeitslosen dabei, als das neue Landtagsgebäude von Nordrhein-Westfalen in Düsseldorf – ein 280-Millionen-DM-Projekt – eröffnet wurde. Wir waren dort hingefahren, um gegen Kürzungen im sozialen Bereich zu protestieren, und haben wie ein verlorenes Häuflein vor der Abgrenzung gestanden, als die Nobelkarossen anrollten, die meisten mit Chauffeur, und unsere Volksvertreter kurbelten noch nicht einmal die Scheiben herunter, um Informationen von uns anzunehmen. *Das* wäre z. B. eine Aufgabe der Kirche, bei solchen Gelegenheiten auf der Seite der Machtlosen zu stehen und diesen Menschen Beistand zu geben, die von allen anderen verloren gegeben und abgeschrieben sind und von sich selber sagen: „Wir sind ja nur Schrott." Das beunruhigt mich an der Kirche, daß sie dazu nicht fähig ist.

Wir haben gerade (am 29. Oktober 1988) eine große ökumenische Versammlung in Dortmund gehabt zur Vorbereitung des Weltkonzils für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Bei der Durchführung dieser Versammlung klammerten sich die zwei großen Diözesen des Ruhrgebiets – Paderborn und Essen – einfach aus. Sie haben diese Veranstaltung nicht mitgetragen. Gott sei Dank sind viele Ordensleute, Priester und Laien auf eigene Faust gekommen, weil es ihnen ein Anliegen war. Aber bei solchen Gelegenheiten wird deutlich, daß Kirche die Anliegen der Menschen nicht ernst nimmt, daß sie sich ausklammert und es vorzieht, ihren eigenen Weg zu gehen.

Mich beunruhigt an der Kirche, daß sie sich Jesus und sein Handeln nicht zum Maßstab nimmt. Wer Menschen, die mit ihrer Ehe nicht mehr klargekommen sind, aber ein neues Glück und einen neuen Weg gefunden haben, exkommuniziert, und wer einen Pinochet, der als Tyrann weltweit bekannt ist und Tausende Menschen auf dem Gewissen hat, weil er sie hat foltern, ermorden und „verschwinden" lassen, *nicht* exkommuniziert, ist für mich von Jesus her nicht mehr glaubwürdig.

Bei uns im Ruhrgebiet wagen es Bosse von großen Unternehmen, im Gottesdienst, von der Kanzel herunter in einer sogenannten Laienpredigt die Ansicht zu vertreten, sie könnten Christ sein und gleichzeitig „aus wirtschaftlichen Gründen" ein ganzes Stahlwerk plattmachen. Über die Tausenden Arbeiter mit ihren Familien, die dabei betroffen sind, wird dabei nicht gesprochen. Als Kollegen mich dazu um meine Meinung gefragt haben, habe ich schlicht und einfach gesagt: „Das ist Gotteslästerung." Wer den Raum einer Kirche benützt, um solche Aussagen zu machen, und dabei die Menschen ausklammert, die ihre Arbeit und ihre Existenz verlieren, der hat für mich keinen Platz mehr in der Kirche.

Kirche hat meiner Meinung nach nur eine Chance, bei den Menschen – und vor allem bei den Schwachen – glaubwürdig zu sein, wenn sie parteilich wird und die Anliegen der Armen ernst nimmt.

Emil Wachter

Die Gültigkeit und Aktualität der biblischen Bilder

Die erste Aufgabe der Kirche im deutschsprachigen Raum (und im Westen überhaupt) heute: sie selber zu sein in einer andersartigen Welt. Dazu gehört Mut, vor allem aber gehört Liebe dazu. Und neue Augen, die sehen, und neue Ohren, die hören. (Von der Zunge spricht Jesus in diesem Zusammenhang nicht; offenbar ist ihm wichtiger, daß wir wirklich hören und sehen, als daß wir selber sprechen.) Was hören und sehen? Das Evangelium als Mitteilung Gottes. Und sich selber wiederentdecken in der göttlich-erotischen Beziehung, von der die ganze Bibel handelt. Die Erotik, das Aufgekratztund Mitgenommensein, ist aus der christlichen Theologie und aus dem kirchlichen Denken und Sprechen fast verschwunden. Es herrschen Dürre und Blutleere. Auch die Liturgie ist rationalistisch und in der angeblichen Vielgestaltigkeit ein uniformiertes Experimentierfeld geworden. Ist es ein Wunder, daß die meisten fortlaufen oder wegbleiben?

Die immer mehr um sich greifende Bürokratisierung* bedeutet u. a. den Verlust der

* Siehe den Leitartikel von *W. Zauner*, Von der Ambivalenz der Bürokratie, in: Diakonia 19 (1988) 217–220.

Bilddimension als sichtbare Identität (für die ich als Maler eine besondere Aufmerksamkeit habe). Von Jesus gibt es einige Gleichnisse von Hochzeit, Bräutigam und Braut, in denen Er sich als Bräutigam vorstellt. Wer sonst ist die Braut als die Kirche? Hier geht es um Liebe, Ehe, Treue. Gott selbst versteht und verbürgt sich als Ehemann, sogar als hoffnungslos verliebter (Osee!). Er geht die Bindung ein und wirbt um die geliebte Frau, auch nachdem diese ihm davongelaufen ist. Diese ganze Dimension und die Sprache der Liebe ist, so scheint mir, aus der theologisch-kirchlichen Sprache verschwunden. Der Funktionärsjargon hat sich durchgesetzt. Die Anschaulichkeit und Anziehungskraft, diese Eindringlichkeit des Bildes der Braut, die Herzkraft und Sinnenhaftigkeit haben sich nahezu aufgelöst, warum? Das hat viele Gründe, vor allem die schon genannte Bürokratisierung; aber auch, weil man die Bindung scheut, weil man sich nicht mehr gut entscheiden kann, weder für Gott noch für einen Menschen. Ehe als Liebesentscheidung, die die gesamte Existenz einbezieht, ist zu anspruchsvoll geworden für den nur seiner Lust oder stets wechselnden Einflüssen ausgesetzten, sogenannten autonomen und verwöhnten Menschen der technischen Zivilisation. Was er inzwischen erfunden und inszeniert hat, das gesamte Instrumentarium der Elektronik, eine sich dauernd multiplizierende Apparate- und Kunststoffwelt, in der menschliche Empfindungen und das ganze Reich der Phantasie keinen Platz haben, hat sich zwischen ihn und den Schöpfer geschoben. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder . . .“ Er erlebt sich selbst als Schöpfer eben dieser Zweitwelt. Eine andere Beziehung als die zur eigenen Kreation ist ihm fremd und nicht mehr nachvollziehbar. In dem, was er macht und immer mehr zu machen imstande ist, betet er sich selber an. Die Bibel hat dafür einen bündigen Ausdruck: Götzendienst, und er wird gleichgesetzt mit Ehebruch. Die zur Hochzeit Eingeladenen haben alle furchtbar viel zu tun, der Terminkalender und die darin demonstrierte eigene Wichtigkeit haben die Liebe erstickt.

Reichlich altmodisch alles? Aber wenn es die Mitteilung Gottes und damit die Wahrheit ist? In der Genesis, nicht erst im Neuen Testament, sind die immer gültigen Bilder, die auf unsere modernste Situation zutreffen, zu finden. Schon die Urerzählung vom Essen der Frucht, für das die Schlange verspricht: Ihr werdet sein wie Gott. Ebendies haben wir erreicht. Warum zeigt die Kirche nicht in der nötigen Deutlichkeit und Überzeugungskraft, daß diese Bilder ihre Gültigkeit behalten? Oder die Geschichte von der Sintflut und der Arche: Die Zeit Noahs ist jetzt! Wo Hunderte von Tiergattungen ausgerottet wurden (und weiter werden) durch die technisch-wissenschaftlich eskalierende Walze, die man sehr wohl als Sintflut verstehen kann. Wo ist Noah heute? Hätte er nicht in der Kirche seine Stimme zu erheben zugunsten der mißhandelten Kreatur (auch bei den Tierversuchen der Medizin, die nur bedingt, wenn überhaupt, auf den Menschen anwendbar sind) und als Anwalt der ausgebeuteten und verdreckten Schöpfung? In der ganzen ökologischen Fragestellung ist die christliche Theologie meines Wissens bis jetzt hilf- und sprachlos, weil rein anthropozentrisch. Oder das Bild der Arche als dem rettenden Kasten, in dem Noah mit seiner Familie und den Tieren überlebt, weil er auf Gott zu hören und gegen den Spott der Zeitgenossen zu stehen die Kraft hatte, während die anderen in dem Zeitgeist (= dem Wasser der Flut) umkommen. Das geistige Umkommen ist gemeint. Und der Kasten? Ist er nicht Rettung und Ghetto zugleich?

Das berühmte Aggiornamento wird heute gern so verstanden, daß man möglichst niemand vor den Kopf stoßen möchte. Wo gibt es noch sichtbar die Priester, außer in ihren Kirchen? Sie sind fast alle in Zivil untergetaucht. In meinen Augen ein großer Verlust, daß sie nicht mehr erkennbar und im Alltagsleben präsent sind. Was hat Jesus getan? Er hat die Angepaßten fortwährend vor den Kopf gestoßen. Diese Welt im Diesseits von Raum und Zeit ist doch nicht alles. Die Bibel erzählt von der anderen Welt und daß der Bräutigam von dort kommt.

Wenn die Kirche wieder die Bibel in ihrer universalen Bedeutung und dem ganzen überquellenden Reichtum den Menschen erzählen würde, käme wieder Saft in die Zweige. Sehr viele Menschen sind hungrig. Warum stillt man ihren Hunger nicht? Das Brot (des nährenden Wortes) ist da. Es muß nur ausgeteilt werden.

Erika Weinzierl

Mehr Dialogbereitschaft!

Ich wünsche mir, daß die „Amtskirche" wieder mehr zum Geist Johannes' XXIII. und zum II. Vatikanischen Konzil zurückfindet. Daß sie selbst mehr Bereitschaft zum brüderlichen Dialog entwickelt, als dies heute der Fall ist.
Ich wünsche mir ausdrücklich ein Mitentscheidungsrecht der gläubigen Katholiken bei der Bestellung der Bischöfe.
Zudem sollte eine solche Kirche selbst unermüdlich unübersehbare Zeichen dafür setzen, daß Katholiken und andere Christen nicht nur in besonderem Maß für das Schicksal der Menschen in der Dritten Welt, sondern auch für Solidarität und Humanität im eigenen Land besonders verantwortlich sind.

Anca Wittig

Wie gut, daß man „Diakonia" solche Anliegen anvertrauen kann!

Vorrangig erscheint mir das Bemühen um den Frieden in der Welt. Wo immer ernsthaft Arbeit geleistet wird – in der Weltfriedenskonferenz, in den Pax-Christi-Gruppen und anderen mehr –, muß die Kirche Jesu Christi sich einsetzen. Dazu gehört auch die Sorge für die Erhaltung der Schöpfung.
Sodann ist das Anliegen um den Frieden zwischen den Glaubensgemeinschaften weltweit kirchliche Verpflichtung. Das letzte Gebet Jesu an den Vatergott, daß „alle eins seien", macht dies zur dringenden Aufgabe.
Die Kirche sollte die Interkommunion gestatten. Die Eucharistie bei uns und das Abendmahl der Reformationsgemeinden sollten gegenseitig anerkannt werden. Für bekenntnisverschiedene Ehen wäre das die Lösung für ihre Glaubensexistenz.
Wichtig wäre eine Lösung der Lage von geschiedenen Eheleuten, insbesondere von wiederverheirateten Geschiedenen.
Der BDKJ (Bund Deutscher Katholischer Jugend) bekam große Schwierigkeiten. Man sollte diese bewegten jungen Menschen nicht bremsen. (Ihr Programm ist in W. Bühlmanns Buch „Selig die Träumenden" veröffentlicht.)
Die Einschätzung der Sexualität heutiger Jugendlicher, ihre Sehnsucht nach Zärtlichkeit und Liebe muß positiver, verstehender behandelt werden.
Die Bußandachten, die großen Zuspruch haben, sollten als Lossprechung anerkannt werden.
Die Frau in der Kirche beansprucht mit Recht einen höheren Platz, als er ihr zugestanden wird. Voll ausgebildete und innerlichst beteiligte Frauen erreichen oft keinen ihrer theologischen Ausbildung entsprechenden Platz.
Wie gut, daß man der Zeitschrift „Diakonia" die Anliegen für die „besonderen Aufgaben der Kirche" anvertrauen kann!
Ich träume mit vielen von der Kirche und „heiße euch hoffen".

Bücher

Frag-würdige Selbstverwirklichung

Konrad Hilpert (Hrsg.), Selbstverwirklichung. Chancen – Grenzen – Wege, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 178 Seiten.

Anläßlich des 60. Geburtstages des Moraltheologen B. Stoeckle geht ein ehemaliger Mitarbeiter dem so stark verbreiteten Bedürfnis nach persönlicher Lebensgestaltung nach. „Wo Selbstverwirklichung beschworen wird, geschieht dies meist emphatisch und engagiert für die eigene Person" (9).
Der Begriff selbst läßt sich bis in die Antike zurückverfolgen, erhält jedoch seine Popularität und seinen programmatischen Stellenwert durch die neuere und besonders die humanistische Psychologie. Um Mißverständnissen vorzubeugen, unterscheidet Hilpert zwischen Selbstverwirklichung als Legitimationsformel für Ichbezogenheit und Selbstverwirklichung als Grobziel für den Ausbau der persönlichen Potenzen in einem Netz gewachsener mitmenschlicher Beziehungen und vorhandener Bindungen und in-

nerhalb des Rahmens konkreter Möglichkeiten.

In sechs einzelnen Beiträgen zu ausgewählten Problemstellungen: Selbstverwirklichung im Prozeß der Identitätsausbildung, in der Deutung und Verarbeitung von Schuld, in Arbeit und Freizeit, in Partnerschaft und Ehe, im Angewiesensein auf medizinische Hilfe und in der Ausbildung von seelsorglichen Beratern, wird exemplarisch die Grenze zwischen notwendiger und fragwürdiger Selbstverwirklichung aufgezeigt. Die wissenschaftlich exakten historischen und systematischen Abrisse ermöglichen nicht nur einen fundierten Zugang zu Spezialfragen, sondern sind darüber hinaus ein wichtiger Beitrag für eine Ethik der Persönlichkeit.

Susanne Perkonig, Wien

Büchereinlauf

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

Arns Paulo Evaristo, Von Hoffnung zu Hoffnung. Vorträge, Dokumente, hrsg. von *Alois Schifferle,* Patmos Verlag, Düsseldorf 1988, 176 Seiten, DM 24,80.

Baadte Günter – Rauscher Anton (Hrsg.), Glaube und Weltverantwortung. Reihe: Kirche heute, Band 1, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 163 Seiten, S 148,–, DM 19,80.

Dies., Neue Religiosität und säkulare Kultur, Reihe: Kirche heute, Band 2, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 143 Seiten, S 148,–, DM 19,80.

Balling Adalbert L. – Hopfgartner Joseph (Hrsg.), Es gibt viele Wege zu Gott. Ordensfrauen berichten über ihre Berufung, Herder-Taschenbuch 1581, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 384 Seiten, DM 10,90.

Bauer Dolores – Horner Franz – Krön Peter (Hrsg.), Wir sind Kirche – sind wir Kirche? Eine Bestandsaufnahme aus Österreich, Otto Müller Verlag, Salzburg 1988, 368 Seiten, S 248,–, DM 35,–.

Baumgartner Konrad – Knoch Otto (Neubearbeiter u. Hrsg.), Unsere Hoffnung – Gottes Wort. Die Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Lesejahr C. Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1988, 646 Seiten, DM 64,–.

Beinert Wolfgang (Hrsg.), Braucht Liebe (noch) die Ehe? Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1988, 149 Seiten, DM 22,80.

Bours Johannes, Ich werde ihm den Morgenstern geben. Worte für den Lebensweg, hrsg. von *Paul Deselaers,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 200 Seiten, DM 24,–.

Bruners Wilhelm, Wie Jesus glauben lernte, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1988, 127 Seiten, DM 17,80.

Damblon Albert, Zwischen Kathedra und Ambo. Zum Predigtverständnis des II. Vatikanums – aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten, Patmos Verlag, Düsseldorf 1988, 416 Seiten, DM 32,–.

Denzler Georg, Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral, Piper Verlag, München – Zürich 1988, 378 Seiten, DM 39,80.

Eicher Peter (Hrsg.), Neue Summe Theologie. Band 1: Der lebendige Gott, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 456 Seiten, DM 75,–.

Eisenbach Franziskus, All meine Wege sind dir vertraut. Gedanken für den Tag, Topos Taschenbuch 180, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 112 Seiten, DM 8,80.

Franzen August, Kleine Kirchengeschichte. Neubearbeitung jetzt mit Übersichtstafeln hrsg. von *Remigius Bäumer,* Herder-Taschenbuch 1577, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 448 Seiten, DM 19,90.

Franzen August – Bäumer Remigius, Papstgeschichte. Aktualisierte Neuausgabe jetzt mit Zeittafeln, Herder-Taschenbuch 1578, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 496 Seiten, DM 19,90.

Friedberger Walter, Gemeindearbeit im Umbruch. Ein Werkbuch für die Praxis. Mit Karikaturen von Gregor Müller, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1988, 160 Seiten, DM 19,80.

Gnilka Joachim, Das Matthäusevangelium – II. Teil. Kommentar zu Kap. 14. 1–28. 20 und Einleitungsfragen, Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 552 Seiten, DM 118,–.

Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Band 4: Jugend der Kirche. Selbstdarstellung von Verbänden und Initiativen, hrsg. von *Günter Biemer* und *Werner Tzscheetzsch,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 416 Seiten, DM 58,–.

Herbst Karl, Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild, Vorwort von Franz Alt, Walter-Verlag, Olten – Freiburg i. Br. 1988, 304 Seiten, DM 36,80, sFr 33,–.

Hück Anneliese, Weihrauch – Kerzen – Kirchenjahr. Kleines Quiz für Ministranten, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 125 Karten, DM 19,80.

Khoury Adel Theodor, Der Islam, sein Glaube – seine Lebensordnung – sein Anspruch, Herder-Taschenbuch 1602, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 240 Seiten, DM 12,90.

Klein Nikolaus – Schlette Heinz Robert – Weber Karl (Hrsg.), Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute. Ludwig Kaufmann zu Ehren, Walter-Verlag, Olten – Freiburg i. Br. 1988, 400 Seiten, sFr 39,80.

Köhn Ulrich, Spüren, daß Gott uns trägt. Mit Leib und Seele glauben. Ein Übungsbuch, Herder-Taschenbuch 1599, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 160 Seiten, DM 9,90.

König Franz Kardinal – Ehrlich Ernst Ludwig, Juden und Christen haben eine Zukunft, Pendo-Verlag, Zürich 1988, 160 Seiten, sFr 19,80.

Kunze Agnes, Verwobene Hoffnung. Briefe aus Indien, hrsg. von *Dorle Dilschneider,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 128 Seiten, DM 19,80.

Lange Günter, Kunst zur Bibel, 32 Bildinterpretationen, unter Mitarbeit von *Richard Hoppe-Sailer* und *Hans-Dietrich Schütz,* Kösel-Verlag, München 1988, 271 Seiten, DM 39,80.

Lissner Anneliese – Süssmuth Rita – Walter Karin (Hrsg.), Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven, Reihe: Frauenforum, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 632 Seiten, DM 65,–.

Niehl Franz W. (Hrsg.), Gottes Ohnmacht. Texte aus der deutschsprachigen Literatur, unter Mitarbeit von *Franz-Josef Nocke*, Reihe: Der erzählte Gott, Literatur und Glaube im Gespräch, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 88 Seiten, DM 16,80.

Ranke-Heinemann Uta, Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1988, 368 Seiten, DM 38,–.

Richter Klemens, Höre unser Gebet. Betrachtungen zu den Orationen der Sonntage und Hochfeste des Herrn, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 136 Seiten, DM 19,80.

Schlemmer Karl, Gemeinde am Sonntag. Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester, Lesejahr C, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 320 Seiten, DM 46,–.

Schnackenburg Rudolf, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Band 2: Die urchristlichen Verkündiger. Supplementband zur Reihe „Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament" (völlige Neubearbeitung), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 288 Seiten, DM 56,–.

Schneider Theodor – Ullrich Lothar (Hrsg.), Vorsehung und Handeln Gottes. Vorträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen in Erfurt, Reihe: Erfurter Theologische Schriften, Band 16, St. Benno Verlag, Leipzig 1988, 212 Seiten, und Reihe: Quaestiones Disputatae, Band 115, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 208 Seiten, DM 48,–.

Schorege Hans-Dieter, Sind die Kirchen noch zu retten? Eine Antwort an ihre Anhänger, Kritiker, Verächter und Emigranten, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1988, 272 Seiten, DM 28,–.

Das große Schott-Fürbittbuch. Sonn- und Festtage, Lesejahr A – B – C, erarbeitet von *Rupert Berger*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 464 Seiten, DM 46,–.

Schüler Dagny, Einander begegnen und begleiten. Anregungen zur Nachbarschaftshilfe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 96 Seiten, DM 18,80.

Stachel Günter (Hrsg.), Übung der Kontemplation. Christen gehen den Zen-Weg, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 172 Seiten, DM 24,80.

Stein Edith, Das Weihnachtsgeheimnis. Mit einer Einführung von *Hanna-Barbara Gerl*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 88 Seiten, DM 12,80.

Thissen Werner, Du bist mein Glück. Leben aus der Kraft der Begegnung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 144 Seiten, DM 16,80.

Valentin Friederike – Schmitt Albert (Hrsg.), Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 192 Seiten, DM 12,80.

Volk Hermann Kardinal, Erneuert euren Geist und Sinn. Exerzitien nach dem Epheserbrief, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 288 Seiten, DM 24,80.

Ders., Freut euch im Herrn. Predigten, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 150 Seiten, DM 14,80.

Wachinger Lorenz, Gespräche über Schuld. Die Sprache der Versöhnung suchen, Topos Taschenbuch 186, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 160 Seiten, DM 9,80.

Wiltgen Ralph, Der Rhein fließt in den Tiber. Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Lins-Verlag, Feldkirch 1988, 316 Seiten, S 178,–, DM 24,80, sFr 19,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

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.

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

Martina Blasberg-Kuhnke, Dr. theol., ist wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.

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

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Norbert Mette ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.

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

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und Chefredakteur dieser Zeitschrift.

Peter F. Schmid, Mag. theol., ist Leiter der „Kontaktstelle Kultur" der Erzdiözese Wien sowie des Amateurtheaters „Bretterhaus" und Psychotherapeut.

Peter-Jürgen Boock war Angehöriger der Terrororganisation RAF; wurde zweimal lebenslänglich verurteilt und verbüßt seine Strafe in der Justizvollzugsanstalt Hamburg-Fuhlsbüttel; ein Gnadengesuch liegt beim deutschen Bundespräsidenten.

Alfred Grosser ist freier Schriftsteller, Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels als „Mittler zwischen Franzosen und Deutschen, Ungläubigen und Gläubigen, Europäern und Menschen anderer Kontinente"; er lebt in Paris.

Petra K. Kelly ist Mitglied des Deutschen Bundestages der Fraktion „Die Grünen".

Olof Klohr ist Professor für Marxistische Philosophie an der Universität Rostock/DDR.

Pnina Navè Levinson, Prof. h. c., ist jüdische Theologin, Mitglied des Gesprächskreises „Christen und Juden" im Zentralkomitee der deutschen Katholiken; lebt in Deia, Mallorca.

Jutta Schutting, Dr. phil., studierte Germanistik und Geschichte an der Universität Wien und lebt als freie Schriftstellerin in Wien.

Rosa Schweizer, Dr. jur., Hausfrau, war im Behinderten-Leistungssport und in der Betreuung der Versehrtensportler tätig; lebt in Wien.

Wigand Siebel ist Professor für Sozial- und Umweltwissenschaften an der Universität des Saarlandes (Fachrichtung Soziologie) in Saarbrükken.

Hans Thüer ist Mitarbeiter im Referat Seelsorge in Berufs- und Arbeitswelt im Erzbistum Paderborn; lebt und arbeitet in Dortmund.

Emil Wachter ist Professor für Architektur und Bildhauerkunst in Karlsruhe.

Erika Weinzierl ist Professor für neuere und neueste Geschichte an der Universität Wien.

Anca Wittig, Hausfrau, ist die Witwe des Schriftstellers und Theologen Josef Wittig; lebt in Meschede/Deutschland.

Leitartikel

Peter F. Schmid

Doppelmoral

Umgang mit Macht und Sexualität in der Kirche

Immer wieder hat die Kirche ihre ganze Macht zum Thema Sexualität eingesetzt und sie dazu verwendet, ihre Sexualmoral durchzusetzen. Sexualität und Macht[1] sind auch nicht selten die ersten Assoziationen, die, vom Geld einmal abgesehen, Außenstehenden wie Insidern einfallen, wenn es um eine kritische Sicht der Kirche geht. Es ist kein Zufall, wenn Kontrolle der Sexualität und Machtausübung dabei in einem Atemzug genannt werden.

Die Kirche hat ihre eigene Geschichte mit der Macht und ihrem Mißbrauch, der Herrschaft. Die Hierarchie, die „heilige Herrschaft", übt ihre Macht direkt unter Berufung auf Gott den Allmächtigen aus (und legitimiert sie so mit dem Höchsten).

Ebenso wie Macht bzw. Amtsgewalt und Gehorsam nimmt auch die Sexualität in der offiziellen kirchlichen Moral vielfach eine herausragende Rolle ein. Sexualität wurde lange Zeit nicht als personale, sondern eher als dem animalischen Bereich zugehörige Qualität gesehen und damit dem Niedrigsten zugeordnet. Sexuelle Betätigung wurde auf die Einehe beschränkt (und durfte lange Zeit aus der genannten Sicht auch dort ausschließlich zum Zweck der Fortpflanzung stattfinden). Die römisch-katholische Kirche verlangt darüber hinaus von ihren – ausschließlich männlichen – Amtsträgern auch verpflichtend die Ehelosigkeit und somit zwangsweise sexuelle Enthaltung.

Fort- und Rückschritte

Die Erkenntnisse der modernen Humanwissenschaften und das damit verbundene Wissen über eine stufenweise Entwicklung und Reifung der Sexualität werden nur zögernd, wenn überhaupt, in der offiziellen Sexualmorallehre zur Kenntnis genommen. Konsequenzen aus solchen Einsichten (nach denen etwa die Masturbation Heranwachsender oder das sexuelle Verhalten Homosexueller auch theologisch völlig anders beurteilt werden müßte, als dies bisher geschah) bleiben weitgehend auf Artikel und Appelle in Fachzeitschriften oder auf das Einzelgespräch beschränkt.

Fortschritten auf der einen Seite, wie der Anerkennung der Liebe als legitimem Motiv für den Geschlechtsverkehr in der Ehe und der sich durchsetzenden Einsicht, nicht jede mit dem sechsten Gebot in Zusammenhang stehende Verfehlung sei eo ipso als schwere Sünde anzusehen, stehen erschreckende Entwicklungen auf der anderen Seite gegenüber. So wurde auf einem eigens zum 20-

[1] Vgl. meinen Beitrag „Macht über die Sexualität?", S. 106.

Jahre-Jubiläum von „Humanae vitae" im Herbst 1988 einberufenen Moraltheologenkongreß in Rom von Carlo Caffara, dem Leiter des „Instituts Johannes Paul II. für Studien über Ehe und Familie", die Ansicht vertreten, mit künstlichen Mitteln verfolgte Empfängnisregelung sei schlicht mit Mord gleichzusetzen. Ein Rückschritt ist auch das „Diskussionsverbot" des Papstes zu den einschlägigen Fragen von „Humanae vitae" oder seine Äußerung, künstliche Empfängnisregelung stelle „die Idee der Heiligkeit Gottes selbst in Frage"[2].

Diese Überbetonung alles Sexuellen kommt nicht von ungefähr. Die Sexualität ist einer der Schlüssel des Zugangs zu den Menschen und zur Ausübung von Macht.

In der Praxis der Kirche herrscht eine doppelte Moral

Auch in der Kirche ist die herrschende Moral die Moral der Herrschenden. Dort, wo die Kirche nicht mehr die Macht hat, ihre Moralvorstellungen politisch durchzusetzen und deren Einhaltung zu kontrollieren, führt dies in der Praxis zu einer weiten Kluft zwischen den offiziellen Standpunkten kirchlicher Amtsträger zu sexuellen Fragen einerseits und der gesellschaftlichen Realität zumindest in der westlichen Gesellschaft andererseits[3].

Mehr noch – und das ist das eigentlich Schlimme –, es herrscht eine große Diskrepanz zwischen der kirchlichen Lehre und der persönlichen Überzeugung vieler Christen und Seelsorger. Das hat zur Folge, daß viele Gläubige die Kirche in sexuellen Fragen schlichtweg für inkompetent erklären. In der pastoralen Praxis jener Seelsorger, die selbst eine solche von der offiziellen Moral abweichende Überzeugung haben, führt es oft dazu, die „heiklen" Fragen auszuklammern oder nur im Gespräch unter vier Augen offen und ihrer eigenen Einstellung gemäß anzusprechen. (Am deutlichsten wird das Dilemma wohl derzeit von vielen Seelsorgern bei den wiederverheirateten Geschiedenen erfahren.) Eine offene Diskussion darüber oder gar das öffentliche Vertreten anderer Ansichten getrauen sich die meisten nicht, weil sie die Sanktionen der in der Kirche Mächtigen fürchten: So gilt praktisch eine Doppelmoral. – Die Versuchung, daß Macht oder Amt mit dem Besitz von Wahrheit automatisch verbunden sei, ist aber ein verhängnisvoller Kurzschluß. Je größer die Macht des einzelnen Amtsträgers ist, umso stärker müßte

[2] Eine solche Argumentation ist keineswegs singulär: Auch die Homosexualität wird als Folge des Atheismus gesehen, wenn es in einer Erklärung der Glaubenskongregation vom 29. Dezember 1975 heißt, homosexuelle Beziehungen seien Handlungen, die „im letzten als die traurige Folge einer Verleugnung Gottes" zu sehen seien.

[3] In vielen Ländern der Dritten Welt ist ebenso vielfach eine große Diskrepanz, wenn auch oft anderer Art, zwischen kirchenoffizieller Lehre und kultureller Tradition, die vom Lehramt so gut wie nicht ernstgenommen wird, gegeben, wie Beispiele hinsichtlich mancher Stammestraditionen in Afrika und Südamerika zeigen.

sie dazu eingesetzt werden, die Suche nach der Wahrheit zu ermöglichen, Raum zu geben für freie Kommunikation und offenes Gespräch, die ihrerseits auch eine wirkungsvolle Kontrolle der Macht darstellen. Mit dem Argument, die Menschen zu schützen, werden sie entmündigt.

Keine Gesprächsbasis mit Jugendlichen

Zu den weiteren Konsequenzen gehört, daß es sehr schwer ist, mit vielen Gruppen, mit Jugendlichen etwa, über sexuelle Fragen noch ins Gespräch zu kommen, weil viele von ihnen die Kirche in diesen zentralen Lebensbereichen überhaupt nicht mehr ernst nehmen. Damit wird auch jegliche Hilfe in vielen persönlichen Fragen unmöglich gemacht: Wie soll man mit einem Seelsorger, von dem man „ohnehin weiß, welchen Standpunkt er zu vertreten hat", offen über voreheliche sexuelle Erfahrungen reden oder sich gar von ihm beraten lassen? Wie soll man seine Hilfe in Anspruch nehmen, wenn man erst gar nicht vorhat zu heiraten, jedoch in der Partnerschaft und Lebensgemeinschaft und der darin ausgeübten Sexualität Probleme entstehen? Gar nicht zu reden von den Konflikten aus dem Unterschied zwischen dem eigenen Lebensvollzug und der persönlichen Moral vieler Christen, besonders auch der Seelsorger und der von ihnen nach außen hin zu bewahrenden „Fassade". Aus all dem resultieren Unglaubwürdigkeit, Vertrauensschwund und die beobachtbare Abnahme moralischer, gesellschaftlicher und persönlicher Kompetenz der Kirche und ihrer Vertreter.
Trotzdem sollte man die immer noch vorhandene Macht der Kirche auch heute nicht unterschätzen. Es ist weitgehend nicht mehr die Macht, einschlägige Gesetze nach ihrem Wunsch zu gestalten. Aber auch im erzwungenen Stillschweigen, Tabuisieren und Verdrängen kann Herrschaft ausgeübt werden. Die Gewissenskonflikte und tiefen menschlichen Probleme bis hin zu „ekklesiogenen Neurosen" vieler davon durch bewußten oder unbewußten Machtmißbrauch Betroffener, dem sie im Verlauf gerade auch ihrer psychosexuellen Entwicklung ausgesetzt waren, sind eine Anklage an eine von der befreienden Botschaft des Evangeliums ausgehende Gemeinschaft.
Auch zur Geschichte der Unterdrückung der Frau hat die Kirche erheblichen Anteil geleistet und leistet ihn heute noch. Sie ist eine nach wie vor von (zolibatären) Männern dominierte Gemeinschaft, deren Theologen, Lehrer und Amtsträger überdies nach eigener Doktrin weitgehend keine sexuellen Erfahrungen haben dürfen. Die spezifisch weiblichen Beiträge zu Wissenschaft, Lehre und Ausbildung ebenso wie zur Amts- und der damit verbundenen Machtausübung durften und dürfen kaum oder nur in Ansätzen zum Tragen kommen. Damit verbietet

sich die Kirche selbst eine Fülle von Fähigkeiten und Möglichkeiten. Jedenfalls bleibt sie diesbezüglich weit hinter dem Anspruch Jesu und des Neuen Testaments zurück.

Theologische, pastorale und persönliche Konsequenzen

Bei allen Fehlentwicklungen: Der Kirche ging es doch immer auch darum, den Menschen zu geglückter Sexualität zu helfen, die Sexualität unter den Primat und Anspruch der Liebe zu stellen. Was aber als eine solche menschlich geglückte Sexualität anzusehen ist und was nicht, darüber muß man neu und offen reden. Das ist zweifellos keineswegs jede Form gelebter Sexualität, aber jede Sexualität, die wahrhaft befreit, die die Person des Partners und die eigene in ihrer Gesamtheit achtet und wertschätzt, die Vertrauen schenkt und empfängt, die gegenseitige Lust und Befriedigung sucht, die – mit einem Wort – ein Ausdruck von personaler Liebe ist.

Stufenweise Entfaltung der Sexualität

Ebenso müssen die Erkenntnis und die daraus folgende Doktrin und Praxis Platz greifen, daß Sexualität wie andere menschliche Fähigkeiten nicht plötzlich, sondern stufen- und phasenweise im Lauf des Lebens sich entfaltet und erlernt wird. Daß etwas geglückt ist, kann in diesem Licht nicht die „Zulassungsbedingung" sein. Es gibt weder nur geglückte Beziehungen noch ausschließlich geglückte Sexualität. Zum Menschsein gehört auch immer das Lernen mit seinem Scheitern und Gelingen. Das bedeutet auch, daß die oft gegebene Fixierung auf sexuelle Themen (die etwa darin zum Ausdruck kommt, daß hier jedes kleinste Detail Gegenstand lehramtlicher Bewertung ist) überwunden werden muß. Schließlich sind in diesem Zusammenhang auch viele disziplinäre Regelungen, vom Pflichtzölibat angefangen, in einem neuen Licht zu sehen.

Zweifellos hat die Kirche durch ihre Tradition und ihre Macht wichtige Werte geschützt, die sie keinesfalls aufgeben sollte, wie etwa Ehe und Familie, den Schutz des Lebens von der Empfängnis an, den Schutz der Kinder in krisenhaften Beziehungen der Eltern, die Abwehr jedes Mißbrauchs eines Menschen durch einen anderen zu dessen eigener Befriedigung. Wie diese Werte unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen gefördert werden können, muß aber neu überlegt werden.

Gegen Diskriminierungen

Der Schutz von Minderheiten und Schwachen, der ebenfalls immer ein Anliegen Jesu und von ihrem Anspruch her auch der Kirche war, muß auch für den Bereich der Sexualität gelten. Mit aller Entschiedenheit müssen gerade die Christen etwa jeder Diskriminierung Aidskranker entgegentreten, aber auch mit aller Schärfe gegen die gesellschaftliche und menschliche Diskriminierung jener

(gar nicht so wenigen) auftreten, deren sexuelles Empfinden und Verhalten von der Norm abweicht. Der bloße Appell, den Trieb zu unterdrücken oder abzulenken, kann mit dem heutigen Wissensstand nicht mehr genug sein. Wenn man sich auf Menschen, die anders empfinden als man selbst, wirklich einläßt, wird man dies letztlich eher als Bereicherung denn als Bedrohung empfinden. Der Weg muß daher auch hier der eines tieferen Verständnisses und einer aktiven Auseinandersetzung sein. Die Aufgabe der Kirche ist Hilfe, Befreiung, Ermutigung, nicht Diskriminierung, Isolierung, Verdrängung.

Gleichberechtigung der Frau

Vor allem aber muß die Kirche von ihrem ureigensten Selbstverständnis als Gemeinschaft von Christen her sich für eine wahrhaftige Gleichberechtigung der Frau – besonders auch in den eigenen Reihen – einsetzen. Allein schon aus der Sicht heraus, welch ungeheure Chancen sie sich selbst verbaut, wenn und wo sie den Frauen, mit welchen Argumenten immer, die Möglichkeiten nimmt, ihre spezifischen Fähigkeiten in die Gemeinschaft auf allen Ebenen einzubringen.

Macht und Sexualität stehen unter dem Primat der Liebe

Das vorliegende Schwerpunktheft will einen Beitrag liefern zu einer Kirche, die ihre Macht einsetzt, den Menschen zur wahrhaften Befreiung ihrer Sexualität zu helfen. Anthropologische und theologische Grundsatzartikel wollen dazu ebenso dienen wie Praxisberichte von Betroffenen und Anregungen für die Pastoral. Sich diesem Thema zu stellen, ist zwar jederzeit heikel, weil man sich mit allen anlegt, die bewußt oder unbewußt Macht ausüben. Wenn man aber bedenkt, wie sehr die Sexualität das Lebensglück jedes Menschen mitentscheidet und welchen Einfluß die Kirche darauf immer noch hat (man denke allein an die weltweiten Diskussionen, die die päpstlichen Äußerungen zur Empfängnisregelung immer wieder auslösen), so darf diese Auseinandersetzung nicht vermieden werden, auch wenn sie natürlich fragmentarisch bleiben muß.

Ziel einer Auseinandersetzung mit Sexualität und Macht ist nicht der Indifferentismus, der alles gleichwertig in Ordnung findet und jedwedes Verhalten einfach toleriert (oder ignoriert); Ziel ist vielmehr, jene Sexualität zu fördern, die konstruktiv für die Gemeinschaft und persönlichkeitsfördernd für den einzelnen ist.

Letztlich allerdings geht es um mehr als Macht: Vor allem muß es das Ziel sein, die Sexualität als Ausdruck der Liebe durch eigene Liebe zu fördern. Denn dann wird sie in Wahrheit ein Bild der Liebe Gottes zu den Menschen sein, der als seine einzige Macht gerade in Jesus die Macht der Liebe gezeigt hat.

Artikel

Dieter Funke

Die Macht der Sexualität im Leben des einzelnen

Wie erfährt der Mensch die Macht der Sexualität, und wie kann er lernen, mit ihr so umzugehen, daß er in seinem Menschsein, in seiner Identität gestärkt und gefestigt wird? Funke geht von der psychosexuellen Differenziertheit von Frauen und Männern aus, beschreibt dann die phasenspezifische Ausprägung der Sexualität bis hin zur genitalen Reife und weist auf die kulturellen Anteile an der Sexualität hin. So behutsam mit einer religiösen Sinndeutung der Sexualität umgegangen werden muß, kann sie doch zu deren tieferem Verständnis beitragen und auf die Gefährdungen einer gesamtmenschlichen Sexualität etwa durch den Konsumismus aufmerksam machen. red

I. Die Macht der Sexualität – Sexualität als Macht

Der Zusammenhang zwischen Sexualität und Macht ist komplex und vielfältig. Sexualität kann eine Macht sein, die das Leben „machtvoll" prägt, eine „Wucht" ist und einen Menschen „potent" macht, so daß sich sein Leben vielfältig entfaltet. Sexualität kann aber auch in Macht umschlagen: Macht als Herrschaft und Unterdrückung. Ihre positiven Kräfte können sich verwandeln und zerstörerisch wirken. Sexualität ist also ein ambivalentes Phänomen. Die Geschichte der abendländischen „Kultivierung" der Sexualität zeugt von den Gefahren dieser Ambivalenz: Sie ist eine Geschichte der Abspaltung und Aufspaltung von Körper, Seele und Geist, von männlich und weiblich, von Gefühl und Intellekt, von oben und unten und damit eine Geschichte der Konstituierung von Machtverhältnissen[1].

Die Folgen dieser Spaltungen sind vielfältig, sie betreffen die Identität des neuzeitlichen Menschen im Kern. Derzeitige Machtkonstellationen (Ost – West, reiche Völker des Nordens – arme Völker des Südens, Mensch – Schöpfung) als Symptome des typisch modernen Weltverhältnisses sind ohne diese Spaltungsprozesse kaum zu verstehen: Selbst die Kernspaltung ist „nur" die Außenseite einer inneren Spaltung in der Seele des Menschen. Und diese betrifft vor allem seine sexuelle Identität.

Das Märchen von Amor und Psyche

Das Märchen des Apuleius spiegelt diese Dynamik wider: Das wunderschöne Mädchen namens Psyche wird in der Nacht zur Geliebten des von ihr nicht erkannten Gottes Amor, des Sohnes der Aphrodite. Schließlich erkennt Psyche den Gott aber doch, weil sie verbotenerweise ein Öllicht entzündet. Zur Strafe für diese verbotene Tat muß sie viele Prüfungen über sich ergehen lassen, die ihr von der eifersüchtigen Schönheitsgöttin Aphrodite auferlegt

[1] Vgl. *Michel Foucault*, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 82–95.

werden. Immer wieder, selbst beim Gang in die Hölle, setzt sie ihr Leben ein, bis endlich die Macht ihrer Liebe anerkannt wird.

Mit der Anerkenntnis ihrer Liebe durch die Götter erhält Psyche auch die Bestätigung, ein weibliches Eigenwesen zu sein. Erich Neumann[2] sieht darin einen entscheidenden Entwicklungsschritt menschlichen Bewußtseins, der in der Abgrenzung und Differenzierung des männlichen und weiblichen Prinzips besteht. In der Symbolik des Märchens drückt sich eine bis dahin nicht bewußtseinsfähige neue Seinsmöglichkeit aus, nämlich die weibliche. Neumann interpretiert weiter: Besteht die männliche Art, den Drachen (als Symbol des Unbewußten und der Libido) zu besiegen, darin, ihn zu töten – so der Erzengel Michael, der hl. Georg oder der Held Siegfried –, so zeigt sich jetzt die weibliche Art, den Drachen zu besiegen, und die besteht darin, ihn anzunehmen[3].

Was hier deutlich wird, ist der Zusammenhang von Identität und Sexualität, so daß sich nicht mehr von „dem Menschen" – und damit war in der Regel der Mann gemeint – sprechen läßt, sondern nur noch von psychosexuell differenzierten Männern und Frauen. Dennoch ist der in Apuleius' Märchen ins Bewußtsein getretene Zusammenhang wieder ins Unbewußte hinabgesunken: Die Entwicklung der abendländischen Menschheit war weniger von der kreativen Bezogenheit männlicher und weiblicher Identität gekennzeichnet als von deren rigider Trennung mit all ihren Symptomen patriarchalen Herrschaftsanspruchs[4]. Es hat nach den Zeiten des Mythos lange gedauert, bis zu Beginn dieses Jahrhunderts der innere Zusammenhang von Identität und Sexualität neu entdeckt wurde: Diese Entdeckung ist untrennbar verbunden mit dem Namen Sigmund Freud.

II. Anthropologische Voraussetzungen

Sexualität und Identität

Es ist das Verdienst Freuds, nach jahrhundertelanger Abspaltung der Sexualität von der Identität des Menschen diesen Zusammenhang differenziert und überzeugend dargestellt zu haben. Wenn auch die Freudsche Triebtheorie innerhalb der neueren Psychoanalyse in vielen Aspekten nicht mehr so übernommen wird, so findet die Einschätzung der Sexualität als menschlichen Ausdrucksverhaltens doch eine breite Anerkennung. Hinter-

[2] *E. Neumann,* Amor und Psyche. Eine tiefenpsychologische Deutung, Olten 1971.

[3] „Mit Psyches Tat kommt es, wie wir gesehen haben, zu einer neuen ‚psychischen Situation' . . . Die Phase der Trennung der Ureltern und die Entstehung des Gegensatzprinzips ist erreicht. Das Licht des Bewußtseins . . . bricht in die vorherige Situation ein und wandelt die unbewußte Identität in die polare Bezogenheit der Gegensätze aufeinander, wobei diese Gegensätzlichkeit im Unbewußten der Psyche bereits vor dieser Tat konstelliert war, ja gerade zu dieser Tat geführt hat." (Ebd. 132)

[4] Vgl. *W. Giegerich,* Der Tanz um das Goldene Kalb. Gedanken über Gott und Götzen im Schatten der Atombombe, in: *P. M. Pflüger,* Apokalyptische Ängste und psychosoziale Wirklichkeit, Fellbach 1985, 103–123.

grund dieses Zusammenhangs von Sexualität, Identität und symbolischem Ausdruck ist die artspezifische Eigentümlichkeit menschlichen Sexualverhaltens: Diese ist dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht an jahreszeitlich begrenzte und im Rhythmus wiederkehrende Perioden gebunden ist. Diese „Instinktreduktion" (A. Gehlen) führt zu einer Daueraktualität der Sexualität, welche ihrerseits eine Sexualisierung des gesamten menschlichen Antriebslebens zur Folge hat[5].

Diese Sexualisierung begründet ihrerseits eine Ablösung erotischer Lustempfindung von der sexuellen Aktivität und führt zu einer möglichen erotischen Tönung aller Bereiche sozialen und kulturellen Lebens.

So kommt es zu einer Einbeziehung der Sexualität in den Aufbau einer Kulturwelt, eine Tendenz, die durch die moderne Trennung von Sexualität und Fruchtbarkeit noch einmal einen neuen Schub erhält. Auf dem Hintergrund dieser Ablösung der Sexualität von jahreszeitlicher Bindung, wie sie schon bei den Primaten einsetzt, und der zunehmenden kulturellen Überformung konnte Freud die Sexualität deuten als einen Bereich, der etwas bedeutet: In ihr drückt sich etwas aus, das aber mit dem Ausgedrückten nicht einfach identisch ist. Sexualität wird zum symbolischen Ausdrucksverhalten.

Aus diesem Grund kann auch das konkrete sexuelle Tun des Menschen nicht einfach losgelöst von seinem Bedeutungshintergrund verstanden oder beurteilt werden: Nicht die einzelne sexuelle Handlung, sondern nur die sich darin ausdrückende Haltung kann Gegenstand ethischer Reflexion werden[6].

Phasenspezifische Ausprägung der Sexualität

Der grundlegende Gedanke der Freudschen Phasenlehre ist der, daß die menschliche Sexualität eine Geschichte hat und diese Geschichte nicht nur von biologischen Faktoren abhängt, sondern ebenso von der Art der Beziehung – vor allem des Kindes – zu seinen Pflegepersonen. Es ist also wiederum der Zusammenhang von sexueller Identität und gesellschaftlich-kulturell bestimmter Art der Interaktion, der den Verstehenshintergrund bildet. Triebschicksale sind keine biologischen, sondern soziale Schicksale[7]!

Sexualität wird hier in einem erweiterten Sinn verstanden: In seiner Libidotheorie legte Freud ein Konzept vor,

[5] Vgl. *W. Pannenberg,* Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 415–431.

[6] Vgl. *F. Böckle,* Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg 1981, 145–151; *E. Drewermann,* Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 2: Wege und Umwege der Liebe, Mainz 1983, 162–191.

[7] Diesen Zusammenhang hat ausführlich beschrieben: *A. Lorenzer,* Sprachspiel und Interaktionsformen, Frankfurt/M. 1977; *ders.,* Freud: Natürlichkeit des Menschen – Sozialität der Natur, in: Psyche 42 (1988) 426–438; dazu auch: *S. Zepf,* Narzißmus, Trieb und die Produktion von Subjektivität, Berlin 1985.

welches die sexuelle Triebkraft als etwas Umfassenderes versteht, als dies umgangssprachlich üblich ist, wenn von Sexualität gesprochen wird.
Die Libido ist von Anfang an da. Sie ist zunächst auf bestimmte Körperzonen bezogen und entwickelt sich entlang sozialer Erfahrungen über verschiedene Stufen bis hin zur genitalen Reife und zur Identität von Mann und Frau. Jedoch verinnerlichen wir in jeder Phase bestimmte Muster lustbetonten Erlebens, die uns als Erwachsene zur Verfügung stehen etwa als Fähigkeit, genußvoll zu essen, oder als Fähigkeit, Freude am Besitz zu erleben oder etwas schenken zu können, weiter als Lust, mit anderen zu rivalisieren oder sich zu solidarisieren.
Von daher sind die einzelnen Phasen der Libidoorganisation nicht nur Geschichte, sondern sie prägen unser gesamtes kulturelles und soziales Erleben und Verhalten.

Haben wollen und geben können: Oralität

Im ersten Lebensjahr ist der Mund der bevorzugte Ort von Lustempfindungen. Die gesamte Welterfahrung des Kindes verläuft in der oralen Phase über diese erogene Zone. Die Erfahrungen des Kindes in dieser Zeit haben nach psychoanalytischer Auffassung entscheidende Bedeutung für das Gefühl des Vertrauens oder Mißtrauens gegenüber der Welt. Von der Art des Durchlaufens dieser Phase hängt im späteren Leben die Fähigkeit des Menschen ab, Geben und Nehmen zu können und in flexibler Weise etwas für sich beanspruchen und anderen zukommen lassen zu können.
Störungen in dieser Zeit können sich u. a. in Leeregefühl und Depressivität manifestieren, aber auch in einer daraus resultierenden Gier und Unersättlichkeit, die sich bis zur Sucht steigern kann. Oftmals sind Menschen davon betroffen, die zunächst extrem bescheiden wirken. Jedoch erweist sich diese Bescheidenheit nicht als echte Selbstlosigkeit, sondern als Abwehrverhalten gegenüber den nicht akzeptierten oralen Ansprüchen.

Zwang oder eigene Bedürfnisse: Analität

Im zweiten und dritten Lebensjahr ist der After die bevorzugte erogene Zone. In dieser analen Phase bildet die Auseinandersetzung mit den Ausscheidungsfunktionen eine weitere Grundlage für das spätere Lebensgefühl. Die Erfahrungen, die das Kind im Kontakt mit den Bezugspersonen im Rahmen der Reinlichkeitserziehung macht, bestimmen die Art des Umgangs mit aggressiven Impulsen bzw. mit Auflehnung oder Unterwerfung. Ein adäquates Durchlaufen dieser Phase führt zu Autonomie und befähigt das Kind, später situationsgerecht etwas für sich beanspruchen oder hergeben zu können. Störungen können zu Hemmungen im Aggressionsbereich führen und unfähig machen, eigene Bedürfnisse durchzusetzen.

Der innere Zwang zur Anpassung führt dann häufig zu ausgeprägtem Trotz oder Dominanzstreben.

Sich identifizieren können: infantile Genitalität

Im vierten und fünften Lebensjahr werden die Genitalien zu erogenen Zonen. Im Kind erwacht jetzt das Bewußtsein von seiner Geschlechtsrolle. Diese findet es nach psychoanalytischer Auffassung dadurch, daß es in der ödipalen Dreieckssituation (Mutter – Vater – Kind) libidinöse Wünsche an den gegengeschlechtlichen Elternteil richtet. Aus Angst vor dem gleichgeschlechtlichen Elternteil verzichtet es jedoch auf diese Wünsche und identifiziert sich statt dessen mit ihm. Dadurch erreicht es eine Stabilisierung seiner Geschlechtsidentität.

Störungen oder nicht aufgelöste Konflikte dieser Phase äußern sich später im Erwachsenenleben vor allem als Beziehungsstörungen: Der Mann sucht permanent seine Mutter, die er in jeder Frau zu finden wünscht, wie umgekehrt die Frau in ihren männlichen Partnern endlich den Vater gefunden zu haben glaubt.

Das Entwicklungsziel: genitale Reife

Nach der sogenannten Latenzphase (6./7. Lebensjahr bis zur Pubertät) erreicht infolge der Akzeleration der körperlichen Reife die psychosexuelle Entwicklung ihre höchste Stufe: die Geschlechtsreife. Der Primat der Genitalität bedeutet jedoch nicht, daß etwa orale oder anale Anteile völlig ausgelöscht sind. Die einzelnen Partialtriebe sind lediglich der Genitalität untergeordnet.

Sexualität zwischen Natur und Kultur

Es ist von großer Bedeutung, daß wir die Sexualität weder als rein biologisch noch als ausschließlich kulturell determiniert verstehen. Tatsächlich ist sie das Resultat eines komplizierten Interaktionsprozesses zwischen Anlage und Umwelt. Als sexuelle Menschen stehen wir sozusagen zwischen Natur und Kultur. Auch das Verhältnis der Geschlechter zueinander verändert sich, wenn man männliches und weibliches Verhalten weder ausschließlich auf biologische Einflüsse zurückführt noch auf die Annahme einer Dominanz des Kulturellen zurückgreift. Die kulturellen Einflüsse auf geschlechtsspezifisches Verhalten müssen ebenso berücksichtigt werden wie die Tatsache der geschlechtsspezifischen Differenzierung des Gehirns mit der Folge der gleichmäßigen bzw. zyklischen Hormonproduktion.

III. Religiöse Sinndeutung der Sexualität?

Sinndeutungen elementarer Phänomene wie der Sexualität weisen darauf hin, daß entweder die Sexualität von sich aus eines ihr angesonnenen Sinnes bedarf, also von Natur aus ergänzungsbedürftig ist, oder aber, daß eine Gesellschaft von den elementaren sexuellen Vollzügen weit entfremdet ist und damit außerstande, Sexualität aus Sexualität heraus zu leben.

Wenn wir Sexualität im Schnittfeld von Natur und Kultur definieren, ist die Gefahr einer sinndeutenden Überfrem-

dung ebenso groß wie die eines romantischen Naturalismus. Diese Gefahr verschärft sich noch einmal bei jedem Versuch, menschliche Sexualität religiös zu deuten.
Die biblische Tradition ist deshalb auch sehr zurückhaltend in den Versuchen, Sexualität religiös zu deuten, um sie so möglicherweise metaphysisch aufzuladen und theologisch zu neutralisieren.
Dennoch begegnet dem neuzeitlichen Menschen infolge der Verschmelzung der Libido mit kulturellen Aktivitäten in der Sexualität eine Macht, die ohne Sinndeutung der Gefahr der Funktionalisierung (etwa durch die Werbebranche) und Entfremdung (durch den Konsumismus) erliegt.
Theologisch gesprochen: Sexualität hat als Teil der Schöpfung ihr Recht aus sich selbst, sie ist freigesetzt zu sich selbst: Sexualität aus Sexualität! Aber sie hat auch teil an der Gebrochenheit der Schöpfung und wartet auf ihre Vollendung! Ein nichttheologischer Autor drückt das so aus: Bei aller Befriedigung bleibt eine innere Unruhe der Sexualität, „eine Beunruhigung des Eros, vergleichbar den ziellosen Suchgesten, mit denen Sterbende tasten: als könnte dies doch nicht alles gewesen sein. Eine innere Unerlöstheit scheint Sexualität geblieben zu sein, auch nach allen Versuchen, sie hygienisch, politisch, religiös zu neutralisieren".

Vier Dimensionen sexuellen Begehrens und Tuns

Im folgenden möchte ich vier Dimensionen beschreiben, mit denen sexuelles Begehren und Tun zu tun hat bzw. haben könnte, wenn es die Entfremdungen eines konsumistischen Systems übersteigt.
Es sind Dimensionen, die aus der gesellschaftlichen Enge, in die die Sexualität trotz sexueller Revolution hineingeraten ist (man denke etwa an die Orgasmuszentriertheit westlich-neuzeitlicher Sexualität), herausführen können. Sie verstehen sich als theologische Perspektiven, die von einem umfassenden Horizont, nämlich dem der biblischen Verheißung des Reiches Gottes, ausgehen. Dabei orientiere ich mich an vier zentralen Grundwünschen, die als Resultat durchgestandener Grundkonflikte den Weg der Selbstwerdung des Menschen kennzeichnen: Abhängigkeit, Autonomie, kosmische und soziale Verbundenheit.

Abhängigkeit und Intimität

Seit unseren frühesten Lebenstagen treibt uns der Wunsch um, wie wir das verlorene Paradies (psychologisch: intrauteriner Zustand, orale Phase und Symbiose) wiedergewinnen können. So meint Georges Bataille in seinem Buch „Der heilige Eros" (1963), das wahre Ziel sexuellen, erotischen Lebens sei die große Vereinigung, die Aufhebung der Gegensätze, das Übergehen aus dem

Geteilten, Diskontinuierlichen in das große, unendliche, ewige Kontinuum. Darin seien Liebe und Tod identisch: Ihr Ziel ist das Untergehen der eigenen Individualität, der Untergang des Ichs, ohne jedoch in pathologischer Symbiose ohne eigene Individuation hängenzubleiben[8].

Liebesbeziehungen zielen darauf ab, Abhängigkeit, Nähe, Geborgenheit, Intimität zu erleben – ohne dabei die eigene Identität zu verlieren. Voraussetzung dafür ist die Fähigkeit zu wechselseitigen Beziehungen, in denen sich die Partner nicht in angstmachender Weise verlieren, sondern im Bewußtsein eigener Identität Abhängigkeit und Intimität zulassen.

Aus der Psychotherapie wissen wir, wie häufig Menschen dazu nicht in der Lage sind: Eine geradezu panische Angst vor Nähe macht sie unfähig, sich selbst loszulassen, um sich im anderen wiederzufinden. Diese narzißtisch-überabgegrenzten Charakterstrukturen nehmen in einer schizoiden und vom Kult extremer Privatheit bedrohten Gesellschaft rapide zu! Ja es scheint weithin ein Ideal zu sein, möglichst unabhängig zu leben, jede Verbindung bekommt den Anschein einer identitätsbedrohenden „Kastration".

Der Mensch gerät jedoch in eine bedrohliche Selbstüberforderung, wenn er nicht in der erotisch gefärbten Nähe zu einem Menschen einfach klein sein und Trost nötig haben darf. Statt dessen sind viele von der Angst getrieben, dem Liebespartner die eigene Schwäche nicht zeigen zu dürfen. „Furcht gibt es in der Liebe nicht, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus", sagt Johannes (1 Joh 4, 18). Sich als sexuelles Wesen annehmen lernen heißt also auch, sich als verwundbarer, geschöpflicher Mensch zu akzeptieren. Wer das nicht lernt, wird andere wegen ihrer Schwachheit und Begrenztheit mit aller Macht verfolgen. Es gibt genug Beispiele der destruktiven Folgen solcher Abspaltungen.

Geradezu unbefangen offen redet die Bibel etwa im Hohenlied von der Zartheit und Kreativität der erotischen Beziehung zwischen Mann und Frau: Ohne Angst vor Nähe qualifiziert sie Intimität, Vertrauen und Ekstase als Gabe des Schöpfers.

Autonomie und Ekstase

D. Sölle weist in ihrem Buch „Lieben und Arbeiten" (1985) darauf hin, daß der Mensch auch in seiner Sexualität „Co-Creator" Gottes ist. Ich finde diesen Aspekt des Mit-Schöpfer-Gottes-Seins gerade in bezug auf die Sexualität deshalb so hilfreich, weil er den Entfremdungen einer zur Ware verkommenen Sexualität entgegenläuft.

[8] Vgl. *G. Bachl*, Eros und Tod; *R. Volp*, Ars amandi und ars moriendi. Eros und Tod als kulturelles Erbe und religiöse Aufgabe, beide in: Kunst und Kirche 50 (1987) 90–91; 92–97.

Lustvolle und ekstatische Selbstüberschreitungen erlauben dem Menschen, unter Wahrung seiner Autonomie, den Verlust eines paradiesischen, ozeanischen Lebensgefühls für einen Moment rückgängig zu machen. Im ekstatischen Erlebnis haben wir teil an einer unmittelbaren und euphorischen Welterfahrung, wie es sie in unserer frühen Kindheit gab: Es ist die ursprüngliche Freude, einfach da zu sein und in einer großen Kommunion mit der Schöpfung zu verschmelzen. Echte Ekstase ist zu unterscheiden von rauschhafter oder destruktiver Selbstaufgabe. In der ekstatischen Selbstüberschreitung geht es vielmehr um Werte wie Gegenseitigkeit, Kommunikation und Verwundbarkeit im Gegensatz zu Macht, Beherrschung und Unterdrückung. Die lustvolle Erfahrung der Sexualität ist nicht nur ein rein privates Erlebnis, sie zielt darauf ab, auch andere in diesen schöpferischen Zustand zu versetzen: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei" (Gen 2, 18). Ekstase setzt Bezogenheit und Gegenseitigkeit voraus, die den anderen in seiner Verwundbarkeit und Nacktheit akzeptiert: „Beide, Adam und seine Frau, waren nackt, aber sie schämten sich nicht" (Gen 2, 25). Adam und Eva ertragen ihr Nacktsein, sie kommen ohne Masken und Mauern aus, sie leben zunächst ohne den Zwang, sich verteidigen zu müssen. Unter welche Zwänge dagegen ist unser aufgeklärtes Sexualverhalten geraten? Zu Recht weist D. Sölle in dem zitierten Buch darauf hin, daß der Konsumismus auch die sexuellen und erotischen Beziehungen längst erfaßt und sie zur Ware degradiert hat: „Unsere Triebe und Leidenschaften sind vom sozialen Leben ausgeschlossen. Wir arbeiten für Tauschwerte; . . . auch die Suche nach Sexualobjekten ist grenzenlos, denn der Gebrauchs- oder Tauschwert von Körpern vermag unsere wirklichen Bedürfnisse nach Sexualität und Liebe nicht zu erfüllen . . . Da die eigentlichen Ziele unserer Triebe und Wünsche verfehlt werden, bleiben wir ständig unbefriedigt und daher unzufrieden . . . Das Ziel sexueller Wünsche verlagert sich von einer konkreten, unverwechselbaren Person auf ihre körperlichen Reize oder ihre modische Verpackung . . . Anonymer Sex . . . oder der sportliche Sex des guttrainierten Sexualathleten sind Kümmerformen der Sexualität; sinnliche Erregung ist getrennt von Gefühl und Erwartung, Sexualität von menschlicher Verbundenheit, Liebe von Erkenntnis." (155)

Ganzheit und kosmische Verbundenheit

Wir können Liebesbeziehungen und Sexualität nicht verstehen, wenn wir sie von der lebenslangen Aufgabe, Mensch zu werden, trennen. Unsere Suche nach Beziehung und Hingabe, Erotik und Lust gründet in unserem

elementaren Grundbedürfnis, ganz zu sein und unsere Ich-Grenzen zu überschreiten. Diese Tendenz, die Freud als „ewigen Eros“[9] bezeichnet, zeigt sich darin, daß sie darauf abzielt, „lebende Substanzen zu erhalten und zu immer größeren Einheiten zusammenzufassen“. (Ebd. 477)

Unsere Zivilisation mit ihrer Tendenz, Ganzheit zu zerlegen und aufzuspalten, steht diesem Grundwunsch oft fundamental entgegen: da, wo Sexualität zur Ware wird, wo Zweisamkeit zum Mythos von der „glücklichen Insel“ hochstilisiert wird, wo Partnerschaften von Wegwerfbeziehungen abgelöst werden, wo Zuneigung von Lust getrennt wird, wo Amor und Psyche nicht zueinander finden!

Besonders Frauen sind Opfer dieser Spaltung, oder besser: sie nehmen sie eher wahr und reagieren sensibler darauf. So sind Frauen diejenigen, die auf dem Weg zu einer ganzheitlichen Sexualität einigen Vorsprung haben und die auf Defizite einer patriarchalisch geprägten Beziehungskultur aufmerksam machen, wie sie sich in typisch männlicher Reduktion des Sexuellen zeigen: der Reduktion von Sexualität auf genitale Sexualität, der Reduktion der genitalen Sexualität auf koitale Sexualität, der Reduktion von koitaler Sexualität auf den Orgasmus. W. Bartholomäus hat unter dem Stichwort „polyzentrische Sexualität“ Wege aus diesen Verkürzungen aufgezeigt[10].

Ergebnis: tiefes Einsamkeitsgefühl

Ergebnis dieser verkürzten männlich-abendländischen Form von Erotik und Sexualität ist ein tiefes Einsamkeitsgefühl, das trotz intensivster sexueller Aktivität nicht zu verschwinden scheint. Es ist die Folge unseres gestörten Beziehungsbewußtseins, welches – wäre es intakt – uns das elementare Gefühl geben würde, trotz aller Trennung und Individuation mit der Welt, mit dem Kosmos, mit Gott verbunden zu sein. Man könnte von einer mystischen Dimension der Sexualität sprechen, insofern diese den Menschen nicht isolieren, sondern zu einer intensiveren Verbundenheit mit der geschöpflichen Welt und mit Gott führen will. Die gängigen bürgerlichen Sexualpraktiken bewirken offensichtlich das Gegenteil: Privatheit und „reine“ Sexualität, ohne Kontakt zu Welt und Schöpfung, zentriert auf den Orgasmus. Schon der Blick auf andere Kulturen, etwa die Praxis der altchinesischen Liebeskunst, die unter dem Namen „Tao der Liebe“ zu einer völlig anderen Einschätzung kommt, zeigt

[9] *S. Freud*, Das Unbehagen in der Kultur, 1930 (GW 14, 506).
[10] *W. Bartholomäus*, Unterwegs zum Lieben. Erfahrungsfelder der Sexualität, München 1988, 51–96.

die Relativität westlich-abendländischer Sexualpraktik: Nicht der Orgasmus der Frau und die Ejakulation und der Orgasmus des Mannes sind das Ziel des Koitus, sondern eine intensive und zeitlich ausgedehnte Form des Zusammenseins: Der Koitus wird nicht durch den Orgasmus beendet, sondern soll um ganze Nächte, in die auch der Schlaf einbezogen ist, ausgedehnt werden. Der Orgasmus wird deshalb eher als eine vorzeitige Unterbrechung des Liebeslebens angesehen denn als dessen Höhepunkt. Bedeutsam dabei ist, daß die Liebe selbst aus einem zeitlich begrenzten Erlebnis umgewandelt wird zu einem geradezu kosmischen Verschmelzungserlebnis. M. L. Möller, der bekannte Gießener Psychoanalytiker, diagnostiziert, daß unsere abendländische „Endproduktorientierung", welche den Orgasmus zum erklärten Ziel des Liebesaktes macht, gerade eine Abwehr der Liebe ist: „Es ist die Angst vor der Frau, genauer vor dem, was wir heute als weibliche Erotik erleben und noch genauer: die Angst vor der Tiefe der menschlichen Liebe, deren Reste heute noch am ehesten Frauen – und wohl auch Kinder – bewahren[11]. Eine ganzheitliche Sicht menschlicher Liebesbeziehungen und vor allem der Sexualität als Ausdruck dieser Beziehungen ist dringend notwendig! Dadurch könnte auch die Nähe der sexuellen zur religiösen Erfahrung wiederentdeckt werden. In der christlichen Überlieferung finden sich genügend Ansatzpunkte für eine Spiritualität der Einheit von Eros und Agape: Angefangen vom Hohenlied der Liebe im AT über das Hohe Lied der Liebe des hl. Paulus (1 Kor 13) bis zur ganzheitlich-kosmischen Spiritualität des hl. Franziskus, dessen Leidenschaft für Gott untrennbar verbunden war mit seiner ungeteilten Liebe zu allem Lebendigen, die soweit ging, daß er Aussätzige umarmte und küßte und ihm Bitteres süß wurde.

Gerechtigkeit und soziale Verbundenheit

Eine weitere Gefahr für unsere Liebesfähigkeit ist die grassierende Privatisierung und die damit einhergehende Abspaltung des Erotisch-Sexuellen von allen öffentlichen Belangen. Was noch im letzten Jahrhundert als Fortschritt erschien und einen persönlichen Freiheitszuwachs bedeutete, scheint sich ins Gegenteil umzukehren. Je größer die äußere Bedrohung wird, desto intensiver wird die Suche nach dem privaten Glück. Dieses wiederum wird gesucht in der reinen Zweierbeziehung, viele jagen dem Mythos vom „Inselglück zu zweit" nach, ohne zu spüren, daß er zur „folie à deux", zur „Verrücktheit zu zweit", werden und sich als tödliche Illusion erweisen kann. Es

[11] *M. L. Möller*, „Wir wollen lieben, aber wissen nicht wie". Zur Psychoanalyse von Paarbeziehungen und sexuellem Erleben, in: *Chr. Wulf* (Hrsg.), Lust und Liebe, München 1985, 41–73, hier 64.

sieht so aus, als ob heute für viele Menschen die Zweierbeziehung eine Art Entschädigung für eine sie enttäuschende Welt geworden ist, so wie das Kind nach anfänglicher Trennung aus der Zweieinigkeit mit der Mutter aus Enttäuschung über die Welt zeitweilig zu ihr zurückkehrt. Liebe aber ist für den Erwachsenen keine Entschädigung, sondern eine Herausforderung, in deren Verwirklichung die Liebespartner über sich hinauswachsen. Liebe besteht ja nicht darin, daß zwei Menschen einander ansehen, sondern daß sie gemeinsam auf etwas Drittes schauen, wie Antoine de Saint-Exupéry sagt. Der Liebe wohnt eine Qualität der Transzendenz inne, die ihre biologische Grundlage in der Fortpflanzung hat. Deshalb ist der Wunsch nach einem Kind die elementarste Ausdrucksform einer Liebe, die sich von der Zweier- zur Dreierbeziehung hinentwickelt. Das nur auf sich selbst bezogene Paar spiegelt jene gesellschaftliche Tendenz wider, die Liebeskräfte des einzelnen von öffentlichen Belangen zu trennen.

Christliche Hoffnung versus Todestrieb

Es kommt darauf an, daß wir auch in dem intimen Bereich der Sexualität erkennen, daß unsere Liebesbeziehungen etwas zu tun haben mit der Art unserer gesellschaftlichen und politischen Konflikte. Die Aufteilung der Welt in Reiche und Arme, in Mächtige und Unterlegene ist nicht ohne Einfluß auf unsere psychosexuelle Wirklichkeit – wie auch umgekehrt. Es ist ja nicht zufällig, daß die Bombe als Phallussymbol das mächtigste Todessymbol unserer Zeit geworden ist. Es gehört zu den Todeszeichen unserer Zivilisation, daß sich die Potenz der Mächtigen in Symbolen destruktiver Macht ausdrückt. Die äußerste Trennung von Amor und Psyche! Hier haben sich die Kräfte des Lebens, denen die Sexualität das biopsychische Fundament gibt, mit ihrer Gegenkraft, dem von Freud in seinen späten Schriften beschriebenen Todestrieb, verbunden. Mit ihm läßt sich fragen: „Und nun ist zu erwarten, daß die andere der beiden ‚himmlischen Mächte', der ewige Eros, eine Anstrengung machen wird, um sich im Kampf mit seinem ebenso unsterblichen Gegner zu behaupten. Aber wer kann den Erfolg und Ausgang voraussehen?"[12] Bleibt der berechtigt pessimistischen Frage Freuds – er fügte sie 1931 an seinen Text an, als die Bedrohung durch Hitler schon erkennbar war – die Hoffnung des Glaubens gegenüberzustellen: „Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe" (1 Kor 13, 13).

[12] *S. Freud:* GW 14, 270.

Stephan H. Pfürtner

Der Zölibat – ein Instrument „heiliger Herrschaft"?

Im folgenden soll nicht der Wert des „ehelosen Lebens um des Himmelreiches willen" in Frage gestellt werden, sondern es wird untersucht, welche Auswirkungen der Zölibat als „Instrument kirchlicher Systemsteuerung" auf die Betroffenen selbst, aber auch auf die Frauen und auf andere Gruppen in der Gesellschaft hatte und hat. Es wird gezeigt, wie vom 4. Jahrhundert bis heute – neben biblischen Motiven – auch archaische Sakraltabus wirksam waren. Da für eine Änderung des Zölibatsgesetzes der große Priestermangel offenbar nicht ausreicht, plädiert Pfürtner für eine neue theologische Besinnung. red

I. Zur Sprachführung und thematischen Begrenzung

1. Die Zölibats-Verpflichtung

Der Zölibat ist die kirchengesetzliche Pflicht der römisch-katholischen Kleriker, „vollkommene und immerwährende Enthaltsamkeit [im Geschlechtlichen, der Verf.] um des Himmelreiches willen zu wahren" (CIC 1983, Can. 227, 1)[1]. Er soll somit für diese kirchliche Elitegruppe (im soziologischen Sinn des Wortes) geschlechtliches Leben regeln. Der Einfluß auf Sexualität hat in allen Religionen jeweils eine eigene Ausprägung erfahren. Da menschliche Geschlechtlichkeit stets der kulturellen Formung bedarf (Schelsky 11ff)[2], kam den Religionen in dieser Gestaltgebung eine besondere Rolle zu. *Daß* Religion oder Kirche einen derartigen Einfluß auf menschliche Sexualität und in diesem Sinn Macht ausgeübt hat oder weiterhin ausübt, kann auf dem Hintergrund menschlicher Kultur und ihrer Geschichte somit nicht verwundern. Kritische Wachsamkeit muß vielmehr dem gelten, *wie* eine solche Machtausübung stattfand und -findet; sie hat *den ungerechten Herrschaftsformen und -praktiken entgegenzutreten.*

2. Macht oder „Vollmacht"?

Für das innerkatholische Gespräch ist als Vorfrage zu klären, ob die Rede über Macht- und Herrschaftsausübung in der Kirche überhaupt am Platz ist. Handelt es sich bei dieser Sprachführung nicht bereits um unzulässige Polemik gegen die Kirche seitens überkritischer oder gar kirchenfeindlicher Geister? „Ecclesia est communio" – „die Kirche ist Gemeinschaft"; das, was in ihr geschieht, würde von einem anderen Geist bestimmt als „in der Welt", also etwa in der Politik, machen Kritiker der Kirchenkritiker geltend. Wer verkenne, daß die Liebe Christi das eigentlich bestimmende Lebensprinzip der Kirche sei und nicht „Macht und Herrschaft", verfehle ihr inneres Wesen; er betrachte Kirche rein soziologisch und un-

[1] Es fällt auf, daß diese Forderung ohne Einschränkung formuliert wird, obwohl die verheirateten Diakone auch Kleriker sind. – Es wird im folgenden immer nach dem CIC 1983 zitiert.

[2] Die genauen Literaturangaben folgen am Ende des Beitrages in alphabetischer Anordnung.

terscheide sie nicht von anderen Gesellschaftssystemen. Der Einwand ist zu bedenken, aber zugleich in seiner Einseitigkeit zu entlarven. Es muß nämlich *von der Kirche erkannt und anerkannt werden, daß auch in ihr Macht und Herrschaft* ausgeübt wurden und werden. Wer das bestreitet, verschließt sich nicht nur offenkundigen Tatsachen in Geschichte und Gegenwart. Er verneint darüber hinaus die katholische Lehre. Denn Päpste und Konzilien – zuletzt das II. Vatikanum – haben vielfach betont, Kirche sei in ihrer komplexen Wirklichkeit auch eine menschliche Gesellschaft; sie habe menschliche und göttliche Elemente in sich und sei, insofern sie der sündigen Gebrochenheit des Menschlichen unterliege, der immerwährenden Buße und Erneuerung bedürftig (Kirche Nr. 8). Man muß somit den Versuch, die Kategorien von Macht und Herrschaft sowie deren Wirkungen für die Kirche zurückzuweisen, als eine ideologische Immunisierung aufdecken. Diese macht nicht nur die Rede von Macht und Herrschaft in der Kirche gegenstandslos, sondern natürlich auch jede Herrschaftskritik. Biblisch gesprochen hätte der Ruf nach „Metanoia", nach bußfertiger Umkehr, hier gar keinen Platz.

3. Macht Gottes und Macht der Menschen

Von Macht, Herrschaft oder auch Gewalt ist im folgenden nur im politischen oder gesellschaftlichen Wortsinn die Rede. Die Begriffe gehören zwar auch zur religiösen oder ästhetischen Sprache sowie der damit angesprochenen Wirklichkeit (van der Leeuw 100–207). Zahlreiche Kirchenlieder preisen Gott als Inbegriff aller „Macht und Herrlichkeit". „Mir ist alle Gewalt (‚Exousia') gegeben im Himmel und auf Erden", lautet manche Bibelübersetzung des Missionsbefehls Jesu (Mt 28, 19). Der Wirkungszusammenhang zwischen dieser religiösen und der politischen Sprache muß hier jedoch im Hintergrund bleiben. Macht soll dabei ganz allgemein die Einflußnahme des/der einen auf den/die anderen im gesellschaftlichen Miteinander bezeichnen, Herrschaft die gesellschaftlich organisierte oder strukturierte Machtausübung und Gewalt die physische Machtausübung gegen den Willen des/der anderen. Diese Begriffsabgrenzung wird allerdings weder in der Umgangs- noch in der sozialwissenschaftlichen Fachsprache durchgehalten. Umgangssprachlich sind inzwischen vor allem „Herrschaft" und „Gewalt" negativ besetzt. Die Rede von der „Gewaltenteilung" in der Demokratie weist jedoch darauf hin, daß selbst bei diesem Wort fließende Bedeutungsübergänge bestehen. Ohne strukturierte Machtverwaltung kann kein Gemeinwesen funktionieren. Herrschaftsausübung kann somit nicht überhaupt oder an sich etwas Böses sein, sondern

nur ungerechte Herrschaft (Höffe 404f). Andernfalls wäre kein Amt, besonders kein politisches, sittlich zu rechtfertigen.

4. Die verzweigten Auswirkungen des Zölibats

Wenn der Zölibat hier kritisch befragt wird, steht auf den ersten Blick nur ein Randbereich kirchlicher Herrschaftsausübung zur Debatte. Bei näherem Hinsehen wird sich jedoch zeigen, daß es sich bei dieser Einrichtung um ein zentrales Instrument kirchlicher Systemsteuerung mit einer vielverzweigten Wirkung handelt. Aber es gibt natürlich andere wichtige Bereiche „heiliger Herrschaft". *Die Unterdrückung der Frau* kommt langsam immer deutlicher in ihrem Ausmaß ans Licht. Kirche und Theologie haben hier offenkundig die Repressionsmechanismen der übrigen Gesellschaft historisch mittransportiert oder sogar eigene kräftig produziert. Desgleichen ist festzustellen, daß Kirche und Gesellschaft Menschen bestimmter Gruppen bislang weitgehend keine Lebensräume zur Entfaltung ihrer Sexualität und damit zur eigenen Identitätsfindung angeboten haben. Zu denken ist dabei an *Behinderte, Homosexuelle und Jugendliche, aber auch an Alte und Alleinstehende.* Welche historische Schuld haben die Herrschenden über unzählige Generationen hinweg hier eigentlich auf sich geladen? Diese Frage achtlos beiseite zu schieben, muß geradezu als zynisch bezeichnet werden. Schließlich fordert die ökologische Situation unseres Planeten zu prüfen, wie weit *die Gattung Mensch sich durch das unbegrenzte Bevölkerungswachstum unverantwortlich verhalten hat.* Grenzen des Wachstums zeigen sich hier längst an (Meadows 26ff), und zwar als sittlicher Auftrag der Menschheit! Im Licht dieser Situation erhält die päpstliche *Lehre zur Empfängnisverhütung* ihre besonders fragwürdige Qualität. Wer sie propagiert, muß sich befragen lassen, ob er noch weiß, was er angesichts der bedrängten Erde, der wiederum vor allem betroffenen Frauen und der weltweit hungernden Kinder wirklich tut.

5. Die doppelte Form kirchlicher Herrschaft

Herrschaft wird in all den erwähnten Lebensfeldern durch die Kirche in doppelter Form ausgeübt: Einmal *durch die Vermittlung von Wert- und Moralvorstellungen* mit deren Einwirkungen in andere gesellschaftliche Regelsysteme (Politik und Recht als Subsysteme, Sitten und Brauchtum); durch die Verinnerlichung der Moraltraditionen erfolgt eine hochsublime Lenkung oder gegebenenfalls Unterdrückung der kirchlich sozialisierten Bevölkerung. Zum anderen übt die Kirche *ihre Macht als öffentliche Institution* aus. Sie setzt ihre politischen, rechtlichen, ökonomischen oder anderweitig sozial wirksamen Mittel zur Erhaltung und Durchsetzung ihrer Mo-

raltraditionen und ihrer Kirchendisziplin ein, z. B. wenn sie davon abweichende Personen in kirchliche oder kirchenabhängige Tätigkeitsfelder (Schulen, Kindergärten, Krankenhäuser usf.) nicht hereinläßt bzw. mit Zwangsmitteln daraus entfernt. Sie ist dabei – wie alle menschlichen Institutionen zumal bei großer Machtanhäufung – vor der Gefahr des Machtmißbrauchs nicht grundsätzlich gefeit. Besonders sie aber muß sich an ihrer Wesensbestimmung messen lassen, nämlich nicht eigentlich zur Ausübung von Macht und Herrschaft dazusein, sondern zum Dienst am Reiche Gottes, seiner Gerechtigkeit, seiner Liebe und Freiheit unter den Menschen.

II. Die Geschichte des Zölibats als Durchsetzung unheiliger Herrschaft

1. Gründe für den Zölibat

Zur theologischen oder spirituellen Verteidigung des Zölibats werden inzwischen vor allem drei Gründe lehramtlich geltend gemacht: 1. Die zölibatären Amtsträger „hangen leichter mit ungeteiltem Herzen Christus an" (CIC, Can. 277, 1). Die Sprache klingt bereits differenzierender als frühere Redeweisen. Diese lauteten in Anlehnung an 1 Kor 7, 33 etwa: Der Verheiratete ist geteilt in seiner Liebe zu Gott und zu seiner Frau. Nur der Unverheiratete kann sich wirklich ganz dem Herrn hingeben. 2. Die zölibatären Kleriker können sich bei der Wahrnehmung ihres Amtes „freier dem Dienst an Gott und den Menschen widmen" (CIC, a. a. O.) als die Verheirateten. 3. Sie seien in besonderer Weise ein eschatologisches Zeichen in dieser vergänglichen Welt, denn durch ihren zölibatären Verzicht bezeugten sie mehr als andere Christen „die Entstehung einer neuen Welt" (Paul VI., Nr. 34). Das letzte Argument ist in der Lehrtradition neu. Es reiht sich jedoch in das mittelalterliche Theoriemodell vom „Status perfectionis" (Stand der Vollkommenheit) ein. Danach gehört zur vollkommenen Nachfolge Christi die freiwillige Ehelosigkeit. Wer sie nicht wählt, bleibt im Kompromiß mit „der Welt" und geht den unvollkommenen Weg. Bis heute ist die Rede davon, daß „die Vollgestalt des Priestertums" und Zölibat zusammengehören: „Wo einer total vom ‚Dienst am Evangelium' (vgl. Röm 15, 16) beansprucht wird, da liegt der Zölibat ganz und gar auf der Linie seiner Erwählung" (Wulf 18). Oder: Die Priesteramtskandidaten (Alumnen) „sollen klar den Vorrang der Christus geweihten Jungfräulichkeit erkennen" (II. Vatikanum, Priesterausbildung Nr. 10).

2. Der Zölibat – Dienst an der größeren Freiheit?

Die theologische Vertretbarkeit dieses Begründungsmusters soll hier nur unter folgender Fragestellung geprüft werden: *Hat der Pflichtzölibat in Geschichte und Gegenwart wirklich der größeren Freiheit in der Kirche gedient?* Wenn er die Kleriker zum freieren Dienst an Gott und den Menschen befähigt haben soll, muß er auch die

Freiheit der anderen und damit überhaupt die größere Freiheit in der Kirche, die freie Offenheit, die herrschaftsfreie Sprache und das angstfreie Miteinander in ihr befördert haben. Sonst wäre die größere Freiheit der einen zugleich die größere Unterdrückung der anderen. – Die nächste Anfrage gehört dazu: Ist der Pflichtzölibat wirklich geeignet, denen, die unter ihm stehen, die *vollere Identität in christlicher Menschlichkeit und Liebesfähigkeit zu eröffnen* als anderen? Wo das nicht der Fall ist, muß doch wohl die Glaubwürdigkeit der „ungeteilten" oder „vollkommenen Gottesliebe" in Abrede gestellt werden.

Die These

Zur Überprüfung der Anfragen stelle ich *die These auf, daß die Institution des Pflichtzölibates zu einem zentralen Instrument unheiliger Herrschaft in der Kirche geworden ist.* Er hat unzählige Menschen, die unter ihm standen, oft lebenslang in Gewissensängste und skrupelbeladene Zerrissenheit geführt und sie in ihrer freien Kommunikation mit der Mitwelt, vor allem mit der Frau, belastet. Der Zölibat ist vielfach alles andere als ein Königsweg evangelischer Freiheit geworden. Dazu ist nun der Beweis zu führen.

3. Die repressive Durchsetzung des Zölibates

Die Durchsetzung des Pflichtzölibates ist in der Geschichte bis in die Gegenwart hinein durch eine kleine Herrschaftselite auf Kosten breiter Anteile des übrigen (Kirchen-)Volkes erfolgt. Dieser Prozeß ging mit z. T. extremen Repressionen im Bereich menschlicher Sexualität einher und hat vor allem sozial niedere Schichten (niederen Klerus) sowie die Frauen getroffen.

3.1 Nicht zum Wesen des Priestertums gehörig

Natürlich kann dieser Geschichtsablauf hier nur mit einigen Stichdaten und -texten apostrophiert werden. Dabei ist zu beachten, daß vom Zölibat als Institution im heutigen Sinn *in den neutestamentlichen Gemeinden und in der frühen Kirche nicht die Rede* sein kann. Die charismatische Berufung der Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen" ist dort Thema (vgl. 1 Tim 3, 2 u. 12; Tit 1, 6; Mt 8, 14 u. 19, 12; 1 Kor 9, 5; vgl. dazu Schelkle, Brox, Sloyan), nicht aber die kirchengesetzlich verpflichtende Verknüpfung von Priesteramt und Ehelosigkeit, um die es hier geht. Aus diesem historischen Befund folgert das II. Vatikanum zu Recht: Der Zölibat „ist nicht vom Wesen des Priestertums gefordert, wie die Praxis der frühesten Kirche und die Tradition der Ostkirchen zeigen" (Priester Nr. 16).

3.2 Junge Wortgeschichte

Aufschlußreich ist in diesem Kontext auch *die bisher wenig beachtete Wortgeschichte.* Der Begriff „Caelibatus", im klassischen Latein bekannt (Cicero, Sueton, Seneca u. a.), ist in Kirche und Theologie bis ins hohe Mittelalter

hinein kein Sprachtopos. Thomas von Aquin z. B. verwendet ihn nicht. Seine theologische Aufmerksamkeit gilt der charismatischen Berufung zur Ehelosigkeit (Sum. theol. II-II 152; 184–189), nicht der Zölibatsinstitution. Erst der Streit um die Priesterehe in der Reformationszeit scheint die Wortverwendung befördert zu haben. Jedenfalls bringt Andreas von Karlstadt das Wort durch seine Schrift „De coelibatu, monachatu et viduitate" (Wittenberg 1521), übrigens vor Luther und den anderen Reformatoren (Ozment 577f), ins öffentliche Sprachfeld. Kirchenamtlich taucht es erstmals 1563 auf dem Tridentinischen Konzil (Sess. XXIV, can. 10; DenzSchönm 1810) auf.

3.3 Beginn mit alttestamentlichen Enthaltungsvorschriften (4. Jh.)

Gleichwohl war die Sache auf regionalen Ebenen schon in frühen Jahrhunderten auf den Weg gebracht worden. Aufschlußreicherweise liegen *die ersten Schritte zur Institutionalisierung des Priesterzölibates in der Epoche nach der „Konstantinischen Wende"*, mit der die enge Verknüpfung zwischen „Thron und Altar" und damit die Verfremdung des geistlichen Auftrags der Kirche durch Eintritt in die politische Herrschaft des „Heiligen Römischen Reiches" einsetzte. Erstmals verlangte die Regionalsynode von Elvira 324 (nahe Granada) von den Bischöfen, Priestern und Diakonen, sich jeden geschlechtlichen Umgangs mit ihren Ehefrauen zu enthalten und fortan keine Kinder mehr zu zeugen (Can. 33; Denzler 1973: 7f). An dieser Stelle wird die häresienahe oder sogar häretische Kult- und Moralvorstellung kirchenamtlich, nämlich daß die Begegnung mit dem Heiligen und die gelebte Geschlechtlichkeit mit der dabei erfahrenen Lust unvereinbar seien: Wer dem „Allerheiligsten" in der Eucharistiefeier so unmittelbar begegnen will oder soll wie der Priester, muß „in ständiger und vollkommener Keuschheit" leben. Es spricht viel dafür, daß die Verbreitung der täglichen Meßfeier zur Zölibatsforderung geführt hat (Kottje 1971). Papst Siricius machte unter Berufung auf alttestamentliche Reinheitsvorschriften (Lev 15, 16f; 1 Sam 21, 5–7) geltend, daß das Geschlechtsleben den Menschen unrein mache. Er versuchte damit auf der römischen Synode 386, die sexuelle Enthaltsamkeit der Priester als Forderung für die ganze lateinische Kirche durchzusetzen (Guy). Derartige archaische Sakraltabus sollten über eineinhalb Jahrtausende zu vielfach verinnerlichten Wertmustern im Katholizismus (freilich nicht nur in ihm!) werden. Pius XII. (S. 11f) machte sie noch ausdrücklich, Paul VI. (Nr. 13) einschlußweise geltend! Die sozialpsychologischen und gesellschaftlichen Auswirkungen derartiger Vorstellungen bis in das intime Ehe- und Familienleben sowie in die gesamte kirchliche

Archaische Sakraltabus – bis heute wirksam

Sexualerziehung hinein sind unüberschaubar. Natürlich wurde nicht zuletzt das Verhältnis Priester und Frau dadurch belastet. Papst Gregor I. (590–604) verlangte vom damals weitgehend noch verheirateten Priester nach der Weihe, seine Frau nur „als Schwester zu lieben" und sie zugleich „wie eine Feindin zu meiden" (Dialogus IV. Cap. 11., PL 77/336). Man sage nicht, derartige Anweisungen seien fernste Geschichte. Genau nach diesem Muster der Zwiespältigkeit zwischen Anziehung und Abwehr, zwischen Affektbindung und Aggression liefen und laufen bis heute unzählige Priester-Frau-Beziehungen. Und in einer männer-(vor-)rechtlichen Kultur richteten sich die Diskriminierung sowie die Unterdrückung vornehmlich auf die Frauen. Als Gregor VII. (1073–1085 Papst) mit großer Schärfe das im 10. und 11. Jahrhundert verbreitete Gewohnheitsrecht des „Clericus conjugatus" (verheiratete Kleriker) bekämpfte, waren es die Ehefrauen oder Konkubinen der unbotmäßigen Priester, die er zu Hörigen machen wollte (Mörsdorf 1397). Ebenso wurden vor allem die Frauen von den später einsetzenden Hexenverfolgungen betroffen.

Die Ehefrau als „Schwester" und „Feindin"

Übrigens hatten sich einzelne Kirchenregionen den generalisierenden Forderungen nach dem Zölibat häufig widersetzt. Daß diese zunehmend von den Päpsten betrieben wurden (Denzler), wirft zumindest die Frage auf, ob die Abhängigkeit der Zölibatären vom Kirchensystem und das Herrschaftsinteresse der zentralen Machtträger etwas miteinander zu tun haben. Die Ostkirchen sprachen sich auf dem Trullanum II zu Konstantinopel 691 ausdrücklich gegen die römischen Bestrebungen aus und traten für die volle Anerkennung der Priesterehe ein, „damit wir nicht in die Lage kommen, die von Gott eingesetzte und durch seine Gegenwart geheiligte Ehe herabzumindern" (Can. 13; Denzler 1973: 33). *Erst das II. Laterankonzil 1139 machte den Pflichtzölibat der Priester für die lateinische Kirche zum allgemeinen Gesetz.* Die Maßnahme führte jedoch keineswegs dazu, daß die Priesterschaft in breiter Beteiligung sich die Pflicht zur Ehelosigkeit in Freiheit zu eigen machte. Die Ausbruchsversuche, die durch die Jahrhunderte immer wieder zum Teil massenweise auftraten, müssen *als Protest gegen die als Unterdrückung empfundene Herrschaft der Kirche* in dieser Sache gewertet werden. Die Reformation mit ihrer breiten Abwanderung aus dem Mönchs- und Priesterstand bildet somit durchaus keine Einzelerscheinung, sondern ist historisch im Rahmen dieser *innerkirchlichen Befreiungsbewegungen zu sehen, die bis heute andauern.* Dabei dürften freilich die Reformatoren, allen voran Martin Luther, die mittelalterliche Zölibatsideologie am

Priesterehe – aus Wertschätzung für die Ehe

gründlichsten der theologischen Krisis unterworfen haben (Luther, Lohse, Franzen, Ozment 1972).

III. Die Folgen der „unheiligen Herrschaft" durch das Zölibatsgesetz

1. Schaffung einer Herrschaftselite

Die schwerwiegendste Folge, die die Institution des Zölibates zum zentral steuernden Instrument im Kirchensystem macht, liegt in der Schaffung des Klerus als der kirchlichen Macht- und Herrschaftselite. Nur die Zugehörigkeit zu dieser Elite ermöglicht die volle Teilnahme an der kirchlichen Machtverwaltung und Führungskompetenz. Damit aber *wirkt der Zölibat strukturell der freien und offenen Kommunikation in der Kirche entgegen. Er vollzieht in ihr die Separierung der einen Großgruppe von der anderen.* Wer nicht der systemfunktional festgelegten Herrschaftselite angehört, wird grundsätzlich von den entscheidenden Funktionen in der Kirche ausgegrenzt. Der Zölibat ist es somit, der für den Katholizismus die so folgenschwere Absonderung zwischen Klerus und Laien produziert; er drängt einmal die Priester trotz aller Kompensationsversuche immer wieder ins gesellschaftliche Abseits; er bewirkt weiter, daß sie sich gruppendynamisch als „geschlossene Gesellschaft" nach Art von Männerbünden organisieren. Vor allem aber bewirkt er die Aussonderung aller übrigen aus der Macht- und Herrschaftsverwaltung im eigenen Religionssystem – er macht sie strukturell zu Weisungsempfängern. Eines unter vielen anderen Symptomen dafür ist die vielfach mangelhafte Integration der Pastoralreferenten/innen in klerikal bestimmten Führungsgruppen. Religionsgeschichtlich ist die *Parallele zur Kastenherrschaft* der „Reinen" nicht von der Hand zu weisen. Zwischen Hierarchie und Laien gäbe es einen Unterschied „dem Wesen und nicht nur dem Grade nach", machte auch das II. Vatikanum geltend (Kirche Nr. 10; Daigeler 93–127).

2. Ausgrenzung der Frau

Die folgenschwerste Ausgrenzung durch den Zölibat betrifft wiederum die Frau. Da sie nicht zur männlichen Machtelite gehören kann, wird durch das fragwürdige Herrschaftsgesetz grundsätzlich die Hälfte aller Kirchenmitglieder von einer paritätischen Führungsverantwortung und Einflußnahme im kirchlichen Gemeinwesen ausgeschlossen. Die Einwirkungen dieser Kirchenverhältnisse auf die Gesellschaftsgeschichte aller vom Christentum geprägten Kulturen sind unüberschaubar vielfältig (vgl. Brooten/Greinacher). Von hier her erscheint die apodiktische Ablehnung der Priesterweihe der Frau durch den Vatikan in einem neuen Licht. Sie deckt sich mit der sozialwissenschaftlichen Erhebung, wonach die Beibehaltung des Zölibates viel weniger durch die Priesterschaft als durch Bischöfe, den zentralen Herrschaftsträgern im Kirchensystem, bejaht wird (Schoenherr 630ff;

vgl. Denzler 1976: 338ff). Der in den USA erhobene Befund dürfte keineswegs regional bedingt sein.

3. Belastungen für die Betroffenen selbst

Sozialanthropologisch muß von nicht wenigen Klerikern die gesellschaftliche Absonderung mit hohen Prämien bezahlt werden. Besonders ältere unter ihnen geraten in große *menschliche Vereinsamung,* die auch durch die eigene Standesgruppe nicht aufgefangen zu werden vermag. Oder sie leiden lebenslang an den nicht in Einklang zu bringenden Spannungen zwischen ihrer eigenen Sexualität und dem Keuschheitsanspruch des Zölibates. Viele haben diesen durch ihre kirchliche Sozialisation und Priestererziehung so verinnerlicht, daß er sie als immer wieder auftauchende *Gewissensängste* begleitet. Zugegeben, der zölibatäre Stand muß nicht zu derartigen inneren und äußeren Belastungen führen (Weber). Gleichwohl trifft die andere Behauptung zu, daß die davon betroffene Dunkelziffer ganz unaufgeklärt ist und sich das System selbst durch vielfältige *Abwehrmechanismen der sozialwissenschaftlichen Aufklärung* über tatsächliche Einstellungen und Verhaltensweisen der Priesterschaft bisher nachhaltig widersetzt hat.

4. Verhinderung der freien Diskussion

Wie wenig der Zölibat die Amtsträger durchgehend oder auch nur überwiegend zu ihrem Dienst in Kirche und Welt befreit hat, wird nicht zuletzt an der angstbesetzten Abwehr deutlich, mit der *die freie Diskussion zum Thema in Kirche und Theologie vielfach verhindert* wurde und neuerdings wieder wird. Durch die konfessionelle Systemabgrenzung, die bis in unser Jahrhundert hinein bekanntlich meist hochpolemisch verlief, wurden die reformatorischen Anfragen in den katholischen Raum nicht ernsthaft eingelassen. Erst mit dem II. Vatikanum und seiner Systemöffnung begann ein Wandel, der den theologischen Diskurs „zur Reform des Zölibatsgesetzes in der westlichen Welt" (Raske) auch innerkatholisch auf eine neue Grundlage zu stellen schien. Da die vatikanischen Kräfte inzwischen weitgehend Ökumene wieder unter der Voraussetzung neuer Systemabgrenzung verstehen, wehren sie theologische Einsichten von außen, die das eigene System ernsthaft verändern würden, weitgehend wieder ab.

Diese Abwehr zeigte sich gegenüber dem Zölibat freilich bereits auf dem II. Vatikanum: Das Thema durfte – meines Wissens als einzige Kontroverssache – in der Konzilsaula auf Anordnung von Paul VI. nicht offen erörtert werden. Da in der katholischen Kirche vor dem Konzil überhaupt keine Diskussion dazu stattgefunden hatte, konnte es auch *gar nicht zu einer eigenen Urteils- und Entscheidungsfindung der Bischöfe* in der Angelegenheit kom-

men. Deshalb hat ihr Konzilsvotum, das sie mehrheitlich für die Beibehaltung des Zölibats in der Kirche abgaben und auf das Kardinal Höffner so gern als auf einen geschlossenen Willensausdruck des Weltepiskopates hinwies (Höffner III; Waltermann 41f), keinen Auskunftswert. Auch das, was zum Zölibat auf der römischen Synode 1971 erfolgte, stand unter keinem anderen Stern. Es wurde übrigens weitgehend ebenfalls durch Kardinal Höffner gesteuert, der in emsiger Arbeit darum bemüht war, zahlreiche internationale Impulse – vor allem des holländischen Pastoralkonzils – zur Neugestaltung des Zölibatsgesetzes gesetzgeberisch nicht zur Wirkung kommen zu lassen (Schillebeeckx 267–280; Pfürtner).

5. Ein Bereich großer Repressionen

Inzwischen gibt es *wieder kaum einen Konfliktbereich, der so sehr der kirchlichen Machtausübung und Repression unterliegt wie der Priesterzölibat.* Wer ihn als katholischer Theologe öffentlich in Frage zu stellen wagt, muß, sofern die Kirchenleitung einen Zugriff auf ihn hat, mit scharfen Disziplinierungsmaßnahmen rechnen. Das wird besonders deutlich, wenn jemand durch seine lebensgeschichtliche Entwicklung eine Partnerin gefunden hat und beide ihre Verbundenheit öffentlich bekunden oder heiraten. In den deutschen Bistümern ist ihnen ihre Amtsenthebung und damit die Gefährdung oder gar der Entzug ihrer beruflichen Existenz sicher, mag es sich um einen Professor der Theologie, einen Pfarrer, eine katholische Religionslehrerin oder Kindergärtnerin handeln. Die meisten sehen sich damit in so ausweglose Pressionen gebracht, daß sie den kirchenöffentlichen Schritt nicht wagen und ihre Beziehungen entweder heimlich gestalten (mit wieviel Ängsten!) oder sie zerbrechen lassen (zu wessen Hauptlasten wohl?). Sie machen – wirklich zu Unrecht? – dem Papst und seinen Behörden den Vorwurf, das feierlich beschworene Bekenntnis zur Religions- und Gewissensfreiheit eines jeden Menschen in diesem eigenen Herrschaftsbereich nicht einzulösen, sondern ein Kirchengesetz über sittlich verpflichtende Menschenrechte zu stellen.

6. Kleine Hoffnungsschimmer

Immerhin gibt es *kleine Hoffnungsschimmer* auf diesem Gebiet. Sie zeigen gleichzeitig, daß einzelne Kirchenregionen mit Geschick und Entschlossenheit wenigstens etwas erreichen. Die Schweizer Bischöfe haben es in Rom durchsetzen können, daß Priester, die geheiratet haben, einvernehmlich mit der Bistumsleitung Pastoralreferenten gleichgestellt werden und somit wenigstens zu guten Teilen in ihrem Lebensberuf tätig zu bleiben vermögen.

7. Solidaritätsgruppen verheirateter Priester

Aber auch das stellt für viele Betroffene keine wirkliche Lösung dar, ganz abgesehen davon, daß andere Bischofs-

konferenzen bei ausscheidenden Amtsträgern von dem vorkonziliaren Muster des „abgefallenen Priesters" nicht loskommen und ihnen mit rigoroser Abweisung begegnen. Inzwischen gibt es *zahlreiche, international verbundene Solidaritätsgruppen verheirateter Priester und ihrer Frauen.* Ihre Mitgliederzahl wird auf 80.000 geschätzt (Mitteilungsblatt 1988: Nr. 40, S. 10). In welchem Maß die Zölibatsideologie das offene Miteinander in der Kirche bisweilen blockiert, wird am Verhalten der meisten Bischöfe deutlich: Sie verweigern einfach diesen ihren „Priestern auf ewig" und ehemaligen oft jahrzehntelangen Mitarbeitern das Gespräch. Eine beachtenswerte Ausnahme machte kürzlich Kardinal Papalardo von Palermo als Vorsitzender der sizilianischen Bischofskonferenz, offenbar mit einem überraschend guten Gesprächserfolg für beide beteiligten Seiten (a. a. O., S. 6).

8. Befreiende Einsicht durch Verständnis der Rechtfertigung

Über die Zukunft des Zölibates in der Kirche kann letztlich nur theologisch entschieden werden. Pragmatische Absichten, etwa um dem Priestermangel entgegenzusteuern, reichen nicht aus. Immerhin hatten bereits 1985 nur rund 157.000 von insgesamt 368.000 katholischen Pfarrgemeinden einen residierenden Priester (Kerkhofs 3). Wie groß muß die Gemeindenot in der Kirche (Klostermann) denn noch werden, damit ideologiebefangene Entscheidungsträger in dieser Sache sehend werden? Befreiende Einsicht kann hier nur die in der Reformation neu vergegenwärtigte neutestamentliche Botschaft der Rechtfertigung bringen. Nur sie vermag Aufklärung darüber zu vermitteln, daß keine Leistung einen Menschen vor Gott vollkommener, freier oder reiner macht als andere und daß die ungeteilte, die ganzheitlich-existentielle Hingabe des Menschen an Gott sich im vertrauensvollen Glauben ereignet, nicht aber durch geschlechtliche Enthaltsamkeit. Dann kann kirchenöffentlich auch wirksam werden, daß der Glaube die Ehegemeinschaft zu einer guten Gabe Gottes zu machen und Verheiratete ebenso wie Unverheiratete zum vollen Dienst für Gott und die Menschen zu befreien vermag.

Diese theologische Krisis allein kann auch dazu führen, sozialwissenschaftliche Befunde zur kirchlichen Herrschaftsausübung ernst zu nehmen, statt sie als Ausdruck von Kirchenfeindschaft zu verdrängen. Sie richtet sich keineswegs auf diejenigen, die sich zum ehelosen Leben „um des Himmelreiches willen" aufgerufen fühlen oder fühlten und ihr Leben – selbst im bisherigen institutionellen Rahmen – entsprechend zu gestalten bemühten. Im Gegenteil, es geht nicht zuletzt darum, daß das Charisma einer solchen Berufung wieder zu einem glaubwürdigen

Zeichen in Kirche und Gesellschaft wird. Die Glaubwürdigkeit wurde durch die Institutionalisierung von Grund auf gefährdet. Nur jenes religiöse Leben vermag zu überzeugen, das in Freiheit begonnen wurde und auch frei bleibt. Wird es durch Gesetz in irgendeiner Weise erzwungen oder durch Prämien motiviert, dann wird es in seinem Kern korrumpiert und verliert jede leuchtende Kraft.

Literatur

B. Brooten – N. Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche, München – Mainz 1982; *N. Brox*, Die Pastoralbriefe. Regensburger Neues Testament 7, 2, Regensburg ^{2}1969; *H. W. Daigeler*, Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und die Kirche. Die Beteiligung des Einzelnen an der Leitung des Gemeinwesens in Demokratie und Kirche, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973; *G. Denzler*, Das Papsttum und der Amtszölibat. Erster Teil: Die Zeit bis zur Reformation, Stuttgart 1973; Zweiter Teil: Von der Reformation bis in die Gegenwart, Stuttgart 1976; *Denz/Schönm: H. Denzinger – A. Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 32. Aufl., Freiburg i. Br. 1963; *A. Franzen*, Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts, Münster ^{2}1970; *U. Goldmann-Posch*, Unheilige Ehen. Gespräche mit Priesterfrauen, München 1985; *W. Leinweber*, Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert, Münster 1978; *F. Leist*, Zum Thema Zölibat. Bekenntnis eines Betroffenen, München 1973; *J.-C. Guy*, Le Célibat sacerdotal: approches historiques, in: Études 104 (1971) 93–106; *O. Höffe*, Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1979; *J. Höffner*, Über den Zölibat der Priester. Zehn Thesen des Erzbischofs von Köln (Presseamt des Erzbistums), Köln 1971; *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, De coelibatu, monachatu et viduitate, Wittenberg 1521; *J. Kerkhofs*, Neue Formen des kirchlichen Dienstes und verheiratete Priester, in: Mitteilungsblatt der „Vereinigung katholischer Priester und ihrer Frauen e. V.", 5. Jg. (1988) Nr. 2, 3–14; *F. Klostermann*, Gemeinde ohne Priester. Ist der Zölibat eine Ursache? Mainz 1981; *R. Kottje*, Zur Geschichte des Zölibatsgesetzes, in: *ders. u. a.*, Ehelosigkeit des Priesters in Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1970, 9–24; *ders.*, Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeier in der Westkirche und die Zölibatsforderung, in: ZfKG II (1971) 218–228; *G. van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1970, ^{3}1973; *B. Lohse*, Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters, Göttingen 1963; *M. Luther*, De votis monasticis M. Lutheri iudicium (1521): WA 8, 323–335; *ders.*, Vom ehelichen Leben (1522): WA 10 II, 275–304; *J. E. Lynch*, Kritik am Zölibatsgesetz in der katholischen Kirche seit der Periode der Reformkonzile, in: Concilium 8 (1972) 587–596; *D. Meadows u. a.*, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des „Club of Rome" zur Lage der Menschheit, Reinbek b. Hamburg 1963; Mitteilungsblatt der „Vereinigung katholischer Priester und ihrer Frauen e. V." 5 (1988) Nr. 4; *K. Mörsdorf*, Zölibat (I–III), in: LThK^{2} (1965) Bd. 10, 1395–1400; *St. Ozment*, Ehe und geistliches Amt in den protestantischen Kirchen, in: Concilium 8 (1972) 577–586; *Paul VI.*, Rundschreiben „Über den priesterlichen Zölibat" (Litterae Encyclicae De sacerdotali caelibatu) lat. dt., eingel. von *F. Wulf*, Trier 1968; *St. H. Pfürtner*, Das Zölibatsgesetz – die Probe aufs Exempel, in: *ders.*, Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft, Zürich – Einsiedeln – Köln 1972, 215–223; *Pius XII.*, Sacra virginitas. Rundschreiben „Über die heilige Jungfräulichkeit", offiz. dt. Übersetzung, Leutersdorf a. Rh. 1955; *M. Raske*, Zur Reform des Zölibatsgesetzes in der westlichen Kirche, in: *Kottje u. a.* (1970) 44–79; *K. H. Schelkle*, Ehe und Ehelosigkeit im Neuen Testament, in: *ders.*, Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments, Düsseldorf 1966, 183–198; *H. Schelsky*, Soziologie der Sexualität, Reinbek b. Hamburg 1967; *E. Schillebeeckx*, Christliche Identität und christliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf 1985; *R. Schoenherr*, Heilige Macht, heilige Autorität und heiliger Zölibat: Die Vereinigten Staaten, in: Concilium 8 (1972) 625–633; *G. St. Sloyan*, Biblische und patristische Motive für den kirchlichen Amtszölibat, in: Concilium 8 (1972) 563–572; *Thomas von Aquin*, Summa theologica (1266–1273) II-II 152 u. 184–189; *L. Waltermann* (Hg.), Über den Zölibat der Priester. Niederschrift einer Diskussion (mit Joseph Kard. Höffner), Köln 1970; *L. M. Weber*, Zölibat IV (Pastoraltheologisch), in: LThK^{2} Bd. 10, 1400f; *F. Wulf* siehe *Paul VI.*

Ute Wild

Unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde

Machtausübung durch Sprache

Angesichts sexistischer Tendenzen in den Übersetzungen der Bibel, aber auch patriarchalischer Tendenzen in biblischen Texten selbst ist ein „methodisches Mißtrauen" vor allem von seiten der Frauen verständlich und notwendig. Die angeführten Beispiele zeigen, daß unsere Sprache auf seiten der Mächtigen, der Männer, steht und daß ein Umdenken schwierig ist und nur in wachem Hinhören der Männer auf die Frauen erreicht werden kann. *red*

Der „Diakon" – die „Dienerin"

In seinem Brief an die Gemeinde in Rom schreibt der Apostel Paulus nach der Interpretation der „Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift" von 1979: „Ich empfehle euch unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde von Kenchreä" (Röm 16, 1). Im griechischen Text steht an dieser Stelle als Bezeichnung für eine Frau der maskuline Begriff „diakonos – der Diener", der allerdings mit „der Diakon" wiedergegeben wird, wenn Paulus ihn auf Männer wie Apollos, Timotheus oder Tychikus bezieht. So grüßt Paulus in seinem Brief an die Gemeinde von Philippi deren „Leiter und Helfer" („Gute Nachricht") mit den Titeln „Bischöfe und Diakone" (Phil 1, 1). Aufschluß über den erkenntnisleitenden Grund dieser Übersetzungsdifferenzierung nach dem Geschlecht gibt die Anmerkung der Einheitsübersetzung „Die ‚Bischöfe' und ‚Diakone' sind *Männer,* die innerhalb der Gemeinde wichtige Dienste übernommen haben . . ."[1]

Androzentrische Fehlübersetzungen wie diese, in der die Bedeutung einer Frau in der gleichen Funktion wie ein Mann mit dem veralteten und herabsetzenden Ausdruck „Dienerin"[2] verringert wird, während das Ansehen vergleichbarer Männer durch die Verwendung ehrenvoller Amtstitel noch gesteigert wird, lassen sich durch die patriarchale Perspektive römisch-katholischer Theologen erklären, die Frauen wie Phöbe in gemeindeleitenden Funktionen der frühchristlichen „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten" (Elisabeth Schüssler-Fiorenza) nicht wahrnehmen wollen und Bibeltexte als Waffe gegen berechtigte Forderungen von Frauen auf Gleichstellung mit den Männern in der Kirche und auf Teilhabe am kirchlichen Amt mißbrauchen.

Schlimmer als der herablassend behandelten Diakonin und Gemeindeleiterin Phöbe erging es allerdings der Apostelin Junia (Röm 16, 7), die nach dem einhelligen Zeugnis der Tradition bis ins 13. Jahrhundert noch als Frau galt. Junia und ihr Ehemann Andronikus waren „angesehene Apostel", eines der in der frühchristlichen Mission tätigen Ehepaare wie Priska und Aquila, die Paulus als „meine Mitarbeiter in Christus Jesus" (Röm 16, 3) bezeichnet.

Unsichtbarmachung von Frauen

Der neutestamentliche Sprachgebrauch, auch für Frauen die grammatikalisch maskulinen Personenbezeichnungen wie Diakon, Apostel, Mitarbeiter, Jünger und Brüder zu verwenden, bewirkt die Unsichtbarkeit von Frauen und ihren Leistungen in der frühen Kirche und erleichtert ihre Eliminierung zugunsten männlicher Dominanz. Noch Johannes Chrysostomos wundert sich: „Wie groß muß doch die Weisheit dieser Frau gewesen sein, daß sie für den Titel Apostel würdig gefunden wurde." Doch Junia mußte sich seit dem 16. Jahrhundert unter dem Einfluß der lutherischen Bibelübersetzung eine Geschlechtsumwandlung gefallen lassen und erhielt den unbelegten Männernamen „Junias". Zur Begründung dieses Wandels führt Bernadette Brooten, die Wiederentdeckerin der Apostelin Junia, an: „ . . . weil eine Frau kein Apostel gewesen sein kann, kann die Frau, die hier Apostel genannt wird, keine Frau gewesen sein"[3].

[1] *Birgit Bosold,* Die Frau schweige in der Gemeinde. Frauenfeindliche Tendenzen in der Einheitsübersetzung, in: Schlangenbrut Nr. 6, August 1984, S. 20f.

[2] *Ruth Wodak u. a.,* Sprachliche Gleichbehandlung von Mann und Frau. Linguistische Empfehlungen, Bundesministerium für Arbeit und Soziales, Wien 1987, S. 32.

[3] *Bernadette Brooten,* „Junia . . . hervorragend unter den Aposteln" (Röm, 16, 7), in: *Elisabeth Moltmann-Wendel* (Hrsg.), Frauenbefreiung, München [3]1978, 148–151; vgl. auch: *Gerhard Lohfink,* Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Diakonia 11 (1980) 385–400.

„Hermeneutik des Verdachts"

Angesichts solcher von Theologinnen festgestellter sexistischer Tendenzen empfiehlt Elisabeth Schüssler-Fiorenza eine „Hermeneutik des Verdachts", d. h. ein methodisches Mißtrauen gegen heutige Formen androzentrischer Interpretation und Übersetzung der Bibel, aber auch gegenüber biblischen Texten selbst, die noch immer zur religiösen Rechtfertigung und ideologischen Legitimation des Patriarchats dienen.

Über den Zusammenhang von androzentrischer, d. h. grammatikalisch maskuliner Sprache und patriarchaler Gewalt schreibt Schüssler-Fiorenza: „Die Bibel wurde nicht nur von Männern verfaßt, sie legitimiert auch patriarchale Macht und Unterdrükkung: Sie redet von Gott als einem Mann, und sie stellt die letzte entscheidende Wirklichkeit des menschlichen Lebens in einer auf Männer und das Männliche fixierten Begrifflichkeit dar. Dadurch werden Frauen unsichtbar, oder sie haben als Randfiguren nur sekundäre Bedeutung"[4].

Eine historisch angemessene Bibelübersetzung muß daher zwischen sexistisch-patriarchalen Texten, die Unterdrückung statt Befreiung fördern (und aus den Lektionaren gestrichen werden sollten) und androzentrischen Texten unterscheiden, deren grammatikalisch maskuline Sprache bis zum Beweis des Gegenteils als generische Sprache zu verstehen ist. Wenn die Bibel vom Mann spricht und männliche Pronomina verwendet, schließt dies Frauen mit ein: es ist von Männern und Frauen die Rede, auch in Texten, die die bisherige Exegese exklusiv auf Männer bezieht (statt Jünger Jüngerinnen und Jünger).

Haben Frauen bei der Einheitsübersetzung mitgewirkt?

Es wäre interessant zu wissen, ob unter den „Übersetzern", „Mitarbeitern" und „Beratern", die nach dem Vorwort der Bischöfe an die „Leser" zur Einheitsübersetzung der Bibel beigetragen haben, auch Frauen zu finden wären. Ausdrücke wie der Professor, der Arzt, der Politiker, der Theologe, der Pfarrer, der Bischof etc. bezeichneten lediglich Männer, da Frauen jahrhundertelang vom öffentlichen Leben ausgeschlossen waren und ihnen wesentliche Grundrechte der Person vorenthalten wurden. Sie rufen auch heute noch in unserer Vorstellung eher männliche Bilder hervor. Erst seitdem Frauen in unserem Jahrhundert unter mühsamen Kämpfen in die vorher für Männer reservierten Positionen drängen, werden sie mit maskulinen Bezeichnungen benannt und müssen sich mit eingeschlossen fühlen – bis der Kontext sie eines Besseren belehrt! Wenn von Arbeitnehmern und ihren Frauen und Kindern die Rede ist oder Professoren mit ihren Gattinnen eingeladen werden, sind Arbeiterinnen und Professorinnen ebensowenig gemeint wie Frauen mit dem Du der Zehn Gebote: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh oder alles, was sein ist" (Lutherbibel). In der Sprache dominiert der Mann ebenso wie in sämtlichen ökonomischen, rechtlichen, sozialen, politischen und kirchlichen Strukturen unserer Gesellschaft. „Vor dem Gesetz sind alle Staatsbürger gleich", heißt es schon 1867 im österreichischen Verfassungsrecht – aber alle staatsbürgerlichen Rechte und Freiheiten waren Rechte und Freiheiten für jedermann, unter Ausschluß des weiblichen Geschlechts. Denn in der bürgerlichen Revolution werden alle Menschen Brüder, nicht etwa Schwestern oder Geschwister. Auch das Volk der Vereinigten Staaten von Amerika umfaßte Frauen ebensowenig wie Indianer und Schwarze. Im Namen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Brot für Brüder, Woche der Brüderlichkeit, Bruderhilfe, Brüdergemeinde, Bruderschaften, Brüderräte, Mitbrüder . . . Diese kirchliche Verbrüderungssprache, die gedankenlos die Hälfte der Menschheit mißachtet, erzeugt den Eindruck, wichtig für die Kirchen seien nur die Männer.

Im Falle der Mitarbeiter der Einheitsübersetzung besteht der begründete Verdacht, daß es sich bei diesen „Fach*leuten*" der Exegese, Katechetik und Liturgik um Männer handeln dürfte, die als Priester und Theologieprofessoren dem Klerus angehören, einer der letzten intakten Männerdomänen. Immerhin könnten bei dem großen Werk einer modernen Bibelübersetzung (1962–1979) auch Exegetinnen, Religionspädagoginnen

[4] *Elisabeth Schüssler-Fiorenza,* Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg (CH) 1988, 11.

und Expertinnen in den biblischen Sprachen mitgewirkt haben. Aber eine Liste von 37 namhaften Fach*männern* beweist, daß man die Fachfrauen ausgeschlossen hat bzw. nicht nennt, wenn sie Schattenarbeit geleistet haben.

Der subtil repressive Mechanismus des Mitgemeintseins, d. h. der angeblich geschlechtsneutrale Gebrauch maskuliner Personenbezeichnungen, an dessen Beispiel ich Machtausübung in der Sprache gezeigt habe[5], ist diskriminierend und ungerecht gegenüber Frauen:

- Frauen und ihre Leistungen werden unsichtbar gemacht;
- Frauen erfahren nicht die Benennung als eigene Person, die für Selbstachtung und Identität wichtig ist;
- herrschende Ungerechtigkeiten zwischen den Geschlechtern werden verschleiert;
- von Frauen wird detektivischer Spürsinn verlangt, um herauszufinden, ob sie mitgemeint oder ausgeschlossen sind;
- die Überfülle männlicher Bilder erhält im Widerspruch zur Realität den Mythos männlicher Überlegenheit am Leben.

Zunehmende Gegenwehr

Zunehmend wehren sich Frauen gegen männliche Bezeichnungen und bestehen auf sprachlicher Gleichbehandlung und der ausdrücklichen Nennung von Frauen. Die aussichtsreichste Strategie für das Deutsche als Genussprache ist der forcierte Gebrauch weiblicher Formen (Splitting) wie Theologinnen und Theologen, Religionslehrer/innen neben dem Gebrauch geschlechtsneutraler abstrakter Ausdrücke, die Funktionen statt Funktionsträger/innen bezeichnen. Ein gelungenes Beispiel hierfür ist der Titel der vorliegenden Zeitschrift „für die Praxis der Kirche" statt früher „Der Seelsorger".

Der oft heftige Widerstand gegen geringfügige Sprachänderungen zugunsten von mehr Gerechtigkeit gegenüber Frauen beweist deutlich, daß es sich hier um eine Machtfrage handelt, um Sicherung männlicher Privilegien bzw. um Verzicht auf männliche Vorherrschaft. Eine Frau als weiblicher Amtmann oder Amtmännin (!) mußte erst in einem Prozeß den Titel Amtfrau erkämpfen. Der Versuch einer inklusiven Bibelübersetzung des Amerikanischen Rates der Kirchen[6], die Frauen und Männer sprachlich gerecht behandelt, wurde als „Kastration des Wortes Gottes" verhöhnt; an der Erarbeitung beteiligte Theologinnen wurden mit Schmähbriefen, Bombendrohungen und Telefonterror verfolgt.

Die Sprache der Mächtigen

Unsere Sprache ist nicht neutral, sondern auf seiten der Mächtigen. Über Jahrhunderte gewachsen, spiegelt sie gesellschaftliche Machtverhältnisse und Einstellungen wider, nach denen Männer dominieren und Frauen untergeordnet sein sollen. In der Sprache ist der Mann die Norm und die Frau die Abweichung, ebenso wie in den Systemen der Philosophie, Theologie, Psychologie und der Soziologie der Mensch schlechthin der Mann ist. Frauen waren und sind bis heute noch nicht in Machtpositionen, wo mit Hilfe des Instruments Sprache Wirklichkeit konstruiert wird, z. B. in Kirchen und theologischen Hochschulen. Während Laiinnen und Pfarrerinnen in den evangelischen Landeskirchen um die konkrete Verwirklichung grundsätzlich erklärter Gleichberechtigung kämpfen (um den Zugang zu Leitungsämtern, um sprachliche Gleichbehandlung in allen kirchlichen Texten), sehe ich in meiner Kirche die befreiende Botschaft Jesu aufs ärgste verdunkelt durch die strukturelle Sünde des Sexismus. Frauen sind bis heute an Lehre und Verkündigung der römisch-katholischen Kirche, an Theologiebildung und Gesetzgebung, an Entscheidungsprozessen und an der Leitung der Kirche durch den Ausschluß vom kirchlichen Amt und die fast völlige Entmachtung der Laiinnen und Laien gegenüber der Hierarchie nur minimal

[5] Zur Analyse und Therapie sexistischer Sprache sei auf die Arbeiten deutscher Linguistinnen verwiesen. Bahnbrechend: Linguistische Berichte 69, Okt. 1980, Richtlinien zur Vermeidung sexistischen Sprachgebrauchs (Luise Pusch, Senta Trömel-Plötz, Marlis Hellinger, Ingrid Guentherodt) und wichtige Artikel dieser Autorinnen: *Senta Trömel-Plötz,* Frauensprache. Sprache der Veränderung, Frankfurt 1982; *dies.,* Gewalt durch Sprache. Die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen, Frankfurt 1984; *Luise F. Pusch,* Das Deutsche als Männersprache, Frankfurt 1984.

[6] An Inclusive Language Lectionary; Readings for Year A (1983), Year B (1984), Year C (1986), National Council of Churches of Christ in the U.S.A.

oder gar nicht beteiligt. Dementsprechend verletzend ist die einseitig männlich geprägte Sprache der Liturgie, der Gebete und Lieder[7], die kirchliche Sprache insgesamt. Amerikanische Theologinnen sprechen zugespitzt vom „Götzendienst des Männlichen". Sprache, die heilend, stärkend, prophetisch mahnend und befreiend sein will, kann für Frauen kränkend und unterdrückend sein.

Der innere Zusammenhang aller Formen von Unterdrückung

Man mag Diskriminierung und Unterdrükkung von Frauen durch Sprache als geringfügig und die Beschäftigung damit als Luxus privilegierter Mittelschichtfrauen westlicher Länder einschätzen, verglichen mit dem Ausmaß an struktureller Gewalt und Existenznot in den Ländern der Dritten Welt. Es besteht aber ein innerer Zusammenhang zwischen den verschiedenartigen Formen von Unterdrückung und Gewaltanwendung und Sprache. So beschreibt Bosmajian[8] Sprache als politisches Instrument der Mächtigen, die die Wirklichkeit zu ihren Gunsten und auf Kosten der anderen Gruppe definieren. Die Sprache der Unterdrükkung als Sprache des weißen Rassismus, des Antisemitismus, des Militarismus und des Sexismus zeigt große Ähnlichkeiten in ihrem inhumanen Umgang gegenüber Frauen, Schwarzen, Indianern, Juden und Kriegsgegnern. Die Mächtigen definieren Gruppen von Menschen als minderwertig, als Nicht-Menschen, als unzivilisierte Wilde, Heiden, als Tiere und Ungeziefer, um sie dann massiv in ihren Rechten und Entwicklungsmöglichkeiten einzuschränken, zu benachteiligen und zu verfolgen, ja sogar zu vernichten. Physische Gewaltanwendung erscheint als logische Folge sprachlicher Ausgrenzung und Diskriminierung.

Die zentrale Rolle der Sprache für die Unterdrückung benennt Carmichael aus der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung: Menschen, die definieren können, sind die Herren; diejenigen, die sich definieren lassen müssen, sind die Sklaven. Schwarze setzten ihre eigene Definition „Black is beautiful" durch gegenüber den degradierenden weißen Definitionen – ein wesentlicher Schritt zur Befreiung, den Frauen in unseren von Männern beherrschten Kirchen noch nicht gegangen sind.

Die vom Papst definierte „Würde der Frau" . . .

Ich habe „Mulieris dignitatem", das Apostolische Schreiben über die Würde und Berufung der Frau, von Papst Johannes Paul II. bezüglich der Definitionsgewalt der Mächtigen in der Sprache der Unterdrückung betrachtet und kann es als ein hervorragendes Beispiel empfehlen. „Dienen lerne beizeiten das Weib", hieß es früher[9], heute sagt man bzw. der „Heilige Vater": Die Würde und Berufung „der Frau" liege in der Mutterschaft und in der Jungfräulichkeit, das Wesen „der Frau" sei in der Selbsthingabe für andere zu sehen. Diese Definition nach dem Urbild des Weiblichen, der Jungfrau und Gottesmutter Maria, entspricht dem antiquierten Leitbild der „Ewigen Frau" als Virgo-Sponsa-Mater[10], eine Projektion zölibatärer Männer, ohne jeden Bezug zur konkreten historisch-sozialen Realität von Frauen. Groß in Opfer und Verzicht, sich erfüllend in der Hingabe, gläubig, emotional, passiv, der Leitung durch den Mann bedürftig, demütig, keusch und rein dient sie dem Mann in der kinderreichen Familie und der Kirche in der ehrenamtlichen Gemeindearbeit oder dient als Ordensfrau, an ihrem Platz in Kirche und Gesellschaft, ganz unten, untergeordnet, unbezahlt, in ökonomischer Abhängigkeit und unter Kontrolle von Männern, selbst-los.

. . . als Ausübung von Herrschaft . . .

Man kann ihr darum getrost gleiche Bildungs- und Berufschancen, Teilhabe am öffentlichen Leben und die Berufung zum geistlichen Amt verweigern, denn ihre „Na-

[7] *Katharina Knohl-Hoberg*, Sexismus in den Gesangbuchliedern, in: *Norbert Sommer* (Hrsg.), Nennt uns nicht Brüder, Stuttgart 1985, 310–314; *Hanne Köhler – Hildburg Wegener u. a.*, Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche. Mit Bibeltexten zum Frankfurter Kirchentag in frauengerechter Sprache, in: Ev. Frauenarbeit in Deutschland, Klingerstr. 24, D-6000 Frankfurt 1.

[8] *Haig Bosmajian*, The Language of Oppression (1974) nach der Rezension von Senta Trömel-Plötz, Frauensprache, 159–169.

[9] *Senta Trömel-Plötz*, Frauensprache, 146f.

[10] *Renate Rieger*, Frauen-Arbeit und feministische Theologie. Weibliche Produktivität und geschlechtliche Arbeitsteilung, in: *Christine Schaumberger – Monika Maaßen* (Hrsg.), Handbuch Feministischer Theologie, Münster 1986, 225–239.

tur" selbst, die Gebärfähigkeit, verweist sie aufgrund der postulierten rigiden Geschlechterpolarität in den strikt von der Männerwelt getrennten Frauenbereich. Ida Raming entlarvt dies in ihrem Artikel „Gleiche Würde – aber keine gleichen Rechte" als interessengeleitete Anthropologie und Theologie, um den Status quo bezüglich der Stellung der Frau in der Kirche zu erhalten. „Was hier . . . als sündhafte Störung des Geschlechterverhältnisses kritisiert wird, nämlich das Herrschenwollen des Mannes über die Frau, wird jedoch ausgerechnet durch die Abfassung und Veröffentlichung dieses päpstlichen Dokumentes praktiziert: indem Männer der Kirche sich anmaßen, Wesen und Würde der Frau zu definieren, und ihr den Status zuweisen, den sie nach dem Willen der höchsten Amtsträger in der Kirche einzunehmen hat, üben sie in unverantwortlicher und ungerechter Weise *Herrschaft über Frauen in der Kirche* aus"[11].

. . . und als Meisterwerk der Sprachverschleierung

Das päpstliche Schreiben ist ein Meisterwerk patriarchalischer Sprachverschleierung, das seine subtile Herrschaftsausübung durch den meditativen Stil, Lobeshymnen auf „die Frau" und durch das scheinbare Aufgreifen feministisch-theologischer Gedanken geschickt verbirgt. Es ist die Rede von „wesenhafter Gleichberechtigung", „Gleichheit", „gleichen Rechten" und „Befreiung von Männerherrschaft" – in der Sache gemeint sind jedoch Unterordnung, Rechtlosigkeit und die traditionelle Geschlechterhierarchie. Erst im Kontext päpstlicher Reden und Verlautbarungen (zur Geburtenkontrolle, zur Familie, zur Frauenordination) und repressiver Maßnahmen (Lehrverbote gegen Moraltheologen, massiver Druck auf Ordensfrauen, die sich öffentlich für Gewissensfreiheit beim Schwangerschaftsabbruch geäußert haben, u. a.) wird das Ausmaß der darin tatsächlich enthaltenen Unterdrückung deutlich. Die konkreten Taten dieses Papstes strafen die hehren Worte von der Würde und Berufung der Frau Lügen.

„Verpflichtung" zur Mutterschaft

Die „Berufung zur Mutterschaft" wäre wohl zutreffender eine Verpflichtung zur Mutterschaft zu nennen, wenn effektive Geburtenkontrolle, Sterilisation und Abtreibung in gleicher Weise streng verboten werden, ein Verbot, das vom Papst auf seinen Reisen gerade in den ärmsten und kinderreichsten Ländern immer wieder verkündet wird. Durch die päpstliche Definition wird Frauen vorgeschrieben, entweder zahlreiche Kinder zur Welt zu bringen oder auf Sexualität ganz zu verzichten, als Familienmütter oder asexuelle Nonnen zu leben. Gegen diese sehr verkürzte Sicht von Frauen wendet sich Catharina Halkes in ihrem Brief „An meinen Bruder Johannes Paulus"[12] schon im Jahre 1980 aus einer großen Besorgnis über die negative Wirkung, die viele Worte des Papstes über Frauen bei den Frauen ausgelöst haben. Leider immer noch ganz aktuell.

Hoffnungszeichen

Gott sei Dank gibt es in unserer Kirche überall auch Hoffnungszeichen dafür, daß die „Zeichen der Zeit" besser verstanden werden: als ein Beispiel dafür sei der „Pastoralbrief über die Gleichberechtigung in der Kirche"[13] genannt, den eine Gruppe von 2500 Priestern in den USA veröffentlicht hat. In ihm werden u. a. praktische Vorschläge dazu gemacht, wie Diskriminierungen abgebaut werden können, wie die Gleichstellung von Frauen und Männern verwirklicht und schrittweise eine volle und gerechte Teilhabe von Frauen am Leben der Kirche erreicht werden kann. Dabei spielt der Gebrauch einer ausgewogenen Sprache, die beide Geschlechter berücksichtigt, eine wichtige Rolle, denn in einer ausgrenzenden und ungerechten Sprache kann die Befreiungsbotschaft von der alle Menschen umfassenden Liebe Gottes nicht glaubwürdig verkündet werden.

[11] *Ida Raming*, Gleiche Würde – aber keine gleichen Rechte, in: 14. Rundbrief Christenrechte in der Kirche, Nov. 1988, 32: c/o Gertrud Halfmann, Römerstr. 90, D-4358 Haltern.

[12] *Catharina J. M. Halkes*, Die Theresas, Katharinas und Marias von heute, in: Publik-Forum Nr. 23, 14. 11. 1980.

[13] Toward a Full and Equal Sharing. Pastoralbrief über die Gleichberechtigung in der Kirche, dt. Übers. hrsg. durch Christenrechte in der Kirche (1987): c/o Gerd Wild, Mithrasstr. 45, D-6000 Frankfurt 50.

Peter F. Schmid

Macht über die Sexualität?

Psychologische Anmerkungen zur Emanzipation

Was hat die Psychologie über den Zusammenhang von Sexualität und Macht zu sagen? Sie kann z. B. aufmerksam machen, wie sehr gerade über Normierung sexuellen Verhaltens, über Einschränkungen und eigene Privilegierung von Machthabern immer wieder Macht und Herrschaft ausgeübt wurden und werden. Der folgende Beitrag ergänzt den Leitartikel im Hinblick auf den allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhang von Macht und Sexualität. *red*

Mitten im Dekeleisch-Ionischen Krieg im Athen des Jahres 411 v. Chr. brachte Aristophanes seine Komödie „Lysistrate" heraus: Eine Frau, deren Name „die das Heer Auflösende" bedeutet, gewinnt ihre Geschlechtsgenossinnen für den Plan, durch allgemeinen Boykott jeglichen sexuellen Verkehrs den Frieden zu erzwingen. Bisher hätten sie schweigsam die Fehlentscheidungen der Männer erduldet. Nun solle der Liebesstreik dazu führen, die Männer zum Friedensschluß zu zwingen. Die Männer reagieren darauf – wie nicht anders zu erwarten – zunächst mit Gewalt. Als dies nichts nützt, beginnen sie unter dem Eindruck allgemeiner Entzugserscheinungen die Friedensverhandlungen. Nach Strafpredigten für beide Parteien werden die Männer zum Friedensschluß auf die Frauenburg eingeladen . . .

Die Problemstellung ist ebenso alt wie ungelöst: Sexualität – genauer: die Art ihrer Ausübung oder Verweigerung – ist eng mit Macht verbunden.

Macht und Sexualität

Macht ist ein wertneutrales sozialpsychologisches Phänomen. Die klassische Definition von Max Weber beschreibt sie als die Fähigkeit von einzelnen oder Gruppen, das Handeln anderer auch gegen Widerstand in einer gewünschten Richtung zu beeinflussen[1]. Geschieht dies mittels physischen oder psychischen Zwangs, spricht man von Gewalt.

Macht üben Eltern über ihre Kinder, Vorgesetzte gegenüber ihren Untergebenen, Amtsträger gegenüber Bürgern, ganz allgemein Autoritäten aus. Aber auch umgekehrt haben natürlich Kinder und Schwache Macht, etwa durch Verweigerung oder Widerstand. Macht kann durch Argumentation ausgeübt werden, durch den Einsatz überlegener Fähigkeiten, durch Erzielung von Kompromissen, durch Gesetze und die Überwachung ihrer Einhaltung. Macht ist schlichtweg eine Tatsache im Zusammenleben der Menschen.

Erst ihr Gebrauch oder Mißbrauch kann einer moralischen Bewertung unterliegen: Im Fall des Mißbrauchs von Macht spricht man von Herrschaft.

Gleiches gilt für die Sexualität des Menschen, seine Geschlechtlichkeit. Erst der Umgang mit ihr ist Gegenstand der Bewertung. Dabei ist die psychosexuelle Reife nicht auf die genitale Sexualität beschränkt, sondern meint die Fähigkeit zur authentischen Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen.

Tatsache ist auch, daß Macht und Sexualität einen entscheidenden Anteil am Glück des einzelnen wie an der gesellschaftlichen Realität und einen engen Bezug zueinander haben.

Dies zeigt sich wie so oft zunächst einmal deutlich auf der negativen Seite – beim Mißbrauch von Sexualität zur Ausübung von Herrschaft: Vergewaltigung, sexuelle Verführung, sadistischer Mißbrauch erweisen offenkundige Zusammenhänge. Wo Frauen und Männer einander quälen, dominieren, verachten, unterwerfen, einander lächerlich machen, geschieht dies oft bewußt oder unbewußt, ganz offen oder weniger deutlich sichtbar über die Sexualität. Aber auch, wenn Mütter ihre Kinder nicht in die Selbständigkeit entlassen und sie ein Leben lang tyrannisieren, offenbart sich darin ein Zusammenhang, ebenso wie z. B. in der Unmündigkeit und Hörigkeit gegenüber Vorgesetzten.

Daß die Frauen mehr unterdrückt werden als die Männer, Minderheiten (Homosexuelle oder Kranke – Aids! – beispielsweise,

[1] *Max Weber*, Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1958.

ebenso aber auch Anhänger besonders liberaler wie besonders strenger Moralvorstellungen[2]) stärker diskriminiert werden als die von der Mehrheit in ihrem Handeln und Denken als „normal" Angesehenen, ist ein durch viele Untersuchungen belegtes Faktum.

Der Zusammenhang zwischen Herrschaft und Sexualität ist aber viel weitgehender, als dies auf den ersten Blick und bei der Aufzählung von Situationen offensichtlichen Mißbrauchs erscheinen mag: Die Herrschaft bediente und bedient sich zu ihrer und ihrer Ziele Durchsetzung bevorzugt der Reglementierung der Sexualität.

Reglementierung der Sexualität als Machtmißbrauch

„Es ist ein an sich paradoxes und nicht leicht verständliches Phänomen, daß die Herrschenden fast immer und überall die freie Sexualität der Untertanen zu unterdrücken versuchten", schreibt der Tiefenpsychologe Hans Strotzka. „Ich hätte eigentlich gemeint, daß eine freie Entfaltung der Sexualität der Unterprivilegierten ein Ventil darstellen könnte, das die politische Ruhe und Unterwerfung in anderen Bereichen eher fördert." Als Ursache dafür, daß dem nicht so ist, führt er unter anderem an: „Das Unterdrücken der Lust der anderen scheint ein starkes Symbol für Macht = potentia = Potenz zu sein, die nichts anderes neben sich duldet – ein klassisch narzißtisches Phänomen." Macht selbst kann so als erotisch erlebt werden.

„Die Unterdrückung der Sexualität, das heißt der Lust der Frau im Patriarchat [. . .] dürfte hingegen der Angst der Männer entstammen"[3]. Schon der (mächtige Staatsmann) Cato der Ältere formulierte nicht nur mit seiner Forderung, den Gegner zu zerstören, ein „Ceterum censeo". Der gleiche ehrenhafte und auf Recht und Pflicht bedachte römische Moralist warnt auch seine männlichen Mitbürger: „Erinnert euch all der Gesetze, mit denen unsere Vorfahren die Freiheit der Frauen gebunden, durch die sie die Weiber der Macht der Männer gebeugt haben." Denn „sobald sie uns gleichgestellt sind, sind sie uns überlegen"[4].

Als weiterer Grund für die Benützung der Sexualität zum Machtmißbrauch ist die Tatsache anzuführen, daß sexuelles Unbefriedigtsein Abhängigkeit verstärkt und sexuelles Fehlverhalten in bezug auf überstrenge Moralvorschriften Schuldgefühle erzeugt – beides Phänomene, die wiederum die Ausübung von Herrschaft begünstigen.

Für die Unterdrückung von Randgruppen schließlich darf als Grund die Einschätzung alles Fremden und Andersartigen als potentiell gefährlich und abartig angesehen werden, womit gleichzeitig eigene abgelehnte Eigenschaften in den anderen hineinprojiziert werden.

Emanzipation und verantwortungsbewußter Umgang mit Macht

Sexuelle Einstellungen und sexuelles Verhalten werden, wie andere menschliche Ausdrucksformen, weitgehend erlernt. Dies geschieht vorwiegend bereits im Kindesalter in der Familie und weiterhin in den wichtigen persönlichen Beziehungen. Das dort bestehende Klima und die Einstellung der vom Kind und Jugendlichen als mächtig erlebten Personen prägen entscheidend die sexuelle Einstellung des Heranreifenden.

Es ist also wichtig, die Macht verantwortungsbewußt einzusetzen. Es gilt keineswegs, eine Verleugnung oder Rücknahme der Macht, sondern den sorgsamen und bewußten Umgang mit ihr anzustreben.

Freilich: Man kommt nicht umhin, immer wieder zu erleben, wie Macht, wenn sie nicht stark genug kontrolliert wird, korrumpiert und zur Herrschaft ausartet. Je stärker die Machtposition, desto stärker die Versuchung dazu. Dies muß auch in der Kirche immer wieder bedacht und eingefordert werden.

[2] Zweifellos gehören die Anhänger der offiziellen katholischen Sexualmoral, wie sie etwa in vatikanischen amtskirchlichen Dokumenten zum Ausdruck kommt, inklusive generellem Verbot der Selbstbefriedigung, des vorehelichen Geschlechtsverkehrs und sogenannter künstlicher Methoden der Empfängnisregelung, nicht nur in den meisten westlichen Gesellschaften bereits zu einer Minderheit, sondern auch bereits innerhalb der Kirche in diesen Gesellschaften. Sie werden auch damit nicht selten diskriminiert.

[3] *Hans Strotzka*, Macht. Ein psychoanalytischer Essay, Wien 1985, 157f.

[4] Zit. nach *Richard Fester u. a.*, Weib und Macht. Fünf Millionen Jahre Urgeschichte der Frau, Frankfurt 1980, 8.

Wenn von den Verantwortlichen die Sexualität primär als etwas Gefährliches, Bedrohliches, zu Sünde und Abwendung von Gott Verführendes gesehen wird, wird konsequenterweise daraus die Einstellung erwachsen, mit der Sexualität ängstlich, abwehrend und genau „nach Vorschrift" umzugehen, um Schlimmes zu verhindern.

Wird die Sexualität jedoch – im Einklang mit den Erkenntnissen der modernen Anthropologie – als vitale Lebenskraft, als tiefer Ausdruck menschlicher Kommunikation, als Körpersprache der Liebe gesehen, so wird das Bestreben in die Richtung gehen, die konstruktiven Möglichkeiten dieser Dimension des Menschlichen zu fördern, ihrer Entwicklung Raum zu geben.

Vertrauen in die Selbständigkeit und Verantwortungsbereitschaft des einzelnen zusammen mit verständnisvoller Begleitung und Kommunikation wird dann ein besserer Lehrmeister sein als Verbote und Tabus, die der Angst entspringen. (Gegenseitiges Verständnis, Vertrauen, Toleranz und vor allem Liebe sind auch die wirksamsten Kräfte zur Verhinderung von Machtmißbrauch.) Eine Moral, die sich solcherart die authentische, echte und eigenverantwortliche Lebensgestaltung, auch und gerade hinsichtlich der Sexualität, zum Ziel setzt, wird sich als mächtiger erweisen als eine furchtsame, mit Drohung und Abschreckung und psychischem Druck agierende Einstellung.

Diese Haltung erfordert eine Emanzipation aller Betroffenen, der Autoritäten wie derer, die eine Autorität suchen, der Frauen wie der Männer, der Unverheirateten wie der Verheirateten, derer, die unter ihrer unerfüllten Sexualität leiden, wie derer, die ihr Sexualleben irgendwie halbwegs befriedigend eingerichtet haben, dazu aber eines Schutzes vor jeder Störung des Gleichgewichtes bedürfen.

Wie kann Emanzipation erreicht werden?

Zuallererst sind gerade in sexuellen Dingen immer noch Bildung und Verständnis anzustreben. Wie früher oft ein schlimmes Unwissen über biologische und physische Tatsachen Resultat der Verdrängung des Sexuellen war, so sind gegenwärtig immer noch die Kenntnis und das Verständnis der verschiedenen Erscheinungsformen des Sexuellen, der Körpersprache, der Phantasien und Symbole, der Entwicklungsstufen, der Ausdrucksformen inklusive der sogenannten Perversionen erschreckend gering. An diesem Verständnis zu arbeiten, bedeutet auch, vorweg an sich selbst zu arbeiten, seine eigene Sexualität besser kennen- und verstehenzulernen.

Auf der Basis der modernen Wissenschaften vom Menschen und einer diese Erkenntnisse berücksichtigenden Theologie muß sodann, wie dies die einschlägige Fachliteratur auch aufzeigt, wohl manches traditionelle Verständnis von Sexualität und ihren Erscheinungsformen neu bedacht werden – theoretisch ebenso wie in der je persönlichen Einstellung.

Dies ist für den einzelnen wie für die Gesellschaft keineswegs leicht. Das Thema macht angst. Zu sehr auch prägen eigene Erfahrungen, Ängste und Widerstände die Einstellung jedes Betroffenen, als daß mit Argumenten allein eine Veränderung erreicht werden könnte. Auch von der gewonnenen Erkenntnis zur Fähigkeit, einander – auch in sexueller Hinsicht – offen und vorurteilsfrei zu begegnen, ist noch ein weiter Weg. Es bedarf vor allem korrektiver Erfahrungen, um lange gewachsene Haltungen zu verändern.

Ein wichtiger Beitrag zu solchen Erfahrungen ist ein offenes Sprechen über die Sexualität. Die Dinge beim Namen zu nennen, kann allein schon befreiende Wirkung haben.

Groß ist die Verantwortung jener, in deren Macht es liegt, diese korrektiven Erfahrungen zu ermöglichen oder zu verhindern, deren Aufgabe es ist, Freiheit und Verantwortung zu fördern und Hilfe im Umgang mit den damit verbundenen Spannungen anzubieten.

Emanzipation – Sache der Betroffenen

Letztlich aber ist die Emanzipation eine Sache, die die Betroffenen selbst in die Hand nehmen müssen: Für alle gilt, was Angela Carter in ihrem Buch „Sexualität ist Macht" für die Frauen zitiert: „Die Erfahrung lehrt uns", daß alle Unterdrückten die wahre Befreiung von ihren Beherrschern nur durch eigene Anstrengungen erreicht haben. „Es

ist notwendig, daß die Frau dieses einsieht, daß sie erkennt, daß ihre Freiheit so weit reichen wird wie ihre Macht zur Erreichung ihrer Freiheit. Es ist daher umso wichtiger, sich von der Last der Vorurteile, Traditionen und Gewohnheiten zu lösen. Die Forderung nach gleichen Rechten ist gerecht und fair; letztendlich ist jedoch das wichtigste Recht das Recht auf Liebe und darauf, geliebt zu werden. Soll die teilweise Emanzipation tatsächlich zu vollständiger und reiner Emanzipation werden, so muß aufgeräumt werden mit der lächerlichen Vorstellung, geliebt zu werden, Geliebte und Mutter zu sein, sei gleichbedeutend mit Sklave und Untertan zu sein. Es muß aufgeräumt werden mit der absurden Vorstellung [. . .], daß Mann und Frau Vertreter zweier feindlicher Lager seien. Kleinlichkeit spaltet, Großzügigkeit verbindet. [. . .] In der echten Beziehung zwischen Mann und Frau wird es keinen Sieger und keinen Besiegten geben, sondern nur eines: immer wieder zu geben, um dadurch bereichert zu werden, tiefer empfinden zu können und gütiger zu werden"[5].

Wolfgang Bartholomäus

Katholische Sexualerziehung

Die Last der Geschichte – am Beispiel des Alban Stolz (1808–1883)

Was der Pastoraltheologe, Pädagoge und Volksschriftsteller Alban Stolz im 19. Jahrhundert an manichäisch-leibfeindlichen Aussagen zur Sexualerziehung von sich gegeben hat, konnte man in ähnlicher Weise bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts hinein hören und lesen. Die Nachwirkungen sind bis heute zu spüren: noch immer leiden viele Menschen an den Folgen solcher Erziehungseinflüsse, noch immer ist es schwierig und „gefährlich", über die vielfältigen Aspekte und Probleme der Sexualität sachlich zu informieren, Meinungen und Erfahrungen auszutauschen. So erschwert z. B. das stark ehezentrierte Sexualitätsverständnis vieler Verantwortlicher in der Kirche das Gespräch über Sexualität insbesondere mit jungen Menschen und eine Weitergabe echter christlicher Werte an die jüngere Generation. Der folgende Beitrag kann daher – insbesondere in Gegenüberstellung mit der Pastoralkonstitution Gaudium et spes (z. B. Nr. 14 und 17) – zu einer echten Gewissenserforschung beitragen und helfen, aus der Geschichte zu lernen. *red*

Die Gegenwart der Vergangenheit

Die Vergangenheit katholischer Sexualerziehung ist nicht vergangen. Sie ist in vielen Menschenleben heute noch bittere Gegenwart. Leider gibt es darüber keine systematisch erhobene Erkenntnis. Es existieren nur Zeugnisse von einzelnen Menschen, die ihre Lebensgeschichte erzählt haben. Aber derer sind auffallend viele. Und sie stammen nicht nur von älteren Menschen. Auch in jungen Leuten zeigt sich – unterschiedlich intensiv – die behindernde oder verletzende Wirkungsgeschichte dieser Sexualerziehung.

Man muß sich freilich klarmachen, daß sich die eher sexualdefensive katholische Tradition von der ebenso eingestellten bürgerlichen Kultur unserer Vergangenheit nicht wirklich trennen läßt und daß es in der Sexualerziehung – wie in der Erziehung überhaupt – keine eindeutigen Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge gibt. Das mag die katholische Sexualpädagogik zwar entlasten. Überhaupt kann es ja nicht um Vorwürfe oder Schuldzuweisungen gehen; die, welche andere geschädigt haben, waren selbst beschädigt. Gleichwohl ist die katholische Sexualpädagogik nicht einfach freizusprechen. Solange Menschen sich in ihrem sexuellen Erleben und Lieben eingeschränkt fühlen und dies mit ihrer religiös-kirchlichen Erziehung zusammenbringen, ist Aufmerksamkeit geboten. Sie mögen sich über die wahren Zusammenhänge täuschen. Doch werden wir ihre subjektive Sicht ernst nehmen. In der Regel ist sie nicht allein falsche Erinnerung. Sie hat leider einen Anhalt in dieser sexualerzieherischen Tradition selbst.

[5] *Emma Goldmann*, Das Tragische an der Emanzipation, zit. nach *Angela Carter*, Sexualität ist Macht, Reinbek 1981, 189f.

Kürzlich eingeladen zu einer Fortbildungstagung von Lehrern und Eltern, wußte ich vorher nicht genau, ob die Teilnehmer sich kirchlich gebunden fühlten oder nicht. So hatte ich meinen Vortrag – zu Aspekten einer Sexualpädagogik in der Welt des Christentums – so angelegt, daß ich biblisch-theologische Grundfragen auch hätte weglassen können, wenn diese den Teilnehmern als allzu fremd erschienen wären. Nun war die Teilnehmergruppe tatsächlich sehr inhomogen. Gleichwohl wurde aus ihr das Bedürfnis angemeldet, über biblische und theologische Grundfragen der Sexualität informiert zu werden. Ich stellte das zur Debatte. Plötzlich und überraschend brach es aus anderen Teilnehmern heraus: Was solle diese Beschäftigung mit der Bibel? Was bringe die Auseinandersetzung mit der Kirche noch? Man habe dies alles hinter sich gelassen. Auch sei man entschlossen, sich damit nicht mehr zu befassen. Der Ärger und die Wut, die Enttäuschungen und die Verletzungen waren unerträglich geworden. Den Ausbruch ähnlicher Aversionen habe ich schon oft erlebt.

Solchen Gefühlen entkommt man nicht durch Verdrängung. Wir bewältigen sie nur, wenn wir uns unserer Vergangenheit offen stellen. Das mag weh tun. Wer sich jedoch nicht erinnert, ist in Gefahr, unbewußt zu wiederholen, wessen er sich nicht erinnern will. Darum tut offene Aufklärung not. Durch Verdrängung suchen wir uns ja vor neuerlichen Verletzungen zu schützen. Verdrängt wird, was unerträglich erscheint, weil es irritiert oder belastet, tiefe Angstgefühle oder peinliche Schuldgefühle hervorruft. Verdrängung hebt auf, wer in die Lage kommt, dies alles nicht mehr fürchten zu müssen. Das geht nur durch Verunsicherung und Leid hindurch. Ich hoffe, daß die Beschäftigung mit der Sexualpädagogik des Alban Stolz (1808–1883) zu all dem beitragen kann, zumal sie veranschaulicht, was viele noch in sich entdecken[1].

[1] Vgl. *W. Bartholomäus*, Glut der Begierde – Sprache der Liebe. Unterwegs zur ganzen Sexualität, München 1987, 74–80; *E. Mackscheidt*, Erziehung für das Heil der Seele. Kritische Lektüre des katholischen Pädagogen Alban Stolz, Mainz 1982.

Sündenangst und Weltverachtung

Alban Stolz, der wohl einflußreichste katholische Pädagoge des 19. Jahrhunderts, stellte die Keuschheit in den Mittelpunkt. Sie war ihm „die unerläßliche Vorbedingung alles sittlichen Lebens“[2]. Darum seien Kinder vor jeder Sünde gegen das sechste Gebot, „diesem wahrhaft ärgsten aller Übel“[3], sorgfältig zu bewahren. Stolz beschreibt im Detail, was solche Sünden hervorruft. Er geißelt die unsozialen Lebensumstände und die bürgerlichen und bäuerlichen Lebensgewohnheiten, die Kinder gefährden und verführen.

Stolz hat zwar in erster Linie die „Selbstbefleckung“ im Sinn. Doch er beschränkt sich nicht darauf. Ihm wird fast alles zur Sünde, was mit dem Leib zu tun hat: „So viel kann man unbedenklich den Kindern sagen, es gebe sehr schwere Sünden am Leib. Der Leib sei nämlich durch die Taufe hochgeweiht, wie eine Kirche oder ein Altar; wenn man nun am Leib solche Teile, die immer zugedeckt sein sollen, selbst beim Baden, mutwillig, ohne Notwendigkeit an sich oder anderen aufdeckt, anschaut oder berührt, so ist dies eine Sünde gegen das sechste Gebot. Und diese Sünde ist so schwer, daß es schon eine schwere Sünde ist, wenn man freiwillig und mit Wohlgefallen an solche verbotene Dinge nur denkt.“[4] So ist klar, wogegen sich sein Kampf richtet: er geht gegen die Unkeuschheit und Unschamhaftigkeit, im Verhalten und in der Fantasie.

Die Schamhaftigkeit müsse, so Stolz, „vom Erzieher ihrer Bestimmung entsprechend geweckt und geleitet werden, daß sie gleichsam schütze und abwehre gegen Verletzungen der Keuschheit. Daher soll das Kind in frühester Zeit schon gewöhnt werden, sich nie entblößt zu zeigen, nicht mit Kindern des anderen Geschlechts in genaueren Verkehr und Spiele sich einzulassen. Insbesondere läßt das viele Küssen und geküßt werden, wie es in Städten gewöhnlich ist, keine feinere Schamhaftigkeit aufkommen“[5]. Peinlich genaue Beachtung der Schamhaftigkeit ist darum sein Rat. Kinder sollen weder mit einer Person desselben Geschlechts in einem

[2] *A. Stolz*, Erziehungskunst (1873), Freiburg 1921, 104.
[3] Ebd., 105.
[4] Ebd., 115.
[5] Ebd., 118f.

Bette noch mit einer Person des anderen Geschlechts im gleichen Raum schlafen, und wären sie auch erst vier Jahre alt: „Legt die Kinder lieber auf das Stroh oder auf den Dielenboden hinter dem Ofen, als zu einem lustigen Knecht oder einer frechen Magd in die Kammer. Ja nicht einmal zwei Kinder sollst du in einem Bett beisammen schlafen lassen; denn daraus entstehen oft abscheuliche Sünden."[6] Kinder sollen sich beim An- und Auskleiden nicht entblößen oder nackt sehen lassen. Sie müssen immer bekleidet schlafen. Beim Stillen und Reinigen eines Säuglings solle man sie nicht zusehen lassen: „Noch ein Wort: Wenn du dem Kind sein Sach gibst und du hast noch größere Kinder, so geh abseits allemal; das fordert die Ehrbarkeit. Desgleichen auch, wenn du das Würmlein säuberst."[7] Erst recht habe man sie vor „unreiner Anschauung" von Tieren zu schützen, damit nicht „Tierlust" in ihnen hervorgerufen werde. Im Haus achte man darauf, daß „keine Bilder, Scherze, Gespräche vorkommen", die die Fantasie oder das Grübeln der Kinder anregen.

Gegen die Selbstbefriedigung hat Stolz ein spezielles Programm. Wichtig ist ihm, daß sie möglichst früh entdeckt werde. So trägt er die Anzeichen zusammen, die Verdacht wecken müssen: „Bleiches Gesicht, schneller Wechsel der Gesichtsfarbe, häufige Blättchen im Gesicht, blaue Ringe um die Augen, abgestandene Haut und tiefliegende Augen, stierer Blick, übelriechender Atem, verdächtige Haltung des Leibes und der Hände, zum Beispiel oft die Hände unter der Schulbank haben, eigentümlich sitzen."[8] Bei kindlicher Selbstbefriedigung zeige sich ferner auffallende Zerstreutheit, leichtes Erschrecken, trübe Laune, Düsterheit, Teilnahmslosigkeit an den Spielen der Gefährten. Und wo Heranwachsende während der Zeit ihres Wachstums ihr jahrelang ergeben seien, stelle sich, so Stolz, eine „auffallende Gesichtsähnlichkeit mit Affen ein, selbst wenn sie als jüngere Kinder ganz hübsche Gesichtsbildung hatten, wie ihre unverdorbenen Geschwister jetzt noch haben mögen"[9]. Im Falle einer Verdächtigung sollen „das Bett und die abgelegten Hemden des Kindes ohne sein Wissen untersucht werden, ob keine Spuren der Sünde darin zu finden sind"[10]. Ist der Verdacht begründet, was auch ohne diese äußeren Zeichen der Fall sein könne, sei das Kind zum Geständnis zu bringen.

Um vom Laster abzuschrecken, will Stolz dem Kind Angst und Abscheu erwecken. Auf natürliche und übernatürliche Weise. Die Eltern sollen die Folgen schildern, welche die Selbstbefriedigung hat, wenn sie längere Zeit geübt wird. Es sind – Stolz folgt dem, was man zu seiner Zeit glaubte –: „Auszehrung, Nervenfieber, Veitstanz, fallende Sucht, Rückenmarkschwindsucht, Zittern, unwillkürlicher Samenfluß, übler Geruch, Impotenz, Abnahme des Gehörs und Gesichts, affenähnliche Gesichtszüge, Schwächung des Gedächtnisses, des Verstandes und der Fähigkeit, aufmerksam zu sein, Trübsinn, Mutlosigkeit, Trostlosigkeit, leibliche und geistige Erschlaffung, Verrücktheit, Selbstmord."[11] Stolz will, daß Kindern die Folgen vor Augen gehalten werden, die sie am meisten ängstigen.

Als geistliche Gegenmittel gegen die Sünden empfiehlt Stolz, neben der wöchentlichen Beichte, eine intensive religiöse Praxis. „Sehr wirksam erweist sich auch besonders die Lehre von der Allwissenheit und Gegenwart Gottes; es hat mir selbst schon ein junger Mensch gesagt, daß unter allen Mitteln, die er gegen sein hartnäckiges Übel angewandt, keines so wirksam sich erwiesen habe als die Erinnerung an die Gegenwart Gottes. Sonst wirkt erfahrungsgemäß auch sehr heilsam, wenn das betreffende Kind angeleitet wird, die Muttergottes oder den heiligen Aloysius täglich anzurufen, täglich das Versprechen abzulegen, ihnen zu Ehren die Sünde heute nicht zu tun; den Rosenkranz mit in das Bett zu nehmen, betend einzuschlafen, beim Aufwachen wieder zu beten, das Kreuz am Rosenkranz zu küssen. Ferner ist gegen die Üppigkeit der Sinnlichkeit besonders heilsam die öftere lebendige Vorstellung des Todes oder des Gerichtes; inwieweit es sich tun läßt, soll der Sinnlichkeit geradezu Sinnliches dieser Art vorgehalten wer-

[6] *Stolz*, Das Menschengewächs. Oder: Wie der Mensch sich und Andere erziehen soll. Kalender für Zeit und Ewigkeit (1844), Freiburg 1913, 47.
[7] Ebd., 29.
[8] *Stolz* 1873, 119.
[9] Ebd., 121.
[10] Ebd., 121.
[11] Ebd., 121f.

den, zum Beispiel Kirchhofbesuch, ein Bild im Zimmer, das an den Tod erinnert."[12]

Modell traditioneller Sexualpädagogik

Der „pädagogische" Ansatz

Es ist charakteristisch, daß Stolz zwischen Erziehung und Seelsorge nicht unterscheidet. Erziehung ist ihm Seelsorge und nichts als Seelsorge. Jedenfalls ist alles, was Stolz für die Erziehung vorsieht, unmittelbar in den Dienst des Seelenheils genommen. So schreibt er jungen Müttern: „Wie ihr den Leib des jungen Wurms füttern und ätzen müßt, auf daß er gedeihe und stark werde, das geht mich nicht viel an – fraget die Hebamme darüber oder den Doktor oder die alte Schwiegermutter; ich bin meinem Metier nach ein Heb- und Wundarzt der Seele, und in der Kirche ist meine Apotheke. Da will ich jetzt angeben, wie das winzige Seelelein des Kindes traktiert werden muß."[13] Das Ziel aller „pädagogischen" Bemühung bei Stolz ist also direkt der Glaube. Erziehung ist ihm „Heilswille am Kind". Die Offenbarung ist die oberste Norm aller Erziehung. Die Kirche – die katholische Kirche – ist göttliche „Erziehungsanstalt" für die Menschheit.

Die Stoßrichtung dieser Erziehung geht gegen die Sünde. Sie gibt nicht Hilfen zum gelungenen Menschsein. Sie will nur Sündenabwehr. „Denn es ist überhaupt viel wichtiger, daß die Entwicklung der Sünde verhütet wird, als daß mancherlei Gutes gefördert wird. Selbst das Gute wird verkümmert und erstickt, wenn das Unkraut der Sünde, und sei es auch nur eine einzige Art von Sünde, ungestört heraufwachsen kann."[14] Die Idee, die die „moderne Pädagogik" bestimmt hat, Erziehung sei nicht mit Zucht gleichzusetzen, sondern habe an der Entfaltung aller humanen Möglichkeiten des Menschen mitzuarbeiten, die Idee also, die sich nach Rousseau (1712–1778) immer mehr durchzusetzen begann, ist an der katholischen Sexualpädagogik vorbeigegangen. Dagegen stand ihr Menschenbild: das des „in Sünde geborenen", erbsündlich geschädigten Kindes, dessen Möglichkeiten es zu mißtrauen und darum einzuschränken oder zu unterbinden, aber nicht zu entwickeln galt. Dagegen stand aber auch ihre mangelnde Wertschätzung des irdischen Lebens, das nicht Ort menschlichen Glücks, sondern Bewährung für das ewige Heil sein sollte.

Das Menschenverständnis

So ist es auch bei Alban Stolz. Seine Basis ist ein Menschenverständnis, das man dualistisch-manichäistisch, pessimistisch-erbsündlich und mißtrauisch nennen muß.

Deutlich ist bei Stolz der Einfluß des platonischen Dualismus: „Gott hat meine Seele erschaffen im Jahr 1807, und meine Mutter hat mich geboren am 3. Februar 1808."[15] Was ihm zählt, ist die unsterbliche Seele. Sie allein ist Gottes Ebenbild. Den Leib bezeichnet er dagegen als „lächerlich" und „tierisch". Statt von „Leib und Seele" kann Stolz darum auch von „Tier und Geist" sprechen. Der Leib ist das Tier im Menschen; leibliche Lust ist tierische Lust; sich ihr ergeben – schon dem Essen, Trinken oder Schlafen, nicht etwa erst der sexuellen Lust – heißt „Vertierung".

Seine aus seinem Verständnis der Erbsündlichkeit des Menschen hervorgehende pessimistische Anthropologie macht Stolz überaus plastisch deutlich: „Sieh, diese Buben- oder Mädchenseele hat einen Herzfehler auf die Welt gebracht, ein Sündenkorn, einen Wurmstock und Schlangeneier mitten im Herzlein drin. Das siehst du nicht, weil du blöde Augen hast, und die Kindsmagd auch nicht, und riechst auch seinen üblen Geruch nicht. Kurzweg, das Kind hat eine vergiftete Seele; sie ist eben auf Erden nicht mehr anders zu bekommen, seit der alte Patriarch, unser Vorläufer Adam, einen bösen Strich gemacht und zu sehr auf sein leichtsinniges Eheweib gehört hat. Der hat die ganze gute Einrichtung an sich und seinen Sprößlingen verdorben und verkehrt gemacht, so daß der Leib nicht will wie der Geist, und die Seele nicht will wie Gott. Und dieser Teufelssame erbt sich fort auf jedes Menschenkind, und die Seele bringt schon den Keim des bösen Willens mit auf die Welt und brütet mit den Jahren aus; und wenn es ungehindert fortgeht, so kann die Seele zunächst schwarz werden und ein lebendiger Teufel."[16] Das ist

[12] Ebd., 127.
[13] *Stolz* 1844, 22.
[14] *Stolz* 1873, 103.
[15] *A. Stolz*, Kleinigkeiten (1887), Freiburg 1913, 272.
[16] *Stolz* 1844, 22.

nicht nur Kinder-, sondern auch Frauenverachtung.

Stolz zeigt darum auch Mißtrauen gegenüber dem sexuellen Menschen. „Das Menschenherz ist geil nach dem Bösen."[17] „Bisweilen haben die Kinder einen starken Vorwitz, Geschlechtsteile anderer zu sehen."[18] „Jede unreine Anschauung gleicht aber einem Insektenei, in lebendiges Fleisch gelegt: wie das Ei zur Made, so gestaltet sich später die Anschauung zu unreinen Phantasien oder zur Sünde der Tat."[19] „Es ist nämlich ein merkwürdiger, kaum erklärbarer Trieb in den Kindern, welche Unzucht verüben, auch andere Kinder damit bekannt zu machen, obschon bei einseitiger Unzucht die Lust durch Gesellschaft nicht erhöht wird. Es gibt deshalb keine Sünde, welche gleich einer ansteckenden Krankheit eine ganze Schule so allgemein zu verpesten droht, wenn auch nur ein einziges Kind damit behaftet ist, als diese."[20] „Die Kinder haben eine heftige Neugierde nach allem, was das Geschlechtliche betrifft; dies drängt sie zur Verstellung, als sähen oder hörten sie nicht, oder daß sie an Türen horchen, durchs Schlüsselloch schauen, wo sie etwas derartiges wittern."[21]

Fortpflanzungs- und ehezentriertes Sexualitätsverständnis

Stolz ist bestimmt von einem verengten Sexualitätsbegriff. „Sexualität" steht nur für Geschlechtsverkehr, weil allein er mit der Fortpflanzung zu tun hat. Die tausend Möglichkeiten sexueller Erfahrungen, vom Flirt bis zu Zärtlichkeiten, blieben fast unbeachtet. Wo sie überhaupt in den Blick kamen, wurden sie zum Vorspiel des Geschlechtsverkehrs erklärt und damit dem Fortpflanzungszweck ebenso unterworfen wie der Geschlechtsverkehr selbst.

Das hatte nun auch mit der traditionellen Ehefixierung der Sexualität zu tun. Wo die Ehe Sachbeziehung ist, die die Gatten um des gemeinsamen Wirtschaftens und Auskommens willen solidarisch zusammenbindet, wie das bis ins 20. Jahrhundert hinein der Fall war, und wo sie dazu der Kinder und – soweit Besitz vorhanden – der Erben bedarf und also zum Kriterium legitimen Nachwuchses wird, da sind Fortpflanzung und Ehe untrennbar verknüpft. Wo die Ehe sich dagegen zum Bund der Liebe verändert, was schon im 19. Jahrhundert begann, ja wo die Liebe – wie wir gegenwärtig sehen – auch ohne Ehe Menschen zusammenhält und die sexuelle Erfahrung in ihren vielen Formen als Medium solchen Liebens erlebt wird, da erst treten die reicheren Möglichkeiten der menschlichen Sexualität in den Blick, die über Fortpflanzung und Ehe hinausreichen. Da mag dann die sexuelle Erfahrung Identität stiften, Beziehungen vertiefen, Lust gewähren und Leben schaffen – zunächst in der Partnerschaft selbst, möglicherweise auch in Kindern.

Man gewinnt, im Blick auf die traditionelle Sexualerziehung, übrigens auch den fatalen Eindruck, als werde der sexuelle Mensch nur als einzelner gesehen. Die Sexualität ist – neben der Möglichkeit der Selbsterfahrung – nicht Medium liebevoller Beziehung, das Frauen und Männer einander näher bringt. Nein: Sie ist eine „Sache" des Individuums. In ihr hat jeder mit sich selbst zu tun. In der Sexualerziehung geht es darum auch um jeden allein: er soll sich nicht in Sündengefahr begeben; seine Seele soll über die Begierden seines Leibes herrschen; er soll die sexuelle Erfahrung meiden. Daß menschliche Sexualität Sprache der Liebe sein will – der Selbstliebe wie der Nächstenliebe – bleibt unerkannt.

Das Weltverhältnis

Stolz verachtet die Welt. Das ist aber nicht die johanneische „Welt", der Raum des Widergöttlichen. Nein: Stolz meint alles Irdische. „Die volle Befriedigung der Seele in irgendeinem Lebensgenuß, z. B. ein glücklicher Familienvater sein, erfüllt mich mit Widerwillen und erweckt in mir Verachtung gegen einen Menschen. Es liegt darin eine Vertierung und Degradation in die Erbärmlichkeiten des Erdenlebens, wie wenn ein Adler in den Hühnerstall kriecht und Welschkorn oder gekochte Kartoffeln frißt und vergnügt ist."[22] In dieser Welt und unter

[17] Ebd., 44.
[18] *Stolz* 1873, 106.
[19] Ebd., 106.
[20] Ebd., 108.
[21] Ebd., 115.

[22] *A. Stolz*, Wilder Honig (1870), Freiburg 1872, 139.

solchen Bedingungen können die sexuelle Erfahrung und das Glück sexuellen Liebens keinen Wert haben. Sie verschwinden, wie alles Irdische, in der Ewigkeitsperspektive.

Ansatz
einer sozialgeschichtlichen Erklärung

Eine sozialgeschichtliche Erklärung versteht die sexualdefensive Sexualpädagogik des 19. Jahrhunderts, das unter diesem Aspekt bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts reicht, als Reaktion der traditionellen katholischen Moral auf die Veränderungen der bürgerlichen Familie. Ausgelöst wurden diese durch den ökonomischen Wandel seit Ende des 18. Jahrhunderts. Die Abschottung der vom Erbringen wirtschaftlicher Leistungen frei werdenden Familie nach außen und ihre emotionale Aufwärmung nach innen bewirkten eine zunehmende Emotionalisierung und Intimisierung der innerfamilialen Beziehungen. Dies wurde verstärkt durch die soziale Situation der meisten Familien: durch ihre kleinen Wohnungen, die Eltern und Kinder dazu zwangen, in einem Raum zu leben und zu lieben, zu wohnen und zu schlafen. Es ging einher mit einer neuen Aufmerksamkeit für Kinder, die zunehmend als Gabe der Liebe von Mann und Frau und als Aufgabe für die Mutter angenommen wurden. Durch diese Intimisierung kam – in der sinnlich-erotischen Welt des 19. Jahrhunderts, worüber wir uns häufig hinwegtäuschen[23] – das Beziehungsgefüge der Familie in Gefahr, mit sexuellen Impulsen überschwemmt und sexualisiert zu werden. Dagegen mußte, wer unter dem Einfluß der traditionellen katholischen Sexualmoral stand, Widerstand leisten: durch zwischenmenschliche Distanzierung, durch strenge Modellierung aller sexuellen Affekte und rigorose Unterdrückung aller sexuellen Erfahrungen, außer solchen, die der Reproduktion funktionalisiert waren. Darum auch mußte jede Situation ausgeschlossen werden, die in die Gefahr sexueller Regungen führen konnte. Was wir als Erfahrungshintergrund Freudscher psychoanalytischer Theoreme – z. B. Säuglings- und Kleinkindsexualität mit ihren verschiedenen Themen, Inzesttabu, Ödipuskomplex – erkennen können, ist für diese historischen Prozesse ein überzeugender Beleg.

Aus der Geschichte lernen

Hat man die Geschichte aus den je gegebenen Möglichkeiten einer bestimmten historischen Zeit heraus zu bewerten? Oder darf man auf sie auch die Fragestellungen anwenden, die wir heute haben? Richtig ist: Will man nur den vergangenen Generationen gerecht werden, muß man sie aus sich selbst heraus verstehen. Will man jedoch den Zwang der Geschichte durchbrechen, weil die Vergangenheit noch gegenwärtig ist und noch Wirkungen hervorruft, wird man sie gegenwärtigen Maßstäben und Kriterien unterwerfen müssen. Was hat also die Geschichte der katholischen Sexualerziehung für die Fähigkeit zur sexuellen Erfahrung und für die Bereitschaft der Menschen, sexuell zu lieben, bewirkt? Wäre es – in den letzten zweihundert Jahren – nur auf die ausdrückliche Sexualerziehung angekommen, müßte das Urteil sehr negativ ausfallen. Glücklicherweise aber ist nicht immer zum Zuge gekommen, was die Sexualerzieher sich haben einfallen lassen; und glücklicherweise haben die Generationen einander mehr Kraft zu lieben vermittelt, als die Sexualpädagogik vorsah.

Das Problematischste scheint mir dies zu sein: Die katholische Sexualerziehung hat den Betroffenen ein Selbst- und Weltverständnis vermittelt, das sie als Menschen entwerten mußte. Es hat sie ihrer Wirklichkeit entfremdet, die sie tagtäglich – als Last und als Herausforderung – erfuhren. Es hat sie in aller Regel mit Angst- und Schuldgefühlen zurückgelassen. Wenn fast alles, was zum Menschen als sexuellem Wesen gehört, seine sexuellen Erfahrungen und sein sexuelles Lieben, als fragwürdig, tierisch, sündhaft oder gefährlich dargestellt wird, als in der Ewigkeitsperspektive gänzlich unwichtig, ja ihr entgegengesetzt, dann schlägt sich das im Erleben selbst nieder. Nicht ohne Grund finden wir noch heute in der Welt des katholischen Christentums so viele gebrochene Menschen. Das Zweite Vatikanische

[23] Vgl. *P. Gay*, Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter, München 1986; *ders.*, Die zarte Leidenschaft. Liebe im bürgerlichen Zeitalter, München 1987.

Konzil hat – mit seiner Lehre von der Autonomie der irdischen Wirklichkeit – die Voraussetzung dafür geschaffen, daß neben Mensch und Welt auch die Sexualität als zu gestaltende Aufgabe gesehen werden kann und ihre Einschätzung als auszusperrende Realität verliert.

Ich bin der Überzeugung, daß der rigorose Schamhaftigkeitszwang, der mit wirklicher Scham – dem Respekt vor der Würde des Menschen – nichts zu tun hat, und der unerbittliche Kampf gegen die Selbstbefriedigung die Identitätsfindung vieler junger Menschen empfindlich gestört haben. Beides stand gegen den Aufbau eines Körper-Ichs, Kern aller Identität, weil es die äußere Wahrnehmung und die innere Erfahrung des Menschen als eines im Körper existierenden Wesens unterband. Die Probleme mit der sexuellen Identität von Frauen und Männern sind heute in der Kirchengesellschaft unübersehbar.

Da die zwischenmenschliche Sexualität, wo sie gelingt, Identität stärkt, Beziehungen vertieft, Lust macht und Leben schenkt, mußte sich die Ablehnung fast aller sexuellen Erfahrungen, ja schon die Verhinderung entsprechender Gefährdungen, hinderlich auswirken für die Identitätsfindung, die Beziehungsfähigkeit, die Lusterfahrung und die Lebensfreude des Menschen. Dies sind aber zugleich Bedingungen der Möglichkeit zu lieben. Und so hat die traditionelle katholische Sexualerziehung das Lieben eher behindert als entfesselt. Ich frage mich oft, ob die, die an der Qualität des Liebens, die wir – wenn es gutgeht – erreichen, keine Einschränkungen entdecken, einen Begriff haben von den wahren Möglichkeiten des Menschen. Wir dürfen hier sicher keinen utopischen Idealen nachlaufen. Wir dürfen aber auch nicht einfach die Behinderungen, mit denen wir uns zufriedengegeben haben, der Natur des endlichen und versagenden Menschen zurechnen.

Hat die Geschichte katholischer Sexualerziehung auch etwas Gutes? Vielleicht für Menschen unter der Bedingung der Unmündigkeit. Viele Menschen haben die Bereitschaft, die eigene Freiheit schnell an andere zu delegieren. Das besonders dann, wenn diese im Namen einer höheren Instanz (Nation, Wissenschaft, Gott) fungieren. Es mag nicht nur Bequemlichkeit oder Verantwortungsscheu verraten, wenn Menschen ihre Freiheit opfern. Es mag auch Vertrauen in das Urteil anderer bezeugen, wenn sie sich unterwerfen. Solange aber Menschen unmündig sind, in Unmündigkeit gehalten werden oder sich in ihr halten, bekommen soziale Normen eine sichernde und entlastende Funktion. Da mögen dann auch die strengen Vorschriften katholischer Sexualpädagogik als hilfreich erlebt worden sein. Heute haben wir auf Selbstbestimmung zu setzen. Auch im sexuellen Lieben – und bei denen, die es lernen wollen. Nun gilt zwar auch hier, daß die eigene Selbstbestimmung der Vorgaben bedarf, an denen sie sich ausbildet. Soll nämlich Selbstbestimmung nicht unter der Hand zur Unterwerfung unter die eigenen Begierden mißraten, muß sie sich durch Werte und Normen herausfordern lassen. Diese dürfen allerdings nicht als absolute Gebote daherkommen, sondern nur als mit vernünftigen Argumenten versehene Appelle an die eigene Selbstbestimmung. Ethos kann nur aus Freiheit sich bilden. Wir brauchen darum eine Sexualpädagogik, die – inspiriert von den sexualpositiven Elementen biblischer Tradition und orientiert an einem menschenfreundlichen und menschenwürdigen Begriff von Sexualität[24] – ausdrücklich die selbstbestimmte Kraft, sexuell zu lieben, entfaltet. Dafür ist die traditionelle katholische Sexualerziehung wohl nur als Gegenbild hilfreich.

[24] Vgl. *H. Haag – K. Elliger*, „Stört nicht die Liebe". Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel, Olten – Freiburg 1976; *W. Bartholomäus*, Glut der Begierde – Sprache der Liebe. Unterwegs zur ganzen Sexualität, München 1987; *ders.*, Unterwegs zum Lieben. Erfahrungsfelder der Sexualität, München 1988; *ders.*, Sexuell lieben lernen – unter der Bedrohung durch Aids, in: *T. Kruse – H. Wagner* (Hrsg.), Aids: Anstöße einer Krankheit, München 1988, 78–99.

Weitere Beiträge zum Schwerpunkt folgen im nächsten Heft: Renate Köcher, Wandel in der Einstellung zur Sexualität, Josef Köhne, „Perversionen" der Sexualität. Wie mit den Betroffenen umgehen?, Thomas Wagner, Wie erleben Homosexuelle die Macht der Kirche?, Lea Ackermann, Zum Thema Sextourismus.

A. M. J. M. Herman van de Spijker

Ohnmächtige Macht?

Pastoraltheologische Überlegungen zur gleichgeschlechtlichen Zuneigung (Homotropie)

„Jede Farbe breitet sich aus und gibt sich auf
in den anderen Farben
Um aparter zu sein, wenn du hinsiehst."[1]

Der folgende Beitrag über den pastoralen Umgang mit homotropen Menschen ist ein Erfahrungsbericht mit einigen grundsätzlichen Überlegungen. Nach der Wiedergabe prädestinierender Lebenserfahrungen des Autors folgen einige Überlegungen zu Begegnungen mit kirchlichen Amtsträgern, mit Theologen und mit homotropen Menschen. Der Beitrag kann helfen, homosexuelle Menschen besser zu verstehen. *red*

1. Prädestinierende Lebenserfahrungen

– Als Kind lernte ich von meinen Eltern, daß es keine häßlichen Farben gibt. Oft und manchmal stundenlang kombinierte ich Farben und versuchte, mit ihnen eine Harmonie herzustellen. Erst allmählich lernte ich, auf meine bevorzugten Farbenkombinationen zu verzichten. Die Einsicht, daß mehr zusammenpaßt, als man selber denken kann oder auszuprobieren vermag, konnte ich mir zu eigen machen.

– Als Gymnasiast las ich „Romeo und Julia" von W. Shakespeare. In diesem Drama spotten Bentivolio und Mercutio über den Romeo, der kein „Federbett", sondern nur ein „Feldbett" hat. Sie verstehen seine Sonderposition nicht. Romeo deutet sein gesellschaftliches Außenseitertum folgendermaßen: „Der Narben lacht, wer Wunden nie gefühlt"[2]. Mit diesem Wort ist sein Leben, aber ebenfalls das Leben der Julia, das Leben vieler Menschen und auch das Leben jener Männer und Frauen, die homotrop sind, gekennzeichnet. W. Shakespeare verleiht dem Franziskanermönch Lorenzo eine menschliche und pastorale Sensibilität, die ihn ermutigt, gegen den Strich der Gesellschaft der Liebe jener Menschen, die sich nicht lieben dürfen, Lebensraum zu bieten. Lorenzo kommt zu diesem Entschluß, weil er bei den Gesprächen mit Romeo und Julia an deren Liebe füreinander zu glauben wagt. Lorenzos Empfänglichkeit für das „mystère miséricordieux" und sein ungewöhnlicher und tatkräftiger Einsatz für Menschenkinder, die alle „der Erbarmung bedürfen" (vgl. Lk 10, 33), schienen mir wichtig zu sein für den pastoralen Umgang mit Menschen jeder Art und Sorte, nicht zuletzt mit jenen „am Rande" (vgl. Mk 3, 3).

– Als Theologe lernte ich, daß die pastorale Bildsprache in den Heiligen Schriften heilsschwanger ist: sie ist nirgendwo mit Klage, Anklage, Bedrohung oder Aussetzung verbunden. Weder die Herde noch das Einzelschaf werden in irgendeiner Unheilsperspektive gesehen[3]. Gerichtet und verurteilt werden nur die schlechten Hirten, die sich selbst und einander weiden und damit die pastorale Beziehung Gottes zu seiner Menschenherde nicht allen transparent und jedem und jeder erfahrbar machen.

– Als Priester lernte ich homotrope Menschen kennen. Menschen, die mir sagten, daß sie sich ganzheitlich als Mensch von gleichgeschlechtlichen Personen angezogen fühlen, sich sexuell, erotisch und intersubjektiv als Mann nach einem Mann oder als Frau nach einer Frau sehnen und einen gleichgeschlechtlichen Partner suchen. Ich glaubte an ihre Sehnsucht nach Homophilie und an ihre Fähigkeit, bedeutsame, sexuell und erotisch gestaltete Beziehungen mit gleichgeschlechtlichen Personen und Partnern einzugehen[4]. Verwunderung, Empörung und Enttäuschung über das Phänomen der gleichgeschlechtlichen Zuneigung und deren bunte Erlebnisweisen und Gestal-

[1] Eigene Übersetzung des Gedichtes „Tappeto" (= Teppich) von *G. Ungaretti:* „Ogni colore si espande e si adagia negli altri colori Per essere piú solo se lo guardi", in: L'Allegria, ²1945, 33.

[2] „He jests at scars that never felt a wound." II. Akt, 2. Szene.

[3] Siehe *A. M. J. M. Herman van de Spijker,* Hirten und Schafe. Pastoraltheologische Überlegungen zu Formen des christlichen Miteinander, in: *E. Schulz – H. Brosseder – H. Wahl* (Hrsg.), Den Menschen nachgehen (Fs. für H. Schilling), St. Ottilien 1987, 43–64.

[4] Siehe *ders.,* Homotropie. Menschlichkeit als Rechtfertigung, München 1972; *ders.,* Homotropie – Homophobie. Menschliche Wirklichkeit – kirchliche Stellungnahme, in: *A. Groß – St. H. Pfürtner* (Hrsg.), Sexualität und Gewissen, Mainz 1973, 81–104.

tungsformen haben mir diesen Glauben nicht nehmen können. Es muß ein Sinn in allem diesem stecken, ein mir kaum verständlicher, wahrscheinlich aber bedeutsamer Sinn.

– Während meiner weiteren Studien schrieb ich ein Buch über die gleichgeschlechtliche Zuneigung. Es ist ein Versuch, einen Beitrag zu liefern zur Einsicht, daß in jedem Menschen mehr zu schätzen als zu ächten ist, denn „die Menschen sind gut, nur sind sie so furchtbar verschieden, das ist es, so unbegreiflich verschieden"[5].

So lernte und lerne ich allmählich, daß pastorales Handeln Teilnehmen an Gottes menschenförderndem Interesse ist.

2. Begegnungen mit kirchlichen Amtsträgern

In diesem anthropo- und theodramatischen Zusammenhang muß die Frage gestellt werden, ob das menschenfördernde Interesse Gottes über päpstliche, bischöfliche und sonstige kirchliche Stellungnahmen zur menschlichen Geschlechtlichkeit im allgemeinen und zur Heterotropie, Homotropie und Bitropie im besonderen genügend zum Ausdruck kommt. Daran muß Zweifel geäußert werden. Pastorale Begegnungen mit Menschen, mit den heterotropen genausogut wie mit den homotropen, decken auf, wie sehr und wie viele Menschen an diesen unmenschlichen Überforderungen leiden. Vielen aktuellen kirchlichen Dokumenten über Geschlechtlichkeit, über deren Erfahrung und Gestaltung muß man das gleiche, das man im Mittelalter dem „Liber Gomorrhianus" von Petrus Damianus mit Recht vorgehalten hat, nachsagen – vielleicht etwas härter, da seitdem die anthropologischen und theologischen Kenntnisse über Homotropie sich vermehrt haben –: sie geben „ein Zerrbild der Wirklichkeit"[6].

– Die Humanität Leos IX. und dessen pastorale Einstellung, sich nach den Menschen umzusehen, kristallisieren sich in seinem reaktiven Schreiben „Ad splendidum nitentis", das unter dem Titel „Nos humanius agentes" (= Wir wollen „menschlicher" mit Menschen umgehen) besser bekannt ist[7]. Damals gab es einen Papst, der den Einsichten seiner Zeit entsprechend versuchte, gleichgeschlechtliche Begegnungen „menschlich" einzuschätzen. Heute sind solche Päpste bloß Romanhelden wie Papst Kyrill in dem Buch vom M. L. West „In den Schuhen des Fischers"[8]. Kyrill manifestiert meinen Glauben an „den göttlichen Kumpel", an „den heruntergekommenen Gott", denn so will ich meine Soteriologie über „incarnatio" und „exinanitio" (= die Heilslehre über Menschwerdung und Erniedrigung) zusammenfassen. Mit Kyrill teile ich die Hoffnung, daß Menschen wesentlich liebesfähig und liebestüchtig sind und daß deren Liebe für Menschen des gleichen oder anderen Geschlechtes deshalb genauso kontingent und fragmentarisch wie die menschliche Existenz schlechthin ist.

– Diese Option, die ein Glaubensbekenntnis ist, zwingt mich, zum Beispiel gegen einen mit kirchlicher Druckerlaubnis erschienenen Kirchenrechtskommentar von H. Heimerl und H. Pree, „Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht"[9] zu protestieren. Im Kontext der Feststellung von Eheunfähigkeit (Can. 1095, CIC 1983) wird „Homosexualität als schwere Krankheit in eine Reihe mit Exhibitionismus, Fetischismus, Sadismus, Masochismus, Bestialität und Nekrophilie gestellt und als ‚sexuelle Psychopathie' qualifiziert, die es dem Betroffenen nicht ermöglicht, ‚über sich selbst, über sein Verhalten und über sein Verhältnis zu anderen zu urteilen'. Hier erfolgt also nichts anderes, als die völlige Entmündigung von Menschen . . ."[10] Der Protest kann nur heißen: „Wir wollen menschlich mit Menschen umgehen." Wer aber protestiert? Wie lange bleibt man seinem Protest treu? Wieviel Ausgesetztsein und Diffamiertwerden kann der Protestierende ertragen – und ausharren?

[5] *Ders.*, Die gleichgeschlechtliche Zuneigung. Homotropie: Homosexualität, Homoerotik, Homophilie und die katholische Moraltheologie, Freiburg i. Br. – Olten 1968. Abkürzung: GZ. Zitat aus *W. Borchert*, Draußen vor der Tür, Hamburg 1963, 51.

[6] GZ, 102–105.

[7] Vgl. GZ 108–112, wo die Aussage von Thomas von Aquin, S. th. I.II.31.7. analysiert wird, daß homosexuelle Handlungen für bestimmte Menschen in Übereinstimmung mit ihrer Natur sind.

[8] Näheres bei *A. M. J. M. Herman van de Spijker*, Normal jenseits der Normen, in: Diakonia 6 (1975) 174–180.

[9] Wien 1983.

[10] Zitiert nach *J. Stapf*, Kann denn Liebe Sünde sein? (Theologische Diplomarbeit), Bamberg 1987, 109.

– Die unvoreingenommenste Darstellung der Thematik der gleichgeschlechtlichen Zuneigung, zu der eine Kirchenprovinz sich bekannt hat, ist die Stellungnahme der Schweizer Synode 72. Im Dokument „Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft" steht der Abschnitt: „Gleichgeschlechtliche Zuneigung". Die „gleichgeschlechtlich Geneigten (Homotropen)" sind, „wie alle Menschen, gehalten, ihre Geschlechtlichkeit sittlich zu gestalten", sie „dürfen nicht geächtet werden"[11]. Ohne die Beiträge von gefragten und ungefragten „periti" hätte dieses Dokument diese Objektivität in der Beschreibung und Bewertung der Homotropie nicht erreicht.

– Dreizehn Jahre später sagt Papst Johannes Paul II. zu den niederländischen Jugendlichen: „Nachgiebigkeit macht den Menschen nicht glücklich"[12]. Es geht in Sachen Homotropie nicht um Nachgiebigkeit, sondern um objektive Gültigkeit, der eine Christin und ein Christ, seien sie heterotrop oder homotrop oder bitrop, auch aber jeder Papst (nicht nur ‚Papst' Kyrill) und alle Bischöfe Zustimmung schuldig sind.

– Fast alle kirchlichen Dokumente über Homotropie und deren Lebensformen entbehren einer doppelten Einsicht. Erstens: Die Amtsträger mit ihrem Recht und ihrer Pflicht, „die Wahrheit in Liebe" (Eph 4, 15), „die Wahrheit der Menschen froh machenden Botschaft" (vgl. Gal 2, 5) zu verkünden, sind nicht bloß Lehrende, sondern ebenfalls Lernende. Zweitens: Die Amtsträger können über die gleichgeschlechtliche Zuneigung nur etwas Wesentliches aussagen und lehren, wenn sie sich von homotropen Menschen über Homotropie und gleichzeitig von bitropen Menschen über Bitropie und von heterotropen Menschen über Heterotropie haben belehren lassen[13]. An dieser Belehrbarkeit mangelt es vielen Amtsträgern. Diese „Sachorientierung", richtiger diese „Personenorientierung", fehlt weitgehend. Durch diese kommunikative Inkompetenz wird die evangelische Wahrheit über die Homotropie nicht entdeckt und die menschliche Liebe für homotrope Menschen nicht kultiviert.

3. Begegnungen mit Theologen

– Es gibt Theologen, die entweder den Bereich der Geschlechtlichkeit systematisch in ihren theologischen Betrachtungen ausklammern oder permanent versuchen, mit den neuesten vatikanischen Stellungnahmen zur Heterotropie und Homotropie konform zu gehen[14]. Diese chamäleonartige Angleichung wird nicht selten mit dem Stichwort Gehorsam verantwortet oder abgetan. Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes sind ein „locus theologicus", das heißt „ein zu bearbeitender Fundort der Wahrheit", aber nicht „eine Pille der Wahrheit", die kirchlich engagierte und christliche Theologen und Theologinnen einfach herunterzuschlucken haben. Gehorsam ist kein Begriff der Erkenntnislehre.

– Es gibt Theologen, die mit Recht überzeugt sind, daß das Phänomen der Homotropie und die Lebensentwürfe homotroper Menschen nicht nur anhand von Texten aus Schrift und Tradition oder mit Hilfe von bestimmten vom Lehramt ausgewählten, aber doch zeitgebundenen Philosophien, sondern auch und vor allem mit homotropologischen Erkenntnissen zu verstehen, zu verdeutlichen und zu bewerten sind. Die Homotropologie umfaßt die verschiedensten anthropologischen und theologischen Erkenntnisse über die gleichgeschlechtliche Zuneigung. Gerade die Kenntnisse der Psychologie und Soziologie, der Medizin und Psychiatrie, der Kriminologie und Viktimologie, der Geschichts- und Literaturwissenschaft gehören nicht zum Fachbereich oder zum übernatürlichen Beistandsbereich des kirchlichen Amtes. Eine theologisch und ebenfalls anthropologisch verantwortete Lehre über die komplexe Wirklichkeit der gleichgeschlechtlichen Zuneigung stützt sich nicht nur auf die Kompetenz der kirchlichen Amtsträger, son-

[11] Bestellmöglichkeit über Bistum Chur, Hof 19, CH-7000 Chur.

[12] Zitiert nach *J. Stapf*, a. a. O. 107.

[13] Grundlegendes Gedankengut zu dieser Thematik findet man bei *A. Müller*, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Eine pastoraltheologische Untersuchung, Einsiedeln 1964.

[14] *W. Müller*, Homosexualität – eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge, Mainz 1986; *J. Stapf*, a. a. O.; *Th. Wagner*, Neue Perspektiven in der Homophilenpastoral (theologische Freiarbeit), Frankfurt o. J., bieten dazu viel illustratives Material. Bei W. Müller stellt man in seinen eigenen Auffassungen eine voreilige Bereitschaft zum Gehorsam fest.

dern ebenfalls auf die Kompetenz der Theologen. Mit Kompetenzen ist es wie mit den Geistesgaben: sie sind verschieden, aber sie brauchen einander.

– Theologen und kirchliche Amtsträger, die einen tatkräftigen Beitrag zur Lebensmeisterung homotroper Menschen leisten wollen, fangen keinen Kompetenzkampf an, sondern versuchen mit einer koinonialen (= geschwisterlich gewählten und errungenen) Identität den homotropen Menschen Lebensraum zu gewähren.

4. Begegnungen mit homotropen Menschen

– Gespräche und Begegnungen mit homotropen Menschen und wissenschaftlich fundierte Feststellungen liefern den glaubwürdigen und überzeugenden Beweis, daß Homotropie eine das ganze menschliche Leben umfassende, unentrinnbare Grundneigung zu Personen des gleichen Geschlechtes ist. Je existentieller diese Homotropie ist, umso ausgeprägter kann sich das menschliche Verlangen entwickeln, von und mit gleichgeschlechtlichen Partnern die Liebe zu erfahren und diese vollmenschlich, sexuell und erotisch zu gestalten. In der Homophilie, eine humane Konsequenz der Homotropie, sind also die Homosexualität und die Homoerotik integriert und angebracht.

Das menschliche Verlangen von homotropen Menschen kann sich aber auch anders profilieren: statt Partnerschaft und Freundschaft können weniger tiefgehende Begegnungen, statt einer exklusiven Beziehung kann die Abwechslung gesucht werden. In rudimentären und gelegentlich sehr liebesarmen Lebensgestaltungen der Homotropie, die sich bis zur sexuellen und erotischen Ausbeutung einer gleichgeschlechtlichen Person steigern können, werden Homosexualität, Homoerotik und Homophilie auseinandergenommen. Der homotrope Mensch hat wie der heterotrope Mensch viele Möglichkeiten, das eigene Leben zu gestalten. Glück und Unglück, Gelingen und Scheitern, Heiligkeit und Sündhaftigkeit sind weder der Heterotropie noch der Homotropie wesentlich fremd.

– Die graduellen Unterschiede in der Homotropie verschiedenster homotroper Menschen oder im Lebenslauf eines homotropen Individuums (exklusiv homotrop bis gleichmäßig bitrop) sind öfters sowohl für den homotropen Menschen selber (vor allem in der Pubertätszeit) als auch für heterotrope Beziehungspersonen Anlaß, Versuche zu unternehmen, die Homotropie in Heterotropie umzuändern.

– Je kontinuierlicher und tiefgreifender jemand als Mann oder Frau homotrop empfindet, und je einseitiger die Phantasien bei der Masturbation und die Träume bei nächtlichen Genitalvorgängen mit gleichgeschlechtlichen Personen bevölkert sind, desto deutlicher läßt sich bei einem erwachsenen Menschen mit menschlicher Sicherheit feststellen, ob er oder sie homotrop ist. Bei Kindern und Jugendlichen reichen diese Kriterien nicht aus. Aus homosexuellen Handlungen kann man genausowenig wie aus homoerotischen Gefühlen die eigene Homotropie oder die Homotropie eines anderen Menschen schlußfolgern.

– Die komplexe und komplizierte Ursächlichkeit der Homotropie setzt sich aus konstitutionellen, situationellen und positionellen Elementen zusammen. Die eventuellen Schwierigkeiten bei der Entdeckung, der Bejahung und der Lebensgestaltung der Homotropie sind schon deshalb nicht nur gesellschaftlicher Art.

– Die Hoffnung homotroper Menschen, daß sie in kirchlichen Kreisen bei den Hausgenossen ihres Glaubens Geborgenheit finden dürfen, daß wenigstens dort ihre Menschenwürde anerkannt wird, dort nicht nur die Absolution, sondern ebenfalls der Segen über ihr Leben ausgesprochen wird, bietet einer Glaubensgemeinschaft eine große Chance: sie wird erinnert an die Menschenfreundlichkeit ihres mächtigen, „heruntergekommenen" Gottes, der alles, was des Menschen ist, angenommen hat. Diesen Mantel der Barmherzigkeit ist Gottes Geist bereit, den betenden Menschen umzuhängen: „Orna me, Spiritus sancte, tunica polymita donorum tuorum, ut in oculis tuis gratiam inveniam. Amen." (= „Schmücke mich, Heiliger Geist, mit dem vielfarbigen Gewand Deiner Gaben, damit ich in Deinen Augen Gnade finde. Amen."[15])

[15] Manuale christianum, Mechliniae 1938, 129.

Thomas Brüggemann

Liebe gegen Leistung!

Wie lebt ein schwuler Mann mit der Kirche? – Ein Erfahrungsbericht

„Schwule Männer und lesbische Frauen sind überall in der Kirche anzutreffen", schreibt der Autor in der Einleitung. Aber wir nehmen sie nicht wahr, weil wir uns mit dem gesamten Phänomen so ungemein schwertun. Im Anschluß an den Beitrag von van de Spijker bringen wir deshalb einen Erfahrungsbericht, der beitragen kann, daß wir für die vielfältigen Menschen und ihre sehr unterschiedliche Sexualität sensibler werden und christlicher mit ihnen umzugehen lernen. *red*

Als ich gebeten wurde, für dieses Heft einen Erfahrungsbericht zu schreiben mit der Frage, „Wie lebt ein homosexueller Mann mit der katholischen Kirche?", da habe ich mich über diese Frage gefreut, weil sie eine besondere Sensibilität für ein problematisches Verhältnis erkennen läßt. Schwule Männer und lesbische Frauen sind überall in der Kirche anzutreffen, und manchmal drängt sich mir der Eindruck auf, daß es eine besondere Anziehung zwischen schwulen Männern und kirchlichen Berufen, besonders dem des Priesters, geben muß, denn schwule Männer sind in den Seminaren und unter den Priestern prozentual häufiger vertreten als in der Gesamtbevölkerung. Das zeigen sowohl persönliche Eindrücke und Erfahrungen, aber auch Untersuchungen aus den USA und aus Europa.

Zum Ordensberuf hingezogen . . .

Auch ich wäre beinahe ein Ordensmann, ein Minderbruder geworden, wenn ich mir nicht zuvor meiner sexuellen Identität bewußt geworden wäre. Das hat mich davor bewahrt, erst in den Orden ein- und dann wieder austreten zu müssen, weil ich auf meine Sexualität nicht hätte verzichten wollen. Meinen ersten sexuellen Kontakt mit einem Mann hatte ich übrigens in dieser Phase des Suchens und Überlegens, ob ich in den Orden eintreten sollte. „Passiert" ist es dann in einem Kloster mit einem Mann, der wie ich sich mit Überlegungen trug, ob er Ordensmann werden sollte, der dann einige Jahre in dem Orden gelebt hat, dann aber wieder ausgetreten ist, und dem ich heute noch begegne, weil wir zufällig in derselben Stadt leben.

Solche Fälle sind nicht singulär, wie mir die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Thematik „Homosexualität und Seelsorge" gezeigt hat. In meiner Staatsexamensarbeit habe ich versucht, einen adäquaten Umgang der Seelsorger, der Gemeinden, der ganzen Kirchen mit schwulen Männern zu beschreiben und zu entwerfen. Ausgangspunkt solcher Überlegungen war die Analyse der gesellschaftlichen und kirchlichen Situationen, in denen schwule Männer leben. Zu diesem Zweck habe ich 18 ausführliche Interviews mit Männern geführt, die sich selber als homosexuell *und* religiös begreifen. Die Erlebnisse und Reflexionen dieser Männer haben meinen Blick für die Buntheit und Vielgestaltigkeit des schwulen Lebens enorm geweitet. Darum muß ich hervorheben: Auch ich bin keineswegs repräsentativ, ich bin kein typischer schwuler Christ und auch kein typischer Schwuler. Nur der Volksmund weiß ganz genau, wie *die* Homosexuellen sind. Die Wissenschafter dagegen wären froh, wenn sie die Wirklichkeit des Lebens auch nur annähernd so genau beschreiben könnten.

Meine Wertigkeit als schwuler Mann

In der kirchlichen Landschaft sind viele solcher Männer wie ich anzutreffen, die versuchen, ganz selbstverständlich als schwuler Mann und Christ zu leben, die sich und ihre Sexualität nicht verstecken wollen, weil das den Sinn menschlicher Sexualität zerstört, und die sich für einen Wandel der Beziehungen zwischen den Kirchen und den Homosexuellen einsetzen. Mein Theologiestudium hat mich zur Auseinandersetzung mit kirchlicher Wirklichkeit befähigt. Ich will hier aber keine wissenschaftliche Analyse der und Auseinandersetzung mit katholischer Sexualethik und kirchlicher Praxis bieten, sondern dem meine Individualität und Wertigkeit als schwuler Mann entgegensetzen. Daß ich schwul bin bedeutet, daß sich meine emotionale, erotische und sexuelle Liebes-

und Beziehungsfähigkeit auf Männer richtet. Diese Ausprägung und auch Einschränkung meiner Liebes- und Beziehungsfähigkeit (eingeschränkt deshalb, weil ich nicht mit Männern *und* Frauen sexuell kommunizieren kann) erlebe ich nicht als sündig, krankhaft oder pervers. Es ist für mich völlig stimmig, daß ich als Mann mit einem anderen Mann, und nicht mit einer Frau, meine elementaren Bedürfnisse nach Wertschätzung, Nähe, Geborgenheit, Zärtlichkeit und Sexualität befriedige und ebenfalls die meines Partners in einer von Liebe und Verantwortung getragenen Beziehung, die mich stark sein läßt für ein aktives Ausgreifen in diese Welt.

Meine schwule Liebe ist genauso wertvoll, umfassend und tief wie die Liebe heterosexueller Männer und Frauen. Diese Gleichwertigkeit erlebe ich im Gespräch und Umgang mit meinen Freunden und Freundinnen, wenn wir uns über unsere Beziehungen austauschen und wenn sie mich als vollwertigen und kompetenten Gesprächspartner akzeptieren. Sie vermitteln mir nicht das Gefühl, daß meine schwule Beziehung vielleicht nicht so tiefgründig, so befriedigend oder so echt wäre wie ihre heterosexuellen Partnerschaften.

Die Wirklichkeit meiner Liebe und die katholische Glaubenslehre

Ich behaupte eine Wirklichkeit meiner Liebe und meines Erlebens, die der der katholischen Lehre diametral entgegen ist. Für die Kongregation für die Glaubenslehre ist die homosexuelle Neigung, die auf ein „sittlich betrachtet schlechtes Verhalten ausgerichtet ist, . . . objektiv ungeordnet". Nach Auffassung römischer Theologen ist Sexualität einzig und allein in der Ehe moralisch gut, und homosexuelle Personen sind daher aufgefordert, ein keusches Leben zu führen.

Man braucht nur ein gesundes menschliches Empfinden zu haben, um verstehen zu können, wie die Befolgung der katholischen Sexualethik zu psychischen Störungen und Problemen führen muß.

Für mich ist die katholische Sexualmoral nie ein Problem gewesen, weil ich durch einen gesunden Umgang mit mir selbst (geschult durch Selbsterfahrungskurse) und durch meinen kognitiven Zugang zu und mit der Welt nicht dahin gelangen konnte und kann, meine Identität, mein „Ich bin so, wie ich bin" als schlecht oder minderwertig zu empfinden. Die Aussagen römischer Sexualethik empfinde ich als Beleidigung meiner Persönlichkeit und als Angriff auf meine Liebes- und Beziehungsfähigkeit.

Das angstmachende Motto: „Liebe gegen Leistung"

Ich bin wütend über solche „Wirklichkeitsaussagen", die mich als minderwertig oder defizitär kennzeichnen. Gleichzeitig aber machen sie mir auch angst. Ich habe Angst davor, ausgegrenzt, abgelehnt, abgewertet, nicht ernst- und angenommen zu werden mit dem, wie ich bin. Diese Angst ist mir von meiner Kindheit her vertraut. Auch meine Mutter handelte – wohl unbewußt und nicht in böswilliger Absicht – nach dem Motto „Liebe gegen Leistung": Nur wenn du brav bist, nur wenn du meinen Willen befolgst, nur wenn du fleißig bist und gute Noten nach Hause bringst, dann habe ich dich gern, dann bist du ein guter Junge, nur dann akzeptiere und liebe ich dich.

Ich gewinne immer mehr den Eindruck, daß „Mutter Kirche" ihre Kinder ebenfalls so behandelt:

Nur wenn du nicht masturbierst, nur wenn du als Mann eine Frau/als Frau einen Mann liebst, nur wenn du ausschließlich in der Ehe Geschlechtsverkehr hast, dann bist du ein guter Christ/eine gute Christin mit einwandfreiem moralischen Verhalten.

Da ich den ungesunden und mich bis heute behindernden Mechanismus „Liebe gegen Leistung" in der Beziehung zu meiner Mutter erkannt und verarbeitet habe, um persönliches Leiden zu verringern, war mir das auch in bezug auf „Mutter Kirche" möglich.

Es macht mich traurig zu sehen, wie oft in der Erziehung und im Umgang der Menschen untereinander das wahrscheinlich elementarste menschliche Bedürfnis, geliebt zu werden, wie man ist, ohne Vorbedingungen und Vorleistungen Nähe und Wertschätzung zu spüren, als Zucht und Verformungsinstrument mißbraucht wird. Dabei gilt doch, daß immer dann, wenn ich ohne Vorbedingung geliebt werde, sich mein Wesen entfal-

tet, meine Selbständigkeit und mein Selbstwertgefühl wachsen, ich mich stark, wertvoll, geborgen und glücklich fühle.

Kampf gegen die Antihomosexualität der Gesellschaft

Die Liebe meines Partners, aber auch die Zuneigung und Unterstützung meiner Freunde und Freundinnen machen es mir leichter, Widrigkeiten im Leben und meine Ängste auszuhalten und sie zu bestehen: wenn Leute mir und meinem Partner hinterherschauen, über uns tuscheln oder gar uns anpöbeln, weil wir als schwules Paar erkennbar sind; wenn wir befürchten, als schwule Mieter abgelehnt zu werden; wenn wir an unseren Arbeitsplätzen nicht ehrlich sein können etc.
Für die Antihomosexualität der Gesellschaft sind auch – und vielleicht sogar in erster Linie – die Kirchen verantwortlich. Würden sie öffentlich die Lehre verkünden und lehren, daß partnerschaftliche Liebesfähigkeit – unabhängig davon, ob es sich um homosexuelle oder heterosexuelle Partner handelt – das vorrangige Ziel christlicher und damit auch menschlicher Sexualethik und -erziehung sein soll und daß nur die Qualität dieser Beziehung zählen soll, dann hätte das wohl eine heilsame und pädagogische Wirkung. Ich will Konflikt, Konfrontation und Kampf mit all denen, die nicht wollen, daß ich ein selbständig denkender, glaubender und liebender Mann bin.
Ich will mich nicht mehr abhängig fühlen von denen, die mächtig sind und wollen, daß ich mich in einer bestimmten Art und Weise verhalte.
Ich will es nicht mehr ertragen und zulassen, daß Schwule und Lesben in Kirche und Gesellschaft minderbewertet, stigmatisiert und ausgegrenzt werden.
Ich will so angenommen und akzeptiert werden, wie ich bin.

Von Jesus die Liebe Gottes zu den Menschen lernen

Als Theologe und aus persönlicher Erfahrung, die ich anschließend erzählen will, ist mir deutlich klar, daß Gott solchen Mechanismen und Strukturen wie „Liebe gegen Leistung" nicht zustimmt. Allen Christen ist es leicht möglich, sich mit dem unüberbietbaren Handeln Jesu erneut vertraut zu machen – durch Lesen der Evangelien. Würden die Handlungsmodelle Jesu auch nur annäherungsweise von uns befolgt, dann gäbe es keine Ausgrenzung, keine Mißachtung, keine „Liebe gegen Leistung".
Meine persönliche Glaubenserfahrung: In meinem Zivildienst im Pflegebereich eines Krankenhauses und während meiner Jobtätigkeit als Nachtwache im Krankenhaus und in einem Altenheim habe ich erfahren: Wenn ich einem alten, kranken oder hilfebedürftigen Menschen z. B. beim Waschen oder Essen behilflich bin, ihm den Hintern säubere etc., dann ist Gott dabei; er macht mit. Oft habe ich gespürt, daß die Menschen, die auf meine Hilfe wirklich angewiesen sind, auch in ihrer Schwäche, in ihrer Hilfebedürftigkeit von Gott schon angenommen sind und mir von daher auch nichts anderes mehr möglich ist, als sie so anzunehmen, wie sie sind.
Schwule und Lesben leiden an der Kirche, weil sie nicht so sein dürfen, wie sie sind. Aufgrund meiner eigenen Erfahrungen will ich sagen, daß es darauf ankommt, sich in dem Sinne von der Kirche zu befreien, daß man sich nicht mehr abhängig fühlt, daß man „Mutter Kirche" ebenso nicht mehr braucht wie die eigene Mutter, weil man erwachsen ist, auf eigenen Füßen steht, den eigenen Gedanken und Gefühlen traut, liebt und geliebt wird. Jeder muß sich befreien von Leid verursachenden Mechanismen und Abhängigkeiten, jeder muß aus der Rolle des Opfers herausfinden.
Zum Schluß noch eine Bemerkung als Historiker. Ich widme diesen Bericht einem Mann, dessen Name authentisch ein Opfer benennt: *Coman Claes*. Er wurde 1441 in Utrecht wegen homosexueller Handlungen verbrannt. Er soll die Erinnerung wachhalten an die Opfer kirchlicher Lehre und Politik.
Verfolger, Henker und Zuschauer waren Christen.

Sabine Steiger-Sackmann

Zur gerichtlichen Bewältigung von Sexualdelikten

Der folgende Beitrag schildert, wie Frauen und Kinder, die Opfer von Sexualdelikten geworden sind, durch die Prozedur der Gerichtsverhandlung, insbesondere durch mancherlei Vorurteile der zumeist männlichen Richter, gleichsam eine zweite Vergewaltigung erleiden. Abschließend werden einige Vorschläge gemacht, wie Verfahrensmängel behoben und den Betroffenen auch sonst geholfen werden könnte. *red*

Das Dilemma

„Entscheidend ist, ob dem Bericht der Geschädigten über die sexuellen Handlungen vorbehaltlos und uneingeschränkt Glauben geschenkt werden kann [. . .] Die Schilderung der sexuellen Handlungen durch die Geschädigte ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Es scheint nicht völlig ausgeschlossen, daß die Geschädigte aus Scham über ihren Leichtsinn als Folge einer Verdrängung die Geschehnisse dramatisiert hat."

Dies ist ein typischer Auszug aus einem Gerichtsurteil in einem Notzuchtsprozeß. Der Angeschuldigte wurde freigesprochen, weil die Sachverhaltsdarstellung der betroffenen achtzehnjährigen Frau nicht vollkommen glaubwürdig schien.

Da das Opfer meist die einzige Zeugin ist, hat ihre Darstellung im Prozeß sehr großes Gewicht. Der Grundsatz, im Zweifel den Angeklagten freizusprechen, führt dazu, daß eine Verurteilung nur möglich ist, wenn die Aussagen der Geschädigten völlig glaubwürdig sind. Polizei und Gerichtsbehörden sind daher gezwungen, die Aussagen des Opfers einer äußerst kritischen Beurteilung zu unterziehen. Zudem legen die hohen Strafdrohungen bei Sexualdelikten ein sehr gründliches Ermittlungs- und Gerichtsverfahren nahe.

Bestehen Zweifel an der Täterschaft des Beschuldigten, oder bezweifelt das Gericht, daß das Verhalten des Beschuldigten strafrechtlich relevant ist, muß es ihn nach dem Grundsatz „in dubio pro reo" (im Zweifel für den Angeklagten) freisprechen.

Ein zweites Mal Opfer der Macht

Um die prozessualen Rechte des Angeschuldigten zu wahren, ist es heute praktisch unmöglich, auf der anderen Seite der Situation des Opfers im Gerichtsverfahren gerecht zu werden. Das gerichtliche Nachspiel wird deshalb für die Verletzten bei Sexualdelikten nicht selten zur größeren psychischen Belastung als die Tat selber. Sie werden durch ein Gerichtsverfahren ein zweites Mal in ihrer Würde verletzt; sie sind ein weiteres Mal mit Macht konfrontiert, denn auch Justiz ist Macht. So spricht man in diesen Fällen von sekundärer Viktimisierung.

Bei Jugendlichen und insbesondere bei Kindern kann nicht nur die sexuelle Mißhandlung, sondern ebenso die Erfahrung im Gerichtsverfahren das Selbstwertgefühl so stark beeinträchtigen, daß es nicht selten zu schweren Entwicklungsstörungen kommt, wie wir unter anderem aus der Studie „Die Vergewaltigung und ihre Opfer" von Kurt Weis (1982) wissen.

Wird innerhalb einer engen Beziehung (Ehe, Konkubinat oder Freundschaft) das Selbstbestimmungsrecht der Frau beeinträchtigt, wirkt das für den Täter zwar in der Regel strafmildernd, kann beim Opfer aber zu elementaren Störungen der Beziehungsfähigkeit führen, denn eine solche Tat verletzt nicht nur die persönliche Integrität, sondern ist ein Mißbrauch von Vertrautheit und Zuwendung.

Ein unerträglicher Spießrutenlauf

Anzeigenerstattung, polizeiliche und gerichtliche Einvernahmen, Konfrontationen mit dem Beschuldigten empfinden die Betroffenen als unerträglichen Spießrutenlauf. Sie werden gezwungen, unzählige Male und zudem vor verschiedenen Personen die bedrückenden Erlebnisse zu schildern. Sie werden womöglich zu einer psychiatrischen Begutachtung geschickt, nachdem vielleicht noch eine gerichtsmedizinische körperliche Untersuchung vorgenommen worden ist. Es wird ihnen aber nie psychologische Hilfe zur Bewältigung des Erlebten geboten. Sie sehen sich im Gegenteil immer dem ausgesprochenen oder unausgesprochenen Vorwurf ausgesetzt, selber schuld zu sein, daß sie Opfer eines solchen Verbrechens geworden sind.

Das Opfer als Beschuldigte

Das Selbstwertgefühl einer Frau, die Opfer eines Sexualdeliktes geworden ist, wird durch das heute übliche Gerichtsverfahren einer harten Probe unterzogen. Das Bild von Weiblichkeit, das ihr bis anhin als erstrebenswert dargestellt worden ist, wird hier auf einmal zur Ursache für ihre „Verurteilung". Sie fühlt sich schuldig, weil sie angeblich mit ihrer modischen Erscheinung, ihrem offenen, natürlichen Wesen und mit ihrer sonst geschätzten Anpassungsfähigkeit Auslöser für den sexuellen Übergriff des Mannes war. Eigenschaften, von denen sie glaubte, sie würden bei Männern geschätzt, werden ihr nun von anderen Männern, die ihr als Repräsentanten des Staates und der Gerechtigkeit gegenübertreten, zum Vorwurf gemacht. An welchem Frauenbild soll sie sich fortan orientieren?
Bei keinem anderen Delikt ist man (oder vielmehr Mann!) so schnell bereit, dem Opfer die Schuld zuzuschieben. Wenn zum Beispiel in einer noblen Villa eingebrochen wird, denkt kein Mensch daran, den Dieb zu entschuldigen, weil er durch den zur Schau gestellten Reichtum provoziert worden sei. In keinem anderen Strafverfahren wird das Opfer immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß es sich wegen falscher Anschuldigung seinerseits strafbar machen kann.

Vergewaltigung – extremster Ausdruck männlichen Machtdenkens

Vergewaltigung ist kein Delikt wie ein anderes. Es ist ein Delikt, dessen Wurzeln in der gesellschaftlichen Vorherrschaft des männlichen Geschlechts liegen. Vergewaltigung ist nur der extremste Ausdruck jenes von männlichem Machtdenken geprägten Sexismus.
Solange in unserer Gesellschaft nicht auch bis in die intimsten Beziehungen hinein die Würde der Frau respektiert wird, sind strafrechtliche Normen zur Bewältigung des erlittenen Unrechts nötig. Strafgesetze können aber ihrerseits wenig bis nichts zur grundlegenden Verbesserung der Stellung der Frau beitragen, und Gerichtsverfahren sind – wie wir gesehen haben – nicht geeignet, die Verletzung der persönlichen Integrität der Frau auf angemessene Art und Weise zu sühnen.

Am Strafanspruch des Staates bei Sittlichkeitsdelikten müssen wir dennoch festhalten. Die Stellung des Beschuldigten soll in Notzuchtsprozessen nicht schlechter sein als in anderen Strafprozessen. Gäbe es nun aber nicht Lösungen, die endlich auch den Interessen der Opfer von Sexualdelikten gerecht würden? Oder ist die sekundäre Viktimisierung, wie sie eben dargestellt wurde, der Preis, den sexuell beeinträchtigte Frauen und Kinder nun einmal für die Rechtsstaatlichkeit zu zahlen haben?

Änderungsvorschläge zum Sexualstrafrecht

Neben Forschungsergebnissen, die die verheerenden Folgen des heutigen Zustandes belegen, sind in letzter Zeit auch Änderungsvorschläge für ein Sexualstrafrecht aus feministischer Sicht erarbeitet worden. Die folgenden Anregungen stammen größtenteils aus dem Entwurf von vier Basler Juristinnen, den sie unter dem Titel „Was heißt hier Vergewaltigung?" (1987) veröffentlicht haben.

Speziell geschulte Frauen

Mit der Entgegennahme der Anzeige und Befragungen zur Tat sollen nur speziell geschulte Frauen betraut werden. Diese Beamtinnen sollen die Geschädigte während der Dauer des Verfahrens begleiten und, wo immer möglich, vertreten. So kann vermieden werden, daß das Opfer immer wieder gezwungen ist, die Tat minutiös zu schildern und dabei dauernd mit Vorwürfen konfrontiert wird.

Möglichkeit, als Nebenklägerin aufzutreten

Die Prozeßstellung von Geschädigten ist im geltenden Recht auf andere Deliktsarten zugeschnitten: sie können höchstens Anträge im Zivilpunkt (Schadenersatz, Genugtuung) stellen, die Strafklage vertritt hingegen der Staatsanwalt selbständig. Zu oft wird aber die Erfahrung gemacht, daß Verfahren nicht oder nicht genügend weiterverfolgt und eingestellt werden. Der Verdacht liegt nahe, daß sich männliche Behördenmitglieder bewußt oder unbewußt mit dem Angeschuldigten solidarisieren. Nur mit einer Stärkung der Stellung des Opfers im Prozeß ist dieser Effekt zu mildern: es sollte die Möglichkeit

erhalten, als Nebenklägerin im Strafprozeß aufzutreten.

Glaubwürdigkeit der Verletzten

Bei der Verfolgung anderer Delikte gilt der (ungeschriebene) Grundsatz, daß von der Glaubwürdigkeit Geschädigter ausgegangen wird, ihre Zeugenaussagen werden ohne bestimmte Anhaltspunkte nicht angezweifelt. Ganz anders aber die Erfahrungen im Sexualstrafverfahren: Das ganze Verfahren konzentriert sich in der Regel von Anfang an darauf, die Glaubwürdigkeit von Aussage und Person der betroffenen Frau zu überprüfen. Die Nachforschungen richten sich bald nicht mehr auf Tat und Täter, sondern auf die Geschädigte; kein Wunder, daß sie sich oft als Alleinschuldige fühlt.
Nur eine Vorschrift, die klar festhält, daß die Glaubwürdigkeit der Verletzten vermutet wird, kann da für Abhilfe sorgen.

Neue Umschreibung von Sexualdelikten

Nach heutigem (schweizerischem) Strafgesetzbuch ist strafbar, wer eine Frau mit Gewalt oder durch schwere Drohung zur Duldung des außerehelichen Beischlafes zwingt.
Es obliegt in der Regel dem Opfer zu beweisen, daß es mit Gewalt oder schwerer Drohung zur Sexualhandlung gezwungen wurde, ein Nachweis, der nur in ganz krassen Fällen gelingt.
Mit einer neuen Umschreibung des Straftatbestandes im Sinne von: „Vornahme einer Sexualhandlung ohne ausdrückliches Einverständnis der Frau" ließe sich diese Hürde abbauen. Eine derartige Formulierung wäre ohnehin sachlich richtiger.

Geschlechtsparitätische Zusammensetzung des Gerichts

Nicht zuletzt ist aber auch die Zusammensetzung des Gerichts zu diskutieren. Die hohe Strafdrohung bei Sexualdelikten führt dazu, daß (in den meisten Schweizer Kantonen) die zweite Gerichtsinstanz (Obergericht, Kantonsgericht) direkt zuständig ist. In diesen Gerichten sitzen bestandene, aber zum Teil auch abgestumpfte Richter und nur ganz selten Richterinnen. Die Anzeige einer Vergewaltigung endet daher in der Regel mit einer peinlichen Befragung des Opfers durch ältere, auf einem Podest thronende Herren.
Für Frauen vor Gericht wäre eine geschlechtsparitätische Zusammensetzung bei der Beurteilung von Sexualdelikten sicher eine Entlastung. Weibliche Richterinnen (oder Staatsanwältinnen) bieten heute allerdings nicht immer Gewähr dafür, daß die Situation der Frauen im Strafprozeß angemessen berücksichtigt wird. Nicht wenige Frauen, die solche Positionen erreicht haben, machten sich die männliche Denk- und Sichtweise zu eigen und haben nicht gelernt, sich in Frauen hineinzuversetzen, die sich nicht so gut durchsetzen und behaupten können, wie es diese Richterinnen offensichtlich im Beruf geschafft haben.
Bis diese Lösungsvorschläge allgemeine Zustimmung gefunden haben und auch umgesetzt werden können, wird sich die menschliche Tragik von Vergewaltigung und sexuellem Mißbrauch auch weiterhin bis in den Prozeßverlauf hinein fortsetzen.

Welcher Rat kann gegeben werden?

Was sollen wir Betroffenen raten, die solche Erlebnisse zu bewältigen haben? Sollen wir ihnen aufgrund der geschilderten Erfahrungen generell von einer Anzeige abraten?
Bei der Beratung von vergewaltigten Frauen (oder Vertretern von sexuell mißbrauchten Kindern) ist eine möglichst umfassende Information auch unter Berücksichtigung der lokalen Verhältnisse nötig:
Bei strafrechtlich relevantem Verhalten des Täters hat das Opfer das Recht, das Delikt anzuzeigen, und der Staat hat seinerseits die Pflicht, die Straftat zu ahnden. Betroffene sind aber überdies auf die Probleme eingehend aufmerksam zu machen, die für sie mit einem Gerichtsverfahren verbunden sein können. Sie sind darauf hinzuweisen, daß ihnen eine psychologische Beratung bei der Verarbeitung möglicherweise hilfreicher ist.
Nach meinen Erfahrungen verzichten danach die meisten Frauen darauf, die Straftat anzuzeigen, auch wenn die Wahrscheinlichkeit der Verurteilung des Täters hoch ist. Dies ist eine der möglichen Erklärungen für die hohe Dunkelziffer bei Sexualdelikten.

Evi Meyer

Warum gibt es Frauenhäuser?

Die Gewaltanwendung gegenüber Frauen hat viel mit Sexualität, besonders aber mit Folgen einer patriarchalischen Herrschaftseinstellung zu tun, die noch stark in unsere Zeit hineinwirkt. Nach der Schilderung einer Frau, welchen schmerzvollen und entwürdigenden Formen der Gewaltanwendung sie ausgesetzt war, geht die Autorin den Gründen nach, warum es zu solcher Gewaltanwendung kommt und warum Frauen sie oft so lange aushalten. Den tiefsten Grund sieht Meyer in der Objekthaftigkeit der Frau. Überraschend für Mitarbeiterinnen in Frauenhäusern war die Feststellung, daß in ihrer eigenen Partnerbeziehung oft ähnliche Grundmuster wirksam waren, die nur mühsam aufgearbeitet werden konnten. – So mag dieser Beitrag insbesondere die Männer zur Gewissenserforschung anregen. *red*

Im Jahr 1986 waren 24.000 Frauen mit 50.000 Kindern in den 132 Frauenhäusern der Bundesrepublik – und überall dort, wo in den letzten Jahren ein Frauenhaus eröffnet wurde, war es nach kurzer Zeit voll belegt; immer wieder müssen die bestehenden Frauenhäuser Frauen abweisen, weil einfach kein Platz mehr ist.

So sind denn diese 24.000 Frauen mit ihren 50.000 Kindern auch nur die Spitze eines Eisberges: Die neuesten statistischen Zahlen sprechen dafür, daß es in jeder vierten Partnerschaft zu Gewalttätigkeit des Mannes gegen die Frau kommt[1]. Auch eine EMNID-Untersuchung aus dem Jahre 1987 ergab, daß jede sechste verheiratete und jede vierte geschiedene Frau Gewalttätigkeiten von seiten des Mannes ausgesetzt ist oder war; je jünger und je gebildeter die Frauen waren, um so häufiger trat die Gewalt gegen sie auf. Anders ausgedrückt: Nach vorsichtigen Schätzungen sind in der Bundesrepublik eine Million Frauen immer wieder Gewalttätigkeiten von seiten ihrer Partner ausgesetzt.

An dieser Stelle soll eine der 24.000 Frauen zu Wort kommen, weil statistische Zahlen allein kaum eine Vorstellung vermitteln, was es an Brutalität dieser Gewalt gibt[2].

Marita, 32 Jahre alt, 1 Kind

Als er anfing, mich zu schlagen, kam ich mit ein bis zwei Ohrfeigen davon. Er ist sehr eifersüchtig und glaubt immer, daß ich ihn mit einem anderen Mann betrüge. Er hat immer recht.

Er hat es während unserer gemeinsamen Zeit soweit gebracht, daß ich mich total erniedrigte, selbst glaubte, keine richtige Entscheidung mehr treffen zu können, und alles falsch machte. Früher hat er immer getrunken und mich in diesem Zustand geschlagen. Meine Ausrede war damals immer, er war ja betrunken und wußte nicht, was er tat. Aber am nächsten Tag kam keinerlei Entschuldigung für sein Verhalten, sondern der Einwand: „Ich weiß nicht mehr, wie es dazu kam, aber es wird ja schon einen Grund gegeben haben, sonst hätte ich es nicht getan."

Heute trinkt er keinen Tropfen mehr, aber die Schläge von heute sind mit den damaligen Ohrfeigen nicht zu vergleichen. Er hat: brennende Zigaretten auf dem Bauch ausgedrückt; mit der Faust in den Unterleib geschlagen, daß der Schambereich wie ein Luftballon aufschwoll, dadurch wochenlanger Bluterguß bis zu den Zehen; Zähne ausgeschlagen; zweimal durch Fausthiebe die Lippen gespalten, so daß diese genäht werden mußten; durch Fausthieb zwischen die Augen oberhalb der Nase eine klaffende Wunde gerissen; ein schweres Feuerzeug an die Oberlippe geworfen; mit dem Baseballschläger den Kopf traktiert, überall Beulen, tiefe Narben und Haarausfall; sexuell zu seinen Wünschen gezwungen; drei Tage im Schlafzimmer eingesperrt; im Schrank eingeschlossen; in die Ecke gestellt und mich nicht einmal auf die Toilette gehen lassen, bis ich in die Hose machte, mich anpinkelte; er hat mich getreten usw.

Er hat immer gedroht, wenn ich ihn verlasse, bringt er mich um. Am Tag meiner endgültigen Flucht vor ihm und weg von der ohnmächtigen Angst hat er mich im Wald mit einem Revolver bedroht und wollte mich erschießen. Er hat es nicht getan – vielleicht findet er das nächste Mal den Mut dazu.

Er hat mir immer vorgeworfen, daß ich ihn belüge. Wenn ich ihm die Wahrheit sagte, egal was es war, hat er sich vor mir aufgebaut, mit starrem Blick auf mich gestarrt und gesagt: „Du lügst, gib es doch zu!" Er hat

[1] Vgl. die neuesten Veröffentlichungen des Bundesministeriums für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit zum Problem „Gewalt gegen Frauen", vor allem: „Gewalt gegen Frauen", Nr. 137, Schriftenreihe des BMJFFG.

[2] *E. Pizzey*, Schrei leise. Mißhandlungen in der Familie, Frankfurt ⁴1984, Frauenhäuser. Gewalt in der Ehe und was Frauen dagegen tun, hrsg. von *S. Haffner*, erw. Neuauflage, Berlin 1978.

dann auf mich eingeschlagen – immer wieder gesagt: „Du lügst!" –, bis ich dann vor lauter Verzweiflung aus Angst log. Ich wußte, daß ich ihn jetzt anlog, und steckte dafür wieder Schläge ein.

Ein Extremfall – aber nicht ungewöhnlich

Immer wieder löst ein solcher Bericht Reaktionen aus wie „So etwas gibt es doch nicht" oder „Das ist sicher ein extremer Ausnahmefall". Doch dieser Erfahrungsbericht einer Frau ist keineswegs ein so ungewöhnlicher Extremfall, sondern in jedem Frauenhaus in Deutschland gibt es Frauen, die so etwas berichten können: Gewalt gegen Frauen bedeutet nicht eine einmalige Ohrfeige, sondern bedeutet oft ein jahrelanges Martyrium der Frauen, bei dem es von den ersten Ohrfeigen oft zu immer grausameren Quälereien kommt, verbunden mit gezielter Abwertung der Frauen.

Gründe der Gewalt gegen Frauen und ihres Ertragens

Fragen wir nach den Gründen dieser Gewalt gegen Frauen und nach den Gründen dafür, warum Frauen diese Gewalt so lange ertragen, so stoßen wir auf ein komplexes Zusammenwirken tiefsitzender psychologischer, ökonomischer und juristischer Gründe:

Häufig beginnt die Gewalttätigkeit eines Mannes nach der Geburt des ersten Kindes oder auch im Zusammenhang mit finanziellen und beruflichen Schwierigkeiten. Unabhängig vom „Auslöser" der Gewalttätigkeit besteht immer die Tendenz – wie viele Untersuchungen zeigen –, daß die Gewalt sich verstärkt, brutaler wird und die Frau zum Schluß als Blitzableiter für jedes und alles herhalten muß.

Frauen sind zu Beginn oft fassungslos vor der unerwarteten Gewalttätigkeit ihres Mannes, suchen nach Verstehensmöglichkeiten, entschuldigen die Gewalttätigkeit zunächst als Ausrutscher mit „Er hat die Nerven verloren". Sie bemühen sich, herauszufinden, womit sie ihn gereizt haben (um dies in Zukunft zu vermeiden), und übernehmen so unmerklich auch noch die Verantwortung für die Gewalttätigkeit des Mannes. In der Hoffnung, daß sich ihr Mann doch noch ändert (wenn erst eine größere Wohnung da ist, wenn er nicht mehr trinkt, wenn er mehr verdient, wenn ein Kind da ist), sind sie immer wieder bereit, es noch einmal zu versuchen, und verlieren mehr und mehr ihr Selbstwertgefühl und ihr Selbstvertrauen. Oft ist es die Angst, es mit den Kindern finanziell nicht zu schaffen (da eine Berufstätigkeit bei der derzeitigen Arbeitsmarktsituation oder auch, weil die Kinder noch so klein sind, nur schwer oder gar nicht möglich ist), was Frauen bei ihrem Mann ausharren läßt. Oder es ist die Sorge, den Kindern mit den Mitteln der Sozialhilfe kein gleichwertiges Zuhause bieten zu können. Auch die Rechtssituation wirkt sich immer wieder zuungunsten der Frau aus: Es ist noch keineswegs üblich in Deutschland, daß der schlagende Mann die gemeinsame Wohnung verlassen muß, sondern sehr viel häufiger verlassen die geschlagene Frau und ihre Kinder die gemeinsame Wohnung (oft auch in berechtigter Sorge vor den Racheakten des Mannes, wenn die Frau die Scheidung einreicht). Immer noch kann es passieren – wenn auch seltener als vor drei bis vier Jahren –, daß Jugendämter und Vormundschaftsgerichte eher dem mißhandelnden Vater als der mißhandelten Mutter das Sorgerecht für die gemeinsamen Kinder übertragen mit der Begründung, daß ein Frauenhaus kein Aufenthaltsort für Kinder sei. (Hierbei spielt sicher auch eine Rolle, daß es immer noch überwiegend Männer in den Jugendämtern und Vormundschaftsgerichten sind, die die Entscheidungen treffen, und Sätze wie „Aber ihr Mann macht doch einen so ordentlichen Eindruck" sind nicht selten.)

Radikalste Auswirkung der Objekthaftigkeit der Frau

Gewalt gegen Frauen hat letztlich sehr viel weniger mit Sexualität als mit den Machtverhältnissen zwischen den Geschlechtern zu tun und mit der tiefsitzenden Überzeugung von Männern, daß Frauen dazu da sind, um für sie zu funktionieren, und mit der ebenso tiefsitzenden Überzeugung bei vielen Frauen, daß dies so sei. Gewalt gegen Frauen ist die letzte und radikalste Auswirkung der Objekthaftigkeit der Frau, die tief in die patriarchalen Lebensmuster verwoben ist. Wir dürfen nicht vergessen, daß in den Anfängen unserer Kultur (wie in vielen Kulturen die-

ser Zeitepoche), so z. B. bei den Römern, die Frau ebenso wie die Kinder und die Sklaven als Besitz des Mannes galten, der zeitweise die volle Gewalt (über Leben und Tod) über alle hatte. Auch im Judentum galt die Frau lange Zeit – zusammen mit den Kindern und dem Vieh – als Besitz des Mannes. Wie nahe die Ausläufer dieser Rechtsvorstellungen an die Gegenwart heranreichen, zeigt sich darin, daß in Deutschland erst 1900 das Züchtigungsrecht des Ehemannes gegenüber seiner Ehefrau abgeschafft wurde (und es damit noch längst nicht zu einem Straftatbestand wurde)[3].

Wir glauben, daß wir von solchen Zeiten und solchen Rechtsvorstellungen weit entfernt, aufgeklärt und human sind, doch im Alltag (insbesondere der Frauenhausarbeit) wird deutlich, wie sehr solche Vorstellungen noch heute das tatsächliche Verhalten von Männern gegenüber Frauen bestimmen; und zugleich wird deutlich, wie eng die Gewalt mit den heute immer noch gängigen Rollenvorstellungen für Männer und Frauen zusammenhängt.

Ähnliche Grundmuster auch bei anderen Partnerschaften

Entscheidende Schritte auf das Verständnis dieser Zusammenhänge hin waren für mich Erfahrungen in der Arbeit mit Mitarbeiterinnen aus Frauenhäusern, durch die ich etwas von dem Bewußtwerdungsprozeß dieser Frauen miterleben durfte: Sie alle hatten im Frauenhaus mit der Überzeugung ihre Arbeit angefangen, daß dieses Frauenhaus letztlich für ganz andere Frauen, als sie selber sind, gedacht war: nämlich für Frauen, die der Gewalt ausgesetzt gewesen waren. Im Zusammenleben und in der Arbeit mit den Bewohnerinnen der Frauenhäuser begriffen die Mitarbeiterinnen plötzlich, wie ähnlich die grundlegenden Muster in ihrer Partnerschaft und in der Partnerschaft der Frauenhausbewohnerinnen waren; sie verstanden immer mehr, wie sie selber in ihren jeweiligen Partnerbeziehungen einfach „funktionierten", wie sie – um des lieben Friedens willen – Dinge taten, die sie eigentlich nicht tun wollten, wie sie sich den Vorstellungen und Wünschen ihrer Partner anpaßten – nicht selten aus der Sorge, sie sonst zu verlieren; sie entdeckten, wie sie selber innerhalb ganz „normaler", mehr oder weniger konfliktreicher Beziehungen sich letztendlich unmerklich über ihren Partner definierten, auf ihren Partner konzentriert waren – ähnlich wie die Frauen, die zu ihnen ins Frauenhaus kamen. In einem nächsten Schritt entdeckten diese Mitarbeiterinnen, wie unendlich schwierig, aber auch wie bereichernd für sie und ihre Partner das Bemühen um eine Veränderung dieser Beziehungsstrukturen war; sie entdeckten, daß es einer immer wieder neuen Entscheidung bedurfte, nicht einfach zu funktionieren, sondern immer wieder neu sich als Gegenüber, als Subjekt mit eigenen Wünschen, eigenständigen Bedürfnissen, Interessen und Vorstellungen in die Beziehung zu ihrem Partner einzubringen.

Die Rolle des Christentums

Hier ließe sich nun noch viel über die Rolle des Christentums und der christlichen Ehelehre im Zusammenhang mit der Überwindung traditioneller Rollenvorstellungen sagen – ebenso wie auch zu den Notwendigkeiten einer neuen Pastoral, die nicht mehr unbemerkt vorhandene Gewaltstrukturen stützt oder verharmlost. Nur auf einen Punkt möchte ich am Schluß kurz hinweisen: Es geht sicher heute für Christen darum, endlich zu verstehen, wie fatal es ist, wenn die Ehe als solche als höchstes Gut propagiert wird, unabhängig davon, wie es den beiden Partnern in der Ehe (und den Kindern) geht. Ich habe manchmal den Eindruck, daß die Sorge um den Bestand von Ehe und Familie in kirchlichen Lehrschreiben und Stellungnahmen mehr auf die Familie als Ordnungsprinzip der Gesellschaft abzielt, als daß sorgsam und achtsam darüber nachgedacht wird, wie Familie als *Lebensraum* für *alle* Familienmitglieder gestaltet und weiterentwickelt werden kann. Hier könnte meiner Meinung nach auch ein

[3] Die latente Feindseligkeit von Männern gegen Frauen läßt sich nicht allein durch das Besitzdenken und die Besitzstrukturen des Patriarchats erklären, doch würde die Diskussion über mögliche Zusammenhänge zwischen traditionellen Rollenvorstellungen und dieser Feindseligkeit an dieser Stelle zu weit führen. (Vgl. hierzu auch: *D. Dinnerstein*, Das Arrangement der Geschlechter, Stuttgart 1979.)

Grund dafür liegen, warum Christen und christliche Gruppen sich nur so zögernd in dem Bereich „Gewalt gegen Frauen" engagiert haben und engagieren. Es könnte nämlich sein, daß sie zu Recht spüren: Wenn sie das Vorhandensein und das Ausmaß dieser Gewalt gegen Frauen wirklich wahrnähmen und an sich heranließen, ja wenn sie sich im Kampf gegen diese Gewalt und für den Schutz der betroffenen Frauen engagierten, würden manche ihrer Ordnungsvorstellungen und Sicherheiten in Frage gestellt.
Damit aber wären wir dann genau bei der Botschaft des Evangeliums, die den Menschen das Leben, und zwar das Leben in Fülle, zusagt, bei der Botschaft des Evangeliums, daß das Leben jedes einzelnen Menschen mehr wiegt als die Ordnungsstrukturen und heiligen Traditionen der Gesellschaft.

Praxis

Gerd Heinemann

Vorbereitung junger Menschen auf freiwillige Ehelosigkeit

Das Kennenlernen und die Annahme seiner selbst sind für jeden jungen Menschen grundlegend. Im folgenden schildert Regens Heinemann, aus welchen oft schwierigen Situationen und mit welchen persönlichen Problemen junge Männer in das Priesterseminar kommen und wie Seminarleitung und -gemeinschaft dem einzelnen helfen, die Motivation zur Übernahme freiwilliger Ehelosigkeit abzuklären. Dabei geht es vor allem auch darum, „daß die jungen Männer zu einer erwachsenen Lebensreife und Identität und darin eingeschlossen zu einer integrierten Sexualität hinfinden". red

Ehelosigkeit als Glaubensexistenz ist ein Abenteuer. Sie kann nicht erlernt werden wie ein Beruf durch Erwerb von Kenntnissen und Einsichten sowie durch praktische Schulung. Und es bedarf einer längeren Zeit des Hineinwachsens in diese Lebensform in dauernder Klärung und Erprobung zur Vergewisserung, daß eine Berufung zum Charisma der Ehelosigkeit gegeben ist und eine freie Lebensentscheidung dazu verantwortet werden kann. Denn nicht der Kopf allein mit seinem Verstand schafft Gewähr für die wirkliche Entdeckung einer Berufung, auch nicht allein eine energische Willenskraft; alle – oft versteckten und verborgenen, nicht selten noch unbewußten und unentwickelten – affektiven Kräfte der Beziehungs- und Liebesfähigkeit haben ebenso ein unverzichtbares Mitspracherecht bei der freien Wahl des ehelosen Lebens. Dies bedeutet berufungstheologisch: Gottes Ruf zu einem Leben in Ehelosigkeit erweist sich die ganze menschliche Existenz hindurch. Nur wer zu einer erwachsenen Lebensreife und Glaubensidentität gefunden hat, kann auf dem Fundament des persönlichen Glaubens „Gott hat mich gerufen" eine freie Lebensentscheidung für die Ehelosigkeit verantwortlich treffen.
Schon diese kurz skizzierten anthropologischen Voraussetzungen für ein geistliches Leben in Ehelosigkeit lassen erahnen, daß es für den Regens eines Priesterseminars, für den Spiritual, für den Novizenmeister oder ähnliche Verantwortliche nicht leicht ist, der umfassenden Aufgabe annähernd gerecht zu werden, junge Menschen auf ihrem Weg der Erprobung und Vorbereitung zu einem ehelosen Leben hilfreich-verantwortlich zu begleiten. Nicht leichter wird die Aufgabe dadurch, daß die tiefgreifende Veränderung in den Einstellungen und Verhaltensweisen zur Sexualität, die in den letzten Jahrzehnten in unserer Gesellschaft zu beobachten ist, sich auch bei den jungen Kandidaten für den Priester- oder Ordensberuf in ihrem Begreifen und Erleben menschlicher Geschlechtlichkeit auswirkt. Im folgenden möchte ich mich auf meinen Erfahrungsraum als Regens in der Priesterausbildung beschränken.

Was die Kandidaten als Vorprägung mitbringen

Jeder, der sich für die Aufnahme in die Priesterausbildung bewirbt, bringt schon ein Stück mehr oder weniger geprägter individueller Lebensgeschichte mit. Im Bewer-

bungsgespräch frage ich die jungen Männer u. a., wie sie zur gebotenen Ehelosigkeit des Priesters stehen und welche Erfahrungen sie in Begegnungen mit Frauen und Mädchen gemacht haben. Auch wenn mir die gebotene Diskretion und der Respekt gegenüber den Gesprächspartnern Grenzen setzen, so tritt dabei nicht nur ein breites Spektrum im Verstehen des priesterlichen Zölibates zutage, sondern mehr noch wird deutlich, wie sehr unterschiedlich der Erfahrungsraum zwischenmenschlicher Beziehungen und der eigenen Sexualität ist.

Nicht wenige kommen, die deutlich am Anfang signalisieren, sie wollten erst einmal gucken und erproben, ob die Ehelosigkeit für sie eine dauerhafte Lebensform sein könne (vgl. Joh 1, 39). Für diese stellt sich in der Ausbildungszeit die Aufgabe, möglichst alle Engführung, Verdrängung, Verhärtung und Ideologisierung zu vermeiden bzw. abzubauen, um sich immer tiefer in ihrer geschlechtlichen Leiblichkeit und in ihren Beziehungen wahrzunehmen und daraus eine persönliche Lebenskultur gestalten zu können.

Andere kommen, denen die dynamische Lebenskraft noch kaum erschlossen worden ist. Sie haben zwar einiges über ganzheitlich-erotisch-sexuelle Beziehungen gehört, aber es hat den Anschein, daß es für sie noch nicht zu einem wirklichen Lebenswissen geworden ist, das sie persönlich berührt. Oft stammen sie aus einer Kleinstfamilie, wo sie als Einzelkind oder neben einer Schwester, einem Bruder aufgewachsen sind; so sehr sind sie oft ins Elternhaus eingebunden, daß darüber hinaus noch keine weiteren personalen Beziehungen entstanden sind. Dazu trägt auch die Auflösung der Klassengemeinschaft in der Oberstufe des Gymnasiums bei. Zuweilen finden sie im Priesterseminar oder Theologenkonvikt zu allerersten Freundschaften, was sie dann ganz in Beschlag nimmt und oft verwirrt macht. Vorteilhaft ist, wenn sie sich wenigstens schon im Sport engagiert haben. Diesen Bewerbern ist in der Ausbildungszeit aufgegeben, die sinnenhafte Lebenswelt, das Ich in seiner leibhaftigen Identität, das Du eines andersartigen personal-leiblichen Gegenübers und das Wir einer mit den Sinnen erfahrbaren Gemeinschaft zu entdecken und tiefer damit vertraut zu werden. Denn das gehört zum Erwachsenwerden, zum Liebesfähig-, Ehefähig- und dadurch zum Ehelosfähigwerden.

Wieder andere, die sich melden – und deren Zahl nimmt zu –, sind durch negative Erfahrungen geprägt. Wenn Eltern sich immer mehr einander entfremdet haben, jahrelang im Streit liegen, außereheliche Beziehungen pflegen, endlich in Scheidung auseinandergehen; wenn Geschwister in einer ehelichen oder eheähnlichen Partnerschaft scheitern oder in die Szene geraten; wenn ihnen selbst die Freundschaft zu einem Mädchen mißlungen ist und sie diese Enttäuschung nicht verwinden können – dann hinterläßt dies in ihnen tiefsitzende Wunden und Narben. In ihrer Ausbildungszeit ist darauf zu achten, daß ihr Zugehen auf die Ehelosigkeit nicht eine Distanzierung und Flucht vor der kaputten, morbiden, vom Sinnlosigkeitsverdacht erschütterten Welt wird, wie sie diese erfahren haben. Behutsam werden sie – auch mit Hilfe persönlicher Beratung – die leisen Töne und Herzschläge heilsamen Lebens in gelingenden Beziehungen aufspüren und kennenlernen müssen, ehe eine Entscheidung für die Lebensform möglich wird.

Die Prägungen, die die Priesteramtskandidaten bereits mitbringen, sind gewiß noch viel differenzierter und komplexer, als hier angedeutet werden konnte. Wie aber können diese jungen Männer während ihres Studiums und ihrer Einführung in die pastorale Praxis dazu angeleitet und begleitet werden, daß sie zu der Fähigkeit finden, eines Tages aus gewachsener Überzeugung und gereifter Erfahrung in innerer Freiheit eine verbindliche Entscheidung fällen zu können?

Das Ringen um Motivation

Ich sehe zwei große unterschiedliche, wenn auch in der Praxis ineinandergreifende Aufgabenbereiche. So stellt sich erstens die fundamentale Frage nach der Motivation. Es ist heute – mehr noch als früher – ganz unverantwortbar, den Zölibat um des Priesterwerdens willen bloß äußerlich in Kauf zu nehmen. Angesichts der zahllosen Publikationen und öffentlichen Streitgespräche in Fernsehen und Rundfunk über den Zölibat werden die Priesteramtskandidaten auf die heftigen Auseinandersetzungen geradezu

gestoßen und müssen persönlich Rede und Antwort geben, wo immer sie mit Menschen in unserer Gesellschaft in Berührung kommen, nicht zuletzt in ihrem alten Freundeskreis oder in den Ferienpraktika in der Fabrik und in der Schule. Unerläßlich für jeden, der auf das ehelose Leben eines Priesters zugeht, ist das jahrelange Ringen, für sich ganz persönlich den Glaubenssinn priesterlicher Ehelosigkeit aufzuspüren und in der gläubigen Lebenspraxis zu erproben. Es gibt verschiedene theologisch begründete Glaubensmotive, die in unterschiedlichen Varianten und Akzentuierungen dem ehelosen Leben Gestalt verleihen können, die aber erst in der Zeit der Vorbereitung aufgrund längerer persönlicher Lebenserfahrung, Meditation und Reflexion sowie klärender Gespräche ausgelotet, kritisch erwogen und auf ihre Tragfähigkeit hin abgeklopft werden müssen. Denn oft muß man durch vordergründige theologisch-spirituelle Rechtfertigungen hindurch in behutsamem und mühseligem Vortasten zu der Tiefe vordringen, wo dann erst deutlich wird, was wirklich die Motive zu dieser Lebensform sind.

Die freiwillige Wahl der Ehelosigkeit bedeutet den Verzicht auf ein dreifaches natürliches Verlangen: auf eheliche Liebe, auf sexuelle Betätigung und auf menschliche Vaterschaft; dieser Verzicht muß in einer persönlichen „Trauerarbeit" durchgestaltet werden. Die bewußte Wahl für diese Lebensform vermag Trauer darüber auszulösen, daß nicht alle anderen Lebensmöglichkeiten, die der erwachsen werdende Mensch in sich verspürt, verwirklicht werden können. Trauern heißt Abschiednehmen, um frei zu werden für eine tragfähige Lebensentscheidung. Diesem in Trauer aufgearbeiteten Verzicht muß freilich ein Überschuß an positiver Zustimmung und Motivation für die Ehelosigkeit gegenüberstehen. Wer in den Jahren der Prüfung und Erprobung eher launischer, mürrischer, unzufriedener, freudloser, kontaktärmer wird, wer neidisch auf Liebkosungen Verliebter schaut, wer immer stärker nach Ersatzhandlungen guten Essens, überzogenen Geltungsbedürfnisses, autoritären Machtverlangens etc. greift, gibt durch solche Signale zu erkennen, daß er nicht auf dem richtigen Wege ist.

Menschliche Reifung und Hinfindung zu einer integrierten Sexualität

Zu diesem ersten Aufgabenbereich der Motivationsfindung, -klärung und -vertiefung gesellt sich notwendig in der Vorbereitung auf die Ehelosigkeit die zweite umfassende Aufgabe hinzu, daß die jungen Männer zu einer erwachsenen Lebensreife und Identität und darin eingeschlossen zu einer integrierten Sexualität hinfinden. Alle Lernschritte und Reifungsprozesse, die diesem Ziel dienen, fördern gleichermaßen die Fähigkeit zur ehelichen Partnerschaft und zur Ehelosigkeit. So wird auch in den kirchlichen Dokumenten der Priesterausbildung die Ehefähigkeit (Hingabefähigkeit im psychologischen Sinn) für die freie Übernahme der priesterlichen Ehelosigkeit vorausgesetzt. Hier kann ich in der Hinführung zur erwachsenen Identität und integrierten Sexualität nur einige wichtige Elemente benennen.

Grundlegend und unverzichtbar sind das Kennenlernen und die Annahme seiner selbst für jeden jungen Menschen. Viele aus der jungen Generation – auch unter den Priesteramtskandidaten – können sich selbst nicht leiden. Es kann ein schwieriger Prozeß werden, in Selbsterfahrungen sich in seinen Begabungen und Potenzen sowie in seinen Grenzen und Unzulänglichkeiten bejahen zu lernen. Die Annahme seiner selbst ist unbedingte Voraussetzung für die absichtslose Annahme anderer Menschen, wie dies in der Seelsorge erforderlich ist. Zur Annahme seiner selbst gehören die Entdeckung und Bejahung der eigenen Geschlechtlichkeit, des Mannseins als einer durchgängigen Dimension des eigenen Lebens.

Ebenso unverzichtbar ist die Gewinnung der Beziehungs- und Gesprächsfähigkeit, der Fähigkeit zur Freundschaft und zur Gemeinschaft. Denn die Ehelosigkeit des Priesters darf nicht in das Dasein eines Junggesellen oder Singles abgleiten. Der Lebensraum des Priesterseminars und Theologenkonviktes ist für diese Beziehungsfähigkeit ein wichtiger, aber nicht ausschließlicher Lernort; denn es gilt für die zukünftigen Priester, unbefangene Beziehungen mit Frauen und Mädchen gestalten zu lernen. Zu Recht bezeichnen die USA-Bischöfe in ihrem Hirtenbriefentwurf zum Thema „Frauen in Kirche

und Gesellschaft" sexistische Einstellung bzw. die Unfähigkeit, mit Frauen von gleich zu gleich umzugehen, als negative Hinweise für die Eignung zum Priestertum*. Die Beziehungsfähigkeit schließt auch die Notwendigkeit ein, nach einer Begegnung wieder Abstand nehmen zu können. So will die Kunst des Alleinseins und Selbstandes erlernt und erprobt werden. Hier tut sich ein breites Feld auf, die Stille zu lieben zu Gebet, Schriftlesung und Meditation, die Muße zu pflegen in der Literatur, Musik, darstellenden Kunst, eine persönliche Wohnkultur zu entfalten (ohne in Luxus zu verfallen), in der Freizeit Sport zu treiben, Hobbys nachzugehen und Erholung zu finden.

Ein bedeutendes Element in der Befähigung zum ehelosen Leben ist nicht zuletzt, in der Vorbereitungszeit zu lernen, kleinere oder größere Schwierigkeiten meistern zu können, zum Beispiel Konflikte auszutragen, mit Autoritäten ebenso respektvoll wie erwachsen umzugehen, Belastungen zu bewältigen, Krisen in positiver Annahme durchzutragen. Gerade in solchen Schwierigkeiten, vor denen niemand verschont bleibt, wird sich bewähren, daß Freunde und geistlicher Berater ansprechbar sind, die zugleich wohlwollend und kritisch zur Seite stehen.

Der Lernvorgang und die Vermittlung

Zum Schluß stellt sich die Frage nach den Formen und Methoden, wie zur Glaubensmotivation und zur menschlichen Reifung einschließlich der integrierten Sexualität hingeführt werden kann. Zunächst dürfen tiefe Ängste und Sperrungen im Zusammenleben der Priesteramtskandidaten und in der Begegnung mit den Vorständen nicht übersehen werden. Dennoch gilt es, eine möglichst große Offenheit in der Seminargemeinschaft zu erreichen – nach innen durch ein möglichst offenes und freimütiges Gesprächsklima, nach außen durch eine weite Praxis der Gastfreundschaft und des Hinausgehens zur Begegnung mit möglichst vielen Menschen, Frauen und Männern, Studenten, Pennern und Ausländern etc. Dieses offene Klima will gerade auch zur Überwindung und Reduzierung einer Ghettomentalität verhelfen.

* Herderkorrespondenz 42 (1988) 268.

Sodann finden zahllose Gespräche und Impulse zur Vorbereitung auf die Ehelosigkeit statt, so in der Seminargemeinschaft des Seminars, im Semesterkurs, in Spiritualitätsgruppen und vor allem in vielen Einzelgesprächen. In diesen Gesprächen geht es nicht nur um eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Thema. Je kleiner die Gesprächskreise sind, desto persönlicher wird der wechselseitige Austausch von Erfahrungen. Die biographische Selbstmitteilung in einer diskreten, aber doch die eigene Lebensform betreffenden Aussage setzt Entwicklungen und Reifungsprozesse frei.

Eine ideale Situation bescherte vor wenigen Jahren die Ausstellung „Frauenlandschaften" des Aachener Priesters und Malers Herbert Falken in einer Bonner Galerie. In der gemeinsamen Betrachtung dieser Bilder mit verschiedenen Studenten kam zum Austausch, welche Empfindungen diese Bilder in uns auslösten. Und wir rührten ganz sensitiv-behutsam an unsere persönliche Existenz und Lebensform an. Gerade solche Gespräche sind geschenkte Sternstunden, die äußerst hilfreich sind, aber nicht geplant werden können.

Vieles in unserer Priesterausbildung ist gerade im Blick auf die Vorbereitung zur Ehelosigkeit noch sehr verbesserungsbedürftig. Aber nie werden wir durch Ausbildungsmaßnahmen – gottlob – das Leben in der Fülle einfangen können, zu der die Berufung zur Ehelosigkeit führen will.

Ehelosigkeit ist – als Glaubensexistenz – ein Abenteuer, nämlich so zu leben, daß es verrückt wäre, so zu leben, wenn es Gott nicht gäbe.

Siegfried Rudolf Dunde

Herausforderung Aids

Laut Pressebericht hat Papst Johannes Paul II. zum Jahresschluß 1988 zur Solidarität und zu konkreten Hilfsaktionen für Aids-Kranke aufgerufen und den von Angst und Ablehnung gezeichneten „nichtchristlichen" Verhaltensweisen gegenüber HIV-Infizierten

und Aids-Kranken eine Absage erteilt. So ist zu hoffen, daß auch das Wort von der „Strafe Gottes" bald endgültig aus dem Mund der Prediger verschwindet, und daß auch die anderen „Schmerzpunkte kirchlicher Lehre und Praxis", die im folgenden Beitrag zusammengestellt werden, bald als überholt gelten können. Voraussetzung dafür ist, daß der heutige Stand des Wissens, insbesondere auch über die Vermeidung der Ansteckung – hier knapp zusammengefaßt – zur Kenntnis genommen und in die Praxis umgesetzt wird. *red*

Aids – schrecklicher als Krebs

Amerikanische Journalisten und Wissenschaftler teilen zuweilen schon die Zeit nach ihr ein: in die Zeit „vor" und in die „nach" dem ersten Auftreten dieser Krankheit. Das Wort, das sie benennt, ist inzwischen zu *dem* Schreckenswort für eine tödliche Krankheit geworden und hat damit der Angstvokabel „Krebs" den Rang abgelaufen. Diese neue Krankheit trifft uns empfindlich in unseren Schmerz- und Tabuzonen, sie deckt Sexuelles auf, das wir am liebsten in der Verdrängung hätten versunken sein lassen, sie konfrontiert uns mit der Macht jener sozialen Reaktion, die das Unglück aus der Welt schaffen will, indem sie die Unglücklichen verbannt und ausgrenzt.

Aids hat eine neue Dimension in der Auseinandersetzung der Menschheit mit Krankheit und Erkrankungsschutz gebracht (ich verwende hier die Kleinschreibung, weil der Begriff im Sprachgebrauch längst nicht mehr als Abkürzung, sondern als eigenständiges Wort angesehen wird), aber auch Fragen nach dem ethischen Rahmen des Umgangs der Menschen miteinander und nach den geeigneten politischen und gesellschaftlichen Vorgehensweisen aufgeworfen, die vorher in ihrer Brisanz so nicht sichtbar waren.

Was bedeuten die Buchstaben A, I, D, S?

Die Buchstaben A, I, D und S bedeuten, ins Deutsche übertragen, „erworbenes Abwehrschwächesyndrom", also ein Bündel von Symptomen, die auf einen Immunmangel hinweisen, der nicht angeboren, sondern aufgegriffen – hier: von Krankheitserregern hervorgerufen – ist. Dieser Krankheitserreger heißt „menschliches Immunschwäche-Virus", in der Abkürzung HIV.

Übertragen wird HIV über
– Geschlechtsverkehr (aber nur anal, vaginal und – mit sehr, sehr deutlich abgeschwächtem Risiko – oral, nicht jedoch bei anderen Begegnungsformen);
– Blut-zu-Blut-Kontakte (heute vor allem der gemeinsame Gebrauch von Spritzen bei intravenös Drogenabhängigen; die Gefahr bei Bluttransfusionen ist inzwischen so gut wie ausgeschlossen);
– die Mutter auf das Kind während der Schwangerschaft oder der Geburt.

Nicht ansteckend sind alltägliche soziale Kontakte, das Miteinander-Wohnen, das Trinken aus einem gemeinsamen Glas (bzw. in der evangelischen Kirche: das gemeinsame Benutzen des Abendmahlskelches), Berührungen, Schweiß, Tränen, Mückenstiche u. ä. Da die Ansteckungsängste oft groß sind, genügt es zumeist nicht, bloß die Wege der Ansteckung mitzuteilen, sondern es ist notwendig, immer wieder darauf hinzuweisen, daß *das Nebeneinander von Infizierten bzw. Kranken und Gesunden keineswegs ansteckungsgefährlich ist.*

Nur Vorbeugung, keine Heilung!

Gegen Aids besitzen wir derzeit weder ein Heilmittel noch einen Impfstoff, mit dem wir uns immun gegen den Erreger HIV machen könnten. Zwar gibt es die Möglichkeit des HIV-Antikörper-Tests, der mitteilt, ob sich ein Mensch mit HIV infiziert hat oder nicht, aber dieser Test stellt selber kein Heilmittel dar und verhindert bei „negativem" Ausgang (wenn also *keine* Ansteckung vorliegt) nicht die Möglichkeit einer späteren Infizierung.

Als Mittel der Wahl kommt daher nur die *Vorbeugung* in Frage. Nur wenn möglichst alle Menschen wissen, wie sie sich vor einer Ansteckung schützen können, und auch dazu bereit sind, diesen Schutz für sich und die anderen anzuwenden, kann eine weitere Ausbreitung der Infektion verhindert werden. Auch wenn wir hier nicht von einem hundertprozentigen Erfolg werden ausgehen können, ist bereits viel erreicht, wenn die Zahl der Neuansteckungen drastisch zurückgeht. Neuere Untersuchungen aus den

USA und der Bundesrepublik Deutschland zeigen, daß dies durch die massiven Aufklärungskampagnen zu Aids bis jetzt offensichtlich zu großen Teilen gelungen ist.

Wie können sich die Menschen vor einer Ansteckung schützen?

Für den Bereich des gemeinsamen Benutzens einer Injektionsnadel bei intravenösem Drogengebrauch gilt die Regel, Einmal-Spritzen zu verwenden, sie aber auf keinen Fall mit anderen Personen auszutauschen; natürlich wäre hier die beste Lösung die, ganz von der Droge zu lassen. Doch weiß jeder wohl aus eigener Erfahrung, wie schwierig es ist, liebgewordene Gewohnheiten fallenzulassen; wie schwer wird es dann Abhängigen fallen, von ihrer Sucht loszukommen? Auch wenn die Drogenfreiheit als Fernziel bleibt, muß für die Zwischenzeit eine HIV-Infektion auf alle Fälle verhindert werden.

Für den Bereich der geschlechtlichen Übertragung gelten die *drei „klassischen" Regeln:*

– sexuell abstinent leben (was die meisten Menschen sicher nicht tun und niemals tun werden);

– sexuell treu sein (was sicher sehr viele wollen, von denen wiederum ein großer Teil in seinem Wollen „versagt"; Treue hilft hier dann, wenn sie mit der gesamten Existenz bejaht wird, nicht aber, wenn sie in Form einer Doppelmoral nach außen gilt, geheim aber unterlaufen wird);

– Kondome benützen (deren Schutz extrem hoch, aber nicht absolut ist).

Innerhalb der katholischen Kirche vieler Länder gab und gibt es erhebliche Vorbehalte gegen den Schutz durch Kondome, und zwar nicht nur, weil es sich hierbei um ein „künstliches" Verhütungsmittel handelt, dem die Kirche aus moralischen Gründen skeptisch gegenübersteht, sondern auch deswegen, weil sie eheliche Treue und sexuelle Enthaltsamkeit als die Wege betrachtet, die sie als „menschenwürdig" einstuft, während Geschlechtsverkehr mit wechselnden oder unbekannten Partnern „menschenunwürdig" sei. Allerdings hat der Vorsitzende der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz, Bischof Lehmann aus Mainz, in einem Interview erklärt[1]: „Wo sonst nichts mehr hilft, mag die staatliche Gesundheitspolitik *auch* an Kondome denken (darin steckt keine sittliche Rechtfertigung!), aber ihre Anzeigen sollten die Spur eines Aufrufs zur Nachdenklichkeit enthalten und Bereitschaft zur Veränderung des Lebensstils zu wecken suchen . . ." Nach dem Prinzip des Thomas von Aquin, wonach im Konfliktfalle das kleinere Übel dem größeren vorzuziehen sei, kann man hier durchaus den Versuch erblikken, daß die katholische Kirche einerseits ihre moraltheologischen Lehren wahren, andererseits aber der öffentlichen Aufklärung den Weg zum Schutz so vieler Menschen vor Ansteckung mit HIV nicht verwehren möchte.

Schmerzpunkte kirchlicher Lehre und Praxis

Hier ist nicht der Ort, diese katholische Position im einzelnen zu diskutieren, aber einige Schmerzpunkte kirchlicher Lehre und Praxis müssen doch benannt werden:

– Nach wie vor sehen katholische Verlautbarungen in partnerschaftlich und sexuell gelebter *Homosexualität* keine menschlich und christlich angemessene Lebensform; da – wenigstens bislang – insbesondere homosexuelle Männer von Aids betroffen sind, müssen sie sich in ihrer spezifischen Lebensform als abgelehnte Menschen vorkommen; dies erklärt, warum viele homosexuelle Aids-Kranke auf keinen Fall von katholischen Sozialeinrichtungen versorgt werden wollen (was für beide Seiten bedeutet, daß man nur übereinander, aber nicht miteinander redet, wobei allerdings der erste Schritt von denen kommen müßte, die bisher ausgegrenzt haben). In der evangelischen Kirche scheint teilweise ein Umlernprozeß eingesetzt zu haben; so fragt etwa der evangelische Krankenhauspfarrer Ernst-Werner Kleine aus Köln: „Christliche Gemeinden müssen sich fragen lassen: Sind Homosexuelle nur als Sterbenskranke akzeptabel, durch Hilflosigkeit und tödliche Erkrankung? Kirche wird unglaubwürdig, wenn sie plötzlich sterbenskranke Schwule ‚beseelsorgen'

[1] Siehe: Glaube und Leben, Nr. 6/1987, S. 8.

will, aber gesunde Schwule nachhaltig diskriminiert"[2].

– Im Umgang mit Drogenabhängigen wäre es notwendig, *die eigenen pharisäischen Anteile* anzuschauen, denn allzu leicht fallen Menschen in die Versuchung, sich ihnen gegenüber überlegen und moralisch höherwertig zu fühlen, übersehen dabei jedoch, daß wir alle in uns die Fähigkeit zur Sucht tragen und oftmals unser Herz, aber auch unseren Körper an Dinge hängen, die ihnen nicht guttun. Vielleicht ist der Spalt zwischen den sogenannten Nicht-Abhängigen und den Abhängigen geringer, als wir glauben.

– In der Frage nach der *sexuellen Treue* und dem Wert der Partnerschaft muß darüber nachgedacht werden, ob es im Liebesverhalten der Menschen mehr darum geht, sexuelle Sünden aufzuzählen und genau zu klassifizieren, oder ob hier nicht eher ein Bereich vorliegt, der so individuell und an die Erfahrungen der jeweiligen Partner/innen geknüpft ist, daß es nicht mehr um die Frage gehen kann: „Was darfst du tun und was nicht?", sondern darum: „Welche Lebensstile sind mir, meinem/r Partner/in und unserem gemeinsamen Leben angemessen?"

– Auch die Frage der *Prostitution* bedarf einer genaueren Wahrnehmung. Das Schema „Unmoral" paßt hier ebensowenig wie eine Haltung des Abscheus. Wichtiger als moralische Abwertung wäre es, konkrete Ausstiegshilfen für die betroffenen Frauen und Männer an die Hand zu geben, damit sie sich eine andere Existenz aufbauen können. Wenn wir den Blick auf die „Freier" werfen wollen, muß auch hier gesehen werden, daß die Kategorie „Sünde" das Phänomen sexueller Bedürftigkeit des Menschen (und oftmals auch seines emotionalen Hungers nach Nähe und Innigkeit) nicht zureichend beschreiben kann.

Einladung zu ethischer Auseinandersetzung

Doch mit diesen Fragen, die nicht bloß einer moraltheologischen, sondern einer vertieften *ethischen Auseinandersetzung* (im Sinne eines differenzierten Diskurses unterschiedlicher gelebter Ethiken miteinander, also z. B. eines Dialoges zwischen kirchlichen Amtsträgern und Homosexuellen) bedürften, sind wir mit den ethischen Herausforderungen nicht am Ende. Denn es geht auch um das Problem, wie in einer Gesellschaft verhindert werden kann, daß aus der Angst vor Krankheit eine Angst vor den Kranken wird. Der Haß gegen ein Übel kann nämlich leicht umschlagen in einen Haß gegen die, die als *Übeltäter* vermutet werden. Leider ist das unselige Wort von Aids als einer „Strafe Gottes" noch immer nicht vom Tisch. Glücklicherweise hat sich die Evangelische Kirche in Deutschland ausführlich mit diesem Vorwurf auseinandergesetzt und schreibt in ihrer Stellungnahme „AIDS. Orientierungen und Wege in der Gefahr" vom Juli 1988[3]: „In der Krankheit eines Menschen eine direkte ‚Strafe Gottes' für seine persönlichen Sünden zu sehen, ist ein heidnisches Mißverständnis. Jesus hat solchen Anschauungen widersprochen (Joh 9, 1–3)." Christen und christliche Gemeinden hätten also allen Anlaß, solchem Gerede deutlich zu widersprechen.

Aufgaben für die Gemeinden

Auch im Bereich des Gemeindelebens kann einiges geschehen: Warum sollte eine Gemeinde nicht darauf vorbereitet werden, daß auch in ihren Reihen HIV-Infizierte oder Aids-Kranke leben (können)? Muß sich christliche Nächstenliebe nicht darin bewähren, daß sie bei den Kranken aushält (wie dies ja auch während der großen Pestepidemien geschah)? Als Vorstand der Deutschen Aids-Stiftung „Positiv leben", die Menschen unterstützt, die durch Aids in Not geraten sind, habe ich schon häufiger indirekt die Hilfsbereitschaft christlicher Kirchengemeinden erfahren, wenn nämlich eine Kollekte bei einem Trauungsgottesdienst (ein schönes Symbol in diesem Zusammenhang!) oder einer Jugendveranstaltung als Spende an die Deutsche Aids-Stiftung „Positiv leben" überwiesen wurde[4]. Ich würde mir allerdings wünschen, daß diese indirekte Hilfsbereitschaft an vielen Orten umschlägt in eine sehr direkte, wenn es nämlich darum

[2] Grußwort zur Herbsttagung der Ökumenischen Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche, Köln, 4. November 1988.

[3] EKD-Texte 24, S. 11.

[4] Kontonummer 5000 bei der Westdeutschen Landesbank Köln, BLZ 370 500 00. – Die Stiftung bittet auch um Übernahme finanzieller Patenschaften für längerfristig zu betreuende Menschen/Familien/Paare.

geht, Aids-Betroffene vor Ausgrenzung zu schützen und Minderheiten im Raum der Kirche(n) nicht nur zu dulden, sondern als Kinder Gottes willkommen zu heißen – ohne moralische Vorleistung, wie ja auch Gott nach dem Neuen Testament seine Töchter und Söhne ohne Vorleistung liebt[5].

Ferdinand Kerstiens

Die Menschen am Rand des Kreuzweges

Ein Bußgottesdienst zur Fastenzeit

Lied: GL 621, 1 + 2

Ich möchte mit Ihnen in diesem Bußgottesdienst den Kreuzweg gehen. Aber nicht so, wie wir es vielleicht gewohnt sind, indem wir auf Jesus schauen und auf seinen Leidensweg, sondern indem wir die Leute beobachten, die am Rande des Kreuzweges stehen, seine Freunde und Feinde. In ihrem Verhalten wollen wir einen Spiegel unseres Verhaltens erkennen.

Zuvor wollen wir uns besinnen und beten.
Herr Jesus Christus, du bist gekommen, um unsere Schuld zu tragen: Herr, erbarme dich.
Du bist gekommen, um unsere Schuld zu vergeben: Christus, erbarme dich.
Du bist gekommen, um uns auf deinen Weg zu rufen: Herr, erbarme dich.
Gott, was wir auch tun oder lassen: Du findest darin einen Grund zur Barmherzigkeit. Du beharrst nicht auf deinem Recht. Du sprichst uns frei, du nimmst uns an – alles ist möglich bei dir.
Gib uns die Kraft des Geistes, unsere Schuld zu erkennen und dir wieder neu nachzufolgen.
Mach uns barmherzig: einer für den anderen.

[5] Bücher des Autors zum Thema: *S. R. Dunde* (Hrsg.), Aids – Was eine Krankheit verändert, Frankfurt 1986 (Fischer-Taschenbuch); Positiv weiterleben. Seelische Selbsthilfe bei HIV-Infektion, Frankfurt 1988 (Fischer-Taschenbuch); Aids und Moral. Über ein psychosoziales Problem, erscheint August 1989 (Fischer-Taschenbuch).

Dann wird die Welt erfahren, wer du bist: ganz und gar Liebe, unser Gott in Jesus Christus, unserem Herrn.

Lied: GL 165, 1–3

1. Text: Mt 26, 14–16

Judas – Vielleicht denken wir: Damit haben wir doch nichts zu tun. Wir sind keine Verräter. Aber dennoch – so glaube ich – steckt etwas von dem Judas in uns allen: Was seid ihr mir bereit zu geben? Für wieviel Geld sind wir bereit, unsere Überzeugung hintanzustellen? Man kann Jesus auch mit seinem Bankkonto verraten. Wenn ich nur auf meinen Gewinn schaue und nicht darauf, wer ihn bezahlen muß: vielleicht meine Familie, für die ich dann keine Zeit mehr habe, oder der Konkurrent, den ich niederzwinge. Das Geld, mehr Geld, wird heute leicht zum eigentlichen Gott, den ich anbete. Lebt nicht unsere ganze Wirtschaft davon? Für Millionen ist das heute tödlich, wie damals für Jesus. – Was seid ihr mir bereit zu geben? – Für welches Geld bin ich bereit, meine Überzeugung zu verraten? Oder, andersherum gefragt: Lasse ich mir meine Überzeugung, meinen Glauben auch etwas kosten? – Stille.

2. Text: Mt 26, 30–35. 69–75

Petrus ist bereit, mit Jesus in den Tod zu gehen. Vielleicht hätte er dies auch getan. Aber vor der Magd wird er schwach. Er kann nicht ertragen, wenn seine Überzeugung lächerlich gemacht wird. Er will sich nicht bloßstellen, sich nicht isolieren. Er kann ja doch nichts mehr ändern. Nein, ich kenne den Menschen nicht. So einfach ist das. – Wo verstecken wir uns mit unserer Überzeugung? Wo versuchen wir, nicht aufzufallen als Christen? Wir wollen am liebsten so sein wie alle anderen auch? – Wir treffen oder verleugnen Jesus in den Menschen unserer Zeit. Wir verleugnen ihn, wenn wir nichts gegen die Vorurteile unternehmen, die Vorurteile gegen die Arbeitslosen, die Asylbewerber, die Alkoholiker, die Ausländer usf. Wer tritt dem allgemeinen Gerede entgegen und sagt: „Das stimmt nicht, was du sagst. Ich habe einen Türken als Freund, und der ist ganz anders!" Wer tritt am Stammtisch oder an der Theke für einen Ausländer ein, der wegen seiner geringen Deutschkenntnisse

nicht zurechtkommt? Wer sieht in den Armen der Dritten Welt seine Brüder und Schwestern und bekennt sich zu ihnen? Dort überall treffen wir Jesus oder verleugnen ihn. – Stille.

3. Text: Mt 26, 37–46

Die Jünger – Ich denke, das ist heute mit die größte Gefahr der Christen: sie schlafen einfach, sie verschlafen die Stunde, als ginge sie all das Leid nichts an. – Die größte Sünde der Christen ist vielleicht heute ihre Resignation. Es ist ja doch nichts zu ändern. Also fängt man erst gar nicht an. Also will man erst gar nicht wissen, wie es um die Welt steht. Aber heute kann keiner mehr sagen, er habe es nicht gewußt. Das Schlafen steckt an: Wenn der andere schon nichts tut, dann brauche ich es auch nicht. Das Verhalten der anderen dient uns zur Ausrede. Dabei vergessen wir, daß jeder von uns vor Gott in seiner unauswechselbaren Verantwortung steht. Diese Verantwortung ist zugleich unsere Würde. Ob wir beides mit Bequemlichkeit und Resignation zudecken? Ob wir den Augenblick verschlafen, in dem wir gefordert sind? – Stille.

Lied: GL 299, 1–4

4. Text: Mt 26, 50b–53

Das Schwert – Wenn es nicht mehr weitergeht, dann möchten wir am liebsten dreinschlagen. Aber Jesus und seine Sache sind nicht mit dem Schwert zu verteidigen oder auszubreiten, sosehr das auch im Laufe der Kirchengeschichte auf schreckliche Weise geschehen ist. „Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen." – Weil die Menschheit nicht auf Jesus gehört hat, zieht sich eine blutige Spur durch die Geschichte. Vertrauen auch wir auf Waffen? Sind wir einverstanden mit der Drohung von Massenvernichtung und Völkermord zu unserer Verteidigung? – Stille.

5. Text: Mt 26, 59–66

Die Hohenpriester wissen, was Gott gefällt, so meinen sie. Und so opfern sie ihrem Gott den Menschen. Wie viele Menschen sind so Gott geopfert worden? Es gibt kaum Menschen, die so grausam sein können wie solche, die meinen, Gott auf ihrer Seite zu haben. – So wird denn auch heute weiter geurteilt über die Ketzer, die Kommunisten, gegen die jedes Mittel recht ist, über die Homosexuellen, die Obdachlosen, über alle, die sich nicht an meine Normen halten. Sie sind Nestbeschmutzer, Abtrünnige. So geht der Riß im Namen Gottes oft quer durch die eigene Familie. – Etwas von diesen Hohenpriestern tragen wir alle in uns mit unseren Urteilen über andere Menschen, so lieblos und grausam, und wir glauben dann noch, Gott auf unserer Seite zu haben! – Stille.

6. Text: Mt 27, 11–18. 20–26

Pilatus – Diesem Machthaber in korrekter Uniform geht die Erhaltung der Macht über alles. Was zählt da schon der einzelne, wehrlose Mensch. Seine Unschuld interessiert den Pilatus nicht. Wo gibt es weniger Scherereien? So denkt und handelt er. – Es ist schon recht, wenn unsere Asylgesetze viele Verfolgte erst gar nicht hereinlassen in unser Land. Dann brauchen wir uns gar nicht erst mit ihnen zu beschäftigen. Es ist schon recht, daß unsere Behörden in Marl den Marler Stern von Wohnungslosen und Alkoholikern freihalten. Wir wollen sie gar nicht sehen. Viele regen sich mehr auf über ein paar Leute aus der Friedensbewegung, die sich auf die Straßen setzen, um ihren Protest gegen die Atomwaffen deutlich zu machen als über jene, die gegen Millionenbeträge mit dem hochgefährlichen Atom-Material große und gefährliche Schiebereien machen. Pilatus triumphiert überall da, wo die Gesetze nicht dem Menschen dienen, sondern Menschen den Gesetzen geopfert werden, nur um die Ruhe zu bewahren. Wie sehr steckt das in uns allen: Weg mit diesen Menschen! Ich will meine Ruhe haben!

Und da ist *das Volk*. Vielleicht sind es die gleichen, die ein paar Tage vorher Hosianna geschrien haben. Enttäuschte Liebe, enttäuschte Erwartung kann grausam sein: Ans Kreuz mit ihm! Wie leicht läßt sich die Masse beeinflussen. Die Berichte über den Anschluß Österreichs an das Hitler-Deutschland haben uns dies auch in unserer eigenen Geschichte wieder deutlich gemacht. – Wo bin ich nur ein Teil einer Masse, die mitschreit? Wo lasse ich mich manipulieren, wo erliege ich der Werbung, der Propaganda, den falschen Versprechungen, den Verhei-

ßungen der Politiker und Wirtschaftler, die nur mich fangen wollen für ihre Interessen? – Stille.

Lied: GL 168, 1–4

7. Text: Mt 27, 27–31

Die Soldaten – Das Opfer ist schuld. Schrecklich, die Folterknechte damals und heute. Aber man kann nicht nur mit Geißel oder Elektroschocks foltern, sondern auch mit Worten, die den anderen treffen können wie Geißelhiebe. – Wo mache ich mich lustig auf Kosten anderer, über die ich meine Witze reiße, oder wo ich einstimme, wenn über sie Witze gerissen werden, die sie verletzen und beleidigen? Die Judenwitze waren der Anfang von Auschwitz. Wo wird z. B. die Frau zur Ware gemacht, um meine Lust zu wekken, um über sie Witze zu machen? Es gibt viele Arten, Wehrlose zu foltern. Es gibt heute so furchtbar viele Opfer und so viele Täter, die es hinterher gar nicht gewesen sein wollen. – Stille.

8. Text: Mt 27, 31b–32

Simon von Cyrene – Müssen wir eigentlich gezwungen werden, anderen das Kreuz tragen zu helfen? Können wir nicht von uns aus darauf kommen? Wo ist einer in meiner Familie, in meiner Nachbarschaft, in meinem Betrieb, wo ich heute oder morgen damit anfangen kann, ihm sein Kreuz tragen zu helfen? Seine Last, unter der er zusammenbricht, welche Last das auch immer sein mag? Muß ich erst gezwungen werden zum Lastenausgleich, oder kann ich nicht selber damit anfangen, hier unmittelbar und weltweit? – Stille.

9. Text: Mt 27, 39–42

Die Leute beim Kreuz – Viele können und wollen nicht glauben an einen Gott, der das Leiden zuläßt. Noch vor kurzem gehört: „Als wir Hunger hatten, haben wir gebetet. Da ist kein Brot vom Himmel gefallen. Warum sollen wir denn jetzt noch beten?" Wir suchen einen Gott, der für uns die Schwierigkeiten aus dem Weg räumt. Wenn er das nicht tut, dann vergessen wir ihn schnell. Noch einmal: Die Opfer sind selber schuld. Gott ist nur bei den Reichen und Erfolgreichen, bei denen, die oben sind, die leben können. Aber dann wären die Opfer endgültig verdammt. Unseren Gott finden wir nur bei den Opfern, am Kreuz. – Stille.

Lied: GL 163, 1 + 2

10. Text: Joh 19, 25–27

Maria und die Frauen unter dem Kreuz – Sie kennen keinen Ausweg, wissen nichts von der Auferstehung, aber sie fliehen nicht, sie halten in der Dunkelheit stand. Das heißt glauben. – So erfahren wir es heute vielfach auf der Welt: Frauen halten stand in der Verfolgung. Wollen wir nicht vielfach dem Leiden ausweichen? Nicht nur dem Leiden, das uns selber trifft! Wir wollen das Leiden überhaupt nicht sehen. Wir wollen es nicht wahrhaben. Maria, die Frauen und die Jünger – sie weisen uns den Weg, der weiterführt. Wir dürfen uns nicht zu schnell mit dem Leiden abfinden. Aber wenn es nicht zu ändern ist, dann ist es zu tragen. Man kann auch unter dem Kreuz standhalten. – Stille.

11. Text: Lk 23, 39–43

Die Bitte um Vergebung der Schuld – Wenigstens in der letzten Stunde noch die Bitte: Vergib meine Schuld. Wenigstens in der letzten Stunde die Stunde der Wahrheit. Wenn einer plötzlich stirbt, dann sagen manche: Das ist ein schöner Tod. So möchte ich auch sterben. Nein, ich möchte noch meine letzte Stunde nützen, wenn es möglich ist. Ich möchte wenigstens dann noch meine Schuld zugeben können, die ich mir und Gott bis dahin verschwiegen habe. – Stille.

12. Text: Mt 27, 54

Das Bekenntnis des Hauptmannes – Welch eine Kraft in diesem Bekenntnis! Dem Hingerichteten wird die Ehre zuteil, die ihm gebührt. Die Märtyrer sind die eigentlichen Zeugen des Lebens. Nicht nur die Bekannten wie Oscar Romero und Martin Luther King, sondern auch die vielen, die für uns keinen Namen haben. Wissen wir eigentlich, daß keine Zeit der Kirchengeschichte reicher war an Märtyrern als die unsere? Wo bekennen wir uns zu diesen Märtyrern? Sind sie für uns mehr als irgendwelche anonymen Leute, die uns nichts angehen? Wo geben wir Zeugnis für unseren Glauben, für Leben und Liebe, auch dort, wo wir mit unserem ganzen Leben dafür einstehen müssen? – Stille.

Lied: GL 179, 1 + 4

13. Text: Lk 23, 32–34

Jesus selbst – Da sind wir nun bei ihm. Viele Menschen am Rande seines Kreuzwegs sind schuldig geworden. Wir sind schuldig geworden. – Er aber bittet für alle um Vergebung, für die damals und für uns. So wollen auch wir uns zu unserer Schuld bekennen und miteinander beten: GL 353, 4.

Gott hat durch seinen Sohn die Welt mit sich versöhnt und uns den Heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden. Durch den Dienst der Kirche schenke er uns Verzeihung und Frieden, er, der dreifaltige Gott, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.

Wir wollen den Preis nicht vergessen, den Jesus gezahlt hat. So beten wir zum Abschluß gemeinsam GL 192. Die Antiphon wird jeweils wiederholt.

Schlußlied: GL 622, 1–5

Predigt

Peter Paul Kaspar

„Einer wärmt den anderen"

Eine Trauungspredigt nach Koh 4, 9–12

Zwei sind besser als einer allein:
Denn wenn sie hinfallen,
richtet einer den anderen auf.
Doch wehe dem, der allein ist,
wenn er hinfällt,
ohne daß einer bei ihm ist,
der ihn aufrichtet.
Außerdem:
Wenn zwei zusammen schlafen,
wärmt einer den anderen;
einer allein –
wie soll er warm werden?
Und wenn jemand
einen einzelnen auch überwältigt,
zwei sind ihm gewachsen,
und eine dreifache Schnur
reißt nicht so schnell.

Liebes Brautpaar, liebe Verwandte und Freunde des Brautpaares!

„Wenn zwei zusammen schlafen, wärmt einer den anderen; einer allein – wie soll er warm werden?" Es sind sehr konkrete Ausdrücke, mit denen die Bibel über das redet, was wir heute vielleicht „Partnerschaft" nennen würden. Keine Spur von jener Scheu, die wir im kirchlichen Sprechen über Liebe und Sexualität so sehr gewohnt sind, daß wir meinen, sie auch in der Bibel finden zu müssen. Doch das Gegenteil ist der Fall. Mit größter Unbefangenheit kommt in diesen – wie wir sagen „heiligen" – Texten die Liebe zur Sprache, Leidenschaft und Zärtlichkeit, Erotik und Sexualität. Ja, es gibt ein ganzes Buch im Alten Testament, in dem immerfort von Verliebtheit und Liebe, von den Freuden gemeinsamer Nächte und den erotischen Reizen des Körpers die Rede ist, ohne daß an Gott auch nur ein einziger Gedanke verschwendet würde. Ein – im wörtlichen Sinn – „gottloses Buch" in der Bibel? Das muß ein Irrtum sein – sagen die einen. Das muß einen tieferen Sinn haben – meinen die anderen. Doch was für das „Hohe Lied der Liebe" in der Bibel gilt, stellt sich auch als Frage zu jeder Weise menschlichen Liebens: Was hat das mit Gott zu tun? Oder – hier und heute, für Euch als Brautpaar gesagt: Was hat Eure Liebe mit Gott zu tun? Ist es nur eine überlieferte religiöse Verbrämung, wenn diese Ehe hier vor einem Altar und in einer Kirche geschlossen wird? Oder hat es etwas mit dem Wesen der Liebe zu tun?

Auch der Lesungstext aus dem Buch Kohelet ist ein solcher scheinbar „gottloser" Text. Er könnte auch in irgendeiner alten Weisheitsdichtung stehen oder von einem atheistischen Poeten verfaßt sein. Man könnte ihm sogar einen gewissen Zynismus unterstellen, da er vielleicht die Liebe auf ein Abkommen zur gegenseitigen Erwärmung in kalten Zeiten reduziert. Aber – so könnte man fragen –, ist denn Liebe überhaupt mehr als Flucht vor der Kälte, vor dem Sinnlosigkeitsgefühl, vor der Einsamkeit? Erschöpft sich die Botschaft von der Liebe darin, daß uns gesagt wird: Wenn dich friert, nimm dir einen ins Bett, der dich wärmt! Oder: Wenn dir allein kalt ist, such dir eine, die dich wärmt!?

Bleiben wir bei diesem Gedanken noch ein wenig stehen. Denn offensichtlich spricht die Bibel nicht nur von der physischen Kälte, gegen die sich zwei Leiber wehren, wenn sie sich zitternd aneinanderdrängen. In der Körpersprache der Liebenden spricht sich der Kampf gegen die metaphysische Kälte aus. Anders gesagt: So wie sich vielleicht zwei Menschen der körperlichen Kälte erwehren, indem sie sich aneinanderpressen, so suchen ihre Seelen der Angst, der Sinnlosigkeit und der Einsamkeit zu trotzen, wenn sie die Nähe suchen. Liebe ist immer auch ein Kampf gegen die Kälte, die Isolation – gegen den Tod.
Wenn wir von der körperlichen und der seelischen Nähe und von der körperlichen und seelischen Wärme in der Umarmung der Liebenden sprechen, sollten wir nicht in den alten christentümlichen Fehler verfallen, den seelischen Anteil gut zu finden und den körperlichen zu verdächtigen. Wenn die Liebe in sich gut ist, ist sie es als Ganzes. In der Körpersprache der Umarmung kommt unsere tiefste Begabung – unsere Liebesfähigkeit – in der allerersten und vitalsten Sprache „zu Wort": Im Vergleich zu einer ehrlichen Umarmung ist die höchste poetische Liebeserklärung bloß ein kümmerlicher Kommentar. Was der Körper zu sagen vermag – sofern es ehrlich und liebevoll gesagt ist –, ist wohl nicht mehr zu übertreffen. Denn wir haben nicht bloß einen Körper, sondern wir sind auch Körper. Deshalb ist die Umarmung eine so vitale Urgeste, daß sie keiner Erklärung bedarf.
Erst in unserer berührungsfeindlichen Kultur konnte es kommen, daß die vitale Liebessprache der Erotik verteidigt werden mußte. Die Unbefangenheit der Bibel wirkt noch immer geradezu exotisch: „Wenn zwei zusammen schlafen, wärmt einer den anderen." Und dennoch gibt es auch nach Jahrtausenden nicht mehr dazu zu sagen, als daß die Liebe unser Leben warm und freundlich macht. Was unsere Körper spüren, ist eigentlich ein Ereignis der Seele: Ohne die Liebe müßten wir erfrieren.
Deshalb ist auch die eigentliche Sünde gegen die Liebe die Lüge. Die Lüge des Körpers, wenn er vortäuscht zu lieben, wo er nur seinen eigenen Vorteil sucht. Die Lüge einer besitzergreifenden Erotik, die im Habenwollen die Liebe verhindert. Die Lüge dessen, der die Sexualität zum Konsumgut macht und den Partner wie ein Objekt benützt. Eine solch verlogene Karikatur von Liebe ist wie ein kaltes Feuer, das vielleicht verführerisch leuchten mag, ohne wirklich wärmen zu können.
Eigentlich haben es die Christen immer schon gewußt, daß die Liebe ein Feuer ist, an dem sie ihre Leiber und ihre Seelen wärmen können. Und daß es letztlich die gleiche Wärme ist, die aus jeglicher Liebe strahlt. Denn aus der Freundesliebe, der Nächstenliebe, der Feindesliebe und der erotischen Liebe kommt uns letztlich jenes Feuer eines menschenfreundlichen Gottes zu, das unser Leben licht und warm machen will. „Was ihr dem Geringsten der Brüder getan habt, das habt ihr mir getan." Mit diesen Worten erinnert uns die Bibel, daß Nächstenliebe auch eine Weise der Gottesbegegnung ist. In der Feindesliebe spüren wir die Herausforderung zur Verwandlung des Feindes und damit zur Verwandlung der Welt. In der Umarmung des geliebten Menschen finden wir jene Geborgenheit, die uns als letzte Heimat in den Armen eines liebenden Gottes versprochen ist: „Vorahnung künftiger Glückseligkeit", heißt das in der diskreten Erotik liturgischer Texte.
Liebes Brautpaar – ich will Euch meinen Hochzeitswunsch in der Bildersprache des biblischen Textes sagen: So wie einmal der eine den anderen wärmt – und ein andermal der andere den einen, so wie ein jeder von uns einmal des Trostes bedarf und ein andermal fähig ist, Trost zu spenden, so wie die Liebe ein lebendiger Austausch ist – ohne zum Tauschhandel zu werden –, möge aus Eurer Nähe jene Wärme entstehen, die wir brauchen, um nicht vor Kälte zu vergehen. Ihr möget warmherzige Menschen werden, nicht nur füreinander, sondern auch für Eure Kinder, Eure Verwandten und Freunde. Und ihr möget da und dort spüren, daß es Gott ist, der in Eurer Liebe in dieser Welt wirkt.
Vielleicht ist Euch am Ende des Bibeltextes ein unscheinbares Detail aufgefallen: „Und wenn jemand einen einzelnen auch überwältigt, zwei sind ihm gewachsen, und eine dreifache Schnur reißt nicht so schnell." In der bisherigen Gedankenführung würde man eine zweifache Schnur erwarten. Ich weiß

zwar nicht, was sich der Autor dabei gedacht hat. Doch in großzügiger Schriftauslegung meine ich, wenn Ihr Euer gemeinsames Leben mit Gott und seiner Hilfe führen wollt, dann ist er es, der Eure zweifache Schnur dreifach knüpft.

Liebes Brautpaar! Vielleicht habt Ihr aus dem Bibeltext auch ein wenig von jener Melancholie gespürt, die sich durch das ganze Buch Kohelet zieht. „Einer allein – wie soll er warm werden?" Es ist eine Melancholie, von der auch kaum eine Liebesbeziehung verschont bleibt. Es ist vielleicht die skeptische Hoffnung, daß uns die Liebe doch noch vor dem sozialen Kältetod der Erde retten kann. Wir wissen es, daß jeder Liebesversuch von einer zitternden Hoffnung begleitet ist, doch ein wenig dauerhafte Wärme in einer kalten Welt zu finden.

Wenn Eure Liebe gelingt und Dauer hat, wird es in dieser Welt ein wenig wärmer geworden sein. Dazu segne Euch Gott.

Bücher

Brot statt Steine

Zur christlichen Sexualethik

Es ist offensichtlich, daß die römische Kirchenleitung wieder verstärkt einen zentralistischen Kurs einschlägt, der sich auch im energischen Vertreten einer verengten Sexualmoral äußert. Dabei fehlt diesem Moralverständnis weithin die biblische und humanwissenschaftliche Begründung, vielmehr kommt in ihr weithin die zur Struktur gewordene Berührungsangst vor dem unbegriffenen wirklichen Leben zum Ausdruck. Deshalb ist es wohl nicht zufällig, daß die Autoren der folgenden Bücher, die sich um eine menschenwürdige christliche Sexualethik bemühen, vom kirchlichen Lehramt an den „Rand" gedrängt worden sind: der Religionspädagoge Wolfgang Bartholomäus, der Moraltheologe Charles Curran und der Kirchenhistoriker Georg Denzler.

Wolfgang Bartholomäus, Glut der Begierde – Sprache der Liebe. Unterwegs zur ganzen Sexualität, Kösel-Verlag, München 1987, 293 Seiten.

Die Frage, woher es rührt, daß der jüdisch-christlichen Tradition ein tiefsitzendes Ressentiment gegen Erotik und Sexualität innewohnt, ist noch nicht erschöpfend beantwortet. Aufzuweisen, wie sich der antisexuelle Affekt im Bereich der katholischen Sexualpädagogik bis auf den heutigen Tag offen oder verdeckt fortzeugt, ist das Verdienst des vorliegenden Buches. Seine Würdigung katholischen sexualpädagogischen Mühens – von dessen erstem Höhepunkt Ende des 18. Jahrhunderts bis heute – macht deutlich, daß hier noch immer die Sexualität als Wurzel und augenfällige Erscheinung der erbsündigen Konstitution des Menschen gilt, die niederzuhalten ist: Galt es für Thomas von Aquin, die „Glut der Begierde" im Zaum zu halten, um der Desintegration und Persönlichkeitsauflösung zu entgehen, so empfiehlt die Kongregation für die Glaubenslehre 1975 gegen die böse Begierlichkeit „Zucht der Sinne und des Geistes, Wachsamkeit und Klugheit, um die Gelegenheiten zur Sünde zu vermeiden, Wahrung des Schamgefühls, Maß im Genuß, gesunde Ablenkung, eifriges Gebet".

Natürlich gibt es in kirchenoffiziellen Texten heute auch die Tendenz, Sexualität als Sprache der Liebe aufzufassen. Die „Einordnung der Sexualität in das Lieben" (283) geschieht im Wissen um die Gefährdung des Menschen durch eine immer populärere Tendenz, Sexualität als pure Lusterzeugungsmechanik mißzuverstehen. Ohne überkommenen angstbesetzten Tabuisierungen das Wort zu reden, setzt sich Bartholomäus nachdrücklich für die Rettung des traditionellen Begriffs „konkupiszenter Sexualität" ein. Darin finde man „einen Realitätssinn . . ., den lange geschichtliche Erfahrung mit den Menschen und der Wirklichkeit ihrer Sexualität . . . geprägt haben. Es verbirgt sich in ihm ein Wahrheitsgehalt, den wir nicht verlieren dürfen, wenn wir uns nicht eines naiven Umgangs mit der menschlichen Sexualität schuldig machen wollen. Das gibt es ja alles: die sexuelle Geilheit und die entfessel-

te Begierde, das Erlebnis der Zerrissenheit und des Ausgeliefertseins . . ." (272).
Daß Bartholomäus die alte Idee katholischer Sexualpädagogik von der Gebrochenheit des Menschen, die gerade in dessen Sexualität aufscheint, aufgreift, macht das Buch besonders verdienstvoll. Im Zeitalter universaler Sexualisierung und Instrumentalisierung der Sexualität hebt der Autor die sexualkritische jüdisch-christliche Tradition ins Bewußtsein, quasi als kritische Theorie zeitgenössischer Sexualpraktiken.

Michael Scheuermann, Frankfurt/M.

Wolfgang Bartholomäus, Unterwegs zum Lieben. Erfahrungsfelder der Sexualität, Kösel Verlag, München 1988, 221 Seiten.
Im 1. Kapitel dieses neuen Buches setzt sich der Verfasser mit problematischen Rollenbildern von Mann und Frau auseinander und tritt für beiderseitige Emanzipation ein. Es folgt eine Darstellung der unterschiedlichen Bewertungen von Lust, Zärtlichkeit und Scham als wesentliche und zum Teil auch ambivalente Aspekte der Sexualität. Überlegungen zum Liebesspiel und zur Bedeutung der Fantasie für die Sexualität sind Inhalte des 3. Kapitels. Bartholomäus tritt diesbezüglich für Spiel-Räume ein – gegen eine durch Pflicht und Verbote bedenklich eingeengte Sexualität. Im 4. Kapitel werden Formen der vor- und außerehelichen Sexualität, der Selbstbefriedigung und der homosexuellen Liebe behandelt.
Bartholomäus beschließt seine von pädagogischem Eros geleiteten, aspektreichen sexualpädagogischen Überlegungen mit einem „Lob der Unvollkommenheit" und einer „Einladung zum Dialog" (220f). Er zeigt viel Sinn für die Prozesse des Werbens und der Gestaltung einer menschenwürdigen und menschenfreundlichen Sexualität.
Trotz einiger stilistischer, redaktioneller (z. B. werden auf S. 77 und S. 131 Autoren zitiert, deren Werke im Literaturverzeichnis fehlen) und inhaltlicher Schwächen (z. B. S. 84 oben: entwicklungsbedingte Formen von Scham, besonders in der ödipalen Phase, sind wohl nicht „anerzogen") kann dieses ungewöhnlich ehrliche Buch zur längst fälligen offenen Auseinandersetzung in Sachen Sexualmoral beitragen.

Alfred Kirchmayr, Wien

Charles Curran, Sexualität und Ethik. Aus dem Amerikanischen von Vivien Marx. Mit einem Nachwort von Stephan Pfürtner, Athenäum Verlag, Frankfurt a. M. 1988, 228 Seiten.
Charles Curran war Professor für Moraltheologie an der Catholic University of America in Washington. 1986 wurde ihm von der Römischen Glaubenskongregation die Lehrbefugnis entzogen. Er zählte zu den treibenden Kräften der konziliaren Erneuerung und des intellektuell redlichen Dialoges in den USA. Die acht Kapitel des vorliegenden Buches sind drei in den USA vielbeachteten Büchern entnommen.
Inhaltlich stehen neben zwei grundlegenden moraltheologischen Themenkreisen – die Aufgabe der Sozialethik und die Ehrfurcht vor dem Leben als Grundmaxime christlicher Ethik – Fragen der Sexualethik im Vordergrund: Eheverständnis, Empfängnisverhütung, Abtreibung, Homosexualität, In-vitro-Fertilisation und Embryotransfer. Ch. Curran geht mit großer Verantwortung, differenziert und intellektuell redlich diesen Fragen nach. Er versteht seine Ausführungen als Beitrag zu einem öffentlichen Diskurs und geht davon aus, daß wir nur in gemeinsamer Anstrengung und geistesgegenwärtiger Traditionsverbundenheit zu einer adäquaten Lösung dieser wichtigen Probleme gelangen können.
Der Leitsatz aller christlichen Ethik, nämlich Ehrfurcht vor dem Leben zu fördern, wird im 1. Kapitel behandelt. Im 2. Kapitel setzt sich der Verfasser methodisch reflektiert, differenziert und kritisch mit der römischen „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik" (1976) auseinander. Diese völlig unkollegial zustandegekommene Erklärung, die von „absoluten Normen" spricht, die Sündenangst als heilsam bezeichnet, weithin undifferenziert alle Verstöße gegen die beanspruchte Ordnung der Sexualität als objektiv schwere Vergehen bezeichnet, wird methodisch exakt untersucht. Der Verfasser kommt zum Schluß, daß diese Erklärung weder eine angemessene Antwort auf die Frage der heutigen Zeit darstellt, noch repräsentativ für die besten Traditionen des katholischen Denkens ist (vgl. 45).
St. Pfürtner begrüßt in seinem engagierten Nachwort diese Veröffentlichung für den

deutschen Sprachraum. Er würdigt Ch. Currans ethische Grundtendenz und methodische Genauigkeit und weist besorgt auf die zunehmende Verschlechterung des innerkirchlichen Klimas durch römischen Machtmißbrauch hin. – Ich wünsche diesem Buch eine große, dialogbereite Leserschaft, weil es zu mündiger und intellektuell redlicher christlicher Ethik beitragen kann.

Alfred Kirchmayr, Wien

Georg Denzler, Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral, Piper Verlag, München – Zürich 1988, 378 Seiten.

Der Verfasser, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Bamberg, informiert in wesentlichen Zügen über die kirchliche Ehe- und Sexualmoral während der Geschichte des Christentums. Er behandelt in drei Teilen die Sexualität in der Ehe, außerhalb der Ehe und die Sexualität der Frau. Die Thematik wird in chronologischer Form dargestellt. Im 1. Teil wird die Sexualität in der Ehe facettenreich behandelt (Wesen und Zweck der Ehe, Formen der Eheschließung und Scheidung, Geburtenregelung). Der 2. Teil dokumentiert die verschiedenen Formen vor- und außerehelicher Sexualität, die sogenannten „Abnormitäten" (Onanie, Kastration, Homosexualität, Prostitution, Illegitimität, Polygamie) und „Gefahrenzonen" (Baden, Tanzen, Turnen). Der 3. Teil befaßt sich mit der Sexualität der Frau (als Untergebene des Mannes, als Sünderin und Heilige, als Hexe und Liturgin).

Denzler möchte durch sein Buch „zu einem selbstbewußten Urteil über die Kirche und ihre Sexualmoral verhelfen und somit für viele Christen befreiend wirken" (Vorwort, 13), womit er nicht zu viel verspricht. Denn seine kenntnisreichen und mit viel Quellenmaterial belegten Darstellungen machen offensichtlich, wie weithin unverantwortlich und ohne biblische Begründung repressive Sexualmoral als „Wille Gottes" ausgegeben wurde und immer noch wird.

Der Verfasser schließt seinen Ausblick mit den bezeichnenden Worten: „Wann wird sich die katholische Kirche von überholten Traditionen befreien und auf ihre Gläubigen befreiend wirken? Wann endlich?" (339)

Alfred Kirchmayr, Wien

Uta Ranke-Heinemann, Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1988, 368 Seiten.

Dies ist ein mit heiligem (bisweilen vielleicht mit zu maßlosem) Zorn geschriebenes Buch. Es sollte jenen Kirchenmännern aller Ränge als Pflichtbuße bei der Beichte zum Lesen aufgegeben werden, die behaupten, daß Päpste und Bischöfe und insbesondere römische Behörden in Fragen der Sexualmoral nie geirrt haben. Man spürt den Zorn der Autorin, wenn sie belegt, wie oft Kirchenmänner gegen die Empfängnisverhütung wetterten, weil dadurch die Wehrkraft im Zeitalter der Massenheere untergraben werde. Sie zürnt ganz besonders Papst Johannes Paul II., wenn er sich unablässig gegen jede Form künstlicher Empfängnisverhütung ausspricht und sich dabei auf eine ungebrochene kirchliche Lehrtradition beruft. „Zwar hat das Verbot der Empfängnisverhütung eine alte lustfeindliche Tradition, aber im Unterschied, ob man gemäß dem Rat des Alfons von Liguori († 1787), der dem französischen Bischof von Bouvier noch 1842 aus Rom zuteil wurde, schweigt und nur auf ausdrückliche Fragen der Eheleute Antwort gibt oder ob man, wie Johannes Paul II., die ganze Welt, ob gelegen oder ungelegen, ungefragt damit übertönt" (302).

Das Buch ist gut dokumentiert, doch manchmal etwas unfair, auch mir gegenüber: Frau Ranke-Heinemann zitiert aus dem „Gesetz Christi" aus dem Kontext gerissene Sätze, die tatsächlich weithin einer sexualrigoristischen Tradition verhaftet sind, ohne auch nur ein einziges Mal auf meine nachkonziliären zusammenfassenden Veröffentlichungen hinzuweisen, die ihrerseits den Zorn der Sexualrigoristen und Traditionalisten hervorgerufen haben. Die Verfasserin ist unfair und unwissenschaftlich, wenn sie schreibt: „Auch das Zweite Vatikanische Konzil, zu Unrecht als ein Fortschritt in der Sexualmoral beschrieben, spricht davon, ‚daß nicht selten die Treue in Gefahr gerät . . ., wenn die Zahl der Kinder – mindestens zeitweise – nicht vermehrt werden kann' und keine ‚unsittlichen Lösungen' herangezogen werden dürfen" (204, Verweis auf GS N. 51). Man lese einmal aufmerksam den Konzilstext!

Bernhard Häring, Gars/Inn

Michael Langer, Katholische Sexualpädagogik im 20. Jahrhundert. Zur Geschichte eines religionspädagogischen Problems. Reihe: Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Neue Folge Band 24, Kösel Verlag, München 1986, 430 Seiten.

Der Autor gibt markante Entwicklungslinien der katholischen Sexualpädagogik wieder. Er beginnt mit der Darstellung der sexualpädagogischen Anweisungen von Ägidius Jais, der repräsentativ und prägend für die Sexualerziehung des beginnenden 19. Jahrhunderts war. Er stellt den Streit um die (biologisch-medizinische) Aufklärung im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts und die Position des „Deutschen Einheitskatechismus" von 1925 dar. Die Pädagogenpersönlichkeit Friedrich Wilhelm Foerster und seine Bedeutung für die katholische Sexualpädagogik werden dargelegt. Die Leitsätze der Fuldaer Bischofskonferenz von 1925 und die sexualpädagogische Tagung in Düsseldorf (im Dezember 1928) werden als markante Zusammenfassungen der bisherigen Positionen dargestellt, obgleich gezeigt wird, daß in den Referaten und Diskussionen der Tagung bereits Aufbrüche spürbar werden. Erkenntnisse aus der Medizin, der Eugenik, der Psychologie dienen der katholischen Sexualpädagogik zur Untermauerung der eigenen (abwehrenden) Position. Im Exkurs 3 zeigt er, wie in den dreißiger Jahren auf Grund der Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften Rückfragen an die Moraltheologie und -pädagogik gestellt werden. Das Kapitel über den „Katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands" von 1955 zeigt, wie mühsam neue Erkenntnisse der Sexualmoral und -pädagogik eingebracht werden konnten. Am Ende des geschichtlichen Durchblicks, bei dem auch noch progressive (Ernst Ell und Sigmund Kripp) sowie „reaktionäre" Standpunkte referiert werden, stehen ein Vergleich des Synodenpapiers „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität" der Gemeinsamen Synode und der „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik" der Glaubenskongregation sowie ein Blick in einige der in Österreich derzeit gebräuchlichen Religionsbücher.

Die Arbeit schließt mit „vorbereitenden Thesen und Fragen zu einem prospektiven Konzept christlicher Sexualpädagogik" unter dem Motto „Partnerschaftliche Liebesfähigkeit". Die Arbeit ist vorwiegend deskriptiv und historisch orientiert. Die moraltheologisch relevanten Fragen werden vor allem in den Exkursen behandelt. – Was darf der Leser erwarten? Eine Fülle sauber dargelegter historischer Informationen, die ihm helfen, gegenwärtige Standpunkte und Entwicklungen als historisch bedingte zu sehen und immer noch oder neu vorgebrachte Argumente in ihrer Genese zu verstehen und zu relativieren. *Maximilian Strasser, Linz*

Wunibald Müller, Homosexualität – eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge. Mit einem Vorwort von Heinrich Pompey, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1986, 240 Seiten.

Diese gekürzte Darstellung einer Würzburger Dissertation im Bereich der Pastoralpsychologie resümiert im ersten Teil die wichtigsten Ansichten verschiedenster Humanwissenschaften, die sich vor allem mit der Ursächlichkeit der gleichgeschlechtlichen Zuneigung beschäftigt haben. Der zweite Teil (60–125) analysiert viele, zum Teil in Europa unbekannte oder schwer zugängliche, kirchliche Stellungnahmen christlicher Kirchen vor allem aus Nordamerika, wo der Autor eine Forschung durchführen konnte. Der dritte Teil (126–222) zeigt einige Bereiche der (pastoralen) Beratung für homotrope Menschen: feste Beziehung, Ehe, Elternschaft, Zölibat, Klosterleben. – Die Zielsetzungen des Buches sind hoch angesetzt. Die große Bedeutung des Buches muß man in seinem enzyklopädischen Material suchen, während die anderen Zielsetzungen nicht erreicht sind. So ist die Methodik der Untersuchung rudimentär; die inhaltlichen Ergebnisse entsprechen nicht dem heutigen Diskussionsstand, der nur zum Teil wiedergegeben ist. Das pastorale Engagement ist manifest, aber Empathie und sogar Sachverständnis für die Lebensbereiche des homotropen Menschen fehlen.

A.M.J.M. Herman van de Spijker, Heerlen

Büchereinlauf

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

Althaus Heinz (Hrsg.), Christentum, Islam und Hinduismus vor den großen Weltproblemen, Telos-Verlag, Altenberge 1989, 145 Seiten.

Büschleb Alipius, Proviant für die Woche. Gottesdienste für das Lesejahr C, Echter Verlag, Würzburg 1988, 144 Seiten, DM 24,–, S 187,20.

Großmann Siegfried (Hrsg.), Der neue Nächste. AIDS fordert uns heraus, Oncken Verlag, Wuppertal – Kassel 1988, 128 Seiten, DM 9,95.

Grün Anselm, Taufstätten: Quellen des Lebens. Mit einem kunsthistorischen Beitrag von *Johannes H. Emminghaus,* Echter Verlag, Würzburg 1988, 96 Seiten, DM 26,–, S 202,80.

Hastenteufel Paul, Katholische Jugend in ihrer Zeit, Band I: 1900–1918, St. Otto-Verlag, Bamberg 1988, 512 Seiten, DM 68,–.

Heinen Karl, Voll Zuversicht und Hoffnung. Predigten von Advent bis Aschermittwoch, Echter Verlag, Würzburg 1988, 88 Seiten, DM 16,80, S 131,10.

Holzner Johann – Zeilinger Udo (Hrsg.), Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur, Verlag Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten – Wien 1988, 166 Seiten, DM 36,–, S 248,–.

Papst Johannes Paul II., Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem", Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger, Kommentar von Elisabeth Gössmann, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 152 Seiten, DM 16,80.

Meesmann Hartmut (Hrsg.), Zwischen Lust und Last. Mit Gegensätzen leben, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1988, 192 Seiten, DM 22,–.

Mondschein Helga, Du hast uns lieb. Ein Gebetbuch für Kinder und ihre Eltern, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln, St. Benno Verlag, Leipzig 1988, 90 Seiten, S 78,–, DM 9,80.

Dies., Beten mit Christoph und Barbara. Ein Gebetbuch für Kinder bis 10 Jahre, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln, St. Benno-Verlag, Leipzig 1988, 144 Seiten, S 98,–, DM 13,80.

Morsey Rudolf (Hrsg.), Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Band 1, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1988, 211 Seiten, DM 28,–.

Müller Hartmut (Hrsg.), Lacht nur, Menschen, lacht! Heitere, kuriose und drastische Predigten, Geschichten und Gedichte aus alter Zeit, Herder Taschenbuch 1591, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 256 Seiten, DM 14,90.

Nouwen Henri J. M., Jesus, Sinn meines Lebens. Briefe an Marc, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 120 Seiten, DM 16,80.

Rahner Karl, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, fünfte, erweiterte Auflage, Einleitung, Anmerkungen und Register von *Karl H. Neufeld,* Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1988, 576 Seiten, S 480,–, DM 68,–.

Rendtorff Rolf – Henrix Hans Hermann (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985. Im Auftrag der Studienkommission „Kirche und Judentum" der evangelischen Kirche in Deutschland und der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn – Chr. Kaiser Verlag, München 1988, 746 Seiten, DM 98,–.

Schütz Christian (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 768 Seiten, DM 78,–.

Sozialteam e. V. Augsburg (Hrsg.), Evangelisierung und Pfarrgemeinde, Colloquium Europäischer Pfarrgemeinden, 6.–10. Juli 1987 in Seggau/Österreich, OSA-Verlag Augsburg (= Verlag Ottfried Selg), Steppach bei Augsburg 1988, 210 Seiten (105 Seiten deutsche, 105 Seiten französische Ausgabe in einem Band).

Unser Glaube. Wie wir ihn bekennen, feiern und leben. Das Glaubensbuch der belgischen Bischöfe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 200 Seiten, DM 19,80.

Zerfaß Rolf (Hrsg.), Erzählter Glaube – erzählende Kirche, Reihe: Quaestiones disputatae, Band 116, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 208 Seiten, DM 39,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Peter F. Schmid, Mag. theol., ist Pastoralpsychologe und Psychotherapeut; er leitet die Kontaktstelle Kultur der Erzdiözese Wien.

Dieter Funke SMM, Dr. theol., ist Mitarbeiter im Jugendhaus Düsseldorf, Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie an der Universität Bonn und arbeitet als Psychoanalytiker in freier Praxis.

Stephan H. Pfürtner ist Professor für Sozialethik im Evangelisch-Theologischen Fachbereich der Universität Marburg/Lahn.

Ute Wild, M. A., unterrichtet Katholische Religion und Latein an einem Gymnasium in Frankfurt und ist ehrenamtlich im Komitee Christenrechte in der Kirche, in der „Initiative Kirche von unten" und in der Pfarrgemeinde Christkönig Eschborn engagiert.

Wolfgang Bartholomäus ist Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

A.M.J.M. Herman van de Spijker, OFMCap., lernt und lehrt Pastoraltheologie und Poimenik an der „Universiteit voor Theologie en Pastoraat" (= U. T. P.) in Heerlen/Holland.

Thomas Brüggemann studiert Kath. Theologie und Geschichte im 12. Semester mit dem Ziel, Lehrer zu werden. Er lebt in Münster.

Sabine Steiger-Sackmann, lic. iur., Fürsprecherin und Notarin, ist Anwältin und Rechtsberaterin an einer Beratungsstelle für Frauen in Olten/Schweiz und Redakteurin der ökumenischen Zeitschrift „Schritte ins Offene".

Evi Meyer, Dipl.-Psych., Dipl.-Theol., ist Referentin für Beratung und Bildung im Zentralverband der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands.

Gerd Heinemann ist Regens im Bischöflichen Theologenkonvikt Collegium Leoninum des Bistums Aachen.

Siegfried Rudolf Dunde, Dipl.-Theol., Dipl.-Psychologe und Soziologe, ist Vorstand in der Deutschen Aids-Stiftung „Positiv leben" in Köln.

Ferdinand Kerstiens ist Pfarrer in Marl/BRD.

Peter Paul Kaspar ist Akademikerseelsorger der Diözese Linz und Rektor der Ursulinenkirche.

UNTERRICHTSPRINZIP VERKEHRSERZIEHUNG

Beiträge für den Religionsunterricht

Herausgegeben von einer ökumenischen Arbeitsgemeinschaft und dem Kuratorium für Verkehrssicherheit, Wien 1989



GRUNDMAPPE und halbjährlich folgend erscheinende **ARBEITSBLÄTTER**

Preis:
Grundmappe S 60,-
Jahresabo der Arbeitsblätter S 30,-

Bestelladresse:
KURATORIUM FÜR VERKEHRSSICHERHEIT
Schulungszentrum für Verkehrserziehung
Zillnerstraße 18, 5020 Salzburg
Tel.: 0662 / 37507 -13 (DW)

Aus dem Inhalt der Grundmappe:

KRITZER Karl Heinz: „Religionspädagogische Begründung für die Berücksichtigung des Themas ‚Straßenverkehr' im Religionsunterricht"
RIEDL Alfons: „Christ im Straßenverkehr. Theologisch-ethische Aspekte"
RÜSCHER Nana: „Bibelworte zum Thema"
ESSMANN Karl-Richard: „ ‚Du bist nicht mein Freund ...'. Methodisch-didaktische Anregungen zum sozialen Lernen"
HOFBAUER Karin, AUST Helga: „Arbeitsmaterialien"

Arbeitsblätter:
Enthalten jeweils eine Unterrichtseinheit mit modellhafter Vorbereitung.

Lucia Haselböck

DU HAST MIR MEIN HERZ GENOMMEN

Sinnbilder und Mystik im Vokalwerk von Johann Sebastian Bach



Bei den zahlreichen Kompositionen J. S. Bachs mit vokalem Anteil (Kantaten, Motetten, Passionen) tritt immer wieder das Problem auf, daß die Texte mit ihren Sinnbildern und Anspielungen auf Unverständnis stoßen. Sowohl Musiker, Radiohörer und Konzertpublikum als auch Kirchengemeinden, die Bachs Vokalwerk im Gottesdienst verwenden, wissen mit der mystischen Wortsymbolik oft nichts anzufangen. Die Autorin ging diesem Problem nach, arbeitete den geisteskultur- und theologiegeschichtlichen Hintergrund von Bachs Texten auf und leistet damit einen wichtigen Beitrag zu einer neuen Wertung bzw. zum Verständnis dieser Texte.

Paperback, ca. 184 Seiten, zahlreiche S/W-Illustrationen, ca. öS 224,–/DM 32,–

herder
WIEN – FREIBURG – BASEL

Leitartikel

Günter Biemer
Gemeinde lernen[1]

Die karge und ungewohnte Verbindung von zwei elementaren Begriffen zur Thematik dieses Leitartikels und zur Charakterisierung dieses Themenhefts macht auf eine zentrale Aufgabe pastoraler Tätigkeit aufmerksam, die häufig übersehen oder nur einseitig gelöst wird. Gewiß gibt es bekannte Formulierungen: beten lernen, Gesänge lernen, teilen lernen, vergeben lernen, Eucharistie mitfeiern lernen usw. Und auch die negativen Formen sind geläufig: verzichten lernen, Sünden meiden, eigene Schwächen überwinden lernen. Aber „Gemeinde lernen"? Was bedeutet da lernen und was gibt es da zu lernen? Lernen ist ein modischer Begriff, der an Aktualität kaum übertroffen werden kann, auch wenn er nicht besonders populär ist. Aber in einer Gesellschaft, in der in einem Jahrzehnt zwei Drittel von dem Wissen veralten, das man sich mühsam in seiner Schul- und Ausbildungsphase erworben hat, ist Lernen zu einem Dauerpostulat geworden. Es gibt kaum einen Beruf, der nicht durch immer neue, revidierte Weiterbildungsprogramme am beschleunigten Veränderungs- und Lernprozeß der Wissenschafts- und Industriegesellschaft teilnehmen muß. Auch die Kirche und die mit ihr befaßten Reflexionsinstanzen von Lehramt und Theologie sind stärker als je zuvor in ihrer Geschichte zu Revision und Neuformulierung, zu Veränderungen und aggiornamenti herausgefordert. Franz von Baaders Diktum „Es darf nicht beim alten bleiben, wenn es beim alten bleiben soll" gilt in unserer Zeit der Beschleunigung aller Lebensprozesse für die Verkündigung des Evangeliums in erhöhtem Maße.

Was ist mit Lernen gemeint?

Doch noch ist gar nicht klar, was denn mit Lernen gemeint ist. Revision, Up-to-date-Bringen, Qualifikationen für neue Anforderungen erwerben, Wissen aneignen, Einstellungen und Haltungen gewinnen: es gibt eine Vielzahl von Perspektiven, die mit dem umfangreichen und inhaltsblassen Begriff des Lernens bezeichnet werden können. Deshalb soll für die hier anstehende Aufgabe Lernen in einer dreifachen Weise eingegrenzt und definiert werden:

- in einer eher kognitiven Richtung: als Aneignung von Information (zum Aufbau kognitiver Strukturen bzw. Schemata im menschlichen Denkvermögen);
- in einer eher verhaltens- und handlungsbezogenen Perspektive: als Sich-verändern aufgrund von Einsicht, Erfahrung und Nachahmung;

[1] Prof. Dr. H. P. Siller von der Goethe-Universität Frankfurt in der freundschaftlichen langjährigen Verbundenheit zum 60. Geburtstag.

– in einer eher personalistischen Weise: als dialogisch-spirituelle Entfaltung eigener Fähigkeiten oder empfangener Qualitäten.

1. „Gemeinde lernen" durch Informationsaufnahme

In der gegenwärtigen Situation der Kirchenpolitik stehen die Zeichen der Kirchenleitung eher auf Einheit als auf Vielfalt, eher auf Betonung der Zentralstellen als der Ortskirchen und ihrer Gemeinden. Einige prononcierte Gruppen in der Kirche wünschen, daß der Papst klar sage, wo es „langgehen soll". Und der gegenwärtige Papst tut dies auch in der Tat. Doch dieses sein Verfahren, das die Einheit stärken soll, die ja zweifellos unersetzbar notwendig ist für ein glaubwürdiges Wirken der Kirche in der Welt (Joh 17, 21), darf gewiß nicht so weit gehen, daß die Vielfalt der Lebensbekundungen in der Kirche verschwindet. Jeder, der Verantwortung in der Kirche trägt, wird sich der Einsicht nicht verschließen dürfen, daß es eine legitime Spannung geben muß zwischen der jeweils zentral eingeforderten Einheit und der an allen Orten in lebendigen Gemeinden verwirklichten Vielfalt. Diese Spannung wird jedenfalls vom Anfang der Kirchengeschichte an bekundet und gefordert: „Es gibt verschiedene Gaben, aber nur einen Geist; es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn; es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott" (1 Kor 12, 4f). Im selben Brief macht Paulus deutlich, daß die Kirche viele Glieder braucht, genau wie der menschliche Leib; da gibt es Augen und Ohren, da sind Organe des Geschmacks und des Geruchsinns; da gibt es Arme und Beine und natürlich den Kopf. Der Kopf der Kirche ist keine irdische Instanz, sondern Jesus Christus, der erhöhte und präsente Herr selbst. Die Glieder des Leibes sind aufeinander verwiesen, und keines darf auf das andere herabschauen, als sei es minder bedeutsam, sagt Paulus.

Die spezifische Lernaufgabe heute: die Mitverantwortung aller Gläubigen

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat der Heilige Geist als spezifische Lernaufgabe für die Kirche die neu entfaltete Offenbarungsaussage in die Mitte gestellt, daß die Laien in ihrer Vielfalt nicht etwa als die Untergebenen der Amtsinhaber zu betrachten sind, sondern als die für die prophetische Kraft der Kirche Mitverantwortlichen im Leibe Jesu Christi: Teilhaber am Amt Jesu Christi des Priesters, Propheten und Königs. Ohne sie gelinge auch die Sendungsaufgabe der Bischöfe und Priester meist nicht, heißt es im Laiendekret des II. Vatikanischen Konzils (Nr. 10), wodurch der Stellenwert, den sie in den Gemeinden der Kirche bzw. den die Gemeinden als „Salz der Erde" haben, unübersehbar deutlich wird.

Die Lehre von den Gemeinden in der Kirche Jesu Christi, in denen die „Gaben" und „Dienste", die „Kräfte" und

Fähigkeiten zum Tragen kommen sollen, um so das Leben des Volkes Gottes in der menschlichen Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen, ist eine Glaubensinformation, die sich Christen aller Ränge anzueignen haben. Dies ist eine erste Form, wie Gemeinde in unserer Zeit zu erlernen ist: eine Professionalisierung des Glaubens, d. h. die Einschränkung der Glaubenskompetenz auf einige Professionelle in der Kirche, widerspräche dem Prinzip der Evangelisierung.

2. „Gemeinde lernen" aufgrund von Veränderungsprozessen, die zu Erfahrungen führen

Mir scheint, daß in unseren deutschsprachigen Ortskirchen von Mitteleuropa die Veränderungen durch Einsicht und Erfahrung vergleichsweise gering sind, im Vergleich nämlich zu dem, was seit etwa 20 Jahren in der Kirche von Lateinamerika durch die bewußte Parteinahme, d. h. Option für die Armen, vor sich geht[2]. Dabei kann man sich meines Erachtens den Unterschied zwischen Handeln und Reden in der Auswirkung nicht scharf genug vorstellen: die Kirche der Armen von Peru, von Kolumbien, von Ecuador, von Brasilien usw. ist eine Wirklichkeit von heilsgeschichtlicher Bedeutung; Worte hingegen, egal von welchem Aussagerang, bleiben auf dem Niveau der Begrifflichkeit und Unwirklichkeit.

a) Wirklichkeitshaltiges Evangelisieren

Die Kraft der heilsgeschichtlichen, weil neutestamentlich gedeuteten Wirklichkeit in der Kirche der Armen[3] interessiert und provoziert uns (in der Kirche der Reichen) in besonderer Weise. Mit Ergriffenheit lauschen wir Gustavo Gutiérrez beim „Sprechen von Gott über die Leiden des Unschuldigen"[4] und erkennen in seinen Schriften die Nacherzählung des „Geistlichen Reiseberichts eines Volkes"[5] als eine neue Form des Exodus und der Nachfolge Christi. Oder wir lassen uns von Josef Sayer sagen, daß die *Pastoralarbeit in der peruanischen Gemeinde* „die entscheidenden Dimensionen aus der gemeinsamen Lektüre der Bibel [erhält], die der Lebenswelt der Campesinos sehr nahesteht, und aus der Reflexion über die Wirklichkeit im Lichte des Wortes Gottes und des Glaubens. Die Lebenswelt wird mit der Bibel konfrontiert – konfrontiert auch mit den Ideen der Bischöfe in den Texten von Medellín und Puebla oder den Ansprachen des Papstes anläßlich seiner Reisen nach Lateinamerika. Dabei wird Gott und Jesus Christus in neuer Weise erfahren und auch ein neues Kirchenbild entdeckt"[6]. – „Während der

[2] Vgl. die Dokumente der 2. und 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín 1968 und Puebla 1979.
[3] *J. Sayer – A. Biesinger,* Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen, München 1988, 20 u. 25ff.
[4] Eine Reflexion über das Buch Ijob, Lima 1986 (deutsch: Mainz 1988).
[5] *G. Gutiérrez,* Beber en su propio pozo. En el itinerario spiritual de un pueblo, Lima [2]1983.
[6] *J. Sayer,* a. a. O. 25.

Erfahrungen mit den christlichen comunidades war es an vielen Stellen und bei vielen Gelegenheiten anrührend, wie Campesinos einander die Bedeutung des Evangeliums in ihr konkretes Leben auslegten, wie sie einander zu Umkehr und Buße riefen, wie sie sich trösteten und wie sie im Predigtgespräch beschlossen, wie man wem weiterhelfen kann, welche Schritte man ganz konkret als Gemeinde für die Gesamtcomunidad tun kann . . ."[7]

b) Laien als Vorbilder der Glaubenspraxis

Was bei den Campesinos von Maras/Cusco aus einer evangeliumnahen Lebensverwirklichung für eine Neukonzeption der Gemeindedienste in Verkündigung und Versöhnung, in Diakonie und gesellschaftlicher Auswirkung gelernt werden kann, das bestätigt der Bischof Jesús Calderón von Puno im Gespräch mit den beiden Gemeindeleiterinnen Berna Schulte und Cristy Orzechowski: „Ich kann nur sagen, wie so oft, daß die Einfachen und Armen uns evangelisieren, die Ureinwohner von ihrer tiefen Volksreligiosität ausgehend. Sie erteilen uns Lektionen im Glauben, im Opfern, im Beten, in der Hingabe für das Gemeinwohl. All das ist eine stille Predigt des Volkes an uns, wie sehr sie dem Wort Gottes und dem Dienst an der Gemeinde Vorrang einräumen. Dieses Volk gibt lebendiges Zeugnis vom Glauben, z. B. nicht zu fliehen in der Gefahr, in der Verfolgung, auszuhalten in der Not, gemeinsam nach Lösungen zu suchen für so viele soziale Probleme, die das Leben behindern, im Teilen des Wenigen oder Vielen, je nachdem. Das heißt evangelisieren, ist Evangelium der Tat."[8] Bischof Calderón ist es auch, der auf die Veränderung der Kirchenstruktur in der lateinamerikanischen Wirklichkeit aufmerksam macht, die als Laiendekret des II. Vatikanischen Konzils ja zunächst nur ein Text ist. „Das Leben der Laien in unserer Kirche ist jung, aber obwohl jung, so doch wirksam, kräftig, impulsgebend und Anlaß zur Hoffnung . . . Wir müssen uns in unserem Verhältnis zu den Laien von alten, nicht mehr funktionierenden Schemata trennen. Alle, die wir in kirchlichen Ämtern stehen, in der Hierarchie, haben mehr oder weniger ein pyramidales Konzept von Kirche im Kopf: Kirche = Hierarchie, Getaufte = Unmündige = Adressaten unserer Botschaften. Dieses Modell funktioniert nicht mehr, weder der Lehre nach noch praktisch, obwohl es natürlich noch genug Leute gibt in unserer Kirche, die es aus allen möglichen Gründen verteidigen . . . Ein neues Modell von Kirche muß heißen: Kirche = Volk Gottes. In dieser Kirche = Volk Gottes

[7] Ebd.
[8] *B. Schulte – C. Orzechowski*, Missionsgesellschaft Betlehem, Immensee: Brief aus Peru. Rundbrief Nr. 34, 1988, 17 (Auszüge aus einem Interview mit Bischof Jesús Calderón).

sind wir alle Mitverantwortliche für den Aufbau der Kirche und alle Gesandte Seines Reiches in der Welt . . .“[9]

c) Frauen als Beispiel für Gemeindeleitung

Angesichts der Tatsache, daß er als Bischof zwei *Frauen* schon über ein Jahrzehnt mit der Gemeindeleitung von Santiago de Pupuja betraut hat und diese sehr erfolgreich wirkten, nennt Bischof Calderón die Stellung der Frau in seiner Diözese eine weitere kirchliche Realität, die zu einem Lernprozeß Anlaß gibt: „Ja, das Wirken der Frau in der Kirche ist gefährlich“, so sagt der Bischof lachend auf die Frage der Interviewerin, „weil sie dem Mann eine ernste Konkurrenz ist. Wenn Ihr Frauen Euch ein Projekt vornehmt, dann wird es auch in den meisten Fällen zu seinem Ziel geführt. Ihr seid ein Beispiel für uns Männer. Die Frau legt eben mehr Herz in die Arbeit. Und wo mehr Liebe ist, da ist auch mehr Effektivität“[10]. Die nicht zufällig aufgeführten, sondern dort erlebten Beispiele, wo Gemeinden lebendig sind, stellen viele unserer Vorstellungen heilvoll in Frage.

3. „Gemeinde lernen“ als Entfaltung eigener Fähigkeiten zum Dialog

Daß Sprechen und Gehen, Kommunizieren und Vertrauen nicht „gelernt werden könnten“ und müßten, meint Eugen Biser zu Unrecht[11]. Natürlich bringt bei dieser Art des Lernens der Mensch sich selbst mit seinen eigenen Gaben ins Spiel. Davon, daß die Christen als Einzelne und Gruppen ihre Begabungen aktuieren, handelt die dritte Dimension der Befähigung für das Leben in der Gemeinde. „Jeder von uns empfing die Gnade in dem Maße, wie Christus sie ihm geschenkt hat“ (Eph 4, 7); doch er muß sich trauen können, sie einzubringen. Damit das geschieht, muß eine Atmosphäre des gegenseitigen Zutrauens bestehen, die man auch mit dem häufig strapazierten Wort Dialog kennzeichnen kann. Paul VI. hat es in seiner Antrittsenzyklika „Ecclesiam suam“ zu einem Stichwort für die Leitung der Kirche nach dem Konzil gemacht. Dem anderen zutrauen, daß ihm die Gaben des Heiligen Geistes gegeben sind, daß sie in den Frauen und Männern, in jungen und alten, geweckt werden können, daß daraus der Geist seine Gemeinde baut, dieses Zutrauen ist die Grundform des Glaubens an die Wirksamkeit des Christus mysticus in seiner Kirche.

Kirche ist gewiß mehr als eine Demokratie; sie erwächst nicht aus der Herrschaftsdelegation des Volkes. Aber sie ist auch mehr als eine Monarchie, denn sie erwächst nicht aus der Herrschaft der Noblen. Ihr Geheimnis und Zentrum ist Jesus Christus, der seinen Geist in den Sakramenten auf jeden einzelnen Menschen in der Taufe indi-

[9] Ebd. 16.
[10] Ebd. 21.
[11] *E. Biser*, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung, Graz 1986, 45–57; 48.

viduiert. So wird durch die Wirksamkeit des Geistes mit den Gaben und Begabungen der Einzelnen die Lebendigkeit der Kirche in der Spannung von Einheit und Vielfalt zu unserer Gabe und Aufgabe.

Lernen, die Wahrheit in Liebe zu tun

Was wir zu lernen haben, um gemeindefähig zu sein in der communio Jesu Christi, wird im Epheserbrief so beschrieben: „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. Durch ihn wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut" (Eph 4, 15f).

Leben ist mehr als Lehre. Glaubensleben läßt sich durch Glaubenslehre nicht ersetzen. Darin bestehen der unverzichtbare Beitrag und die Bedeutung jedes Christen und jeder Christengemeinde für die Sendung der Kirche Jesu Christi.

Artikel

Norbert Mette
Pfarrei versus Gemeinde?
Zur Wiederaufnahme einer unterbrochenen Diskussion

Die beiden Schwerpunkthefte 1 und 2, 1988, zum Thema Gemeinde, insbesondere der Beitrag von H. Steinkamp, „Selbst ‚wenn die Betreuten sich ändern'. Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung", haben heftige Diskussionen ausgelöst. Einige kritische Stellungnahmen bietet das Forum in diesem Heft. Im Anschluß an ein längeres Gespräch der Redaktion mit H. Steinkamp auf einer Redaktionskonferenz in Schwerte, an dem sich auch eine Reihe von Pfarrern und anderen Theologen und Theologinnen beteiligten, hat Mette es übernommen, den bisherigen Stand der Diskussion zusammenzufassen. Dabei geht er von der nachkonziliaren Entfaltung des Gemeindebegriffs aus, wie er im „Pastorale" und auf den Synoden seinen deutlichsten Niederschlag gefunden hat. Die weitere Entwicklung des Verständnisses von „Pfarr-Gemeinde" wurde dann durch kritische Anfragen einerseits aus den Erfahrungen mit Basisgemeinden, andererseits aus neuen kirchlichen Bewegungen mitbestimmt. Und die Pfarrei wurde und wird immer wieder in Frage gestellt. Für die weitere Diskussion skizziert Mette abschließend Voraussetzungen, unter denen auch in volkskirchlichen Strukturen lebendige Gemeinde möglich ist –

wie dies auch der Beitrag von B. Honsel, „Situation und Chance einer volkskirchlichen Gemeinde heute" im programmatischen „Diakonia"-Heft 1, 1989, zeigt. *red*

1. Kompromißformel „Pfarrgemeinde"?

Die im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil insbesondere in der Pastoraltheologie in Gang gekommene Diskussion über die Gemeinde[1] fand ihre erste Zusammenfassung in dem im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen herausgegebenen Pastorale „Die Gemeinde"[2]. Darin ist u. a. als Konsens der damaligen pastoraltheologischen Debatte festgeschrieben, daß zwischen Pfarrei und kirchlicher Gemeinde unterschieden werden müsse. Die Pfarrei, so wurde argumentiert, sei eine kirchenrechtliche Größe; sie sei ein kirchenrechtlicher Verwaltungsbezirk, für dessen Existenz zunächst einmal die Intensität des kirchlichen Engagements der ihm zugehörigen getauften Katholiken unerheblich sei. Für die „Gemeinde" sei jedoch genau dies der relevante Aspekt. Von soziologischen Überlegungen ausgehend, wird sie wie folgt umschrieben: „Sie stellt eine Gruppe von Menschen dar, die an Jesus Christus glauben und versuchen, ihr individuelles und gemeindliches Leben an der Botschaft des Neuen Testaments auszurichten; die Gemeindemitglieder sind in der Gemeinde in ein Geflecht von sozialen Beziehungen hineingebunden und übernehmen bestimmte Funktionen in der Gemeinde; den Mittelpunkt des Gemeindelebens bildet die Gemeindeversammlung, besonders der eucharistische Gottesdienst; die Gemeinde stellt aber kein Getto dar; sie versteht sich als integrierter Teil der Gesamtkirche und weiß sich verpflichtet zum Dienst an der Gesellschaft"[3]. Diese Umschreibungen, so führen die Verfasser des Pastorale im weiteren aus, entsprächen weitgehend dem neutestamentlichen Selbstverständnis von Kirche, so daß sich theologisch formulieren ließe: „Kirche ist Gemeinde"[4].

Pastoraltheologisch ist diese Unterscheidung zwischen Pfarrei und Gemeinde deswegen hilfreich, weil sie eine Zielorientierung pastoralen Handelns anzugeben vermag, die angesichts der zunehmenden Pluralisierung und Säkularisierung der Gesellschaft „für die Fortexistenz

[1] Zu den ersten Beiträgen zählt *F. Klostermann*, Prinzip Gemeinde, Wien 1965.

[2] Mainz 1970. – Als Autoren dieses Bändchens zeichnen *H. Fischer, N. Greinacher* und *F. Klostermann* verantwortlich; wie jeder der zwölf Faszikel des „Pastorale" (Handreichung für den pastoralen Dienst) wurde auch „Die Gemeinde" in mehreren Durchgängen von einer Faszikelkommission und einzelnen Bischöfen (nicht mehr bei Faszikel 7 bis 12) sowie vom Beirat der Konferenz eingehend beraten.

[3] Ebd. 14.

[4] Ebd. 26.

der Kirche lebensnotwendig" wird: „Unsere Pfarreien müssen zu Gemeinden werden"[5].

„Unsere Pfarreien müssen zu Gemeinden werden."

Kirchenpolitisch relevant wurde dieser Slogan dann kurze Zeit später während der Beratungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Sie wurden insgesamt stark von der neueren pastoraltheologischen Diskussion beeinflußt, was sich darin niederschlug, daß „Gemeinde" zu dem zentralen Stichwort der Vorlagen und Beschlüsse geworden ist[6]. Eine Beschlußvorlage ging noch über den zitierten Slogan hinaus, indem sie zwischen Pfarrei und Gemeinde unterschied. Doch wurde diese Unterscheidung nicht in den endgültigen Text übernommen, weil in ihr die Tendenz mitklingt, der Pfarrei als einer rechtlichen Institution den Gemeindecharakter abzusprechen und den Gemeindebegriff für lebendige, offene Gruppierungen im Sinne von territorialen oder nichtterritorialen kirchlichen Substrukturen zu reservieren[7]. Vor allem die Bischöfe warnten davor, Gemeinde allzusehr mit Elementen der Gruppe zu koppeln, die lebendige Gemeinde also in Richtung einer erlebnismäßigen Gruppe zu drängen. Denn zum einen sei die Verkündigung der Frohbotschaft nicht an die Sympathie einer sich zusammengehörig fühlenden Gruppe gebunden; zum anderen entspreche das Eingefügtwerden in die „größtmögliche menschliche Nähe" durchaus nicht dem Lebensgefühl jedes Menschen. Die Bischofskonferenz würdigte, daß kleine, „durch persönlichen Kontakt" verbundene Gruppen innerhalb der Pfarrei wichtige Aufgaben erfüllen; sie läßt diese Gruppen selbst aber nicht als Gemeinde gelten, wenngleich auf Versuche mit „Basisgemeinden", „integrierten" und „offenen" Gemeinden hingewiesen wird[8]. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung war der neue Slogan: „Aus einer Gemeinde, die sich nur versorgen läßt, muß eine Gemeinde werden, die ihr Leben verantwortlich selbst mitgestaltet."[9]

Von seiner Entstehung her wohnt also – so wird man zusammenfassend sagen dürfen – der Bezeichnung „Pfarrgemeinde" ein Kompromißcharakter inne. Auf der einen Seite ist sie ohne Zweifel stark von dem pastoraltheologischen Reformimpuls angeregt, das vom II. Vatikanischen

[5] Ebd. 15.
[6] Vgl. zusammenfassend *H. Wieh*, Das Gemeindeverständnis des Konzils und der Synode, in: *H. Frankemölle* (Hrsg.), Kirche von unten, München – Mainz 1981, 62–77, bes. 69–75.
[7] Zu dieser Diskussion vgl. *N. Glatzel*, Gemeindebildung und Gemeindestruktur, München – Paderborn – Wien 1976, bes. 47ff.
[8] Vgl. die Aussagen über Wesen und Formen der Gemeinde im Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" (2.3), in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, Freiburg 1976, 604ff.
[9] Ebd. 690.

Konzil hervorgehobene theologische Motiv der „Ortskirche" in die kirchliche Praxis umzusetzen; sie bringt also das sloganartig formulierte Anliegen „von der Pfarrei zur Gemeinde" prägnant zum Ausdruck. Auf der anderen Seite läßt sich aus ihr aber auch eine gewisse Halbherzigkeit heraushören: auf das herkömmliche Pfarreiprinzip, eine flächendeckende Präsenz der Kirche institutionellrechtlich zu gewährleisten und so dem traditionellen volkskirchlichen Erwartungsmuster zu entsprechen, soll nicht verzichtet werden. Ob und inwiefern sich dieses herkömmliche Parochialprinzip mit dem Gemeindebildungsprinzip verbinden läßt, wurde offengelassen – sowohl theoretisch als auch praktisch. So konsequent, wie bekannte Pastoraltheologen es gefordert hatten, sollte der Weg zur „Gemeindekirche" doch wohl nicht gegangen werden.

2. Von der Pfarrei zur (Basis-)Gemeinde: Kirchwerdung

Doch bei allen offenen Problemen ist es rückblickend nicht hoch genug anzurechnen, daß von seiten der Pastoraltheologen unter dem Stichwort „Gemeinde" der Anstoß zu kirchlichen Reformen gegeben worden ist, die das Bild der Kirche alles andere als unverändert gelassen haben. Man muß nicht bloß auf die sogenannten „Modellgemeinden" verweisen, um einen solchen Wandel zu konstatieren. Und trotz aller Kompromisse ist der Stellenwert, den die Synodenbeschlüsse der „Gemeinde" als „Trägerin und als Bewährungsfeld vieler bedeutsamer pastoraler Vollzüge"[10] beigemessen haben, beachtlich – bis in die ekklesiologischen Implikationen und Konsequenzen hinein. Verfolgt man jedenfalls diese und andere lehramtliche Texte, ist das Argument von Kardinal Ratzinger, bei der Gemeinde handle es sich nicht um eine theologisch klar ausgeformte, sondern eher um eine anthropologische Größe, nur schwer nachzuvollziehen, auch wenn er zu Recht davor warnt, aus „Gemeinde" ein „Allerwelts-Wort" werden zu lassen[11].

Die Gläubigen als Subjekte der Kirche

In der Tat: „Gemeinde" steht als Programmwort und ekklesiologisches Prinzip einer vom Konzil angestoßenen Erneuerung der Kirche in der Breite und in der Tiefe. Indem die Gläubigen sich als Subjekt der Kirche begreifen lernen, realisieren sie die Kirche des Konzils. Damit gilt umgekehrt: Wo die hierarchisch-klerikale Mentalität und Praxis tonangebend bleiben, auch wo kirchliche Reformen auf dem Verwaltungsweg „von oben" verordnet werden, bleibt das Konzil auf der Strecke. Ob die Kirche des Konzils wirklich gewollt wird, läßt sich daran able-

[10] *K. Lehmann,* Allgemeine Einleitung: ebd. 21–67, hier 64.
[11] Vgl. *J. Kard. Ratzinger,* Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 300–327.

sen, ob die Bildung von Gemeinden gefördert oder behindert wird[12]. Der Befreiungstheologe J. Comblin präzisiert das, wenn er schreibt: „Natürlich wird der Begriff ‚Gemeinde' auch mißbraucht. Da will ein Priester seine Pfarrei dezentralisieren. Dazu markiert er verschiedene Gottesdienststellen, ernennt Verantwortliche und versammelt die dortigen Gläubigen um die gottesdienstlichen Feiern und sonstigen pfarrlichen Funktionen (Katechese, Sakramente, Fürsorge). Großzügig gewährt er diesen Gruppierungen den Namen ‚Gemeinde'. Doch von ‚Gemeinde' oder ‚Gemeinschaft' findet sich da nichts. Diese wächst von unten nach oben. Zwar kann sie von Personen, die von außen kommen, angeregt oder gefördert werden. Doch geboren wird sie aus dem Einsatz ihrer Mitglieder. Diese treffen sich zunächst nicht in einer Kapelle, sondern an einem Ort gemeinsamen Handelns. Die Führer, Animateure oder Leiter beziehen ihre Kompetenz nicht vom Pfarrer, der sie delegiert, sondern von der Gemeinde selbst. Wenn alles Werk des Klerus oder der sogenannten Pastoralträger wäre, käme der Geist nicht zum Zuge, wenigstens gäbe es keine echte Geisterfahrung. Die gibt es nur, wo sich Gemeinden selbst organisieren und aus sich selbst heraus handeln. Was andere wollen, führt nie zur Geburt einer Gemeinde. Gemeinde lebt aus gemeinsamem Handeln"[13].

Schwierige Rezeption der „Basisgemeinde"-Erfahrungen

Die theologische, insbesondere ekklesiologische Tragweite der hier mitgeteilten Erfahrungen, wie sie aus der Praxis der Basisgemeinden heraus erwachsen und wie sie im Rahmen der Befreiungstheologie und ihr verwandter Ansätze diskutiert werden[14], findet zu Recht auch in der hiesigen Gemeindediskussion Beachtung[15]. Allerdings hat H. Steinkamp recht, wenn er gegen eine allzu oberflächliche Rezeption der Basisgemeinden und eine inflationäre Verwendung dieses Begriffs Einspruch erhebt und darauf insistiert, daß die „kirchlichen Basisgemeinden" in ihrem ursprünglichen Kontext alles andere als bloße Sozialformen darstellen, die mit allen möglichen Aktivitäten gefüllt werden können und darum beliebig kopierbar sind, sondern daß sie in konkreten gesellschaftlich-politischen Zusammenhängen stehende Praxisfor-

[12] Vgl. *E. Klinger – R. Zerfaß*, Vorwort, in: *dies.* (Hrsg.), Die Basisgemeinden – ein Schritt auf dem Wege zur Kirche des Konzils, Würzburg 1984, 7ff.
[13] *J. Comblin*, Der Heilige Geist, Düsseldorf 1988, 49f. Vgl. auch *ders.*, Das Bild vom Menschen, Düsseldorf 1987, bes. 18–24.
[14] Vgl. dazu insbes. *L. Boff*, Die Neuentdeckung der Kirche, Mainz 1980; *ders.*, Und die Kirche ist Volk geworden, Düsseldorf 1987; *F. Castillo* (Hrsg.), Die Kirche der Armen in Lateinamerika, Freiburg/Schw. 1987; Concilium 11 (1975) Heft 4.
[15] Vgl. z. B. den gen. Sammelband von *E. Klinger – R. Zerfaß* sowie *H. Frankemölle*, a. a. O.

men sind[16]. Sie sind somit nicht in erster Linie Ort und Träger von „Kirchenträumen", wie sie hier gern rezipiert werden[17], sondern eher von „Reich-Gottes-Träumen". Das will sagen, daß nicht die Reform bloß der jeweiligen Gemeinde und auch nicht der Kirche insgesamt ihr Hauptanliegen ist, sondern der Kampf um bessere Lebensbedingungen aus den Leiderfahrungen der Armen und Unterdrückten heraus – was allerdings auch für die Gestalt der Kirche und ihren gesellschaftlichen Ort nicht folgenlos bleibt.

Hinsichtlich des Verhältnisses der Basisgemeinden zur Pfarrei hat C. Boff diese Konsequenzen wie folgt angedeutet: „Die Basisgemeinden stehen nicht der Pfarrgemeinde als solcher entgegen, sondern nur deren Organisationsform. Im übrigen benutzen die Basisgemeinden den Raum, den die Pfarrgemeinde bietet. Dadurch bringen sie die Pfarrgemeinde in Bewegung und verändern sie, indem sie in ihr ein Netz von Gemeinden bilden. So tragen die Basisgemeinden dazu bei, aus der Pfarrgemeinde eine wirkliche Gemeinde zu machen, die brüderlicher, biblischer und sozial engagierter ist. Auf diese Weise gewinnt die Pfarrgemeinde an kirchlicher Substanz. Die Basisgemeinden machen die Kirche kirchlicher"[18].

3. In Konkurrenz zur Pfarrei?

Die Basisgemeinden begreifen sich also nicht als Widerpart der Pfarrei, wohl aber als Widerpart des herkömmlichen, auf eine Betreuungspastoral ausgerichteten Parochialprinzips. In diesem Sinne hat H. Steinkamp recht, wenn er bemerkt, daß das basisgemeindliche Modell zu einer „Frischzellentransplantation" zum Zwecke der „Revitalisierung des alternden Organismus der Volkskirche"[19] nicht geeignet ist. Ausdrücklich weist C. Boff solche utilitaristischen Indienstnahmen der Basisgemeinden ab und umreißt ihren ekklesiologischen Stellenwert dadurch, daß er sie nicht als „eine neue Bewegung innerhalb der Kirche" charakterisiert, sondern als „eine Kirche in Bewegung"[20]. Ob sie sich also dazu verstehen können, selbst eine solche „Kirche in Bewegung" zu werden, ist demnach die entscheidende Frage an die herkömmlichen Pfarreien.

Die neuen kirchlichen Bewegungen

Von dieser Unterscheidung „Bewegung innerhalb der Kirche" und „Kirche in Bewegung" her wird die Differenz deutlich, die zwischen dem basisgemeindlichen Kir-

[16] Vgl. *H. Steinkamp*, Selbst „wenn die Betreuten sich ändern", in: Diakonia 19 (1988) 78–89, bes. 80ff.
[17] Vgl. z. B. *W. Ludin* u. a. (Hrsg.), Wir Kirchenträumer. Basisgemeinden im deutschsprachigen Raum, Olten 1987.
[18] *C. Boff*, Eine Kirche in Bewegung, in: EK 19 (1986) 640–644, hier 643. Vgl. auch *ders.*, Befreiung der Armen, Freiburg/Schw. 1986, bes. 89–98.
[19] Vgl. *H. Steinkamp*, a. a. O. 80.
[20] Vgl. *C. Boff*, Eine Kirche in Bewegung, a. a. O. 643f.

chenmodell und dem Kirchenverständnis der sogenannten „neuen kirchlichen Bewegungen" liegt. Nicht zufällig waren es Verfechter des basiskirchlichen Ansatzes, die auf der letzten Bischofssynode eine kontroverse Diskussion über diese neuen Laienbewegungen entfachten[21]. Es wurde die Befürchtung laut, durch die neuen kirchlichen Bewegungen werde eine „Parallel-Pastoral" etabliert, die zentral gelenkt werde und so den Weg in Richtung einer größeren Autonomie der Ortskirchen für die Gestaltung der pastoralen Aufgaben wieder rückgängig mache. Auch sei bei ihnen nicht selten eine problematische Ausrichtung ihrer Spiritualität antreffbar, insofern diese auf die Befriedigung persönlicher Aspirationen ziele und den Glauben aus der direkten Konfrontation mit den gesellschaftlichen Herausforderungen herausnehme. Insgesamt seien neointegralistische Tendenzen unverkennbar. Wie von seiten eines Fürsprechers der „neuen kirchlichen Bewegungen" deren Verhältnis zur Pfarrei gesehen wird, läßt sich einem Votum von E. Corecco, dem Bischof von Lugano, entnehmen, in dem er darauf verwies, daß es sich bei der Pfarrei – im Unterschied zur Ortskirche – um keine theologische Wirklichkeit handle. Sie sei „lediglich die historisch-juridische Organisation eines . . . [wesentlichen] institutionellen Elementes [der Kirche], nämlich der eucharistischen Gemeinschaft, die aus dem Wort Gottes und dem Sakrament" entstehe[22]. Prinzipiell käme somit der Pfarrei kein Vorrang vor den geistlichen Bewegungen zu.

Praktisch heißt das natürlich nicht, daß diese nicht auch in den Pfarreien wirken. Aber das geschieht in der Regel als Bemühen um eine kirchliche „Erneuerung", in der die hierarchologische Konzeption nicht angetastet, sondern lediglich um einige charismatische Elemente angereichert wird. Daß sie von den Basisgemeinden als Gegenpol eingeschätzt werden, liegt auf der Hand.

4. „Hat die Pfarrei ausgedient?"[23]

Diese Frage drängt sich unweigerlich auf, wenn man die hier kurz skizzierte neuere Diskussion verfolgt. Es hat den Anschein, als werde die traditionelle Pfarrei in ihrem Wert von den verschiedensten Seiten her angefragt – von „rechts" und von „links", wenn man so will. Natürlich

[21] Vgl. dazu Bischof *P. J. Cordes*, Die Synode über die Laien als „Glaubensschule", in: IKZ 17 (1988) 153–165, bes. 162–165; *L. Kaufmann*, Kritische Äußerungen zu den „movimenti", in: Orientierung 51 (1987) 216ff; *D. Seeber*, Gemeinschaft, Teilnahme, Unterscheidungsarbeit, in: HK 41 (1987) 521–525, bes. 524f; *U. Ruh*, Hohe Erwartungen – bescheidene Ergebnisse: ebd. 564–569, bes. 566. Vgl. auch *K. Nientiedt*, Geistliche Aufbrüche, in: HK 40 (1986) 428–433.

[22] Zitiert nach *P. J. Cordes*, a. a. O. 163f.

[23] *L. Kaufmann*, a. a. O. 218.

verbinden sich damit unterschiedliche Motive: Auf der einen Seite wird der Pfarrei vorgehalten, sie gewährleiste unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen (vor allem der Säkularität und Urbanität) nicht mehr die „elementare und hinreichende Form der Zugehörigkeit zur Kirche", so daß neben ihr neue Formen geschaffen werden müßten, die das „grundlegende Selbstbewußtsein der Kirche"[24] offensiv zur Geltung zu bringen vermöchten. Auf der anderen Seite wird gegen die Pfarrei eingewendet, sie leiste lediglich noch individuelle und private „Kontingenzbewältigungspraxis" und verrate ihre Berufung, im Dienst der integralen Befreiung und Versöhnung der Menschen zu stehen. Bemerkenswert ist allerdings, wie beispielsweise derselbe Kardinal Lorscheider, der dem Pfarreiprinzip den vernichtenden Vorwurf des „Pferch-Denkens" gemacht hat[25], in dem Augenblick sich für den bleibenden Wert der Pfarrei ausspricht, als dieser von einem integralistischen Kirchenkonzept her in Frage gestellt wird.

Relativierung der Debatte

Dieser Vorgang wird deswegen hier erwähnt, weil er den bisweilen prinzipiell anmutenden Streit um die Pfarrei relativiert. Es ist nicht die Pfarrei schlechthin, die zur Debatte steht. Sondern es geht um die Frage, ob und inwiefern sie für die Verwirklichung des kirchlichen Auftrages unter den soziohistorischen Gegebenheiten ihres Kontextes förderlich oder hinderlich ist, ob sie also – theologisch gesprochen – Gemeindebildung ermöglicht[26]. Der vor über 25 Jahren formulierte Slogan „Unsere Pfarreien müssen zu Gemeinden werden" zeigte sich in dieser Hinsicht noch optimistisch. Daß momentan die Einschätzungen zurückhaltender, wenn nicht pessimistischer ausfallen, hat der Überblick über die momentane Diskussionslage ergeben. Dabei ist diese zum Teil ein Reflex auf die tiefgreifenden Veränderungen in der kirchlichen Praxis, wie sie sich zwischenzeitlich vollzogen haben: Die Zahl der in der Praxis der Pfarreien erreichten Menschen wird konstant geringer. Zu einem anderen Teil hat jedoch die Diskussion selbst eine Wendung genommen, die die vom Konzil gespeiste Zuversicht eines weitgehenden Konsenses über den weiteren Weg der Kirche hat fragwürdig werden lassen; immer mehr wurden die Begriffe „Pfarrei" und „Gemeinde" zu Reizwörtern erbitterter Kontroversen, die von grundlegenden Meinungsverschiedenheiten in der Ekklesiologie herrühren.

[24] Vgl. ebd.
[25] Vgl. *A. Lorscheider*, Die Pfarrei, in: Weltkirche 5 (1985) 23f.
[26] Zum hier zugrunde gelegten Gemeindeverständnis vgl. *Chr. Bäumler – N. Mette*, Christliche Gemeindepraxis, in: *dies.* (Hrsg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen, München – Düsseldorf 1987, 9–38.

Von daher ist es notwendig, in der Diskussion über die Zukunftsfähigkeit der Pfarrei (im Kontext der Frage nach der „Zukunft der Gemeinde") zwei Ebenen zu unterscheiden: Auf der einen Seite richtet sich die Frage auf die strukturellen Aspekte, d. h. darauf, ob und inwieweit die herkömmliche Parochialstruktur eine Präsenz der Kirche in der Gesellschaft ermöglicht oder ob sie um andere Strukturen ergänzt werden muß oder ob sie durch gänzlich neue Strukturen ersetzt werden sollte. Aussagen auf dieser Ebene können allerdings nur als „Wenn-dann-Sätze" formuliert werden, was deutlich macht, daß für konkrete Entscheidungen die Berücksichtigung der anderen Seite, der mehr „ideologischen" bzw. „programmatischen" Ebene unabdingbar ist. Wozu die Strukturen dienen sollen, steht hier zur Diskussion.

Vorhandene Widersprüchlichkeiten

Das Erhellende der Thesen von H. Steinkamp besteht darin, daß sie auf Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten aufmerksam machen, die auf der zweiten, der „ideologischen" Ebene der gegenwärtigen Gemeindediskussion antreffbar sind. Ausdrücklich wird das durch die Redeweise „Pfarrei als Ideologie" kenntlich gemacht[27]. Und es ist *diese* nach Steinkamps Meinung momentan in der pastoralen Praxis vorherrschende Ideologie, der er bescheinigt, daß sie Gemeindebildung verhindert. Unausgesprochen beinhaltet diese Diagnose zwei alternative Thesen:

1. Im Rahmen des herkömmlichen Konzepts der Pfarrei, gemäß dem mit Hilfe einer flächendeckenden Pastoral eine umfassende Betreuung der Kirchenmitglieder gewährleistet werden soll, ist „Gemeindebildung" erst gar nicht vorgesehen. „Gemeinde" gilt ebenso wie das „Priestertum aller Gläubigen" als protestantisches Prinzip und widerspricht somit dem katholischen Kirchenverständnis.

2. Wo das theologische Motiv der Ortskirche konsequent als Leitorientierung dem pastoralen Handeln zugrunde gelegt wird, kommt es zu Prozessen der Gemeindebildung. Der „Ort" bzw. die „Orte" solcher Gemeindebildung können im Rahmen der herkömmlichen Parochialstrukturen gelegen sein, wobei diese dann eine der veränderten Praxis entsprechende Transformation erfahren; Gemeindebildung kann sich aber auch an anderen Orten ereignen. Aus seiner – theologisch begründeten – Sympathie für die Basisgemeinden als Modell solcher Kirchwerdung macht Steinkamp keinen Hehl.

5. Möglichkeiten der Gemeindebildung in der Pfarrei

So sehr m. E. der These zugestimmt werden muß, daß ein Festhalten am ideologisch verbrämten Parochialprinzip und Versuche der Gemeindebildung sich gegenseitig aus-

[27] Vgl. *H. Steinkamp*, a. a. O., bes. 83–87.

schließen, bleibt die Frage offen, ob und inwieweit die hergebrachten Parochialstrukturen Ansatzpunkte für eine „Kirche in Bewegung" (C. Boff) enthalten. Oder bilden Strukturen und Ideologie unweigerlich eine Einheit? Die Tendenz, daß es dazu kommt, ist groß; dennoch sind alternative Wege möglich, wenn . . . ja wenn die in den Parochialstrukturen durchaus auch antreffbaren *Vorteile* für eine Gemeindebildung konsequent ernstgenommen werden[28].

5.1 Auch Volkskirche als „Fürsein für die Welt" möglich

Auch wenn eine ganz andere strukturelle Präsenz der Kirche in der Gesellschaft denkbar und auf Dauer möglicherweise erwartbar ist, wie es etwa K. Rahner mit seinem Oasen-Modell entworfen hat[29], kann das nicht heißen, den hergebrachten Strukturen einfachhin den Abschied zu geben. Ohne die Volkskirche verklären zu wollen, ist ihr zu bescheinigen, daß sie eine gute Voraussetzung bietet, das „Kirchesein der Kirche" als „Fürsein für die Welt" zur Geltung zu bringen[30]. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß sich die Kirche nicht außer- oder oberhalb – gleichsam als neutrale Institution – der real existierenden gesellschaftlichen Widersprüche angesiedelt wähnt, sondern sich bewußt wird, daß sie darin verstrickt ist und sie genau darin ihrer Aufgabe nachzukommen hat, „die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk" (Barmen VI). Angesichts der an sie gerichteten divergierenden Erwartungen besteht für die Kirche die Versuchung, allen gefallen zu wollen und damit unbestimmt und beliebig zu werden. Umgekehrt steckt in der volkskirchlichen Existenzweise aber auch eine ständige Erinnerung und Mahnung, daß – wie E. Lange es formuliert hat – der „Einspruch Jesu gegen die Selbstzerstörung des Menschen"[31] nicht abstrakt, sondern im gegebenen soziokulturellen Zusammenhang zu bezeugen ist und das zur Parteilichkeit für die „Opfer der Zeit" verpflichtet.

5.2 Die Orthaftigkeit von Kirche ernst nehmen

Nimmt man die territoriale Gliederung ernst, wird damit die Kirche in ihren Gemeinden an konkrete Orte verwiesen und mit den dort existierenden Lebensbedingungen der Menschen in besonderer Weise konfrontiert. Die damit gestellte Herausforderung wird allerdings vertan, wo die Beteiligten über die Pflege eines „parochialen Gewis-

[28] Vgl. dazu auch *G. Schneider*, Wege zum Gemeindeaufbau, in: werkstatt gemeinde 6 (1988) 95–108.
[29] Vgl. *K. Rahner*, Über die Zukunft der Gemeinden, in: Schriften zur Theologie XVI, 160–177.
[30] *J. Schmidt*, Parteilichkeit in der Volkskirche, in: PTh 76 (1987) 503–520, hier 519 (formuliert im Anschluß an D. Bonhoeffer und E. Lange).
[31] *E. Lange*, Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns, in: *ders.*, Kirche für die Welt, München – Gelnhausen 1981, 197–214, hier: 199; vgl. *J. Schmidt*, a. a. O.

sens" (E. Lange) nicht hinauskommen. Die damit einhergehende Ortlosigkeit der Pfarreien hat kaum jemand so nachhaltig angeprangert wie D. Bonhoeffer: Die Kirche „will überall sein und ist darum nirgends"[32]. Indem sie sich in den bevorzugten Orten der Gesellschaft einrichtet, indem sie zur Feier neben dem Alltag werde, verrate sie ihren eigentlichen Ort. Diesen gewinne sie nur zurück, so Bonhoeffer, wenn sie nach dem Ort des gegenwärtigen Christus in der Welt suche. Wo sie sich zu den „Opfern der Zeit" in ihrer Umgebung begibt, wo sie die Not vor Ort wahrzunehmen beginnt[33], wo sie sich darauf einläßt, „Ensemble der Opfer der Zeit", „Versammlung der Armen"[34] zu sein und in gelebter Solidarität mit ihnen ihr „parochiales Gewissen" transzendiert, da bildet sich inmitten der parochialen Strukturen Gemeinde, da entsteht ein Netzwerk von Gemeinden.

5.3 Für ein Miteinander von Pfarreien und Initiativgruppen

H. Steinkamps Beobachtung trifft zu, daß sich solche Ansätze basisgemeindlicher Neuorientierung überwiegend „an der Peripherie der Pfarreien" vollziehen[35]. Es sind in der Regel kleinere Initiativ- und Basisgruppen, die in projektbezogenem Konkretisieren der Nachfolgepraxis Träger von Gemeindebildungsprozessen sind. Die Gefahr ist allerdings, daß sie aufgrund ihrer Randstellung in den Pfarreien nicht auf diese einzuwirken vermögen und infolgedessen Pfarreien und die kritischen Initiativgruppen auseinanderdriften. Eine entscheidende Frage auf Zukunft hin wird sein, ob diese Entwicklung zwangsläufig ist oder ob es gelingt, daß die Pfarreien und Initiativgruppen zu einem – wenn auch spannungsvollen – Miteinander finden, aus dem sich am ehesten langfristig auch hierzulande neue Gestaltwerdungen der Kirche ergeben[36]. Auf der einen Seite sind um der Aktualität und Universalität des Kircheseins willen die herkömmlichen Pfarreien auf die Initiativgruppen angewiesen. Auf der anderen Seite können um der Kontinuität und Besonderheit des Kircheseins willen die Initiativgruppen die Pfarreien nicht einfach übergehen. Weil in den herkömmlichen Pfarreien nur in Ausnahmefällen ein entsprechendes Problembewußtsein vorausgesetzt werden kann, richtet

[32] *D. Bonhoeffer*, Das Wesen der Kirche, München 1971, 21; vgl. dazu auch *U. Duchrow*, Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden?, in: *ders.*, Weltwirtschaft heute – Ein Feld für Bekennende Kirche, München 1986, 36–55.
[33] Vgl. *H. Steinkamp*, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde, Freiburg 1985, bes. 66ff.
[34] Vgl. *E. Lange*, Ein anderes Gemeindebild, in: *ders.*, a. a. O. 176–194, bes. 183ff.
[35] *H. Steinkamp*, a. a. O. (Anm. 16), 88.
[36] Vgl. hierzu ausführlicher *N. Mette*, Nicht auseinanderdriften! Fünf Thesen zum spannungsreichen Verhältnis zwischen Pfarreien und kritischen christlichen Initiativgruppen, in: Publik-Forum vom 5. September 1986, 40f.

sich momentan die Frage an die Initiativgruppen, ob sie bereit sind, auch im Rahmen der Pfarreien auf einen Prozeß der Klärung und Erneuerung dessen, was heute am konkreten Ort Nachfolgepraxis heißt, hinzuarbeiten. Es gibt nicht nur frustrierende, sondern auch gegenteilige Erfahrungen, die auf entsprechende Gestaltungsmöglichkeiten hoffen lassen, auch wenn dafür Zähigkeit und Geduld und nicht zuletzt Vertrauen auf den Geist, der allein die Kirche lenkt, vonnöten sind.

In diesem Zusammenhang sei ein Notabene auch an die Adresse der Praktischen Theologie vermerkt: Sie hat mit einem undifferenzierten Reden über „Gemeinde" dazu beigetragen, daß eine Wahrnehmung der Kirche in ihren verschiedenen Sozialgestalten und die Würdigung des damit gegebenen Potentials zu ihrer ständigen kritischen Selbstkorrektur erschwert worden ist[37]. Solange auch die Praktische Theologie einem „morphologischen Fundamentalismus"[38] huldigt, läuft sie Gefahr, allein auf die hergebrachten parochialen Strukturen als Orten der Gemeindebildung fixiert zu sein und andere – mögliche und faktische, etwa im Bereich der Diakonie oder den überpfarrlichen Strukturen – Orte in ihrem praktischen und theologischen Gehalt zu übersehen. Wo finden z. B. die von den landläufigen Pfarreien Ausgestoßenen, Frustrierten und Resignierten innerhalb der Kirche ihren Anwalt?

Kirchenreform – nicht ohne Konflikte

Gemeindebildung und Kirchenreform sind die zwei Seiten ein und derselben Medaille, hat H. Steinkamp zu Recht betont. Solange die Vorstellung einer uniformen und monozentrischen Kirche für kirchenamtliche Entscheidungen maßgeblich bleibt, solange die konkreten Erfordernisse einer Pastoral vor Ort nicht gebührend berücksichtigt werden – etwa bei dem Einsatz der hauptamtlich Tätigen[39] –, wird die herkömmliche Betreuungspastoral nicht überwunden werden können, wird eine „Kirche in Bewegung" (C. Boff) nicht in Gang kommen. Auch das gehört zu den nachkonziliaren Erfahrungen: Um dem vom Konzil betonten ortskirchlichen Prinzip pastoral-praktisch zum Durchbruch zu verhelfen, sind Konflikte unausweichlich. Die Frage ist nur, wie damit umgegangen wird[40].

[37] Vgl. *W. Huber*, Kirche, Stuttgart 1979, 44–58.
[38] *E. Lange*, Ein anderes Gemeindebild, a. a. O. 178.
[39] Treffend spricht J. B. Metz von einer Ausbildung zu einer Art „pastoraler Mehrzweckwaffe". (Vgl. *J. B. Metz*, Suchbewegungen nach einem neuen Gemeindebild, in: *F.-X. Kaufmann – J. B. Metz*, Zukunftsfähigkeit, Freiburg 1987, 148–165, hier 162.)
[40] Vgl. *D. Wiederkehr*, Ortskirche und Weltkirche. Fruchtbare Konflikte zwischen bisheriger und weiterführender Ekklesiopraxis und Ekklesiologie, in: ZMR 68 (1984) 99–115; zu einer entsprechenden ekklesiologischen Grundlegung vgl. *Chr. Duquoc*, Kirchen unterwegs, Freiburg/Schw. 1985.

Michael Gmelch
Impulse für eine zukünftige Gemeindespiritualität

Auf der Basis des konziliaren Kirchenbildes und auf dem Hintergrund der Identitätskrise der Gemeinden plädiert Gmelch für die Förderung kleinerer Gemeinschaften und ihre Vernetzung. Auf diese Weise könne die Identität der Gemeinden und ihre Spiritualität gestärkt werden. – Die Anstöße nimmt der Autor aus seiner Begegnung mit französischen Basisgemeinden. red

1. Vorwort

Unter Spiritualität verstehe ich die Gesamtheit an Äußerungen, Gestaltungsformen und Modellen eines Lebensentwurfes, der sich vom Glauben her qualifiziert und sich in den Horizont des Evangeliums einschreibt. Insofern Spiritualität nicht nur einen Teilbereich der Existenz betrifft – etwa im Sinn einer auf kultisch-rituelle Verhaltensweisen reduzierten Frömmigkeit –, hat sie Grundlegendes mit der Identität des Menschen zu tun. Auf der Suche nach Bausteinen für eine zeitgemäße Spiritualität der Gemeinde ist demnach zu fragen, welche identitätsbildenden Momente unaufgebbar zum Selbstverständnis einer Gemeinde gehören. Kriterien für alle Versuche, Gemeinde zu definieren, finden sich in den Aussagen der Kirche über sich selbst, namentlich in den beiden Kirchendokumenten „Lumen Gentium" und „Gaudium et Spes" des II. Vatikanischen Konzils.

2. Das Selbstverständnis der Kirche des Konzils

Eine der zentralen Wiederentdeckungen des Konzils war die Beschreibung der Kirche als Communio des Volkes Gottes. Die Volk-Gottes-Ekklesiologie bildet den theologischen Leitfaden der gesamten Konzeption des Konzils und ist nach Kardinal L.-J. Suenens die „vielleicht wichtigste Revolution am Konzil"[1]. Der Volk-Gottes-Begriff hat identitätsbildende Kraft, denn er gibt die Berufung aller Glaubenden zu erkennen: sie sind berufen zur Gemeinschaft mit Gott und zur Gemeinschaft untereinander. Wenn die Kirche die Gemeinschaft des Volkes Gottes ist und die Menschen des Volkes Gottes kraft ihrer Berufung und Sendung diese Gemeinschaft bilden, sind prinzipiell alle Menschen, die diese Gemeinschaft bilden, die Kirche selbst. Damit gehört die jahrhundertelange Unterscheidung zwischen Kirche (= Papst, Bischöfe und Priester) und Volk Gottes (= Laien) endgültig der Vergangenheit an und ist – wenigstens theoretisch – anachronistisch geworden.

Die Kirche des Volkes Gottes zeichnet sich aus durch die geschwisterliche Gemeinschaft; ihren Gemeinschaftscharakter gewinnt die Kirche nicht in erster Linie kraft ihrer

[1] Zit. nach *H. Rossi*, Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitäre Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des II. Vatikanischen Konzils, Köln 1976, 103, Anm. 113.

institutionellen Ausprägungen und Strukturen, sondern durch die Qualität der personalen Beziehungen[2], die die Gläubigen angesichts ihres Gottes untereinander pflegen. Gott hat es nämlich „gefallen, die Menschen nicht bloß als einzelne, ohne jede gegenseitige Verbindung, zur Teilnahme an seinem Leben zu rufen, sondern sie zu einem Volk zu bilden"[3]. Gott will „Gemeinschaft mit sich herstellen und brüderliche Verbundenheit unter den Menschen [. . .] stiften" (AG 3).

Diese Gemeinschaft braucht eine reale soziale Basis; sie ist niemals abstrakt, sondern konkret, d. h. geschichtlich-situativ vermittelbar. Unbeschadet ihres mystischen Charakters lebt die Kirche von wirklich existierenden persönlichen Beziehungen der Glaubenden untereinander. Ohne sie würde die Kirche in einem Mystizismus landen und ihr Charakter als Communio bliebe eine so sublime Wirklichkeit, „daß sie ein in den Wolken schwebendes Ideal bleiben würde und sich nicht in unser konkretes Alltagsleben übersetzen könnte"[4]. Geerdet wird dieses Ideal an konkreten Lebensorten: wo Menschen das Wagnis eingehen, eine „Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit" (LG 9) zu bilden.

Die Pastoralkonstitution verdeutlicht: Christus „stiftete [. . .] unter allen, die ihn im Glauben und in der Liebe annehmen, durch das Geschenk seines Geistes eine neue brüderliche Gemeinschaft in seinem Leib, der Kirche, in dem alle einander Glieder sind und sich entsprechend der empfangenen Gaben gegenseitig dienen sollen. Diese Solidarität muß ständig wachsen" (GS 32).

Die Kirche des Volkes Gottes – ein Mysterium der Gemeinschaft

Auf einen gemeinsamen Nenner gebracht heißt das: Die Kirche des Volkes Gottes ist ihrem Wesen nach ein Mysterium der Gemeinschaft; darin liegt ihre Würde, ihre Berufung und ihr Auftrag. Diesen gemeinsamen Nenner der Erneuerungsversuche des Konzils und der sich daraus ergebenden pastoralen Konsequenzen hat Paul VI. bei der Eröffnung der zweiten Session des Konzils so zusammengefaßt: „Den Geist des Konzils fördert, wer in das katholische Leben einen festeren Zusammenhalt, eine größere Brüderlichkeit und eine stärkere Liebe hineinzutragen sucht. Alles, was den Gemeinschaftssinn schwächt oder gegen ihn verstößt, liegt außerhalb der Linie, die das Konzil für die Erneuerung [. . .] der Kirche gegeben hat"[5]. Johannes Paul II. betont diesen Zusammenhang in seinem Brief an die Bischöfe zur Vorbereitung der römi-

[2] Siehe dazu bes. *H. Rossi*, a. a. O.
[3] Ad Gentes 2; vgl. ähnlich Lumen Gentium 9.
[4] *Y. Congar*, Der Heilige Geist, Freiburg – Basel – Wien 1982, 174.
[5] Zit. nach *J. B. Capellaro – G. Liut – L. Canesso – F. Cossu – J. Mc Nabb*, Kirche der Hoffnung für die Welt. Ein Pastoral-Projekt, Thaur bei Innsbruck 1985, 8.

schen Bischofssynode (1987) über „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil": Die Christen sind berufen zur „Teilnahme an der trinitarischen Liebesgemeinschaft". Eine „solche Berufung [kann] nicht individualistisch verwirklicht werden. Der Ruf der göttlichen Personen schafft in der communio der Kirche gegenseitige Beziehungen unter allen Gläubigen"[6].

Kommunitäre und communiale Momente sind also für das Kirchenbild des Konzils unverzichtbar[7]. Sie gelten in gleicher Weise für das Selbstverständnis der Gemeinden, denn die Kirche ist „wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend", die „je an ihrem Ort [. . .] das von Gott gerufene neue Volk" bilden (LG 26). Dieses Anliegen greift auch der Codex Iuris Canonici auf, wenn er die Pfarrgemeinde als eine „Gemeinschaft von Gläubigen" (communitas christifidelium) (can. 515 § 1) beschreibt.

Zusammenfassend kann man sagen: Die personale, gemeinschaftsbezogene Dimension von Kirche ist all ihren institutionellen Strukturen vorgeordnet und umgreift diese. Daraus folgt, daß die Gläubigen, die diese Gemeinschaft bilden, nicht Objekte ihrer institutionellen Betreuung und Versorgung sind, sondern Subjekte ihrer Existenz. Wer zu dieser personalen Gemeinschaft des Volkes Gottes prinzipiell nicht bereit ist, kann auch nicht die Kirche bilden. Sie ist dann nicht seine Berufung und nicht Wesensmerkmal seiner Identität. Er ist ihr vielleicht gehorsam, aber er ist nicht ihre Kraft. Er verläßt sich nicht auf sie, und sie rechnet nicht wirklich mit seiner Verantwortung. Beide sind einander entfremdet (s. Pt. 4).

3. Das Grundanliegen des Konzils: Verbindung von Lehre und Leben

Das Konzil beläßt die Lehre über das Selbstverständnis der Kirche nicht im theoretischen Bereich, sondern bemüht sich, sich selbst in Beziehung zu setzen zur real existierenden Wirklichkeit der Menschen und der Welt von heute. Damit wird in einer ganz radikalen Weise die unaufgebbare Verbindung von Glaube und Leben, Lehre und Existenz, Kirche und Welt, Dogma und Pastoral betont. Was die Kirche über sich selber weiß, wird auf die *Erfahrung* der Gläubigen hin thematisiert. Der Grundduktus aller Konzilsdokumente kann so beschrieben werden: Die *Lehren* der Kirche müssen für die Menschen konkret erfahrbar sein und sich in einer erlösenden Praxis bewahrheiten. Die Identität der Kirche zeigt sich also nicht nur auf der Ebene der Lehre und des Bekenntnisses,

[6] Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Instrumentum Laboris. Zur Bischofssynode 1987 . . . Bonn 1987, 18.

[7] Diese Aussage gilt in gleicher Weise für das Bild vom Tempel des Heiligen Geistes und vom Leib Christi, das das Konzil als Metapher für die Kirche verwendet.

sondern unvermischt und ungetrennt davon durch das Handeln der Glaubenden, die die Kirche bilden.
Diese Andeutungen mögen zeigen: Christsein erschöpft sich nicht in gemeinsamen Bekenntnissen definierter Glaubenswahrheiten oder im Beiwohnen kirchlicher Feiern; die Christen müssen vielmehr den Realitätsgehalt des Glaubens in konkreter Tat bewahrheiten und in ihrer Praxis als christlich verantwortete Existenz auch einlösen. Theologische Aussagen gewinnen ihre existentielle Bedeutung für das wirkliche Leben der Menschen nur insoweit, als sie die notwendige Verbindung mit dem Handeln eingehen. Orthodoxie und Orthopraxie sind also streng aufeinander verwiesen. Ohne diese innere Verknüpfung bleibt die Botschaft des Konzils von der Gemeinschaft des Volkes Gottes im luftleeren Raum hängen und erhält, da Anschauung und Erfahrung fehlen, das Odium einer reinen Behauptung!

Erfahrungen in der kirchlichen Gemeindearbeit zeigen, daß uns diese Verbindung zwischen Lehre und Leben in weiten Bereichen sträflich abhanden gekommen ist. Die immer wieder beklagte Diskrepanz zwischen Wort und Tat begegnet besonders eklatant auf dem Niveau des Unterschieds zwischen gottesdienstlichen Symbolhandlungen und kirchlicher Praxis. Was Kirche feiert und verkündet, hat kaum entsprechende Konsequenzen für die Sozialgestalt der Kirche selbst. Was in der Verkündigung dargestellt und im Sakrament realisiert wird, wird entweder nicht so geglaubt, daß es die damit verbundene Wirklichkeit auch im Handeln einlöst, oder die Erfahrung im gemeinsamen Verhalten ist bereits so dünn geworden, daß das, was verkündet und gefeiert wird, einfach nicht mehr geglaubt werden kann. Beispiel: Mt 18, 20: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen." Die Zusage Jesu und der darin evozierte Impuls regen in den seltensten Fällen zu einem neuen kommunikativen Handeln an. Die konfessorische Zustimmung zur Präsenz Jesu inmitten der Seinen bleibt auf der Ebene der Theorie. Aber erst, wo Menschen es tatsächlich riskieren, sich im Namen Jesu aufeinander einzulassen, wo ihre Begegnungen den Geist des Evangeliums atmen und wo sie in ihrem Zusammensein ein an Jesu eigenem Handeln orientiertes Milieu der gegenseitigen Annahme, Liebe und Befreiung stiften, ist der als anwesend geglaubte Herr zur Wirklichkeit einer personalen Erfahrung geworden.

4. Die Identitätskrise der Gemeinden: Ein Fallbeispiel

Daß es bislang kaum gelungen ist, die Ein- und Absichten des Konzils im gemeindlichen Handeln zu rezipieren, zeigt eine Umfrage bei 50.000 Katholiken, die vom Katho-

likenrat der Diözesen Eichstätt und Bamberg im Großraum Nürnberg durchgeführt wurde. Unter dem Motto „Kirche unterwegs – lebendige Kirche" wurden die Christen der katholischen Pfarreien gebeten, ihre Hoffnungen und Enttäuschungen hinsichtlich ihrer eigenen Kirchenerfahrungen zu beschreiben[8]. Mit großem Abstand zu einer Reihe von theologischen Problemen (z. B. Zölibat, Frauenordination, Ämterfrage, Sexualmoral etc.) wurde auf der Ebene der persönlichen Erfahrung die fehlende Gemeinschaft in den Gemeinden moniert: „Von Gemeinschaft merkt man nichts." „Unsere Gemeinde sollte mehr Freiraum, Akzeptanz, Liebe, Wohlfühlen und Vertrauen ermöglichen." „Ich erhoffe mir, daß mehr Wärme und Liebe spürbar wird." „Wir können uns heute nur noch gemeinsam durch unser überzeugendes Leben glaubwürdig machen." „Die Großgemeinde sollte persönlicher werden durch verstärkte Organisation von Hauskreisen, Bibelkreisen, Familienkreisen, die untereinander wieder vernetzt sind." Solche und ähnliche O-Töne wurden in folgender Option zusammengefaßt: „Die Gemeinde soll der Ort der Geborgenheit sein, wo Leben und Glauben miteinander verbunden werden. Für eine lebendige Gemeinde, die ihren Gliedern wirklich Heimat bietet, sind kleine, überschaubare Kreise und Gemeinschaften vonnöten, die persönliche Kontakte ermöglichen und dadurch die Chance bieten, ein alternatives Modell zur gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit zu entwickeln."

Charakteristische Ausfälle

Auf der Suche nach neuen Formen der Mitgestaltung des gemeindlichen Lebens, das Mut machen soll für die Neubelebung einer Kirche, die von vielen eher im Koma liegend erfahren wird[9], als daß sie sich durch Lebendigkeit auszeichnet, sprechen die Nürnberger Christen charakteristische Ausfälle an, wie sie landauf und landab gegeben sind: Religion ist weithin Privatsache des einzelnen, und die Praxis christlicher Lebensäußerungen trägt eher individualistische statt gemeinschaftliche Züge. Die Pfarreien als institutionelle Großorganisationen scheinen in zunehmendem Maße unfähig zu sein, soziale Orte und Räume zu schaffen, die einen motivierenden Symbolismus der christlichen Gemeinde als Volk Gottes zum Inhalt haben und in denen der Glaube gemeinsam gelernt, erzählt, gelebt, erlitten und gefeiert werden kann. Die Forderung, daß der Communio-Charakter des Volkes Gottes endlich zum Durchbruch kommt und daß er an der Lebensbasis des einzelnen wie auf der Ebene der Pfarrei auch einge-

[8] Die Ergebnisse dieser Umfrage sind bislang noch nicht veröffentlicht und liegen beim Nürnberger Katholikenrat nur in hektographierter Form vor.

[9] Vgl. dazu *F. Köster*, Kirche im Koma? Der Mut zu einer ganz anderen, Frankfurt/M. 1989.

löst werden muß, trifft sich mit den Analysen des Symposiums der Europäischen Bischofskonferenzen (1985). Im Hinblick auf die notwendige Neuevangelisierung Europas fordern die Bischöfe, daß die Erneuerung der christlichen Lebenskultur an eine Präsenz von Werten anknüpfen muß, die in der religiösen Natur eines jeden Menschen verwurzelt sind: die Suche nach einer tieferen Erkenntnis des Lebens, nach Gemeinschaft und nach tiefem menschlichen Erbarmen[10].

Die Rede von Gemeinschaft – verstanden als real existierende Verbundenheit von Christen untereinander und mit Gott – ist nichts Akzidentelles, das zum Wesen von Kirche erst im nachhinein hinzutreten oder auch unterlassen werden könnte. Die real erfahrene Gemeinschaft in ihrer anthropologischen und theologischen Dimension ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit, Kirche konkret erleben zu können. Der Sprachgebrauch für den Begriff Gemeinschaft ist in diesem Zusammenhang daher streng seinshaft-personenbezogen und nicht metaphorischer Art. Ein Beispiel dafür findet sich z. B. im Schlußdokument der Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979). Dort heißt es: „Die jungen Menschen müssen fühlen, daß sie die Kirche sind, indem sie die Kirche als Stätte der Gemeinschaft und Mitwirkung erfahren. [. . .] In ihr fühlen sich die Jugendlichen als neues Volk, als das Volk der Seligpreisungen, das keine andere Sicherheit besitzt als Christus" (Nr. 1185).

Die Bekehrung zur Kirche des Konzils, d. h. in unserem Zusammenhang die Option zu treffen, als geschwisterliche Gemeinschaft von Glaubenden das Volk Gottes zu sein, ist für die katholischen Christen in unseren Breiten ein längst fälliger Schritt.

5. Die Lösungsrichtung: Aufbau kleiner Gemeinschaften des Volkes Gottes

Das II. Vatikanische Konzil holt nicht nur die Orthodoxie, sondern ungetrennt von ihr die Orthopraxie ein. Die Lehre der Kirche wird in dem Maß tiefer erkannt und umfassender erfahren, in dem sie in der real existierenden Lebenswirklichkeit der Menschen Platz greift. Der lebenspraktische Bedeutungsgehalt von Glaubensaussagen ist nicht nur aposteriorische Anwendung, sondern gehört als inneres Moment zu ihnen.

Das Anliegen des Konzils, den Volk-Gottes-Begriff als Kirchenverständnis neu ins Bewußtsein zu rufen, wird nur dann in die pastorale Praxis eingeholt, wenn man das Volk-Gottes-Sein aller Gläubigen ganzheitlich begreift, zuläßt und ermöglicht. So gilt es, Lebensorte zu schaffen

[10] Vgl. *R. A. White*, Kommunikation und Evangelisierung in Europa, hrsg. vom Centre for the Study of Communication and Culture, 221 Goldhurst Terrace, London NW 6 3 EP, ohne Jahresangabe, 3.

oder zu provozieren, an denen die Ekklesiologie des Konzils nicht nur argumentativ abgesichert wird, sondern die Existenzweise der Kirche am Ort tatsächlich prägt.
Ohne erlebnis- und erfahrungsbezogene „Umschlagplätze" kann die Verbindung zwischen ekklesiologischem Anspruch und der Lebenswirklichkeit der Menschen nicht gelingen, und es besteht die Gefahr, daß die befreiende Botschaft vom Volk Gottes auf eine ungeschichtliche und damit ort- und zeitlose Metapher reduziert wird.
Wer die biblischen Geschichten vom alttestamentlichen Israel liest, wird merken, daß dieses Volk seine spirituelle Identität als Gottes Volk erst im Lauf der Zeit durch konkrete Erlebnisse, Widerfahrnisse und Interaktionen herausbildet. Erfahrungen mit Gott und das Miteinander-Handeln prägen das Selbstverständnis dieses Volkes und bestimmen seine Zukunft.
Wer heute Geschichten vom Volk-Gottes-Sein der Gemeinde erzählen will, muß daher auf Orte, konkrete Menschen und Situationen hinweisen können, an denen das Neue Volk Gottes geschichtliche Konturen gewinnt. Ein möglicher Schritt auf dem Weg zur Kirche des Volkes Gottes ist die Bildung kleiner Basis- und Lebensgemeinschaften.

6. Impulse aus dem Umfeld basiskirchlicher Lebensgemeinschaften[11]

Basiskirchliche Lebensgemeinschaften sind eine Form weltweiter kirchlicher Gemeinschaftsbildungen der Nachkonzilszeit[12]. Motiviert von der Ekklesiologie des Konzils, verstehen sie sich selbst als Volk Gottes; sie wollen ein geschichtlicher „Umschlagplatz" sein, an dem theologische Aussagen zur lebenspraktischen Erfahrung gerinnen können, und sie haben es sich zum Anliegen gemacht, den Gemeinschaftscharakter des Volkes Gottes an der Basis des Lebens zu sichern. Auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen können für die Wiederbelebung und Ermutigung der Basis in den Gemeinden unseres Sprachraums folgende Konsequenzen gezogen werden:

a) Gespür für die Krise traditioneller Glaubens- und Lebensformen

Kirchliche Basisgemeinschaften sind eine Reaktion auf den Zusammenbruch überkommener Sozialisationsformen kirchlich vermittelten Glaubens.
Auf der Grundlage ihrer Taufe und der damit verbundenen Berufung wollen die Christen solcher Gemeinschaf-

[11] Die folgenden Impulse stammen aus dem basiskirchlichen Umfeld französischer Lebensgemeinschaften. Vgl. dazu: *M. Gmelch*, Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften, Würzburg 1988. Eine detaillierte Beschreibung des ekklesiologischen Selbstverständnisses dieser Gemeinschaften findet sich auf S. 148–216.
[12] Vgl. dazu in Auswahl: *L. Boff*, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz [5]1985; *J. Pichler*, Kirche – Glaube – Politik. Basisgemeinden in Italien, München – Mainz 1984; *P. Warnier*, Nouveaux témoins de l'Église. Les communautés de base, Paris 1981; *G. A. Mendoza – J. M. Luz – J. T. Deles* (Hrsg.), Church of the People, The Basic Christian Community Experience in the Philippines, Manila 1988.

ten nicht mehr länger Objekte pastoraler Betreuung, sondern Subjekte ihrer je eigenen Glaubensgeschichte sein. Angesichts der Anonymität und der Beziehungslosigkeit in unüberschaubar gewordenen Territorialpfarreien und Pfarrverbänden will man ein gemeinschaftlich geprägtes Gemeindeleben ermöglichen. Um die Distanz zwischen Glauben und Leben zu überwinden, schaffen sie in kreativer Weise eigene Formen des religiösen Ausdrucks, entdecken verschüttete Quellen in sich selbst und stiften ein Milieu, in dem andere den Geist des Evangeliums antreffen können.

Den Hauptamtlichen und Verantwortlichen unserer Pfarreien gilt die Ermutigung, der Berufung der Christen zu trauen, die Dynamik des Heiligen Geistes in ihrem Leben anzuerkennen und ihnen hinsichtlich ihrer wirklichen Teilhabe am prophetischen, königlichen und priesterlichen Amt des gesamten Gottesvolkes auch Entscheidendes zuzutrauen. Die lebendige Basis des Glaubens der sich stets erneuernden Kirche ist der Geist Gottes selbst; er will in schöpferischer Weise in den Gläubigen zu Wort und Tat kommen und sie zu neuen Lebensformen inspirieren.

Wer angesichts der Abwanderung vieler junger Leute zu attraktiveren Glaubensformen ängstlich an traditionellen Mustern volkskirchlicher Frömmigkeit festhält, legt nicht unbedingt ein glaubwürdiges Zeugnis seines Vertrauens in die Zukunftskraft Gottes ab!

b) Intensivierung der Kommunikation innerhalb der Gemeinde durch Bildung kleiner Gemeinschaften

Die römische Bischofssynode (1987) hat in ihrer Schlußbotschaft an das Volk Gottes die basisgemeindlichen Erfahrungen verschiedener Länder gewürdigt und in die Konzeption zukünftiger Gemeindewirklichkeit integriert. Die Pfarrei von morgen wird „eine Gemeinschaft von Gemeinschaften [. . .] [sein], wenn sie die lebendige Mitte für kirchliche Basisgemeinschaften, andere Gruppen und Bewegungen wird, die sie stärken, und die wiederum von ihr befruchtet werden“[13].

Im dialektischen Zusammenspiel zwischen kleinen Gemeinschaften und der institutionellen Großpfarrei wird die Chance liegen, den einzelnen vor Isolation und die Gruppe vor kollektiver Selbstgenügsamkeit zu bewahren. Die Erfahrung basiskirchlicher Gemeinschaften mit Menschen, die auf der Suche sind nach der Identität ihres Glaubens, bezeugt: Ob einer den Weg zum lebendigen, personal angeeigneten Glauben findet und ob einer die Berufung seiner Taufe existentiell in seinem Handeln einholt, hängt weitgehend davon ab, ob er eine Gemeinschaft findet, die ihm religiöse Plausibilitäten glaubwür-

[13] Auf den Spuren des Konzils. Botschaft an das Volk Gottes, in: OR(D) nº 45 (1987) 6.

dig vorlebt und durch Identifikationsmöglichkeiten die Chance gibt, Schritte des Glaubens in seinem eigenen Leben zu wagen. Kommunikation und Austausch auf der Ebene des Lebens sind unerläßliche Vorbedingungen einer gelingenden Kommunikation auf der Ebene des Glaubens.

Je intensiver die Kommunikationsformen innerhalb einer Pfarrei sind, je größer die Möglichkeit zur aktiven Partizipation ist und je zahlreicher sich kleine Gemeinschaften bilden, die sich untereinander vernetzen und austauschen, desto berechtigter ist auch die Hoffnung, daß die Kirche des Volkes Gottes auferstehen wird.

c) Entwicklung einer neuen Sprache, die Glauben und Leben verbindet

Bei der Ausbildung einer gemeindlichen Spiritualität geht es u. a. auch darum, daß Christen ihre unersetzbare Kompetenz entdecken und entwickeln, vom Evangelium zu reden und ihre Lebenserfahrungen, die sie im Horizont des Glaubens machen, auch auszutauschen. Dabei tauchen nicht selten zwei Schwierigkeiten auf: Zum einen haben es Priester wie Laien zu wenig gelernt, über sich und die religiöse Tiefendimension ihrer Existenz zu sprechen. Ihnen verschlägt es die Sprache, wenn es um das Aussprechen des eigenen Glaubens geht. Zum anderen sind die zur Verfügung stehenden theologischen Begriffe oft nur noch leere Worthülsen, weil in ihnen die zeitgenössische Erfahrung nicht mehr pulsiert.

Basisgemeinschaften haben in einem offenen Kommunikationsprozeß gelernt, eine Reihe kraftvoller und zum Handeln motivierender christlicher Sprachsymbole zu entwickeln; sie stellen eine Synthese dar aus aktuellen Lebens- und Leidenserfahrungen und dem überlieferten Symbolschatz der jüdisch-christlichen Tradition. Sie motivieren einmal zu einem je neuen persönlichen Engagement bei der Gestaltung von Liturgien, Riten und gemeinschaftlichen Ausdrucksformen, und sie ermutigen zum andern dazu, die Herausforderung des konkurrierenden Symbolismus einer pluralistischen Gesellschaft auf der Grundlage des gemeinsam angeeigneten Glaubens zu bestehen.

d) Entwicklung einer Spiritualität des Weges

Das Volk Gottes befindet sich noch im „status viae"; es ist pilgernd unterwegs, keiner ist am Ziel. Entscheidend ist es, daß man unterwegs bleibt und nicht auf der Stelle tritt.

Eine Gemeinde, die auf dem Ewiggestrigen beharrt und keinen Raum läßt für Suchbewegungen, Gehversuche und experimentierende Schritte eines Lebens, das sich noch unbeholfen die Bahn bricht, ist kein Ort wirklicher Hoffnung mehr, denn sie hat ihre Zukunft schon hinter sich. Wo Sicherheit gefordert wird, anstatt angstfrei und

mit Gottvertrauen dem Offenen zu begegnen, ist dies nicht Ausdruck des Glaubens, sondern eher eine kirchliche Variante gesellschaftlicher Lähmung, Ratlosigkeit und Resignation.

Die basiskirchlichen Gemeinschaften legen einen gemeinsamen Weg im Glauben zurück und lernen dabei – gerade auch im Scheitern, in der Gefährdung und im Fragmentarischen –, ihre eigene Geschichte als einen Weg aus der Knechtschaft in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes zu sehen. Auf diesem Weg laden sie andere in ihre Weggenossenschaft ein. Gemäß dem „Jesuanischen Prinzip" „Kommt und seht" (Joh 1, 39) bieten sie ihnen die Gastfreundschaft an und bitten sie in ihr Leben hinein[14]. Auf diesem Weg verstehen sie sich als eine Kirche der Schwelle. Willkommen sind all jene, die als getaufte Erwachsene erst wieder das „kleine Einmaleins" des Glaubens lernen müssen. Analphabeten im Glauben haben genauso ihren Platz wie die, die sich nur partiell mit „Kirche" identifizieren können.

Basisgemeinschaften kann man nicht einfach von oben herab organisieren. Sie entstehen aus eigener Initiative, im Entdecken der eigenen Berufung und im Hören auf die Stimme des Gottesgeistes, der zu allen Zeiten Menschen in neuen und unerwarteten Gemeinschaftsformen zusammengeschlossen hat. Ich schließe mich daher den Worten des Trierer Bischofs Hermann Josef Spital an, der in einer aufsehenerregenden Silvesterpredigt 1985 im Trierer Dom seine Zuhörer ermutigte: „Beten wir miteinander um den neuen Geist, der solche Basisgemeinschaften in der Kirche unseres Landes wecken kann. Dann kann auch die Kirche hier in Europa wieder zum Zeichen des Heiles und der Hoffnung werden"[15].

[14] Vgl. dazu das Prinzip „accueil", das für die französischen Gemeinschaften zu einem Zentralbegriff ihrer neuen spirituellen Kultur geworden ist: *M. Gmelch*, a. a. O., 148–155.

[15] Bischöfliche Pressestelle (Hrsg.), Bischof Dr. Hermann Josef Spital: Silvesterpredigt 1985 im Trierer Dom, Basisgemeinschaften – lebendige Zellen kirchlicher Erneuerung, Trier o. J., 8.

Die restlichen Beiträge zum Schwerpunktheft „Sexualität und Macht" mußten aus Platzgründen leider noch einmal verschoben werden.

Anton Thaler

Inkulturation der Liturgie

Am Beispiel der Mahlelemente

Christen leben in Gemeinden, und diese haben ihre Mitte in der Eucharistie. Damit die Meßfeier aber wirklich zum Ausdruck der communio der Gläubigen mit Christus und untereinander werden kann, bedarf es der Inkulturation der religiösen Formen, aus denen sich die Messe ihrem äußeren Aufbau nach zusammensetzt. Die These des Autors lautet: Der Inhalt der Liturgie darf nicht vom Gesamt des christlich-kirchlichen Lebens gelöst werden. red

Die Mission ist seit dem II. Vatikanum im Umbruch begriffen: Sie ist nicht mehr die uniforme, von Rom ausgehende Evangelisierung der Völker, sondern die pluriforme Evangelisierung der zu *Ortskirchen* gewordenen Missionsstationen, die in der je eigenen Liturgie, Theologie und Kirchendisziplin den Reichtum der katholischen Kirche zum Ausdruck bringen[1]. Die neuen Ortskirchen begannen Schritt für Schritt auf dem Gebiet der Liturgie ihre Eigenständigkeit zu entfalten[2]: Die Übersetzung der lateinischen liturgischen Texte in die je eigene Muttersprache; neue Gesten und Formen, einheimische Gesänge mit einheimischer Musikbegleitung und die Schaffung ergänzender neuer Hochgebete. Werden die Ortskirchen in Übereinstimmung mit Rom auch den Mut haben, die Mahlelemente Brot und Wein der je eigenen Kultur anzupassen, sie zu inkulturieren? Der Wunsch danach wird immer wieder laut[3]. Wie weit wird die römische Liturgie auch in unseren Ländern noch mehr inkulturiert werden können?

Diesen Fragen soll im folgenden nachgegangen werden. Doch zuvor müssen wir uns auf den Vorgang der Inkulturation und das Verhältnis der Kirche zu ihr besinnen.

1. Inkulturation und Kirche

Den Begriff *„Inkulturation"* im Zusammenhang mit der Kirche finden wir in „Evangelii nuntiandi" von Papst Paul VI. vor[4]: Die universale katholische Kirche nimmt in den Teilkirchen, die „eine bestimmte Sprache sprechen", einem „kulturellen Erbe" und einer „bestimmten Ausformung des Menschlichen" verbunden sind, „konkrete Gestalt" an. Diese Gestaltwerdung ist theologisch dadurch begründbar, daß die Ortskirchen Realisierung und Vergegenwärtigung der Universalkirche sind, und zwar in der Verkündigung, Liturgie und Diakonie.

In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage: Wie kann der Gottesdienst in den einzelnen Kulturen liturgie-

[1] Vgl. *W. Bühlmann,* Mission der Zukunft – Zukunft der Mission, in: Ordenskorrespondenz 19 (1978) 315.
[2] Zum Folgenden: *W. Bühlmann,* Wo der Glaube lebt. Einblick in die Lage der Weltkirche, Freiburg – Basel – Wien 1974, 232.
[3] Vgl. *R. Luneau,* Une eucharistie sans pains et sans vin?, in: Liturgie et Mission 48 (1972) Tom. XII, 3–11; *W. Bühlmann,* a. a. O. [7]1978, 232f.
[4] AAS 68 (1976) 5–76.

gerecht, gemeindegerecht und situationsgerecht gefeiert werden? Wie kann der Gottesdienst zum wirklichen Dialog dieser konkreten Menschen mit Gott werden? Wie kann es *ihr* Gottesdienst sein, der zugleich Gottesdienst der ganzen Kirche ist?

Ein Anliegen des Konzils

Der Ruf nach Inkulturation war schon während des Konzils zu vernehmen, insbesondere der Ruf nach einer *Sprache,* die das Volk versteht, nach einem *Ritus,* der auch einfachen Naturvölkern durchsichtig und echt erscheint, und nach einem genügenden Maß an *Freiheit* im Ritus, so daß er eben auf die Mentalität und Sitte des jeweiligen Volkes abgestimmt werden könnte[5]. Heute ist der Ruf nach Inkulturation noch intensiver geworden. Das Grundproblem beschreibt Hans-Bernhard Meyer so: „Wie kann die Offenbarung Gottes und wie kann die in Glaubenslehre und in gottesdienstlicher Praxis konkret werdende Antwort den Menschen so weitergegeben werden, daß nicht eine von einer bestimmten Kultur geprägte Lehre und Praxis so zur allgemeinen Norm gemacht wird, daß sie andere Kulturen überfremdet und neue Inkulturationsprozesse behindert oder gar unmöglich macht?"[6]

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Ruf nach Inkulturation wenigstens im Ansatz wahrgenommen und sein Echo darauf in seine Dokumente einfließen lassen, besonders in die Liturgiekonstitution (Nr. 37–40): „Über die Anpassung an Kultur und Volk", ebenso in „Ad Gentes" Nr. 10, wo das Konzil sogar von einer „Einpflanzung" der Kirche in allen Menschengruppen spricht mit der christologischen Begründung: „. . . wie sich Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt einschließen ließ, unter denen er lebte." Es geht also um ein inkarnatorisches Geschehen, „so wie Christus voll und ganz mit den Gesichtszügen, der Sprache, der Kleidung, der Religion ein Jude und doch mehr als ein Jude war und das Judentum von innen her erneuerte und erfüllte"[7].

Das Konzil redet nicht einer starren Einheitlichkeit im Gottesdienst das Wort; im Gegenteil: es wünscht 1. die Pflege und die Förderung des Erbes der verschiedenen Stämme und Völker; 2. die Erhaltung des Brauchtums der Völker, soweit nicht unlöslich mit Aberglauben verbunden; 3. Einlaß geben in die Liturgie selbst, soweit vereinbar mit dem Geist der Liturgie (LK 37). Es geht dem

[5] Vgl. *Ivo Auf der Maur,* Liturgischer Aufbruch in Asien und Afrika, in: EuA 40 (1964) 287.
[6] *H.-B. Meyer,* Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZKTh 105 (1983) Nr. 1, 10.
[7] Vgl. zum Folgenden: ebd. 8f.

Konzil nicht nur um eine Anpassung der Liturgie an die jeweilige Kultur, sondern um einen *lebendigen Austausch* zwischen der Kirche und den verschiedenen Kulturen (Gaudium et Spes Nr. 44).

Der Prozeß der Inkulturation

Wie geht nun die Inkulturation vor sich? *Der Prozeß der Inkulturation* sowohl des christlichen Glaubens und Lebens in einer vorgegebenen Kultur als auch der neuen Ausdrucksform christlicher Erfahrung in das Leben der Weltkirche wird sich normalerweise in verschiedenen Phasen vollziehen, die sich selber im konkreten Leben gegenseitig durchdringen. Der Inkulturation gehen die Phasen der Akkulturation und der Assimilation voraus. Im *Akkulturationsprozeß* erscheint die Kirche mit ihrer Liturgie europäischer Prägung anderen Kulturen noch als etwas Fremdes. Im *Assimilationsprozeß* kommt es zu einer wachsenden, wenn auch noch eher passiv-kritischen Übernahme von Elementen der einheimischen Kultur. Die *Inkulturation* im eigentlichen Sinn ist die Phase der *Verwurzelung*. Die selbständig gewordene Ortskirche beginnt in aktiver Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur ihr spezifisches kirchliches Leben und theologisches Denken zu entwickeln. Es beginnt ein Prozeß der *Neugestaltung* christlichen Glaubens und Lebens von der eigenen Kultur her, aber auch der *eigenen* Kultur vom Evangelium her. Das dominierende Moment ist jetzt die Neu- oder Umgestaltung (Transformation).

2. Konsequenzen für die Liturgie

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesem Inkulturationsverständnis für die Liturgie und ihre Inkulturation? Nach H.-B. Meyer[8] lautet der *wichtigste Grundsatz:* Der Inhalt der Liturgie darf nicht vom Gesamt des christlich-kirchlichen Lebens gelöst werden. Alle Kulturen sind in einem geschichtlichen Wandlungsprozeß. Die Inkulturationsarbeit ist darum eine ständige Aufgabe und muß sowohl traditionelles Kulturgut bewahren als auch für neues offen sein. – Der *2. Grundsatz:* Die gottesdienstlichen Feiern der Kirche haben eine gemeinsame Struktur. Es geht immer um die von Jesus gestiftete Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geist, und es geht immer um die Feier des Paschamysteriums Christi, bis er wiederkommt. Es gibt Strukturelemente, die jeden christlichen Gottesdienst auszeichnen, nämlich: sich versammeln im Namen Jesu, hören auf die Frohbotschaft, betendes und bekennendes Antworten, lobpreisendes Gedenken, durch das Gottes Heilstaten und Verheißungen gegenwärtig werden. Darüber hinaus gibt es für die einzelnen liturgischen Feiern *konstitutive Elemente*. – Der

[8] Ebd. 27–29.

3. Grundsatz: Die Verbindlichkeit der konstitutiven Elemente ist umso größer, je unmittelbarer sie auf die Stiftung Jesu zurückzuführen sind, je zentraler ihre Bedeutung für den Bestand und den Aufbau der Kirche und für deren Einheit ist.

Im Bereich der Eucharistiefeier erhebt sich nun genau in diesem Kontext die umstrittene Frage: Können die Zeichen von Brot und Wein als Speise und Trank abgelöst werden vom Essen und Trinken als Gemeinschaft mit dem Herrn? Oder anders gefragt: Gehören Brot und Wein zu den absolut konstitutiven Mahlelementen, gleich in welcher Kultur die Eucharistie gefeiert wird? Dieser zentralen Frage soll im folgenden nachgegangen werden.

3. Inkulturation am Beispiel der Mahlelemente

R. Luneau stellt in seinem Artikel „Une eucharistie sans pains et sans vin?"[9] folgende Überlegung an: Wir müssen uns bewußt sein, daß für die Christen in den ländlichen Milieus Afrikas und Asiens Brot und Wein importierte fremde Elemente sind und bleiben. Sie können nicht den Titel „Frucht der Erde" und der Arbeit dieser Völker beanspruchen. Warum soll denn in der Eucharistie nicht die Konsekration jener menschlichen materiellen Elemente, die für sie Lebensinhalte bedeuten, erfolgen können? So ernährt man sich z. B. in der Savanne (Afrika) von Hirsebrei oder Reis und trinkt Hirsebier (= dolo). Für die Leute ist das der Inbegriff ihrer Speise und ihres Tranks. Der Missionar teilt mit den Eingeborenen diese Nahrung und diesen Trank. „Die Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit sind auch die fundamentalen Elemente ihrer Feste und ihrer Lebensfreude. Keine Feier, keine Danksagung, ohne daß ihr Hirsebier zirkuliert, außer eben beim Höhepunkt aller Danksagung, beim eucharistischen Mahl. Da gibt es nur Brot und Wein"[10]. Luneau ist sich wohl bewußt, daß wir einerseits das biblische Zeugnis vor uns haben, wo nur Brot und Wein vorhanden sind – aber immer im Zusammenhang mit dem Teilen und Brechen des Brotes und Weiterreichen des Kelches! –, daß wir anderseits aber oft ein zu enges Verständnis des eucharistischen Zeichens haben. Mit Luneau ist zu unterstreichen, daß das Zeichen, ursprünglich wenigstens, *nicht* im Brot und im Wein lag, sondern im *gemeinsamen* Mahl und in der Geste des *Teilens*. Jesus hat Brot und Wein genommen, weil sie selbstverständliche Gaben seiner Kultur waren. Erst die Väterallegorese hat dann Brot und Wein symbolisch auf die Einheit und die Selbsthingabe Jesu Christi hin gedeutet und damit die Zeichen von Brot und Wein absolut gesetzt. Luneau frägt weiter: Sind

[9] *R. Luneau*, a. a. O.
[10] Ebd. 6.

denn das Teilen von Hirsebrei oder von Reis, das Teilen von Bier oder von Palmwein weniger geeignet für die Danksagung in der Eucharistie? Für ihn ist die Antwort eindeutig. Wichtig scheint ihm, daß alle Teilnehmer die geteilte Nahrung als *Frucht der Erde* und als ein höheres Element ihres Lebensunterhalts erkennen. Dann beginnt die Wahrheit des Teilens in der Materialität des Zeichens zu gründen und wird dadurch im Glauben das sakramentale Zeichen des Herrn.

Schlußfolgerungen

Für die Frage nach der Inkulturation der *Mahlelemente* können wir folgende Schlußfolgerungen ziehen: Die Inkulturation der Mahlelemente, also ein Ersetzen von Brot und Wein durch kulturell bedingte landesübliche Gaben, müßte in jeder Ortskirche, gleich in welcher Kultur, möglich sein unter folgenden Voraussetzungen:

1. Die Mahlelemente müssen den Urgestus des Brechens bzw. Teilens ermöglichen. Das dürfte bei sämtlichen Gaben der Erde der Fall sein.
2. Die Mahlelemente müssen Früchte der Erde sein. Als solche sind sie auch Gaben des Schöpfers.
3. Die Mahlelemente müssen lebensnotwendige (wie das Brot) und höhere Elemente des Lebensunterhaltes darstellen (wie der Wein). Vielleicht müßte bei der Wahl des Getränkes darauf geachtet werden, daß es analog dem Wein ebenfalls aus Früchten gepreßt sein sollte, um es als Symbol für das Blut Jesu anschaulich zu machen. Entscheidend wichtig wird es sein, daß die verwendeten Elemente sich für das gemeinsame Mahl, das ein Teilen sein soll, eignen.

Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, müßte es wohl möglich sein, Eucharistie in den kultureigenen Mahlelementen zu feiern. Die Kirche dürfte nicht vor einem solchen Schritt in Richtung intensivere Inkulturation zurückschrecken. Es kann ja nicht um ein buchstabengetreues Festhalten an der Stiftung Jesu gehen, sondern nur um ein sinn-gemäßes.

4. Inkulturation der Liturgie bei uns?

Auch die Liturgie in den westlichen Ländern ist noch sehr römisch geprägt. Deshalb drängt sich auch bei uns eine noch tiefere Verwurzelung und damit Inkulturation der Liturgie in unsere Kultur auf. An einigen Problemen aus dem Bereich der Eucharistie-Liturgie soll dies im folgenden aufgezeigt werden. Die lateinische Sprache (als verpflichtende Liturgiesprache) ist zwar durch die *Volkssprache* abgelöst worden. Noch immer aber sprechen die meisten liturgischen Texte eine Sprache, die nicht jene des Volkes ist; sie ist oft nur eine Übersetzung aus dem Lateinischen. Müßten nicht vermehrt muttersprachliche Neuschöpfungen auch der offiziellen liturgischen Texte

gewagt werden? Es müßten Texte sein, die von biblischem Gehalt und theologisch-spiritueller Aussagekraft durchdrungen sind.

Stärkere Beteiligung des Volkes am Hochgebet

Eine mögliche und nötige Weiterentwicklung unserer Liturgie wäre auch im Bereich des *Hochgebetes* denkbar. Die Gemeinde als priesterliches Volk Gottes soll sich durch äußere und innere „aktive Teilnahme" (LK 14) auszeichnen. Doch gerade dort, wo die Eucharistiefeier ihren Höhepunkt erreicht – im dankenden Gedenken des Paschamysteriums Christi –, ist der Gemeinde die *äußere* Teilnahme verunmöglicht. Der Zelebrant allein spricht (gewiß im Namen der Gemeinde) das große Dankgebet der Kirche. Die Gemeinde als priesterliches Volk „konzelebriert" aber in gewissem Sinne. Müßte sie darum nicht die Möglichkeit haben, während der Präfation und des Hochgebetes vermehrt mit Akklamationen in das Gebet des Zelebranten einzustimmen? Wäre es nicht denkbar und sinnvoll, daß die interzessorischen Bitten am Schluß des Kanons auch durch Vertreter der Gemeinde vorgetragen werden könnten? Das Hochgebet ist ja das Gebet der Kirche schlechthin. Durch mehr Beteiligung der Gemeinde könnte dies mehr ins Bewußtsein gebracht werden.

Regelmäßige Kelchkommunion

Auch in bezug auf die *Mahlelemente* und das eucharistische *Mahl* wäre eine noch tiefergreifende Inkulturation der Liturgie bei uns möglich. Aufs erste gesehen macht es den Eindruck, als ob unsere Kommunionpraxis dem Stiftungsauftrag Jesu am deutlichsten entsprechen würde. Wir verwenden ja wie Jesus Brot und Wein! Das Brot sollte allerdings als wirkliches Brot zu erkennen und zu schmecken sein. Der Kelch wird in der Eucharistiefeier der Gemeinde leider nur sehr selten gereicht. Wie weit liegen wir da hinter den Absichten Jesu zurück! Ich bin mir bewußt, daß die Kelchkommunion aus praktischen Gründen kaum angeboten wird und daß sich viele aus hygienischen Gründen von ihr fernhalten. Doch Jesus ließ nun einmal seine Jünger aus dem einen Kelch trinken. Er wollte sie alle am „Kelch des Segens" (1 Kor 10, 16) teilhaben lassen, alle, mit denen er den „Neuen Bund in seinem Blute" besiegeln wollte. Durch das gemeinsame Trinken aus dem Kelch bringen die Mahlteilnehmer ihre Solidarität mit dem gekreuzigten Jesus in besonderer Weise zum Ausdruck. Die Intention, die Jesus mit der Stiftung dieses Mahles hatte, kommt erst durch die Kommunion unter beiden Gestalten voll zur Geltung.

Die Mahlelemente Brot und Wein entsprechen unserer europäischen Kultur und dürften kaum durch sinnvollere, lebensnahere Gaben zu ersetzen sein. Doch ging es

Jesus letztlich um die Geste des *Teilens* und des *Mahles*. Da stellt sich die Frage ein, ob bei uns dieses Teilen durch das Brechen der Hostie genügend zum Ausdruck kommt. Ich meine, daß dieser zentrale Gestus sinnvoller und deutlicher vollzogen werden könnte. Zu denken wäre an die Konsekration von größeren Fladenbroten, die dann der Kommunionspender den Kommunizierenden fortwährend bricht oder die vielleicht auch im Weiterreichen durch die sitzend kommunizierende Gemeinde gebrochen werden. Vielleicht würde unseren Gemeinden dann das Paulus-Wort wieder mehr bewußt werden: „*Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot" (1 Kor 10, 17).

Postulate

Aus den liturgisch-pastoralen und theologischen Darlegungen ergeben sich für die kirchliche Praxis in bezug auf die Inkulturation der Liturgie im allgemeinen und der Mahlelemente im besonderen folgende Postulate:

1. Es muß der Kirche in Zukunft gelingen, das Evangelium unter Verzicht auf die europäisch-abendländische Verkleidung in einer von heidnischen Einflüssen gereinigten einheimischen Kultur zu verkünden und zu leben sowie liturgisch zu feiern. Das Christentum wäre dann Hilfe zur *Identitätsfindung* der einheimischen Ortskirchen.
2. Die Inkulturation der Liturgie muß besonders zur Identitätsfindung gerade in jenem Lebensbereich beitragen, wo der Mensch in der Gemeinschaft seiner Kirche durch Jesus Christus Gott begegnet und diese Begegnung dankend-gedenkend, lobend und preisend feiert und in diese Feier sein ganzes Leben hineinbringt. Der Christ jeder Kultur muß einer Liturgie begegnen können, die zwar dem Wesenskern nach mit der weltweiten katholischen Liturgie identisch ist, in ihrem Ritus und in ihrer Form aber *inkulturierte Liturgie* sein muß.
3. Wenn es der Kirche mit der Inkulturation der Liturgie und ihrer Eucharistiefeier ernst ist, dann darf sie auch vor der Inkulturation der *Mahlelemente* nicht zurückschrekken. Gerade hier würde die Kirche beweisen, daß sie die einheimische Kultur der Ortskirche hochachtet und daß sie insbesondere in der höchsten Feier, der Eucharistie, die Identität der einheimischen Christen und der Ortskirche fördern will.
4. Auch in unserer abendländischen Kultur darf die Entwicklung der Liturgie keineswegs stillstehen. Auch bei uns hat die Liturgie der Identitätsfindung der einzelnen Christen und der Gemeinden zu dienen.
5. Jede Inkulturation des eucharistischen Mahles und seiner Mahlelemente ist legitim, die der Grundoption Jesu bei der Stiftung der Eucharistie näherkommt.

Winfried Glade

Bußgottesdienste im Leben der Gemeinde

Buße gehört nicht nur zum Leben jedes einzelnen Christen, sondern auch zum Leben der christlichen Gemeinden. Eine der Formen, in denen sich Gemeinden dieser Aufgabe stellen, sind die Bußgottesdienste, die es in vielen Gegenden der deutschsprachigen Länder gibt, die aber in manche Diözesen und Pfarren nur sehr zögernd Eingang finden. Aus der weithin unbefriedigenden Erfahrung mit der Einzelbeichte heraus plädiert Glade dafür, doch in jeder Gemeinde regelmäßig Bußgottesdienste abzuhalten, um so deutliche Zeichen der Buße und Umkehr zu setzen – unter Einschluß vergessener Dimensionen der Sündhaftigkeit – und um auch die vernachlässigte Gewissensbildung zu fördern. *red*

1. Erfahrungen

Die Erfahrungen mit der Beichtaushilfe in Gemeinden sind aufs ganze gesehen nicht ermutigend. Als „fremder" Priester hat man sicher immer Zulauf, aber die Mehrzahl der Beichten bleibt schematisch und formelhaft. Nur in ganz seltenen Fällen kann man den Eindruck haben, es ist wirklich zu einer echten Auseinandersetzung mit der Schuld und der Sünde gekommen. Es liegt sehr viel im argen, vor allem im Bereich der Gewissensbildung; ganze Bereiche christlichen Lebens kommen im Bekenntnis überhaupt nicht vor, in kaum einem Fall spielt etwa das Gebot der Nächstenliebe eine Rolle. Man spürt eine große Orientierungslosigkeit und kaum etwas von der Freude, die doch mit der Buße verbunden ist.

Dazu kommen dann die äußerlichen Mißlichkeiten, auf die man als Aushilfspriester kaum Einfluß nehmen kann. Nur in sehr wenigen Kirchen gibt es einen geeigneten Ort für das Bußsakrament. Schon die Wiener Diözesansynode (1969–1971) fordert zwar ein Beicht- und Aussprachezimmer für alle Pfarren (Nr. 234), aber es gibt sie in nur wenigen Gemeinden. Die herkömmlichen Beichtstühle sind durchwegs unbrauchbar für die „Feier der Versöhnung für Einzelne", wie sie der Ordo „Die Feier der Buße" von 1974 vorsieht. – Die Beichtstühle sind zudem im Winter eine Strafe für die Priester. Die Gläubigen stehen oft nur einen halben Meter vom Beichtstuhl entfernt, so daß ein ernsthaftes Gespräch mit dem Pönitenten kaum zustande kommen kann.

Es sind damit nur einige Probleme um das Bußsakrament herum angesprochen; aber sie dürften ausreichen, um anzudeuten, daß es zu einem Umdenken kommen muß. Zumal ja die herkömmliche Form auch von den Gläubigen kaum noch angenommen wird. Wenn man die Zahl der Beichtenden früher und heute vergleicht, könnte man erschrekken. Fragen darf man allerdings, ob die Verhältnisse früher so ideal waren, daß man sie unbedingt zurückersehnen sollte. Von daher scheinen die häufigen Appelle an Priester und Gläubige, doch die Beichtstühle vermehrt aufzusuchen, nicht sehr zielführend. Hier muß wohl mehr geschehen. Wo erfährt heute ein Christ etwas von Schuld, von Umkehr, von Versöhnung, von Vergebung? Wo erlebt er die Kirche als befreiende Gemeinschaft? Kommen diese Themen überhaupt in der Verkündigung und im Gottesdienst vor? Reichen die „normalen" Orte und Gelegenheiten, etwa der Bußakt der Messe?

2. Versöhnung als Mitte der Verkündigung Jesu

Wie ein roter Faden zieht sich durch das Leben und die Botschaft Jesu seine Liebe zu den Sündern. Immer wieder sucht er ihre Gemeinschaft, um ihnen zu sagen und zu zeigen, wie sehr gerade sie von Gott geliebt sind. Durch Umkehr und Versöhnung will er die Menschen in diese Liebe Gottes hineinziehen.

Lukas verlegt das erste öffentliche Auftreten Jesu nach Nazaret. Er läßt ihn in der Synagoge beim Gottesdienst aus dem Buch Jesaja vorlesen: „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; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe" (Lk 4, 18–19). Er läßt den Auf-

erstandenen vor seiner Himmelfahrt zu den Jüngern sprechen: „. . . und in seinem Namen wird man allen Völkern, angefangen in Jerusalem, verkünden, sie sollen umkehren, damit ihre Sünden vergeben werden" (Lk 24, 47).

Die Apostel haben sich diese Botschaft Jesu zu eigen gemacht: „Aber all das kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat. Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen die Verfehlungen nicht anrechnete und uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraute. Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi Statt: Laßt euch mit Gott versöhnen. Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden" (2 Kor 5, 18–21).

Die Kirche hat immer und zu allen Zeiten zu Buße und Umkehr aufgerufen. Sie hat die Gläubigen eingeladen, zu ihrem Anfang, zur Taufe zurückzukehren. Sie hat den reuigen Sündern im Namen Gottes die Vergebung zugesprochen. Dies geschah im Laufe der Zeit in verschiedenen Formen. Könnte ein Beharren auf *einer* Form, von wem auch immer, heute nicht vielleicht ein großes Hindernis sein, daß Menschen zur Umkehr finden?

3. Bußgottesdienste als ein Weg der Versöhnung

Wenn die Situationsbeschreibung zu Beginn dieser Überlegungen zutrifft, dann scheinen regelmäßige Bußgottesdienste ein, wenn nicht *der* Weg aus der Krise zu sein, in der Beichte und Umkehr überhaupt stecken. Viele Gemeinden haben damit auch schon seit vielen Jahren sehr gute Erfahrungen gemacht[1].

Zu allem, was schon gesagt wurde, kommt hinzu, daß wir heute stärker als bisher sehen, daß wir gerade als christliche Gemeinschaft viel mehr in soziale Schuld und Ungerechtigkeiten hineinverwoben sind, als uns dies früher bewußt war. Wir haben zu lange gemeint, wir könnten uns mit der Rolle von Zuschauern zufriedengeben, im Grunde ginge uns das alles ja nichts an. Uns ist erst spät aufgegangen, wie sehr wir uns auch durch Unterlassungen schuldig machen können.

Diese sozialen Sünden können im Miteinander der christlichen Gemeinde besser erkannt und aufgearbeitet werden. Hier ist der Einzelne meist hilflos überfordert. Was kann er z. B. ausrichten gegen die Ungerechtigkeit der Apartheid? Wenn Christen sich zusammentun und ihre Verantwortung erkennen, lassen sich in Zusammenarbeit mit anderen Gruppierungen Mittel und Wege finden, daß der Einzelne als Glied der Gemeinschaft seinen Beitrag einbringen und leisten kann. Ähnlich ist es mit anderen Fragen, die uns bedrängen. Wie steht es z. B. mit dem sich ausbreitenden Fremdenhaß? Wie steht es mit dem Rüstungsexport in Krisengebiete, in Diktaturen? Unser Nichtstun und Schweigen können für uns sehr gefährlich werden, wir werden es vor Gott einmal verantworten müssen, es kann schon jetzt fatalen Entwicklungen den Weg bereiten. Leo Tolstoi hat einmal formuliert: „Bevor ein Krieg ausbricht, hat er schon längst in den Herzen der Menschen begonnen." Das Aufkommen und Mächtigwerden eines Adolf Hitler und seine Folgen müßten uns zu denken und zu handeln geben. – Oder mit der Umwelt des Menschen? Auch auf diesem Gebiet sind wir lange untätig geblieben. Wir haben den Kopf in den Sand gesteckt. Wollen wir die uns von Gott anvertraute Schöpfung nicht zugrunde richten, dann müssen wir bald und entschieden etwas tun.

Es geht bei all dem natürlich um das Wahrnehmen der sozialen Verantwortung. Es geht aber auch eminent um die Gewissensbildung der Christen, die vor allem in Bußgottesdiensten geleistet werden kann.

Man darf diese Form allerdings nicht gegen die Beichte ausspielen. Doch wird die Situation der Beichte wohl immer ungünstiger werden. Der Mangel an Priestern wird größer, die Beichten werden (hoffentlich) immer zeitaufwendiger, die Einsicht wächst, daß es eher ein Charisma ist, Menschen im Gespräch zu helfen und zu führen. Das Beste wäre daher, wenn beide Formen sich gegenseitig unterstützen, wenn etwa gutgestaltete Bußgottesdienste zur persönlichen Aussprache führen würden.

[1] Vgl. z. B. *B. Honsel*, Jeder Tag ein neuer Anfang. Zwölf Bußgottesdienste, Mainz 1981.

Wer sagt uns schließlich, daß wir schon alle Möglichkeiten ausgeschöpft haben, um Menschen mit ihrer Schuld zu konfrontieren und sie mit der Versöhnung durch die Gemeinschaft und durch Gott in Verbindung zu bringen? Phantasie ist gefragt. Und hier können wir sicher von den Christen der jungen Kirchen lernen. In Papua-Neuguinea z. B. haben einzelne Gemeinden einen neuen Dienst eingeführt, den Dienst des Versöhners. Ein Christ ist damit beauftragt, für Versöhnung zu sorgen. Er geht etwa Gläubigen nach, die im schweren Streit liegen. Die Streitenden werden gemahnt und gegebenenfalls vor die Gottesdienstgemeinde geladen. Es werden die Tatsachen festgestellt und Mittel und Wege gesucht, wie der Streit geschlichtet werden könnte. Das erinnert an die Urkirche. Damals wurden öffentliche Sünder z. T. auch offen angesprochen. Ob so etwas bei uns, heute, möglich ist? Es muß nicht alles in den gewohnten Bahnen weitergehen. Pfarrer und Pfarrgemeinderat müssen überlegen, was notwendig und möglich ist.

4. Ein Programm für Bußgottesdienste

Bußgottesdienste scheinen im Augenblick der not-wendende Weg zu sein. Es gibt eine Reihe von Pfarren, in denen regelmäßige Bußgottesdienste in der Advent- und Fastenzeit zum Gottesdienstprogramm der Gemeinde gehören. Aus solchen Pfarren hört man meistens auch Gutes über die Beichten. Daneben gibt es viele andere Pfarreien, in denen es noch nie oder nur sehr selten Bußfeiern gegeben hat. Auch in diesen Fällen sind die Beichten ein Indiz, nur eben anders. Schon die Wiener Diözesansynode 1969–1971 hat sich auch mit dem Sakrament der Buße befaßt. Nr. 226 handelt über Bußgottesdienste – die Einzelbeichte folgt erst später. Es heißt dort: „Im sakramentalen Geschehen der Buße kommt der Gemeinschaft eine besondere Bedeutung zu. Die gemeinschaftlichen Bußgottesdienste in der Form von Wortgottesdiensten werden daher nicht nur eine gute Vorbereitung zur sakramentalen Buße sein, sondern können auch die Bekehrung und Versöhnung mit der Kirche stärker zum Ausdruck bringen." Es werden dann die einzelnen Formen besprochen. Nr. 227 fährt fort: „Bußgottesdienste sollen in den Gemeinden unabhängig von der Eucharistiefeier etwa monatlich gefeiert werden. Im Advent und in der Fastenzeit sollen die Gläubigen aber in besonderer und wirksamer Weise durch sie auf die Feier der Mysterien vorbereitet werden."

Es ist mir nicht bekannt, ob in irgendeiner Pfarre der Erzdiözese dieser Vorschlag einer monatlichen Bußfeier je verwirklicht worden ist. Es wäre wert, daß man zunächst einmal überhaupt beginnt und daß man dann zu einer regelmäßigen Feier kommt. Eine Gemeinde muß sich sicher an diese Gottesdienstform gewöhnen, und es mag sein, daß es einer längeren Gewöhnungszeit bedarf. Wer mit diesen Gottesdiensten einen Anfang setzt, muß einen langen pastoralen Atem haben.

Was die Frage der Generalabsolution betrifft, kann man folgendes sagen: Für einen „normalen" Bußgottesdienst ist diese Frage kein Problem. Wer einen solchen Gottesdienst mitfeiert und dadurch zu vollkommener Reue und vorbehaltloser Gottesliebe kommt, findet Vergebung; wobei die Kirche darauf besteht, daß Todsünden der Einzelbeichte unterworfen bleiben – was auch bei der Generalabsolution gilt.

Auf Dauer kann der Pfarrer solche Gottesdienste natürlich nicht allein vorbereiten und halten. Vielleicht kann er es überhaupt nicht. Der Liturgieausschuß des Pfarrgemeinderates, Mitglieder der Zielgruppen und andere Interessierte sollen bei der Vorbereitung und Gestaltung der Gottesdienste helfen. Nur so wird einer Eintönigkeit und einer zu schnellen Ermüdung vorgebaut[2]. Für die Gestaltung solcher Feiern gibt es keine verbindlichen Vorschriften. Man wird sich dem Wort der Schrift stellen, an ihm sein Leben, das Leben der Gemeinde hinterfragen und Wege zur Besserung suchen.

[2] Daneben gilt es, die Angebote des Zeitschriften- und Büchermarktes zu sichten und kritisch zu gebrauchen. So bietet etwa Diakonia des öfteren Bußgottesdienste an, die Theologisch praktische Quartalschrift (Linz) hat hin und wieder Ansprachen für solche Gottesdienste. Das Liturgische Institut in Trier bietet Bußgottesdienste an, es gibt eine Vorlage für die Gestalter und ein Bildchen für jeden Teilnehmer. Hilfreich sind die Vorschläge, die mit Zeichen arbeiten, etwa: *W. Hoffsümmer*, 2 × 11 Bußfeiern mit Gegenständen aus dem Alltag. Wortgottesdienste für Erwachsene, Jugendliche und Kinder, Mainz 1984.

Wichtig wird bei diesem Programm für Bußgottesdienste sein, daß man auf die Zeichen der Zeit achtet und aktuelle Fragen aufgreift, etwa den „Krieg der Sterne", die Jugendsekten, die Frauenfrage ... Ein Thema könnte die kirchliche Dimension der Buße sein. Es gab z. B. in der Geschichte des kirchlichen Bußwesens eine Zeit, in der man das Werk der Genugtuung leisten mußte, bevor man losgesprochen wurde.

5. Eine Utopie?

In manchen Gemeinden ist es noch heute üblich, Beichtzeiten während der Eucharistiefeier anzubieten. Das ist zwar eine Unsitte, aber das stört manch einen Pfarrer nicht. Sie meinen, man müsse den Gläubigen soweit wie möglich entgegenkommen. Man könne nicht verlangen, daß sie ein zweites Mal zur Kirche kommen. Allerdings tut man ihnen damit wohl keinen guten Dienst. Wenn die Versöhnung den Christen kein eigener Kirchgang wert ist, stimmt etwas in der Pastoral nicht.

Unsere Vorfahren wußten noch besser als wir, was Versöhnung bedeutet. Sie orientierten sich am Gleichnis vom verlorenen Sohn. Dort hat man aus Freude über die Rückkehr des jüngeren Sohnes ein Fest gefeiert. Der Vater sagt dem älteren Sohn, der das nicht verstehen kann: „Aber jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern; denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden" (Lk 15, 32).

In Oberösterreich gab es früher an Beichttagen sogenannte Beichtkipferl, die die Kinder nach der Beichte bekamen. Heute kann man sich jeden Tag Kipferl kaufen, sie sind nichts Besonderes mehr. Aber damals bedeutete dieses Gebäck ein Stück Freude über die Erlösung, die in der Beichte erlangt worden war. Es gab noch viele andere Bräuche im Umfeld des Bußsakramentes, angefangen vom besseren Essen an Beichttagen bis zur Arbeitsbefreiung des Gesindes. All das macht deutlich, daß jedes Sakrament sein Umfeld, seine Kultur braucht, etwas, aus dem es wachsen und in das es sich entfalten kann. In der Beziehung sind wir arm geworden, auch ein Indiz, daß wir nicht mehr richtig feiern können.

Könnte nach einem Bußgottesdienst nicht auch einmal ein Glas Wein ausgeschenkt werden? Die Freude, die Gemeinschaft, die Festlichkeit, die einen solchen Gottesdienst bestimmen, die untrennbar zu ihm gehören, würden sich verlängern. Analog dazu stünde das festliche Mahl in einer Familie, die an einem Bußgottesdienst teilgenommen hat oder die zum Beichten war. Auch hier ist wieder Phantasie gefragt. Es müßte auf jeden Fall alles getan werden, um die Buße, die Versöhnung zu einem freudigen Ereignis zu machen.

Hermann Janssen

Gemeindepastoral und Ämterproblematik in den asiatischen Ortskirchen

Einführung und Schlußerklärung der „CAPPI"-Konferenz 1989

Vom 9. bis 13. Jänner 1989 trafen sich in Multan, Pakistan, die Direktoren der Pastoralinstitute aus dem asiatisch-pazifischen Raum, um die Problematik der Dienste und Ämter (ministries) zu diskutieren. Als eine Einführung in die (im Vorwort und Schluß gekürzte) Schlußerklärung der „Consultation of Asia-Pacific Pastoral Institutes (CAPPI)" sollen hier von einem Beobachter bei dieser Begegnung zunächst einige Tendenzen aufgezeigt werden, die in den vorangegangenen asiatischen Konferenzen und in kritischen Publikationen sichtbar wurden. *red*

Nach der römischen Bischofssynode über „Evangelisierung" (1974) mit ihrer nachdrücklichen Betonung von Ortskirche und Basisgemeinden hatten viele asiatische Theologen gehofft, daß die Synode von 1977 das Problem der „Dienste und Ämter" aufgreifen würde. Der Papst entschied sich damals für das Thema „Katechese" und bat gleichzeitig um die Untersuchung der Problematik der Dienste und Ämter in allen Ortskirchen.

Im Juni 1976 eröffnete der Vorsitzende der Indischen Bischofskonferenz ein Forschungsseminar, dem sich eine pastorale

Konferenz in Bangalore anschloß[1]. Neben grundlegenden ekklesiologischen Fragen wurden vor allem folgende Schwerpunkte behandelt: der einende Dienst der Bischöfe und Priester, der liturgische und soziale Dienst der Diakone und die Laiendienste in Verkündigung, Katechese, Liturgie, Familienapostolat, Krankenheilung, Erziehung, Jugendarbeit und Massenmedien.

Die Initiative von Bangalore fand über die Grenzen Indiens hinaus sehr viel Zustimmung und Nachahmung. Zugleich aber wurde die grundsätzliche Orientierung der Diskussion kritisch hinterfragt: Die neuen oder wieder neu entdeckten Dienstämter seien nicht genügend „weltorientiert", so daß die missionarische Dimension der Gemeinden verkürzt würde. „Unsere kirchlichen Probleme müssen stärker auf den Welthorizont ausgerichtet sein, damit der reale Ausgangspunkt für eine Wiederentdeckung der Rolle von Mitarbeitern in einem nicht-christlichen Land (wie in einem nach-christlichen Land) nicht an erster Stelle die Kirche, ja nicht einmal die Ortskirche, sondern die Welt vor Ort und die gesamte menschliche Wirklichkeit vor Ort sei."[2]

Dem indischen Seminar folgte 1977 in Hong Kong das Asiatische Colloquium. Über pastorale Erneuerung gab es Länderberichte aus Mikronesien (Ständiger Diakonat), aus Indonesien (wo liturgische Dienste von Katechisten durchgeführt werden) und aus den Philippinen (wo sich „rural missionaries" – Missionare in ländlichen Gebieten – für eine ganzheitliche Befreiung der Menschen einsetzen). Die Theologie und pastorale Realität von Christlichen Basisgemeinden und entsprechenden kirchlichen Dienstämtern wurden von allen asiatischen Ortskirchen in hohem Maße als Prioritäten empfunden; auch das Thema der Frau stieß auf reges Interesse. Evangelisierung wurde formuliert als: „Dienst am Reich Gottes im Asien von morgen", angesichts von Herausforderungen, die vor allem aus der Beschneidung der Religionsfreiheit, der notwendigen Förderung sozialer Gerechtigkeit und der gebotenen Wiederaufnahme des Dialogs mit den Weltreligionen entstehen[3]. „Man kann sagen, daß die einstimmige Einschätzung der Versammlung hinsichtlich der Bedeutung und des pastoralen Wertes von Christlichen Basisgemeinden zu einem erheblichen Teil für das Maß an Übereinstimmung verantwortlich ist, das auch bei anderen Themen erreicht werden konnte. Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß die gefaßten Beschlüsse unter einer doppelten Unklarheit leiden: Wie steht es um das eucharistische Dienstamt für Christliche Basisgemeinden? Welchen offiziellen Status quo hat das Colloquium . . . ?" Der innerkirchliche Dialog zwischen Hierarchie und Volk bleibt nach wie vor eine schwierige Aufgabe[4].

Die Wechselbeziehung zwischen dem Wachstum Christlicher Basisgemeinden und der Entstehung von örtlichen Diensten und Ämtern wurde immer wieder diskutiert, aber, abgesehen von den Philippinen, kaum in die Praxis umgesetzt. Gelegenheit für einen erneuten Anlauf bot 1979 der Internationale Missionskongreß in Manila. Zu den pastoralen Mängeln und Problemen der traditionellen Ämter des Episkopats, Presbyterates und Diakonates wurde in einer Gruppendiskussion festgestellt: Eine umfassende Kollegialität, Co-Responsibilität und Kooperation von Klerikern und Laienführungskräften seien in der Praxis noch immer nicht zu einer Selbstverständlichkeit geworden, da geweihte kirchliche Mitarbeiter vor allem um die Aufrechterhaltung ihres Status quo besorgt seien. Weder der religiös-kulturelle Reichtum noch die materielle Armut Asiens seien von ihnen entsprechend artikuliert worden. Und die Berufungen zu diesen Ämtern würden noch immer nicht hinreichend von Gemeinden getragen.

Die Schlußfolgerung des Kongresses: „Authentische kirchliche Erneuerung und Präsenz im Dienst an der Welt sind verbürgt, wenn wir alles daransetzen, das Entstehen und Wachsen von Christlichen Basisgemeinden zu fördern, und wenn diese sich auf diözesaner, nationaler und globaler Ebene verbinden und solidarisieren. Auf lange

[1] *D. S. Amalorpavadass* (Hrsg.), Ministries in the Church in India, New Delhi 1976.
[2] *M. Navant,* Ministries: Musing on a Seminar, in: Indian Theological Studies 14 (1977) 163f.
[3] *P. S. de Achutegui* (Hrsg.), Asian Colloquium on Ministries in the Church, Manila 1977.
[4] *J. Dupuis,* Community and Ministry, in: Asian Colloquium on Ministries in the Church, Hong Kong, 27. 2.–5. 3. 1977, Manila 1977, 242f.

Sicht wird dies den Klerikalismus, die Überinstitutionalisierung und den lähmenden Legalismus überwinden . . ."[5]

Während der letzten Jahre ist es in Asien um die Basisgemeinden und um die Frage nach den Diensten und Ämtern stiller geworden[6]. Eine kommentierte Bibliographie der theologischen Publikationen zur Ämterfrage im asiatisch-pazifischen Raum[7] läßt erkennen, daß es vor allem vier Themenschwerpunkte sind, die gegenwärtig reflektiert werden: die Unsicherheit über das Rollenverständnis von Priestern und Laien in der Kirche; der Status und die möglichen Dienstämter der Frauen; Überlegungen zur Ausbildung und Spiritualität von Priestern und Laien; die Aufarbeitung der christlichen Eschatologie als Vision des Gottesreiches, die durch die Trennung von Kirche und Welt entstellt wird und die für eine pastoral relevante Theologie der Gemeinde und der Dienstämter grundlegend sei[8].

Erklärung der „Consultation of Asia-Pacific Pastoral Institutes (CAPPI)" 13. Jänner 1989

1. Vorwort

Im Mai 1986 trafen sich die Direktoren von 15 Pastoralinstituten aus dem asiatisch-pazifischen Raum im East Asian Pastoral Institute (EAPI) in Manila. Die Berichte und Analysen während der ersten Konferenztage deckten ihr gemeinsames Anliegen auf: nämlich, daß sie alle in unterschiedlichem Maße mit der Ausbildung von Laien befaßt sind, daß aber dabei das größte Hindernis der Klerikalismus sei.

Deshalb wurde die nächste Begegnung dem Thema „Das Verständnis und die Ausübung von Diensten und Ämtern" gewidmet. Sie fand im Pastoralinstitut von Multan, Pakistan, vom 9. bis 13. Jänner 1989 statt. Folgende Länder waren vertreten: Australien, Fiji, Indien, Indonesien, Malaysia, Neuseeland, Pakistan, Papua-Neuguinea und Thailand.

In Vorbereitung auf dieses Treffen war ein Fragebogen zum Thema an die Mitglieder von CAPPI verschickt worden, um Widersprüche zwischen dem Verständnis der Dienstämter (ministry) und ihrer Ausübung aufzudecken. Der Fragebogen umfaßte drei Bereiche:

- Christologie: Wie die eigene Vorstellung von Christus die Dienstämter beeinflußt;
- Ekklesiologie: Wie sich die eigene Vorstellung von Kirche auf die Dienstämter auswirkt;
- Praxis: Welche konkrete Erfahrung der einzelne bei der Ausübung des Dienstamtes macht.

2. Ergebnisse der Untersuchung

2.1 Aufgrund der Erfahrungen der Pastoralinstitute im Ausbildungsbereich trat folgende Tatsache zutage: Dienste und Ämter sind noch immer auf die Kirche zentriert und vom Klerus beherrscht.

2.2 Trotz des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Synode über die Laien und einer Anzahl anderer Konferenzen und Begegnungen zum Thema Laiendienste sowie zahlreicher bedeutsamer Publikationen und Entwicklungen an der Basis gab es nur wenige radikale Veränderungen in struktureller und richtungweisender Hinsicht.

2.3 Während die Theorie über Dienste und Ämter geradezu enthusiastisch angenommen wird, wurde sie nicht in einem angemessenen Verhältnis umgesetzt. Dies ist nicht nur bedingt durch Versäumnisse seitens der Pastoralinstitute, sondern ist auch in mangelndem Mut und in fehlenden angemessenen Strukturen für die Laien zu sehen, ihre Rechte auf Dienste und Ämter in der

[5] Toward a New Age in Mission. International Congress on Mission, 2.–7. 12. 1979, Book 3, Manila 1981, 246f.

[6] *Alfred de Souza,* Church and Society, in: Indian Social Institute, New Delhi 1984, 23f.

[7] *H. Janssen – A. Gerhardt,* Ministries in the Church in Asia-Pacific. An Annotated Bibliography, Aachen 1989.

[8] Der indische Theologe *M. Amaladoss* faßt diese Diskussion folgendermaßen zusammen: „Eine Reflektion über die Laien, die nur innerhalb der Kirche, unter Beibehaltung der Trennung von Kirche und Welt angestellt wird, wäre sehr unzureichend, selbst wenn man auf der Suche nach einer ganzheitlichen Ekklesiologie ist. Denn dann werden die Laien intern als ‚Nicht-Priester' identifiziert und extern durch Weltlichkeit charakterisiert . . . Konzentrierte man sich auf die Mission der Kirche in ihrer Gesamtheit, so würde dies die inneren Differenzierungen und Strukturen, die für jeden Organismus unvermeidlich sind, relativieren, keinesfalls ignorieren. Wenn der Nachdruck auf Reich Gottes gelegt würde, könnte dies uns helfen, die gewohnten Dichotomien von Kirche und Welt sowie von sakral und profan zu überwinden und die Mission einer pilgernden Kirche in einer pluralistischen Situation besser zu verstehen." In: The Laity: Some Questions before the Synod, in: Vidyajyoti 51 (1987) 287f.

Mission der Kirche auszuüben. Gelegentlich haben kirchliche Autoritäten sogar die Umsetzung der Zielsetzungen der Institute behindert. Alles in allem besteht noch immer eine große Kluft zwischen abgegebenen Erklärungen und der tatsächlichen Praxis.

2.4 Verschiedene Ursachen wurden für das Unvermögen genannt, Theorie in die Praxis umzusetzen:

- Dienstamt wird im Singular verstanden, d. h. es handelt sich um die Einstellung, daß Laiendienste in der Delegation durch den Klerus begründet sind und daß ein Recht sui iuris nicht besteht.
- Pastoralinstitute haben ihre Funktion nicht ganz erfüllt und ihre Ziele insofern nicht ganz erreicht, als sie Laien das Ausüben von Diensten und Ämtern als ein Recht von Laien nicht ermöglicht haben. Oft führt dies dazu, daß Laien nach Klerusart amtieren oder zu einer klerikalen Haltung angeleitet werden.

3. Zukunftsvisionen

3.1 Die Pastoralinstitute spüren deutlich, daß sie an einem Wendepunkt angelangt sind. In der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war die Verbreitung von Informationen gefordert. Diese Phase unserer Dienstämter war weitgehend kirchlich orientiert. Der heutige pastorale Kontext jedoch verlangt die Vorbereitung von Männern und Frauen als Handelnde, die Wandel bewirken über den Horizont der „Kirche" hinaus. Diese Phase unserer Dienstämter muß einen weltorientierten Charakter haben. In der Ausbildung für Dienste und Ämter wird es eine Verschiebung von einer „kirchlich orientierten" zu einer „Reich-Gottes-orientierten" Ausbildung geben. Das wird, besonders in Asien, auch ein Amtsverständnis mit sich bringen, das in Begriffen wie Sauerteig, Salz und Licht ausgedrückt wird.

3.2 Schritte in diese Richtung stellen verschiedene Anforderungen an unsere Ausbildungsprogramme: nämlich die Verschiebung von der systematischen und dogmatischen theologischen Betrachtungsweise zu einer praktisch theologischen Sicht. Dies bedarf eines Dialogs mit den Sozialwissenschaften, um mit kritischen Sachverhalten auf Mikro- und Makroebene umgehen zu können, mit denen sich die Kirche in Asien und im Pazifik konfrontiert sieht. Einige dieser Probleme betreffen:

- das dominierende technologische Ethos, das örtliche Kulturen, menschliche Werte und ökologisches Gleichgewicht gefährdet;
- die kulturellen, religiösen und traditionellen Kraftquellen, das Erbe unserer Region, die als Quellen dieser praktischen Theologie verstanden werden müssen, und
- die Implikationen einer internationalen politischen Geld- und Marktstruktur für den jeweiligen örtlichen Kontext.

3.3 Wir haben erkannt, daß das richtige Verständnis von Dienstamt (ministry) nur innerhalb des Kontextes eines richtigen Verständnisses von Mission möglich ist. Folglich müssen wir das Dienstamt der Kirche in der Mission der Kirche gründen, um es von der kirchlichen Zentrierung zu Aufgaben in der Welt zu führen und es über den bisherigen klerikalen Fokus auszuweiten.

3.4 Unter Mission verstehen wir den Einsatz der ganzen Kirche für die ganze Menschheit und für ein ganzheitliches Verständnis von Menschsein. Ein solches Missionsverständnis wird eine Rückwirkung auf die Kirche haben: Veränderung ihrer Sichtweise und Überwindung ihrer Vorurteile in bezug auf Mission und Dienstamt. Während Mission im klassischen Sinne als eine Beschäftigung mit einer bestimmten Personengruppe mit Bekehrung als Ziel und Dienstamt als Betätigungsfeld innerhalb der Grenzen einer Gemeinde (Kirche) betrachtet wurde, wird sich das neue Missionsverständnis sowohl gegen die triumphalistische Haltung als auch gegen die pessimistische, introvertierte und selbst-konservierende Minderheitshaltung richten.

3.5 Wir sehen uns selbst als Sauerteig, gemäß unseren Erfahrungen als Kirchen in der Minderheit. Eine solche Haltung wird auch ein klareres Bild von unserem Dienstamtverständnis geben. Wir verstehen Dienstamt nicht als ein Walten auf rein institutioneller Ebene, sondern auch als einen Dienst dort, wo es die Möglichkeit traditioneller Dienste und Ämter nicht gibt. Solche Dienste beziehen sich auf ein dialogisches christliches

Selbstverständnis, kulturelle Integration, Solidarität mit Randgruppen der Gesellschaft und ein tiefreichendes gesamtgesellschaftliches Engagement.

3.6 Dieses Dienstamtverständnis bedeutet die Aufgabe von „Neutralität" in der Erfüllung unserer Mission und die bewußte Hinwendung zu einem besonderen Kontext und zu einer besonderen Gruppe. Daher bedarf es einer größeren Aufmerksamkeit für das prophetische Verständnis von Mission und dem Dienstamt der Kirche. Ein prophetisches Verständnis, wo Zeugnis, Kritik und das Mobilisieren von Menschen Teil des christlichen Dienstamtes bilden; wo die Verkündigung der Botschaft die Verurteilung sündiger Strukturen bedeutet und Menschen zu Aktionen motiviert, die Veränderungen herbeiführen, und zu einem Leben, das auf Menschenwürde und Menschenrechten basiert.

4. Herausforderungen für CAPPI

CAPPI ist eine Vereinigung, die die Möglichkeit für Vernetzung und gegenseitige Unterstützung der Pastoralinstitute in Asien und im Pazifik bietet. Sie ist ein sichtbares Zeichen der festen Verpflichtung zur Mission der Kirchen in Asien und im Pazifik.

CAPPI ist sich seiner besonderen Rolle bewußt, die ihm mit der Verpflichtung auf Umdenken/Umgestalten durch die Ausbildung von Laienmitarbeitern in dieser Region zukommt. Es besteht Bedarf an der Entwicklung einer praktischen Theologie, die für diese Region Relevanz hat, damit der Auftrag effektiver ausgeführt werden kann.

In diesem Zusammenhang seien einige Problembereiche genannt:

- der technologische Fortschritt und seine Implikationen für Dienstamt und Mission der Kirche;
- Wiederaufleben von Weltreligionen und deren gelegentlichen fundamentalistischen Ausdrucksformen;
- das Entstehen neuer religiöser Bewegungen;
- massive Armut und die Konzentration von Reichtum in den Händen weniger und die wachsende Kluft zwischen Reich und Arm;
- die starke Quote von Jugendlichen und deren Probleme;
- Militarisierung der Gesellschaft und ihre Folgen;
- steigendes Bewußtsein von Volk und ethnischer Minderheit;
- die pastoralen Folgen aus dem Bewußtsein kultureller Identität und ihre Bestätigung aufgrund der kolonialen Erfahrungen vieler Völker in dieser Region.

Forum

„Pfarrei versus Gemeinde?"

Die Beiträge dieses Forums sind Antworten auf die Einladung der Redaktion zum Gespräch über die Thesen von Hermann Steinkamp in Heft 2/1988 (Selbst „wenn die Betreuten sich ändern"). Um das Gespräch gleich weiterzuführen, haben wir Steinkamp die Forum-Beiträge zur Kenntnis gebracht und schließen diese Diskussion zunächst einmal mit seiner Stellungnahme (und mit dem Beitrag von Mette, S. 150ff) ab. *red*

Martina Blasberg-Kuhnke

Parochie als Ortsgemeinde noch keine Garantie für Gemeinde

Hermann Steinkamps zentrale These, „Das Pfarreiprinzip verhindert (Basis-)Gemeindebildung, obwohl es sie intendiert und propagiert", stößt gewiß in das Zentrum der seit nunmehr fast 20 Jahren engagiert bis leidenschaftlich-erregt geführten Gemeindediskussion; darüber hinaus muß sie in das Herz hauptamtlich pastoral Handelnder, gerade von Pfarrern, treffen, die mit ihrer Arbeit wenigstens subjektiv Gemeindebildung anzielen.

Und so liegt die Gefahr nahe, daß diese These wiederum mehr Emotionen denn eine gründliche, theoretisch wie praktisch gehaltvolle Auseinandersetzung auslöst. Genau die aber ist nötig, damit Steinkamps gewichtige Überlegungen überhaupt ihren Ertrag für die praktisch-theologische Gemein-

dediskussion und – mehr noch – für die Pastoralarbeit zeigen können.

Zunächst mag es hilfreich sein, den Kern der Begründung seiner These, deren differenzierte Ausfaltung der Aufsatz selber leistet, noch einmal zusammenzufassen.

Steinkamp behauptet: Parochie *als Ideologie* (!) verhindert Gemeindebildung. Diese Ideologie nährt sich wesentlich aus zwei Quellen, dem Prinzip flächendeckender kirchlicher Präsenz und dem theologischen Motiv der Ortskirche, die miteinander verschränkt werden. Seine pastorale Umsetzung erfährt dieses Konzept in Erfassungs- und Versorgungsmentalität, gerade im sakramentalen Bereich.

An der Kasualpraxis läßt sich besonders eindrucksvoll belegen, daß Parochie als Ideologie Gemeindebildung verhindert, obgleich sie sie intendiert: Anläßlich der seelsorglichen Begleitung an den Lebenswenden kommt es eben nicht zu Berührungen mit der Gemeinde, sondern nur zu „Kontakten" mit dem Pfarrer. Heirat, Geburt und Tod sind Familienereignisse unter Beteiligung eines Pfarrers, die in der Regel weder im Bewußtsein der Betroffenen noch der vorhandenen Kerngemeinde zu Gemeinde tendieren*. Verbindet sich der Anspruch flächendeckender Kasualpraxis mit der Situation von Priestermangel, so entsteht der folgende Zirkel, dem die Betroffenen kaum ausweichen können und der nicht selten dauerhaften, massiven Leidensdruck bedeutet: Je weniger Pfarrer, desto mehr Kasualien kommen auf jeden einzelnen zu. Je mehr Zeit und Kraft für die Kasualpraxis gebraucht werden (nicht nur quantitativ, auch qualitativ: die „Ansprüche" an eine Taufe, Trauung oder Beerdigung steigen auch), desto weniger bleibt für Gemeindebildung. Parochie als Ideologie verhindert demnach nicht nur Gemeindebildung; bezogen auf die eben geschilderte Situation, wirkt sie sich sogar kontraproduktiv aus.

Erst wenn diese Zusammenhänge ernsthaft angeschaut werden, kann – im Interesse von Gemeinde wie Hauptamtlichen – über Handlungsmöglichkeiten nachgedacht werden, nicht jedoch, wenn sie einfach verdrängt oder geleugnet werden.

Haben wir zunächst nach dem Kern der These Steinkamps gefragt, so muß im zweiten Schritt, wiederum um Mißverständnissen zu wehren, angeschaut werden, was er *nicht* gesagt hat. Das eben Gesagte gilt nicht notwendig für die Parochie *als Ortsgemeinde*! Wenn ich den zweiten Teil seines Artikels richtig gelesen habe, ist Steinkamp davon überzeugt, daß die Parochie als Ortsgemeinde der Gemeindebildung auch nicht förderlich ist. Dem steht seiner Ansicht nach vor allem das „Pfarreisyndrom" im Wege, die – mit dem Theologumenon der „Kirche am Ort" gestützte – Auffassung, Gemeinde könne nur als Pfarrei gedacht werden (vgl. 87).

Gerade wenn das Motiv der Ortskirche als *theologisches* ernst genommen wird, wird man die ungefragte Ineinssetzung von Parochie und Ortskirche in Frage stellen müssen. Lumen gentium 26 verwendet „Ortskirche" in einem qualitativ bestimmten Sinn: „Sie [die Ortsgemeinden] sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Tess 1, 5), das von Gott gerufene neue Volk."

Die These Steinkamps, „Parochie als Ideologie verhindert Gemeindebildung", möchte ich daher um eine zweite ergänzen: „Parochie als Ortsgemeinde ist noch keine Garantie für Gemeinde."

Allerdings kann sie, unter bestimmten, näher zu erläuternden Bedingungen, sehr wohl Voraussetzungen bieten für Gemeindebildung. Welche Chancen Basisgemeinschaften oder Diakoniegruppen haben, *als Gemeinde* wahrgenommen zu werden, hängt auch von der je konkreten Gemeinde ab, davon, wieweit sie selbst tatsächlich Ortskirche im theologisch qualifizierten Sinn ist. Gemeindebildung etwa in Gruppen der neuen sozialen Bewegungen als solche zu erkennen und anzuerkennen, scheint mir eine entscheidende Konsequenz der theologisch qualifizierten Rede von Gemeinde im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil.

Sie wirft – in der vorläufig nicht abzuschließenden Gemeindediskussion – Fragen neu auf, die mit der Identifizierung von Parochie und Gemeinde als Ortskirche vorschnell als

* Mit den pastoralen Folgen habe ich mich vor kurzem ausführlicher beschäftigt. Vgl. „Der Pfarrer kommt! Mit ihm das Christentum". Pastoralsoziologische Überlegungen zum Selbst- und Fremdbild des Pfarrers, in: Bibel und Liturgie 60 (1987) 36–39.

gelöst angesehen werden konnten: Was heißt Kirche am Ort wirklich, wenn sie – eben auch aus theologischen Gründen – nicht in jeder kirchenrechtlich installierten Pfarrei entdeckt werden kann? Was bedeutet Evangelisierung, wenn Glaube und Nachfolge Jesu Christi an Gemeinschaft gebunden sind und Gemeinschaft des Geistes bilden – aber nicht immer und notwendig auf Gemeinde als Parochie zielen? Wie ist Gemeinde als theologische und soziale Größe zu bestimmen unter Anerkennung der Nicht-Identität von Pfarrei und Gemeinde?
Die Parochie behält ihre – auch theologische – Legitimation *da* und *nur so lange*, wie sie ihre Chance zur Gemeindebildung nutzt. Schließlich gibt es nicht wenige, die in der Ersten Welt zu den Benachteiligten zählen und denen die Pfarrei erst Zugangsmöglichkeiten eröffnet, mit anderen Gemeinde zu bilden. Ich denke etwa an viele Alte, die von ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte wie ihrer religiösen und kirchlichen Sozialisation mit Gemeindebildung, z. B. in Gruppen der neuen sozialen Bewegungen, weithin überfordert sind. Vielleicht wäre in nächster Zeit intensiver der Frage nachzugehen, wo und wie sich, sozial wie theologisch, gegenwärtig Gemeindebildung ereignet. Dabei wird sich womöglich zeigen, daß es Gemeindebildung im Kontext von Pfarreien sehr wohl gibt – aber eben unter anderem!

Dieter Emeis

Die eine Pfarrei und die vielen Lebensräume

Der Beitrag von Steinkamp reizt tatsächlich auf dankenswerte Weise zur Diskussion. Mir liegt vor allem an den folgenden drei Punkten:

1. Unklares Parochialprinzip

Für die Suchbewegungen, die ich mit anderen in der Gemeinde und mit Mitarbeitern im pastoralen Dienst mache, ist mir nicht klar genug, was Steinkamp mit Parochialprinzip meint. Wenn damit der Versuch gemeint ist, die Pfarrei als flächendeckende, verwaltende Versorgungsinstitution für ein (langsam verdunstendes) volkskirchliches Erbe aufrechtzuerhalten, dann ist die These banal, daß dieses Prinzip Gemeindebildung verhindert. Die Problemstellung, an der wir uns abmühen, ist also die, ob wenigstens einige Christenmenschen in unseren ererbten Pfarreien zu Sozial- und Handlungsformen einer christlichen Gemeinde finden können, oder ob wir die Wege Gottes mit unserer abendländischen Kirche in ganz neuen Vergemeinschaftungen von Christen an sozialen, politischen, existentiellen Nöten suchen müssen. Die geschichtlich in Jahrhunderten gewachsenen Erwartungen und Einstellungen einer versorgten Pfarrei behaupten sich sehr hartnäckig und werden immer noch auch durch aufrechterhaltene amtliche Gewohnheiten gestützt (z. B. durch die Versorgung mit Priestern und anderen hauptamtlichen Mitarbeitern durch eine Personalbehörde). In diesem Zusammenhang trifft auch die Wahrnehmung Steinkamps zu, daß sich Pfarreien gegen Versuche der Gemeindebildung oft wehren und sie ausgrenzen – und zwar gerade dort, wo sie sich im Besitz ihrer Tradition noch ziemlich sicher sind. Von diesen Erfahrungen her kann die Versuchung naheliegen, das kirchengeschichtliche Erbe abzuschreiben und nach dem „Rest" zu suchen, mit dem man ganz neu anfangen kann und soll. Wo aber findet man diesen „Rest"? Die von Steinkamp genannten Diakonie-Gruppen leben zum großen Teil von Christen, die in Pfarreien aufgewachsen sind und trotz der nicht zu leugnenden Defizite dieses Herkunftsraumes doch von der Überlieferung des Evangeliums ergriffen wurden.

2. „Ortskirche" und Vielfalt der Lebensräume

Leider geht Steinkamp nicht auf das theologische Motiv der „Ortskirche" ein. Dabei wäre dringend näher darüber nachzudenken, was in unserer Situation, in der die meisten Menschen nicht mehr in *einem* Lebensraum, sondern in einem Plural von unterschiedlichen, nicht oder kaum miteinander verbundenen Lebensräumen leben, die Orte sind, an denen Christen in ihren Gemeinden die ermutigend-tröstende wie kritisch-rei-

nigende Kraft des Evangeliums zu vergegenwärtigen haben. Hier taucht dann die Frage auf, ob die einseitige Konzentration auf die Wohnorte (die z. T. eher Schlaforte sind) die Aufmerksamkeit für andere Orte behindert, an denen Christen mit ihrem gemeindlichen Zeugnis der Tat und des Wortes gebraucht werden (z. B. durch Gemeindebildung in Kliniken, größeren Betrieben, Dauercampingplätzen usw.).

3. Soziale Mittelschicht – unfähig zur Gemeinde?

Gegen Ende des Aufsatzes habe ich den Eindruck, daß Steinkamp als weitere These formuliert: Die angeborene oder erworbene Zugehörigkeit zur sozialen Mittelschicht macht unfähig zur Gemeindebildung. Wenn die Gemeindebildung aber die dem Evangelium und unserer Zeit angemessene Sozial- und Handlungsform christlichen Glaubens darstellt, dann wäre der Versuch der meisten Leser und Autoren von DIAKONIA, Christen zu werden, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Können wir Angehörige der Mittelschicht uns nur Gedanken machen über authentisches Christsein in der Gemeinde, darin der Praxis der Gemeinde aber nur wehmütig von Ferne zuwinken? Diese Frage ist durchaus ernst gemeint. Eine Hoffnung formuliert Steinkamp: „Die Basisgemeinden sind eine ureigene Sache der Betroffenen." Es ist allerdings nicht leicht, in der sozialen Mittelschicht unserer Gesellschaft zu Betroffenen zu werden. Im Milieu der materiell Überversorgten, der gegen die meisten greifbaren Nöte Versicherten, der beruflich Erfolgreichen, der von Signalen der (ehrlichen oder gespielten) Anerkennung Umgebenen, der in ihrer Freizeit mit Haus und Garten, Musik, Sport und Reisen ziemlich Beschäftigten liegt es nicht nahe, sich als immer auch unheiler Mensch in einer immer auch unheilen Welt zu erfahren, Lebensarmut zuzugeben, Beziehungsnöte zuzulassen, am Leid der anderen zu leiden, sich in einem durch gegenseitige Abschreckung begründeten sogenannten Frieden zutiefst unsicher zu fühlen, hungrig und durstig zu bleiben und dann die einzige Hoffnung für ein zustimmungswürdiges Leben in der Solidargemeinschaft derer zu sehen, die miteinander nach dem Weg suchen, den der Gott ihres immerhin anfanghaft christlichen Glaubens mit ihnen für die Welt haben will. Daß es – vor allem dem Geist – nicht unmöglich ist, zeigen Erfahrungen – allerdings nicht mit Mehrheiten, sondern mit Minderheiten. Christliche Hoffnung lebt aber – auch für die Gemeinden in der Kirche – nicht von den großen Zahlen.

Claus Herold

Territoriales Parochialprinzip und lebendige Gemeindebildung in der DDR-Diaspora

Als Pfarrer einer katholischen DDR-Gemeinde aufgefordert, einen Beitrag zu Steinkamps Thesen zum Parochialprinzip und zur Gemeindebildung zu verfassen, muß ich den Lesern einige Vorausbemerkungen über die Lage der katholischen Kirche in der DDR in Erinnerung bringen. Karl Gabriel wagte es als westdeutscher Religionssoziologe, die katholische Kirche in der DDR als eine „weithin fremde Welt vor der eigenen Haustür"[1] zu analysieren: Der zur Zeit auf etwa 1,2 Millionen geschätzte Katholiken-Anteil an der Gesamtbevölkerung der DDR „paßt besonders gut in das Bild einer an den Rand der Gesellschaft gedrängten, stigmatisierten Religion . . ." In dieser „Position einer Randgruppe . . . steht die katholische Kirche in der DDR in der Tradition eines verkirchlichten Christentums"[2]. Was das im Klartext heißt, formuliert der Erfurter Bischof Wanke – unter unseren Bischöfen m. E. immer wieder und noch einsamer pastoraler Vordenker – vor seinen Dechanten so: „Wir erleben hierzulande, besonders auch im Blick auf die evangelischen Schwesterkirchen, mit voller Wucht das Ende der ‚christentümlichen Gesellschaft', in der Glaube und Religiosität fraglos tradiert und von außen gestützt wurden. Wir Katholiken, die wir hier im Raum der jetzigen DDR schon eine längere Diaspo-

[1] *K. Gabriel*, Die katholische Kirche in der DDR. Religionssoziologische Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 112 (1987) 806–816 (= Theologisches Bulletin 1988, 5, S. 478–479).
[2] Ebd. 807 bzw. 474.

raerfahrung haben, erleben, wie sich unsere binnenkirchlichen Milieus, die wir meinten noch halten zu können, aufsprengen und ihre bergende Kraft verlieren. Wir Seelsorger leben gemeinsam mit unseren Gläubigen in einer Welt, die sich in autonome ‚Sinnprovinzen' auffächert, die untereinander oft keinen Zusammenhang mehr haben, die aber gleichzeitig unterschiedliche Ansprüche an ein und denselben Menschen stellen. Die Soziologen sprechen von der ‚Segmentierung' unserer Lebenswelt, einer Aufteilung z. B. in eine Wohn-, Arbeits- und Freizeitwelt mit teilweise konkurrierenden Sinngefügen."[3]

Die dritte These in K. Gabriels Situationsanalyse fragt nach der Sozialform der katholischen Kirche, die sie im Rahmen der tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungsprozesse angenommen hat: „Sie bildete eine hierarchisch-bürokratische Kernorganisation aus, versah sie mit sakraler Legitimation und schuf zum Schutz ihrer Gläubigen nach außen abgeschirmte, subkulturelle Milieus."[4]

Daß die von K. Gabriel so umschriebene Sozialform unserer Diasporakirche, zumindest was die Position „subkulturelles Milieu" anbetrifft, schon nicht mehr den Ist-Stand der Mehrheit der Ortsgemeinden von heute wiedergibt, zeigt die zuvor zitierte Einschätzung von Bischof Wanke. Dieser Sachverhalt kann, ausführlicher begründet, nachgelesen werden in meinem Beitrag „Priesterkirche": „Inzwischen gibt es in der DDR katholischerseits keine flächendeckende Pastoral mehr: Zuerst wurden die Außenstationen eingespart. Dann die Filialen, auch Kuratien genannt, weil als ‚vorläufige' oder ‚vorübergehende' Seelsorgebezirke eingerichtet. Aber auch an größeren Orten mit nach dem Krieg errichteten Neubaukirchen wurde das ‚Ewige Licht' gelöscht."[5] Bestätigend dazu das inzwischen „berühmt" gewordene Bischofswort aus Erfurt: „Ich bin kein Unheilsprophet, wenn ich sage, es wird in wenigen Jahren kaum noch katholische Dorfbewohner geben. Und umgekehrt gilt: Es ist jedem, der seinen katholischen Glauben bewahren und weitergeben will, dringend zu raten, in eine Stadt zu ziehen. In der Stadt ist am ehesten dank einer lebendigen Gemeinde für den Glauben eine Chance gegeben."[6] Schon früher haben wir mit den Herausgebern dieser Zeitschrift über lebensfähige, „lebendige" Gemeinden auch in unserer Ortskirche nachgedacht und über Ansätze und Modelle berichtet[7].

Daß die Mehrzahl unserer Ortsgemeinden so „lebendig" leider nicht waren und wurden, selbst nicht in den großstädtischen Ballungszentren mit ihrer Konkurrenz aufgrund der verschiedenen Profile und Akzente der klerikalen „Betreuer" und der Chance für die gläubigen Konsumenten, zwischen verschiedenen „Service"-Gemeinden wählen zu können, bestätigt auch der Soziologe: „Es gibt in den sozialistischen Ländern gegenwärtig Anzeichen dafür, daß Staat wie Kirche nur begrenzt in der Lage sind, der Existenz des Menschen in der Gesellschaft den notwendigen Sinn zu verleihen. An diesen Grenzen kommt es zur Ausbildung neuer Sozialformen christlich inspirierter Religiosität in der Gestalt von sozialisierenden Gruppen."[8]

Das Problem Territorialparochie und/oder lebendige Gemeinde „verdoppelt" sich: Die konfessionellen (evangelischen und katholischen) „Großkirchen" mit volkskirchlichem Milieu als Sozialform sind für die Gesellschaft der Postmoderne „stigmatisierte" Randgruppen. An ihren ortsgemeindlichen Rändern wiederum entstehen spontan Gruppen als sich solidarisierende „Basisgemeinschaften". Diese Gruppen geraten in der DDR in ein zusätzliches Spannungsfeld: das der kirchlich-obrigkeitlichen und gemeindlichen Akzeptation und damit der entsprechenden Duldung durch die einheitsstaatliche Gesellschaft oder ihre Liquidation durch die „staatlichen Organe", wenn diese „Basisgruppen" von den Kirchen nicht anerkannt und geschützt werden. Auf diesem

[3] *J. Wanke*, Zur gegenwärtigen Lage der pastoralen Arbeit in den Gemeinden, Manuskript: 16. 3. 1988, S. 2.
[4] *Gabriel*, 807 bzw. 475.
[5] *C. Herold*, Priesterkirche in der DDR-Diaspora, in: Priesterkirche, hrsg. v. *P. Hoffmann*, Düsseldorf 1987, 279–292.
[6] *J. Wanke*, Der Weg der Kirche in unserem Raum, Manuskript 1981.
[7] *C. Herold*, Vorbilder, Gruppen und Gemeinschaftserfahrungen, in: Diakonia 16 (1985) 135–138; *ders.*, Erfahrungen eines Gemeindepfarrers in der DDR mit seiner Pfarrjugend, ebd. 17 (1986) 120–123.
[8] *Gabriel*, a. a. O., 809 bzw. 475.

Hintergrund lese und differenziere ich H. Steinkamps ambivalente „Transfer-Perspektiven" von „Basisgemeinde als Sozialform oder Praxisform", von der „Unmöglichkeit jeder Gemeindereform ohne gesamtkirchlichen Standortwechsel", u. a. m. Was er darüber z. B. von der BRD feststellt, „daß einem solchen Standortwechsel (dort) nicht etwa nur die politisch konservative Bischofskonferenz im Wege (steht), sondern (auch) die große Mehrheit der Kirchenmitglieder", das hatte K. Gabriel seinerseits auch für die katholische Kirche in der DDR ausgesagt: „Zumindest kurz- und mittelfristig (erscheint) die Beibehaltung des Status quo für beide Seiten als ein relativ risikofreier Weg und wird deshalb für auf Risikominderung bedachte Führungseliten (in Kirche wie Staat) Anziehungskraft besitzen. Das Hirtenwort der katholischen Bischöfe in der DDR vom September 1986 macht diese Interessenlage deutlich . . . Von einer sich primär im kultisch-rituellen Handeln darstellenden und integrierenden Gemeinde dürften (ebenso) wenig Impulse zur Veränderung der Situation ausgehen."[9]

Folgerichtig prognostiziert K. Gabriel eine schon von E. Neubert behauptete innerkirchliche Entwicklung, „daß die Funktion der Innovation der Gruppenebene zukommt . . . (wobei jener) dabei vornehmlich jene Gruppen im Blick (hat), die sich um die Themen von Frieden, Gerechtigkeit und Natur spontan und selbständig bilden und die gerade in Distanz zu den formellen Sozialisationseinrichtungen von Staat und Kirche Sozialisationsleistungen erbringen und Religion reproduzieren"[10].

Spirituelle Gruppen versus kritische Gruppen

Auch unter den DDR-Katholiken bestand und entstand ein gruppendynamisches Innovationsbedürfnis, zumindest in der Zeit nach dem Konzil und 1972–1974 in der Begleitphase zur Dresdener Pastoralsynode[11]. Mit kirchenkritischen und zugleich auch gesellschaftskritischen Gruppen hatte die sich um den staatskirchlichen Status quo sorgende Bischofskonferenz aber nichts im Sinn. Jeder einzelne Bischof unterschiedlich protegierte oder duldete viel lieber eine für Diasporaverhältnisse erstaunliche Vielzahl „spiritueller" Gruppen. Von jenseits der Grenzen und immer „von oben" erreichten die widersprüchlichsten Erneuerungsimpulse unsere ortsgemeindliche Basis. Ihre bunte Palette reicht für die letzten zwanzig Jahre weit über die in der offiziellen Broschüre aus Magdeburg „Erneuerungsbewegungen stellen sich vor" genannten Gemeinschaften[12].
Gewiß verallgemeinere ich mit meinem Hinterfragen: Haben diese Gruppen Gemeinden lebendiger werden lassen? In der Regel haben sie „tote" Gemeindeglieder nicht angesprochen, schon gar nicht versucht, Ungetaufte zu missionieren. In der genannten Broschüre gibt selbst der Herausgeber (ein Seelsorgeamtsleiter) zu bedenken, „daß gerade solche Bewegungen die Christen so in Anspruch nehmen, daß für Mitarbeit und Engagement in der eigenen Gemeinde keine Zeit mehr verbleibt . . . Eine Gemeinde kann wohl kaum zu gleicher Zeit allen Ansprüchen und Erwartungen Rechnung tragen. Die Bewegungen in der Kirche können darauf spontaner und schneller reagieren. Dabei besteht natürlich die Gefahr einer gewissen Einseitigkeit. Auch neigen diese Gruppen zur Verabsolutierung. Einem solchen Trend aber müssen sich Gemeinde und Kirche widersetzen."[13]
So weit zu den charismatischen, katechumenalen Gruppierungen und ihren Gemeindebeziehungen. Wegen ihres gesellschaftspolitischen Disengagements schaffen sie und haben sie keine staatskirchlichen Probleme. Aber die anderen Gruppen? In unserer Stadt zum Beispiel der Anfang und die Solidarisierung der betroffenen „Frauen für den Frieden". Oder nun schon seit 1969/70 der „Ak-

[9] Ebd. 811 bzw. 477.
[10] Ebd. 815 bzw. 478. Vgl. auch *E. Neubert*, Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der sozialisierenden Gruppen und ihrer Zuordnung zu den Kirchen. Theologische Studienabteilung, Berlin 1986, Heft A 6.
[11] Vgl. *W. Knauft*, Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980, Mainz 1980, 148ff und 152–161; *F.-G. Friemel*, Chancen der Kirche Hier und Heute – Eine pastoraltheologische Analyse . . . Manuskript, Erfurt 1984; *W. Trilling*, Kirche der Distanz. Zur Standortbestimmung der katholischen Kirche in der DDR, Manuskript, Leipzig 1987.
[12] *L. Nowak – R. Sternal* (Hrsg.), Was heißt Spiritualität?, bei: Seelsorgeamt Magdeburg, Handreichung 3/1985.
[13] Ebd. 11.

tionskreis Halle" (AKH). Über ihre Probleme berichtet Theo Mechtenberg in einer Studie, wenn er zusammenfaßt: „Die beschriebene Neuorientierung als ‚Kirche im Sozialismus' mit ihren kirchenpolitischen, aber auch pastoralen Konsequenzen blieb bislang auf die evangelischen Kirchen beschränkt. Die katholische Kirche wahrte weiterhin gesellschaftliche Abstinenz und vermied es damit, sich in eine Position zwischen Kooperation und Konflikt zu begeben. Allerdings war dieser von Kardinal Bengsch verfolgte Kurs des ‚Überwinterns' . . . innerkirchlich umstritten. Es kam auch in der katholischen Kirche zu Basisdiskussionen um ein gesellschaftliches Engagement des Christen sowie um den missionarischen Auftrag der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft. Träger dieser Diskussion waren vornehmlich Studentengemeinden und Akademikerkreise sowie der Aktionskreis Halle, doch gewann diese Diskussion im Zusammenhang mit der Meißener Diözesan- und Dresdener Pastoralsynode an Gewicht. Sie wurde aber – auch durch kirchlich-administrative Mittel – unterdrückt und führte zu nicht geringen innerkirchlichen Spannungen."[14] – Utopie (oy topos = kein Platz) für so sich engagierende Gruppen in der katholischen Herberge?

Die Hallenser „Frauen für den Frieden" haben sich angebunden und integriert im evangelischen Superintendenturkreis. Über den „AKH" denken und schreiben offizielle katholische Sprecher inzwischen auch anders: „Es wird dabei einfach nicht zur Kenntnis genommen, daß es Gruppen gibt, die bis heute sehr viel bewirkt haben, z. B. der ‚Arbeitskreis Halle' (AKH) oder der Arbeitskreis ‚Pacem in terris'. Rechtlich sieht es mittlerweile so aus, daß das neue Kirchenrecht von 1983 z. B. als Folge des Konzilsdekretes über die Religionsfreiheit betont, daß es ein Grundrecht der Gläubigen ist, daß sie innerhalb der Kirche Vereinigungen . . . zur Förderung der christlichen Berufung in der Welt frei gründen, leiten und Versammlungen abhalten, um diese Zwecke gemeinsam zu verfolgen (Can. 218). Das ist ein Recht, das mir keine kirchliche Autorität gewährt, sondern das ich mit meiner Taufe habe. Das bedeutet also, daß Gruppen oder Interessenverbände in der Kirche, auch von Laien, legitim sind – Bestandteil der Kirche. Bei uns wird natürlich das traditionell Hierarchische betont, vom Bischof hin bis zum kleinsten Kind – der Staat macht das genauso –, und deswegen fragen die Leute, wie das denn gehen soll. Man müßte es probieren, erst mal anfangen. Was ich sagen kann, z. B. im Blick auf den AKH: Das ist euer Recht, ihr seid eine legitime Vereinigung in der Kirche. Ich meine, daß neben der hierarchischen Struktur der Kirche eine vereinigungsrechtliche in entgegengesetzter Richtung wachsen sollte, von der Basis aus nach oben . . ."[15]

Spätestens seit den „ökumenischen Versammlungen" in Dresden und Magdeburg haben sich im „konziliaren Prozeß" diese und viele andere Gruppen mit den „Amtsträgern" der großen Konfessionskirchen und den Delegierten der Freikirchen auf einen neuen gemeinsamen Weg begeben: „Eine Hoffnung lernt gehen!" Zwölf kirchenkritische und ebenso gesellschaftskritische Konsenspapiere wurden uns zur Diskussion in den Gemeinden übergeben und sollen Pfingsten dieses Jahr mit nach Basel auf die Europa-Ebene genommen werden. Aber wie verbindlich und in wessen Namen (auch dem unserer Diözesanbischöfe?) wurde da gesprochen, geschrieben und kann demnächst von uns an der Basis rezipiert werden? Skeptiker meinen, noch sei das rechtmäßige „Zweite Vatikanum", seien die Konzilsbeschlüsse in dieser Kirchenprovinz nicht sehr angekommen und angenommen; ganz zu schweigen von den ebenfalls einmal bischöflich approbierten Beschlüssen der Pastoralsynode. Von den Impuls- und Innovationsgruppierungen jener 70er Jahre kenne ich außer dem Hallenser Kreis keine mehr im katholischen DDR-Raum. Daß es bei unserer evangelischen Schwester-Kirche ähnlich zugeht, lese ich gerade wieder in der neuesten Kirchenzeitung[16].

[14] *Th. Mechtenberg*, Die Lage der Kirchen in der DDR, bei: Hans-Seidel-Stiftung, 1985, 88/89.

[15] *H.-J. Durstewitz*, Die katholische Kirche und der gesellschaftliche Dialog in der DDR, Berlin 1988, Manuskript S. 11.

[16] „Hören sie ‚von den Gruppen', so denken viele Gemeindeglieder zunächst an Berlin und stellen sich protestierende, unangepaßte Jugendliche vor, die von den Gemeinden Räume fordern, letztlich ihren Gastgebern aber nur Ärger bereiten. Viele Nichtchristen darunter, die das Evangelium benutzen, um Gesellschaftskritik zu üben. Die Wirklich-

„Gemeinde – von der Zukunft angefragt"

In einer im Auftrag unserer Berliner Bischofskonferenz veröffentlichten Dokumentation finde ich (beim Gesamtumfang von 220 Seiten) ein einziges Blatt, auf dem – gewiß noch nicht sehr augenfällig – das zukünftige Pastoralkonzept unserer Gemeinden im Anfangsvokabular buchstabiert wird. Diese Praxisbeschreibung, freilich erst einiger weniger Diasporagemeinden, möchte ich an den Schluß stellen:

„In diesen Gemeinden sind Bereitschaft und Mut vorhanden, mitzuarbeiten und ‚Privatheit' zugunsten der Gemeinde zu überwinden.

– Das Verhältnis von Klerus und Gemeinde befindet sich im Umbruch, im Spannungsfeld zwischen klerikaler Autorität und mangelnder Fähigkeit der Gemeindeglieder, ‚Subjekt' zu werden.

– Wachsendes Bewußtsein der Gemeinden, sich nach außen öffnen zu müssen. Leiden an Sprachlosigkeit und Mangel an Orientierung für das Engagement in der Welt.

– Zwiespalt zwischen dem Wunsch, auch Nichtchristen in die Gemeinden einzubeziehen, und Ratlosigkeit in bezug auf die Wege.

– Wunsch nach differenzierten Sozialformen in den Gemeinden, kleinen Gruppen zur besseren ‚Beheimatung' und zum Austausch der Glaubens- und Lebensfragen."[17]

Erscheint es blauäugig, wenn ich diese bescheidenen Ansätze trotz der von mir geschriebenen „Vorgeschichten" gegen H. Steinkamp zusammenfasse: Wenn die Betreuten und ihre Betreuer sich ändern, entstehen „lebendige Gemeinden"!

Leiden am territorialen „Pfarrei-Syndrom" und „horizontalen Schisma"? – Ja! „Exodus"-Mentalität? – Nein!

Wir haben keine Alternative zum Glauben und Leben in der Communio: „Herr, zu wem sollen wir gehen?" (Joh 6, 68)

keit ist vielgestaltiger, als daß sie sich in einem solchen Klischee einfangen ließe. Das wird schon deutlich, wenn man das Durchschnittsalter der Gruppenmitglieder betrachtet: Es liegt bei dreißig Jahren . . . Gemeinsam ist den Gruppen zweierlei: Sie sammeln Menschen, die aus persönlicher Betroffenheit heraus an einem Sachthema arbeiten und aktiv werden wollen. Daneben aber sind sie Orte der Selbstfindung und des sozialen Lernens. Schon das spannungsvolle Miteinander dieser beiden Faktoren, von Sacharbeit und emanzipatorischem Interesse, birgt viel Konfliktstoff im Gespräch zwischen Gemeinden und ihren Gruppen in sich. An der Tatsache aber, daß die Gruppen mit ihren Anliegen aus der Kirche in die Öffentlichkeit drängen, und an der Art und Weise, wie dies geschieht, scheiden sich die Geister. Da einige Gruppen in den letzten eineinhalb Jahren besonders von sich reden machten und häufige Erwähnung in unseren Kirchenzeitungen fanden, haben sie das Bild von ‚den Gruppen' geprägt. Wer allerdings der Breite des Spektrums gerecht werden will, darf sie nicht zum Maßstab für das allgemeine Phänomen machen. Die Konferenz der Kirchenleitungen beschäftigt sich zur Zeit wieder mit dem Thema ‚Kirche und Gruppen'. Es ist zu hoffen, daß als Ziel der Überlegungen nicht Kriterien für die Ausgrenzung unbequemer Gruppen erarbeitet werden. Denn vorrangig ist nicht das Verhältnis zwischen der Institution Kirche und von außen eingedrungener Fremdkörper zu bestimmen. Vielmehr muß Kirche im weiteren, evangelischen Sinne das Verhältnis zu ihren eigenen unruhigen Seiten klären." *U. Bandt,* Kommentar in der evangelischen Wochenzeitung „Die Kirche" 44/9 vom 26. 2. 1989.

Ferdinand Kerstiens

Die Pfarrei als Hindernis für die Gemeindebildung?

In vielen Beobachtungen ist Hermann Steinkamp sicher zuzustimmen. In manchen Punkten fühle ich mich von ihm durchschaut: So feiere ich den Gottesdienst auch lieber in vollen Kirchen. Dennoch halte ich seine Grundthese für falsch und gefährlich. Ich möchte dies an drei Punkten erläutern:

1. Die Pfarrei ist der Ort der „kleinen Leute"

Sie waren lange das bloße Betreuungspotential der Kirche. Sie jetzt alleine zu lassen, weil sie sich nur schwer von ihrer Betreuten-Mentalität lösen können, ist lieblos und ungerecht. Mir scheinen die Gedanken von Steinkamp auch mehr aus der universitären Perspektive geprägt, von allgemeinen Analysen und Beobachtungen, vielleicht auch von negativen persönlichen Erfahrungen, jedoch weniger von einem längerfristigen und geduldigen Leben und Arbeiten mit diesen Menschen. Ich denke, daß ich diesen Perspektivenwechsel deswegen gut beurteilen kann, weil ich ihn selbst vollzogen habe: Nach 13 Jahren Studentengemeinde bin ich

[17] *H.-J. Durstewitz* (Hrsg.), Dokumentation der Pastoralkonferenz im Auftrag der Berliner Bischofskonferenz, 1987, 145.

nun seit 13 Jahren in einer Ortsgemeinde tätig, die nicht von Akademikern geprägt ist. Von der Studentengemeinde her sah manches anders aus, als ich es jetzt erlebe.

Ich denke dabei z. B. an die Glaubensgespräche und Einkehrtage mit alten Leuten, mit Frauen, insbesondere mit Frauen von Schichtarbeitern, deren Leben ständig unter dem Diktat der Schichtarbeit des Mannes stand und steht. Ich denke an das Selbständigwerden von Gruppen, denen Eigenverantwortlichkeit weder gesellschaftlich noch kirchlich zugetraut und eingeräumt wurde. Hier geht es in der Gemeinde vielfach um die „kleinen Leute", die sonst nirgendwo vorkommen.

Ich erfahre in vielen Einzelgesprächen, aber auch in der langfristigen Gruppenbegleitung die befreiende Kraft kleiner Schritte. Ich erlebe, wieviel Freude es bedeuten kann, seine eigenen Möglichkeiten zu entdecken und einzusetzen, auch dort, wo man (oder frau) es sich bisher nicht zugetraut hat. Sicher sind das keine spektakulären Entwicklungen. Sicher gibt es daneben auch Ansprüche auf kultische Begleitung ohne erkennbare religiöse Motivation. Sicher dient meine Arbeit z. T. auch der Stabilisierung nur scheinbar intakter volkskirchlicher Lebenswelt. Aber dennoch sind die Erfahrungen mit diesen „kleinen Leuten" auch ermutigend. Es sind großartige Menschen und Christen darunter, die ich nicht missen möchte und denen ich viel verdanke an Glaubensmut und Solidarität. Sie würden aus dem Gemeindekonzept von Steinkamp ganz herausfallen. Diese Menschen werden in der Regel nicht nach Wackersdorf fahren. Sie haben auch (noch) nicht die geistige und örtliche Mobilität, um sich anderswo eine Wahlgemeinde auszusuchen. Viele „normale" Aktivitäten in der Gemeinde können zur Ermutigung dieser Leute benützt werden. Auch eine entsprechende Gestaltung der Gottesdienste hat hier eine wichtige Bedeutung. Dies gilt auch angesichts der Tatsache, daß manchen Christen die Gestaltung der Gottesdienste ziemlich egal erscheint und andere wegen solcher Gottesdienste auch in andere Gemeinden ausweichen.

Ich denke bei meinen Erfahrungen hier manchmal an die Worte von Kardinal Lorscheider über die Erfahrungen in Brasilien: „Dieser Mensch ist ein Unterdrückter. Man hat ihm die Stimme geraubt. Man hat ihm die Sprache weggenommen. Man hat ihn zum Schweigen gebracht. Und nun, so meinen wir, ist die Zeit gekommen, daß diese Leute auch zur Sprache kommen können. Ich glaube, mit denen, die scheinbar nichts sind, eine neue Welt aufzubauen, ist das größte Zeichen von Hoffnung und Liebe in unserer Zeit." Ich möchte keine Kirche und keine Gemeinde, in der diese Leute hier nicht vorkommen (können).

2. Gemeinden entwickeln sich in Pfarreien

Steinkamp spricht davon, daß es nichts nütze, wenn „an die Stelle der Fiktion des Pfarrbezirks die der [kirchensteuerzahlenden] Pfarreimitglieder getreten ist". Das ist sicher richtig. Ich erlebe jedoch eine andere Entwicklung, die mit diesen Worten Steinkamps nicht erfaßt ist, nämlich daß Pfarrei und Gemeinde sich nicht decken, sondern daß sich Gemeinden in den Pfarreien entwickeln, Gemeinden mit fließenden und offenen Grenzen, die dann auch andere Christinnen und Christen anziehen, die in anderen Pfarreien wohnen. Ich meine damit nicht jene, die nur den Gottesdienst in einer anderen Pfarrei mehr oder weniger sporadisch besuchen, sondern die in der anderen Gemeinde auch mitarbeiten. So sind in unseren Pfarrgemeinderat vier Frauen und Männer in direkter Wahl gewählt worden, die in anderen Pfarreien wohnen. Viele von „auswärts" arbeiten in bestimmten Gruppen mit, im Sozialkreis, in Dritte-Welt-Gruppen, in Friedensgruppen etc. Es sind dort auch solche anzutreffen, die kein Verhältnis mehr zum Gottesdienst finden. Wichtig dabei ist, daß die Gruppen mit ihrem je spezifischen Engagement auch dann in der Gemeinde einen Ort finden, wenn für andere Gemeindemitglieder die politische Ausrichtung ihrer Arbeit auf Mißverständnisse und Verdächtigungen stößt. Wir brauchen da eine Pastoral der begrenzten Konflikte, damit auftretende Schwierigkeiten nicht durch die (stille oder erzwungene) Auswanderung bestimmter Teile der Gemeinde „gelöst" werden. Wir müssen das geschwisterliche Streiten erst noch lernen. Auch in diesem Lernprozeß

sehe ich ein befreiendes Element in der Gemeindepastoral. Die Ortspfarrei und die Personalgemeinde überschneiden sich vielfach. Aber die Ortspfarrei kann Kristallisationspunkt von Gemeinde werden. Die Ortspfarrei wird sich jedoch nie ganz in Gemeinde verwandeln lassen. Wenn man diesen Anspruch aufgibt, werden sinnvolle Möglichkeiten der Gemeindebildung sichtbar, die genutzt werden können.

3. Spannung zwischen Ortsgemeinde und Gruppen der Kirche von unten

Neben meiner Tätigkeit als Pfarrer bin ich auch in der Initiative Kirche von unten (mehrere Jahre im Koordinationskreis) tätig und habe Kontakte zu vielen Friedensgruppen. Ich kenne also auch das Milieu, dem Steinkamp am ehesten neuere Formen der Gemeindebildung zutraut. Aber vielleicht ist Steinkamp auch da nicht genügend Insider, um die permanenten internen Schwierigkeiten solcher Gruppen-Gemeinden mitzuerleben. Ich bin bewußt in beiden Bereichen tätig, in der Ortsgemeinde und in der IKvu, weil ich glaube, daß es beiden Seiten guttut, miteinander in Kontakt zu bleiben und die Spannung auszuhalten. Die Ortsgemeinden brauchen die Provokation von Gruppen, die in einer klaren (kirchen)politischen Option ihren Weg gehen. Diese Gruppen brauchen die Ortsgemeinden, um sich nicht elitär von der „misera plebs" abzuschneiden. Außerdem erlebe ich, daß fast alle Mitglieder solcher Gruppen oder Basisgemeinden in Ortsgemeinden und in ihren Ursprungsfamilien ihre religiöse Sozialisation gefunden haben, die sie jetzt noch durch viele Umbrüche und Enttäuschungen hindurch trägt. Ich fürchte, daß solche Gruppen sich ihre eigene Wurzel abschneiden, wenn sie meinen, die Ortspfarreien seien nur kirchlich überholte und politisch gefährliche, weil einfach konservativ-bürgerliche Strukturen.

Es wird keine reinen Lösungen geben. Es gibt sie auch nicht in Brasilien und Lateinamerika. Auch dort sind die Basisgemeinden von sehr unterschiedlicher Struktur und Ausrichtung. Nicht das verklärte Bild der Basisgemeinden, wie man es hier manchmal antrifft, sondern die konkrete Wirklichkeit mit all ihren Schwierigkeiten und mit ihrem großartigen Einsatz, den ich bei mehreren Besuchen dort kennenlernen durfte, macht mir hier im Kontext unserer Lebensbedingungen Mut, Schritte der Befreiung zu gehen in der Gemeinde, in der ich lebe und arbeite, in vielen Gruppen, in der IKvu.

Auch wenn ich der Grundthese von Steinkamp nicht zustimme, bleiben seine Überlegungen sinnvoll und notwendig als Gewissenserforschung und als Stachel im Fleisch, damit die Gemeindepastoral nicht in den von Steinkamp aufgezeigten Aporien erstickt und das tröstende und provozierende Evangelium an die bloße Frömmigkeits-Verwaltung abgibt.

Alois Odermatt

Gemeindliche Strukturen als Strukturen der Betroffenheit?

Die folgenden Gedanken zur Gemeindebildung passen zum Forum, ohne daß sich der Autor direkt mit den Thesen H. Steinkamps auseinandergesetzt hat. Odermatt schrieb sie nieder anstelle eines Beitrags zum Thema „Gemeindebildung von unten", um den er gebeten war und den er aus Termingründen absagen mußte. *red*

Die Anfrage der Diakonia hat mich veranlaßt, in einer stillen Stunde zwischen zwei Protokollen einige Gedanken zu notieren, die mir in der letzten Zeit zum Thema „Gemeindebildung" gekommen sind.

Im Oktober 1988 war ich einer der Referenten an einer Weiterbildungstagung der deutsch-freiburgischen Seelsorger. Ich hatte die Aufgabe, etwas über folgende Themenstellung zu sagen: Die verschiedenen pastoralen Leitbilder, die heute (bewußt und unbewußt) umherschwirren – wenn man sie zu Ende dächte . . .

Ich muß sagen, daß es mir nicht gut gelungen ist, etwas Schlüssiges zu sagen. Ich ging unbefriedigt nach Hause. Aber im nachhinein machte ich mir Gedanken über Gemeindebildung. Ich skizziere hier einiges:

1. In den Versammlungen und Texten der Pastoralplanungskommission sprachen wir viel über Partizipation von unten her. Nun

wurde mir bewußt, daß zuerst an die einzelnen Menschen gedacht werden muß, die ja in sehr unterschiedlichen Verhältnissen zu ihrer Gemeinde (zu ihren Gemeinden) stehen. Ich denke an mich selber und an mein Verhältnis zu meiner Pfarrgemeinde am Ort, gerade in der Situation eines „jungen" Familienvaters.

2. Die kleinstädtische Umwelt fördert mein Verhältnis zur kirchlichen Gemeinde nicht sonderlich, ist aber auch nicht hinderlich. Sie läßt es freundlich zu. Ich spüre, daß eine bestimmte Betroffenheit dazugehört, um mitzumachen und eventuell eine Verantwortung zu übernehmen. Die Liturgiegruppe versammelt sich stets an einem Abend. Da kann ich nicht mitmachen, weil die kleinen Kinder da den Vater brauchen. Und wenn sie einmal schlafen, gehe ich nicht mehr aus. Beim Familiengottesdienst für Kleinkinder an Weihnachten hingegen, da mache ich gerne mit, weil ich direkt als Familienvater betroffen bin. Diese Betroffenheit hat wohl mit Glauben zu tun – oder ist eine mögliche Brücke für den Glauben, der ja aus den verschiedensten Quellen gespeist wird.

3. Dann aber stellt sich die Frage der Glaubenskompetenz. Wann bin ich berechtigt, Mitverantwortung zu übernehmen? Es gibt Gemeindeleiter oder Bischöfe, die da einen bestimmten „Ausweis" fordern. Die Firmung reicht nicht. Das zeigt sich besonders dann, wenn eine Gruppe von Gemeindemitgliedern (zum Beispiel als Pfarreigemeinderat) etwas aussagt, das den Hirten nicht paßt. Dann ist die Mitverantwortung vorbei. – Doch noch etwas anderes:

4. Könnte ich gemeindliche Strukturen als Strukturen der Betroffenheit umschreiben? Die neueste Sozialenzyklika rezipiert kirchenamtlich (endlich) das Sprechen von „Strukturen der Sünde" (Nr. 36). Sie haben zwar, heißt es da ungefähr, ihren Ursprung im Mißbrauch menschlicher Freiheit und Verantwortung, also in der Sünde als personaler Tat. Gleichzeitig aber türmen sich diese Übel zu Hindernissen auf, die eine kollektive, gesellschaftliche Kraft entfalten und eigenständig auf die einzelnen Menschen zurückwirken. Wenn das stimmt, dann kann man auch von „Strukturen der Umkehr" sprechen, von Strukturen der Nachfolge, des Heilwerdens, ja von Strukturen des Heils. Sind kirchliche Gemeinden Strukturen des Heils? Ja. Sie haben zwar ihren Ursprung im Gelingen menschlicher Freiheit und Verantwortung, also in der Umkehr als personaler Tat. Gleichzeitig aber verknüpfen sich diese Betroffenheiten zu Beziehungsnetzen, die gesellschaftliche Kraft entfalten und eigenständig auf die einzelnen Menschen zurückwirken: etwa in Form von Gerechtigkeit, Frieden und Heilwerden der Schöpfung. In den sakramentalen Lebensfeiern kommen solche Strukturen verdichtet zum Ausdruck.

5. Je mehr ich fragmentarischen Einblick in die sogenannten Weltreligionen gewinne, je besser ich einige große Meister kennenlerne, desto besser verstehe ich, was uns über Jesus überliefert ist. Es scheint stets um das eine zu gehen: daß etwas vom Reich Gottes aufblitze, daß Erleuchtung geschehe, daß Leben sichtbar werde. Glauben hieße dann auch einander zu helfen, das „geschehen zu lassen". Wenn ich Zeit und Geld hätte, würde ich gern den vielfältigsten Erfahrungen nachgehen und von ihnen her eine „Pastoral des Aufleuchtens" skizzieren . . .

Gert Schneider

Zur Konflikt- und Kommunikationsfähigkeit von Ortsgemeinden

1. Kritische Zustimmung zu den Grundthesen

Den beiden Grundthesen von H. Steinkamp in seinem Beitrag in Heft 2/1988 kann ich kritisch zustimmen: Die Faszination der lateinamerikanischen Basisgemeinden macht spätestens an deren gesellschaftlichem Kontext halt und verfälscht diese damit entscheidend, denn die Sozialform Gemeinde allein vermag noch nicht Basisgemeinde als Praxisform zu erklären. Das parochiale Prinzip der volkskirchlichen Wirklichkeit verhindert Gemeindebildung, obwohl es sie intendiert und propagiert. Das scheint auf den ersten Blick innerhalb der Diskussion um die

christliche Gemeinde nichts Neues zu sein, denn schon die vielfältigen Auseinandersetzungen um die Gemeinde unter unterschiedlichen Gesichtspunkten hat deutlich gemacht, daß Gemeinde nicht einfach aus vorhandenen Strukturen abgeleitet werden kann, sondern eine Praxisform ist, die gerade bestehende Strukturen zu verändern vermag. Die von Christof Bäumler geprägte Formel, wonach Gemeinde als „kritisches Prinzip einer offenen Volkskirche" zu verstehen sei, hatte damals die Auseinandersetzung schon sehr weit gebracht. Dasselbe gilt für Versuche, Gemeindebildungsprozesse näher zu beschreiben, nicht zuletzt unter der Chiffre „kommunikative Prozesse". Schwierig gerät die Zustimmung zu Steinkamps Thesen dort, wo man nicht klar erkennen kann, was er mit „Pfarreiprinzip" meint. Relativ ratlos wird man aus der Lektüre entlassen, wenn man nach Möglichkeiten von Gemeindebildung trotz und innerhalb parochialer Strukturen fragt. Die wie ein Frontalangriff wirkende These vom „Pfarreiprinzip" bedarf in der Tat einer näheren Erläuterung, die Hermann Steinkamp in verschiedenen Gesprächen auch selbst gegeben hat und die man bei mehrmaligem Lesen des Artikels auch selber finden kann. Keinesfalls soll mit Pfarreiprinzip pauschal etwa die „Ortskirche" gemeint sein, sondern vielmehr die Ideologie namhaft gemacht werden, die wesentlich als „Totalerfassungsprinzip" oder „flächendeckende Pastoral" erscheint. Damit ist dies aber wesentlich eine Folge funktionalisierter Religion gemäß den gesellschaftlichen Erwartungen, wonach Religion lediglich im individuellen Bereich eine Tröstungsfunktion wahrzunehmen habe. Dies ist aber im wesentlichen die Erwartung der bürgerlichen Mittelschicht, die in der Tat auf individuelle Tröstungsangebote reagiert und auch keine Solidarisierung braucht, das heißt, letztlich keine Gemeinde als „Praxisform" will.

Ein weiteres Kennzeichen der parochialen Ideologie ist die Vermeidung gesellschaftlich-ideologischer Konflikte. Auch damit entspricht sie den Erwartungen des Bürgertums, das jede Art von gesellschaftlicher Relevanz religiöser Praxis als gefährlich denunziert.

Von diesen Positionen aus ist allerdings sehr deutlich, wie wenig parochiale Strukturen von sich aus dazu beitragen können, daß Gemeindebildung im Sinne basisgemeindlicher Praxisformen gelingt. Sie verhindert diese sogar. Selbst, wenn versucht wird, in dem beschriebenen Rahmen Gemeindebildung zu initiieren, gelingt dies beinahe immer nur als eine Art Substrukturierung im Sinne optimaler Erfassungsorganisation. Auch dem kann ich voll zustimmen, denn das ist einmal Erfahrung, die sich hinreichend oft festmachen läßt, und zum anderen ist es beinahe logische Folge einer bürokratischen Großorganisation, die effektiv arbeiten will und daher allenfalls Substrukturierungen, aber nicht Gemeinden als selbständige Praxisformen gebrauchen kann. Gemeindebildung außerhalb aufwendiger Erfassungsprogramme kann tatsächlich von den vorhandenen Strukturen gar nicht geleistet werden, weil die Wahrnehmung von selbstorganisierten Gruppierungen nicht zu deren Organisationsraster gehört. Dies müßte sicher noch verdeutlicht werden, auch und vor allem im Hinblick auf eine notwendige Klärung, welche Bedeutung etwa „Ortsgemeinden" innerhalb der von Hermann Steinkamp vorgelegten Thesen haben können.

2. Offene Fragen

Der Beitrag von Hermann Steinkamp läßt einige wichtige Fragen offen, die ich von meiner Sicht aus nennen und zur Diskussion stellen will. In seinen früheren Beiträgen hat Hermann Steinkamp zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß „Gemeinde" erstens nicht als definierte Größe allein beschreibbar ist, sondern nur in einem dialektischen Spannungsverhältnis von Struktur und Prozeß verstanden werden kann, und zweitens der Definitionsprozeß selbst ein kommunikativer Prozeß sein muß. Gemeinde ist also wesentlich eine prozeßhafte Größe, und ihre Strukturen verändern sich nach Maßgabe der veränderten Prozesse.

Deshalb erscheint es zumindest etwas unverständlich, wenn in dem hier zur Debatte stehenden Beitrag gewissermaßen von der Struktur der ekklesialen Wirklichkeit Gemeindebildung „erwartet" wird. Ich formuliere sehr ungeschützt eine Art Gegenthese: Indem selbstorganisierte Gruppen am Ran-

de oder außerhalb parochialer Systeme sich als Gemeinde verstehen lernen und dies auch gegenüber der Parochie als Interesse einklagen, können sich parochiale Strukturen verändern. Dafür gibt es in der Tat Beispiele: Die immer wieder debattierte Stellung der Mitgliedsgruppen der „Initiative Kirche von unten" gegenüber den Großkirchen oder auch örtlicher Pfarreien kann nicht so gelöst werden, daß diese Gruppen einfach außerhalb dieser parochialen Strukturen im Sinne einer gegenseitigen Wahrnehmungslosigkeit existieren. Es gehört zu den spannenden Auseinandersetzungen innerhalb der „IKvu", daß diese dialektische Beziehung zu parochialen Systemen bisher nicht geklärt ist und daher zunächst einmal offenbleiben muß. Es ist denkbar, daß es neben der Parochie lebendige Gruppen gibt, aber es ist auch denkbar, daß diese Gruppen die Parochie zum Diskurs herausfordern und schon dadurch Veränderungsprozesse in Gang setzen, die letztlich die Strukturen zu ändern vermögen. Das ist meine seit langem vertretene These von der Veränderung der Organisation durch Selbstorganisation. Im Klartext heißt das für mich: Ich möchte nicht warten, bis sich die parochialen Strukturen ändern, um dann Gemeindebildung zu ermöglichen.

Eine weitere offene Frage ist für mich nach der Lektüre des Beitrages von Hermann Steinkamp, ob und inwieweit nicht tatsächlich die bereits vorhandenen Praxisformen von basisgemeindlichen Aktivitäten einen Beitrag zu einem „differenzierten Praxisfeld" darstellen, das von der Parochie sicherlich permanent verhindert wird zugunsten optimaler Effektivitätssteigerung organisierter Parochien. Die gesellschaftlichen Erwartungen an religiöse Subsysteme sind gerade das Gegenteil von einem „differenzierten Praxisfeld". Ich kann aber nicht warten, bis sich diese Funktionen der Parochien ändern, sondern kann statt dessen sowohl gegenüber der Gesellschaft als auch gegenüber den Großkirchen eine andere Form von Gemeinde einklagen. Das geschieht bereits mancherorts.

3. Die Chancen von „Ortsgemeinden"

Wenn der Leser des Beitrages erkannt hat, daß mit „Pfarreiprinzip" nicht die „Ortsgemeinde" pauschal gemeint ist, kann er Chancen entdecken, die gerade örtlichen Pfarreien gegeben sind. Dabei muß sicher deutlich gesagt werden, daß auch das „Ortsprinzip" nicht eo ipso Garant für Gemeindebildung ist, aber die Entdeckung örtlicher Solidarisierungen und überschaubarer Prozesse in lokalen Ebenen sollte Mut machen, auch der klassischen Ortsgemeinde zuzutrauen, daß sie ihre Strukturen ändert. Indem örtliche Gemeinden etwa Arbeitsloseninitiativen wahrnehmen (nicht: unter ihr „Dach" holen!), Friedensgruppen akzeptieren, Umweltschutzinitiativen und Bürgerinitiativen unterstützen usw., verändern sie sich selber. Dies zunächst innerhalb ihrer eigenen Gremien und Klientel. Wenn eine örtliche Gemeinde einmal lernt, über diese lokalen Fragen Konflikte zu riskieren, wird sie sich selber ändern. Das kann ich aus meinem eigenen Erfahrungsbereich bestätigen. Mir ist das deswegen so wichtig, weil ich nach Möglichkeiten suche, innerhalb bestehender parochialer Systeme Veränderungen zu bewirken. Das ist sicher eine Grundentscheidung zugunsten von „Reform" kontra „Revolution". Es scheint mir aber die – nüchtern betrachtet – einzige reale Möglichkeit zu sein, denn die parochiale Ideologie kann nur durch lokale und punktuelle Initiativen, die sich auf Dauer miteinander „vernetzen", verändert werden. Dies wäre einmal ein Beitrag zum „differenzierten Praxisfeld", zum andern eine wiederentdeckte Form von „Koinonia". Die örtlichen Gemeinden haben in der Tat solche Chancen, die ich vor allem in meinem Arbeitsbereich sehe, im ländlichen Gebiet. Nachdem dort durch alle möglichen kommunalen Reformen die Selbständigkeit dörflicher Kommunikationsstrukturen eingeebnet wurde zugunsten eines oft merkwürdigen „flächendeckenden" Versorgungssystems, suchen die Menschen nach Alternativen. Die örtlichen Kirchengemeinden stehen zwar unter dem gleichen Druck seitens der kirchlichen Behörden, haben aber bisher wenigstens noch Gelegenheit, dem zu widersprechen.

4. „Wenn die Betreuer sich ändern"

Das führt mich zu meiner letzten Überlegung nach der Lektüre von Hermann Steinkamps Beitrag. Mir ist klar, daß die soeben

skizzierten Veränderungsmöglichkeiten nicht gelingen können, wenn das Personal nicht selbst Veränderungen wagt. Dazu scheint die derzeitige Ausbildung, vor allem der Gemeindeleiter, keineswegs anzuregen. Wenn man sich einmal das Verständnis von „Pastoral" in offiziellen Verlautbarungen anschaut, kann man in der Tat Zweifel an jeglicher Veränderungsmöglichkeit bekommen. Pastoral wird – etwas pauschal gesagt – weithin als eine flächendeckende, individuelle Sakramentenpraxis verstanden, zu deren Ausübung es nicht einmal nötig ist, Menschen anzustellen, die der Landessprache mächtig sind. Ebenso werden alle „Laienmitarbeiter" im pastoralen Dienst lediglich als „Helfer" innerhalb dieser so verstandenen Pastoral deklariert. Dies bestätigt Hermann Steinkamps These voll und ganz. Nur: es muß ja nicht so sein! Wenn die „Betreuer" sich änderten, könnte schon eine Menge gewonnen sein. Dies ist zunächst eine Forderung an die Ausbildung der Gemeindeleiter, also der Pfarrer. Sie müßten lernen, mehr Begleiter zu sein und weniger Allzuständige, sie müßten Kooperation lernen mit pastoralen Mitarbeitern, und sie müßten beraten werden. Alles Forderungen, die seit Jahren gestellt werden, bisher ohne nennenswerten Erfolg. Dem lassen sich aber andere Praxisformen entgegenstellen, und dazu bedarf es der Wahrnehmung bereits vorhandener Initiativen in den einzelnen Bistümern. Es gibt bereits Arbeitsgemeinschaften von Teampfarreien, es gibt auch Parochien, die pastorale Mitarbeiter ohne kirchenamtliche Besoldung anstellen, und es gibt Versuche, pastorale Aus- und Weiterbildung in Selbstorganisation zu betreiben.

Ziel aller solcher Initiativen und Überlegungen müßte sein, vorhandene parochiale Ideologie zum Diskurs herauszufordern und selbst – oft mühsam – zu lernen, jene Anforderungen und Zumutungen zu verweigern, die auf eine Perpetuierung dieser Strukturen hinauslaufen. Das geht nur in Solidarität, nicht nur mit kirchlichen Gruppen, sondern vor allem auch mit jenen Gruppen, die völlig neue Praxisformen entwickelt haben, in denen erstarrte Formen christlicher Überlieferung aktuelle Gestalt gewinnen. Diese Gruppen sind nicht automatisch kirchlich zu „vereinnahmen", sondern in Solidarität und Partnerschaft mit ihnen könnte tatsächlich so etwas wie Gemeindebildung als Bildung neuer Praxisformen gelingen.

Ich halte den Beitrag von Hermann Steinkamp für äußerst wichtig, weil er die Diskussion um die christliche Gemeinde in produktiver Ungeduld neu entfacht, und es wäre schade, wenn oberflächliche Mißverständnisse die Diskussion im Sande verlaufen ließen.

Hermann Steinkamp

Für eine argumentative und streitbar-emotionale Diskussion

Um mich nicht zu einem „Schlußwort" verleiten zu lassen in einer Debatte, von der ich hoffe, daß darin das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, will ich meinerseits eine Art Zwischenfazit versuchen. Beim Studium der Stellungnahmen fiel mir auf, daß ich auf einzelne der Kolleg(inn)en nicht nur argumentierend, sondern auch emotional reagierte. Die Reaktionen möchte ich in einigen eher „meta-kommunikativen" Anmerkungen einfließen lassen dürfen.

Zuvor zur Erinnerung: Die These, daß unter den hiesigen volkskirchlichen Bedingungen „Pfarrei Gemeinde verhindert"[1], war mein Versuch, beim Münsteraner Lateinamerika-Kongreß im Herbst 1987 etwas zu „Prozessen der Gemeindebildung dort und hier" beizutragen. Noch unter dem Eindruck eines dreimonatigen Brasilienaufenthalts lag mir besonders viel daran, vorschnellen und, wie ich bis heute meine, blauäugigen Transfer-Versuchen zu widerstehen, „Basisgemeinden im hiesigen Kontext" zu identifizieren oder gar zu „gründen".

Die Reaktionen von Kolleg(inn)en und (zumal) Pfarrern empfinde ich als differenzierend und weiterführend, egal, ob sie eher zustimmend oder eher kritisch ausfielen: Das Thema scheint nach wie vor „heiß" zu sein. Erstaunlich für mich war eine Reaktion, die M. Blasberg-Kuhnke offenbar geahnt hatte: „... daß diese These ... mehr Emotionen denn eine gründliche, theoretisch wie prak-

[1] Vgl. Diakonia 2/1988.

tisch gehaltvolle Auseinandersetzung auslöst"[2].

Wie heißen diese Emotionen, und wie sind sie zu erklären? Das ist eine der Fragen, die mich seit Beginn der Debatte beschäftigen. Denn – und da stimme ich meinem Kollegen Emeis zu: „Wenn damit [sc. dem Parochialprinzip, H. S.] der Versuch gemeint ist, die Pfarrei als flächendeckende, verwaltende Versorgungsinstitution für ein (langsam verdunstendes) volkswirtschaftliches (!) – ich vermute, hier sollte es ‚volkskirchlich' heißen, aber der ‚Versprecher' sagt sehr viel! – Erbe aufrechtzuerhalten, dann ist die These banal, daß dieses Prinzip Gemeindebildung verhindert."[3]

Wenn mir auch diese unerwartete Zustimmung von D. Emeis fast den Atem verschlagen und mich natürlich sehr gefreut hat – zumal die Übereinstimmung in der Einschätzung des mir überaus wichtigen Gegensatzes von „Betreuten" und „Betroffenen"[4] –, so scheint doch die Attacke auf die Parochie-Ideologie den meisten Zorn ausgelöst zu haben. Und das bei Praktikern wie B. Honsel und F. Kerstiens, von denen ich es am wenigsten erwartet hatte.

Klargeworden ist, daß ich die wichtige und für das Verständnis der These fundamentale Unterscheidung von „Pfarrei als Ideologie" und „Ortsgemeinde" (als theologischem Motiv) nicht genügend deutlich herausgearbeitet habe. Das haben Martina Blasberg-Kuhnke und Gert Schneider, von denen ich mich sehr differenziert verstanden fühle, eindrucksvoll nachgeholt. Eine letzte Differenzierung an deren beider Weiterführung ist mir noch wichtig: Mir geht es nicht um die Destruktion von „Ortsgemeinde", auch nicht darum, grundsätzlich deren Chancen zu bestreiten, bei der Entstehung (basis)gemeindlicher Ansätze Hilfestellung/Rahmen etc. zu sein[5].

Im Laufe des letzten Wintersemesters, während eines Hauptseminars zum gleichen Thema, ist uns eine Formel wichtig geworden, die zur weiteren Klärung dienen könnte: Mit „parochialen" Tendenzen lassen sich eher Prozesse der „Vergesellschaftung von oben", mit „gemeindlichen" eher solche der „Vergesellschaftung von unten" benennen, wenn man das System-Lebenswelt-Paradigma (sensu J. Habermas, d. h. unter Einschluß des wichtigen Theorems der „Kolonialisierung der Lebenswelt") zugrunde legt[6].

Aber noch einmal zurück zu der Frage, warum die Attacke auf die „Parochie-Ideologie" so gezielt mißverstanden und so vehement abgewehrt worden ist.

Am meisten mißverstanden – und gereizt – fühle ich mich in diesem Punkt ausgerechnet von F. Kerstiens, mit dem ich ansonsten so viele Einschätzungen und Optionen teile. Daß er die kleinen Leute gegen meine These ins Feld führt, für die allein schon die Erhaltung der Pfarrei notwendig sei, deutet mehr auf emotionalen „Dampf" hin, als das Argument selbst zu enthalten scheint. Daß die „einfachen Leute" nicht nach Wackersdorf fahren können, ist nun wirklich kein Argument, so oder so nicht! Spätestens durch die Untersuchung von Gerhard Wegner (Alltägliche Distanz, Hannover 1988) dürfte auch hinreichend empirisch belegt sein, was wir seit langem diffus wissen: daß unsere Pfarreien fest in den Händen der bürgerlichen Mittelschicht sind, daß die „kleinen Leute" dort – was Stilbildung, Normen, „Klima" betrifft – schlichtweg „Fremde" sind, ganz zu schweigen davon, daß sie dort nicht viel zu sagen haben (im doppelten Wortsinn). Gemeindebildung – im Sinne eines Lernens von der Hermeneutik der Basisgemeinden – käme gerade auch den Sprachlosen, Armen, Geringgeachteten und Fremden hierzulande zugute, freilich auch nur dann, wenn sie in ihrer Betroffenheit wahrgenommen, in ihrer Selbstorganisation (vgl. G. Schneider) unterstützt und politisch-diakonische Solidarität von der Kirche erfahren würden.

Um einen weiteren Ärger zu benutzen, etwas mehr von den im Spiel befindlichen Emotionen und damit womöglich von der Sache zu verstehen: Mich hat in F. Kerstiens

[2] Vgl. in diesem Heft S. 186.

[3] Vgl. S. 188. „Volkswirtschaftlich" hatte es in dem H. Steinkamp vorliegenden Text von Emeis geheißen; da es sich offensichtlich um einen Versprecher oder Verschreiber handelt, wurde das Wort durch die Redaktion in volkskirchlich geändert.

[4] Vgl. ebd.

[5] Vgl. dazu ausführlich und m. E. unmißverständlich *H. Steinkamp*, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde, Freiburg 1985.

[6] Vgl. dazu demnächst *H. Steinkamp*, Gleichgeschaltet oder Gleiche vor Gott?, in: *H. Kramer – U. Thien* (Hrsg.), Gemeinde – Ghetto oder Lebenswelt?, Freiburg 1989.

Replik das beliebte „Argumentations"-Muster geärgert, dem Diskussionspartner (also mir) eine bestimmte Praxiserfahrung abzusprechen. Natürlich bin ich kein Gemeindepfarrer. Aber sind 20 Jahre Praxis mit Basisgruppen, Therapie- und Selbsterfahrungsgruppen, Gemeindeberatung und Supervision von Pastoralarbeitern keine für den Gegenstand relevante Praxis? Und ist der Unterschied zwischen der Arbeit in der „Kirche von unten" und der Friedensbewegung wirklich so groß, Ferdi? Mir geht es weniger darum zurückzuschlagen; was mich interessiert: Was bedeutet die emotional-aggressive Dimension unserer Kontroverse? Ein verkappter „Klerikerstreit", wer es mit „denen unten" am besten kann? Die alte Rivalität im Sinne von Mk 9, 34? Darüber würde ich gerne weiter nachdenken, um vielleicht eine wichtige *theologische* Wurzel der Kontroverse noch offenzulegen.

Die radikalste *theologische* Herausforderung in der jüngsten Diskussion um die Basisgemeinden stellt für mich die These des brasilianischen Theologen Rogério de Almeida Cunha dar, Prozesse der Gemeindebildung im dialektischen Zusammenhang mit Prozessen der Vergesellschaftung des Arbeiters durch die Lohnarbeit theologisch zu reflektieren und in dieser Dialektik den Denkansatz für das Wesen und Geheimnis christlicher Gemeinde zu suchen[7]. Dieser Denkansatz grenzt sich damit von jenen theologischen Versuchen ab, die das „Leitbild" von Gemeinde deduktiv zu gewinnen suchen, sei es durch „Abbildungen" von Trinitäts-„Urbildern" oder durch die „retrospektive Utopie" der Frage nach der „Urgemeinde" (die ja bekanntlich die Differenz von „realer" und „idealer" Gemeinde ihrerseits schon bewegte). Vielmehr nimmt er empirisch-gesellschaftliche Phänomene und Prozesse als „Reich-Gottes-Arbeit" konsequent ernst. Damit aber konfrontiert er sowohl unsere Denkgewohnheit, „Gemeinde" nur im („religiösen") Kontext Parochie zu orten, wie auch unsere (womöglich durch zeitgenössisch-narzißtische Strömungen verstärkte) „Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies", d. h. die Projektion von unbewußten symbiotischen Wünschen auf „Gemeinde" mit der Frage nach dem Verhältnis von Gemeinde und Reich Gottes, das „mitten" in dieser Welt anbricht. Angesichts dieser Frage scheint mir der Kompetenzstreit, wer denn nun die bessere Konzeption von Gemeinde hat, wenn wir uns denn wie in Mk 9, 34, dabei ertappen, Anlaß zu vertiefterem Nachdenken zu sein.

Leider ist diese theologische Fährte in der Diskussion nicht weiter verfolgt worden. Das gilt auch für die mir wichtige Differenz von „Sozialform" und „Praxisform"[8], die m. E. den nicht-banalen Aspekt der Parochie-Kritik anvisiert: daß „Parochie" eben auch ein anderes Wort für volkskirchliche Praxis „vor Ort" ist, deren Aporien sich nun doch – auch im Vergleich zur vorangegangenen Phase der Diskussion um Volkskirche versus Gemeindekirche in den 60er und 70er Jahren – dramatisch zugespitzt haben.

Ich hoffe und wünsche mir, daß die Diskussion weitergeht, argumentativ und streitbar-emotional.

[7] Vgl. *R. de Almeida Cunha*, Prozesse der Gemeindebildung in der Perspektive der brasilianischen Arbeiterpastoral, in: *J. B. Metz – P. Rottländer* (Hrsg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, München – Mainz 1988, 91–106.

[8] Vgl. Diakonia 1988, Heft 2.

Praxis

Lothar Kuczera

Besuchsdienste einer Großstadtgemeinde

Auf einem Symposion des Beirates der deutschsprachigen Pastoraltheologen Ende Juni 1988 wurde auch ein Bericht über Besuchsdienste in Dresden gegeben. Was hier in einem gewaltigen Neubauviertel einer DDR-Großstadt unternommen wurde, mag andere Gemeinden ermutigen, Ähnliches zu versuchen, damit möglichst viele Menschen erfahren, daß es Christen gibt, die in Gemeinden leben und von Gemeinden aus ihre Dienste und die „gute Botschaft" anbieten. Der bereits in Leipzig publizierte Bericht wurde vom Autor für dieses Heft ergänzt.* red

* Pastorale Kommunikation, hrsg. v. *G. Friemel – N. Schender*, Leipzig 1985.

Bericht und Reflexion

Fünf Jahre haben wir, eine Gruppe von etwa 25 Männern und Frauen aus der katholischen Gemeinde St. Petrus in Dresden-Strehlen, immer mit den fast gleichlautenden Worten an den Türen der Bewohner der damals entstehenden Neubaugemeinde Dresden-Prohlis gestanden: „Ich wünsche Ihnen einen guten Abend, mein Name ist . . . ; ich komme aus der hiesigen katholischen Gemeinde. Gestatten Sie, daß ich Sie ganz kurz einmal besuche?" Die Reaktion der Besuchten reichte von einem kurzen „Nein, danke!" über ein erstauntes Nachfragen: „Ja, was wollen Sie denn?" bis zur mehr oder weniger freundlichen Einladung, in die Wohnung einzutreten. In all den fünf Jahren dieses Besuchsdienstes wurde niemand aus dem Haus gewiesen. Wir haben buchstäblich an jeder Tür geklingelt, oft zu wiederholten Malen, bei allen Wohnungen dieses 35.000 Einwohner zählenden neuen Gemeindeteils. In unzähligen verschiedenartigen Gesprächen haben wir Erfahrungen nicht zuletzt für unser eigenes Glaubensverständnis gesammelt, die kaum einer von uns heute missen möchte, da sie von einer Art sind, die sich mit niedergeschriebenen Worten gar nicht ausdrücken lassen. Nach einer etwa ein Jahr dauernden Mühe und einem immer neu aufkommenden inneren Druckgefühl wich die Last mehr und mehr der fast neugierigen Freude, wie es nun an diesem Besuchsabend neu werden würde.

Wie alles begonnen hat?

Mit der Tatsache, daß in diesen neuen Gemeindeteil auch viele Katholiken ziehen würden, mußten wir uns im Pfarrgemeinderat vertraut machen. So beschlossen wir, diese Neuzugezogenen zu besuchen. Auf je persönliche Ansprache hin hatten wir bald 25 Personen beisammen, die bereit und auch fähig waren, bei dem Unternehmen mitzumachen.

Schon nach kurzer Zeit stellten wir fest, daß das Meldesystem des Pfarrsteuerverbandes in Dresden recht gut funktioniert, denn wir begegneten kaum nicht gemeldeten Familien, konnten allerdings dem evangelischen Pfarrer von Prohlis viele Namen und Adressen von evangelischen Gläubigen mitteilen. – Damit sei auch gesagt, daß dieses Unternehmen nur von unserer Gemeinde aus getragen wurde. Wir standen nun vor der Frage, sollen wir nach der Kartei unsere Besuche relativ schnell zu Ende bringen oder beim begonnenen Stil bleiben? Wir beschlossen in der Gruppe mit großer Einhelligkeit, bei diesem begonnenen Unternehmen zu bleiben. Dazu brauchten wir natürlich eine neue Motivation. Wir entschlossen uns in den drei Gruppen für das Weitermachen mit dem Vorsatz, einfach vor allen hier wohnenden Einwohnern mit diesem persönlichen Besuch Kirche und Gemeinde im speziellen präsent zu machen, sei es gelegen oder ungelegen.

Wie lief so ein Besuchsdienst ab?

Wir bildeten drei Gruppen: zwei davon trafen sich etwa alle drei Wochen montags um 17 Uhr, eine Gruppe – auch im Drei-Wochen-Abstand – samstags 9 Uhr. Der Pfarrer ging bei allen drei Gruppen mit und war somit ständig unterwegs. Wir trafen uns in Prohlis in einer Neubauwohnung bei einer katholischen oder evangelischen Familie, aber später auch bei ungläubigen Familien, wenn diese sich nach Anfrage des Pfarrers dazu bereit erklärt hatten. In der ersten halben Stunde wurden die Besuchsaufträge nach Hauseingängen an die einzelnen Teilnehmer verteilt. Diese gingen dann anfangs zu zweit, später immer allein, da dann die Gewähr, in die Wohnung eingelassen zu werden, größer war. Nach dem organisatorischen Teil hielten wir eine Viertelstunde lang ein Schriftgespräch (in Anwesenheit der Gastgeber), beteten ein Sendungsgebet und gingen dann „vor Ort". Nach etwa 1½ Stunden kehrten alle einzeln, so wie es zeitlich einzurichten ging, in die Gastgeberwohnung zurück. Wenn dann alle wieder beisammen waren, was bisweilen recht lange dauerte, wurde miteinander das Unternehmen besprochen. Jeder erzählte von seinen Erfolgen und Niederlagen und vor allem von besonderen Erlebnissen. Diese Runde ließ am Ende jeden mit seinem „Schicksal" versöhnt sein. Abgeschlossen wurde der Abend mit einem meist wunderschönen Abendbrot der Gastgeber, das sie uns ohne Aufforderung dazu fast immer bescherten, auch das war eine sozusa-

gen neue „apostolische" Erfahrung. Gegen 20 Uhr oder 20.30 Uhr verließen wir die jeweiligen Gastgeber, die es in der Regel zweimal hintereinander waren; damit sie nicht über Gebühr belastet wurden, haben wir uns dann neue gesucht und sie auch immer gefunden.

Was haben wir vorgefunden?

Nach den Erfahrungen von fünf Jahren kann man, grob ausgedrückt, sagen, daß 80% der Besuchten angaben, mit der Kirche und dem Glauben nichts mehr zu tun zu haben, wobei sehr häufig betont wurde, daß dennoch die Kirche ihnen interessant und achtunggebietend erscheine. Sie betrachteten sie als recht museal und von historischem Wert, konnten sich aber mit ihren Lebensformen nicht identifizieren, weil sie ihnen fremd und nicht mehr zeitgemäß erschienen; sie fühlten sich nicht von der Kirche angenommen. (Oft wurde gesagt, die Kirche habe sich ja um sie nicht gekümmert und wollte immer nur rechtzeitig die Kirchensteuer kassieren.) Es wird eindeutig eine „Service-Kirche" erwartet; man fühlt heute diesen Service nicht mehr und kümmert sich deshalb um alles selber. Deshalb werden die unverstandene Liturgie und die unverstandenen Verpflichtungen des kirchlichen Lebens als Last empfunden, die aber recht leicht und problemlos (ohne Zorn) abgetan werden kann. Viele sagen, die Sache mit der Kirche habe sich für sie im Laufe der Jahre einfach überlebt, ohne daß sie es eigentlich gemerkt hätten.

Wenn es allerdings in etwa 30% aller Gespräche glückte, daß wir auf normale Lebensprobleme wie Ehe, Familie, wirtschaftliche Interessen, Wohnung, kulturelle und soziale Fragen der Infrastruktur in diesem gerade entstehenden neuen Lebensraum zu sprechen kamen, und wenn wir dabei unsere Gemeindeangebote erläuterten, war bisweilen Erstaunen zu merken, daß „Kirche" sich auch darum kümmert. Vielfach herrscht die Vorstellung des abgeschirmten kultischen Geschehens von Kirche vor. Es sind z. B. Klischeevorstellungen vom Bild eines Pfarrers oder einer Gemeinde vorhanden, die wie eine Barriere wirken und fast „gepflegt" werden, damit man sich selber als Befreiter von diesem Zwang fühlen kann. Das Erstaunen über die neu erlebten Möglichkeiten des Christseins erscheint uns echt; das war ein entscheidender Grund für unser Durchhalten, denn kaum einer hielt es für möglich, daß wir ihn „nur" besuchen wollten zum Vorstellen und nichts von ihm haben wollten.

Wir waren überrascht, mit welchem eigentlich nicht begründbaren Vertrauensvorschuß wir bedacht worden sind. Denn wie sollten wir uns als tatsächlich von der Kirche Kommende ausweisen? Wiederholt bekamen wir zu hören: „Bitte, kommen Sie mal wieder vorbei." Das haben wir allerdings nur in ganz wenigen Fällen getan; das ist schade, aber unsere Kräfte reichten dazu nicht aus.

Eigentliche Bekehrungen, wenn man das so nennen darf, gab es auch. Diese sind von der Zahl her völlig unbedeutend, für die Erfahrung des eigenen Glaubens aber waren sie wichtig, und wer so etwas erleben durfte, war sehr dankbar.

Es bleibt noch von den übrigen 20% der besuchten Einwohner in Prohlis zu berichten. Von diesen ist der größte Teil (18% der Besuchten) evangelisch; die Mehrzahl von ihnen (11% der Besuchten) wünschte nicht, mit Namen und Adresse zur evangelischen Ortsgemeinde zu gehören.

2% der Besuchten waren Katholiken, etwa zwei Drittel von ihnen freuten sich, durch den Besuch Kontakt zur Gemeinde gefunden zu haben. Von diesem Anfang her hat der größte Teil eine neue Nähe zur Gemeinde gefunden.

Es sei noch bemerkt, daß wir unter der Regie der Besuchsdienstgruppen in der Zeit der Besuche zwei sogenannte „Prohlis-Tage" in der Gemeinde veranstalteten, damit sich die Katholiken von Prohlis näher kennenlernen konnten. Zu diesen Treffen kamen natürlich nicht alle, es konnte aber ein Kern dieses Gemeindegebietes gebildet werden.

Wie soll man das alles im Rückblick werten?

Hat es sich gelohnt? Wenn wir auf die gefundenen Katholiken schauen, hat es sich sicher nicht gelohnt, an jeder Tür geklingelt zu haben, da viele schon wieder umgezogen sind.

Am meisten hat es sich nach übereinstimmender Überzeugung aller Besuchsdienst-

teilnehmer für uns selbst gelohnt. Viele der üblichen Sorgen des innerkirchlichen Lebens erscheinen uns inzwischen so unbedeutend, daß wir frei geworden sind von vielen scheinbaren Sorgen des kirchlichen Lebens. Vor allem haben wir gemerkt, wie wohltuend es für den Glauben und das eigene Leben ist, wenn man als Christ sozusagen mit einem Schuß gesunder Aggressivität leben darf und auf die andern zugeht: Man merkt dann, daß die so anonym mächtige Masse der Andersdenkenden, die uns angst macht, sich in ihren vielen ganz normalen und menschlichen Gesichtern zeigt, die keine Furcht mehr einflößen. Mit schlotternden Knien haben wir 1977 begonnen und waren fast ein wenig traurig, als es im Frühjahr 1982 zu Ende ging. In Prohlis sprach man von uns; man sagte: „Die Kirche geht um, war sie schon bei Ihnen?", das hat uns ein wenig imponiert.

Und am Ende eine Reflexion

Die Besuchsaktion liegt schon eine Weile zurück. Inzwischen sind wir dabei, alle Katholiken der Stammgemeinde nach unserer Kartei zu besuchen; das ist mühsamer, frustrierender und macht viel weniger Freude.

Es wird wichtig sein, die Kraft, die wir als Gemeinde besitzen, nicht in der Selbstbewahrung zu erschöpfen, sei es in der Verwaltung, im Vollzug der oft schon unbekannten oder altbekannten Riten, sei es im caritativen Service. Da häufen sich, ja türmen sich die Probleme. Mit einem am Anfang sicher sehr notwendigen Mut und einer wirklichen Zivilcourage – mit dem oben erwähnten Schuß gesunder Aggressivität – sollten wir uns daran gewöhnen, zu den Menschen zu gehen mit dem, was wir haben: mit Vertrauen und Brüderlichkeit. Wir werden kaum einen in unsere Kirche bekommen, da unsere Riten und Gebräuche unbekannt sind und den Menschen verunsichern, solange er sie nicht kennt; aber wir werden Gemeinschaft haben, die transparent machen kann für das Anliegen Jesu. Erst im zweiten Schritt werden wir zur Nachfolge ermuntern können und in einem noch späteren dritten Schritt daraus Kirche werden lassen im Heiligen Geist. Dazu braucht es nicht einmal ein besonderes Seelsorgerezept oder einen Pastoralplan, sondern nur etwas Mut und eine Gemeinschaft der Mutigen. Aus den drei Gruppen ist in den fünf Jahren kaum einer weggegangen außer denen, die aus dienstlichen Gründen verhindert waren.

Der zweite Reflexionsgegenstand ist inhaltlicher Natur. Wir haben gemerkt, wie sprachlos wir waren bei vielen Fragen, die in der Sprache unseres sozialistischen Landes nach uns selbst und nach der Kirche gestellt wurden. Unser „Kirchenlatein" war in der materialistischen Sprachwelt schnell verbraucht, und es fiel uns schwer, Dinge des Glaubens in der Sprache der Nichtglaubenden verständlich zu machen. Das konnte offenbar geschehen, weil wir die Sache selbst nicht so genau beherrschten und nur gewohnt waren, sie im tradierten Gewand weiterzusagen.

Wir haben daraus die Folgerung gezogen, sofort, als diese Aktion zu Ende war, mit einem Glaubensseminar zu beginnen. Wer daran teilnehmen wollte, mußte sich schriftlich verpflichten, zwölf Wochen lang mitzumachen. Es haben sich 140 Teilnehmer gemeldet. Inzwischen sind es 32 Abende geworden, und das Seminar läuft weiter. Aufgrund der Kommunikation mit den Neuzugezogenen ist es zu neuer Kommunikation in der Gemeinde gekommen. Betrachtet wird – im Sinne der zweiten Woche der Exerzitien – unsere Nachfolge Jesu mit ihren Konsequenzen im Leben als Kirche (Sakramente), im Leben in der Welt (Fragen der Moral), in den Beziehungen zu unserer Umwelt und Gesellschaft. Wir sind dabei, in den abendlichen Gesprächskreisen unsere Sprachlosigkeit und unsere damit verbundene Schüchternheit abzulegen, um dem Geist Jesu den „Leib" anzubieten, durch den er in unsere Welt kommen kann.

Wie es nach dem Besuchsdienst weiterging . . . (1985–1989)

Diese Fortsetzung will der Aufforderung entsprechen, das weitere Geschehen in unserer Gemeinde (St. Petrus, Dresden-Strehlen) nach dem Ende der Besuchsdienste im erwähnten Stadtteil Prohlis weiterzuerzählen. Um es mit einem Satz gleich vorwegzunehmen: Der im Schlußteil zum Ausdruck gekommene Optimismus hat sich nicht ganz durchgehalten.

Die Glaubensseminare und ihre Folgen

Vom Jahre 1983 bis 1985 haben wir fast unentwegt mit großer äußerer (zahlenmäßiger) und innerer Teilnahme die Quellen unseres Gläubigseins und Lebens in der Gemeinde zu erforschen gesucht, um die Sprachlosigkeit für unsere Lebensweise zu überwinden. Dabei sind wir gleich in mehrere Sackgassen gelaufen, was uns aber erstaunlicherweise nicht davon abgehalten hat, es dennoch immer wieder zu versuchen.

Zunächst erwies es sich als unfruchtbar, nach dem 12wöchigen Seminar über die Muster der Nachfolge Jesu (nach der zweiten Woche der Großen Exerzitien des Ignatius) sofort in die theologische Betrachtung der Sakramente einzusteigen. Das war zwar eine gute Hilfe für die individuelle Glaubensstärkung, trug aber so gut wie nichts dazu bei, Gemeinde aufzuerbauen. Ebenso erging es uns mit den erwähnten zwölf Abenden über die Nachfolge Jesu, die sich in mehr moraltheologischen Lebensmustern niederschlagen sollte. Nach einem fast schon verzweifelten Suchen nach dem weiteren Weg stießen wir auf die Gemeindemuster, wie sie in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen überliefert sind. Das Einfachste erwies sich wieder einmal als das am schwersten zu Findende. So begannen wir in neun Abenden, die dann wegen großer Beteiligung noch einmal für die „zweite Mannschaft" wiederholt werden mußten, das Gemeindeseminar zu halten. Das war 1985 und 1986. Dabei halfen uns sehr die Bücher von Gerhard und Norbert Lohfink.

Der „Erfolg" dieses Unternehmens war zunächst überwältigend für alle Beteiligten. Es führte geradezu zu einer euphorischen Hochstimmung für die Zukunft. Nur wenige nüchtern Gebliebene warnten vor Rückschlägen; sie sollten recht behalten.

Zunächst gab es ein wunderbares Zusammengehörigkeitsgefühl der etwa 200 Teilnehmer, die in vielfältiger Aktivität miteinander vorangehen wollten. Spontan wurden viele Hauskreise gegründet. Die sonntägliche Liturgie gewann an Lebendigkeit, alle vier Wochen wurden nach dem sonntäglichen Hauptgottesdienst ausgedehnte Agapefeiern gehalten. Die Erfahrung der Familiarität aus dem Geiste der Nachfolge Jesu war bestimmend. Das Schauen auf sich selber und das Wohlsein, in Gemeinde zu leben, wurde stärker, und die beabsichtigte Bereitung auf den Dienst an den Andersdenkenden geriet ins Schwanken bzw. ins Vergessen. Zum anderen Teil konnte es kompensiert werden durch das Erleben, wie das „Stadt-auf-dem-Berge-Prinzip" aus der Verkündigung Jesu sich erlebbar machte, da wir viel Besuch bekamen und uns wohlwollend beobachtet vorkamen.

Die Ernüchterung

kam nicht mit einem Knall, eher allmählich, aber dennoch massiv. Sie war auch von vielen „Euphorikern" geahnt worden: So konnte es einfach nicht auf Dauer bleiben. Dennoch waren die meisten auf diesen Umschwung nicht so recht vorbereitet, so daß sich einigermaßen Enttäuschung ausbreitete. Sie zeigte sich zunächst daran, daß Gerüchte ausbrachen und Verdächtigungen aufkamen, die ein Verletztsein und ein Sich-Abschirmen bedingten. Das geschah nicht feindlich oder aggressiv, sondern eher verdeckt, aber deutlich. Eine gewisse Rückkehr zur gewohnten Anonymität war unübersehbar. Eine ganze Reihe von ehemals Begeisterten, voran die am stärksten Euphorierten, blieben ganz weg; ungefähr ein Drittel der Seminarteilnehmer gingen zumindest auf Distanz und gewissermaßen hinter das Erlebte zurück. Sie finden sich heute als Gemeindemitglieder vor, die auf Ansprechen hin zu allem schnell bereit sind sich einzusetzen, von sich her aber keine besondere Initiative entwickeln.

Gründe

dafür anzugeben ist nicht leicht, weil doch dasselbe Ereignis verschieden erlebt wurde, zumal eine Analyse bisher kaum auf breiterer Basis durchgesprochen worden ist.

Wir waren in dem schnellen Vorgang des Seminars und entzündet von der Welle der unmittelbaren Liebenswürdigkeit der Grundmuster der Gemeindebildung nach der Predigt Jesu zu wenig vom sonst üblichen Pfarreileben darauf vorbereitet und eingestellt, ganz neue Wege miteinander zu gehen. Wir hatten auch keine konkreten Vorbilder um uns herum. Die wie plötzlich aufgekommene

und auch bejahte Nähe von Brüderlichkeit im Namen Jesu ging einfach so los.

Mit der Erfahrung von den neuen Brüdern und Schwestern im konkreten Alltag in sozialistischer Gesellschaft wurden bei aller (mehr grundsätzlichen) Begeisterung die „Dornen und Kanten" des normalen menschlichen Miteinanders von Bürgern unterschätzt. Da wir mit relativ wenig Tiefgang und Behutsamkeit vorgingen, blieb es nicht aus, daß sich erst der eine oder andere, dann immer mehr zurückzogen aus dem vorgenommenen Miteinander von neuem Gemeindeaufbau.

Übriggeblieben ist bei allen eine reale und fruchtbare, vor allem auch positiv eingestandene Er-innerung in die Tragfähigkeit unseres Glaubens an Jesus Christus in Gemeinde als Kirche vor Ort. Das ist aus fast allen und bei allen Gesprächen unüberhörbar und auch uneingeschränkt. Ebenso dürfte auch eine sensible Wachheit, vermischt mit Verlegenheit des Mißlingens, da sein, die jeden Moment zum Engagement zu nutzen versucht, zur Gemeinde zu halten und in ihr zu leben. Nur so sich herauswagen aus dem Üblichen, das ist kaum noch zu finden. Übriggeblieben ist die Mühe um das Bestehen und Intensivieren der Hauskreise; es wurde inzwischen eine Art Animatorenkreis ins Leben gerufen und geschult, um miteinander die Gesprächsfähigkeit zu üben. Die Liturgie der Gemeinde ist gewissermaßen sensibel geblieben, die Dienstgruppen sind in ihrer Anzahl gewachsen und stabilisiert.

Bedauerlich ist, daß wir den Sprung aus dem Herkömmlichen einer Pfarrgemeinde nicht geschafft haben: Es ist zu wenig Mut verblieben, ungewöhnliche und beschwerliche Lebensformen zu prägen bzw. beizubehalten, in Experimenten Gemeinde von morgen zu probieren.

Und die Leute um uns herum . . .

die wir einst aufgesucht hatten, die uns zu diesem Unternehmen indirekt animiert hatten? – Im Grunde warten sie weiter auf uns, d. h. sie warten natürlich nicht, aber wir gehen auch nicht so recht auf sie zu. Denn wir sind aus dem als zwischengeschaltet gedachten Prozeß von Gemeindebildung immer noch nicht so recht herausgekommen. Der hat im übrigen auch mehr Kraft gekostet, als wir vermutet hatten. Allerdings darf man vielleicht ganz vorsichtig sagen, daß wir als Gemeinde selbstverständlicher, offen geworden sind für alle, die einmal so kommen. Sie werden nicht nur freundlich akzeptiert, sondern interessiert wahrgenommen. Jedes Jahr werden mehrere Erwachsene getauft, und die Kontakte zu den Andersdenkenden wurden selbstbewußter und natürlicher.

Im erprobten Stil machten wir 1988 noch einmal eine Serie der schon beschriebenen Hausbesuche in einem neu errichteten Wohnbaugebiet innerhalb des Territoriums der Gemeinde. Dabei stellten wir fest, daß, im Gegensatz zu vor etwa zehn Jahren, die Ahnungslosigkeit der Besuchten, verbunden mit einer größeren spontanen, neugierigen Sympathie, zugenommen hat, was uns die zur Zeit verpaßte Chance noch schmerzlicher erscheinen läßt.

Irgendwie treten wir auf der Stelle und wissen nicht so recht weiter. Vermutlich müssen wir noch eine Weile warten, um Atem zu schöpfen, vielleicht auch, um das Wachsende erstarken zu lassen. Das ist nicht besonders angenehm, vermutlich aber nötig; denn wenn vielleicht sogar weniger als Dreißigfaches angewachsen sein sollte, braucht das kleine Senfkorn offenbar mehr Zeit und Geduld, damit daraus ein großer Strauch werden kann. Das ist uns kein Trost, aber auch kein Alibi, wohl aber eine begründete Hoffnung.

Hejo Manderscheid

Der offene, solidarische Kindergarten – ein Testfall für die Gemeinde

Das Thema Kindergarten und Gemeinde wird in pastoraltheologischen Publikationen selten behandelt, obwohl es im deutschsprachigen Raum viele kirchliche, insbesondere pfarrliche Kindergärten gibt. Im folgenden*

* Dem Thema Kindergarten wurde z. B. auch auf der Österreichischen Pastoraltagung 1977 zum Thema „Diakonie der Gemeinde. Caritas in einer erneuerten Pastoral" (hrsg. von *J. Wiener* und *H. Erharter*, Wien 1978) kein eigener Erfahrungsbericht oder Arbeitskreis gewidmet.

Beitrag wird zunächst die Situation in der Bundesrepublik Deutschland mit den Erwartungen und Enttäuschungen beschrieben; es wird aber dann zu zeigen versucht, welche Chancen ein Kindergarten für die Wahrnehmung der Probleme und Nöte, der Freude und Hoffnung vieler Menschen darstellt und wie die Gemeinde diese Chancen nützen könnte. *red*

1. Erfahrungen mit dem Kindergarten der Pfarrgemeinde

Im Unterschied zu anderen europäischen Ländern gilt der Kindergarten in der Bundesrepublik Deutschland als eine Einrichtung der Jugendwohlfahrt und wird aufgrund des Subsidiaritätsprinzips vorrangig in freier Trägerschaft geführt. Zwar nimmt in den letzten Jahren der Anteil öffentlich getragener Einrichtungen zu, dennoch sind über zwei Drittel aller Kindergärten frei getragen, und dabei stellen die beiden großen Kirchen den Hauptanteil. Von 16.850 Kindergärten mit etwas über eine Million Plätzen in freier Trägerschaft tragen die Kirchen allein 15.528 Einrichtungen mit etwa 908.000 Plätzen. In den kirchlichen Kindergärten arbeiten über 80.000 hauptamtliche Fachkräfte[1].

Die Pfarrgemeinden als Träger der Kindergärten

Freie Trägerschaft bedeutet innerhalb der Kirche heute, daß die Pfarrgemeinden Träger der Einrichtung sind. Nur noch vereinzelt existieren kirchliche Kindergärten in Trägerschaft von örtlich karitativen Vereinen, Ordensniederlassungen oder Caritasverbänden auf Kreis- und Diözesanebene. Aus den ehemals vereinsmäßig getragenen Kindergärten des 19. Jahrhunderts hat sich, insbesondere in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, das Standardmodell des pfarrlich getragenen Kindergartens entwickelt. Zirka 90% aller katholischen Kirchengemeinden dürften heute Träger eines Kindergartens sein[2].

Seit Gemeinden Träger sind, reißt die Diskussion um das Verhältnis zwischen Kindergarten und Gemeinde nicht ab. Bereits 1926 beklagt der damalige Caritasdirektor von Trier, Dr. Vogtel, die Aschenbrödelstellung des Kindergartens in der Gemeinde[3]. Es müsse doch endlich erkannt werden, daß der katholische Kindergarten eine segensreiche Einrichtung, ein wesentlicher Stützpunkt der Kinderfürsorge und Mütterbildung in der ganzen Pfarrgemeinde sei. Dennoch kann gut 60 Jahre später die Aussage eines Pfarrers als repräsentativ betrachtet werden: „Als Pfarrer findet man in seiner Gemeinde den Kindergarten vor." Diese Einschätzung macht deutlich, daß zum Kindergarten in der Gemeinde eine Beziehung erst wachsen muß, daß er vielfach von seiten der Gemeinde als Fremdkörper gesehen und erfahren wird. Der räumlichen Nähe des Kindergartens zu Kirche und Pfarrhaus entspricht oftmals beziehungsmäßig eine Welten-Ferne. Ungeklärte Erwartungen, Enttäuschungen und Verunsicherungen prägen das Miteinander.

Erwartung: Über den Kindergarten kommt die Gemeinde an die fernstehenden Eltern heran.

Der Pfarrer einer Kirchengemeinde klagt darüber, daß sein Vorgänger den Kindergarten in die öffentliche Trägerschaft der Kommune abgegeben hat. Dies sei ein großer Fehler gewesen, denn insbesondere für die Fernstehendenpastoral sei der Kindergarten ein wichtiges Element. Da kommt man an die Kinder und, wenn man die erst einmal hat, an die Eltern heran.

[1] Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (Hrsg.), Gesamtstatistik der Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege, Stand 1. 1. 1987, Bonn 1987; Deutscher Caritasverband (Hrsg.), Die katholischen sozialen Einrichtungen der Caritas in der Bundesrepublik Deutschland, Stand 1. 1. 1987, in: caritas-korrespondenz, Heft 11, Freiburg (55) 1987; Statistik des Diakonischen Werkes der EKD, in: Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.), Jahrbuch des Diakonischen Werkes der EKD 86/87, Stuttgart, 272–282. Dem empirischen Stellenwert des Kindergartens entspricht in keiner Weise das Ausmaß praktisch-theologischer Reflexion. So ist auch dieser Artikel bloß als Beitrag für den Praxisteil der Zeitschrift angefragt. Eine Theologie organisierter Nächstenliebe bleibt ein Desiderat der Forschung. – Ansätze dazu bieten die Referate von *R. Schulte* (Christliche Diakonie – das menschenfreundliche und glaubwürdige Evangelium), *R. Pesch* (Die zentralen Verkündigungsinhalte zur Diakonie) und *A. Sustar* (Diakonie in einer erneuerten Pastoral) im einleitend genannten Tagungsbericht.

[2] Vgl. zur geschichtlichen Entwicklung des katholischen Kindergartens und zur historischen Dimension der Frage nach seinem Selbstverständnis: *Hejo Manderscheid:* Der katholische Kindergarten, Freiburg 1989.

[3] *Vogtel,* Kindergarten und Pfarrgemeinde, in: Pastor bonus (1926) 257–269.

Diese Erwartung motiviert tatsächlich viele Gemeinden, ihren Kindergarten trotz aller Belastungen zu tragen. Doch es gibt sehr viele gegenseitige Enttäuschungen. Im Kindergarten trifft man zahlreiche religiös-indifferente, andersgläubige und ungetaufte Kinder; er ist ein Spiegelbild unserer Gesellschaft. Die Erzieherinnen setzen aufgrund ihrer pädagogischen Qualifikation andere Erfolgskriterien für ihre Arbeit und wehren sich dagegen, dafür sorgen zu sollen, daß wieder mehr Familien in die Kirche gehen. Der Kindergarten als Einrichtung der Gesellschaft entzieht sich einer allzu banalen pastoralstrategischen Verzweckung. Innerhalb eines geschlossenen katholischen Milieus mag ein solches Konzept stimmig gewesen sein. In der nachkirchlichen Gesellschaft der Moderne jedoch lassen sich solche Vorstellungen des letzten Jahrhunderts nicht geradlinig weiterverfolgen.

Enttäuschung: Der Kindergarten kostet uns viel an Geld, Zeit, Engagement und verursacht laufend Probleme. Unsere pastoralen Zielvorstellungen erfüllt er auch nicht, also geben wir die Trägerschaft ab.

In der Tat kostet der Kindergarten sehr viel. In der Bundesrepublik wenden die beiden Kirchen schätzungsweise eine Milliarde D-Mark aus Kirchensteuermitteln für den Kindergarten auf. Sicherlich wird man zu Recht sagen dürfen, daß dieses Engagement – bis hinunter auf die Pfarreiebene – den finanziellen Spielraum für andere Aktivitäten einengt. Der Kindergarten kostet aber auch viel an Zeit: Stets neu muß entschieden werden über Öffnungszeiten, Aufnahmekriterien, bauliche Veränderungen. Unter den Erzieherinnen herrscht häufig eine große Fluktuation, so daß immer wieder neu Personal gesucht werden muß, Arbeitsverträge abzuschließen sind und Einarbeitungsprobleme gelöst werden müssen. Der Kindergarten in der Gemeinde ist also nicht umsonst zu haben, wie es mitunter die hohen öffentlichen Zuschüsse zu den Betriebskosten vorschnell erscheinen lassen.

Es kostet Mühe, Zeit, Engagement, und es verlangt angesichts divergierender Interessen und Bedürfnisse zwischen Träger, Personal und Nutzern eine hohe Konfliktbereitschaft. Viele Träger möchten deshalb – auch in Verbindung mit dem Mißlingen strategischer Ziele der Fernstehendenpastoral – den Kindergarten abgeben. Andere entziehen sich der Trägerpflicht vollends und delegieren die Aufgaben auf die höheren Ebenen der zentralen Verrechnungsstellen, Caritasverbände und Ordinariate. Beides fördert die Aschenbrödelstellung des Kindergartens in der Gemeinde.

Verunsicherung: Der Pfarrer weiß gar nicht so recht, was er da im Kindergarten überhaupt soll.

Ein Kindergartenteam hat mit viel Liebe und Einsatz ein großes Sommerfest vorbereitet und den Pfarrer gebeten, eine kleine Rede zu halten. Der hat dann auch zugesagt, obwohl er gerade an diesem Wochenende durch Predigtvorbereitung, Beichtgespräche, Altennachmittag und andere Dinge sehr belastet ist. In dem lebhaften Trubel von kleinen Kindern und jungen Eltern, von denen er kaum jemand kennt, weiß er gar nicht so recht, was er eigentlich hier sagen soll. In seiner Ansprache redet er dann darüber, wie froh er über den Kindergarten ist, was das aber alles an Geld kostet, wo doch in der nächsten Zeit die sehr viel wichtigere und teure Kirchenrenovierung ansteht.

Es gibt Pfarrer, die können es mit dem Kindergarten sehr gut. Sie spüren zum Beispiel, wie wichtig sie als oftmals einzige männliche Bezugsperson den Kindern in der Einrichtung werden können. Andere aber sind zutiefst verunsichert. Sie fragen sich, was denn ihre spezifische Rolle im Kindergarten sein könnte. Für Erziehungsprobleme erklären sie sich inkompetent, Theologie ist nicht gefragt, für Religionspädagogik sind sie bestensfalls erst ab dem Schulalter ausgebildet. Hinzu kommt der ständige Konflikt zwischen Dienstgeber- und Seelsorgerrolle.

Ambivalenz: Der Kindergarten zwischen Sorgenkind und Lieblingskind

Der Kindergarten in der Gemeinde stellt sich aus der Perspektive der Gemeinde und des Pfarrers oftmals als etwas Fremdes, Vorgegebenes dar, an das man sich erst gewöhnen muß, zu dem man erst eine Beziehung aufbauen muß. Er ist deshalb ein Fremdkörper, weil sich hier in der Regel gerade nicht die Kirchgänger treffen. Außerdem ist er kein freies Feld pastoraler Kreativität, sondern unterliegt in weitem Umfang staatlichen Regelungen und Vorschriften. Die Erzieher sind keine Theologen und werden als pasto-

rale Mitarbeiter nicht akzeptiert. Selbst wenn die Gemeinde ihre Trägerschaft gewissenhaft wahrnimmt, wird sie feststellen, daß die ganze Sache annähernd von selbst läuft, weil übergeordnete Gremien, Dienste und Behörden steuernd und entlastend eingreifen.

Wie kann der Kindergarten aus einer solchen Aschenbrödelstellung in der Gemeinde herausfinden? Ein Weg wäre es, wenn die Gemeinde anfinge, mit ihrem Kindergarten darüber ins Gespräch zu kommen, welchen praktisch-theologischen Stellenwert dieses gesellschaftliche Engagement der Kirche für die Gemeinde bedeutet. Dazu könnten folgende Anregungen, bezogen auf die aufgezeigten Problemfelder, eine Hilfe sein.

2. Anregungen zum Gespräch über Kindergarten und Gemeinde

Prophetie statt Pastoralstrategie: Der Kindergarten fordert die Gemeinde als Träger heraus, sich mit den gewöhnlichen Lebensverhältnissen der Welt auseinanderzusetzen.

Im Kindergarten begegnet die Gemeinde wie in einem Kristallisationspunkt den Problemen und Nöten, der Freude und Hoffnung der Menschen von heute[4]. Die Gemeinde schuldet diesen Menschen in dieser Situation, „das Defizit an anschaulich gelebter Hoffnung auszugleichen"[5]. Christen verkörpern hier eine Hoffnung, indem sie sich solidarisch erklären mit den Menschen, die Hilfe brauchen. In einer solchen Haltung liegt eine „sehr kraftvolle und wirksame Verkündigung der Frohen Botschaft"[6].

Ein Erzieherteam beschloß, mittags während der Schließung des Kindergartens einmal nachzuforschen, wo die Kinder während der Zeit von 12.00 bis 14.00 Uhr eigentlich bleiben. Viele wurden von ihren Müttern abgeholt und verbrachten diese Zeit zu Hause. Andere aber fanden sich ohne Betreuung und Versorgung an unterschiedlichsten Ekken der Großstadt. Mittagessen an der Pommes-Bude, Spielen in der Computer- und Video-Ecke im Kaufhaus. Ein Kind stand hilflos weinend vor der Haustür – es fand seinen Schlüssel nicht. Die Erfahrung, die die Erzieher an diesem Mittag machten, ließ sie nicht ruhen. Sie brachten sie in die Gemeinde ein, und es wurden vielfältige Ideen und Maßnahmen entwickelt, um die Betreuungssituation der Kinder zu verbessern.

Der Kindergarten kann für die Gemeinde zum sozialen Indikator werden. Gesellschaftliche Probleme und Nöte treffen Kinder am härtesten. Im Kindergarten spiegeln sich Probleme von Familien, Auswirkungen von Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot, von Sucht und Gewalt. Hier trifft man ausländische Kinder, sozial benachteiligte und behinderte Kinder. Konfrontiert wird man mit den Auswüchsen unserer Konsum- und Medienkultur. Der Kindergarten ist ein sehr sensibler Indikator für den Zustand und die Veränderung im Gemeinwesen. Deshalb konfrontiert er die Gemeinde mit „den gewöhnlichen Lebensverhältnissen der Welt"[7]. Der Gewinn eines Kindergartens liegt also nicht in seiner Bedeutung für die Fernstehendenpastoral. Vielmehr vermag der Kindergarten die Gemeinde zu verlebendigen, indem er sie mit „den heutigen Bedürfnissen und Nöten"[8] konfrontiert und damit je neu auffordert, Rechenschaft ihrer Hoffnung und ihres Glaubens zu geben[9] – nicht allein im Wort der Verkündigung, sondern vor allem im Tun des Evangeliums.

Partizipation statt Abschiebung: Der Kindergarten muß mehr von der Basis getragen und nicht durch übergeordnete Bürokratien fremdgesteuert werden.

Der im Subsidiaritätsprinzip eingeräumte Vorrang der freien Träger vor den öffentlichen ist nur gegeben, wenn die qualitativen Voraussetzungen stimmen, d. h. wenn davon gesprochen werden kann, daß tatsächlich der freie Träger als die dem sozialen Problem am nächsten liegende soziale Einheit angesehen und so den Bedürfnissen und der Würde der Betroffenen am besten gedient werden kann. Von daher liegt die Lösung für eine Trägerentlastung nicht in der Delegation auf höhere Instanzen, sondern einzig und allein in einer Ausweitung der Mitwirkungsmöglichkeiten der Betroffenen selbst.

In Erfahrungsberichten von Selbsthilfeinitiativen wird immer wieder deutlich auf

[4] Gaudium et spes 1.
[5] Unsere Hoffnung. Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, II. 2.
[6] Evangelii nuntiandi (Paul VI.), 21.
[7] Lumen gentium 35.
[8] Evangelii nuntiandi, 73.
[9] Vgl. Unsere Hoffnung, a. a. O.

die Bedeutung der Eigenverantwortung hingewiesen. Betroffene definieren hier selbst, worin das Problem liegt und wie es am besten zu lösen ist. Jugendliche, die als Kinder die selbstinitiierten antiautoritären Kinderläden der 68er Jahre besuchten, berichten, das Wichtigste sei das Gefühl gewesen, daß die Eltern sich für die ganze Sache interessierten. Sie fühlten sich nie abgeschoben in ein von Fachkräften gut geführtes, ansonsten aber anonymes Unternehmen.

Eine überzogene Fachlichkeit und Spezialisierung läuft auch im Kindergarten Gefahr, die Alltagskompetenz von Familien zu untergraben: Betroffene werden dann zu Laien degradiert; die Einrichtung baut sich auf im Stil einer autoritären Fürsorge, die alleine weiß, was für Kinder und Eltern gut ist. Dagegen dürfte – im Sinne des Subsidiaritätsprinzips – nicht das Mißtrauen gegenüber den Ideen und Bedürfnissen der Kinder und Familien das Engagement unserer Gemeindekindergärten bestimmen; auch nicht die Expertenhörigkeit, die glaubt, alles Gute und Richtige käme vor allem von oben. Im Gegenteil: Der Kindergarten einer Gemeinde für die Familien müßte sich entwickeln zu einem Kindergarten der Familien in der Gemeinde.

Personalität statt Disziplin: Die Rolle Dienstgeber und Seelsorger muß deutlich getrennt werden.

Träger eines Kindergartens ist nicht der Pfarrer, sondern die Kirchengemeinde und damit ihre entsprechende rechtliche Verfassung, also der Kirchenvorstand, Stiftungsrat, Kirchenverwaltungsrat o. ä. Vorsitzender dieses Organs ist der Pfarrer. Damit ist er aber nicht notgedrungen Dienstgeber für die Angestellten im Kindergarten. Gerade weil die Beziehung zwischen Pfarrer und Erzieherteam ein hohes Ausmaß an gegenseitigem Vertrauen braucht, sollte der Pfarrer die Aufgabe der Dienstaufsicht in diesem Gremium delegieren und sich selbst ganz auf seine Rolle als Seelsorger und Kollege im Gemeindedienst konzentrieren. Man kennt in der Kirche schon immer die Trennung zwischen „forum internum" und „forum externum". Beides ist streng auseinanderzuhalten, wenn in der Begleitung von Menschen das geistliche Wachstum reifen soll.

Nach dem schlimmen Fährunglück an der belgischen Küste fragt ein Kind die Erzieherin, ob denn dieses Fährschiff auch gesunken wäre, wenn Jesus an Bord gewesen wäre. Die Erzieherin weiß keine Antwort auf diese völlig überraschend kommende Frage. Sie redet sich aber auch nicht einfach heraus. Vielmehr sagt sie dem Kind, daß sie unsicher ist und sich mit der Frage noch weiter beschäftigen will. Sie überlegt, ob sie ihren Pfarrer darauf ansprechen soll. Ängste kommen in ihr auf. Sie weiß von anderen Kolleginnen, daß dort die Antwort in ähnlichen Fällen lautete: „Wofür habe ich Sie eigentlich eingestellt?" Dennoch faßt sie allen Mut zusammen und fragt den Pfarrer. Auch er weiß keine Antwort auf die Kinderfrage. Er teilt ihre Betroffenheit und Ratlosigkeit. Die Frage geht weiter in den Familienkreis der Gemeinde und löst für lange Zeit sehr lebhafte und intensive Gespräche aus.

Das Beispiel zeigt, was in der Beziehung Seelsorger – Erzieherin möglich ist, wenn sie frei ist von der Dienstgebermentalität. In gemeinsamer Solidarität und Offenheit können beide Erfahrungen austauschen und den Versuch unternehmen, diese auch im Glauben zu deuten. Vieles, was im Kindergarten einfach als „pädagogisch geschickt" abgehakt wird, könnte in einer biblisch-theologischen Reflexion sehr viel mehr an Bedeutung gewinnen. In der Erziehung der Kinder geht es darum, die menschlichen Anlagen umfassend zu entfalten. Dies setzt aber eine Erzieherin voraus, die selbst ihre Anlagen – Stärken und Schwächen – in einem Freiraum entfalten kann. Als Seelsorger sollte sich der Pfarrer dafür verantwortlich fühlen, daß ein angstfreies Miteinander, ein Klima der Solidarität und Kollegialität, der gegenseitigen Achtung und der Anerkennung der je verschiedenen Fachkompetenz gegeben ist. Eine solche Atmosphäre ist ein Gewinn für beide: für die Klärung der Unsicherheit des Pfarrers im Kindergartenbereich und für den Abbau der Angst der Erzieherin vor ihrem Träger.

Ein offener, solidarischer Kindergarten

Ein Kindergarten in der Gemeinde kann seine Aschenbrödelstellung überwinden, wenn es ein gleichberechtigtes Miteinander von Kindergarten und Gemeinde gibt. Jede Form der Instrumentalisierung des Kindergartens ist fehl am Platz. Bezogen auf die je konkrete Lebenswirklichkeit der Kinder und Familien – und zwar aller, gleich welcher Konfession oder Religion –, wird die Gemeinde mit

solch einem Kindergarten, der sich auszeichnet durch seine Solidarität mit den Familien und Fremden, seinen Einsatz für die Entfaltung der Persönlichkeit in einem angstfreien Raum und seine subsidiäre Stellung gegenüber den Betroffenen selbst an Glaubwürdigkeit und Lebendigkeit gewinnen. Solche Veränderungen, die gemeinsam zwischen Kindergarten und Gemeinde programmatisch angegangen werden, kosten Mühen, Zeit und Engagement[10]. So aber baut sich Gemeinde auf. Der offene, solidarische Kindergarten wird zum Testfall für die Ernsthaftigkeit der Verkündigung der Gemeinde.

Predigt

Hannjürg Neundorfer

Wir haben miteinander ein einziges Leben (zu Gal 3, 27f)

Für uns allein und aus eigener Kraft können wir nicht leben. Miteinander und voneinander leben wir: Andere arbeiten für uns. Andere leben von uns.

Abgesehen von den Menschen, mit denen wir ein einziges Leben zusammen haben, leben wir mit und von allen Lebewesen und von der Erde, vom Wasser, der Luft, den Pflanzen und Tieren. Wir leben nicht nur davon, daß wir ihre Lebenssubstanz verwenden (und sie die unsere), wir leben auch von und mit ihrer Zuneigung.

Menschen setzen sich ständig für uns ein. Sie stellen ihre Zeit, ihre Kraft, ihr Geld, ihre Gesundheit, ihr Herz zur Verfügung. Wir nehmen dies auch an in unseren Familien, Verbänden, Betrieben, Aktionen, von Politikern und Arbeitern, von uns ganz fremden Menschen.

[10] Als Hilfe zum Gespräch zwischen Kindergarten und Gemeinde hat der Zentralverband der katholischen Kindergärten und Kinderhorte Deutschlands e. V. eine Stellungnahme zum Selbstverständnis katholischer Tageseinrichtungen für Kinder verabschiedet. (Bezug über die Bundesgeschäftsstelle des Verbandes, Karlstraße 40, 7800 Freiburg.)

Wir leben selbst auch in gleicher Weise und mit großem Einsatz. Das ist selbstverständlich. So zu leben und notwendig zu sein, ist unsere Freude.

Wer sich nicht so verschenkt, hat ein armes, eingeengtes Leben. Sobald er seine Angst und Schwäche überwunden hat und anpackt nach seinen Kräften, wird sein Leben frei und weit, menschlich. Es heißt: Gott selbst in ihm ist sein guter Wille und die Kraft zum Ausführen.

Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid „einer" in Christus Jesus. Wenn ihr aber zu Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung.

Dies schreibt der Apostel Paulus in seinem Brief an die Gemeinde von Galata (3, 27–28).

Alle Trennung unter Menschen und alles Aburteilen hat sich damit erledigt. Die mit Jesus Christus zusammengehören und den, *der da ist,* kennen, sind nicht mehr durch Vorurteile, Ängste und Erinnerungen an frühere Verbrechen und Gemeinheiten voneinander getrennt. Sie sind einer geworden.

Unter den ersten Jüngern Jesu und in den ersten Zeiten der Kirche war diese Einheit voll da. Jetzt noch immer können wir große Stücke dieses Geistes in der Kirche finden. Immer überwinden Menschen und ganze Gruppen ihre frühere Eigensucht und unsinnige Lebensweise, sie erkennen den, *der da ist,* und werden vom Geist erfaßt. Da ist die Kirche lebendig.

„Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, denn ihr seid einer in Christus"

Es spielt dann wirklich keine Rolle mehr, ob einer Italiener ist oder Äthiopier, Indio oder Tscheche, Türke, Jude oder Deutscher, ausländischer Junge oder Asylbewerber. Einer ist da, mit besonderen Eigenheiten und Bedürfnissen; unsereiner, dem wir zugeneigt sind.

Die Erkenntnis des einen Lebens und die Einheit mit dem Sohn Gottes ist die einzige Grundlage für eine Politik des Friedens un-

ter unseren Völkern, die hält. Anders werden wir auch die Waffen nicht überwinden und abschaffen, die uns bedrohen. Anders wird es auch keinen gerechten Handel unter den Völkern der Welt geben. In Einheit leben ist ein Zeichen der Kirche; daran kennt man sie, daß sie zusammenhilft.

„Es gibt nicht mehr Sklaven und Freie, denn ihr seid einer in Christus"

Bis heute klingt das nach Aufstand gegen unsere Gesellschaft. Unsere festgefügte – und reiche – Gesellschaft funktioniert, bereichert und wehrt sich, indem sie ungerecht lebt und Freie von Sklaven (auch wenn sie sie nicht so nennt) unterscheidet.
Jesus jedenfalls hat Arme und Benachteiligte, Mißbrauchte und Ausgeschlossene zu Brüdern und Schwestern gemacht. Er sagt: „Alles, was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir selbst getan." In der Gesellschaft von Jesus Christus wird einer wegen seiner Ausbildung, seiner Armut, seines Geruchs, seiner Sprache und seiner Arbeit nicht mißachtet und ausgeschlossen. Dort gehört er dazu. Da ist die Einheit des Lebens, da wird Gottes Geist die Menschen zusammenschließen. Die Kirche von Jesus Christus versucht dies immer. Vollkommen schaffen wir das nicht; denn sobald wir einen Aufbruch zur Einheit machen, wächst auch schon wieder die alte Eigensucht, und die Einheit wird getrennt. Die großen Worte klingen dann hohl, weil sie nicht mehr gelebt werden. Doch immer wieder versucht es die Kirche neu.
In unseren Ländern gab es im vergangenen Jahrhundert eine starke Sozialbewegung, die für das Leben der Ausgebeuteten kämpfte, gegen die kapitalistisch orientierte Industriegesellschaft. In den USA und in den Ländern Lateinamerikas sind die Gemeinden der Kirche heute die einzige Hoffnung für die Überwindung der Gegensätze der Klassen und Rassen.
Die Armen der Welt erwarten mit Recht von der Kirche, von uns also, Unterstützung und Zustimmung zu einer Politik der Gerechtigkeit. Sie erwarten Gemeinschaft mit ihnen in ihrem Kampf ums Überleben.
Die Reden Jesu und das Beispiel mancher Gemeinden berechtigen sie dazu.

„Es gibt nicht mehr Mann und Frau, ihr seid einer in Christus"

Es hat sehr lang gedauert, bis wir uns in der Kirche wieder auf die Haltung Jesu zu den Frauen besinnen. Wir sind heute noch lang nicht so weit, daß wir – Mann und Frau – uns in unserem Leben voll achten, uns nicht gegenseitig besitzen und beherrschen wollen. Auch wenn wir Gesetze zur Gleich-Berechtigung haben, fehlt uns doch noch das meiste zur Ausführung in unserem Leben. Wir merken gar nicht, wie sehr unser Leben männlich bestimmt ist. Augenblicklich wissen wir auch gar nicht, wie wir unser Leben miteinander erneuern sollen und richtig miteinander leben.
Die erste Kirche hat das gewußt. Wir werden es wieder lernen. Wir werden die gleiche Würde auch leben. Unser Leben wird gut aussehen.

Da, wo das Leben in Einheit und Liebe gelebt wird, miteinander, da ist die Kirche von Jesus Christus. Du siehst sie nicht? Lebst du nicht danach? Lebe doch so, wie du es einsiehst, dann bist du die Kirche. Du wirst andere finden, die ebenso leben. Oder: Du hast sie schon gefunden. Die Kirche lebt.

Bücher

Neues Nachdenken über Gemeinde

Anton Thaler, Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie. Reihe: Praktische Theologie im Dialog, Band 2, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1988, 560 Seiten.

Hinter diesem theologischen Titel verbirgt sich ein ungeheuer interessantes Buch. Thaler geht von der Grundthese aus: Wo Eucharistie ist, ist Kirche, wo Kirche ist, ist Eucharistie – diese verstanden als die Gegenwart des Auferstandenen in der Versammlung, als „Einverleibung" der Glaubenden in seinen sichtbaren Leib, die Kirche. Dieses „Eucharistieverständnis in Gemeinde" legt Thaler dann dar: im NT vor allem bei Paulus, bei

den Kirchenvätern, in der Kontroverstheologie und im Zweiten Vatikanischen Konzil.

Auch die Reformatoren, die orthodoxe Sicht und die neueren katholischen Theologen kommen zu Wort.

Es ist spannend, wie es im Mittelalter zu einer Verlagerung der Gegenwart in der Gemeinde zu einer Gegenwart in den Gestalten kommt und die eucharistische Frömmigkeit den Bezug zur Gemeinde verliert. Im selben Maß gewinnt die Kirche als Universalkirche und die Liturgie als „objektives" Geschehen an Bedeutung. Spannend auch, wie das Verständnis von „Eucharistie in Gemeinde" dem Anliegen der Reformatoren sehr nahe kommt und neue ökumenische Perspektiven aufzeigt. In den Schlußfolgerungen für die Praxis zeigt Thaler dann auf, wie dieses Eucharistieverständnis der Schlüssel zu einem erneuerten Kirchenverständnis und zu einer neuen Gemeindetheologie ist. Eucharistie ereignet sich nicht im luftleeren und geschichtslosen Raum, sondern hat zur Voraussetzung, daß Kirche am Ort erfahrbar und als Gemeinschaft erlebbar ist. In der Eucharistie erfährt die Gemeinde, was sie im tiefsten durch Gottes Gnade ist – Leib Christi. Das ist ihr Geheimnis und die ihr geschenkte Zusage des Auferstandenen.

Das hat Konsequenzen für die Feier der Eucharistie, für das „Recht" der Gemeinde auf Eucharistie, für all die Fragen, die mit dem Priestermangel immer akuter werden. Ob die „relative Ordination" eines Priesters „auf Zeit" eine Lösung ist, mag offen bleiben, aber daß die Frage nach „Amt und Priestertum" neu gestellt werden muß, wird wohl immer deutlicher. – Ein wichtiges Buch, dem trotz seines Umfanges ein großer Leserkreis zu wünschen wäre.

Hermann Hofer, Rodaun

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.), Gemeinden ohne Pfarrer am Ort. Ergebnisse einer Untersuchung in Schweizer Pfarren, NZN Buchverlag Zürich, Zürich 1987, 258 Seiten.

An Hand von Untersuchungen in 13 Schweizer Pfarren ohne Pfarrer am Ort, bringt das Buch Erfahrungen mit diesen „priesterlosen Gemeinden". Die Erfahrungen überraschen zum Teil. Der „Betrieb" geht fast überall ungestört weiter, die Laien werden sichtlich aktiver. Vieles stimmt allerdings sehr nachdenklich: Daß sich die Menschen an Wortgottesdienste ohne Eucharistie gewöhnen. Daß die vorhandenen Priester, überlastet, mehr und mehr nur zu „Kultdienern" werden. Nach der Eucharistiefeier haben sie keine Zeit für Kontakte und eilen zum nächsten Ort.

Wenn Gemeinden eine andere Bezugsperson – z. B. einen Laientheologen oder Diakon – haben, drängt sich die Frage auf, warum dieser nicht der Eucharistie vorsteht, sondern ein „eingeflogener" Priester, der bei den Vorbereitungen nicht dabei war und oft nur schwer die Beziehung zur konkreten Gemeinde findet.

Es braucht Gemeinden, die lernen „miteinander denken, miteinander entscheiden, miteinander durchtragen und dadurch entdecken, daß sie unendlich mehr sind, als unmittelbar greifbar ist" (Karl Rahner). Darauf geht auch Ernst Spichtig in seinen Reflexionen ein, in seinen bedenkenswerten Reflexionen über den Grundwert der Partizipation in der Gemeinde. Es genügt nicht, wenn der Betrieb weitergeht.

Ein durchaus lesenswertes Buch, das sehr nachdenklich stimmt, manchmal auch Hoffnung aufzeigt, neue Möglichkeiten und neue Wege. Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen, und es ist gut, wenn wir gezwungen werden, mehr darüber nachzudenken. Der Priestermangel wird uns zu einem neuen Denken zwingen, stellt uns neue Fragen, auch wenn sich die Verantwortlichen in der Kirche oft noch dagegen wehren.

Hermann Hofer, Rodaun

Alfons Weiser, Miteinander Gemeinde werden. Sachbuch zum Neuen Testament und zum kirchlichen Leben, Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart, Stuttgart 1987, 151 Seiten.

Ein gut aufgemachtes Sachbuch, das eine Fülle von Informationen über das Entstehen der neutestamentlichen Gemeinden bringt. Mit Bildern, Zeichnungen, ausgewählten biblischen und außerbiblischen Texten. Fragen im Text leiten zur Gemeindesituation in der Gegenwart über.

Das Buch beginnt mit den Anfängen christlicher Gemeinden in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen. Sehr anschaulich werden in den Gemeindebildern des Paulus Visionen des Gemeindelebens, aber auch die konkreten Schwierigkeiten im Alltag dargestellt. Immer wieder werden in Fragen und Zeichnungen Bezüge zur Gegenwart hergestellt. Das Buch eignet sich sicher zur konkreten Bibelarbeit und ist eine Herausforderung zur weitergehenden Diskussion über das Leben in unseren Gemeinden. Was allerdings die Begeisterung für dieses in der Praxis sicher sehr brauchbare Buch etwas dämpft, ist die allzu akademische Darstellung des exegetischen Teiles. Hier wäre etwas weniger mehr gewesen. Aus diesem Grund sind auch die Querverbindungen zu den Problemen in unseren heutigen Gemeinden (oft nur Fragen und Zeichnungen) doch etwas knapp ausgefallen. Es wäre aber auch eine Überforderung, die Ursprünge der Gemeindebildung in der Bibel und die Probleme in den Gemeinden der Gegenwart in einem nicht allzu umfangreichen Buch erschöpfend behandeln zu wollen. So bleibt, angeregt von den Erfahrungen der ersten Christen, die Herausforderung, sich über unsere Möglichkeiten der Gemeindebildung noch mehr auseinanderzusetzen und auch zu informieren. Dazu kann das Buch eine wertvolle Anregung sein.

Hermann Hofer, Rodaun

Walter Friedberger, Gemeindearbeit im Umbruch. Ein Werkbuch für die Praxis. Mit Karikaturen von *Gregor Müller,* Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1988, 160 Seiten.

Der Weg geht von der alten Pfarrei zur Gemeinde als christusnaher Gemeinschaft von Glaubenden, wie es die Seelsorger der Diözese St. Gallen formuliert haben. Die alte Gemeinde war autoritär und patriarchalisch, eine Servicekirche. Wir müssen demokratisch werden. Der Übergang von der Territorialgemeinde zu Subsidiarität und Geschwisterlichkeit ist weit und schwer. Die Themen der einzelnen kurzen Kapitel lauten etwa: die Familien als Keimzellen der Kirche in der Krise; Jugend und Gemeinde; die Frauen in der Gemeinde; Basisgemeinde; wie gehen wir mit den Distanzierten um?; wie wird unsere Sonntagsfeier lebendig und lebensnah?; wie kann die Gemeinde Heimat für die Menschen werden?; wie bringen wir unsere Kirchgänger zu einer freien Glaubensentscheidung?; wie halten wir es mit der Politik? u. a. Jedes Kapitel schließt mit konkreten Empfehlungen für die Praxis. Ich könnte mir vorstellen, daß der Pfarrgemeinderat oder eine Priestergemeinschaft das ganze Buch oder einzelne Kapitel als Gesprächsunterlage nimmt. Da könnte es fruchtbar werden. Aber auch zum Lesen für den pastoral Interessierten oder Tätigen ist es gut brauchbar. Die lustigen Zeichnungen lockern das Ganze auf.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Josef Bommer, Gemeinde auf dem Weg Jesu. Anregungen und Predigten zu einer neuen Theologie der Gemeinde, Verlag J. Pfeiffer, München 1988, 151 Seiten.

Der Verf. definiert die Gemeinde als Christusnachfolger. Die Gemeinde schafft sich nicht selber, sie verdankt sich immer dem Herrn. Das soll nicht unseren Mißerfolg entschuldigen, aber trösten. Otto Mauer hat einmal gesagt: Ein Pfarrer macht nichts und hat seine acht Prozent Kirchengeher, und der andere erwürgt sich und hat auch nicht mehr. Manchmal und mancherorts kannst du dich als Pfarrer auf den Kopf stellen, und es kommt nichts heraus. Da muß man sich wundern, daß es nicht schlechter steht. Die Professoren haben es leichter als die Pfarrer. Aber wir sind für alle Anregungen dankbar. Propheten gibt es weder dort noch da. Wir leben in einer dürftigen Zeit, wie schon Hölderlin erkannt hat.

Das Buch enthält eine Reihe von Vorträgen und Predigten des Luzerner Pastoraltheologen. Einige Titel: Das neue Gemeindeverständnis; Gemeindeleiter und Seelsorgeteam; Die Gemeinde im Neuen Testament; Die Frau in der Gemeinde; Politische Verantwortung; Missionarische Gemeinde; Die Sterbenden und Toten; Die Geschiedenen; Die Jugend; Spiritualität, Volksfrömmigkeit und Sonntag; Heiliger Geist. Einzelne Aussagen: Muß der Gemeindeleiter Priester sein? Wenn kein richtig Ordinierter da ist, muß da nicht um der Gemeinde willen ein passender Ersatz genommen werden, zumal in priesterarmen Ländern? Ist Bildung und Ehelo-

sigkeit eine unumgängliche Voraussetzung? Geht der Weg so weiter, daß die politischen Christen immer weniger fromm und die Frommen immer weniger politisch werden? Anfang und Ende der christlichen Gemeinde ist Er selber und seine Nachfolge. – Ein lesenswertes, anregendes Buch.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Erwin Gatz (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.

Pfarrei war längst lebendige Gemeinde, bevor der Gemeindebegriff nach dem II. Vatikanischen Konzil auch in die katholische Theologie und Pastoral Eingang gefunden hat. So berechtigt heute kritische Anfragen an das Pfarrprinzip sind, so muß doch im Auge behalten werden, welche Bedeutung die Pfarreien für die Weitergabe des Glaubens und für das gesamte christliche und kirchlich-gemeindliche Leben hatten. Deshalb sind einschlägige Untersuchungen über die Entwicklung der Pfarrorganisation auch für das Verständnis der heutigen Pfarrgemeinden wichtig. Dies zeigt vorliegender Bericht über ein 1986 in Freising abgehaltenes Symposion zu diesem Thema. Das Schwergewicht liegt bei der Entwicklung der Pfarrstruktur in Diözesen aller deutschsprachigen Länder (z. B. Wien, Köln, Basel, Dresden/Meißen) seit dem Ende des 18. Jahrhunderts; es wird aber auch die vorausgehende Entwicklung referiert. So gab es auf dem Gebiet der späteren Diözese Linz schon im 14. Jahrhundert 157 Pfarreien. In Köln errichtete man Ende des 19. Jahrhunderts statt neuer Pfarreien, deren Inhaber inamovibel waren, eine größere Anzahl von Rektoraten, deren Inhaber versetzt werden konnten. Als im 19. Jahrhundert infolge der Industrialisierung viele katholische Arbeiter in das bis dahin fast rein protestantische Basel kamen, wurde zwar die katholische Seelsorge etabliert, es gab aber bis 1918 in der Stadt Basel nur eine einzige katholische Pfarrei (mit mehreren Rektoraten). Für Dresden/Meißen ist eine deutliche Abnahme an Pfarreien und Seelsorgestellen in den letzten zwanzig Jahren zu verzeichnen. Insgesamt hatte die Pfarrstruktur insbesondere in den deutschen Diözesen die große Völkerwanderung nach dem Zweiten Weltkrieg zu verkraften. Über das eigentliche Pfarr- (bzw. Gemeinde-)Leben erfährt man in diesem Band, dem Forschungsziel entsprechend, wenig.

Helmut Erharter, Wien

Büchereinlauf

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

August Heribert, Was keiner wagt, das sollt ihr wagen. Gottesdienstmodelle für die Fastenzeit: Frühschichten, Nacht des Wachens, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 80 Seiten, DM 11,80.

Beinert Wolfgang, Unsere Liebe Frau und die Frauen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 208 Seiten, DM 24,80.

Bibliographie zur Feministischen Theologie, Stand 1988, zusammengestellt von *Ursula Vock* und *Ursula Riedl* in Zusammenarbeit mit *Ina Praetorius,* Sonderdruck von „Schritte ins Offene", hrsg. von der ökumenischen Zeitschrift „Schritte ins Offene", Zürich 1988, 56 Seiten, sfr 10,–.

Biesinger Albert – Schreijäck Thomas (Hrsg.), Religionsunterricht heute. Seine elementaren theologischen Inhalte. Mit einem Nachwort von *Günter Biemer,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 270 Seiten, DM 19,80.

Collier-Bendelow Margaret, Gott ist unsere Mutter. Die Offenbarung der Juliana von Norwich. Reihe: frauenforum, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 144 Seiten, DM 19,80.

Deutscher Caritasverband (Hrsg. und Verleger), Caritas-Werkheft '89, Thema: Familie im Aufbruch, Freiburg o. J., 84 Seiten.

Frielingsdorf Karl, Vom Überleben zum Leben. Wege zur Identitäts- und Glaubensfindung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 204 Seiten, DM 26,80.

Friemel Franz Georg – März Claus-Peter, Geschichten, nicht nur biblische Hilfen für eine narrative Praxis. Reihe: Pastoral-Katechetische Hefte, Heft 66, St.-Benno-Verlag, Leipzig 1988, 303 Seiten.

Fuchs Josef, Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik, Band I: Normative Grundlegung, Reihe: Studien zur Theologischen Ethik, Band 25, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz – Verlag Herder, Freiburg i. Br. – Wien 1988, 335 Seiten, sfr 28,–.

Hochgrebe Volker – Meesmann Hartmut (Hrsg.), Warum versteht ihr meine Bibel nicht? Wege zu befreitem Leben, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1989, 192 Seiten, DM 24,–.

Hoffsümmer Willi, 77 religiöse Spielszenen für Gottesdienst, Schule und Gruppen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 176 Seiten, DM 26,80.

Jaschke Helmut, „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir". Psychotherapie aus den Psalmen, Herder-Taschenbuch 1603, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten, DM 9,90.

Klöckener Martin – Rennings Heinrich (Hrsg., in Verbindung mit dem Liturgischen Institut Trier), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 648 Seiten, DM 48,–.

Lambert Bernd, Spur des Lebens – Spuren des Glaubens. Ein Arbeits- und Lesebuch zum Katholischen Erwachsenen-Katechismus, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1989, 197 Seiten.

Litschel Erwin, Die Berufsberatung durch die Bundesanstalt für Arbeit, Goldener Turm Verlag, Regensburg 1988, 260 Seiten.

Lohfink Norbert, Unsere neuen Fragen und das Alte Testament. Wiederentdeckte Lebensweisung, Herder Taschenbuch 1594, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 160 Seiten, DM 12,90.

Lotz Johannes Baptist SJ, Die Grundbestimmungen des Seins vollzogen als transzendentale Erfahrung. Einheit – Wahrheit – Gutheit – Heiligkeit – Schönheit, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1988, 96 Seiten, DM 26,–, S 188,–.

Ludin Walter (Hrsg.), Am Horizont die neue Erde. Lesebuch der Kirchenträumer, Verlag Christophorus, Freiburg i. Br. 1989, 224 Seiten, DM 28,–.

Lukas Elisabeth, Psychologische Vorsorge. Krisenprävention und Innenweltschutz aus logotherapeutischer Sicht, Herder-Taschenbuch 1559, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 320 Seiten, DM 18,90.

Mommertz Paul, Gott undsoweiter. HerzSchlag-Zeilen. Aphorismen, Topos Taschenbuch 190, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 174 Seiten, DM 9,80.

Nouwen Henri J. M., Seelsorge, die aus dem Herzen kommt. Christliche Menschenführung in der Zukunft, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 80 Seiten, DM 12,–.

Pesch Otto Hermann, Jesu Tod – unser Leben. Ostergedanken, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 112 Seiten, DM 14,80.

Pfürtner Stephan H. u. a., Ethik in der europäischen Geschichte. Band I: Antike und Mittelalter; Band II: Reformation und Neuzeit, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1988, 187 bzw. 204 Seiten, je DM 39,80.

Poeplau Wolfgang, Ich habe mit dir zu reden. Unerhörte Gebete, Christophorus-Verlag, Freiburg 1989, 112 Seiten, DM 16,80.

Ratzinger Joseph (Hrsg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Reihe: Quaestiones disputatae, Band 117, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten, DM 19,80.

Schäffer Wilhelm, Glauben in dieser Zeit. Christsein verstehen und leben, Herder-Taschenbuch 1609, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 320 Seiten, DM 15,90.

Schilling Alfred, „Verstehst du auch, was du liest?" Vom rechten Umgang mit der Bibel, Herder Taschenbuch 1585, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 160 Seiten, DM 12,90.

Schwarz Hans, Die biblische Urgeschichte. Gottes Traum von Mensch und Welt, Herder-Taschenbuch 1608, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 160 Seiten, DM 12,90.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, Religiöse Lebenswelt junger Eltern. Ergebnisse einer schriftlichen Befragung in der Deutschschweiz. Kommentiert von *Alfred Dubach, Michael Krüggeler* und *Peter Voll,* NZN-Buchverlag, Zürich 1989, 346 Seiten, sfr 24,80.

Seidl Elsbeth – Klose Alfred, Die Dynamik der Cursillobewegung, Hermagoras Verlag, Klagenfurt – Wien 1988, 354 Seiten.

Wagner Harald – Kruse Torsten (Hrsg.), Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens, Reihe: Quaestiones disputatae, Band 118, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 200 Seiten, DM 38,–.

Weger Karl-Heinz, „Wozu sind wir auf Erden?" Sinnerfahrung im Glauben, Herder-Taschenbuch 1590, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten, DM 9,90.

Wessel Werenfried – Schwens Christa, Verwandlung der Herzen. Bilder und Texte zum Geheimnis des Narren, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 48 Seiten, DM 19,80.

Zottl Anton – Schneider Werner (Hrsg.), Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewußtwerdung, Band I: Das 18. Jahrhundert, Grundlegung und Entfaltung (F. St. Rautenstrauch, F. Ch. Pittroff, J. M. Sailer), Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1987, 168 Seiten, DM 27,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Norbert Mette ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.

Michael Gmelch, Dr. theol., ist Kaplan in Gunzenhausen in der Diözese Eichstätt.

Anton Thaler, Dr. theol. habil., ist Pfarrer in Lichtensteig und Privatdozent an der Theologischen Fakultät Luzern.

Winfried Glade SVD ist Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Theologischen Hochschule St. Gabriel und Mitglied der Diözesankommission für Liturgie der Erzdiözese Wien.

Hermann Janssen ist Referent im Missionswissenschaftlichen Institut Missio e. V. in Aachen.

Martina Blasberg-Kuhnke, Dr. theol., ist wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.

Dieter Emeis ist Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Universität Münster.

Claus Herold ist Pfarrer in Halle a. d. Saale/DDR.

Ferdinand Kerstiens, Dr. theol., ist Pfarrer in Marl/Deutschland.

Alois Odermatt ist Sekretär der Arbeitsstelle Missio in Freiburg/Schweiz und zugleich Sekretär des Schweizerischen Katholischen Missionsrates.

Gert Schneider, Dr. theol., ist Pfarrer in Warstein-Suttrop/Deutschland.

Hermann Steinkamp ist Professor für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik an der Universität Münster.

Lothar Kuczera SJ ist Pfarrer in Dresden/DDR.

Hejo Manderscheid, Dr. phil., ist Referent beim Deutschen Caritasverband Freiburg, Leiter des Referats Kinderhilfe.

Hannjürg Neundorfer ist Pfarrer in Röthenbach/Pegnitz bei Nürnberg.

Leitartikel

Wilhelm Zauner
Nur Zeugen können überzeugen

Überzeugung ist ein sicheres Wissen aufgrund von Zeugen. „Zeugen" kommt von „ziehen"; Zeuge ist „der vor Gericht Gezogene". Damit dieses zu einer verläßlichen Erkenntnis von einem Ereignis kommt, wird eine Person (der Verhandlung) beigezogen, die dabei war und erzählen kann, was sie selbst miterlebt hat. – Auch das lateinische Wort für „Zeuge" kommt aus der Gerichtssprache. „Testis" (von ter-stis oder tri-stus) meint den Dritten, der vor Gericht geladen wird, wenn sich zwei Parteien nicht einigen können. Damit er eine zuverlässige Auskunftsperson sein kann, muß er sich das Ereignis gemerkt haben. Das griechische Wort verweist darauf: „Martyrer" ist der „Merker", der sich gemerkt hat und also noch sagen kann, was sich ereignet hat, weil er selbst davon betroffen und beeindruckt ist. Schon im 16. Jahrhundert findet sich „überzeugen" als Ausdruck für die Bekehrung zu einer Ansicht, für die es gute Gründe gibt. Seit dem 18. Jahrhundert nennt man „Überzeugung" auch eine religiöse Haltung und Einstellung, für die es gute Argumente und verläßliche Zeugen gibt.

Eine Überzeugung ist nicht leicht zu gewinnen. Sie erfordert ein leidenschaftliches Interesse an der Wahrheit sowie die Bereitschaft, sich für die erkannte Wahrheit einzusetzen und sein Handeln nach ihr auszurichten. Sie verlangt den Versuch, auch andere für die eigene Überzeugung zu gewinnen. Sie fordert zum Engagement heraus. Nur Menschen mit einer Überzeugung bringen etwas voran in der Wissenschaft und in der Wirtschaft, in Kunst und Kultur, in Politik und Religion.

Meinungsfreiheit ohne Überzeugung?

Ein Grundbestandteil der westlichen Demokratien ist die Freiheit, eine eigene Überzeugung zu bilden und zu vertreten. Im Mai 1969 sagte der Prager marxistische Philosoph Milan Machovec bei einer Tagung in Tutzing: „Im Westen meint man oft, daß wir im Prager Frühling nur das wollten, was im Westen sozusagen Selbstverständlichkeit ist: Meinungsfreiheit, Überzeugungsfreiheit usw. Dazu ist zu sagen: Sicher wollten wir gewisse positive traditionelle westliche Werte für den Sozialismus adaptieren, assimilieren; aber wenn jemand meint, daß es uns nur um solche, im Westen selbstverständliche Überzeugungs*freiheit*, Meinungs*freiheit* geht, dann muß ich ihn traurig fragen: Wozu Überzeugungsfreiheit, wenn es von Jahr zu Jahr weniger Überzeugung gibt? Wo sind denn die Menschen mit wirklicher ‚Überzeugung', die wirklich

Interesse hätten an der Sache des Menschen, daran, ihn für gewisse positive Ideale zu gewinnen?"[1]
Wer nicht andere überzeugen will, der hat selbst keine Überzeugung. Selbstverständlich ist damit nicht gemeint, daß einer seinen Mitmenschen damit auf die Nerven geht, daß er ständig „Zeugnis geben" will, indem er etwa im Zugabteil einen Wortgottesdienst organisiert oder in der Werkskantine denen, die nur rasch essen wollen, aufdringlich über seine Erlebnisse in Medjugorje berichtet. Gemeint ist vielmehr, daß einer im Dialog mit Andersdenkenden nicht auf eine vordergründige Einigung abzielt und daher mit seiner Überzeugung hinterm Berg hält. Machovec berichtet: „Ich habe schon zweimal versucht, den Satz zu publizieren, daß ich den Gegner nur dann ehren kann, wenn er auch versucht, mich zu bekehren. Aber immer, ich weiß nicht, ob es der Redakteur oder jemand in der Druckerei war, immer hat man es korrigiert; immer meinte man: So dumm denkt Machovec sicher nicht, und man hat es so korrigiert, daß ich den Gegner nur ehren kann, wenn er mich *nicht* zu bekehren versucht. Aber diese falsche Toleranz meine ich nicht. Im Dialog wollen wir nicht so einem Halbgläubigen, sondern einem echten Christen begegnen!"[2]
Machovec als Marxist sagt also zu den Christen: Ich kann mit euch nur reden, wenn ihr eine Überzeugung habt und mich zu überzeugen versucht. Wer nichts vertritt, mit dem kann man nicht reden, sondern höchstens plaudern. Geplauder bringt vielleicht Unterhaltung, aber nicht Überzeugung. Dafür braucht es Argumente, Gründe, Beweise, soweit eben solche beigebracht werden können. Emotionen erzeugen Fans, nicht Überzeugte. Nur diese aber halten durch, auch wenn die Emotionen umschlagen.

Religiöse Überzeugung nicht ohne Gründe

Die Argumentation spielt auch bei der Vermittlung einer religiösen Überzeugung eine hervorragende Rolle. Die Begründung folgt zwar im Bereich des Glaubens anderen Gesetzen als etwa im Bereich der Mathematik, aber auch eine religiöse Überzeugung braucht gute Gründe. Auch wer sich verliebt hat, tut gut daran, sich zu fragen, ob er seiner Verliebtheit unbedenklich folgen soll. Mann und Frau können sich ja auch recht unvernünftig verlieben, etwa in einen Computer oder in einen Kanarienvogel. So verlieben sich auch manche in recht kuriose religiöse Vorstellungen, die komplizierten elektronischen Geräten oder fremden Vögeln gleichen. O Mensch, gib acht, in was

[1] *M. Machovec*, Die Gott-Frage und der moderne Atheismus, in: J. Blank – W. Kasper – M. Machovec – H. Zahrnt, Gottfrage und moderner Atheismus, Regensburg ²1974, 57–58.
[2] Ebd. 68.

du dich da verliebt hast, was du da alles glaubst. Glauben kommt von ge-lieben, meint das, was du dir lieb und vertraut gemacht hast, wonach du dich richtest, weil es zu dir gehört. Glaube ist zwar nicht das Produkt der Vernunft, aber die Vernunft soll ihm doch nachfolgen.

Damit Argumente im Bereich des Glaubens eine überzeugende Kraft haben, bedarf es einer persönlichen Beziehung. Diese stellt sozusagen den Kanal dar, auf dem gesendet und empfangen wird. Ein Glaubensbote, der nur recht haben will und sich für mich nicht interessiert, der interessiert auch mich nicht. Ich prüfe nicht nur seine Argumente, sondern auch ihn selbst: Was hat seine Überzeugung aus ihm gemacht? Ist er durch sie weiser und menschlicher, toleranter und dialogfähiger geworden, oder wurde er ein Fanatiker, ein eiskalter Vertreter einer bestimmten Linie? Ist er fähig, eine Beziehung aufzunehmen, zu pflegen und in Treue durchzuhalten? Ist sein Leben tiefer, reicher, lebendiger geworden? Und hängt das alles tatsächlich mit seiner Überzeugung zusammen?

Prüfstein für Überzeugung

Der Versuch, einen anderen zu überzeugen, ist der Prüfstein für die eigene Überzeugung. Der Glaube an die Auferstehung ist also an dem Versuch zu messen, anderen diese Überzeugung zu vermitteln. Predigt und Religionsunterricht sind im Grunde so viel wert, als sie Anstiftung zum Glauben bedeuten. Die Theologie ist nicht nur ein Verstehensversuch, sondern auch ein Überzeugungsversuch; sonst wird sie eine sterile Gedankenakrobatik. Wo immer sich die Kirche in den Medien präsentiert, muß sie sich als Einladung darstellen. Wenn Kinder die religiöse Überzeugung ihrer Eltern nicht annehmen, können der liebevolle Kontakt mit ihnen und eine verständnisvolle Toleranz auch noch einen stillen Überzeugungsversuch bilden, gemäß dem Dreischritt, nach dem sich jede Erziehung vollzieht: Festhalten – loslassen – in der Nähe bleiben. Einem Menschen nahezubleiben, der meine Überzeugung nicht teilt – das überzeugt; es ist ein Apostolat durch Gegenwart. (Es ist recht still geworden um das Wort „Apostolat"; nennen wir es „Überzeugungsversuche".)

Der Papst ruft zu einer Neu-Evangelisierung der Ersten Welt[3]. Das Wort „Evangelisierung" stammt aus Nachbars Garten, aus der protestantischen Missionstheologie und der Schule ihres Begründers Gustav Warneck (1834–1910). Er verstand darunter die Verkündigung des Evangeliums mit dem Ziel der Bekehrung des einzelnen und der Menschheit. Das Wort ist von der katholischen Mis-

[3] Apostolisches Schreiben „Christifideles Laici" Art. 34.

sionswissenschaft und ihrem Begründer Joseph Schmidlin (1876–1944) aufgenommen und der Begriff ekklesiologisch erweitert worden: Bekehrung des einzelnen und Einpflanzung der Kirche, wie ihn das Missionsdekret beschreibt[4].

Neu-Evangelisierung ist nicht Verstärkung der Evangelisierung, sondern ist ein neuer Vorgang aufgrund einer aufregenden Diagnose: Infolge der gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Entwicklung seit der Aufklärung ist es zu einer tiefgreifenden Kommunikationsstörung zwischen der Kirche und der Ersten Welt gekommen[5]. Es müssen neue Brücken der Kommunikation errichtet und die alten Brücken überprüft werden. Es bedarf neuer Überzeugungsversuche, der Aufnahme einer neuen Beziehung, eines neuen Dialogs; es bedarf einer neuen Sprache und eines neuen Symbolsystems sowie neuer Organisationsformen.

Den Umgang mit erwachsenen Christen lernen

Die Menschen in der Ersten Welt sind den Schulstuben der Kirche entwachsen. Wenn die Kirche einmal die Mutter des „christlichen Abendlandes" war, so muß sie nun einen neuen Umgang mit Erwachsenen lernen, die ihre eigenen Anschauungen entwickeln und ihre eigenen Erfahrungen machen – auch in religiöser Hinsicht. Es wird für die Kirche entscheidend sein, ob es ihr gelingt, die religiösen Erfahrungen der Menschen von heute zu benennen und argumentativ zu sondieren, ihre eigene Botschaft deutlich zu formulieren und durch ihr Verhalten darzustellen. Die Zukunft der Kirche in der Ersten Welt wird sehr maßgeblich davon abhängen, ob sie in der Auseinandersetzung zwischen dieser und der transzendenten Wirklichkeit als redlicher Dritter (testis!) beigezogen (Zeuge!) wird, also ob sie „attraktiv" erscheint. Und es wird sich zeigen, ob sie überzeugend darstellen kann, was sie sich vom Leben, vom Tod und von der Auferweckung ihres Herrn „gemerkt" (Martyrer) hat, dessen „Memoria" (Gedächtnis, Gedenken) sie täglich feiert. Auch ihr Glaube und ihre Überzeugung werden an ihren Überzeugungsversuchen gemessen.

[4] Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche 6; vgl. dazu den Kommentar im LThK.

[5] „Christifideles Laici" Art. 34 nennt vor allem die fortschreitende Säkularisierung, die zu einem Indifferentismus, Säkularismus und Atheismus sowie zu einer generellen Konsumhaltung geführt habe.

Artikel

Luise Schottroff
Die mutigen Frauen aus Galiläa und der Auferstehungsglaube

Die ersten „Überzeugungsversuche" nach Jesu Tod am Kreuz mußten Frauen unternehmen, als sie den (Männer-)Jüngern von ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen erzählten. Der Glaube an die Auferstehung gehört auch heute zur Grundbotschaft des Christentums, die Frauen und Männern in gleicher Weise anvertraut und aufgetragen ist. *red*

I. Das Urchristentum war (auch) eine Frauenreligion

Unter „Frauenreligion" verstehe ich eine Religion, die Frauen zu gemeinsamem, eigenständigem Handeln befähigt und ihnen die Möglichkeit bietet, ihre eigenen Vorstellungen vom Leben nach Gottes Willen zu verwirklichen. In diesem Sinne war das Urchristentum ebenso wie das Judentum der gleichen Zeit (auch) eine Frauenreligion. Es gibt reichlich Quellen, die uns über christliche und jüdische Frauengruppen informieren[1]. Eine davon ist Mk 15, 40–16, 8. Aus Mk 15, 40f geht hervor, daß Frauen Jesus von den ersten Tagen seines Wirkens in Galiläa an nachgefolgt sind und den Weg der Jüngerschaft nach Jerusalem zur Passion Jesu mitgegangen sind. Diese Frauen sind durch die Verben in 15, 41 im markinischen Sinn als Jüngerinnen charakterisiert. In den Frauenlisten dieses Textes (Mk 15, 40. 47; 16, 1) sind zwei Frauen (die Maria des Jakobus des Kleinen und die Maria, Mutter des Joses[2]) über männliche Verwandte definiert, was in dieser Zeit die Regel ist. Ungewöhnlich sind die von Männern unabhängigen Frauenbenennungen: Maria aus Magdala und Salome. Im Neuen Testament gibt es auffällig viele dieser Frauen, die nicht über Männer benannt sind. Die exegetische Diskussion geht in die falsche Richtung, wenn sie darüber spekuliert, ob solche Frauen z. B. Witwen waren, denn dadurch wird das Faktum unsichtbar, daß in der christlichen Gemeinde solche Männerrelationen offensichtlich relativiert waren, sonst würden die Texte ja *sagen* können, Lydia z. B. sei Witwe gewesen (Apg 16, 14). Wir wissen aus vielen Quellen, auch aus dem Neuen Testament, daß Frauen Christinnen wurden, ohne daß auch die Männer Christen wurden. Nicht nur in Philippi

[1] Ich verweise hier nur auf Apg 16, 13 und für weiteres Material auf *Luise Schottroff*, „Anführerinnen der Gläubigkeit" oder „einige andächtige Weiber". Frauengruppen als Trägerinnen jüdischer und christlicher Religion im ersten Jahrhundert n. Chr., in: *Christine Schaumberger* (Hg.), AnFragen 1, . . . weil wir nicht vergessen wollen, Münster 1987, 73–87.

[2] So sind m. E. die Listen zu verstehen. Die weitläufige Diskussion, ob in Mk 15, 40 drei oder vier Frauen genannt sind, und andere Fragen der Frauenlisten sind m. E. eindeutig nur auf der Ebene des von „Markus" Gemeinten in der Zusammenschau von 15, 40. 47; 16, 1 zu beantworten.

(Apg 16, 13ff) war eine Frauengruppe Basis für die Gründung einer Gemeinde. Über die Frauengruppe in Mk 15, 40–16, 8 erfahren wir, daß sie als Gruppe von Jüngerinnen den Weg von Galiläa nach Jerusalem mitging (s. auch Lk 8, 3; Mt 27, 55f) und daß diese Frauen die entscheidende Rolle dabei gespielt haben, daß mit dem Tode Jesu die Jesusbewegung weitergegangen ist. Es ist interessant, daß die Frauen im Urchristentum nicht als Männeranhängsel lebten, sondern als u. U. von den Männern unabhängig handelnde einzelne oder Frauengruppe wie in diesem Text.

II. Frauen als Zeuginnen von Kreuz und Auferstehung Jesu

Der Christengegner Celsus hat im 2. Jahrhundert alle Argumente gegen das Christentum zusammengeholt, die diese Religion in den Augen der griechisch-römischen Gesellschaft disqualifizieren konnten. Dabei spielen die Frauen im Urchristentum mehrfach eine Rolle. „Daß er nun, der lebend sich selbst nicht helfen konnte, als Toter auferstanden ist . . . – wer hat dies gesehen? Ein rasendes Weib, wie ihr sagt, und vielleicht noch ein anderer von derselben Gaunerbande . . ." (Origenes, Contra Celsum II 55 vgl. 70). Ob Paulus wegen solcher Angriffe oder wegen eigener Frauendisqualifizierung die Auferstehungszeuginnen (in 1 Kor 15, 3ff) nicht erwähnt, ist nicht zu klären. Die Vorstellung, aus quasi juristischen Gründen hätten er und andere Christenmänner die Frauen verschwiegen, weil Frauen keine Zeuginnen vor Gericht hätten sein können, ist jedoch unzutreffend. Es ging ja nicht um einen juristischen oder dem auch nur vergleichbaren Akt bei der „Bezeugung" der Auferstehung. Die Zeuginnen der Auferstehung bezeugten mit ihrem Leben, ihren Worten und Taten vor den Menschen das Wunder der Auferstehung, nicht als juristische Zeuginnen. Es sind drei Tatsachen als klar aus dem Gesamtbefund des Neuen Testaments erwiesen festzuhalten: 1. Frauen waren die ersten Zeuginnen der Auferstehung (trotz Paulus). 2. Das Christentum wurde deshalb disqualifiziert (s. Celsus). 3. Christenmännern ist der Umgang mit der Erinnerung an die Frauen am Grabe Jesu schwergefallen: sie erwähnen sie nicht, aus welchem Grunde auch immer (Paulus), oder sie halten die Begegnung des Auferstandenen mit Petrus und anderen Männerjüngern doch auf irgendeine Weise für grundlegender. Eine Argumentation in diesem Zusammenhang bezieht ihre Begründung aus Mk 16, 1–8: die Frauen hätten ja gar keine Christophanie erlebt, die eigentliche Christophanie werde den „Primärzeugen", d. h. Petrus und den Männerjüngern, in 16, 7 angekündigt. Nun kann man so nur argumentieren, wenn man als selbstverständlich annimmt, die Frauen seien *nicht* mit-

gemeint mit Jesu (Mk 14, 28) und des Engels (Mk 16, 7) Ankündigung, daß sie den Auferstandenen *sehen werden;* sprachliche Argumente für dieses Verständnis gibt es nicht. Vor allem aber: Das Verständnis der Nachfolge Jesu im Markusevangelium ergibt, daß die Frauen am Grabe gerade auf dem Weg sind, den alle Christen, Frauen und Männer, gehen sollen. Sie sollen das Kreuz auf sich nehmen, d. h. die Angst überwinden und solidarisch mit dem Gekreuzigten sein, auch wenn die Gefährdung groß ist (Mk 8, 34). Nur so finden sie den Weg zum wahren Christusbekenntnis. Die Frauen haben *den ersten Schritt* getan, als sie „von ferne" sich neben das Kreuz stellten, denn die AnhängerInnen und Angehörigen von gekreuzigten Menschen wurden ebenso verfolgt wie die Menschen, die zur politischen Abschreckung der Bevölkerung öffentlich gekreuzigt wurden. Dies kann man schon an der Geschichte von der Verleugnung des Petrus sehen. Die Frauen fürchten sich auch nach der Erscheinung des Engels, also nach Jesu Auferstehung, wieder (Mk 16, 8). Sie sind keine Heldinnen, ebensowenig wie Petrus und die Männerjünger, die alle geflohen sind. Aber die Frauen sind in dieser Geschichte näher am Leiden Jesu. Diejenigen, die sich die Geschichte von ihrem Mut und ihrer Angst später erzählt haben, haben aus dieser Geschichte gelernt, Angst zu überwinden. Das Markusevangelium redet insgesamt Menschen an, die sich mit der Angst der Frauen (Mk 16, 8) identifizieren können und in der Gefahr sind, den christlichen Glauben aus Angst vor den Konsequenzen aufzugeben. Die Frauen mit ihrem Mut und ihrer Angst sind so dargestellt, daß die späteren ChristInnen mit ihrer eigenen Existenz die fehlende Fortsetzung des Geschehens bilden. (Ich halte Mk 16, 8 für den ursprünglichen Markusschluß.) Die verängstigte Maria Magdalena und die anderen Frauen sind Mütter des Glaubens: *Frauen als mutmachende Antiheldinnen.* Die ängstlichen Männer sind verschwunden (Mk 14, 50), zu sehen sind die ängstlichen Frauen, und mit ihnen beginnt die Geschichte der Kirche. Mk 16, 8 stellt eine unübersehbare Verbindung zwischen Angst und Auferstehungserfahrung her. Die Frauen haben auch diese Angst überwunden, sie sind zu den Jüngern gegangen, und sie alle haben den Auferstandenen gesehen. Der Text erzählt dies nicht mehr, aber er setzt es voraus. Sie haben also auch *den zweiten Schritt* aus der Angst heraus getan, und sie sind dann Zeuginnen der Auferstehung geworden[3].

Der Weg der Nachfolge Jesu

[3] Für exegetisches und historisches Material zu Mk 15, 40–16, 8 verweise ich auf *Luise Schottroff,* Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu, in: Ev. Theol. 42 (1982) 3–25.

III. Glauben an die Auferstehung

Der Glaube an den auferstandenen Christus ist unlösbar verbunden mit der mutigen und angstvollen Wahrnehmung der Wirklichkeit. Die Frauen haben gesehen, wie Vertreter der römischen Staatsmacht den armen Juden Jesus, der seinem Volk Hoffnung gab, öffentlich hingerichtet haben. Politik ist Frauensache. Die Frauen haben sich keine Illusion über ihre eigene Gefährdung gemacht. Sie hatten Angst. Frauenglaube bezieht sich auf die sogenannte harte Realität, die bei genauer Analyse massenmörderisch ist, damals wie heute. Allerdings ist heute die Möglichkeit einer *globalen* Vernichtung der Menschheit nahegerückt. Die Massenmordstruktur unserer Gesellschaft ist jedoch noch die des Römischen Reiches. Die Fluchtversuche vor der Realität nehmen heute in dem Maße zu, wie die Bedrohung für jede einzelne und jeden einzelnen naherückt. Wir Frauen müssen die öffentliche Verdrängerei der Bedrohung kritisieren, aber wir müssen uns *selbst* auch kritisch beobachten. Lassen wir uns zu Mittäterinnen der Zerstörung machen, indem wir das Zuhause zur Fluchtburg machen? Es wird Frauen ja beigebracht, Geborgenheit herzustellen. Wir leben in einer Welt, die diese Frauengeborgenheit gefährlich mißbraucht: Sie ermöglicht Illusionen.

Osterglaube wächst da, wo der Tod wahrgenommen wird, der menschengemachte Tod, vor dem wir fliehen wollen. Die Frauen sind zum Grabe Jesu gegangen. Es ist tatsächlich so, daß man zum *Ort* des Todes gehen muß: zu den militärischen Lagern, zu den Krankenhäusern, wo menschengemachter Krebs und menschengemachtes Aids junge Leute umbringen. Es kann sein, daß dann nur noch Verzweiflung übrig bleibt. Ich habe aber auch eine andere Erfahrung. Ich treffe am Ort des Todes viele Schwestern und manche Brüder, und wir sehen den Auferstandenen, der sich mit uns anstrengt, dem Tod die Macht zu nehmen, jedenfalls dem menschengemachten Tod, der unser Leben an jedem Tag steuert und manipuliert. Auferstehungsglaube traut Gott mehr Macht zu als dem Tod, und er verwandelt uns: Aus verängstigten Menschen werden mutige Streiterinnen gegen Verdrängung, Habgier und Resignation. „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dessen sind wir alle Zeugen. Zur Rechten Gottes wurde er erhöht; er empfing vom Vater die Verheißung des Heiligen Geistes und goß ihn aus [über uns], was ihr seht und hört" (Apg 2, 32f).

IV. . . . und sie harrten aus in inniger Gemeinschaft (Apg 2, 42)

Lukas stellt sich die Urkirche in Jerusalem als Ideal für Kirche überhaupt vor: Die Männer und Frauen leben gemeinsam in einer Wohnung, sie essen täglich zusammen, sie sorgen dafür, daß unter ihnen niemand Not leidet, in-

dem sie ihren Besitz teilen, sie beten gemeinsam, und ihre Gemeinschaft ist so innig, daß alle Beteiligten stark und überzeugend auf Außenstehende zugehen können. Ganz so konfliktfrei scheint die Kirche in neutestamentlicher Zeit nicht gelebt zu haben, wie z. B. aus den Briefen des Paulus deutlich wird. Doch drückt das Idealbild des Lukas wichtige Elemente aus, die in neutestamentlicher Zeit (und bis heute) für das Kirchesein grundlegend sind.

Es ist einmal die innige Gemeinschaft nach innen, die den praktischen Alltag einbezieht: Essen, Hausarbeit, ökonomische Existenzgrundlagen. Zusammen beten können hat entscheidend damit zu tun, ob man auch zusammen essen kann. Die Kirche in neutestamentlicher Zeit hat viel Kraft darauf verwandt, daß in der Gemeinde keine Herrschaftsbeziehungen bestanden, daß gerade patriarchale Herrschaft verlernt wurde: „Laßt euch nicht Vater nennen" (Mt 23, 9). Obwohl die heutigen Großkirchen von patriarchalen Herrschaftsbeziehungen bestimmt sind, ist aus den Erfahrungen des frühen Christentums eine klare Folgerung zu ziehen: Die kraftvolle innige Gemeinschaft wächst da nicht, wo Amtsinhaber über das Kirchenvolk bestimmen und Frauen, weil sie angeblich „anders" sind als Männer, die alte patriarchale Zwangsjacke angezogen wird (selig werden durch Kindergebären, 1 Tim 2, 15). Aus dieser Definition der Frauenrolle entsteht die Ungerechtigkeit Frauen gegenüber. Leider hat sich diese Ungerechtigkeit, wie der 1. Timotheusbrief zeigt, schon sehr bald wieder durchgesetzt.

Arbeit nach außen

Das zweite grundlegende Element der Urkirche ist die Arbeit nach außen, die aus der Kraft der innigen Gemeinschaft erwächst. Lukas erzählt vom Weg der Urkirche in Jerusalem voller Begeisterung darüber, daß so schnell immer mehr Menschen dafür gewonnen wurden, auch in inniger Gemeinschaft zu leben und weiterzusagen, daß es möglich ist, nach Gottes Willen zu leben und das Leben nach Gottes Willen auch zu praktizieren. Die Auferstehung zu bezeugen hatte immer auch diese praktische Seite: Sollen wir auf dem Markt Fleisch kaufen, wenn es doch Göttern geweiht ist, die uns einbeziehen in das brutale Machtsystem des Römischen Reiches? Sollen wir die Schauspiele besuchen, die öffentlichen Belustigungen, bei denen Menschen gefoltert und hingerichtet werden? Gott hat uns verboten zu töten, also hat er uns auch verboten, dem Töten zuzusehen, wurde argumentiert. Glauben und Handeln gehörten zusammen und müssen wieder zusammenkommen, wo sie getrennt sind. Für mich fängt das Zeugnis der Auferstehung heute da an, wo zwei oder drei sich zusammentun und ihr Alltagsleben nach

Gottes Willen zu gestalten versuchen. Es ist notwendig, darüber zu diskutieren, ob ChristInnen das heutige Götzenopferfleisch kaufen sollen, das mit Futtermitteln „produziert" wird, die den Völkern in der Zweidrittelwelt weggenommen werden, obwohl sie sie für ihre Ernährung brauchten. Die Nähe und Lebendigkeit des auferstandenen Christus braucht dann in der innigen Gemeinschaft seiner Kirche nicht beschworen zu werden, sie ist die tägliche Quelle der Kraft.

Hermann Pius Siller
Die Kompetenz des Bezeugens und was die Theologie dazu beiträgt

Zeugnis und Bezeugen gehören zur biblisch-christlichen Grundwirklichkeit. Eine Reflexion darüber soll dazu beitragen, einen tieferen Einblick in die Wirklichkeiten, die durch das Zeugnis vermittelt werden, und in die Vorgänge, um die es beim Bezeugen geht, zu gewinnen. Bezeugen im theologischen Sinn ist nach Siller ein Zeigen, ein Aufmerksammachen mittels der eigenen Existenz. Die Theologie hätte nun als ganze die Aufgabe, die Kompetenz der Zeugen wahrzunehmen und zu stärken. Dazu bedarf es aber einer Neuorientierung der Theologie und ihrer Fragestellungen. *red*

I. Elemente des kirchlichen Bezeugens

Der biblische Begriff des „Zeugen" ist bekanntlich dem Rechtsleben entliehen. Er „bezeichnet den, der aus unmittelbarer persönlicher Erfahrung über Vorgänge, bei denen er beteiligt oder zugegen war, oder über Personen oder Verhältnisse, die er aus eigener Anschauung kennt, auszusagen in der Lage ist und aussagt"[1]. Den Zeugen zeichnen also zwei Beziehungen aus: die Beziehung des Dabeiseins zu einer Wirklichkeit, die Beziehung des Hinweisens zu einem anderen Subjekt, das die Beziehung des Dabeiseins so nicht hat. Ich erläutere die einzelnen Elemente des theologischen Bezeugens:

1. Ein Handeln zwischen zwei Subjekten

Bezeugen ist ein Handeln zwischen zwei Subjekten[2]. Also eine Verständigung und keine Einwirkung eines Subjekts auf ein Objekt. Deshalb ist es nicht instrumental herstellend, nicht direkt verändernd. Bezeugen anerkennt die Selbstbestimmung und Selbstverantwortung

[1] *Hermann Strathmann,* martys, in: ThWNT 4,479; *Norbert Brox,* Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zu frühchristlicher Zeugnisterminologie, München 1961; *ders.,* Glaube als Zeugnis, München 1966.

[2] *Hermann P. Siller,* Die Schar der Zeugen in unsern Unterricht!, in: KatBl 102 (1977) 642–650; *Edmund Arens,* Elementare Handlungen des Glaubens, in: *Ottmar Fuchs* (Hrsg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 80–101.

des anderen. Es setzt auf dessen Wahrheitsfähigkeit und Wahrheitswilligkeit. Bezeugen ist deshalb auch kein strategisches Handeln im Sinn einer Verwendung des anderen als Mittel für die von einer Seite beabsichtigten Zwekke. So ist etwa Verwalten oder die Ausübung einer politischen Tätigkeit strategisches Handeln. Von dieser Art ist bezeugendes Handeln nicht. Bezeugen ist deshalb auch nicht emanzipatorisch im Sinn der Entwicklung eigener Selbstbestimmung. Es ist auch nicht therapeutisch oder pädagogisch im Sinn der Entwicklung von Selbstbestimmung anderer, die noch nicht mündig und noch nicht selbstverantwortlich sind. Bezeugen setzt Mündigkeit schon voraus und muß diese respektieren. Selbstverständlich hat auch emanzipatorisches, therapeutisches und pädagogisches Handeln einen Ort in der kirchlichen Gemeinde; aber es hat diesen Ort aufgrund seines Zusammenhangs mit dem Bezeugen.

2. Die gemeinsame Wirklichkeit von Zeugen und Adressaten

Bezeugen im theologischen Sinn des Wortes bezieht sich auf die eine Wirklichkeit beider: des Zeugen und des Adressaten. Diese Wirklichkeit ist den Interessen, Neigungen, der sprachlichen und symbolischen Erfassung durch einzelne oder durch Gruppen vorgeordnet. Sie geht nicht auf in kollektiven oder individuellen Projektionen oder Wünschen. Zeuge und Adressat des Bezeugens sind auf die eine Wirklichkeit angewiesen, denn die Relation zwischen den beiden wie auch die Relationen jedes der beiden zum Bezeugten setzen diese Einheit der Wirklichkeit voraus. In dieser Einheit der Wirklichkeit gründen also die Möglichkeit und der Geltungsanspruch des Bezeugens. Nicht nur Stephanus, auch seine Verfolger stehen vor dem Menschensohn (Apg 7, 56). Nur weil etwas der gemeinsamen, wenngleich nicht schon allseits vertrauten Wirklichkeit angehört, hat der Zeuge das Recht, den Adressaten auf das Bezeugte hinzuweisen und ihm ein eigenes Verhältnis dazu zuzumuten. Nur weil es auch seine Wirklichkeit ist, braucht der Adressat sich dies gefallen zu lassen, ist er sogar verpflichtet hinzusehen. Beide stehen unter dem Geltungsanspruch der gemeinsam geteilten Wirklichkeit[3].

Zeuge und Adressat haben ein ungleiches Verhältnis zu der ihnen gemeinsamen Wirklichkeit. Der Adressat hat sie nicht in dem Umfange realisiert wie der Zeuge. Insofern wird das Zeugnis eine Bringschuld des Zeugen. Er schuldet es dem andern, ihm die gemeinsame Wirklichkeit nach eigener Möglichkeit zu erschließen. Diese Bringschuld des Zeugen ist von ähnlicher Art wie die dem

[3] Vgl. *Karl Barth*, Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke, München 1920, 10f; *ders.*, KD IV/3,2, § 71, insbes. 637ff.

Kind geschuldete Erziehung. Das Kind zu erziehen, das heißt es in die Wirklichkeit einzuführen, ist eine Bringschuld derer, die die gemeinsame Wirklichkeit in größerem Umfang realisiert haben.

Die Ungleichheit von Zeuge und Adressat zu der ihnen gemeinsamen Wirklichkeit rührt daher, daß die Wirklichkeit durch kontingente Ereignisse erschlossen wird: durch Begegnung mit dem „Anderen", insbesondere mit dem „Fremden"[4]. Diese Begegnung und die Beziehung zum Anderen öffnen und transzendieren bisherige Wirklichkeitsdefinitionen (Totalitäten). Daraus ergibt sich die Andersheit von Wirklichkeit. Sie ist das, was der „Andere" zur Verantwortung aufgibt.

3. Aufzeigen einer Lebensmöglichkeit

Bezeugen im theologischen Sinn des Wortes hat es mit einer Wirklichkeit zu tun, die eine Lebensmöglichkeit ist. Das meint: Dieser Modus von Wirklichkeit ist nicht nur ein abgeschlossenes, objektives, jederzeit feststellbares und überprüfbares Faktum, sondern eine bestimmte Möglichkeit zu existieren. Sie geht in den Existenzvollzug als dessen Grund und Ermöglichung ein[5]. So ist zum Beispiel die Liebenswürdigkeit des Andern der Grund und die Ermöglichung meiner Liebe zu ihm. Diese Möglichkeit wird sozusagen durch meine Liebe realisiert. Wie sehr die bezeugte Wirklichkeit eine bestimmte Lebensmöglichkeit ist, zeigt sich wiederum an Stephanus. Der erhöhte Herr, den er ja bezeugt, ermöglicht ihm zu beten, wie auch dieser am Kreuz gebetet hat: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf" und „Herr, rechne ihnen die Sünde nicht an". Außerhalb der Existenz des Zeugen und außerhalb seines Handelns ist die Wirklichkeit des Bezeugten überhaupt nicht zureichend erkennbar. So sind die wirklichen Gründe für Freiheit, Liebe, Hoffnung, Mut erst im Handeln dessen erkennbar, der frei handelt, der liebt, hofft und Mut hat. In diesem Sinn gilt: Die Wirklichkeit, auf die bezeugendes Handeln hinweist, ist Existenzmöglichkeit.

Existenzmöglichkeit meint nun aber nicht die transzendentale Struktur eines völlig unabhängigen Subjekts. Es meint die Möglichkeit, die ihm in der Beziehung zum Andern von diesem her zukommt. Hier wird ihm die Wirklichkeit erschlossen, zu der er sich frei verhalten kann;

[4] *Emmanuel Levinas*, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg 1987; *ders.*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg 1983; *ders.*, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg 1985.

[5] Zu diesem Begriff von Möglichkeit vgl. *Martin Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen 1953, 145f; *Eberhard Jüngel*, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: Unterwegs zur Sache, München 1972, 205–233; auch *Hermann P. Siller*, „Möglichkeit" – eine kaum genützte Reflexionskategorie der Didaktik christlicher Glaubenslehre, in: RhS 22 (1979) 171–178.

die, weil sie Gehalt der Freiheit des Andern ist, Gehalt seiner eigenen Freiheit werden kann[6]. Wirklichkeit als Möglichkeit wird intersubjektiv erschlossen.

Bezeugen als Zeigen auf diesen Modus existenzbegründender Wirklichkeit ist ein Zeigen mittels der eigenen Existenz. Im Leben selber wird diese Wirklichkeit, die freimacht, Liebe ermöglicht, Hoffnung und Mut gibt, erschlossen. Die Existenz hat also Verweisungskraft auf die Wirklichkeit, auf die man sein Leben gründet, und auf den, der einem diese Wirklichkeit erschließt. Es ist dieselbe Wirklichkeit, die auch im Leben anderer zum Vollzug drängt.

Das Dabeigewesensein bei einem Ereignis, bei einer Wirklichkeit, die bezeugt werden soll, ist also von der Art des Existierens aus dieser Wirklichkeit. Weil man aus ihr existiert und handelt, ist man so bei ihr, daß sie bezeugt wird. Bezeugen im theologischen Sinn des Wortes ist signifikante Existenz. Sie expliziert in eigener Existenz diese Wirklichkeit anderen. So verstandenes „dramaturgisches" Handeln oder Ausdruckshandeln unterscheidet sich von diskursivem, argumentierendem, auf Überzeugung und Konsens drängendem Handeln[7].

4. Ein Zeigen mittels der eigenen Existenz

Bezeugen im theologischen Sinn des Wortes ist ein Zeigen, ein Aufmerksammachen mittels der eigenen Existenz. Als existentieller Zeigegestus hat es einen Auffälligkeitscharakter. Es hebt sich ab von den Plausibilitäten und dem Normalitätsdruck. Es hebt sich ab von den funktionsgerechten Erwartungen, die dem Christen von seinen Zeitgenossen entgegengebracht werden. Bezeugen ist kein normales, normenreguliertes Handeln[8]. Aber es bezieht sich kontextuell in einer für den Adressaten befremdenden Weise auf Normalität. Nur so kann es aufmerksam machen und zeigen. Bezeugen als Zeigen ist auffällig, spannungsreich, paradox zu seinen Kontexten. Deshalb entzündet sich zum Beispiel die Verfolgung des Stephanus an seiner Abweichung von gesellschaftlich und religiös üblichen Gebräuchen (Apg 6, 14). In diesem

[6] *Hermann Krings*, Freiheit, in: HPhG 2, insbes. 501–509; auch in: *ders.*, System und Freiheit, Freiburg 1980; *Johannes Drescher*, Freiheit – Moralität – Moraltheologie, Altenberge 1984.

[7] Für Habermas ist dramaturgisches Handeln Selbstdarstellung vor einem Publikum; in: *Jürgen Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1981, I, 126–151. Für Rudolf Ginters ist Ausdruckshandeln beschränkt auf persönliche Einstellungen und Wertungen; in: *Rudolf Ginters*, Die Ausdruckshandlung, Düsseldorf 1976. Beide verfehlen dabei die Intersubjektivität. Vgl. dazu auch: *Hermann P. Siller*, Sich-Einbringen. Eine theologische Kategorie, in: *Hans-Ulrich von Brachel – Norbert Mette* (Hrsg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg (CH) und Münster 1985, 150–159. Für den Theologen hilfreich halte ich die Untersuchungen zum Phänomen Ausdruck von Levinas, in: Totalität und Unendlichkeit, 256–261, 287, 429.

[8] Vgl. *Habermas*, Theorie, a. a. O.

Sinn muß man sagen: Bezeugen im theologischen Sinn des Wortes ist metaphorisches, sich von seinen Kontexten abhebendes Handeln[9].

5. Kein bloßer „Glaubwürdigkeitsbeweis"

Bezeugen im theologischen Sinn des Wortes beruht nicht nur auf einer allgemeinen formalen Glaubwürdigkeit, die vielleicht sogar das, was sie behauptet, durch den Tod besiegelt. Ein bloßer Glaubwürdigkeitsbeweis, auch wenn er durch den eigenen Tod besiegelt wird, bliebe dem Gehalt des Bezeugens gegenüber äußerlich. Der Glaubwürdigkeitsbeweis funktioniert nach dem Modell einer psychologischen Analogie: Wenn einer in bestimmter Hinsicht glaubwürdig ist, dann ist er es auch in anderer Hinsicht; z. B. wenn einer ein tadelloser Beamter ist, dann ist er auch als Zeuge vor Gericht glaubhaft. Bezeugen im theologischen Sinn des Wortes meint etwas anderes. Es ist Ausdruckshandeln in dem Sinn, daß es im Handeln eine bestimmte Art von Wirklichkeit expliziert. Lieben bezeugt den Grund des Liebenkönnens, Anerkennen bezeugt den Grund des Anerkennenkönnens, Zuversicht bezeugt eine hoffnungsvolle Wirklichkeit, ein aufrechter Gang bezeugt angesichts tödlicher Wirklichkeit Auferstehungswirklichkeit. Das Zeugnis verweist jeweils auf seine Ermöglichung durch den Andern[10].

Ohne Kreuz Jesu keine Kreuzesnachfolge

Ich will das kurz ausführen. Irenäus argumentiert gegen den gnostischen Mythos vom leidensunfähigen Christus in folgender für uns ungewohnter Weise: „Wenn aber er selber nicht gelitten hätte, wie hätte er seine Jünger ermahnen können, das Kreuz auf sich zu nehmen und ihm nachzufolgen; könnte er das, wenn er, wie sie [sc. die häretischen Gnostiker] sagen, das Kreuz nicht selber auf sich nahm und sich dem für ihn bestimmten Leiden unterzog?"[11] Die Logik des Gedankens geht von der Tatsache aus, daß es Märtyrer gibt, die sich ausdrücklich als im Nachfolgeruf Jesu Christi leidend verstehen und bekennen. Sie bringen also in ihrem Tod eine Wirklichkeit zum Ausdruck, ohne die nach ihrer Meinung ihr Tod absurd wäre. Diese gerade in der Leidensnachfolge zum Ausdruck kommende Wirklichkeit ist die im Leiden und Auferstehen Jesu Christi zum Ausdruck gekommene eschatologische Wirklichkeit. Sie wird im Martyrium bezeugt.

[9] Zu „metaphorischem Handeln" vgl.: *Kallmeyer u. a.*, Lektürekolleg zur Textlinguistik, Frankfurt am Main 1974, I, 161–176; *Paul Ricoeur – Eberhard Jüngel*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, in: EvTh, Sonderheft 1974; vgl. dazu auch *Edmund Arens*, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1983.

[10] Vgl. dazu *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 290f; anders: *Richard Schaeffler*, Der utopische Gedanke und die christliche Heilserwartung, in: *Ludwig Hödl u. a.*, Das Heil und die Utopien, Freiburg 1977, 9–66.

[11] Adv. Haer. III, 18, 5; ähnlich Ignatius v. Ant., Trall 10; Sm 3; 4; 5.

Bemerkenswert an dieser Argumentation des Irenäus ist, daß er christologische Bestimmungen aus dem Nachfolgehandeln und dem Selbstverständnis der Märtyrer entfaltet. Das Faktum der Nachfolgepraxis ist ein theologisches Argument[12], denn als Ausdrucksverhalten entfaltet es eine bestimmte Wirklichkeit als Existenzmöglichkeit. Das Blutzeugnis macht also nicht nur eine beliebige Lehre glaubwürdig, sondern aus ihr kann auf das Leiden und Sterben Jesu Christi und die sie tragende Wirklichkeit argumentativ geschlossen werden. Dieser Schluß funktioniert nur deshalb, weil beide, Jesus und der Märtyrer, von der einen eschatologischen Wirklichkeit getragen sind. Sie prägt ihr Handeln. Die Lehre von der Wiedergeburt zum Beispiel könnte nicht durch ein Sterben bezeugt werden, wie es Markus von Jesus erzählt. Es bezeugt eschatologische Wirklichkeit, nicht die Wiederkehr aller Dinge.

6. Ausdruck einer die Existenz bestimmenden Wirklichkeit

Bezeugen bringt die Existenz bestimmende Wirklichkeit dem Anderen gegenüber zum Ausdruck. Um dies verständlich zu machen, muß ich etwas ausholen. Ich gehe dabei von der Erfahrung aus, daß wir uns offenbar vom Anderen als bejahenswürdig erfahren müssen, um uns selbst bejahen zu können. Um das eigene Dasein hochschätzen zu können, muß es sich als von anderer Seite geschätzt verstehen können. Das Selbstwertgefühl ist also intersubjektiv vermittelt[13]. Dieses eigene Anerkanntund Bejahtsein wird allerdings erst darin realisiert, daß ich auch meinerseits andere anerkenne, hochschätze, bejahe. Darin nehme ich mein Anerkanntsein überhaupt erst an (vgl. Mt 18, 21–35). Die Hochschätzung meiner Existenz, die mir durch andere vermittelt wird, impliziert meine Hochschätzung auch anderer Existenz, die dadurch wiederum ihre eigene Existenz hochschätzen kann. So verbürgen sich Menschen wechselseitig ihre Liebenswürdigkeit.

Von dieser Feststellung aus läßt sich der Grund des Bezeugens genauer bestimmen, nämlich als der sich für meine Existenz verbürgende andere. Indem einer den andern anerkennt, wird er Zeuge kraft der zuvor ihm selbst von anderen geschenkten Anerkennung. Er wird aber auch Zeuge kraft der Anerkennenswürdigkeit dessen, den er anerkennt. Zeugesein ist also die in zweifachem Sinn vom andern freigesetzte Möglichkeit, für andere zu sein. Anerkennenkönnen und Anerkennenswürdigkeit: die doppelte Struktur von Intersubjektivität des Würdigens von an-

[12] *Norbert Brox*, Zeugnis, in: HThG, München 1970, IV 484f.
[13] *Ernst Tugendhat*, Probleme der Ethik, Reclam-Universalbibliothek 8250, 132–176.

deren. Zeugnisfähigkeit des Zeugen und Wirklichkeitsfähigkeit des Adressaten: die doppelte Struktur von Intersubjektivität des Bezeugens. Zeugesein ist als solches schon Proexistenz, Füreinandersein und dies in Entsprechung und im Rückverweis auf die es ermöglichende Proexistenz. So hat Gottes Selbstbestimmung, für die Menschen zu sein, ihre Entsprechung in Jesus[14]. Er ist Zeuge der gnadenhaften Zuwendung Gottes, also unserer eschatologischen Bestimmung. Jesu Sendung, für die Menschen zu sein, hat ihre Entsprechung im Handeln seiner Zeugen. Im Sprechen und Tun für seine Zeitgenossen entspricht der Zeuge der ihm selber von Jesus verbürgten Wirklichkeit. Im Bezeugen verantwortet und realisiert der Zeuge erst für sich, was ihm selber an Wirklichkeit erschlossen wurde. Der Adressat des bezeugenden Handelns bleibt seinerseits nicht nur Objekt oder Anlaß oder Zuschauer. Proexistent überliefert der Zeuge sein Zeugnis und damit sich, so daß dies und er selber geradezu zu einem die Freiheit des Adressaten bestimmenden Gehalt wird[15]. Das Zeugnis spricht den Adressaten an, es evoziert und ermächtigt ihn zu freiem Handeln. Der Adressat wird „verstrickt"[16].

Zeuge der Versöhnung

Das trifft den Sachverhalt des Zeugendienstes, wie ihn die Leute der Logienquelle in der 6. Antithese der Bergpredigt verstanden haben: „Wer dich auf die rechte Backe schlägt, dem biete auch die andere dar" (Mt 5, 29). In diesem Handeln macht der Zeuge sichtbar, was ihm selber in Jesus von Gott her geschehen ist: Versöhnung. Und er sucht nun den Adressaten in dieselbe Geschichte zu verwickeln. Der Adressat des Zeugnisses muß reagieren auf die Weigerung des Zeugen zurückzuschlagen. Er kann der im Bezeugen behaupteten Wirklichkeit gegenüber nicht einfach unbeteiligt bleiben. Das trifft in ähnlicher Weise den Dienst der Versöhnung, wie ihn Paulus gesehen hat: „Wir bitten an Christi Statt: Laßt Euch mit Gott versöhnen!" (2 Kor 5, 10) Das trifft auch auf den Zeugendienst des Stephanus zu: Die Zuwendung Gottes in Jesus Christus sucht er in seinem Zeugnis als Zuwendung zu seinen Zeitgenossen sichtbar zu machen. Deshalb sahen alle, die im Hohen Rat saßen, „sein Antlitz strahlen wie das eines Engels" (Apg 6, 15). Der Proexistenz des Zeugen gegenüber kann man nicht Zuschauer bleiben. Institutionalisiert, also geradezu erwartbar, ja juristisch faßbar, soll dieses Zeugnis in der Kirche sein: Kirche für die anderen (Bonhoeffer).

[14] *Heinz Schürmann*, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung, in: Orientierung an Jesus (Festschrift für Josef Schmid), Freiburg 1973, 325–363; *ders.*, Jesu ureigener Tod, Freiburg 1976, 121–155; *ders.*, „Proexistenz" als christologischer Grundbegriff, in: Analecta Cracoviensia 17 (1985) 347–371.

[15] *Krings*, a. a. O.

[16] *Wilhelm Schapp*, In Geschichten verstrickt, Wiesbaden 1976, 107ff.

II. Kompetenz des Zeugen und die Praxis von Theologie

Wenn richtig ist, was zum Bezeugen im theologischen Sinn des Wortes ausgeführt wurde, dann ist die Kompetenz dazu (mindestens zur einen Hälfte) nichts anderes als die Gegenwart des Proexistenten, des Bezeugten beim Zeugen, wie des Zeugen beim Adressaten. Der Akt des Bezeugens verweist auf und verbürgt sich für die Wirklichkeit, die den Zeugen in diesem Akt des Bezeugens trägt. Er erschließt in eigener Existenz, was ihm vom anderen her Gehalt seiner Freiheit geworden ist und ihn so zum Bezeugen befähigt. So kommt zum Beispiel in der unzerstörbaren Würde der Geschändeten und Gefolterten die diesen von Gott geschenkte und an ihnen in Erscheinung tretende ethische Urforderung von Anerkennung, Würdigung, Güte[17] zum Tragen. In der Arbeit für Solidarität und Versöhnung kommt jene Wirklichkeit zum Ausdruck, für die sich Jesus verbürgt: Gottes Solidarität mit den Unterlegenen und sein Versöhnungshandeln mit den Gottfernen. In der ökologischen Arbeit kommt der von Jesus bezeugte schaffende und erhaltende, der sich nach wie vor durchsetzende und rettende Schöpferwille Gottes zum Vorschein. Der Gegenstand bezeugenden Zeigens ist immer zugleich das, was den Zeugen kompetent macht für dieses bezeugende Zeigen: die eschatologische Wirklichkeit, Gottes universaler, wirksamer und absolut gültiger Heilswille, der in Jesus Christus zur Erscheinung kommt.

Die Gegenwart des Bezeugten

Die Kontextualität des Bezeugten

Mindestens die eine Hälfte der Kompetenz des Zeugen ist diese bezeugte Wirklichkeit selber. Auf diese Wirklichkeit wird vom Zeugen hingewiesen als die wahre Wirklichkeit aller Wirklichkeit: ihre eschatologische Bestimmung. Das Bezeugen wahrer, eschatologischer Wirklichkeit erfolgt also im Kontext von Wirklichkeit überhaupt. Dieser Kontext wird im Bezeugen sozusagen seiner wahren Wirklichkeit überführt. Die soziale, die politische, die kulturelle, die religiöse Lage wird also insofern einbezogen, als das Zeugnis diese partiellen Wirklichkeiten in das Licht ihrer eschatologischen Bestimmung zieht. Insofern ist Bezeugen ein geschichtlich situierter und inhaltlich von der jeweiligen Situation mitbestimmter Akt.

In einer Lage, in der unsere Lebenswelt bedroht ist, wird daher das kirchliche Zeugnis von der eschatologischen Wirklichkeit Gottes umfassendes Schöpferhandeln, das alle Kreatur betrifft, zum Ausdruck bringen müssen. In einer Situation der Apartheid wird das kirchliche Zeugnis die Erwählung aller und so die Würde und Geschwisterlichkeit aller zum Ausdruck bringen müssen. In einer Si-

[17] *Levinas*, Totalität und Unendlichkeit, a. a. O. z. B. 382, 442ff.

tuation des verzweifelten Ganges zu den Gaskammern wird das kirchliche Zeugnis Gottes Hingabe für das Leben der Welt in Jesus Christus zum Ausdruck bringen müssen (Maximilian Kolbe). Die bezeugende Kompetenz ist also differenziert nach dem Kontext. Sie nimmt regionale, sprachliche und symbolische, kulturelle und wissenschaftliche, soziale, politische und psychologische Kompetenzen in sich auf. So artikuliert das Bezeugen Gottes Wort in der Zeit an die Zeit. Nur in dieser Doppelkompetenz kann das Bezeugen wahrer, also eschatologischer Wirklichkeit kontextuelle Wirklichkeit ergreifen und überführen. Diese Doppelkompetenz hält gerade die spannungsreiche und fruchtbare Disfunktionalität des Zeugnisses zum Kontext aufrecht.

Beitrag zur Zeugniskompetenz

Die praktische Aufgabe der Theologie ist in ihrem Beitrag zur Zeugniskompetenz der Christen und Gemeinden zu suchen. Die Fruchtbarkeit von Theologie liegt dann nicht in ihrer Nützlichkeit oder direkten Verwertbarkeit bei Problemlösungen. Nicht in diesem Sinn ist Theologie praktisch. Der praktische Charakter von Theologie liegt eigentlich auch nicht im Appell, im Imperativ. Sie hat für niemand planende und präskriptive Leitungsfunktion. Dafür ist die Kirchenleitung zuständig. Die Aufgabe von Theologie liegt aber auch nicht in einer praktisch folgenlosen Erforschung der Lehre von Gott oder in einer bloß wissenschaftsimmanenten Entfaltung des Glaubensbekenntnisses. Sie hat zwar auch und sogar in besonderer Weise teil am Lehramt. Was aber bisher zuwenig ausgearbeitet wurde, ist dieses auch schon in der Kerygmatheologie erhobene Postulat, daß die Lehre als Ganze und im einzelnen eine praktische Dimension hat. Deshalb blieb wenig klar, inwiefern die Theologie eine praktische Wissenschaft ist.

Die Theologie ist explizierbar unter dem Gesichtspunkt, daß sie einen Beitrag zur Zeugniskompetenz des Christen und der Gemeinde zu erbringen hat[18]. Sie muß den Grund und Gehalt des Bezeugens in der Vielheit und Verschiedenheit der Lebenskontexte ausarbeiten: in den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen, in den wissenschaftlichen und kognitiven Orientierungen, in den kulturellen und biographischen Brüchen, in denen Kirche präsent sein muß. Umgekehrt ist aber auch das Zeugnis theologisch explizierbar. Weil Bezeugen verständlich sein muß, deshalb hat es einen sprachlichen Bestandteil. Es bezieht sich ausdrücklich auf den umfassenden Kontext des Gemeindebekenntnisses. Aufgrund dieses Bezuges zum Bekenntnis, der dem Akt des Bezeugens inne-

[18] *Klaus Hemmerle*, Wahrheit und Zeugnis, in: *P. Hünermann – B. Casper – K. Hemmerle*, Theologie als Wissenschaft, Freiburg 1970.

wohnt, ist das Zeugnis theologisch entfaltbar. Wenn man so will, kann man das „Theologie von unten" nennen.
Die Spannung, die in der Vielfalt des Bezeugens des einen Grundes und Gehaltes liegt, darf nicht aufgelöst werden. Sie darf weder zu einem praktischen Pluralismus der Bekenntnisse tendieren, in dem die Kontexte allein maßgeblich sind; noch darf das Zeugnis in einer rigiden Vereinheitlichung aus allen Kontexten herausgenommen und damit ebenfalls praktisch irrelevant werden. Es muß nicht nur jemanden geben, der in diesem spannungsreichen Komplex Entscheidungen trifft, sondern auch jemanden, der ausdrücklich, umsichtig und kritisch die Frage stellt, wie sich in der Vielheit praktischer Kontexte der eine Grund und Gehalt behauptet oder vielleicht schon nicht mehr behauptet, sondern einzelnen Praktikabilitäten geopfert wird. Wenn die Theologie auf der Ebene der Lehre die Spannung zwischen der Einheit und der Unterschiedlichkeit des Bezeugens nicht halten kann, dann droht auch der Kirche die Fähigkeit zum deutlichen, eindeutigen, die zahlreichen Kontexte ihrer Wahrheit überführenden Bezeugen eschatologischer Wirklichkeit verlorenzugehen. Apriorisch und deduktiv kann die Theologie allerdings aus dem einheitlichen Grund und Gehalt des Bezeugens das Maß seiner Differenzierung und seiner Variabilität nicht klären.

Fragen an die Theologie

– Könnte und müßte von der Theologie nicht mit Recht erwartet werden, daß sie auf das von Gemeinden und von Christen in der Öffentlichkeit erbrachte Zeugnis Bezug nimmt? Eine solche Bezugnahme kann geschehen durch Explikation des sprachlichen Bestandteiles bezeugenden Handelns, durch theologische Legitimation, durch das Treffen von Unterscheidungen, durch kontextuelle Reflexion. Zählt das nicht zur apologetischen Aufgabe von Theologie?
– Nachdem die Theologie heute von ihren legitimatorischen Funktionen in der Gesellschaft und im Staat weithin entlastet ist, weil die von Theologie und Kirche vertretene eschatologische Wirklichkeit als systemfremd, störend und destabilisierend und deshalb als unerwünscht betrachtet wird, ist von ihren Fragen und Antworten fast nur das öffentlich bedeutsam, was in die Weisheit der kirchlichen Gemeinden eingehen und das Leben der Christen prägen kann. Müßte daher nicht die gesamte Theologie, nicht nur ihre „praktischen" Disziplinen, ihre Themen stärker von den Gemeinden her und auf die Gemeinden hin suchen und behandeln?
– Könnte und müßte die europäische Theologie nicht die Vielfalt des Bezeugens in den unterschiedlichen (inter-

kulturellen) Kontexten von Ortskirchen einbeziehen? Eine solche Bezugnahme – einseitig, im Sinn des Eurozentrismus schon immer geübt – ergibt sich aus der nie definitiven und nur statisch gegebenen Kirchengemeinschaft.
– Könnten und müßten nicht die klassischen Traktate und Theoreme bis in den Bereich praktischer Alternativen kirchlichen Handelns in ihren Kontexten hinein gedacht werden? Ich bin mir bewußt, daß eine entsprechende theologische Axiomatik nicht greifbar ist. Aber läßt sich der ekklesiale Dezisionismus nicht theologisch mäßigen? Oder soll die Praxisnähe der Dogmatik und die Dogmatiknähe der praktischen Theologie auf die Homiletik beschränkt bleiben?

Peter Hofer
Die Predigt als Anstiftung zum Glauben

„Die Glauben stiftende Predigt lebt von den vielfältigen Formen, in denen Priester und Laien ihre gemeinsame Verantwortung für das Wort Gottes wahrnehmen . . .“ Auf diesem Hintergrund, den Hofer einleitend entfaltet, werden dann – anhand der Glaubensgeschichte der Emmausjünger – inhaltliche Kriterien einer „überzeugenden“ Predigt skizziert. *red*

Die Überforderung des Predigers

Die Liste der Wünsche und Anforderungen, die an den Prediger herangetragen werden, ist so lang und widersprüchlich, wie ihre Erfüllung das Format eines Durchschnittsmenschen nach allen Seiten hin übersteigt.
– Er steht zwischen den „Hofräten des lieben Gottes“, die immer schon alles wissen, und denen, die aus dem Stande vollkommener Ahnungslosigkeit, aber mit ergreifender Anstrengung sich um die Anfänge des Verstehens und Glaubens bemühen; zwischen den Selbstgerechten, die auf seinen Schultern die runde Last von 2000 Jahren Kirchengeschichte abladen möchten, und den „schrecklichen Vereinfachern“, die für alles ein simples Rezept oder eine fromme Zauberformel bereit haben.
– Er kämpft mit der eigenen Starrköpfigkeit und Unbelehrbarkeit und straft oft seine hehren Worte durch sein Leben Lüge. Widerstand und Flucht, sich abschotten und sich entziehen, sind seit den Tagen des Jesaja seine ständigen Verlockungen (vgl. Jes 50, 5f).
– Er weiß um die Unvergleichlichkeit seiner Botschaft im Konzert der Weltanschauungen, muß aber den „Erweis des Geistes und der Kraft“ (1 Kor 2, 4) immer neu erbringen.

– Er steht in der Dialektik von Treue und Verrat, von Kontinuität und Wandel, von Anspruch und Wirklichkeit, von Widerstand und Ergebung. Der Widerstand ist „das Ensemble der Enttäuschungen, der Ängste, der versäumten Entscheidungen, der vertanen Gelegenheiten der Liebe, der Einsprüche verletzter Gewissen, der Verweigerung von Freiheit und Gehorsam, der schlechten Erfahrungen von Christen mit der Welt, mit der Gemeinde, mit sich selbst. Er verkörpert die Resignation des Glaubens angesichts der Verheißungslosigkeit des alltäglichen Daseins in ihren verschiedenen Gestalten als Zweifel, Skepsis, Zynismus, Quietismus, Trägheit, Stumpfheit, Verzweiflung – die Kapitulation des Glaubens vor der Unausweichlichkeit der Tatsachen“[1]. Das ist die Anfechtung des Predigers, der in dieser Situation relevant von Gott reden soll. Sie ist es umso mehr, je mehr er an seinen Hörern und ihrem Dasein teilhat. „Angesichts der Sprache der Tatsachen verschlägt es ihm die ihm aufgetragene Rede von Gott“[2].

– Und hinter all dem steht das grundlegende Dilemma, das der junge Karl Barth so beschrieben hat: „Was tust du, du Mensch, mit Gottes Wort auf den Lippen? Wie kommst du zu dieser Rolle des Mittlers zwischen Himmel und Erde? Wer hat dich befugt, dich dahin zu stellen und religiöse Stimmung zu erzeugen?“[3]

In solcher Situation genügt es nicht zu warnen, zu schimpfen oder zu spotten. Auch eine konstruierte, kraft- und saftlose Mitte zwischen extremen Positionen rationalistischer Bilderstürmer und unduldsamer Prinzipienverfechter bietet keine Hilfe. Verkündigung ist etwas anderes als Nervenkitzel für den modernen Allesgenießer oder innerkirchliche Polemik. Sie ist auch mehr als der kleinste gemeinsame Nenner, unter dem sich alle zusammenfinden können, ohne Haare zu lassen. Sie muß sich vielmehr als „Gotteskraft zum Heil für jeden, der glaubt“ (Röm 1, 16) erweisen.

Paulus, das Ur-Bild des Verkünders

Nur wer wie Paulus – er ist wie das Ur-Bild des Verkünders – „unaufhörlich . . . sein Leben, die ihm begegnende Wirklichkeit, die Probleme, die sich ihm stellen, die Menschen, die er trifft, in Beziehung zu der ihm aufgetragenen Botschaft“ setzt „und keinen Augenblick“ aufhört, „von dieser Botschaft her zu ‚existieren‘ und auf diese Botschaft hin zu leben“[4], wird die lebensspendende und be-

[1] *E. Lange*, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, in: *ders.*, Predigen als Beruf, Stuttgart 1976, 25.
[2] Ebd. 25.
[3] *K. Barth*, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: Das Wort Gottes und die Theologie, München 1929, 118.
[4] *O. Kuss*, Paulus, Regensburg 1971, 459.

freiende „Vollmacht und Kraft" (Lk 4, 36) des verkündigten Wortes erfahren und empfangen. Da ist Nehmen seliger als Geben, zumal nur der weitergeben kann, der vordem empfangen hat (vgl. Röm 10, 17). „An Christi Statt sind wir gesandt, wie wenn Gott durch uns aufriefe" (2 Kor 5, 19).

Wovon lebt die Predigt?

Die Glauben stiftende Predigt lebt von den vielfältigen Formen, in denen Priester und Laien ihre gemeinsame Verantwortung für das Wort Gottes wahrnehmen, und diese wiederum wirken auf die überkommenen Formen kirchlicher Verkündigung. „Das Leben des Christen muß in Wort und Tat bezeugen, daß Gottes Wort auch für unsere Fragen Wahrheit, Licht und Leben ist. Verkündigung erfolgt überall dort, wo überzeugend (vor)gelebt wird, daß es sich lohnt, selbstlos zu sein und zu lieben, daß der wahre Verzicht nicht nimmt, sondern gibt, daß inmitten unbarmherziger Interessenkämpfe Friedensstifter Zeichen der Hoffnung setzen, daß die konkrete Geschichte mit ihrem Dunkel und mit ihrem Schrecken angenommen wird"[5].

Verkündigung, die Glauben stiftet, geschieht, wo Eltern mit ihren Kindern den tiefen Fragen des Lebens nach dem Woher und Wohin, nach dem Warum und Wozu nicht ausweichen, sondern nachspüren, darüber reden und die Angelpunkte des Lebens und die Feste des Jahres miteinander feiern; wo Eheleute, Geschwister, Freunde, Nachbarn und Kollegen miteinander über ihr Leben und über ihren Glauben reden und „Rechenschaft geben von der Hoffnung, die in ihnen ist" (vgl. 1 Petr 3, 15); wo Menschen sich im Glauben weiterbilden; wo sie die Verwirrungen ihrer Lebenswege im Lichte des Evangeliums zu entwirren versuchen; wo in der Schule und in allen anderen Bereichen außerhalb des Gottesdienstes menschliche Erfahrungen ausgetauscht und aus dem Glauben gedeutet werden.

Verkündigung und geschwisterlicher Zuspruch

Verkündigung geschieht, wo das Wort der Versöhnung und des Friedens gesprochen wird; wo Menschen durch einen brüderlichen oder schwesterlichen Zuspruch auf den Stationen ihres Lebens begleitet werden.

Wo keine Kraft und keine Zeit mehr bleibt für das zeitraubende Einzelgespräch, für die absichtslose und liebende Begleitung des einzelnen Notleidenden, für die Kontaktnahme, bei der nicht sofort etwas herausschaut, für Gespräche, die nicht als Termin im Pfarrblatt veröffentlicht werden können und die die Statistik der pfarrlichen Akti-

[5] *K. Lehmann*, Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen, in: Communio, Internationale Kath. Zeitschrift 5 (1972) 591.

vitäten nicht auffetten, für das zähe Ringen mit einem armen und verzweifelten „Thomas unserer Tage", dort ist etwas faul am Leibe Christi – und ein fauler Organismus geht dem Tode zu. Wo man sich des einzelnen schämt – „aus dem Auge, aus dem Sinn!" oder nach dem Motto Rothschilds: „Tragt's ihn fort, mir bricht das Herz!" –, ist das ein Faustschlag ins Gesicht des armen und geschundenen Zeitgenossen, aus dem uns Christus anschaut.

So muß die amtliche Verkündigung, wenn sie den Glauben beleben und die Existenz heilen soll, wenn sie Zeugnis ablegen soll von Gott, der das Leben ist und der den Menschen ins Leben ruft, von Gott, dessen Mühe und Sorge darin besteht, zum Menschen belebende Beziehungen zu haben und ihn den vielfältigen Bedrohungen des Todes zu entreißen, verbunden sein mit einer Kultur der Aufmerksamkeit von seiten des Predigers und eingebunden sein in ein Netz von vielen Formen des gemeinsamen Sprechens und Tuns; sie muß getragen werden von einer glaubenden Gemeinschaft, in der die Menschen sich in der Kraft des lebendig verkündeten und aktiv gehörten Gotteswortes versammeln und dabei ihr Leben, Leiden und Sterben an die Verheißung Gottes in Jesus Christus binden.

Inhaltliche Kriterien:

Nun erst können inhaltliche Kriterien einer Glauben stiftenden Predigt skizziert werden, mehr angedeutet als ausgeführt. Ich gehe dabei die Glaubensgeschichte der Emmausjünger (Lk 24, 13–35) entlang und erwähne drei Punkte für eine Predigt, die Glauben entfachen will:

1. Öffnen der menschlichen Existenz auf ihre Tiefe hin,
2. Erfahrung der biblischen Zeugen,
3. Erfahrungen mit dem gelebten Glauben.

1. Öffnen der menschlichen Existenz auf ihre Tiefe hin

Menschen, die denselben Weg gehen, finden rasch zueinander und werden Weggefährten. Weil sie miteinander gehen, weil sie ihre Not einander sagen, ist auch Platz da für einen Dritten. Weil sie miteinander reden, ist Raum da für das, was er ihnen zu sagen hat.

Begegnung mit dem unbekannten Weggenossen (Lk 24, 13–16)

Die Weggenossenschaft mit den unbekannten Begleitern ist nicht schnoddrige Schulmeisterei, sondern ein Mitgehen, das die Mühsal des Weges mitträgt mit dem Zeitgenossen in einer Welt der trostlosen Zukunftsaussichten, mit den Erfahrungen des Daseins, die den Geist und das Herz finster, müde und verzweifelt machen, mit dem Zerbröckeln des Daseins in alltäglicher Skepsis.

„Die Torheit einer Passion, die sich der Augen und Ohren nicht mehr bedienen will, führt zur Versteinerung der Seele", heißt es in einem Roman von Miguel de Unamuno. Trifft das nicht sehr oft auf unsere Predigt zu? Das

breite Spektrum menschlichen Erlebens, glückhafter und leidvoller Erfahrung, das ewig abwechselnde Spiel von Ent-deckung und Ent-täuschung hat seinen legitimen Platz im Reifen und Werden des Glaubens und muß ihn auch in der Predigt haben. Das Ringen unserer Zeit um Gott – und welche Zeit hat nicht wie Jakob (vgl. Gen 32) um Gott ringen müssen! – ist ein unveräußerliches Thema der Predigt, wenn sie nicht in ein oberflächliches Bescheid-Wissen und ins kitschige, banale und nichtssagende Geschwätz abgleiten soll. Schließlich kann erst ein „Glaube, der die Erde liebt", ganzmenschlich angenommen, d. h. ins Lebensganze und in das volle Menschentum integriert sein.

Um den „unerforschlichen Reichtum Christi" (Eph 3, 8) zu erfahren, müssen wir zuerst den Reichtum unseres Lebens entdecken. Teilhard de Chardin drückt das so aus: „Um euch aber [mit Gott] vereinigen zu können, müßt ihr zuerst sein, und zwar so vollständig wie möglich ihr selbst sein. So entwickelt euch denn und nehmt von der Welt Besitz, um zu sein. Habt ihr das erreicht, dann entsagt euch selbst und willigt ein, abzunehmen, um den anderen zu gehören"[6].

Wirklichkeitsbezug und religiöse Erfahrung

Wirklichkeitsbezug und Lebensnähe sind gefordert, wenn es um das Artikulieren religiöser Erfahrung geht. Mehr als theologische Beiläufigkeit erschrecken an der Sprache der Predigt „die Naivität des Denkens, die so alten und so vertrauten Floskeln, die innere Auszehrung dieser Sprache, d. h. ihr fast absoluter Wirklichkeitsverlust, die Unbekümmertheit, überhaupt reden zu können, wo doch um uns herum fast nur noch Menschen leben, die solche Sprache nicht mehr ertragen und die mit verärgerter Abwehr und gar Schmerz darauf reagieren"[7].

Der Prediger hat sich zu entscheiden: Entweder er nimmt Gott in unseren Alltag und in unsere Zeit hinein und spricht mit ihm – auch von ihm – in einer Sprache, die uns als Menschen von heute anrührt, oder er sperrt ihn in die vier Wände der Kirche ein und sieht zu, wie die Sache des Christentums verwässert wird zu einem Sonntagsgeschäft in Sonntagssprache. Wenn die Rede treffen soll, muß in ihr unentstellt und unverkürzt Wirklichkeit zu Wort kommen, die gedeutet und interpretiert wird in wachem Hinhören und in aufrichtiger Hingabe an das vorgegebene Wort der Schrift, muß die Wirklichkeit des Lebens erschlossen werden auf ihre Tiefe und Bedeutung hin mit dem Evangelium im Ohr.

[6] *P. Teilhard de Chardin*, Der Göttliche Bereich, Olten 1962, 102.
[7] *H. Halbfas*, Fundamentalkatechetik, Düsseldorf 1968, 170.

2. Erfahrung der biblischen Zeugen

a) Weggespräch (Lk 24, 17–27)

Der Unbekannte auf dem Weg aus der Stadt mischt sich in ihre Mitte. Er stellt behutsame Fragen, er bringt neue Gesichtspunkte ins Spiel. Und ihnen wird das Herz warm. Ihre Augen bekommen neue Sicht.

Die Emmauserzählung stellt dar, daß der in seine Herrlichkeit gelangte Messias, der auferstandene Jesus selbst den Brand in den Herzen der Jünger entfachte und in ihren Gesprächen, in der Betrachtung seiner Geschichte im Horizont der Geschichte Gottes mit seinem Volk zu ihnen sprach: „Brannte nicht unser Herz in uns, da er unterwegs zu uns sprach und uns die Schriften aufschloß?" (Lk 24, 32)

Uns Spätlingen des zwanzigsten Jahrhunderts ist die Schrift ein vielfach verschlossenes Buch, weil wir meinen, daß Bilder und Symbole höchstens etwas für Kinder und Künstler sind, weil wir Leid und Angst aus unserem Leben ausblenden, weil oft die Leistung den Wert eines Menschenlebens bestimmt. Wir müssen neu sehen, hören, glauben lernen. Ich weiß keine bessere Anleitung dazu als die Bibel. In ihren Texten finden wir Ausblick, Alternativen, Hoffnungen und Entwürfe angedeutet, in ihr werden Echolote in die Tiefe der Seele gesenkt, ohne die die Welt und unser Leben dunkel und aussichtslos blieben.

„Gut und richtig predigen wir . . ., wenn wir das Evangelium predigen!"[8] Diese These kann sich auf das Konzil berufen[9]. Aber die Predigt-Wirklichkeit sieht anders aus: Bevor die hohe Kunst der Homilie erlernt wurde und zum Normalfall innerhalb der Liturgie geworden wäre, wird sie schon wieder madig gemacht. Dabei könnte gerade die Bindung der Predigt an die Schrift und ihre Fülle auch der lebendigen Verkündigung Fülle und Mannigfaltigkeit geben und auch die Gemeinde vor dem Einerlei der dogmatischen oder gar ethischen Lieblingsgedanken des Predigers bewahren.

Der Prediger als Hörer des Wortes

Der Prediger selber ist der erste Hörer des Wortes Gottes, er muß seine unmittelbar zugänglichen Aussagen aufnehmen, die widerständigen wahrnehmen, die überraschenden, neuen entdecken. Er muß mit dem Text umgehen wie mit einem guten Freund.

Er muß mit dem grundlegenden Instrumentarium biblischer Wissenschaft vertraut sein, mit dem Erkennen der literarischen Gattung, mit der Unterscheidung zwischen Faktum und Deutung, überhaupt mit der Weltsicht und

[8] *P. Düsterfeld*, Predigen wir das Evangelium?, in: KatBl 106 (1981) 946–951, hier 947.

[9] Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 21: „Alle kirchliche Verkündigung muß sich von der Schrift nähren und sich an ihr orientieren."

Bildwelt der Bibel. Oft werden in der Predigt Nebenzüge einer biblischen Perikope zur Hauptsache gemacht, werden Menschen in ihrem Glauben mit Lasten beladen, die sie nicht tragen können, werden z. B. biblische Wundererzählungen reduziert auf die Frage der Historizität!
In der Meditation wird dann die Wahrheit im Wort der Schrift gesucht, nicht in uns, und nach gründlicher homiletischer Reflexion der Gemeinde zugesprochen.
Viele Texte der Bibel des Alten und Neuen Testamentes sind im Grunde Glaubens-Geschichten, deren Mitvollzug mit Mit-Denken und Mit-Gehen auch dem heutigen Zeitgenossen möglich ist: von Abraham über den Exodus[10] bis zur Propheten- und Weisheitsliteratur[11]. Erst recht das Neue Testament entwickelt eine reiche Glaubens-Theologie, die sich schon darin zeigt, daß „Glaube" die zentrale und zusammenfassende Bezeichnung für das Gottesverhältnis des Menschen wird, aber noch mehr bestimmt ist durch die Bindung des Glaubens an Jesus Christus, den gekreuzigten und erhöhten Herrn der Gemeinde. Solchen Glauben aber „besitzt" man nicht, er ist eine ständige Bewegung vom Unglauben hin zum Glauben (vgl. Mk 9, 40). Johannes – v. a. in den Wundergeschichten – und Paulus werden nicht müde, die Sache des Glaubens zu beschreiben in Bildern und Geschichten, in begrifflicher Anstrengung, in polemischer Abgrenzung.
Vielleicht richten wir bei der Auslegung zu schnell unsere Aufmerksamkeit auf theologische und christologische Glaubensinhalte und überspringen die anthropologischen Voraussetzungen und die menschliche Seite, die im Glauben zuerst einmal die kreatürliche Hilflosigkeit sieht, die ihre Hoffnung in geradezu blindem Vertrauen auf den „Heiland" richtet.

b) Mahlszene (Lk 24, 28–31)

Am Osterabend erkennen beim Brotbrechen, beim Mahl, die Jünger, daß es der lebendige Herr ist, der sie begleitet hatte.

Die Emmausjünger wurden sich der Gegenwart des Herrn bewußt im Mahl, das er bereitet hat. Dort, wo Gemeinde entstand, wurde er als auferstanden, in den Glauben rufend und heilsmächtig erkannt.
Ohne die Sammlung und Versammlung um den Tisch, den der Herr selber deckt, kann der Glaube nicht wachsen und nicht leben. Der gemeinsam gefeierte Gottesdienst ist der Ort, wo der vielgeplagte Mensch unserer

[10] Meisterhaft versteht es J. Zink (in: *J. Zink*, Licht über den Wassern, Geschichten gegen die Angst, Stuttgart 1978), die alten Geschichten des Exodus als Glaubensgeschichten für uns Heutige auszulegen.
[11] Vgl. den instruktiven Aufsatz von *N. Lohfink*, Glauben lernen in Israel, in: KatBl 108 (1983) 84–99.

Zeit das finden muß, was er sonst in unserer säkularisierten Welt kaum mehr findet:

- die Erfahrung, daß Leistung nicht alles ist;
- die Erfahrung, daß nicht überall vordergründiger Profit herausschauen muß;
- die Erfahrung einer unberechnenden Freigebigkeit;
- die Erfahrung von Gewissen, Freiheit, Personalität;
- die Erfahrung, daß der unruhige Menschengeist die Ruhe des Herzens und die verborgene Führung seines Lebens in Gott finden kann.

Hier kann er die heute so verschütteten Haltungen und Tugenden des Lobes, des Dankes, der Anbetung lernen und einüben. Christen dürfen nicht aufhören, ihre „Hoffnung als Fest zu feiern, das unsere Lebenswelt durchstrahlt, und in dem auch etwas von der Solidarität mit der Gesamtschöpfung aufscheint, innerhalb derer der Mensch zur Herrschaft, nicht aber zur Willkür eingesetzt ist"[12].

3. Erfahrungen mit dem gelebten Glauben

Aufbrechen zum Weitergeben (Lk 24, 33–35)

Als er so plötzlich, wie er gekommen war, auch wieder entschwand, gibt es keine Frage mehr; nein, es ist selbstverständlich: wir brechen auf, mitten in der Nacht. Umkehr, Aufbruch, Hingehen nach Jerusalem zu den anderen, um Zeugnis zu geben, daß er lebt.

Die Erzählung mündet wieder in den Anfang: Rückkehr in die eigene Lebenswelt, um dort Zeugnis zu geben und Samenkörner des Friedens auszustreuen.

Es gilt, die religiöse Sprachlosigkeit auch im Alltag zu durchbrechen, indem wir die Dinge des Glaubens ins Gespräch bringen. Reden wir miteinander über das, was uns im Innersten bewegt: über Gott und die Götzen, die uns den Blick auf ihn verstellen. Oft wird entscheidender sein, nicht *was*, sondern *wie* wir miteinander reden in den Familien, zwischen den Generationen, in der Öffentlichkeit, an den Orten der Auseinandersetzung und der Kommunikation.

Wer es in Dingen des Glaubens nicht ernst meint, verdient nicht, gehört zu werden. Ernst meint es der Prediger, der sich gebunden weiß an das Wort, das von Jesus kommt, und an den Hörer, dem er das erlösende Wort zu sagen sucht. „Ströme lebendigen Wassers" – nicht das faule, brackige Wasser eines Tümpels ohne Zu- und Abfluß – „werden aus dem fließen, der an mich glaubt" (vgl. Joh 7, 38; vgl. Sach 13, 1). Und es wird eine Geschichte mit Gott lebendig, die voller Spannung ist und Heimat schenkt.

[12] Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg ²1976, 98.

Paul Schulmeister

Vom Schlafen in der Kirche
Massenmedien
und „Glaubensmarketing"

Anstatt die Massenmedien wegen ihrer ins Nihilistische abgleitenden Beliebigkeit und ihrer destruktiven Kritiklust nur zu beschimpfen, sollten die Kirchenleute die „Provokationen" durch die Medienleute annehmen und sich den aufgeworfenen Fragen stellen. Nur wenn die Kirche ehrliche Antworten gibt, wenn sie in einer verständlichen Sprache von Gott und über andere Inhalte des Glaubens spricht, und wenn die Christen die Solidarität mit den Mitmenschen leben, werden die Medien dazu beitragen können, daß die Religion ihre Bedeutung für das gesellschaftliche Leben entfalten kann. Dazu bedarf es aber auch mutiger Versuche, wie sie abschließend beschrieben werden. *red*

„Ein junger Mann namens Eutychus saß am offenen Fenster und sank, als die Predigt des Paulus sich länger hinzog, in tiefen Schlaf. Und er fiel vom dritten Stock herunter; als man ihn aufhob, war er tot" (Apg 20, 9).
Selbst ein gutes „Glaubensmarketing" erreicht nicht immer den Adressaten. Der Erfolg des Völkerapostels Paulus ist Weltgeschichte geworden. Doch seine Nachfolger haben nicht erst im Zeitalter der Säkularisierung mit Schwierigkeiten zu kämpfen.
Mit dem Zitat aus der Apostelgeschichte beginnt Jonathan Swift, Verfasser des „Gulliver" und Dechant zu St. Patrick in Dublin, seine Philippika gegen das Schlafen in der Kirche. „Opium wirkt auf viele Leute nicht so betäubend wie eine Nachmittagspredigt." „Aber", so können wir mit Swift heute fragen, „mit welchen Argumenten sollen wir dem Schläfer beikommen? Welche Mittel sollen wir benützen, um seine Augen offenzuhalten?"
Der Papst sieht in den Massenmedien eine „moderne, wirksame Form der Kanzel". Faktisch sind sie es nicht. Sie könnten es insofern sein, als es zur Verantwortung der Medienmacher zählt, die Bildung einer öffentlichen Meinung auch in relevanten sittlichen und religiösen Fragen zu fördern, statt – wie es die Regel ist – diesen Bereich weitgehend auszublenden. Über Umweltschutz gibt es viele, über Lebensschutz wenige Sendungen. Über Frieden und Abrüstung diskutiert man häufig, über Ehe und Familie selten. Und manche Themen (Abtreibung, Blasphemie) werden in ihrem religiösen Aspekt fast schon tabuisiert. Daß Publizistik ein „Dienst an der Wahrheit und Freiheit" sein sollte (Johannes Paul II.), wird nicht selten verdrängt.
Zwar stimmt, was „Le Monde" einmal angesichts der neuen diffusen Religiosität von heute bemerkt hat: „Die Katholiken sehen gar nicht, was für phantastische Karten sie in ihrem Spiel haben." Doch auch die Medienmacher selbst sehen dies oft nicht. Interessant wird es, wenn ein neuer Investiturstreit um einen Bischofssitz ausbricht oder sich eine Hundertschaft Theologen mit dem Rükkenwind antirömischer Affekte zu Wort meldet. Es ist ein Armutszeugnis, wenn die professionelle Neugierde der Medienleute nicht ausreicht, sich weniger um die Tabuzonen des Zeitgeistes als um die noch halb verborgenen geistigen Trends von morgen zu kümmern.
Auch Christen stimmen gerne in die gängige Medienbeschimpfung ein. Wer ist schuld, daß das Salz das Glaubens schal wird? „Die Medien mit ihrer ins Nihilistische abgleitenden Beliebigkeit." Wer ist schuld, daß die Kirchenkonflikte eine so große, abträgliche Wirkung haben? „Die Medien mit ihrer destruktiven Kritiklust." Schon Kierkegaard hat die Journalisten nicht nach dem „Tag", sondern nach der Nacht „Nuitisten" benennen wollen: „Die Journalisten sind in Wahrheit ‚Nachtfahrer', sie führen den Kot nicht fort in der Nacht, was ja wohl ehrlich wie auch eine gute Tat ist, nein, sie führen den Kot ein am Tag." Ein Fall extremer Medienschelte. Auch heute übersehen Christen bei den der eigenen Entlastung dienenden Schimpfkanonaden die Chance, die die Massenmedien bieten.
Das Defizit beginnt ja schon an der Basis der Kirche. Predigten, die vielleicht noch das Trommelfell, aber nicht mehr das Herz erreichen. Pfarrblätter, von Insidern für Insider geschrieben. Eine Scheu vor offenem Meinungsaustausch, die verbreitete Neigung

zum schönen Schein. Und dort, wo Konflikte nicht mehr zu leugnen sind, oft Häme und Unterstellung aus einem 2000jährigen Repertoire. Übertrieben? Mitnichten. Es gibt eine ekklesiogene Scheu vor dem öffentlichen Diskurs. Da aber gerade das „Gegen-den-Strich-Bürsten", das Kecke und Aufmüpfige zum Elixier der Medien zählen, tut sich die Kirche oft schwer. Gravitätisch wird von „Stil" und „Würde" gesprochen, um Fadesse zu kaschieren.

Medien dürfen „provozieren" – das geht manchen Kirchenleuten nicht in den Kopf. Humor und die Fähigkeit, über sich selbst zu lachen, sind leider Mangelware. Vor allem bei jenen, die vom Bild einer „Kirche im Belagerungszustand" ausgehen und überall Feinde wittern. Für sie wird die Meinungsvielfalt nur allzu leicht zum alles relativierenden Meinungsbrei.

Die unerläßliche öffentliche Präsenz

Da Religion eben nicht Privatsache ist, sondern von höchster Bedeutung für das öffentliche Leben einer Gesellschaft, kann sich die Kirche nicht damit begnügen, an der Realität der Mediengesellschaft von heute vorbeizusehen. Sie muß selbst „Informationspolitik" machen. Grundsätzlich ist das auch längst akzeptiert. Das Konzil hat sich (in „Inter mirifica", einem seiner schwächeren Texte) mit den „sozialen Kommunikationsmitteln" befaßt. Es gibt die Einrichtung des „Mediensonntags", und 1971 hat die Pastoralinstruktion „Communio et progressio" der Kirche die Pflicht auferlegt, den Medien „vollständige, wahre und genaue Informationen anzubieten". Es sei „lebensnotwendig", auch innerhalb der Kirche eine öffentliche Meinung zu entfalten, so hieß es. Doch aus Unverständnis oder aus Sorge um eine „Verwirrung der Gläubigen" verzichtet man häufig auf eine offene und selbstkritische Informationspolitik.

Wenn heute über die bestürzende Tradierungskrise des Glaubens nachgedacht und wenn erkannt wird, daß dahinter oft Schwäche des Glaubens steckt, dann darf man zugleich nicht vergessen, daß die Präsenz des christlichen Glaubens in der Öffentlichkeit für seine Weitergabe ebenfalls unerläßlich erscheint. Die schwindende Verständlichkeit kirchlicher Erscheinungsformen ist ein Problem, die Bekenntnisscheu ein zweites. Doch gerade weil es unter der Jugend einen wachsenden Hang zur Gnosis und zum Okkulten gibt, kommt es darauf an, im metaphysischen Vakuum von heute bewußt neu von Gott zu reden: wahrhaftig vor allem und im Bewußtsein, daß jedes Reden von Gott am Einsatz der Christen für leidende Mitmenschen gemessen wird.

Da das 20. Jahrhundert mit seinem katastrophalen Verrat am Menschen das Ende des sich selbst entwerfenden Menschen gebracht hat und die selbsttragenden Ethik-Entwürfe gescheitert sind, ist der Kirche eine fast unvermutete „Torschluß-Chance" zugefallen. Wie falsch wäre es daher, die Säkularisierung nur als Gefahr zu bekämpfen, statt sie auch als Möglichkeit zur Entfaltung der Religion zu verstehen. Wenn es um das „Glaubensmarketing" geht, ist dies ebenso zu bedenken wie die Prognose, daß der Anteil der Christen in der westlichen Welt von 57 Prozent 1970 auf etwa 39 Prozent zur Jahrtausendwende absinken dürfte.

Die eigentliche Krise des kirchlich verfaßten Glaubens steht noch bevor. „Was ist das für ein angenagelter Mann am Kreuz?" kann man heute von Schülern bei Kirchenführungen hören. In dieser Lage stehen Christen mit einer defensiven Festungsmentalität auf verlorenem Posten.

Notwendig ist vielmehr, der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" folgend, eine grundlegende Solidarität mit den Mitmenschen: die Bereitschaft zum Teilen ihrer Lebensbedingungen, zum Erkennen dessen, was ihnen wichtig ist, wo sie konkret Erlösungsbedürftigkeit erfahren und wo es das Gute gibt, an das Christen anknüpfen können. Auch Paulus hat nach diesen Spuren gesucht und dabei auf dem Areopag den Altar entdeckt, der dem „unbekannten Gott" geweiht war. Genau darauf bezog er sich und sagte: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch." Wo sind die Altäre des „unbekannten Gottes" heute? Woran läßt sich in unserer Zeit anknüpfen?

Gewiß, kirchliche Öffentlichkeitsarbeit ist kein Ersatz für personale Seelsorge. Ihr Zweck ist es, die authentische Stimme der Kirche und des Glaubens im Lärm der

Marktplätze vernehmbarer zu machen. Auf diesen Marktplätzen wird über den öffentlichen Stellenwert von Meinungen entschieden. Der Macht- und Zuteilungscharakter der „Öffentlichkeit" ist ein neuzeitliches Phänomen, das im audiovisuellen Zeitalter höchste Bedeutung besitzt. Darüber kulturkritisch zu klagen, hilft nicht weiter.

Nun hat das Fernsehen für viele Menschen tatsächlich fast Züge einer Ersatzreligion gewonnen. Es gilt als sinngebende, orientierende Institution, um deren Empfangsapparate man sich abendlich, als wären es Hausaltäre, versammelt. Evangelikale Gruppierungen machen sich diese Gefühlsdisposition nach amerikanischem Vorbild zunutze. In einzelnen privaten Rundfunkstationen plazieren sie ihre religiösen Botschaften – mitunter so, als wären es Werbespots. Niemand kann sich wünschen, daß sich auch in Europa „Televangelists" wie in den USA breitmachen – Medienstars mit politischem Einfluß, deren religiöse Botschaft stets das Geschäft mit im Auge hat. Es ist ein Milliarden-Dollar-Markt, der mit Evangelisierung und „Metanoia" nichts mehr zu tun hat.

Andererseits sollte die Kirche bereit sein, auch von den Werbekünsten der Wirtschaft zu lernen. Sind denn die Stil und Haltung junger Menschen prägenden Videoclips und Anzeigenkampagnen nicht tatsächlich ein Grund zum Nachdenken? Doch viele Kirchenleute verziehen pikiert den Mund, murmeln etwas von „geheimen Verführern" und beteuern, daß man Apostolat nicht als P.-R.-Aktion und Kirche nicht als Werbeagentur verstehen dürfe. Natürlich nicht. Gleichwohl wirkt diese Berührungsscheu etwas verzopft. Warum sollte es „unfein" sein, für kirchliche Aussagen auch Zeitungsinserate zu benützen? Wären Video- und Radio-Spots mit geistlichem Inhalt wirklich „konsumistisch"? Wie reagiert die Kirche auf die Erfolgslawine der Videotheken? Wie auf die wachsenden Möglichkeiten von Privatrundfunk und -fernsehen?

Warum nicht Videoclips?

Vielen Amtsträgern der Kirche fehlt es hier noch an Einsicht – und an der eigenen Gewandtheit, sich in der Medienwelt von heute zu behaupten. Ärzte legen in den Wartezimmern Illustrierte auf; manche Anbieter von außen stellen den Lesestoff sogar gratis zur Verfügung, weil sie wissen: Hier habe ich eine Chance, mein Publikum zu packen. Sollte sich nicht auch die Kirche überlegen, wo Menschen warten und ansprechbar sind? Was wäre mit einem abwechslungsreichen Videoangebot in Passagen, U-Bahn-Stationen oder anderen Knotenpunkten des Verkehrs? Was mit zielgerichteten Kontakten mit Meinungsmultiplikatoren, seien es Sportler, Sänger oder Journalisten? Warum nicht ein Fußballpreis der Kirche, ein Wettbewerb für Chansonniers? Was wäre mit einem viel intensiveren (aber auch ernsthaften, nicht instrumentalisierten) Dialog mit Künstlern, denen in der Kirche Aufgaben zugemutet und Freiräume gewährt werden? Natürlich kann die Kirche ihre Botschaft nicht wie warme Semmeln anbieten – zum alsbaldigen Verzehr bestimmt, weil sie sonst alt, zäh und geschmacklos werden. Der Warencharakter bleibt dem Glauben wesensfremd. Doch sich dem Konsumismus zu versagen und andererseits mehr „aggiornamento" im Bereich der Medien anzustreben ist zweierlei.

Um die genuinen Chancen zu nützen, die die Medien bieten, bedarf es langfristiger Konzeptionen und der Bereitschaft der Kirche, viel mehr zu investieren als bisher. So fehlt bis zur Stunde ein europäisches Konzept der kirchlichen Fernseharbeit, während die Bildung internationaler Medienverbund-Konzerne immer unheimlichere, weil machtvollere und schwerer kontrollierbare Formen annimmt. Von kirchlicher Seite hat die Auseinandersetzung mit den Gefahren wertbeliebiger Unterhaltungstendenzen in den elektronischen Medien, der Wirkung ihres Dauerkonsums auf Kinder und Jugendliche sowie den Folgen einer einseitigen Amerikanisierung auf die kulturelle Identität relativ spät begonnen.

Statt den „geistlosen Fernsehkommerz" zu beklagen, sich im wesentlichen auf den Wunsch nach Gottesdienstübertragungen zu beschränken und ansonsten in keuscher Abstinenz zu verharren, muß die Kirche selbst initiativ den Kontakt mit den Medien suchen. Ein Büfett-Empfang für die Presse ist dabei eine nur wenig originelle Methode.

Zeitungen sind Zeit-Zungen, die auf Neues aus sind. Es ist keine Schande, das einzelne Anliegen, das die Kirche in den Medien plazieren möchte, schon in der Einladung an die Presse „interessant" zu servieren. Ehrwürdige Langeweile ist keine Tugend, und ein kaum verständliches Kirchenidiom schon gar nicht.

Dort, wo Sprachprobleme auftauchen könnten (etwa bei der Präsentation vatikanischer Texte), ist von Anfang an für eine begleitende „Übersetzung" ins Alltagsdeutsch Sorge zu tragen. Am besten wäre es freilich, sich bei Aussagen, die für die Allgemeinheit bestimmt sind, an der volksnahen Sprache Jesu ein Vorbild zu nehmen; theologische Kaskaden wären nach Möglichkeit auf die theologische Diskussion zu beschränken.

Es ist das Sonderdeutsch des kirchlichen Sprechens, das die Botschaft weniger vermittelt, als ihr die Aura des Enthobenen, des Sakralen, also des Alltags-Unverbindlichen, oft einfach Unverständlichen verleiht. Dieser Krawattenzwang der Sprache ist unbiblisch und unbedacht. Die Kirche muß noch viel besser eine deutliche, unbefangene Zukunftssprache erlernen. Nicht der Weg in die Banalisierung einer flüchtigen Zeitgeist-Sprache wäre richtig, nicht das Verramschen alter Gleichnisse und Bilder, wohl aber das Ablegen jener Wortkleider, von denen der Angesprochene spürt, daß sie oft nur die Glaubensmüdigkeit des Sprechenden einhüllen. Aufblitzen muß die Botschaft auch in der Sprache, sei sie anspruchsvoll oder einfach.

Bei alledem ist die Medienpräsenz allein nicht das Wichtigste. Sie kann und soll „Vorräume des Glaubens" schaffen, um überhaupt das Bewußtsein von Sinn und Transzendenz wachzuhalten. Sie kann und soll aber auch eine Glaubensschule für Erwachsene möglich machen. Denn der Verlust an Glaubenswissen ist heute so groß, daß schlechterdings kaum zu erwarten ist, daß Eltern ihren Kindern das Alphabet des Glaubens beibringen könnten. Gerade die Familie ist aber für die religiöse Sozialisation unersetzlich. Was Eltern versäumen, kann die Schule nicht nachholen.

Auf den Medienbereich übertragen, bedeutet das zweierlei: Zum ersten wird die Vorbild- und Prägewirkung von Familien- und Unterhaltungsserien im Fernsehen immer wichtiger; daher sollte man gerade in diesem Bereich auf eine religiöse Präsenz achten und sie einfordern, wo dies (womöglich bewußt) nicht geschieht. Warum sollten religiöse Szenen in TV-Serien nicht vorkommen dürfen? Zum zweiten sollte in der Lebenswirklichkeit ebenso wie in der religiösen Bildung durch Medien die „Oral history" – das Erzählen der eigenen Glaubensgeschichte für Jüngere – zunehmende Bedeutung gewinnen.

Das Defizit im Gefühlsbereich

„Gerade das Trösten: das könnt ihr nicht", hat Jürgen Habermas einmal an die Adresse der Kirche gesagt. Es stimmt, die Predigt der Wahrheit allein ist zuwenig – es kommt auch auf den Prediger an. Zeitgenossen fragen heute zunächst nach glaubwürdigen Zeugen der Hoffnung: „Seht, wie sie einander lieben" und „Sie teilten alles miteinander", darauf wird heute besonders geachtet. „Ich bekenne mich zum Vorrang des Umweltschutzes", sagt der Politiker XY. Daß er sich öffentlich auch zu seinem Glauben bekennt, erfährt man von prominenten Christen nur selten. Vielleicht fehlt es oft weniger an Courage als an einem Artikulationsvermögen, das das Glaubenszeugnis nicht als aufgesetzt oder gestelzt erscheinen läßt.

Religion gilt heute primär nicht als Frage der Lehre, sondern des Erlebens dessen, was dem Menschen als wahr und lebenswichtig erscheint. Einst wußte die Kirche genau um die Wirkung von Bildern und Symbolen. Heute ist im affektiven Bereich eine Verarmung eingetreten. Für Außenstehende wirkt die Kirche oft abweisend-nüchtern und kühl. Wenn die Kirche nach Anknüpfungspunkten in der massenmedialen Welt von heute sucht, muß sie auch dieses Defizit im Gefühls- und Erlebnishaushalt der Menschen erfassen.

„Die von der elektronischen Verteilung von Informationen bewirkte Uniformität schafft heute erstmals in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft unvorstellbar große Kollektive affektiven Gleichklangs" (Hoimar von Ditfurth). Die Kirche muß daher bedenken, daß äußere Formen im audio-

visuellen Zeitalter nicht nebensächlich sind. Hat sich die Kirche vielleicht allzu rasch von Glockengeläut und Priesterkleidung, von Prozessionen und Hochämtern verabschiedet und dabei – im Bemühen um Aggiornamento und mehr Innerlichkeit – die semiotische Bedeutung der vermeintlichen „Äußerlichkeiten" übersehen? Trug nicht vielleicht auch das ein wenig dazu bei, daß Gott in der Öffentlichkeit „unsichtbar" geworden ist, wie eine Allensbacher Studie zeigt?

Außenkommunikation – abhängig von der Binnenkommunikation

Zum Schluß sei an die Erfahrung erinnert, daß eine erfolgreiche Außenkommunikation von der Qualität der Binnenkommunikation abhängt. Kirche kann also den Glauben in dem Maße nach außen weitergeben, in dem das innerkirchliche Leben dem Glauben entspricht. Wenn Christen heute nicht mehr zu offenen argumentativen Auseinandersetzungen fähig wären, dann wären sie auch nicht mehr fähig, dem Gebot „Ecclesia semper reformanda" gerecht zu werden. Die Konfliktfähigkeit im guten Sinn ist geradezu ein Kriterium der Zukunftsfähigkeit. Doch gerade in der Kirche als „communio" klappt heute die Kommunikation oft nicht so, wie sie sollte. „Die kleinen Ghettos wachsen, weil man immer weniger miteinander spricht" (Michael Albus).
Wenn die Kirche ihre nicht geringe Erklärungs- und Sprachohnmacht überwinden will, muß sie zum einen den Blick schärfen für die innere „Apokalypse" (Nikolai Berdjajew), die Zunahme des Unglaubens im Namen Christi. Und sie muß zweitens bedenken, daß, wie Franz Kardinal König einmal gesagt hat, die Sprache der anderen zu sprechen die Botschaft von Pfingsten ist.

Friederike Valentin

Überzeugungsstrategien

Sekten und Freikirchen haben oft unkonventionelle Methoden der Werbung, Missionierung, Evangelisierung wie auch der Gestaltung ihrer Zusammenkünfte. Vieles davon ist fragwürdig wie die Ziele und Einseitigkeiten dieser Gruppen; anderes kann aber durchaus auch anregend sein, um die eigenen Methoden der Evangelisierung zu überprüfen und weiterzuentwickeln. Im folgenden werden die Strategien wichtiger Gruppierungen so beschrieben, daß Kritikwürdiges und Anregendes zugleich sichtbar wird. red

Ein aufmerksamer Rundgang durch westeuropäische Großstädte macht den gegenwärtigen weltanschaulichen Pluralismus deutlich: Plakate – in Groß- wie in Kleinformat – laden zu Vorträgen, Seminaren, Meditationen, Festivals, Friedenskonzerten . . . ein; in Fußgängerzonen stehen Gruppen und verteilen Kleinschriften, während andere dieser Gemeinschaft singen bzw. predigen; fallweise sorgen Pantomimenaufführungen für – rein äußerlich – großes Echo bei den Passanten; Straßenstände informieren über Auseinandersetzungen mit (zunächst) politischen Themen; Burschen und auch einige junge Frauen bieten exotisch bunte Bücher (gegen Spende, versteht sich) als Geschenk an; nicht zu vergessen die stets im Stadtbild präsenten Zeugen Jehovas, die – meist stumm – ihre Zeitschriften präsentieren.
Hinter diesen und manch anderen Aktivitäten steht das Bemühen religiöser Sondergemeinschaften, Sekten und Weltanschauungen, ihre Mitbürger von ihrer Wahrheit, von ihrem Weg zum Heil, zum Glück, zur Rettung zu überzeugen. Der nun folgende „Rundgang" will ein wenig die Vielfalt dieser Überzeugungsstrategien aufzeigen.

Bekehrung am Straßenrand – evangelikale Bewegung

Singend und predigend – meist mit der Bibel in der Hand – erzählen Mitglieder evangelikaler Gemeinden und Werke von ihren Glaubenserfahrungen. Für sie sind die Großkirchen (und auch oft die Ökumene) verdächtig; ihnen, so kann man dann hören, gehe es im Unterschied zu den Kirchen, die Nebensächliches in den Mittelpunkt gerückt hätten, wirklich um das Entscheidende: um ein bewußtes Leben mit Jesus Christus. Damit könne jeder gleich, sofort beginnen. So bietet z. B. eine evangelikale Organisation eine Kleinschrift an, durch die jemand – hält man sich nur an die dort angegebenen vier

Punkte – innerhalb von zehn Minuten zu einem „wiedergeborenen Christen" werden kann, wobei ein Gebet als (vorläufiger) Schluß dieser Missionierung in diesem Text auch vorgesehen ist. Natürlich wissen auch Evangelikale um die Bedeutung christlicher Gemeinschaft und Gemeinde – und deswegen erfolgt meist zugleich eine Einladung in die eigene evangelikale Gemeinde. Dort wirken dann die Entschiedenheit, die Begeisterung, das Engagement für manche überzeugend – und die Tatsache, daß Neue rasch integriert und nicht bloß „versorgt" (und schon gar nicht als Neue scheel angesehen) werden. Der bekehrte Einzelne erhält hier auch die – oft sehr kurze, aber griffige – Ausbildung, die eigene Erfahrung weiterzusagen; und die Gemeinde gibt Rückhalt und Heimat.

Persönliches Service: Hausbesuch – Jehovas Zeugen und Mormonen

Die wohl bekannteste – und teilweise als Belästigung empfundene – Überzeugungsstrategie ist jene des Hausbesuchs, vor allem (mit System!) praktiziert von Jehovas Zeugen. Hier geht es – wie so oft – nicht um einen Dialog zwischen Besucher und Besuchtem: Ziel ist, den Hausbewohner zunächst durch Ansprechen aktueller Themen so weit zu interessieren, daß er nicht nur diese (erste) Predigt, sondern noch weitere anhört. Zugleich soll auf diese Weise der Besuchte in seiner bisherigen Glaubensüberzeugung – welche Richtung auch immer diese hatte – verunsichert werden, um offen für die „gute Botschaft" von Jehovas Zeugen zu sein. Wer in den ersten Gesprächen ein gewisses Interesse zeigt, der wird eingeladen, ein „Heimbibelstudium" zu absolvieren, das – als besonderes Service – eben in der Wohnung des Betreffenden durchgeführt wird. Wer vielleicht durch familiäre Gegebenheiten (Kleinkind, Pflegefall . . .) nicht so flexibel ist, erhält auf diese Weise die Möglichkeit zur „religiösen Weiterbildung" – die allerdings nicht, wie es der Name vermuten läßt, anhand der Bibel erfolgt, sondern anhand der Literatur der Wachtturm-Gesellschaft; die Bibel dient dabei bloß als (vielverwendetes) Nachschlagewerk. Durch die den Zeugen Jehovas eigene Art der Bibelinterpretation wirkt dann die Art der Argumentation für manche überzeugend – vor allem, wenn sie, wie in diesem Fall, mit der „Drohbotschaft" verbunden ist, daß das Überleben nach der (nahen) endzeitlichen Schlacht an die Mitgliedschaft in dieser Organisation gebunden ist, die zwar keinen Platz im Himmel mehr garantieren kann, wohl aber einen in einem „irdischen Paradies". – Hier ist wohl sehr stark das Element der Angst als Mittel zur Überzeugung vorhanden. Übrigens hat der „Straßendienst" der Zeugen Jehovas, bei dem die Mitglieder (stumm) ihre Zeitschriften „Der Wachtturm" und „Erwachet" anbieten, weniger die Aufgabe, Menschen unmittelbar von der Wahrheit dieser Organisation zu überzeugen, als vielmehr auf diese Weise die Präsenz dieser Gemeinschaft zu dokumentieren – im Unterschied zu den Kirchen . . .
Konträr zu den Zeugen Jehovas ist die Verkündigung der Mormonen (offiziell: Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage) aufgebaut, die einen – gleichsam typisch amerikanischen – Optimismus verkünden. Ihnen geht es übrigens bei den Hausbesuchen nicht primär darum, unmittelbar in ein religiöses Gespräch mit dem angetroffenen Familienmitglied einzutreten, sondern einen Termin zu vereinbaren, wo nach Möglichkeit die gesamte Familie angesprochen werden kann. Nach mehreren Abenden der Einführung in Lehre und Leben der Mormonen – das sehr familienorientiert ist – erfolgt die Einladung, sich dieser „Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage" anzuschließen und dies durch die Taufe zu dokumentieren. Für manche wirkt das Engagement der jungen, oft amerikanischen Missionare, die auch im Hochsommer meist mit dunklem Anzug, weißem Hemd und Krawatte unterwegs sind, attraktiv, sie werden dann als Vorboten einer Elite gesehen, zu der man auch gerne gehören möchte.

Gesundheit und Religion – von den Adventisten bis Reiki

„Hauptsache ist, gesund zu sein"; diese in unserer Gesellschaft stark verankerte Haltung führt dazu, daß Angebote zu gesundem Leben in steigendem Maß Resonanz finden. Das gilt u. a. für die Seminarreihen, welche die „Liga Leben und Gesundheit" veranstal-

tet, wo neben Kochrezepten auch die Bibel zu Wort kommt – und schließlich auch die religiöse Komponente angesprochen wird, denn diese Organisation ist eine Gründung der Gemeinschaft der „Siebenten-Tags-Adventisten".
Auf der Suche nach gesunder Ernährung und Lebensweise können heute zahlreiche Angebote ausprobiert werden: Makrobiotik oder Produkte des anthroposophischen biologisch-dynamischen Landbaus, Bach-Blüten oder Reiki. Dabei soll nichts gegen Vollwertkost oder Naturheilmittel gesagt sein; doch bei diesen Angeboten geht es um mehr: Wer erst einmal von der Wirksamkeit des jeweiligen Weges (der übrigens keinen Absolutheitsanspruch vertritt) überzeugt ist, kann – oft fast unmerklich – auch die dahinterstehende Ideologie übernehmen. Der (subjektive) Erfolg solcher Wege zur Gesundheit bzw. Gesunderhaltung läßt auch von der Richtigkeit der (östlich beeinflußten) Ideologie überzeugt sein. Nicht Worte sind es, die hier primär wirken, sondern die Wirkungen der Heilswege und angenommenen Energieströme.

Der Weg, die Welt zu verändern – die „Mun-Sekte"

Straßenstände mit der Einladung, sich für die Verwirklichung der Menschenrechte im Ostblock einzusetzen oder sich grundlegend mit der Frage des Kommunismus zu befassen, sprechen immer wieder – vor allem junge – Menschen an. Das angebotene Vortragsprogramm weist manche namhafte Persönlichkeit auf; so wirkt die anscheinend „bloß" akademische Veranstaltung besonders attraktiv – noch dazu, da sie in gepflegter Umgebung abgehalten wird. Was aber nicht jeder Besucher weiß: Hinter solchen und verschiedenen anderen Initiativen und „Foren" steht Mr. Mun, der Gründer der Vereinigungskirche (eher bekannt als „Mun-Sekte"). Was hier zunächst überzeugend wirkt, ist der Idealismus der (jungen) Mitglieder; sie setzen sich mit all ihren Kräften für eine neue, bessere Welt ein; wer will schon den Kommunismus oder ist gegen eine saubere Politik . . . Wenn dann in einem weiteren Schritt in eines der Zentren der Vereinigungskirche und zu (Wochenend-)Seminaren eingeladen wird, dann kommt die ideologische Hinführung zum Gedankengut dieser neuen religiös motivierten Extremorganisation zum Tragen. Sie ist im Lauf ihres 35jährigen Bestehens nicht nur international verbreitet, sondern hat auch international wirtschaftlich massiv aufgebaut, so daß man heute von einem „Mun-Imperium" sprechen kann. Für manchen, der erstmals mit der Ideologie der Vereinigungskirche konfrontiert wird, ist die Assoziation „Sekte" rasch gegeben; doch solche „Anfechtungen" wissen die Mitglieder geschickt für sich zu nützen. Es wird dann darauf hingewiesen, daß dies eben eine Versuchung sei und Satan alle Mühe daransetze, den Betreffenden von der „Wahrheit" – nämlich Mun als „Herrn der Wiederkunft" und Vollender der Mission Jesu anzuerkennen – abzuhalten. Zur Strategie gehört hier u. a. ein subtiles (den Mitgliedern oft gar nicht bewußtes) Einhaken bei falschen Schuldgefühlen und Ängsten. Der Weg in die „Freiheit" im Sinne der Vereinigungskirche besteht dann im „Akzeptieren" der zentralen Rolle Muns, was weniger durch Überredung als durch verschiedene, zum Teil als suggestiv bezeichnete Formen der Beeinflussung erfolgt. Dann weiß sich der Betreffende als „Auserwählter", mitarbeiten zu dürfen am Aufbau einer neuen Welt und einer neuen Menschheit, die letztlich – dank Mun – sündenlos sein soll.

„Es funktioniert" – Scientology

Am Anfang steht die Einladung zu einem kostenlosen Persönlichkeitstest; nach Auswertung von 200 Antworten gibt es z. T. ein niederschmetterndes Ergebnis; massive Gefährdungen der Person wurden sichtbar, schwere Krisen wurden aufgedeckt – auf die der Betreffende z. T. auch zustimmend geantwortet hat. Doch soll ein solcherart bedrohter Mensch nicht ohne Lösung weggehen: meist mangelt es an der Kommunikation, das hat sich auch beim Test gezeigt! Daher heißt die Lösung: Besuch eines „Kommunikationskurses", angeboten zu einem noch erschwinglichen Preis. Am besten ist es wohl, gleich anzuzahlen, denn Scientology zeichnet sich aus durch steigende Preise. – Am Ende dieses Kurses, der verschiedene Übungen enthält, fühlt sich der Kursteilneh-

mer auf jeden Fall erfolgreich. Dies „darf" er sogar in Form eines „Erfolgsberichts" schriftlich dokumentieren. Aber warum jetzt, wo die Erfolgslinie gerade erst begonnen hat, schon wieder damit aufhören? Deswegen legen „Erfahrene" schon den „Fahrplan" fest und bieten weitere Kurse an – deren Kosten allerdings (für Österreicher) schon fünfstellige Zahlen aufweisen. Kein oder wenig Geld muß aber kein Hindernis auf dem Weg zur „totalen Freiheit" sein: Es gibt auch die Möglichkeit des Mitarbeiters (gegen niedrige Bezahlung, wie es teilweise – sehr richtig! – heißt). Die Kurse sind zwar dann gratis, müssen aber, wenn die Bedingungen nicht eingehalten werden, laut Vertrag zurückbezahlt werden. Wer jedoch so von der Wirksamkeit dieser Mischung aus Science-fiction, fernöstlichen Ideen und Psychologie anhand der ersten Erfahrungen völlig überzeugt ist, nimmt auch solche – für manche fragwürdige – Wege zu einem (für manche ebenfalls fragwürdigen) Ziel in Kauf, nämlich „Ursache über das Leben" zu werden. Was hier der Überzeugung nachhilft, sind die Art des Durchsetzungsvermögens und die Ausdauer der Werber.

Meditation: der Weg nach Innen – oder zum Guru (Krishnaschau u. a.)

Zahlreiche Plakate laden zur Meditation ein; hinter diesen oft sehr unscheinbaren Angeboten steckt eine breite Palette letztlich östlicher (hinduistisch gefärbter) Missionierung, die insgesamt einer Sehnsucht des westlichen Menschen nach Stille, nach Spiritualität (was auch immer darunter verstanden wird), nach Verankerung des eigenen Lebens in anderen Dimensionen als im bloß Materiellen entgegenkommt. Oft ist dieses Meditationsangebot auch dem westlichen Menschen und seinem Denken in Leistung und Machbarkeit angepaßt. Einige Einführungsabende – und schon erfolgt die Initiation (nach Zahlung einer einmal fälligen Summe), die Einführung in die TM, die „Transzendentale Meditation", durch die der Mensch Streßlösung, Lebensgenuß, Glück und Erfolg erfahren soll – also ein 200%iges Leben: 100% innerweltlicher Genuß und zugleich 100% geistige Erfüllung. – Jedoch nicht jede der im Westen aktiven Meditationsangebote ist so sinnenfreudig; es gibt durchaus auch verschiedene, z. T. sehr radikale Wege, die totale Gütergemeinschaft, einen streng geregelten Tagesablauf – und keine Arbeit, sondern Betteln (durch „Verschenken" von Büchern, Schallplatten und Zeitschriften) vorsehen, wie dies bei der ISKCON, der „Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein", der Fall ist.
Hier geht es nicht um ein kognitives Erfassen von Wahrheiten, hier wirkt die Methode überzeugend, weil sie wirkt (und das noch dazu meist rasch). Von der Überzeugung der Richtigkeit der Technik wird dann die Richtigkeit des Gurus – der hier die zentrale und unantastbare Position wird – abgeleitet.
Einige Gurus sind wählerisch in der Aufnahme ihrer Schüler, andere wiederum wollen möglichst jedem sofort das Glücksgefühl der Meditation ermöglichen, was z. B. bei Sahaja Yoga und ihrem – ausnahmsweise weiblichen – Guru, Nirmala Devi, intendiert ist. Es gibt anscheinend nicht nur eine „vaterlose Gesellschaft", sondern auch die Sehnsucht nach der – großen – Mutter . . .

Wenn Prophetenworte locken – Heimholungswerk und Fiat Lux

„Christus spricht heute" – mit diesem und keinem geringeren Anspruch, daß durch sie Jesus Christus sich heute erneut offenbart, tritt Gabriele Wittek, die Gründerin des „Heimholungswerkes Jesu Christi", das sich jetzt „Universelles Leben" nennt, auf. Viele Plakate – oft in Blau gehalten – laden zu Vorträgen und anderen Veranstaltungen dieser noch keine 15 Jahre alten Organisation ein, die jedoch bereits international Verbreitung hat. Was hier anzieht, ist nicht eine besondere Lehre, sondern das Faktum, daß man jetzt, Ende des 20. Jahrhunderts, Augen- und Ohrenzeuge sein kann, wenn „Christus spricht" (und dabei übrigens das Neue Testament sehr kräftig „korrigiert"). Doch soll es nicht nur bei einem solchen Erleben bleiben; das „Universelle Leben" bietet einen „Meditationsweg" an, wo letztlich diese Menschen selbst fähig sein werden, dieses „innere Wort" zu hören. Und damit dieses „innere Wort", durch Frau Wittek verkündet, auch äußerlich gleichsam „handfest" wird, wurde in und um Würzburg mit dem Aufbau eines

„Christusstaates" mit zahlreichen Betrieben (vom „Christus-Laden" bis zur „Christus-Klinik") begonnen. – Was hier überzeugt, das ist die geheime Macht der Prophetie, die nicht hinterfragt werden darf, die aber als Überhöhung und Vollendung biblischer Offenbarung (die vielfach von der Kirche verfälscht wurde, wie das „Universelle Leben" behauptet) gesehen wird. Damit weiß man sich im Besitz der „höheren Wahrheit", die eben nur von den bereits dazu „Reifen" erfaßt werden kann.

Witteks „Heimholungswerk Jesu Christi"/ „Universelles Leben" ist nur eine der zahlreichen Neuoffenbarungsgruppen, die gegenwärtig im deutschen Sprachraum aktiv sind. Manche beschränken sich darauf, ihre „Erkenntnisse" auf schriftlichem Weg zu verbreiten, andere wiederum koppeln ihre Botschaft, wie dies bei „Fiat Lux" der Fall ist, mit medizinischen Angeboten, z. B. gegen atomare Strahlung, was auch drei Jahre nach Tschernobyl durchaus aktuell ist; man weiß nie, wann der nächste GAU kommt . . .

Feeling aber ist mehr . . . New Age

Geschäfte, Inserate, ja sogar eigene „Esoterik-Messen" laden ein zum „Umsteigen" aufs Gefühl; mit dem Angriff auf unsere „verkopfte" Gesellschaft ist zugleich die Hoffnung auf ein von „Ganzheitlichkeit" geprägtes neues Zeitalter, das „New Age", verbunden. Hier geht es nicht um eine Doktrin, hier soll auch nicht missioniert werden; New Age will vielmehr zu einer „Bewußtseinserweiterung" führen – und als Zeichen dafür gilt der Wassermann (daher auch „Wassermann-Zeitalter" genannt, welches das Zeitalter der Fische – das Zeitalter des Christentums – ablösen soll). Konkret wird darunter verstanden, daß das bisher nur wenigen vertraute esoterische Wissen der Menschheit allgemein zugänglich gemacht werden soll. Dieses Wissen soll dann auf allen Ebenen des Lebens verändernd wirken. – Der „Einstieg" in diese eher als Feeling denn als Organisation oder Lehre zu umschreibende Strömung ist vielfältig: durch diverse Meditationskurse und Körpertherapien, durch einschlägige – und zahlreich vorhandene! – Literatur, durch Kurse zur Selbsterfahrung und -entfaltung, Reinkarnationstherapien, Feuerlauf, Schamanenreise u. v. a. . . . Die Angebote sind z. T. nicht billig – was manchen vielleicht schon unter diesem Aspekt zur Überzeugung kommen läßt, daß diese Angebote tatsächlich von großer Bedeutung sein müssen, da die Preise hoch sind. – Hier wird wohl nicht so sehr auf schriftlichem Weg die tatsächliche Werbung gemacht, sondern vor allem wiederum durch die Erfahrung und das Weitererzählen dieser – bewußtseinsverändernden – Erfahrung. Die persönliche Kontaktnahme, das Gespräch im Verwandten- und Freundeskreis über diese Erlebnisse und Eindrücke läßt manche aus dieser Szene den Vergleich zum frühen Christentum ziehen, wie doch auch diese Kontakte entscheidend waren.

Überzeugung durch Medien – im Kontakt mit der Geisterwelt

Kontakt mit der Geisterwelt wurde nicht nur im 19. Jahrhundert versucht. Auch heute erleben wir ein massives Ansteigen des Interesses an Tischrücken, Pendeln, Tonbandstimmen (neuerdings, so verkünden Überzeugte, zeigen sich die Geister sogar auf Videos). Dahinter steht die Suche, mit „höheren Welten" in Verbindung zu kommen. Aus der Suche nach einem Anhaltspunkt für ein Weiterleben nach dem Tod kann aber rasch die Sucht nach Erfahrung, welche die eigenen Sehnsüchte bestätigt, werden.

Überzeugung durch Medien – das ist noch in einem anderen Sinn zu verstehen, nämlich in der Hinsicht, in welcher Weise die Massenmedien als strategische Mittel zur Überzeugung eingesetzt werden; in diesem Bereich haben wir derzeit noch vergleichsweise relativ wenig Aktivitäten (im Unterschied zu den USA). Sicher werden die Printmedien in unterschiedlicher Intensität genützt. – Aber eines ist wohl zu bedenken: Nicht das im hochmodernen Tonstudio entstandene Video oder die noch so clever formulierte Annonce sind das wirklich Entscheidende, sondern die Begegnung mit Menschen, die ihre Überzeugung leben. Dann aber sind wir Christen auch nach unserer – an der Bibel orientierten – „Überzeugungsstrategie" gefragt: nach unserer Einmütigkeit (trotz aller Konflikte), nach unserer Liebe, der Bereitschaft zum Teilen und nach unserer Offenheit, uns täglich neu am Beispiel Jesu zu orientieren.

Praxis

Magdalene Bußmann

Glauben und Alltag

Im folgenden Beitrag sucht Bußmann zu verdeutlichen, welche Wünsche, Perspektiven, Kritik Frauen haben, die der offiziellen Kirche eher distanziert begegnen und die auch nicht mehr in „gewöhnlichen" christlichen Gemeinden beheimatet sind, die aber versuchen, Wesentliches der christlichen Botschaft als den Alltag prägend und qualifizierend zu leben und mitzuteilen und so die Spaltung von Glaube und Leben zu überwinden. red

I. Was bedeutet für mich mein christlicher Glaube?

Es fällt mir nicht leicht, mich zum Thema: Wie ich meinen Glauben lebe und bezeuge, in der Öffentlichkeit einer theologischen Zeitschrift zu äußern.
Denn Glauben, die daraus resultierende Spiritualität und Lebenspraxis bedeuten für mich existentielle und essentielle Konstituentien meiner Person, die darzulegen und zu begründen an „meine Substanz" gehen, und die preiszugeben ich mich scheue. Dennoch möchte ich versuchen, ohne allzu intim-persönlich zu werden, mitzuteilen und darzulegen, was für mich mein christlicher Glaube bedeutet und wie ich versuche, ihn zu leben, zum einen in einer christlich-kirchlich weithin distanzierten Gesellschaft, zum anderen in einer Kirche, deren oberste Repräsentanten durch ihre Äußerungen und durch ihr Verhalten die ohnehin im Schwinden begriffene Glaubwürdigkeit der Kirche und deren Attraktivität für Menschen noch zusätzlich untergraben.

Enttäuschungen über die Kirche

Ärger, Wut, Resignation, das sind vorherrschende Gefühle, wenn ich an *die Kirche* denke, und diese unproduktive Hilflosigkeit teile ich mit zahlreichen Frauen und Männern.
Besonders meine Generation, die „im Aufwind" des 2. Vatikanischen Konzils Theologie studierte, sah die Motivation für Studium und Beruf auch in der Hoffnung begründet, daß communio, participatio, allgemeines Priestertum aller Gläubigen, pilgerndes Gottesvolk reale Basiswahrheiten, Grundwerte einer „neuen" Kirche sein würden, wie sie die Pastoralkonstitution Gaudium et spes Nr. 1 visioniert.
Wir sahen allerdings unsere Hoffnungen auf eine geschwisterliche Kirche immer mehr enttäuscht, und angesichts der gegenwärtigen kirchlichen „Großwetterlage" möchte ich sagen, daß ich auf das „Heil von oben" nicht mehr hoffe und auch von dort nichts mehr erwarte. Mir wird es immer mehr klar, daß es an mir und meinen Mitmenschen liegt, ob und wie unsere Vorstellungen und Visionen einer neuen Kirche Wirklichkeit werden. Das bedeutet allerdings, daß wir die Kirche nicht als quantité négligeable links oder rechts liegen lassen wollen, sondern daß wir uns in und an ihr abmühen, um das Sinn- und Hoffnungspotential der christlichen Botschaft nicht den „offiziellen" Verwaltern und Hütern allein zu überlassen.
Gerade Frauen, denen Christentum und Kirche (noch) nicht gleich-gültig geworden sind, sind auf der Suche nach „alternativen" Modellen befreiender, im Erfahrungskontext von Frauen radizierender Spiritualität und Christlichkeit und wollen diese innerhalb der Kirche leben und gestalten können. Wir Frauen wollen – frei von amtlicher „Bevormundung" – Spielräume (aber keine Ghettos), in denen wir uns z. B. mit Themen feministischer Theologie, mit von uns gestalteter Liturgie, mit neuen Formen des Umgangs mit der Bibel bekannt machen können. Wir wollen uns als eine Gemeinschaft von Schwestern erfahren und nicht in erster Linie als Konkurrentinnen in bezug auf Männer, wie die traditionellen Sozialisationsmuster es uns Frauen vermitteln.

Frausein als gleichwertige Form des Menschseins

Wir Frauen wollen ganz bewußt in der Kirche unser Frausein als eine dem Mannsein gleichwertige Form des Menschseins leben und zum Ausdruck bringen. Wir wollen das Sinnpotential, das Menschenbild, das christliche Religiosität fundiert, von sexistischen

Verengungen und Diskriminierungen befreien und wollen diese Vision einer menschenfreundlichen, geschwisterlichen Kirche Wirklichkeit werden lassen, einer Kirche, die bei den Menschen von heute ist, ihre alltäglichen Sorgen und Probleme teilt, die eine Sprache spricht, in der dieses aggiornamento auch lebt und „ankommt".
Dieses Problem, daß Glauben und Leben, Beten und Arbeiten, Religion und Alltag als zwei „getrennte Bereiche" erlebt werden, teile ich mit vielen Frauen und Männern. Und die Halbierung meiner Existenz als Christin möchte ich überwinden, ich möchte mein Leben „ganz" leben, ohne Sonntagsfeierlichkeit und Alltagsbanalität. Ich bin auf der Suche nach Formen der Spiritualität, der Religiosität, die dem Alltag Sinnkonsistenz verleihen, aus denen deutlich wird, welche religiöse Kraft das Leben in allen Dimensionen prägt.

II. „Alltagsreligiosität" als Ganzheit der christlichen Existenz

Mit dem eher plakativen Begriff „Alltagsreligiosität" möchte ich zu umschreiben versuchen, was für mich diese angezielte Ganzheit der christlichen Existenz bedeutet. Dieses Stichwort beinhaltet gleichzeitig Kritik und Programm, bedeutet den Versuch, die unaufgebbare Einheit von Glauben und Leben aufs neue zu erinnern, will deutlich machen, daß religiöses Leben und Alltag nicht unverbundene Bereiche sind.
Ich verstehe diese Hinweise selbst als vorläufige, als Gehversuche in eine Richtung, deren Ziel noch nicht benennbar ist, und ich möchte die LeserInnen bitten, meine Ausführungen eher als „Suchbewegung" denn als „Marschroute" zu verstehen. Zudem möchte ich mein Engagement als feministische Theologin zum Ausdruck bringen. Wenn ich im folgenden von meinen Erfahrungen ausgehe, die ich mit zahlreichen Frauen teile, dann kann und möchte ich diese Aussagen nicht global auf *alle* Frauen beziehen, da unser Lebenskontext und -konzept jeweils unterschiedlich qualifiziert ist. Damit will ich auch nicht bestreiten, daß Männer nicht gleiche oder ähnliche Erfahrungen machen.

Mir geht es darum, ein wenig zu verdeutlichen, welche Wünsche, Perspektiven, Kritik Frauen haben, die der offiziellen Kirche eher distanziert begegnen, die aber versuchen, Essentials der christlichen Botschaft als den Alltag prägende und qualifizierende zu leben und mitzuteilen.
Alltagsreligiosität bezeichne ich als „Kontrastfolie" gegenüber der kirchlich verordneten und definierten Religiosität, die für viele Frauen zunehmend weniger tragfähig und „sinnhaltig" wird, da Inhalte und Vermittlungsformen die Lebenswirklichkeit von Frauen nicht mehr ansprechen. Denn kirchlich vermittelte Religiosität sieht Frauen als Subjekte nach wie vor nicht vor: die religiöse Sprache, die Symbole, die Moralvorschriften sind von Männern für Frauen verbindlich gemacht worden, Frauen haben kaum eine Möglichkeit, die religiöse Sinngebung und -deutung als Subjekte zu bestimmen, trotz aller wohlgemeinten Aussagen der Amtsträger *über* uns Frauen.

„Kontrastfolie" gegenüber kirchlich verordneter Religiosität

Das möchte ich ein wenig verdeutlichen: Für uns Frauen gilt es als „Sünde" (zwar nicht im strengen Wortsinn), wenn wir uns als selbstbewußt, stark, schön und gut erfahren und mitteilen, denn die traditionellen „Frauentugenden" wollen uns demütig, bescheiden, unauffällig sehen. Daß solche Verhaltensweisen nie mündige, eigenständige, kompetente Menschen zur Folge haben können, das liegt auf der Hand. Diese Diskrepanz zwischen traditionellen kirchlichen Sozialisationsnormen und persönlich-alltäglichen Ansprüchen erfahren wir Frauen immer ärgerlicher als unterdrückerisch und bevormundend, zumal für Männer andere Verhaltensweisen gelten. Die Fixierung auf angeblich typisch „weibliche" und typisch „männliche" Eigenschaften ist eine Polarisierung, die voll auf unsere Kosten geht in bezug auf Gleichwertigkeit und -berechtigung.

Die Bedeutung religiöser Zeichen

Ein weiteres Beispiel, an dem ich die Diskrepanz zwischen Glauben und Leben deutlich spüre, sind religiöse Ausdruckshandlungen: Sakramente, liturgische Gesten, Symbole tragen der leib-geistigen Wesenskonstitution

des Menschen Rechnung, wir sind auf sinnenfällige Zeichen angewiesen, um uns ganzmenschlich mitteilen zu können. Religiöse Zeichen machen deutlich, daß zur menschlichen Kommunikation die rein verbale Dimension nicht ausreichend ist, daß Gemeinschaft und Verständigung besonders auch im Bereich des Glaubens angewiesen sind auf Zeichen und Symbole, die das zum Ausdruck bringen, was uns Menschen in unserer leib-geistigen Existenz angeht und betrifft. Sakramente weisen nun im besonderen Maße auf unsere menschliche Verfaßtheit hin und bringen sie zum „Ausdruck" als sichtbare Zeichen einer im Glauben erfahrenen Wirklichkeit, in denen das transparent, fühlbar wird, was sie gnadenhaft bewirken sollen. Sie weisen „handfest" auf eine Wirklichkeit und Wirksamkeit hin, die im Glauben erfahrbar und mitteilbar ist, sich im menschlichen Miteinander auswirkt und so die „Materialität" des Heiles verdeutlicht, die im fleischgewordenen Wort Gottes, in Jesus Christus, ihre Wurzel hat. Doch dieser Zusammenhang wird zunehmend weniger erfahrbar und nachvollziehbar: Für mich, für viele andere Frauen sind kirchlich vermittelte Zeichen und Handlungen inhaltsleer, lediglich rituelle Gesten, die ihre transzendierende Kraft verbraucht bzw. verloren haben, sie bewirken nicht das, was sie zeichenhaft andeuten. Sie sprechen uns Frauen in unserem Lebenskontext nicht mehr unmittelbar an, sie geben keine Impulse für unsere konkrete Alltagswelt, denn sie sind bezogen und eingebunden in einen Bereich von Kirchlichkeit, der den Zusammenhang mit dem Alltagsleben verloren hat.

Frauen sind auf der Suche nach neuen Formen, Symbolen, Ausdrucksmöglichkeiten, in denen das wirksam werden kann, was für uns an lebensbejahendem, hoffnungsspendendem, sinngebendem Potential des Christentums wichtig ist und das auch im Alltag „trägt". Werte und Verhaltensweisen wie: Solidarität, Gerechtigkeit, Gemeinschaft, Fairneß . . . bilden die christlich inspirierte Basis für die persönlich-politische Praxis.

Formen „säkularer Liturgie"

Menschenketten, Mahnwachen, gemeinsame Feiern, Mahlzeiten z. B. können Formen „säkularer Liturgie" werden, in denen wichtige christliche Grundwerte wie Frieden, Gerechtigkeit, Geschwisterlichkeit zeichenhaft vermittelt werden und auf Kompetenzen und Verhaltensweisen zielen, die gerade für den Alltag die spirituell-politische Matrix bilden.

Ich möchte zum Ausdruck bringen, was mich als Christin prägt und motiviert, was mich zum Handeln herausfordert; ich möchte meinen Glauben in allen Bereichen meines Lebens transparent machen, ich möchte nicht bloß einen „geglaubten Glauben" behaupten und explizieren können, Glauben soll die Totalität meines Lebens bestimmen im Sinne von 1 Petr 3, 15. Mir fällt es immer schwerer, diesen Glauben in explizit kirchlichen Zusammenhängen zu leben und zu begründen.

III. Informelle Gruppen anstelle von Gemeinde

Meine bisherigen Überlegungen – Kritik und lediglich Andeutungen von Alternativen – sind schwer in herkömmlichen Modellen der organisierten Pastoral zu verorten; ich selbst bin nicht in einer Gemeinde engagiert und „zu Hause", ich empfinde diese Situation nicht als defizitär.

Meine „Gemeinden" sind eher informelle Gruppen, die engagiert politisch-christlich arbeiten, sind feministische Gruppen in der Kirche, sind Friedens- und Umweltgruppen, ohne ausdrückliche Bindung an traditionell gemeindlich-liturgische Formen. Die Einheit von Aktion und Kontemplation, von Glauben und Leben, die hier ansatzweise erfahren wird, kann ich kaum beschreiben und fixieren, denn sie „transzendiert" konfessionelle, liturgische, gemeindliche Dimensionen, für mich ist sie – vielleicht – andeutbar im Begriff Alltagsspiritualität, der die Strahlkraft meint, die das Leben in allen Dimensionen als vom Glauben inspiriertes prägt.

Identität durch Solidarität

Ziel für meine eigene Person ist es, eine Identität zu gewinnen, die sich qualifiziert durch Solidarität – Verantwortung – Kompetenz, die erreicht bzw. angezielt werden kann nur in Kommunikation und Interaktion von

PartnerInnen, für die gleiche Wertvorstellungen und Verhaltensweisen verbindlich, weil lebens- und erstrebenswert sind.
Daß hiermit – vielleicht – der traditionelle christliche Glaubenskontext überschritten ist und „Glaubensgemeinschaften" Konturen bekommen, die sich nicht primär an christlichen Inhalten, sondern am kommunikativ-ethischen Handeln orientieren, bleibt offen, desgleichen daß sich Basiselemente christlichen Glaubens auch als „säkulare" Kompetenzen und Verhaltensweisen aufweisen lassen, die sich verbinden mit gleichgerichteten, nicht christlich motivierten Bewegungen.
Ich sehe hier eine Herausforderung und Perspektive für mich als Christin, die Vermittlung von „Glauben" und „Welt" über eine gemeinsame solidarische Praxis zu versuchen, eine Praxis, die sich an gemeinsamen ethischen Grundwerten orientiert und die im Begriff „Alltagsreligiosität" Anspruch und Richtung artikuliert.
Die Rede von Gott, die religiöse Dimension des Glaubens ereignet sich auch und gerade dort, wo Menschen nach Gelingen und Sinn des Lebens fragen und auf diese Fragen gemeinsam nach Antworten suchen, durch die menschenwürdiges „Überleben" möglich wird.
Christlich-religiöser Lebensvollzug ereignet sich dort, wo Menschen einander annehmen, wo Menschen nicht instrumentalisiert, zu Objekten der eigenen Bedürfnisbefriedigung – sei es im privaten, sei es im politischen Kontext – degradiert werden. „Alltagsreligiosität" als funktionale Größe hat Erfahrungen zu ermöglichen und zu beschreiben, die die „Eindimensionalität" der Bewußtseins- und Lebenszusammenhänge, verursacht durch politische, ökonomische, administrative ... Sachzwänge, durchbrechen, Verhalten und Begegnungen zu ermöglichen, die nicht verzweckt und der Eigendynamik gesellschaftlicher Herrschaftslogik eingepaßt sind, sondern in denen Subjektwerden von Menschen in gegenseitiger Akzeptanz und Toleranz ermöglicht wird.
Religiosität, die den Alltag als spirituelle Kraft durchstrahlt, artikuliert sich gerade darin, daß sie über das Konkret-Faktische hinausweist und eben die Alltäglichkeit transzendiert als Gabe und Aufgabe.

Achim Battke

Vorsicht: Überzeugung!

Der folgende Erfahrungsbericht zeigt anschaulich, wie sehr Überzeugung mit der Person und dem persönlichen Glauben, mit der jeweiligen Geschichte und mit der Bereitschaft, sich der Wahrheit zu öffnen, zu tun hat. Battke erzählt von seinen Erfahrungen mit dem Überzeugen und bietet „Merkmale überzeugender Überzeugungsversuche" an, um schließlich einen sehr persönlichen Überzeugungsversuch zu „seinem" Thema, der atomaren Abschreckung, zu machen. *red*

Ich will von meinen Erfahrungen mit einem Thema berichten, welches mich nun schon gut 25 Jahre begleitet. Grob geschätzt, befand ich mich mehrere hundert Male in Situationen, in denen entweder andere versuchten, mich hinsichtlich dieses Themas von der Wahrheit zu überzeugen, oder ich selbst den gleichen Versuch gegenüber anderen unternahm. Was dieses eine Thema angeht, glaube ich inzwischen, „Experte in Überzeugungsversuchen" zu sein. Von diesen Erfahrungen will ich berichten und von meinen Folgerungen aus ihnen. Zum Schluß will ich versuchen, und dies erscheint mir fast unverzichtbar zu sein, Sie, verehrte LeserInnen, von dem zu überzeugen, was im Lauf der Jahre mir Überzeugung geworden ist.

I. Das Thema: Atomare Abschreckung – unverzichtbar oder unverantwortbar?

Ich war 20 Jahre alt und gerade Soldat bei der Bundeswehr, als die „Kubakrise" im Oktober 1962 die Welt an den Rand einer Atomkriegskatastrophe brachte. Wir diskutierten damals viel darüber, doch erfaßten wir wohl kaum, was es bedeutet hätte, wenn innerhalb weniger Stunden Millionenstädte in Ost und West das Schicksal von Hiroshima und Nagasaki geteilt hätten.
Im folgenden Sommer verteidigten wir als Offiziersanwärter im Manöver bayrische Dörfer mit Atomartillerie gegen angreifende Panzerverbände. – In mir wuchs die Überzeugung, es könne wohl kaum eine Verteidigungssituation in Mitteleuropa geben, wel-

che den Einsatz von Massenvernichtungsmitteln rechtfertigen könnte. Einige Jahre später verweigerte ich den Kriegsdienst.

In den 70er Jahren arbeitete ich längere Zeit in einer Forschungsgruppe für Friedenspädagogik. Nun war es für mich eine berufliche Aufgabe geworden, über atomare Abschreckung nachzudenken. Ich versuchte, sie als historisches Ereignis zu verstehen, ihre innere Logik zu analysieren, ihre Risiken und eventuellen Vorteile abzuschätzen.

Mein Engagement in Pax Christi kam hinzu. Als ich Ende 1979 erfuhr, daß es dieser katholischen Friedensbewegung in der BRD trotz entsprechender Diskussionen immer noch nicht gelungen war, eindeutig Stellung zu nehmen zur atomaren Abschreckung, spürte ich in mir eine entscheidende Veränderung: Es reichte mir nun nicht mehr, selbst überzeugt zu sein und in meinem Umfeld auch dafür einzutreten. Ich wollte meine Kraft und mein Wissen einsetzen, um Pax Christi und möglichst viele Menschen in der katholischen Kirche und außerhalb von ihr zu einem Nein ohne Wenn und Aber zur atomaren Abschreckung zu bewegen. Ich war überzeugt, der Einsatz von Atomwaffen und anderen Massenvernichtungsmitteln lasse sich durch nichts rechtfertigen. Und ich wollte möglichst viele Menschen davon überzeugen und sie veranlassen, politisch wirksame Konsequenzen zu ziehen.

Wenige Jahre später kam es in Pax Christi zu eindeutigen Stellungnahmen:

„Pax Christi lehnt mit aller Entschiedenheit das bestehende Abschreckungssystem ab, das auf der Androhung des Einsatzes atomarer Waffen aller Art, aber auch chemischer (und im Zweifelsfall auch biologisch-bakteriologischer) Kampfstoffe sowie zunehmend konventioneller Massenvernichtungswaffen (z. B. Streubomben) beruht. Das bedeutet, daß wir den Einsatz solcher Waffen bedingungslos ablehnen. Folglich sind auch der Besitz, die Entwicklung und Produktion sowie die Androhung des Einsatzes dieser Waffen entschieden zu verwerfen"[1].

Drei Jahre später wurde ergänzt, dieses „Nein zur Abschreckung (müsse) praktisch werden". „Schritte zur Verweigerung" seien zur Überwindung der atomaren Abschreckung unverzichtbar. Gewaltfrei sei Widerstand zu leisten. Konflikte mit dem Staat müßten dabei angesichts der ungeheuren Vernichtungsdrohung des Abschreckungssystems notfalls in Kauf genommen werden[2]. Ich habe dies so ausführlich zitiert, nicht um Sie, verehrte LeserInnen, zu überzeugen, sondern nur um deutlich zu machen, auf welches Thema sich meine Erfahrungen mit Überzeugungsversuchen beziehen. Ich denke, es ist nur fair, Ihnen einen Einblick in meine Überzeugungen zu erlauben, wenn es darum geht, über dazugehörige Erfahrungen zu berichten und nachzudenken.

II. Erinnerungen an Überzeugungsversuche

Ich will kurz von einzelnen Situationen berichten, die mir noch gut im Gedächtnis sind. Ich beschränke mich dabei auf Beispiele, wo die beteiligten Personen mehrheitlich der katholischen Kirche nahestanden.

Schweigen

Irgendwann in den 70er Jahren – in der deutschen Kirche war das Thema von offizieller Seite noch gar nicht wahrgenommen worden – referierte ich einmal vor katholischen Lehrern und Offizieren über die Lehre der Kirche zu Fragen des modernen Krieges. Während ich die entscheidenden Aussagen von Pius XII., Johannes XXIII., des II. Vatikanischen Konzils und Pauls VI. zitierte und erläuterte, spürte ich immer deutlicher, wie die Spannung unter den Zuhörern wuchs. Es war sehr still; offensichtlich wurde genau zugehört. In der folgenden Diskussion gab es jedoch keine Frage, keine Äußerung zu diesen lehramtlichen Aussagen. – Ich hatte wohl an ein Tabu gerührt, indem ich ins Schweigen der deutschen Kirche hinein Überzeugungen des gesamtkirchlichen Lehramts ausgesprochen hatte.

Zuviel Beifall?

Juni 1980 – Katholikentag in Berlin. Die Initiative „Katholikentag von unten" hatte zu einer Großveranstaltung eingeladen mit dem Titel: „Gehorchen und Rüsten? – Katholische Christen gegen die Atomrüstung". Tausende, meist jugendliche Zuhörer wollten hören, was vom Podium vertreten wurde: Frieden, Abrüstung, endlich Aussteigen

[1] Neustädter Erklärung 1983, Ziffer 2 und 3, zitiert nach: Pax-Christi-Dokumentation Nr. 8, S. 14.

[2] Feuersteiner Erklärung von 1986.

aus dem Wettrüsten, Befreiung von dem Wahn, das Wachstum der Vernichtungspotentiale produziere auch mehr Sicherheit. Immer wieder Beifall. Einem hochrangigen konservativen Parteipolitiker, der dagegen die Vernunft der Abschreckung zu vertreten suchte, blies der Wind ins Gesicht; ihn wollte niemand hören. – War dieses Publikum überzeugt von unserem Nein zur atomaren Abschreckung? Hatten die, die jetzt mit Begeisterung zustimmten, die Alternativen, die Voraussetzungen, die möglichen Folgen durchdacht? Vielleicht täuschte ich mich aber auch, wenn ich meine Erfahrungen verallgemeinerte, daß Jahre nötig sind, um zu einer Überzeugung zu kommen.

„Gut Ding will Weile haben."

In Pax Christi brauchte es mehrere Jahre der Diskussion, bis schließlich der Moment der endgültigen Zustimmung gekommen war. Diskussionen in den Gruppen und regionalen Versammlungen, in den Kommissionen und auf mehreren Delegiertenversammlungen. Anfangs schien die Frage zu sein, ob die Mehrheit die Überzeugung einer Minderheit übernehmen könne und wolle. Doch unmerklich schob sich eine andere Frage in den Vordergrund. Immer mehr wurde gefragt, was denken wir selbst, wie formulieren wir selbst unsere Überzeugung hinsichtlich des anstehenden Problems? Im Diskussionsprozeß entstand so allmählich eine gemeinsame Überzeugung, die am Schluß nur noch schriftlich festgehalten werden mußte und nahezu einstimmig bejaht werden konnte. – Nur: Haben wir denn in der Regel so viel Zeit? Können wir uns Jahre der Meinungsbildung, des Wachsens von Überzeugungen leisten, wenn Probleme so drängend sind?

„Es gibt keine Alternative!"

Ich erinnere mich an viele Gesprächspartner, die zwar zugaben, daß atomare Abschreckung problematisch sei, die jedoch immer wieder auf den Satz zurückkamen: Es gibt keine Alternative zur atomaren Abschreckung. Zuerst glaubte ich, dies sei ein normaler, rational begründeter Urteilssatz. Ich bemühte mich deshalb, Gegengründe anzuführen, die Logik dieser Sicherheitspolitik zu diskutieren, Alternativen darzustellen und wertend zu vergleichen. Doch oft bewirkte dies nichts – oder zumindest keine positive Entwicklung des Gesprächs. Allmählich dämmerte mir, daß Überzeugungen etwas mit Glauben zu tun haben. Bei meiner eigenen Überzeugung hatte ich das schon gewußt. Daß aber auch das Ja zur atomaren Abschreckung eine Glaubensüberzeugung sein könnte – tief verwurzelt in der Lebensgeschichte, in unbewußten Prägungen, in der Gesamtwahrnehmung der Wirklichkeit –, das wurde mir erst im Nachdenken über solche Gespräche deutlich. Und wenn dabei eine Religiosität mitschwingt, die in unserer Kultur keine eigene Sprache hat, die sich nicht (oder kaum) auf christliches Denken, Theologie und Ethik berufen kann, wie soll da Verständigung und eventuell Überzeugung gelingen? Oder kann es selbst da so etwas geben wie wechselseitige Wahrnehmung, wie bereichernde und öffnende Begegnung von Glauben? Und bin ich selbst zu solchem Gespräch bereit?

III. Merkmale überzeugender Überzeugungsversuche

Was macht einen guten Überzeugungsversuch aus? Was läßt seine Erfolgschance steigen? Welche Fehler sollte ich meiden, wenn es mir wirklich darum geht, jemanden zu überzeugen – also ihn nicht zu überreden, ihm nicht eine Meinung aufzuzwingen? Was unterscheidet überzeugendes Sprechen von sonstigem Reden?
Einige Punkte, die mir im Lauf der Jahre bewußt und wichtig geworden sind, will ich nennen.

Wahrheit

Überzeugend wirkt jemand auf mich, wenn ich spüre, daß er oder sie sich an die Wahrheit hält. Es muß nicht meine Wahrheit sein, wohl aber Wahrheit: glaubwürdige Darstellung von Wirklichkeit im Medium einer Persönlichkeit (mit ihren Eigenheiten und Grenzen). Trotz ihrer Eindeutigkeit sollte eine Überzeugung auch die Bereitschaft zur Änderung begleiten. So bekommt der Zuhörer die Chance, auch seine Sicht der Wahrheit ins Gespräch einzubringen. Überzeugung entsteht dann durch gemeinsame Wahrheitssuche[3].

[3] Vgl. Gandhis zentralen Begriff „satyagraha".

Furchtlosigkeit

Angst ist ein schlechter Ratgeber. Wer Angst macht, um zu überzeugen, erreicht vielleicht kurzfristig eine Meinungsänderung, bewirkt aber kaum Überzeugung. Es geht da zuerst einmal um meine eigene Angst. Bei unserem Thema der atomaren Abschreckung also um meine Angst vor Krieg, Tod und Weltuntergang. Soweit sich hierin reale Risiken spiegeln, dürfen diese nicht verharmlost werden. Aber meine eigene Angst vor dem Sterben, vor der möglichen Sinnlosigkeit meines Lebens, wenn bestimmte Ereignisse eintreten, ist etwas anderes. Es liegt nahe, diese Angst zu bekämpfen, indem ich andere von meinen Lösungsvorstellungen zu überzeugen versuche. Doch eher werde ich dabei meine Angst weitergeben als meine Überzeugung.

Ebenso problematisch ist die zweite Möglichkeit, das Wachrufen von Ängsten, die in meinen Zuhörern bereitliegen. Der Appell ans schlechte Gewissen gehört hierher (nicht der an das Gewissen selbst!), ebenso beliebte Argumente, die scheinbar wissenschaftlich unangreifbar die Realitäten so düster malen, daß danach die als Lösung verkündete eigene Überzeugung um so strahlender und leuchtender erscheint.

Zuneigung

Nicht besonders überzeugend finde ich Mitmenschen, die mich nicht wirklich ansehen, während sie mich zu überzeugen versuchen. Ich will die Wahrheit doch nicht eingetrichtert bekommen. Ich mag auch nicht das Gefühl, wie ein Computer programmiert zu werden. Ich möchte als der Mensch, der ich nun einmal konkret bin, geachtet und ernstgenommen werden. Deshalb überzeugt mich auch niemand, der meint, es komme nur darauf an, ob er die Wahrheit sage, nicht aber darauf, wie er dies tue. Wahrheit, die um die Ohren geschlagen wird, findet nur schwer den Weg in sie hinein. Auch fällt es mir nicht ein, mich überzeugen zu lassen, wenn mir der Zeitpunkt oder die Situation nicht paßt. (Insofern scheint mir die Stelle im 2. Timotheus-Brief zumindest mißverständlich, wo es heißt: Verkünde das Wort – gelegen oder ungelegen.)

Ob die paradoxe Aussage stimmt, daß ich die Wahrheit, von der ich mein Gegenüber zu überzeugen versuche, nicht wichtiger nehmen darf als diesen selbst?

Geduld

Es ist vertrackt: Wenn ich das Bedürfnis habe, jemanden zu überzeugen, dann werde ich auf schnellen Erfolg aus sein. Aber genau dies wird den Erfolg in der Regel verhindern. Muß ich nicht meinem Zuhörer genausoviel Zeit zubilligen, wie ich selbst brauchte, um diese Überzeugung für mich zu gewinnen? Muß ich ihm nicht die Zeit lassen, seine Gegenargumente und Ängste zu entdecken und auszusprechen? Auch verläßt niemand schnell altgewohnte Denkformen und Perspektiven. Letztlich muß ich mich wohl davon lösen, Erfolg haben zu müssen. Manchmal steckt auch ein Stück unbewußter Messias-Identifikation in meinem Engagement, die es mir fast unmöglich macht, meinen eigenen Beitrag zwar für unverzichtbar, trotzdem aber für verschwindend klein zu halten.

Gewaltfreiheit

Vielleicht finden die verschiedenen Merkmale überzeugender Überzeugungsversuche in dem erkennbaren Bemühen um Gewaltfreiheit ihre Mitte und ihre konkrete Überprüfbarkeit. Wenn es gelingt, daß die Gesprächsatmosphäre, die zwischen dem, der zu überzeugen versucht, und seinen Zuhörern entsteht, schrittweise von Gewalt in allen ihren Formen freier wird, dann geschieht Überzeugung – von innen heraus, wie von selbst.

IV. Atomare Abschreckung: ein Überzeugungsversuch

Was ich anfangs angekündigt habe, will ich nun, wenn auch nur ansatzweise, versuchen. Kann es mir gelingen, Sie, verehrte LeserInnen, einige Schritte näher an meine Überzeugung heranzuführen, daß atomare Abschreckung ein Irrweg ist, den wir schnellstens verlassen sollten? Fast alles spricht dagegen: die Anonymität des Mediums unseres „Gesprächs", die begrenzte Zeit, die Unmöglichkeit, Ihre eigenen Gedanken zu diesem Thema erst einmal anzuhören, . . Und doch will ich auf diesen Versuch nicht verzichten.

Sicher sind Sie mit mir der Meinung, daß wir seit Gorbatschows Neuorientierung der sowjetischen Politik einen „kairos" hinsichtlich der Überwindung der atomaren Abschreckung erleben, wie wohl mindestens seit den frühen 60er Jahren nicht mehr. Wir haben heute die Chance, freier über alternative Modelle der Sicherheitspolitik nachzudenken und entsprechende Schritte einzuleiten. Es wird auf die unmittelbare Zukunft ankommen, ob durch unsere Politik die positiven Ansätze im Ostblock verstärkt oder im Gegenteil behindert werden. Auch kleine Reaktionen und Signale könnten dabei wichtig sein.

Mir fällt ein zweites Stichwort ein: Resignation. Ich möchte Sie einladen, daß Sie in sich hineinspüren, wie es bei Ihnen um Resignation und Mut, um Verzweiflung und Hoffnung steht. Wunderbar wäre es, wenn Sie einen Gesprächspartner finden könnten, um mit ihm darüber in Ruhe zu reden. Denn politisches Handeln wird uns möglich oder besser gelingen, wenn wir diese innere „Bilanz" geklärt haben. Dies ist wichtig; es kommt nicht darauf an, ja es wäre schädlich, nur auf die positiven Impulse in uns zu setzen. Wenden wir uns aber unseren inneren Gegenkräften zu, so können sie sich wandeln und der Nährboden werden für neues Engagement.

Vielleicht noch ein Drittes: Lesen Sie noch einmal das ausführliche Zitat der Position von Pax Christi, welches ich im I. Teil gebracht habe[4]. Machen Sie an jedem Wort, an jeder logischen Verknüpfung, wo Sie nicht voll zustimmen, ein Fragezeichen. Notieren Sie Kritik und eigene Gedanken am Rande. Und wenn Sie nach dieser Arbeit Lust in sich verspüren, über diese Fragen mit jemandem zu sprechen, so lassen Sie nicht locker, bis Sie den passenden Gesprächspartner gefunden haben!

Habe ich Sie nun überzeugt? Sicher nicht, und dieses Ziel wäre auch im Rahmen eines solchen Aufsatzes unrealistisch. – Aber sind Sie jetzt, wenn Sie es in Ruhe bedenken, noch genau derselben Überzeugung wie vor einer Stunde?

[4] Die vollständigen Texte und weitere Veröffentlichungen zu diesem Thema sind zu beziehen über das PC-Sekretariat, Windmühlstraße 2, D-6000 Frankfurt 1.

Albert Biesinger

Überzeugungsversuche im Religionsunterricht

Den „Überzeugungsversuchen in Glaubenssachen", wie sie von Religionslehrern und -lehrerinnen in unterschiedlicher Qualität unternommen werden, wird vor allem bei älteren Schülern derzeit durch bestimmte Tendenzen in der Kirche die Glaubwürdigkeit entzogen. Biesinger formuliert hier deutlich, legt aber dann doch sehr konstruktive Anregungen für die Praxis des Religionsunterrichtes vor. *red*

Es ist bei vielen in der Gemeindepastoral Tätigen üblich und schick geworden, den Religionsunterricht als unwichtig und „uneffektiv" einzustufen. Wenn ich selbstkritisch meine eigene Biographie anschaue, dann habe ich als Theologiestudent bis in das Examensemester hinein dieses Vorurteil auch selbst in mir herumgetragen: Für den Religionsunterricht investierst du dich später nur, soweit es unbedingt sein muß. Das erschließt den jungen Leuten den Glauben sowieso nicht, und es gibt viel Wichtigeres . . .
Überzeugt wurde ich Schritt für Schritt durch meine eigenen Gehversuche als Religionslehrer, die mich allerdings zu einer intensiveren weiteren Ausbildung gedrängt haben. Entscheidende Impulse habe ich erhalten, indem ich mich in Trainingskursen mit dem Konzept des „Lebendigen Lernens nach der themenzentrierten Interaktion" (R. C. Cohn) auseinandergesetzt und mich auch persönlich gestellt habe.
Wie soll ich demnach in einem kurzen Artikel beschreiben, was nur durch jahrelange Lernwilligkeit zustande kommen kann? Und dennoch: Es sind ganz bestimmte Grundregeln und pädagogische Wege, die es ermöglichen, im Religionsunterricht zu überzeugen, daß der „christliche Weg" ein Weg zur Fülle, zu geglücktem Leben sein kann.

Die wachsende Unglaubwürdigkeit, ja Selbstzerstörung kirchlicher Autorität

Schwerer wiegt allerdings ein anderes Problem: Ich bin gegenwärtig voller Heftigkeit darüber, daß in unserer katholischen Kirche

von manchen Kräften eher ein autoritärer, herablassender, keineswegs auf Einvernehmen und gegenseitiges Verständnis tendierender Stil versucht wird, der sich bei meinen Schülern (17- bis 18jährige im Gymnasium) geradezu katastrophal niederschlägt: Sie wollen mit einer solchen autoritären Kirche nichts mehr zu tun haben: wenn sie selber nichts bedeuten, wenn offenbar auch die Ortskirche nichts bedeutet, wenn sie mit ihren Sorgen und verantwortlichen Vorstellungen nicht ernstgenommen werden, „dann suchen wir eine andere Behausung. Das Haus der Kirche kann uns offenbar keine Heimat mehr bieten".

Es ist geradezu fatal, wie bestimmte Nachrichten – etwa wie sich ein Nuntius verhalten hat, indem er mehrere Briefe eines Bischofs nicht einmal beantwortet hat – die Glaubwürdigkeit und damit auch die Autorität der Kirchenleitung in meiner Umgebung ruiniert haben. Es sind dies Fehler, für die es keine Entschuldigung gibt, außer daß sie offenbar von Menschen begangen werden, die keinerlei pastorales Verständnis haben. Es steckt ein defizitäres Konzept von Konfliktregelung in der Kirche, von Communio-Vorstellungen und vor allem auch von Geschwisterlichkeit dahinter, die ohne Bekehrung des Herzens, aber auch ohne die ekklesiologische Bekehrung der Gesamtgemeinschaft nicht abgehen.

Ich stehe geradezu „unter Strom" darüber, daß es in den Schulen für die ReligionslehrerInnen und die SchülerInnen bis an die Grenzen der Anspannung zu verbarrikadierten Wegen zur Kirche hin gekommen ist. Darüber können auch nicht die zu Zehntausenden zählenden Jugendlichen, die bisweilen auf den Petersplatz kommen, hinwegtäuschen. Auch ihr Jubel ist in der Regel nicht gedeckt durch eine intensive Behausung in Gemeinden, in der Kirche. Die Jugendlichen Europas sind nach vielen Millionen zu zählen.

So ist das Thema „Überzeugungsversuche" gerade aufgrund mancher Vorkommnisse besonders dringlich geworden. Mehr denn je will die junge Generation im deutschsprachigen Raum *überzeugt* werden: von der Richtigkeit des christlichen Weges, von den Perspektiven, die das Christentum angesichts der konkurrierenden Heilsangebote einbringen kann. Für diesen Weg bedarf es der Glaubwürdigkeit von Autorität, die diesen Weg vorlebt, mitgeht, sich den Konflikten und Depressionen auf diesem Weg stellt, die das selbst tut, was sie als Anspruch verkündet: Nächstenliebe, Vergebung, Ehrfurcht voreinander, aufeinander hinhören, gemeinsam Auswege suchen usw.

Es ist eine andere Qualität von Autorität gefragt. Auch die Autorität des Lehramts wird gut daran tun, sich auf eine neue Qualität der Verkündigung, nämlich auf den Weg des Überzeugens, des Begründens, des Vorlebens, des gemeinsamen Leidens und Hoffens, einzuschwenken. Die dauernde, geradezu schon wie eine Gebetsmühle empfundene Wiederholung rechtgläubiger Sätze hat wenig Auswirkung, denn die Behauptung von Sätzen, ohne sie begründen zu können oder zu wollen, wirkt abstoßend, die jungen Menschen wenden sich ab und bleiben zurück voller Unverständnis und enttäuschter Hoffnung, die manche aus der Kirchenleitung selbst wieder ratlos machen.

Eine Generalisierung ist nicht angebracht und schließlich auch ungerecht, denn immerhin haben wir (noch) genügend Bischöfe in Europa, die mit Jugendlichen den viel schwierigeren Weg der Überzeugung, des ehrfurchtsvollen Hinhörens und dann allerdings auch des autoritativen Wortes und der Auslegung der Botschaft, die ihre Autorität in sich selber trägt, gehen.

Beachtenswerte, erprobte pädagogische Überzeugungswege

1. Wachsen lassen – wie ein guter Gärtner

ReligionslehrerInnen, die etwas vom Anspruch der christlichen Botschaft in sich selber verkörpern, sind glaubwürdige Autoritäten für die Autorität der Botschaft. Diese Glaubwürdigkeit wird von SchülerInnen dann entsprechend wahrgenommen und eingestuft, wenn sie sich umsetzt in Zuwendung, pädagogische Konsequenz, in Sichdurchsetzen-Können, in hohe Akzeptanz der Schüler und in ein spürbares Interesse an ihrer persönlichen Weiterentwicklung und an ihrem persönlichen Wohlergehen.

Dies ist keine religionspädagogische Neuheit; schon Johann Baptist Hirscher, der gro-

ße Tübinger und Freiburger Katechetiker, hat in der Mitte des letzten Jahrhunderts auf dieses Grundgesetz glaubwürdiger Zeugenschaft für die Botschaft Jesu hingewiesen. ReligionslehrerInnen können technologisch noch so kompliziert und differenziert Unterricht vorbereiten, wenn die Schüler an ihnen nicht diese christliche Grundeinstellung wahrnehmen können und die LehrerInnen diese nicht mit in das Unterrichtsgeschehen einbringen, wird es ein technologisch interessanter, aber kalter Religionsunterricht, bei dem der entsprechende Funke nicht überspringen kann.

Alfons Auer hat uns Tübinger Theologiestudierenden 1971 einen wichtigen religionspädagogischen Ratschlag mitgegeben: Zur Spiritualität eines Religionslehrers gehört es, die Schüler einzeln zu meditieren, sich in sie hineinzuversetzen, in ihr Schicksal, in ihre Ausgangsvoraussetzungen, in ihre Enttäuschungen, sich mit ihrer möglichen persönlichen Weiterentwicklung zu beschäftigen. Dies ist ein wichtiger überzeugender Ratschlag, der mehr meint als ein Rezept; er ist eine wichtige Wegweisung für ReligionslehrerInnen. Dies kann natürlich mit mehr als dreihundert SchülerInnen pro Woche schwierig sein. Aber es führt kein Weg daran vorbei, sich wenigstens ernsthaft darum zu bemühen.

2. Sich selbst annehmen

Um andere akzeptieren zu können, muß ich lernen, mich selbst zu akzeptieren. Dies ist in manchen Biographien geradezu ein dramatisches Problem. Viele scheiternde LehrerInnen auch in anderen Fächern, viele scheiternde ReligionslehrerInnen übersehen, daß mangelnde Selbstannahme sie am stärksten behindert. Daran läßt sich in den meisten Fällen aber sinnvoll arbeiten: durch Supervision, durch spirituelle Begleitung, durch Gruppentherapien, durch eine sinnvoll gestaltete Partnerschaft in der eigenen Familie, im Freundeskreis usw. So läßt sich die Intensität der Selbstannahme und damit auch die Möglichkeit, Schüler annehmen zu können, ermöglichen und in Balance halten. Die Grunderfahrung, angenommen zu sein, braucht bibeltheologisch nicht näher legitimiert werden. Die Theodramatik (H. U. v. Balthasar) besteht letztlich in nichts anderem als der Annahme des Menschen, gerade auch des erlösungsbedürftigen, sündigen Menschen durch den Erlösergott. Wenn dieses Grundgeschehen der Heilsgeschichte sich nicht in ReligionslehrerInnen wenigstens ansatzweise verdichtet und präsent wird, die Zuwendung Gottes also im „personalen Angebot" der ReligionslehrerInnen verleiblicht (vgl. das Jugendpapier der Deutschen Synode), wie sollen sie etwas von dem erfahren und erleben, was die Christusbeziehung ausmacht?

3. Störungen bearbeiten – wachstumsfördernde Bedingungen schaffen

Der Vorwurf gegenüber dem Religionsunterricht wird in der Regel von zwei konträren Seiten her formuliert: Die einen unterstellen dem Religionsunterricht, daß er sich vom üblichen Sozialkundeunterricht nicht unterscheide; die anderen machen den Vorwurf, daß der Religionsunterricht eine lebensferne Katechismustradition anstrebe, bei der jegliche Lebensrelevanz für die SchülerInnen abhanden komme.

Beide Vorwürfe sind religionspädagogisch stimmig. Ein religionspädagogisch begründbarer Ansatz für den Religionsunterricht muß die elementaren lebensrelevanten Situationen der SchülerInnen von den substantiellen Glaubenszusagen und -ansprüchen her interpretieren.

Es ist damit selbstverständlich auch angesagt, daß sich der Religionsunterricht um die Störfälle des Lebens nicht herumdrücken darf, ja er sich gerade in den kritischen Situationen menschlichen Lebens, mit den Ekstasen ebenso wie den Zusammenbrüchen, dem Gelingen ebenso wie dem Mißlingen und der Sünde auseinanderzusetzen hat.

„Störungen haben Vorrang." Dies ist nicht der Hinweis auf banale Disziplinprobleme mit kaugummikauenden SchülerInnen, die ihre Füße auf den Tisch legen. Dies ist im Religionsunterricht von der ersten Minute der Übernahme einer Klasse ebenso selbstverständlich abzustellen, wie dies in anderen Schulfächern erzieherisch zu dulden ein Unsinn wäre.

„Störungen haben Vorrang" bedeutet mehr: Vergleichen wir dazu, wie Jesus den Glau-

ben gelehrt, wie er Menschen in den Anbruch des Reiches Gottes hineingezogen hat, dann sind es gestörte Kommunikationen, die Zusage von Vergebung und der darin gründende Aufruf zur Umkehr, die religiösen Konfliktsituationen der Zöllner, der Prostituierten, der Kranken, denen ihre Krankheit als Folge der Sünde ausgelegt wird. Gerade wenn man Jesus nicht zum „softy" machen will, sind seine kantigen, konkrete menschliche Störungen massiv angreifenden und herausfordernden Handlungen genau anzuschauen. Auch ReligionslehrerInnen dürfen sich nicht um die zentralen Überlebens- und Konfliktfragen des christlichen Weges in der so beschaffenen Gesellschaft am Ende des zweiten Jahrtausends herumdrücken. Ebensowenig ist es sinnvoll, die sich in der Klasse immer wieder abzeichnenden Konflikte der Schüler untereinander, aber auch mit dem Lehrer zu verdrängen. Gerade an offenen Konfliktlösungen läßt sich der christliche Weg lernen, läßt sich konkretes Fehlverhalten auch der ReligionslehrerInnen revidieren: Umkehr und Buße finden auch im konkreten Verhalten im Religionsunterricht unter allen Beteiligten statt. Ich habe eine Klasse von 17jährigen, die alle im Advent und zu Ostern zur Beichte (Beichtgespräch) gehen. Überzeugend sind ReligionslehrerInnen, wenn sie sich den Verstörtheiten des menschlichen Lebens altersmäßig und gesellschaftlich adäquat stellen und auch die eigene Konsequenz zu einer Änderung des Lebens zu realisieren bereit sind – aus dem Geist und der Kraft der Christusbeziehung.

Elisabeth Mayr

Die „Früchte" unserer religiösen Erziehung

Daß die Familie Keimzelle auch des Glaubens und der Kirche ist, wird weithin als selbstverständlich angenommen. Das Ergebnis religiöser Erziehung sollte demnach sein, daß die Kinder als Erwachsene zu ihrem eigenen Glauben gefunden haben und ebenfalls in der Kirche mitleben. Die Realität sieht aber oft, trotz bester Bemühung, anders aus, wie uns der folgende Bericht zeigt. red

Bisher könnte man unser gemeinsames Leben in drei Abschnitte teilen. Sie ergeben sich durch ein mehrmaliges Übersiedeln.
Geprägt durch das jeweilige Alter der Kinder und durch unser eigenes, ergab sich auch ein anderes religiöses Verhalten, das natürlich auch von der „pfarrlichen Umwelt" geprägt wurde.
Ich muß diese Unterteilung machen, denn
1. bedeuten diese Übersiedlungen Einschnitte in unserem Leben, und daraus erfolgte
2. unser Verhalten in Erziehung etc.

A. 1960–1970 in Wien

In dieser Zeit waren unsere Kinder Kleinkinder und Volksschulkinder. Wir hatten das Tischgebet (das wir übrigens nie aufgaben), und wir beteten abends, so, als ob Gott (Jesus) anwesend wäre – realiter. Wir besuchten Kindermessen und halfen in der Pfarre (Roßau), als sich dort verschiedene Gruppen zu bilden begannen.
Wir versuchten, die traditionellen „Feste" wie Weihnachten und Ostern ihrem Sinn nach zu feiern – der Caritaskindergarten war, solange ihn Sr. Franka führte, eine wertvolle Hilfe.
Zurückblickend darf ich sagen, daß ich oft morgens den Tag, still für mich, im Namen Gottes begann – und diese ersten zehn Jahre waren recht segensreich. Hie und da besuchten wir (mein Mann und ich) auch einen Einkehrtag oder Vorträge, um einerseits „stille Zeit" zu haben und andererseits auch Neues aufzunehmen, denn wir waren wirklich nicht mit allem einverstanden, was da die „Kirche" und deren Vertreter uns weismachen wollten. Im großen aber lebten wir für uns und waren wohl in die Pfarre integriert, aber nicht „Vollprofis".

B. 1970–1984 in Golling im Tennengau/Salzburg

Die Übersiedlung in den Westen in ein Dorf mit ca. 4000 Einwohnern erforderte Umstellung und den Willen, sich zu integrieren.
Ich ging also zur Pfarre, stellte mich vor – leitete dann ein paar Jahre die Frauengruppe. Das Beten, abends etc., wurde beibehal-

ten. Um den Kindern, wie in Wien, eine eher kindgerechte Messe zu bieten, fuhren wir öfters nach Salzburg. Wir setzten uns für die Vorabendmesse ein, um einen gemeinsamen Sonntag zu haben, da mein Mann, bedingt durch seinen Beruf, sehr wenig Zeit hatte. Er selbst war jahrelang ein Vorbild im „Nicht-über-andere-Schlechtes-Reden". Er leitete 14 Jahre lang das Katholische Bildungswerk. Auch in der Pfarre „tat" sich einiges, und ich „tat" fleißig mit. Jedes Jahr fuhren wir, solang es ging, nach Batschuns oder Zwettl, um halt ein bißchen geistig „aufzutanken". Auch in dieser Phase hatten die Kinder wenig Schwierigkeiten in puncto „religiöser Pflichtübungen" gemacht. Aber sie hatten weder Fragen, noch lebten sie mit; ich habe jetzt, wenn ich darüber nachdenke, oft das Gefühl, sie saßen unter einem Glassturz. Wohlig gemütlich innen, aber es drang da nichts durch. Ich kann mich nicht an einen Zwang unsererseits erinnern, aber man vergißt wohl auch.

Ich bin in dieser Zeit, so Mitte 1970, auf einem charismatischen Seminar gewesen und war sehr begeistert, aber ich konnte mich weder meinem Mann noch den Kindern begreiflich machen. Nach wie vor kamen wir gern abends zu Gebet und gemeinsamem Spiel zusammen – aber mehr war dann wohl nicht drinnen.

Die Kinder und ich empfanden das Brauchtum des auf dem Land gelebten Christentums als aufdringlich, und mit einem Teil unserer selbst blieben wir wohl dem Ort immer fremd. Wir waren, so glaube ich, gern gesehen und haben uns bemüht; das wurde uns hoch angerechnet.

Ein Stimulans für eine spirituelle Bereicherung gab's da nicht; meine Kinder wollten sich nicht einbringen und waren jeder Gruppierung von vornherein ablehnend; d. h. Gruppe war ihnen gleichgültig. In Golling war es uns nicht möglich, von einer kleinen Ministrantenzeit abgesehen, die Kinder der Pfarrkirche zuzuführen, weil mein Mann gar nicht und ich trotz meiner Aktivitäten nicht voll integriert war. Wohl auch, weil ich mich an dem Mißverhältnis, was die Leute zu glauben vorgaben und was sie dann tatsächlich lebten, gestoßen habe. Auf dem Land, im Dorf lebt man halt „enger" beisammen.

C. Seit 1984 in Salzburg-Stadt

Diese Zeit wurde schon geprägt durch das Weggehen der drei ersten Kinder, die dann vollends alles abstreiften, was sie je gehört hatten (das reichte von der Eßkultur über die Manieren bis zur Ablehnung des Glaubens, den sie aber ohnehin nie hatten). In dieser Zeit hätte man für sie und nicht mit ihnen beten sollen, das wurde zumindest von mir vernachlässigt.

Ich verlor wohl in jenen Jahren auch die Balance und ließ alles ein bisserl „laufen". Hier wäre es, aus meiner heutigen Sicht, notwendig gewesen, sich als Ehepaar zusammenzusetzen und gemeinsam aus seinem Glauben heraus neue Akzente zu setzen, und wenn es jeden Tag nur fünf Minuten gewesen wären. Man gewinnt mehr Abstand, wenn man in schweren Zeiten täglich eine „stille Zeit" hat (natürlich gilt das für jeden Tag).

Leider vergißt man oft, naheliegende Ideen in die Tat umzusetzen.

Nun sind die ersten unserer Kinder (das älteste und das dritte) verheiratet. Die Tochter ist noch vor ihrer Hochzeit aus der Kirche ausgetreten und lebt in einer freien, evangelischen Gemeinde mit ihrem Mann zusammen ein gläubiges Leben. Wie sie es lebt und wie sie ihren Glauben umsetzt im täglichen Leben, ist beachtenswert, denn sie ist nicht nur verändert, auch ihre Einstellung zu vielen Dingen ist anders geworden – auch sehr erfreulich für uns: Wir werden geachtet; man kommt sich direkt komisch vor.

Die vierte Tochter ist sehr gefährdet gewesen; über Umwegen ist auch sie ein gläubiger Mensch geworden. Sie blieb in der katholischen Kirche und arbeitet in jenen Gruppierungen, denen es vielleicht gelingen wird, Leute anzusprechen und ihnen „kirchliches Leben" wieder „schmackhaft" zu machen.

Es ist möglich, daß die anderen drei sich schon auf den Weg gemacht haben – als Eltern ist man immer zu ungeduldig. Wir haben es oft verabsäumt, unsere Schwierigkeiten vor den Herrn zu bringen; statt dessen sind wir, bin ich davongelaufen.

Vielleicht, ja ziemlich sicher, sind wir selbst im geistigen Wachstum stehengeblieben: Das persönliche geistliche Leben kam immer ein bißchen zu kurz. Auf Dauer besehen hemmt dieses Versäumnis unsere Urteils-

kraft, unsere Liebe, unsere Demut. Aber auch wir Eltern können und sollen jederzeit damit beginnen, erwachsen zu werden, bevor wir alt werden.

Kleine Schwestern Jesu

Apostolat durch Gegenwart

Mitglieder der Fraternität berichten hier von ihrem spezifischen, durch menschliche Nähe geprägten Apostolat. *red*

Überall in der Schrift ist der Schrei des Armen, des Schwachen und des Unterdrückten zu hören, den Gott sich ganz und gar zu eigen macht. Die Propheten weisen immer wieder hin – sei es gelegen oder ungelegen – auf die absolute Größe Gottes und den Schrei des Armen. Jesus war von dieser Kraft der Propheten bis in sein Innerstes durchdrungen. Man kann sagen, daß er den Schrei des Armen und Unterdrückten verkörperte.
Dieses Gleichwerden begründet unsere *menschliche Solidarität* und unser *Engagement*. Von Anfang an hat sich die Fraternität auf die Seite der Armen gestellt, was aber die Liebe zu allen Menschen nicht vermindert. Dies verpflichtet uns jedoch, gegen das Unrecht im Leben klar Stellung zu nehmen.
Der Maßstab in jeder Situation ist unser Engagement für Jesus und sein Evangelium. Deshalb müssen unsere Beweggründe und Mittel immer dem Evangelium entsprechen.

In einer Fabrik in Klagenfurt

Seit April 1986 arbeite ich bei der Firma Hirsch-Uhrband in Klagenfurt, nur zehn Minuten mit dem Rad von der Fraternität entfernt, im Akkord. Produziert werden Leder- und Plastikuhrbänder, zum Großteil für den Export (letzten November erstmals 1 Million in einem Monat!), und der Betrieb wächst. Jetzt sind wir schon fast 500 Arbeiterinnen plus Angestellte, die zum Teil in Wechselschicht, zum Teil in Normalschicht und manchmal auch in der Nacht arbeiten.
Normalerweise muß ich „Kanten schleifen", d. h. ich bekomme die ausgestanzten Oberleder, die ich durch eine Maschine laufen lassen muß, die die Kanten abschrägt; dann zählen, sie in Schachteln stapeln und Box für Box beim Computer abmelden; neue Arbeit holen . . . mindestens 1440 Lochteile und 1440 Schnallenteile täglich . . . je nach Material und Größe der Aufträge geht's mehr oder weniger schnell . . . manchmal „spinnt" auch die Maschine.
Das erste halbe Jahr war ein tägliches Anlaufnehmen auf die „Stückzahl" (tägliche Mindestleistung), was mir das Letzte abverlangte; Alpträume in der Nacht, Druck im Magen, bis ich hinter meiner Maschine saß, Angst vor jedem weißen Arbeitsmantel, bis ich es endlich schaffte. Da half es schon viel, wenn die eine oder andere Kollegin von ihren Anfängen erzählte, wenn eine fragte, wie's geht, oder oft auch nur ein Lächeln, das Mut gab, ein paar Stunden weiterzukämpfen. Gott sei Dank, das ist vorbei . . . und es bleiben auch ein paar Minuten zwischendurch zum Plaudern, denn inzwischen kenne ich schon viele. Wenn nämlich zuwenig Arbeit ist in unserer Abteilung, dann muß eine von uns auswandern in eine andere Abteilung – und oft erwischt es mich.
Ja, es ist schon eine eigene Welt, wo du oft genug nur an der Leistung gemessen wirst, Druck erleidest und ihn schneller als du glaubst weitergibst; dabei gilt das Betriebsklima bei uns als gut. Inzwischen sind schon einige schöne Freundschaften entstanden, trotz des vielen Wechsels und obwohl wir nur wenig miteinander reden können wegen des Lärms und des Leistungsdrucks. Schön war, wie viele von ihnen die Vorbereitung auf meine Gelübdeerneuerung mitverfolgten mit ihren Fragen – und eine auch zum Fest kam, wenn auch die meisten weit weg sind von Kirche und Religion. Ja, trotz allem Streß, Ärger, aller Müdigkeit und dem täglichen Einerlei bin ich froh und glücklich . . . froh, den Alltag mit so vielen zu teilen und vielleicht so etwas wie ein Knopf im Taschentuch zu sein, der daran erinnert, daß Gott da und mit uns ist, uns liebt, auch wenn es so wenig spürbar ist.

Gast-Freundschaft

Ich weiß nicht, ob das Wort „Gastfreundschaft" so richtig paßt für das, wovon ich heute erzählen will. Seit wir hier im

Franckviertel leben, einer sehr armen Wohngegend von Linz, versuchen wir, eine offene Tür zu haben für jeden, der zu uns kommt. Manchmal kommt Besuch von weither, aber die meiste Zeit sind es unsere Freunde aus der Nachbarschaft, die mit uns ihre Freuden und Sorgen des Alltags teilen wollen.

Vor Ostern brachte uns eine Nachbarin, die gerne bastelt, ein paar wunderschöne bemalte Eier für unseren Osterstrauß. Immer wieder erzählt sie uns, wie schön es nun in der Familie ist, seit ihr Mann vor einem Jahr zu trinken aufgehört hat.

Einige Kinder aus der Umgebung finden zu Hause nicht diese Geborgenheit. Für sie nehmen wir uns gerne Zeit. Wir spielen „Mensch ärgere dich nicht" oder lesen gemeinsam eine Geschichte. Manchmal „helfen" uns die Kleinen bei der Hausarbeit. Wir fragen uns oft, welche Zukunft diese Kinder erwartet. In gewissen Dingen wissen sie besser Bescheid als viele Erwachsene. In der Schule zählen sie allerdings meist zu den Schwächsten. Das erzeugt eine ungeheure innere Spannung, mit der sie allein fertig werden müssen.

Bei Frau M. dürfen wir fernsehen, wenn's was Interessantes zu sehen gibt. Im Krieg hat sie ihren Mann verloren. Ihr einziger Sohn lebt in der Schweiz. Sie hat ständig starke Schmerzen und kann nur noch mühsam mit Stöcken einige Meter weit gehen. Es fällt uns schwer, daß wir fast hilflos zusehen müssen, wie ihre Kräfte nachlassen. Durch unser Zuhören können wir ihr im Leid vielleicht ein wenig Trost geben.

Ja, und im Sommer ergeben sich bei der Arbeit in unserem winzigkleinen „Garten" vor dem Haus viele Gelegenheiten zum Gespräch. Oft fängt das beim Wetter an, oder man fragt einen Nachbarn um Rat, Neuigkeiten von der Familie oder der Arbeit werden ausgetauscht, und ab und zu ergibt sich ein tieferes Gespräch über den Sinn des Lebens. Besonders gemütlich wird's, wenn dann die Nachbarin dazukommt und uns alle zu einer Tasse Kaffee auf der Hausbank einlädt.

Unsere Freunde, die Zigeuner

Unser Leben versuchen wir auf dieselbe Weise zu verdienen wie unsere Freunde, d. h. wir gehen hausieren mit den Kerzen und Karten, die wir mit getrockneten Blumen verziert haben. Oft reparieren wir auch Stuhlsitze, die geflochten sind, und einmal im Jahr machen wir die Weinlese mit. Bei uns im Wohnwagen ist meist viel Leben, es ist ein Kommen und Gehen, besonders auch von den Kindern und Jugendlichen. Die Zigeuner sind sehr religiös, sie leben in einer großen Verbindung mit Gott, alles kommt für sie von Ihm. Sie stellen viele Fragen über Gott, haben großen Durst nach Ihm. Wir versuchen ihnen Zeugnis zu geben von einem liebenden Gott. Unsere Freunde zählen darauf, daß wir ihre Freuden und Anliegen Gott und der Mutter Maria anvertrauen.

Es ist leider noch so, daß die Zigeuner sehr stark diskriminiert werden und unter vielen Vorurteilen leiden müssen. Um es hart auszudrücken, am besten ist, man sieht sie nicht. Oft gibt es Probleme mit den anliegenden Wohnvierteln, es gibt keine Annäherung. Durch unser Da-Sein versuchen wir ein wenig Bindeglied zu sein zwischen den Menschen der Pfarre oder den Vierteln und den Zigeunern. Meist bleiben wir drei, vier Wochen auf einem Platz mit einer oder mehreren Familien, und innerhalb eines Jahres versuchen wir immer wieder mit gleichen Gruppen zu stationieren.

Arbeit in einem Restaurant . . .
„McDonald's"

Unsere Arbeitszeit besteht nicht in regelmäßigen Schichten, sondern jeder hat seinen individuellen Einsatzplan. Wir wissen nur sehr kurzfristig, wie wir arbeiten; so werden wir dann jeden Tag vom Management irgendwo eingeteilt und eventuell je nach Notwendigkeit während des Tages auch wieder umgeteilt oder versetzt. Das erschwert natürlich auch das Aufbauen menschlicher Beziehungen. Meine Arbeitskollegen und -kolleginnen kommen oft aus Ländern mit unerhört reichen menschlichen Traditionen und Werten. Viel lerne ich von ihnen, reich werde ich oft von ihnen beschenkt! Ich bin sehr froh, dieses Stück konkreter Solidarität mit Menschen aus der ganzen Welt leben zu dürfen, obwohl es oft auch sehr viel fordert von mir. Kraft und Mut dazu geben mir meine Gemeinschaft und vor allem auch das tägliche

Verweilen bei Jesus . . . Er, der Mensch aus Liebe zum Menschen, damit der Mensch menschlicher werde!
So bleibt für mich, diese Frohe Botschaft von Jesus im Alltag zu konkretisieren . . . oder es wenigstens zu versuchen! Ein bißchen mehr Menschlichkeit hineinzubringen . . . in eine Arbeit, die durch ein fast „lückenloses" und sehr stressiges System beherrscht wird! Doch spüre ich oft auch meine eigenen Grenzen, die Müdigkeit, meine Ohnmacht, meine Ratlosigkeit . . . und Aggressionen steigen in mir hoch. Wie damit konstruktiv umgehen? . . . Ist der Mensch denn nicht mehr als bloß ein Baustein, eine Marionette in einem von Produktion und Konsumation dominierten System? Jeder Mensch, geschaffen als Abbild Gottes, hat doch auch eine Würde und das Recht, als Mensch behandelt zu werden!
Aber trotz allem muß ich sagen, daß ich sehr gerne bei McDonald's arbeite, daß man trotz allem wieder kleine Hoffnungszeichen entdecken darf . . . und daß vielleicht trotz allem die Menschlichkeit, der gute Kern im Menschen immer wieder siegt!
Meine Arbeitskollegen und -kolleginnen bedeuten mir sehr viel. Die meisten Arbeiten werden in enger Zusammenarbeit ausgeführt, und so sind wir sehr aufeinander angewiesen. Viele Kollegen und Kolleginnen kenne ich sehr persönlich, weiß um ihr konkretes Schicksal, um ihre Sorgen und Nöte, versuche, ihnen zu helfen, wenn ich kann. Ich darf ihre Anliegen aber vor allem auch in den stillen Stunden des Gebetes zu Jesus tragen, dem jeder einzelne Mensch ja unheimlich wichtig ist.

Bernhard Lübbering

Gasthaus
Geistliches Zentrum an der Gastkirche in Recklinghausen

Die Ideen von Charles de Foucauld inspirieren dort die Kleinen Schwestern, unter den Menschen am Rand zu leben, und hier einige andere Schwestern und Brüder, eine Gemeinschaft zu bilden, die gleichermaßen der sozialen wie der geistlichen Not zu begegnen versucht. *red*

Im Dezember 1978 zogen in das Gasthaus an der Heiligen-Geist-Straße in Recklinghausen Canisianerbrüder, Hiltruper Missionsschwestern und ein Diözesanpriester, um dort, wo seit dem 15. Jahrhundert ein Armenhaus der Pfarrgemeinde St. Peter steht, mitten in der Stadt ein geistliches Zentrum zu errichten. Es gab kein sehr genaues Konzept, klar war: offenes geistliches Leben und Engagement für die Armen sollten das Leben bestimmen. Bischof Heinrich Tenhumberg hatte zu diesem Vorhaben ermutigt.
Hier soll das kurz vorgestellt werden, was nach zehn Jahren entstanden ist. Es soll eine Beschreibung des augenblicklichen Ist-Standes sein, dabei bleiben die einzelnen Schritte und Stufen, die es in dieser Zeit gegeben hat, unberücksichtigt. Zunächst werden skizzenhaft der Hintergrund und die Motive angesprochen, die zu diesem Schritt im Jahre 1978 führten. Dann werden die Gruppen, die heute das Leben im Gasthaus bestimmen, vorgestellt. Danach werden die Merkmale dieses gemeinsamen Lebens benannt, um davon ausgehend zu fragen: Was ist dort an der Gastkirche und im Gasthaus entstanden: eine neue geistliche Bewegung, eine Basisgemeinde oder . . .?

I. Hintergrund und Motive zur Entstehung

Bei allen, die am Anfang dabei waren oder Pate standen, war der Wunsch lebendig, eine Gemeinschaft zu bilden, die ursprüngliches Leben möglich macht; d. h. das Leben miteinander und mit denen, die zu ihnen kommen, teilen, geistlich und materiell. Sowohl in Gemeinden als auch in den Orden ist dieses ursprüngliche evangelische Leben oft nur schwer auszumachen. Wo findet ein junger Mensch, der sich taufen lassen möchte oder wieder neu einsteigen möchte, ein christliches Leben, eine Gruppe oder Gemeinde, die ihn inspiriert und trägt? Wo findet ein Strafentlassener spontan eine Unterkunft?
Die anfängliche Motivation wurde bestimmt von dem persönlichen Wunsch,
a) in Gemeinschaft zu leben,

b) der geistlichen und sozialen Not der Menschen zu begegnen und
c) Antworten auf die großen Fragen der Menschheit zu suchen.

Die folgenden Notizen haben uns schon bei der Planung und später bei der Verwirklichung unseres Vorhabens inspiriert und ermutigt:

– „Sie haben vollkommen verstanden, was ich möchte: eine Zauia einrichten.
. . . es sind kleine Zentren der Gastfreundschaft, von frommen Bruderschaften gegründet; man gewährt den Reisenden dort Unterkunft und Schutz, den Pilgern wie den Bettlern, allen Vorüberziehenden, kurz jedermann . . .
. . . es ist ihm [Charles de Foucauld] sofort klar, welche Möglichkeit für eine Zeugenschaft sie eröffnen können; . . .
. . . zugleich eine Einsiedelei und ein Mittelpunkt der Gastfreundschaft . . . er möchte die beiden Pole der Liebe in einem leben . . . Zauia mit einem absoluten Gespür für Gott erfüllen . . . eine Zauia des Gebetes und der Gastfreundschaft . . .“[1]

– „Die Menschen, die zu uns kommen, erwarten Brot. Böten wir ihnen Steine zum Anschauen, hätten wir unsere ökumenische Berufung verfehlt. Sie suchen Menschen, die Gott ausstrahlen. Das setzt ein in Gott verborgenes Leben voraus, damit in uns die Präsenz Christi neu lebendig werde.“
(Roger Schutz)

– „Ein Freund von mir, Pierre Delfieux, der zwei Jahre mit mir in der Sahara war, hat in Paris den Versuch einer religiösen Lebensform gemacht, die auf der Verpflichtung beruht, in der Großstadt nach dem monastischen Ideal von Arbeit, Gebet, Schweigen, Liturgie, Dienst am Nächsten zu leben. Ich zweifle nicht daran, daß in wenigen Jahrzehnten jede Stadt das Wunder solcher Gründungen sehen wird, die als Sauerteig wirken, und daß die Ausstrahlung von Männern und Frauen sich vervielfältigen wird, die ‚Babel‘ in Jerusalem und das Exil in einen Ort des Gebetes verwandeln.“[2]

– „Pfarrhaus“
Wer da bedrängt ist findet
mauern, ein
dach und
muß nicht beten. (Reiner Kunze)

Die Kommunität mit etwa 30 Jugendlichen machte sich 1978 auf den Weg. Es entstand Bewegung und Leben. Heute wird das Leben im Gasthaus und in der Gastkirche von folgenden Gruppen getragen:

[1] Aus: *J.-F. Six*, Charles de Foucauld, S. 67 f.
[2] *Carlo Carretto*, In deiner Stadt ist deine Wüste, S. 25.

II. Gruppen

Kommunität

Schwestern und Brüder und ein Priester leben ständig im Gasthaus, einige sind erwerbstätig außerhalb des Gasthauses, andere verrichten ihren Dienst im Gasthaus. Strukturiert wird das Leben der Kommunität von den Gebetszeiten in der Gastkirche.

Montagskreis

An jedem Montagabend treffen sich 30 bis 40 Jugendliche und Erwachsene von 20.00 bis 22.00 Uhr im Gasthaus in den Gruppen:
– Glaubensgesprächskreis,
– EINE-WELT-Kreis,
– Freunde von der Straße.
Die Kreise sind offen für jeden, der Gemeinschaft sucht, der Interesse an dem jeweiligen Thema bzw. Problem hat, das aus christlicher Sicht angegangen werden soll. Empfohlen wird den Teilnehmern:
a) täglich in der Hl. Schrift zu lesen,
b) einen Armen zum Freund zu haben,
c) 3% vom freiverfügbaren Geld für ein Projekt der Gerechtigkeit monatlich abzugeben.
Jeder Abend wird mit der gemeinsamen Meditation in der Gastkirche abgeschlossen.
An jedem Dienstag besteht ein offenes Angebot für Jugendliche: von 9.00 bis 18.00 Uhr ist dann ein Jugend-Café eingerichtet. Hier besteht für die Jugendlichen die Möglichkeit, sich zu treffen, einander kennenzulernen und selbst initiativ zu werden.

Gesprächsdienst

Da in die Gastkirche täglich viele Menschen mit großen Problemen kommen, erwuchs das Vorhaben, ein tägliches Angebot zum Gespräch in der Kirche zu machen. Dazu fanden sich 30 Frauen und Männer bereit, die sich auf diese Aufgabe vorbereiteten. Seit 1983 ist montags bis samstags von 10.00 bis 12.00 Uhr und montags bis freitags von 16.00 bis 18.00 Uhr ein(e) Mitarbeiter(in) im Nebenraum der Gastkirche zum Gespräch bereit. Das Angebot wird nur mäßig wahrgenommen. Monatlich treffen sich die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zum Erfahrungsaustausch, zur Weiterbildung und geistlichen Vertiefung. Sie möchten ihren Dienst verstehen als Apostolat der Anwesenheit, des Wartens und Wachens und der Gesprächsbereitschaft.

Pax-Christi-Gruppe

Die Regionalgruppe der internationalen katholischen Friedensbewegung Pax Christi trifft sich regelmäßig im Gasthaus. Einzelne Kommunitätsmitglieder nehmen an den Gruppensitzungen oder Aktionen (z. B. Schweigen für den Frieden) teil. Dadurch ist die Friedensfrage und alles, was damit zusammenhängt, im Gesamt des Gasthauses lebendig.

Franziskanische Gemeinschaft

Monatlich trifft sich die Recklinghäuser Franziskanische Gemeinschaft zur Eucharistiefeier und zum Beisammensein in der Teestube. Es sind überwiegend ältere Frauen und Männer, die hier ein geistliches Zuhause gefunden haben.

Rosenkranzgebetsgruppe

Montags bis freitags trifft sich in der Gastkirche jeweils um 15.30 Uhr eine Gruppe meist älterer Menschen, um den Rosenkranz miteinander zu beten. Die Initiative hierzu ging von Sr. Isfried aus, die die Gruppe geistlich begleitet. Dadurch wird die alte Tradition des Rosenkranzgebetes, die in der Gastkirche seit Jahrhunderten gepflegt wurde, weitergeführt.

Asylantenkreis

Da in den vergangenen Jahren immer wieder einzelne Asylanten ins Gasthaus kamen, um für die ersten Nächte in Recklinghausen ein Dach über dem Kopf zu haben, bildete sich eine Gruppe von Frauen und Männern, die Kontakte zu den Asylanten/Flüchtlingen sucht, ihre Interessen vertritt und Hilfe leistet. Wöchentlich trifft sich diese Gruppe, macht Besuche bei den Familien, organisiert offene Treffen. Bruder Helmut hat eine Gruppe für Jungen gebildet. Alle in der Stadt Recklinghausen tätigen Gruppen in der Asylanten- und Flüchtlingsproblematik treffen einander monatlich im Gasthaus.

Freitagsgruppe

Seit zwei Jahren hat sich eine Gruppe von Frauen und Männern gebildet, die aus den verschiedenen Kreisen des Gasthauses kommen und ihren christlichen Glauben verbindlicher in Gemeinschaft leben wollen. Das Verbindliche soll sowohl im Tun und Lebensstil als auch im geistlichen Leben zum Ausdruck kommen. 14täglich trifft sich die Gruppe freitags, nimmt an den Gottesdiensten in der Gastkirche teil und feiert 14täglich Hausgottesdienste bei den einzelnen Mitgliedern.

Kindergottesdienstkreis

Im Laufe der Jahre haben Mitglieder aus den einzelnen Kreisen geheiratet und bekamen Kinder. Andere junge Familien kamen, fühlten sich durch alles, was im Gasthaus und in der Gastkirche gelebt wird, angesprochen und wollten mit ihren Kindern mitmachen. Sie baten um Taufe der Kinder und um kindgerechten Gottesdienst. Daraus entstand ein Kreis von jungen Eltern, die diesen Gottesdienst vorbereiteten. Zur Zeit findet in größeren Abständen ein solcher Kindergottesdienst statt.

Frauen am Lohtor

Außerhalb des Gasthauses hat sich eine Wohngemeinschaft von Frauen gebildet, die Frauen in Not aufnehmen. Diese Gemeinschaft ist ganz selbständig, steht aber im engen persönlichen Kontakt zu den Gruppen des Gasthauses.

Ambo-Redaktion

Ambo ist der Name unserer Zeitung, die alle zwei bis drei Monate erscheint. Die Zeitung soll informieren über das Leben der Gruppen im Gasthaus, aber auch Inhalte darstellen und vermitteln, die uns wichtig sind. Inzwischen sind 32 Nummern erschienen.

III. Merkmale für das Leben der Gasthaus-Gruppen

Offene Kirche

Damit ist nicht nur gemeint, daß die Gastkirche jeden Tag von 6.30 Uhr bis 19.00 Uhr geöffnet ist, sondern daß auch alle Gottesdienste in der Kirche, das Leben im Gasthaus, die Zusammenkünfte und Veranstaltungen offen sind. Schon mancher, der zufällig in die Gastkirche kam oder auf dem Markt beim 14täglichen Verkaufsstand für Waren aus der sogenannten Dritten Welt auf unseren Eine-Welt-Kreis stieß und angesprochen wurde, hat Anschluß an eine unserer Gruppen gefunden.

Anbetung Gottes

Auch hiermit ist nicht nur die tägliche eucharistische Anbetungsstunde gemeint, sondern alle Gebetszeiten, Meditationen, ja die

ganze Arbeit, das ganze Leben wird als „der wahre und angemessene Gottesdienst" (Röm 12, 1) verstanden. Für alle, die Kontakt zum Gasthaus haben, ist es selbstverständlich, daß Gott hier Zeit und Raum einnimmt.

Geschwisterlichkeit

Das Wort Jesu: „Nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder, auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen, denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel" (Mt 23, 8b–9), soll den täglichen Umgang miteinander bestimmen. Im demokratischen und partnerschaftlichen Bemühen bei Meinungsfindung und Entscheidungsprozessen findet das seinen Ausdruck. Aber auch von einem anderen Jesuswort erhält dieses Merkmal der Geschwisterlichkeit seine Bedeutung: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40). Die Begegnung mit den Brüdern und Schwestern Jesu von der Straße ist Alltag im Gasthaus. Jeden Morgen steht ab 7 Uhr die Tür für sie offen. Das Frühstück und Mittagessen werden für sie hergerichtet. Wer bei der Arbeit mithelfen will, ist dazu herzlich eingeladen.

Wer in den Gruppen des Gasthauses mitmachen will, wer Kontakt mit der Kommunität haben will, muß die Geschwister Jesu von der Straße buchstäblich riechen können und wollen. So muß die

Gastfreundschaft

nicht nur von denen gelebt werden, die im Gasthaus wohnen, sondern von allen, die das Leben in den Gruppen und in der Kirche und im Hause mittragen. Die Gastfreundschaft ist ein Weg zum Bereich des Göttlichen; im Hebräerbrief heißt es nämlich: „Vergeßt die Gastfreundschaft nicht, durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt" (Hebr 13, 2).

Aus diesen Erfahrungen der Gastfreundschaft erwächst das

Engagement für die Armen und Bedrängten.

Oft gilt es, die Grundbedürfnisse für die Menschen in Not zu sichern: Essen, Wohnen, Sozialhilfe, Arbeitslosenhilfe. Täglich geben wir Essen aus, einige können bei uns wohnen, andere leben in unseren Wohnungen außerhalb des Gasthauses. In Extremsituationen, z. B. bei Krankenhaus- und Gefängnisaufenthalt, versuchen wir, Kontakt zu halten.

Uns begegnet aber nicht nur diese nackte Armut, Menschen in Einsamkeit, in psychischer Erkrankung und in Ratlosigkeiten suchen uns auf. Auf Grund dieser Erfahrungen bekommen viele innerkirchliche Probleme einen geringen Stellenwert für uns, und das Jesus-Wort findet bei uns eine gute Resonanz: „Gebt lieber, was in den Schüsseln ist, den Armen, dann ist für euch alles rein!" (Lk 11, 41) Doch nicht nur die Armut vor der eigenen Haustür sehen wir, auch die

Armut und Ungerechtigkeit in der ganzen Welt

sind uns sehr bewußt. Der Gedanke der Einen Welt ist sehr lebendig, besonders durch die Kontakte mit den Hiltruper Missionsschwestern in aller Welt, den Canisianerbrüdern in Mexiko und Kontakte durch die Arbeit des Eine-Welt-Kreises. Besonders bewußt ist auch, daß den Ländern der sogenannten Dritten Welt in der Vergangenheit und Gegenwart massives Unrecht zugefügt worden ist und wird und daß unser Reichtum zum Teil auf der Ausbeutung der armen Länder basiert. Gilt uns nicht das Wort Jesu: „Weh euch, die ihr reich seid; denn ihr habt keinen Trost mehr zu erwarten. Weh euch, die ihr jetzt satt seid; denn ihr werdet hungern" (Lk 7, 24, 25)?

Es gilt, Konsequenzen zu ziehen, und zwar durch einen

einfachen Lebensstil.

Darum haben wir uns im Gasthaus bei der Einrichtung und beim alltäglichen Leben bis hin zu den Festen bemüht. Mit unseren Möglichkeiten möchten wir dazu beitragen, daß die Schöpfung nicht weiter zerstört wird.

Verbindlichkeit

In den letzten Jahren kam besonders bei den Mitgliedern der Freitagsgruppe die Frage auf: „Wie können wir angesichts der Zeichen der Zeit unseren Glauben, so wie wir ihn verstanden haben, verbindlich leben?" Es genügen nicht immer neue einzelne Aktionen, es muß Kontinuität und Treue geben zu dem, was wir erkannt haben. Aus der Freitagsgruppe haben einige ein Versprechen für ein Jahr abgelegt, andere suchen noch nach Möglichkeiten, die ihnen zusagen.

Politisches Engagement

ergibt sich aus der Begegnung mit den Armen und Bedrängten im Haus, aber auch aus der Beschäftigung mit der Armut und Ungerechtigkeit und der Verletzung der Menschenrechte in vielen Ländern der Erde. Im Laufe der Jahre haben wir verschiedene Formen gewählt, um das, was uns bewegt, politisch wirksam werden zu lassen.

Ein Schwerpunkt war im letzten Jahr das Engagement für die Asylbewerber in unserer Stadt.

Solidarität und Widerspruch

Bei unserem Bemühen um die Armen und Bedrängten bei uns und in der weiten Welt haben wir vielfache Solidarität erfahren, und zwar durch Geldspenden, Naturalien, Mitarbeit, Wohlwollen und Gebet. Für uns trifft das Jesus-Wort zu: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben!" (Mt 10, 8)

Allerdings haben wir auch Widerspruch und Verdächtigung erfahren müssen bis hin zur Bombendrohung.

Kirchliche Integration

Viele, die hier in den Gruppen mitmachen, nehmen auch am Leben ihrer Pfarrgemeinde teil; für einige sind wir die Gemeinde. Zur Pfarrgemeinde St. Peter, die Eigentümerin der Kirche und des Gasthauses ist, zu den kirchlichen Gremien und Einrichtungen des Dekanats bestehen gute Kontakte. Gruppen und Kommunitätsmitglieder werden häufiger von Verbänden und Gemeinden eingeladen, um über ihre Arbeit zu berichten. Immer wieder kommen Mitglieder verschiedener Ordensgemeinschaften zu uns, um sich über unser Leben zu informieren. Guter Kontakt besteht zu den Ordensleitungen der Hiltruper Missionsschwestern und der Canisianerbrüder. Regionalbischof Wöste kommt öfters zu Besuch ins Gasthaus. Auch waren verschiedene Mitglieder der Bistumsleitung zu Gast im Haus. Bischöfe aus Ländern der sogenannten Dritten Welt haben uns besucht.

Fest und Feier

Höhepunkt im Leben des Gasthauses und der Gastkirche sind Feste des Kirchenjahres oder Jubiläen. Dabei wird in besonderer Weise die Eucharistie als „Mitte und Höhepunkt" des ganzen Lebens erfahren. Beim anschließenden Fest wird deutlich, wie alle, jung und alt, Ordensmitglieder und Laien, Arbeitslose und Erwerbstätige, Strafentlassene und Nichtseßhafte, Alleinlebende oder Verheiratete, im Fest eine große Einheit bilden. „Stumme grüßen, Mauern fließen, Wunden heilen, Lahme gehen, Menschen teilen . . ." – das ist die Erfahrung unseres Festes. Für Augenblicke geht der „Himmel über allen auf".

IV. Frage: Geistliche Gemeinschaft oder Basisgemeinde?

In seinem Aufsatz „Neue geistliche Bewegungen"[3] nennt Bischof Karl Lehmann für die neuen geistlichen Bewegungen folgende Leitelemente: Spiritualität und Glaubenserfahrung, Evangelisation und Katechese (wobei es besonders „um das gelebte Zeugnis des Evangeliums" und die „Öffnung zu den Fernstehenden" geht), Gemeinschaft und Brüderlichkeit, Aufgabe in der Welt und Sendung, Laien und Amtsträger, neue Kirchlichkeit.

Diese Strukturelemente lassen sich leicht im Leben der Gruppen der Gastkirche und des Gasthauses finden. So können wir mit Recht von einer neuen geistlichen Bewegung sprechen. Allerdings gibt es einen Unterschied zu den großen neuen geistlichen Bewegungen: Diese unsere Bewegung beschränkt sich ganz auf einen Ort: auf Recklinghausen, Heiligen-Geist-Straße 7.[4]

Wäre es da nicht angebrachter, von Basisgemeinde zu sprechen? Schon mancher Gast aus der sogenannten Dritten Welt hat uns diese Frage bejaht, z. B. die Generaloberin der Hiltruper Missionsschwestern, Sr. Klara. Auch Bischof Lettmann scheint wohl in diese Richtung zu denken, wenn er im Glückwunschschreiben zum 500-Jahre-Jubiläum der Gastkirche Nr. 69 der päpstlichen Instruktion über die christliche Freiheit und

[3] Herausgegeben vom bischöflichen Ordinariat Mainz, 1988.

[4] Wir erleben uns als eine Gemeinschaft, die sich auf dem Wege der Nachfolge Jesu befindet. Es ist eine beglückende Erfahrung festzustellen, daß wir nicht allein sind. Viele gehen mit uns und schenken uns Kraft und Ermutigung – so erfahren wir das Wirken des Heiligen Geistes, so daß wir dadurch Enttäuschungen, Frustrationen und Mißerfolge bewältigen können und selbst wieder anderen Schwester und Bruder sein können.

die Befreiung zitiert: „Als Zeugen dieser evangelischen Liebe sind die neuen kirchlichen Basisgemeinschaften oder andere Gruppen von Christen für die Kirche ein Motiv großer Hoffnung."[5] Es spielt letztlich keine große Rolle, ob neue geistliche Bewegung oder Basisgemeinde.

Josef Sayer

Die evangelisatorische Macht der Kirche der Armen

Erfahrungen eines Peru-Missionars

Der Autor beschreibt hier die Lernprozesse, die er als aus Europa stammender Missionar in der lateinamerikanischen Kirche und gemeinsam mit einer konkreten Gemeinde in Peru durchgemacht hat. *red*

Lehrzeit – nicht Überzeugungsversuche

„Überzeugungsversuche – wie ein Missionar aus Europa in Lateinamerika die Botschaft des Evangeliums an die Menschen heranzutragen und sie von dieser Botschaft zu überzeugen versucht?" Folgt eine solche Anfrage nicht einer traditionellen, eurozentrierten Vorstellung von Mission, und welches Bild, welches Rollenverständnis vom Missionar liegt ihr zugrunde? – Woher bezog ich als Missionar in Campesinogemeinden der Anden Perus das Rüstzeug für die evangelisatorische Tätigkeit?

Gewiß, die theologische Ausbildung hatte ich in Europa erhalten. Ebenso gewiß waren meine Vorstellungen von Glaube und Kirche, Gottes- und Menschenbild, von Kultur, Gesellschaft und Politik europäisch geprägt worden. In diese Vorstellungen mischten sich jedoch mehr und mehr – vor allem während der Vorbereitungszeit vor der „Ausreise" – Ideen aus dem lateinamerikanischen Kontext und insbesondere von der neu entstandenen „lateinamerikanischen Kirche". Freilich blieben solche Einflüsse notgedrungenermaßen bescheiden und letztlich auf kognitiver Ebene.

Die Missionstätigkeit in Peru begann dann keineswegs mit Überzeugungsversuchen, sondern mit einer intensiven Lehrzeit: Das erste, was ich zu lernen hatte, war, daß sich in der Südandenregion Perus eine lebendige Kirche entwickelt hatte. Über ein gutes halbes Jahr hin lernte ich Pastoralequipen kennen, ihre Methode der Evangelisierung, die spezifischen Probleme ihrer Pfarreien etc. Für missionarische Anfänger gibt es in der Südandenzone einen zweimonatigen Einführungskurs. Das Pastoralinstitut der Diözesen dieser Region organisiert außerdem regelmäßig Austausch- und Fortbildungskurse. Das Gesicht, den neuen Lebensausdruck dieser „lateinamerikanischen Kirche" durfte ich in besonderer Weise während einer Bischofskonferenz kennenlernen: Campesinos, Frauen und Männer, Ordensschwestern und Priester sowie Theologen waren über eine Woche hin mit Bischöfen aus ganz Lateinamerika im Dialog vereint und behandelten in gemischten Kommissionen und Plenarien gemeinsam Probleme der Pastoral. Überzeugt wurde *ich*.

Wer (wird) evangelisiert?

Im Rahmen dieser Lehrzeit tauchte immer wieder ein allen wichtiger Satz auf: „Die Armen evangelisieren." Nicht ich war es, der zu überzeugen hatte – schon gar nicht mit meiner europäischen Vorbildung in einer ganz anderen Umwelt und zumal in einer lebendigen, glaubensstarken Kirche! Bekehrt und evangelisiert wurde ich durch eine Kirche, die wie ein Sauerteig mehr und mehr die traditionelle Kirche durchwirkte. Auch diese traditionelle fand ich vor. Ein Beispiel hierfür weiter unten. Mir begegnete ebenfalls jenes traditionelle Muster von Mission. Den Ausspruch „die Armen evangelisieren" verstand sie wie folgt: „Man muß die Armen evangelisieren." Für die Situation in Peru hieß dies, sich den Bewohnern missionierend zuwenden

– in den ausgedehnten Urwaldgebieten, wo die Mission noch nicht abgeschlossen ist,
– in den weitläufigen und zumeist abgelegenen Sierragebieten, in denen die Seelsorge nicht (mehr?) in einer angemessenen Weise betrieben wird,
– in den riesigen, rasch wachsenden Slumgebieten der Städte, in denen eine Seelsorge

[5] Veröffentlicht in der Festschrift „Über 500 Jahre Gastkirche, Kirche der Armen und Bedrängten".

zum Teil noch nicht begonnen hat bzw. sich noch in der Anfangsphase befindet.
Ein Charakteristikum dieser Vorstellung von Mission läßt sich nicht übersehen: Die Armen werden letztlich als *Objekt der Evangelisierung* betrachtet. Nach den gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín und Puebla kann aber Evangelisierung in der sich seither entfaltenden „lateinamerikanischen Kirche" nicht mehr in diesem Sinne verstanden werden. Entsprechend war die Einführung in die missionarische Tätigkeit durch einen grundlegenden *Perspektivenwechsel* gekennzeichnet. Aufgrund der leidvollen, zum Teil auch grausamen und dem Evangelium entgegenstehenden Praktiken und Erfahrungen vor allem während der Kolonialzeit und aufgrund des wesentlichen Impulses des II. Vatikanums war es seit den 60er Jahren zu einem Umdenkprozeß, einer veränderten Glaubenspraxis und einem Standortwechsel gekommen. „Die Armen evangelisieren" wird nun ganz anders verstanden: In dieser Aussage werden die Armen als *Subjekt der Evangelisierung* betrachtet. Ihnen wird das Evangelium nicht nur verkündet, sondern sie selbst sind qualifizierte Träger der Verkündigung, in welcher sich ihre spezifische Kultur und die damit verbundenen Werte ausdrücken und vermitteln. Eine solchermaßen konzipierte Evangelisierung strebt in einem Prozeß der ganzheitlichen Verkündigung die Verbindung von Glaube und Leben (Medellín, Gerechtigkeit Nr. 5) und die ganzheitliche Befreiung (Evangelii nuntiandi 29–33, Puebla 1134 u. ö.) an. Gewiß sind sich ihre Träger ihrer Unzulänglichkeit und steten Bekehrungsbedürftigkeit (Puebla 193) bewußt. Aber als gemeindliches Zeugnisgeben erfährt eine solche Evangelisierung ihre Stärkung durch eine Spiritualität der gemeindlichen Nachfolge Jesu Christi. Ein Beispiel mag verdeutlichen, wie ich persönlich das „evangelisatorische Potential" (Puebla 147) der Armen und die Verkündigungsdynamik der Kirche der Armen erleben durfte.

Die Campesinogemeinde Kacllaraccay im Andenhochland von Peru

Das Leben der Menschen ist durch den harten Überlebenskampf geprägt. Mühsam ringen sie der Natur das zum Leben Notwendige ab und bringen die wenigen Überschüsse an Getreide, Kartoffeln oder Bohnen auf den Markt, ohne bei den Preisen mitreden zu können. Ist die Ernte gut, dann decken die Preise nicht einmal die Produktionskosten. Ist sie hingegen wegen des periodisch auftretenden Mangels an Regen schlecht, dann steigen zwar die Preise, aber die Bauern haben nichts zu verkaufen oder die Qualität erreicht nicht die vom Markt geforderten Ansprüche. Entsprechend mangelhaft ist auch die Lebensqualität der Campesinos. Die Gesundheitsversorgung ist völlig unzureichend, die Kindersterblichkeit liegt weit über dem Landesdurchschnitt. Es gibt kein Abwassersystem, keinen Strom, keine Zufahrtsstraße und damit auch keine Verbindung zum öffentlichen oder privaten Verkehrsnetz. Eine abgeschlossene Primarschulbildung ist selten, und neunzig Prozent der Frauen sind Analphabeten. Wie soll sich im Dorf etwas zum Besseren wenden, wenn jede Familie so sehr für das tägliche Überleben zu kämpfen hat?
Die Kunde von der Kirche der Armen, der sich entfaltenden „lateinamerikanischen Kirche" war in das Dorf noch nicht gedrungen. Das Bild der traditionellen Kirche, das die Campesinos mir schilderten, war erschreckend: Ein Pfarrer, der ein- bis zweimal pro Jahr zu Festen in den Ort kam, bei diesen Anlässen dann eine Vielzahl von „Privatmessen" las – nicht einmal zehn Minuten pro Messe und für reichliche Bezahlung –, ein Pfarrer, der pro Familie ein Schaf und die erste Furche von der Ernte einforderte, als Gegenleistung aber im wesentlichen nur jene „Schnellmessen" für die Seelenruhe der Toten, für die Gesundheit oder zu Ehren der Heiligen „zelebrierte" – Messen ohne Beteiligung des Volkes. Während der Priester immer wieder rasch und rituell die Worte der Meßtexte für sich herunterlas, beteten jene, die die Messe bestellt und bezahlt hatten, immer wieder die gleichen Gebete: Vaterunser, Gegrüßet seist du, Maria, das Glaubensbekenntnis, Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen . . . Welches Verständnis von Eucharistie wurde auf diese Weise vermittelt? Ein Sakramentenhandel, der die religiösen Gefühle der Menschen nutzte, ohne sich um eine systematische Glaubensvertiefung, Verkündigung und Katechese zu kümmern.

Trifft auf eine solche Situation nicht die Beurteilung zu: Wort Gottes ohne Volk Gottes – Volk Gottes ohne Wort Gottes? Die Bibel, das II. Vatikanum, die für den Neuaufbruch so entscheidenden gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín und Puebla waren den Bewohnern von Kacllaraccay unbekannt. Der Priester, als offizieller Repräsentant der Kirche, wurde von den Campesinos als auf seiten der Haziendabesitzer stehend eingestuft, jener also, die sie ausbeuteten, für sich unentgeltlich arbeiten ließen und deren vielfältiger Willkür sie ausgeliefert waren. Welches Kirchenbild, aber auch welches Gottes- und Menschenbild konnte sich unter solchen Verhältnissen entfalten?

Meine Aufgabe als Missionar

sah ich darin, das von der „lateinamerikanischen Kirche" Gehörte und Gelernte in diese Gemeinde hineinzutragen und hineinzuvermitteln. Es galt, Kacllaraccay an die Geschichte der Kirche der Südandenregion anzukoppeln und das Dorf in den Dialog mit der umfassenden Kirche zu bringen. Gerade in einer so seltsam traditionellen Gemeinde war es wichtig zu hören und verstehen zu lernen, wo der Geist Gottes am Wirken war, wo und wie der Glaube in den Menschen trotz allem Wurzeln geschlagen hatte, in ihrer Gemeinde lebte, und wo der Geist dem Glauben in der spezifischen Lebenssituation Ausdruck verleihen wollte. Insbesondere ein geduldiges Hinhören auf die Volksreligiosität war unerläßlich, ebenso wie den kulturellen, gemeinschaftlichen, organisatorischen Ausdrucksformen des Volkes nachzuspüren. Erst auf diese Weise war überhaupt an das „evangelisatorische Potential" dieser Armen heranzukommen. Ich durfte mich nicht allzu rasch vom oberflächlichen Augenschein führen lassen. Die Aufgabe war, die Dynamik des Glaubens, die im Volk – wie verdeckt auch immer – vorhanden ist, zu respektieren, aufzuspüren und sich ihr zuzukehren.

Missionar sein hieß in diesem konkreten Fall also nicht so sehr, überzeugen zu wollen, als vielmehr sensibel zu sein für die Lebenssituation der Menschen, in der sich die verschiedensten Aspekte, angefangen vom wirtschaftlichen bis hin zum kulturellen und religiös-christlichen, zu einer Einheit verbanden. Eine solche Sicht hat nichts zu tun mit einer romantisierenden Einschätzung des „Volkes"; sie ist – in lateinamerikanischem Verständnis – durchaus kritisch: kritisch und zur Korrektur bzw. Umkehr rufend freilich nicht aufgrund eines europäischen Vorverständnisses (das ich beispielsweise mitgebracht habe), sondern ausgehend von dem evangelisatorischen Neuaufbruch und Selbstverständnis der „lateinamerikanischen Kirche".

Wiederentdeckung alter Werte

Angestoßen durch Beispiele von der Kirche der Südandenregion fand die Campesinogemeinde Kacllaraccay den Weg, Werte der alten Andenkultur, wie z. B. die Bedeutung der Comunidad (Gemeinde), die Reziprozität, die Faena (unentgeltliche Gemeinschaftsarbeit für die Dorfgemeinschaft), wieder verstärkt zu schätzen; sie wurden wieder als belebend für ihre individualisiert-zerstrittene Dorfgemeinschaft erfahren, insbesondere aufgrund der einenden Kraft des christlichen Glaubens, der in der „lateinamerikanischen Kirche" mit seiner typischen Verbindung mit der konkreten Lebenswirklichkeit verkündet wird. Traditionelle und christliche Werte vereint, bewirkten den Aufbau einer christlichen Comunidad, in der die befreiende Botschaft des Wortes Gottes zur Triebfeder wurde. Die Hoffnung, die aus dieser befreienden Botschaft vermittelt wurde, vermochte die Campesinogemeinde in eine christliche Comunidad, eine wirkliche Glaubens- und Schicksalsgemeinschaft, zu verwandeln. Sie war seither bereits in vielen Fällen stärker als die Mächte des Todes, die das Dorf bedrohen.

Greifen wir ein kleines Beispiel heraus: Seit der Dürrekatastrophe von 1982/83 bebauen die Campesinos das in Gemeindebesitz befindliche Land gemeinschaftlich. Jeder hat in unentgeltlicher Gemeinschaftsarbeit (faena) beim Pflügen, Säen, Hacken, bei der Schädlingsbekämpfung, beim Ernten und Verkaufen mitzuhelfen. Diese Dienstleistungen werden in nunmehr regelmäßig stattfindenden Versammlungen besprochen und aufgeteilt. Da werden auch Strafen für jene festgelegt, die sich nicht an die Abmachungen halten. Der Gewinn fließt in einen neu-

geschaffenen Gemeindefonds, aus dem nach gemeinsamen Überlegungen und Beschlüssen Projekte zur Verbesserung ihrer Lebensqualität finanziert werden.
Die Kraft für dieses Gemeindeleben und die verschiedensten Kleinprojekte gewann die Comunidad aus Gemeindeexerzitien, zu denen sie sich zweimal jährlich vier bis sechs Tage zurückzog. Mit und im Lichte der Bibel und der Glaubenstradition analysierten die Menschen ihre Situation, reflektierten die Geschichte des Dorfes (insbesondere die Abhängigkeits- und Unterdrückungsgeschichte), entdeckten die traditionellen Werte wieder, bestimmten gemeinsam Ausrichtung und Weg der Gemeinde und lernten, den befreienden Gott des Lebens in gemeinsamer, bisher nicht gekannter Weise zu feiern.

Die stimulierende Wirkung auf andere

Das Zeugnis der christlichen Comunidad Kacllaraccay wirkte stimulierend auf andere. Mehrere Campesinogemeinden im Distrikt und der Provinz, in der das Dorf gelegen ist, beobachteten das Experiment der christlichen Comunidad, ließen sich davon herausfordern und begaben sich ihrerseits auf den Weg eines Neuaufbruchs. – Überzeugungsversuche also nicht des Missionars, sondern der Kirche der Südandenregion und über sie einer christlichen Comunidad.
Auch Partnergemeinden in Deutschland und Österreich ließen sich durch das Zeugnis dieser christlichen Comunidad herausfordern. Sie fragen sich seit Beginn der Partnerschaft in ganz anderer Weise, was es für sie bedeutet, lebendige christliche Gemeinde in ihrem gesellschaftlichen Umfeld zu sein, und überdenken neu vom Glauben her die Strukturen der Ungerechtigkeit in der Welt. Auch hier sind wiederum nicht die Überzeugungsversuche des europäischen Missionars wirksam, sondern die evangelisatorische Dynamik der „lateinamerikanischen Kirche", deren Option für die Armen und die in ihr aufbrechenden christlichen Comunidades. Sie sind es auch, die die Richtung der Mission umkehrten: Die Einbahnstraße von Europa nach Lateinamerika ist aufgehoben; Lateinamerika vermag Impulse nach Europa zu vermitteln und hat sicherlich als Zielvorstellung die wechselseitige Bereicherung in Glauben und Leben.

Glosse

Frauengruppe „Maria von Magdala"

„Gleiche Würde" – aber keine gleichen Rechte

Stellungnahme zum Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. „Mulieris dignitatem"

Die im Anschluß an den Aachener Katholikentag 1986 gegründete Frauengruppe „Maria von Magdala", die sich für eine konsequente Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche einsetzt, hat uns gebeten, ihre kritische Stellungnahme zur „Meditation" Johannes Pauls II. über die Frau zu veröffentlichen. Wir tun dies, weil auch wir der Meinung sind, daß päpstliche Lehrschreiben nur mehr im Dialog mit den jeweils Betroffenen entstehen sollten. Dabei ist durchaus anzuerkennen, daß die päpstliche „Meditation" vor allem in der bibeltheologischen Grundlegung wichtige Anliegen der jüngeren theologischen Diskussion aufgenommen hat. *red*

Dem schon Monate vor Erscheinen angekündigten Schreiben des Papstes über die Frau in der Kirche (anläßlich des Marianischen Jahres) sahen viele katholische Frauen, die die amtskirchlichen Verlautbarungen zur Frauenfrage seit dem II. Vatikanischen Konzil kennen, schon vor seiner Veröffentlichung am 30. September 1988 mit Skepsis entgegen. Was konnten sie nach allem, was vom Vatikan auf diesem Gebiet seit dem Regierungsantritt dieses Papstes verkündet wurde, denn anderes als Enttäuschendes erwarten? Bestätigt der Inhalt des päpstlichen Schreibens dieses negative Vorgefühl, obwohl es den verheißungsvollen Titel „Mulieris dignitatem" – über die Würde und Berufung der Frau – trägt?
Das Apostolische Schreiben erhebt den Anspruch, eine vertiefte Reflexion bzw. „Meditation" über die „anthropologischen und theologischen Grundlagen" zu bieten, „die für die Lösung der Probleme in bezug auf die Bedeutung und Würde des Menschseins als Frau und als Mann notwendig" seien. „Erst von diesen Grundlagen her, die ein tiefes Er-

fassen von Würde und Berufung der Frau erlauben", sei es überhaupt möglich, „von ihrer aktiven Stellung in Kirche und Gesellschaft zu sprechen" (Nr. 1). Gegenüber diesem hohen Anspruch erheben sich sogleich Fragen und Widerspruch: Wie kann eine solche, *ausschließlich von Männern* entwickelte Reflexion über Wesen und Berufung der Frau überhaupt Geltung beanspruchen? Welche Anmaßung von Männern der Kirche liegt in solchem Vorhaben!

In einem breiten theologisch-philosophischen Exkurs entfaltet der Papst seine Meditation, die durchaus nicht an der Lebenswirklichkeit der realen Frauen orientiert, sondern einem ausgeprägten Symboldenken verhaftet ist.

Zum Inhalt der päpstlichen „Meditation"

Nach Ansicht des Papstes kommt Maria, der Mutter Gottes, für die Erkenntnis von Wesen und Berufung der Frau eine überragende Bedeutung zu. In Maria werden nicht nur Würde und Ziel des Menschen allgemein – die übernatürliche Erhebung zur Einheit mit Gott in Christus – urbildhaft sichtbar, sondern in ihr kämen darüber hinaus in vollkommener, exemplarischer Weise „das typisch Frauliche" (Nr. 5) sowie die personale Würde der Frau zum Ausdruck. Insofern Maria beide Dimensionen der Berufung der Frau, Jungfrau- und Mutterschaft, in einzigartiger Weise verkörpere, sei sie Urbild der Frau.

Unter Berufung auf die biblische Schöpfungsgeschichte Gen 1, 27 und 2, 18–25 hebt der Papst die (dem Mann gleiche) Würde der Frau als Abbild und Gleichnis Gottes, als Person und geistbegabtes Wesen hervor. Er bezeichnet die Frau als „ein anderes ‚Ich' im gemeinsamen Menschsein" (Nr. 6). Die ursprünglich auf gleichrangige Partnerschaft hingeordnete Beziehung zwischen den Geschlechtern sei jedoch durch die Sünde tiefgreifend gestört worden. Die Folgen dieser Störung zu überwinden, sei eine unerläßliche Aufgabe für beide Geschlechter. An Person und Sendung Jesu Christi wird nach den Worten des Papstes erkennbar, „was die Wirklichkeit der Erlösung für die Würde und Berufung der Frau bedeutet". Seinen Zeitgenossen gegenüber sei Jesus als „Förderer der wahren Würde der Frau" und der ihr „entsprechenden Berufung" aufgetreten (Nr. 12).

Welche Konsequenzen werden nun aus dieser anthropologisch-theologischen „Grundlegung" in bezug auf die Stellung der Frau in der Kirche gezogen? Der Papst spricht sich auch in diesem Dokument gegen den Zugang der Frau zum Priesteramt aus. Seine ablehnende Haltung begründet er damit, daß Jesus nur Männer in den Kreis der „zwölf Apostel" berufen habe und daß nur sie bei der Einsetzung der Eucharistie zugegen gewesen seien. Eine weitere Stütze für den Ausschluß der Frau vom Priesteramt bezieht der Papst aus der (in Eph 5, 23–32 ausgedrückten) Analogie zwischen der ehelichen Beziehung von Mann und Frau und der Verbindung Christus – Kirche. Während die Frau die Kirche, die „Braut Christi", repräsentiere, symbolisiere der Mann Christus, den Bräutigam, im Gegenüber zur Kirche; darum sei es angemessen, daß der sakramentale Dienst der Eucharistie, bei dem der Priester „in persona Christi" handle, von einem Mann vollzogen werde.

Überwundene Frauenfeindlichkeit?

Im Vergleich zu früheren amtskirchlichen Verlautbarungen fallen auf den ersten Blick einige positive Ansätze für ein neues Denken über Wert und Würde der Frau in dem Apostolischen Schreiben auf. Ungewohnt erscheinen etwa einige Formulierungen, die die traditionelle, lange Zeit von der amtlichen Kirche vertretene frauenfeindliche Exegese von Gen 3, 16 („... er wird über dich herrschen"), die die Herrschaft des Mannes über die Frau als göttliche Ordnung legitimierte, folgendermaßen korrigieren: „Dieses ‚Herrschen' zeigt die Störung und Schwächung jener grundlegenden Gleichheit an, die Mann und Frau in der ‚Einheit der zwei' besitzen ... Die Frau darf nicht zum ‚Objekt' männlicher ‚Herrschaft' und ‚Besitzes' werden" (Nr. 10). Was hier – mit Recht – als sündhafte Störung des Geschlechterverhältnisses kritisiert wird, nämlich das Herrschenwollen des Mannes über die Frau, wird aber gerade durch die Abfassung und Veröffentlichung dieses päpstlichen Dokumentes praktiziert: Indem Männer der Kirche sich anmaßen, Wesen und Würde der Frau zu definieren und ihr den

Status zuzuweisen, den sie nach dem Willen der höchsten Amtsträger in der Kirche einzunehmen hat, üben sie in unverantwortlicher und ungerechter Weise Herrschaft über die Frauen in der Kirche aus. Offensichtlich ist das Empfinden dafür, daß gerade dieses Verhalten – also das Apostolische Schreiben als solches bereits – ein unzulässiger Übergriff auf die Freiheit und Personwürde der Frau ist, bei Männern der Kirche am wenigsten ausgeprägt. Insofern fällt das Urteil des Papstes „In der Tat handelt der Mann in allen Fällen, in denen er für die Verletzung der persönlichen Würde und Berufung der Frau verantwortlich ist, auch gegen die eigene persönliche Würde und Berufung" (Nr. 10) auf ihn selbst und die für das Schreiben Mitverantwortlichen zurück!
Bei einer näheren Betrachtung des Schreibens lassen sich darüber hinaus viele Beispiele einer interessengeleiteten Anthropologie und Theologie finden: Es ist unübersehbar – hier sollten um jeden Preis Stützen für die Erhaltung des Status quo bezüglich der Stellung und Wertung der Frau in der Kirche gefunden werden!

„Das ewige Maß weiblicher Würde" – von Männern der Kirche definiert und überwacht

Durch das gesamte Dokument zieht sich wie ein roter Faden die Betonung der besonderen Eigenart der Frau (im Unterschied zu der des Mannes) – ein charakteristischer Zug aller kirchenamtlichen Dokumente zur Thematik „Frau und Kirche" seit dem II. Vatikanischen Konzil. So werden bestimmte Bibeltexte (z. B. Gen 1, 27f; 2, 18–25; Mt 22, 16; Lk 1, 49; Joh 2, 25 u. a.), die eine solche Deutung gar nicht zulassen, in dem Sinne interpretiert, als sei bereits in der Schöpfung nach „ewigem Plan Gottes" eine betont geschlechtsspezifische Ausprägung des Bildes Gottes in der Frau grundgelegt und als habe Christus selbst als „Zeuge" dieses göttlichen Planes die besondere Eigenart der Frau, die sie vom Mann unterscheide, offenbar gemacht und „hervorgehoben" (Nr. 25). Die Rückführung solch extremer Unterscheidung des Weiblichen vom Männlichen auf den „Anfang" (der Schöpfung) und auf Christus hat zweifellos zum Ziel, die der Frau zugewiesene verengte, untergeordnete Rolle in der Kirche durch göttliche Autorität zu rechtfertigen und sie damit zu einer unumstößlichen „ewigen Wahrheit" – ein Begriff, der auffallend oft gebraucht wird! – zu erheben (vgl. Nr. 30). Wenn der Papst eindringlich vor einer „Vermännlichung" der Frau warnt, so drückt sich darin (unbewußt) die Angst gerade von Männern der Kirche aus, die Frauen könnten sich anders, und zwar eigenständiger entwickeln, als es jenen lieb wäre. (Merkwürdigerweise könnte das nicht einmal durch die vielbeschworene ewige „Wahrheit" der „fraulichen Eigenart" verhindert werden!)

Wie weit die „weibliche Würde" reicht . . .

Die betonte Fixierung der Frau auf die (von Männern entworfene) weibliche Rolle läßt sich besonders deutlich an der „Argumentation" aufzeigen, mit der der Papst den Ausschluß der Frau vom Priesteramt begründet. Wenn Jesus sich bei der Auswahl der „Zwölf" auf Männer beschränkt und wenn er, wie es in dem Schreiben heißt, „im Zusammenhang mit der Einsetzung der Eucharistie" den „Zwölfen" allein den „sakramentalen Auftrag: ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis'" erteilt (Nr. 26), wird Jesus unterstellt, er habe so gehandelt, weil er „auf diese Weise die gottgewollte Beziehung zwischen Mann und Frau, zwischen dem ‚Fraulichen' und dem ‚Männlichen', sowohl im Schöpfungsgeheimnis wie im Geheimnis der Erlösung ausdrücken wollte" (ebd.). Da sich der Papst auf kein einziges Wort Jesu stützen kann, wodurch dieser seinen Willen bekundet, für die Gruppe der „Zwölf" und das letzte Mahl ausschließlich Männer auszuwählen, ist er gezwungen, mit einer bloßen Vermutung („man darf annehmen . . .") zu operieren (Nr. 26). Dennoch dient solche bloße „Annahme" in der Praxis der Kirche als Stütze für ein *Gesetz*, das Frauen um ihres Geschlechtes willen vom priesterlichen Dienstamt bis heute ausschließt!
Ein ebenso unhaltbares „Argument" für den Ausschluß der Frau vom Priesteramt bezieht der Papst aus der (oben erwähnten) Analogie zwischen der ehelichen Beziehung von Mann und Frau und der Verbindung Christus – Kirche nach Eph 5. Mit einer mehrdeutigen (durch andere Bilder ersetzbaren) „Brautsymbolik", die die soziokul-

turellen Bedingungen, gerade auch im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis, in der antiken Gesellschaft eindeutig widerspiegelt, soll die patriarchalische Struktur der Kirche als gottgewollte „Ordnung" deklariert und legitimiert werden.
Es bedarf wohl kaum des Hinweises, daß die Argumentationsweise des Papstes vor den Ergebnissen historisch-exegetischer Forschung über die Entwicklung der Ämterstruktur in der frühen Kirche sowie des Priesteramtes in der Folgezeit keinen Bestand hat. Nicht zur Kenntnis genommen wurden auch die vorliegenden Forschungsergebnisse über die Funktion der „Zwölf" als Vertreter der zwölf Stämme Israels, die im antiken Israel ebenfalls ausschließlich durch Männer repräsentiert wurden, was deutlich macht, daß Jesus bei der Auswahl der „Zwölf" eben nicht „völlig frei und unabhängig" von den sozialen Bedingungen seiner Zeit handeln konnte, wie das päpstliche Schreiben (Nr. 26) behauptet. (Das unbefangene Verhalten Jesu im Umgang mit einzelnen Frauen liegt auf einer anderen, nicht-symbolischen Ebene und kann daher nicht als Gegenbeweis gelten!) Außerdem wird nicht berücksichtigt, daß es sich bei der Begriffsbildung „zwölf Apostel" um eine spätere Verengung eines ursprünglich viel weiteren Apostelbegriffs handelt, der wahrscheinlich auch Frauen einbezog (vgl. Röm 16, 7: Junia).
Nicht nur auf exegetisch-historischem Gebiet, sondern auch in anthropologischer Hinsicht wird in dem Schreiben an völlig unhaltbaren Positionen festgehalten, so wenn der Papst die Fähigkeit zur „Stellvertretung" Christi im sakramentalen Dienst der Eucharistie an das *männliche Geschlecht* bindet (Nr. 26). Eine solche biologistische Sicht, ja die Vergötzung des „männlichen Symbols", dem offensichtlich eine größere Ausdruckskraft für das Göttliche zugesprochen wird als dem Weiblichen (vgl. Nr. 25), widerspricht eindeutig dem biblischen Zeugnis. Danach ist das männliche Geschlecht Jesu im Hinblick auf das Heil der Menschen völlig bedeutungslos – das Faktum der „*Menschw*erdung Gottes" ist allein entscheidend! Ferner widerspricht solche Sichtweise auch dem Geist Christi, der eine Höherwertung von Menschen aufgrund des bloßen Geschlechts ablehnt.

Fortdauer der „Apartheid am Altar" – trotz „weiblicher Würde"

Mit diesem Apostolischen Schreiben bekräftigt der Papst noch einmal seine ablehnende Haltung in der Frage der Frauenordination, die er in den vergangenen Jahren wiederholt zum Ausdruck brachte, besonders nachdrücklich (im Jahre 1983) gegenüber den Bischöfen der USA, indem er von ihnen forderte, „allen Einzelpersonen und Gruppen, die im Namen von Fortschritt, Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit eine Zulassung der Frau zum Priestertum vorantreiben", ihre Unterstützung zu entziehen (Deutsche Tagespost vom 7. September 1983). Ohne Rücksicht auf anderslautende wissenschaftliche Ergebnisse, die inzwischen in großer Zahl vorliegen, ohne Rücksicht besonders auf die Frauen, die nach Anerkennung ihrer Menschenwürde und -rechte in der Kirche rufen, wird diese harte und hartherzige Linie von seiten der Kirchenleitung durch dieses Dokument fortgeschrieben, auch wenn viele große Worte über die „Würde der Frau" darüber hinwegtäuschen sollen.
Wer sich aber derart über die Entwürdigung und Entrechtung der Hälfte der Kirchenmitglieder hinwegsetzt, wer ihnen den Zugang zum geistlichen Amt versperrt und so dem Wirken der göttlichen Geisteskraft eigenmächtig Schranken entgegensetzt, wer den berufenen Frauen durch ihren Ausschluß vom priesterlichen Amt schwere seelische und existentielle Belastungen aufbürdet, macht sich zweifellos an den Frauen in der Kirche schuldig. Aber auch diejenigen Männer der Kirche, die wider besseres Wissen noch immer zu diesem großen Unrecht schweigen und/oder untangiert an der Zurücksetzung der Frauen in der Kirche vorbeileben, tragen dazu bei, daß die Kirche weiterhin durch die Sünde des Sexismus verunstaltet wird.
Nur durch eine radikale Umkehr der Männer in der Kirche, ganz gleich, welche Position sie einnehmen mögen, kann diese Sünde überwunden werden. Solche dringend gebotene Umkehr wird sich freilich nur dadurch glaubwürdig erweisen, daß Männer durch aktiven Einsatz – selbst wenn er Opfer für sie kostet – gemeinsam mit den kämpfenden Frauen daran arbeiten, ihren weiblichen

Mitmenschen aus ihrer Entrechtung herauszuhelfen, damit sie endlich als gleichberechtigte und gleichgeachtete Getaufte alle Dienste und Ämter in der Kirche mit ihnen teilen können.
Durch das Apostolische Schreiben sind nicht nur Frauen, sondern auch die Männer herausgefordert!

Predigt

Norbert Greinacher

Töten wirst Du nicht!

Diese Predigt über das fünfte Gebot wurde am 18. September 1988 in der Dietrich-Bonhoeffer-Kirche in Tübingen-Waldhäuser-Ost gehalten. *red*

Im 20. Kapitel des Buches Exodus lesen wir (in der Übersetzung von Walter Jens): „Gott hat geredet. Dies sind seine Worte: Ich bin der Herr, Dein Gott. Ich habe Dich aus Ägypten geführt, wo Du ein Knecht warst. Andere Götter wirst Du von nun an nicht haben: Nur Mich! . . . Töten wirst Du nicht!"
Die Sache, um die es uns hier geht, ist klar und eindeutig. Töten wirst Du nicht! Das heißt: Wenn Du Dich auf diesen Gott Jahwe einläßt, wenn Du an dem Bund, den er mit Dir geschlossen hat, festhältst, dann hast Du nie und nimmer das Recht, Deine Hand gegen das Leben eines anderen Menschen zu erheben: Töten wirst Du nicht!
Es hat in der Geschichte immer wieder Menschen, Gruppen von Menschen, religiöse Gemeinschaften und christliche Kirchen gegeben, die unter Berufung auf dieses Gebot jegliche Gewaltanwendung von Menschen gegen Menschen absolut abgelehnt haben: Ohne jede Ausnahme! Die Mennoniten, die Quäker und die Zeugen Jehovas sind Beispiele für einen solchen absoluten Pazifismus. Und diese Menschen und diese Kirchen verdienen unsere Hochachtung wegen der Radikalität, in der sie Gottes Gebot ernst nehmen. Auch im letzten Krieg haben Christen unter Berufung auf das fünfte Gebot den Kriegsdienst verweigert und wurden deswegen hingerichtet. Für viele seien stellvertretend genannt der katholische Österreicher Franz Jägerstätter und der evangelische Christ Hermann Stör.
Alles scheint klar zu sein, und wir könnten eigentlich unsere Predigt abschließen, indem wir noch einmal das fünfte Gebot wiederholen: Töten wirst Du nicht!
Aber da gibt es ernstzunehmende Theologen, die übersetzen dieses Gebot anders. Vor allem ist hier zu nennen der bekannte jüdische Theologe Martin Buber, der schon vor 1933 so übersetzt hat: „Morde nicht!" Und die sogenannte „Einheitsübersetzung", die im Auftrag der katholischen Bischöfe des deutschsprachigen Raumes herausgegeben wurde, übersetzt ebenfalls: „Du sollst nicht morden!"
Diese Übersetzung hat einige gute Argumente für sich. Denn das Alte Testament kennt die Unterscheidung, die zumindest unter Juristen auch bei uns gilt: die Unterscheidung zwischen Mord und Totschlag. Und das Alte Testament kennt durchaus Ausnahmen von dem Tötungsverbot. So heißt es zum Beispiel gleich im nächsten Kapitel des Buches Exodus, im 21. Kapitel, daß das, was wir Totschlag nennen, zwar bestraft wird, aber nicht mit der Todesstrafe. Und von Moses wird berichtet, daß er einen ägyptischen Sklavenhalter getötet hat (Ex 2, 11 f). Sogenannte heilige Kriege werden durchaus gerechtfertigt. Auch der Totschlag eines Sklaven wird unter bestimmten Voraussetzungen nicht gesühnt (Ex 21, 21). Denn – so die Begründung –: Der Täter schadet sich ja selbst.
Die ganze Sache spitzt sich dadurch noch einmal zu, daß Jesus von Nazaret dieses fünfte Gebot auf ungeheuere Weise verschärft hat. Bei Matthäus 5, 23 lesen wir: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber jemanden tötet, soll dem Gericht verfallen sein. Ich aber sage Euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du Narr! soll dem Feuer der Hölle verfallen sein."
Wir stoßen hier – wie bei anderen ethischen Sachverhalten – auf die Tatsache, daß Jesus

ein radikaler Prophet war, welcher die sittlichen Forderungen, auch die überkommenen ethischen Prinzipien des Alten Testamentes mit einer ungeheueren Schärfe, ja mit einem Rigorismus sondergleichen vertreten hat.

Dann aber trat sehr bald das ein, was Max Weber, der Begründer der Religionssoziologie in Deutschland, die *Veralltäglichung des Charismas* genannt hat. Mit anderen Worten: Die Christinnen und Christen, die ersten christlichen Gemeinden taten sich außerordentlich schwer damit, die Radikalität und Strenge der ethischen Forderungen, wie sie Jesus verkündet hatte, im Alltag, im individuellen und sozialen alltäglichen Leben zu verwirklichen – und so ist es geblieben bis zum heutigen Tag. An einigen Beispielen möchte ich dies kurz aufzeigen.

Das fing an mit der Frage, ob der Staat, damals das Römische Reich, das Recht habe, die *Todesstrafe* zu verhängen, also zu töten. Paulus bejaht diese Frage. Im Römerbrief 13, 4 lesen wir: „Die staatliche Gewalt steht im Dienste Gottes und verlangt, daß Du das Gute tust. Wenn Du aber Böses tust, fürchte Dich! Denn nicht ohne Grund trägt sie das Schwert. Sie steht im Dienste Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut."

Sehr bald danach stellte sich für die Christinnen und Christen die Frage nach der *individuellen Notwehr:* Darf ich als Christ Gewalt anwenden, ja darf ich einen anderen töten, wenn er mein eigenes Leben bedroht? Spätestens seit Augustin haben die Kirchenväter unter bestimmten Voraussetzungen diese Frage bejaht.

Und dann kam die Zeit der germanischen Völkerwanderungen, die ihren Höhepunkt im 4. bis 6. Jahrhundert erreichten. Die germanischen Stämme zogen aus dem Osten nach dem Süden und Westen Europas. Durften die dort ansässigen Menschen und Stämme sich gegen diese Völker verteidigen? Durften sie einen Krieg führen? Durften sie töten?

In dieser Situation, die wirklich schwanger von Kriegen war, hat Augustinus seine Theorie vom *gerechten Krieg* entwickelt. Diese Theorie ist bis auf den heutigen Tag außerordentlich umstritten. Ich meine aber, daß man Augustinus nicht gerecht wird, wenn man ihm unterstellt, er habe einfachhin den Krieg legitimieren wollen. Vielmehr ging es ihm darum, in einer Zeit, in der dauernd Krieg geführt wurde, diese Kriegsflut einzudämmen, indem er sagte: Nur unter ganz bestimmten, klar formulierten Bedingungen ist es für Christen möglich, sich durch einen Krieg zu verteidigen.

Einige Jahrhunderte später, im Mittelalter, hatten sich vor allem in Italien die Stadtstaaten entwickelt, Stadtrepubliken, mit einem mächtigen Repräsentanten an der Spitze. Was geschah nun, wenn diese Männer zu Tyrannen wurden, das heißt, wenn sie Leib und Leben der Bürgerinnen und Bürger bedrohten, wenn sie sie folterten und umbrachten? Darf man einen *Tyrannen töten?*, so lautete damals die Frage. Und Thomas von Aquin und andere haben diese Frage – unter bestimmten Voraussetzungen – bejaht.

Vor allem in den italienischen Kleinstaaten des 14. und 15. Jahrhunderts stellte sich darüber hinaus dann die Frage nach der ethischen Erlaubtheit einer *Revolution,* das heißt eines aus gewaltsamen Kämpfen hervorgegangenen Wechsels der Verfassungen in diesen Staaten. Die Kirchen taten sich sehr schwer mit der Beantwortung dieser Frage – bis auf den heutigen Tag, weil sie in ökumenischer Gemeinsamkeit sehr oft einen konservativen, beharrenden Grundzug haben. Aber dennoch gab es immer wieder Theologen, so etwa den spanischen Dominikaner Bartolomé de Medina (er lebte von etwa 1527 bis etwa 1580), die den sogenannten Probabilismus vertraten, den man auf die Formel bringen kann: Man muß dem Neuen eine Chance geben! In dieser Tradition steht Papst Paul VI., wenn er 1967 in seiner Enzyklika „Populorum progressio" schrieb: „Jede Revolution – ausgenommen im Falle der eindeutigen und langen Dauer der Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt –, zeugt neues Unrecht, bringt neue Störungen des Gleichgewichts mit sich, ruft neue Zerrüttung hervor" (Nr. 31).

Machen wir einen großen Sprung in unser Jahrhundert, in die Zeit des Nationalsozialismus. Wir wissen, wie christliche Frauen und Männer, wie Nichtchristen sich im *Widerstand* gegen den Nationalsozialismus immer wieder die Frage gestellt haben: Dürfen wir

Gewalt anwenden oder nicht? Dürfen wir töten? Müssen wir nicht vielleicht sogar töten? Wir können es heute noch nachlesen, wie sie mit dieser Frage gerungen haben: Auch hier seien exemplarisch für viele andere zwei Namen genannt: auf evangelischer Seite der Mann, nach dem diese Kirche benannt wurde, Dietrich Bonhoeffer. Auf katholischer Seite Alfred Delp. Sie haben sich unter entsetzlichen Gewissensqualen zu dem Entschluß durchgerungen: Wir müssen töten, um noch größeres Unheil zu verhindern.

Töten wirst Du nicht! So lautet das fünfte Gebot. Gilt also dieses Gebot Gottes oder gilt es nicht?

An diesem Punkt – wie bei allen anderen Geboten – wird uns eines von neuem deutlich: Die Bibel ist kein Nachschlagewerk, dem ich für jede Situation des menschlichen Lebens eine genaue Verhaltensanweisung entnehmen kann. Gerade in meiner Kirche hat man dies über Jahrhunderte hindurch gemeint und eine Kasuistik entwickelt. Sie hat sich selbst ad absurdum geführt. Die Zehn Gebote wie auch die ethischen Forderungen des Jesus von Nazaret sind nicht von der Art, daß ich für jeden einzelnen Fall klar und eindeutig ablesen kann, wie ich mich jetzt konkret verhalten soll.

Der Gott, den das Alte und Neue Testament bezeugen, ist kein Gott, der Sklaven will, die stumm und stur seinen Geboten gehorchen. Er will keinen „Pawlowschen Hund", der auf einen bestimmten äußeren Impuls hin automatisch reagiert. Der Gott Jahwes, der Gott, den Jesus verkündet, will freie Menschen, er will nicht Knechte, sondern Freunde. Darauf hat Dietrich Bonhoeffer mit Recht immer wieder hingewiesen: Unser Gott ist nicht ein „deus ex machina", ist kein Lückenbüßer, der dort auftaucht, wo wir nicht mehr weiterwissen. Sondern er ist ein Gott, der uns in die Verantwortung, in die Mündigkeit, in die Freiheit hinein entläßt.

Heißt dies nicht, daß wir machen können, was wir wollen? Heißt dies, die Zehn Gebote der Beliebigkeit, der Willkür preisgeben?

Gerade dies nicht: Ganz im Gegenteil! Unsere Verantwortung wird viel größer, unsere Freiheit wird herausgefordert, unsere Mündigkeit in Anspruch genommen, damit aber auch unsere Mühe viel größer. Was wir als Christinnen und Christen gerade in der heutigen Zeit brauchen, ist dies: Nicht einen Kadavergehorsam, nicht einen blinden Obrigkeitsgehorsam, sondern eine *ethische Phantasie*. Das heißt: Wir müssen es lernen, uns immer wieder von neuem zu fragen: Wie vermittle ich die wichtigen ethischen Normen der Zehn Gebote, wie vermittle ich die strengen ethischen Normen der Bergpredigt mit den Anforderungen und Herausforderungen unserer heutigen Zeit?

Konkret: Was heißt heute hier und jetzt für mich und uns das Gebot „Töten wirst Du nicht!" angesichts des permanenten Hungerkrieges unseres reichen Nordens gegen den armen Süden, eines Krieges, dem jährlich schätzungsweise 25 Millionen Hungertote zum Opfer fallen? Luther hat dieses fünfte Gebot so erklärt: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserem Nächsten an seinem Leibe keinen Schaden noch Leid tun, sondern ihm helfen und fördern in allen Lebensnöten!" Wie recht er hat! Das gilt gerade auch im Hinblick auf die Tagung des „Internationalen Währungsfonds" und der „Weltbank" in Berlin am Ende dieses Monats. Denn diese internationalen Institutionen werden mit darüber entscheiden, ob die Campesinas und Campesinos in den Anden Perus und die Bewohnerinnen und Bewohner der Sahara verhungern werden oder nicht.

Und was heißt unser Gebot „Töten wirst Du nicht!" angesichts der Tatsache, daß 25 Kilometer von hier in Großengstingen sechs Lance-Raketen stationiert sind, die eine Reichweite bis etwa Ulm oder Augsburg haben und zusammengenommen die Vernichtungskraft von etwa 40 Hiroshimabomben aufweisen? Und diese sechs Lance-Raketen werden nun, wie man verharmlosend sagt, modernisiert: Sie werden ersetzt durch die ATACMS-Raketen, die dann bis in die Deutsche Demokratische Republik reichen werden und nicht nur atomare, sondern auch biologische, chemische und konventionelle Waffen tragen können. Die einzige richtige Antwort auf diese Frage hat die Versammlung des Weltkirchenrates von Vancouver im Jahre 1983 gegeben: „Das Konzept der Abschreckung, dessen Glaubwürdigkeit von der Möglichkeit des Einsatzes von Atomwaffen abhängt, ist aus moralischen Gründen

abzulehnen und ungeeignet, Frieden und Sicherheit langfristig zu wahren. Die Herstellung und Stationierung von Kernwaffen sowie deren Einsatz sind Verbrechen gegen die Menschheit."

Jesus hat von seinem Gott, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeugt, daß er ein Gott ist, der lebendig ist: „Er ist doch kein Gott von Toten, sondern von Lebenden" (Lk 20, 38). Unser Gott ist ein lebendiger Gott, der Leben schafft, der Leben will. Nach Johannes 10, 10 sagt Jesus: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben."

Die Aufgabe von uns Christinnen und Christen ist, dieses uns von Gott geschenkte Leben zu hüten, zu bewahren, am Leben zu erhalten und Leben weiterzugeben, mit allen unseren Kräften und Sinnen.

Im Buch Deuteronomium stellt Moses seinem Volk die Frage: „Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor" (Dtn 30, 15).

Entscheiden wir uns für das Leben! Dann wird auch an uns die Verheißung des Moses in Erfüllung gehen: „Wenn du auf die Gebote des Herrn, deines Gottes, auf die ich dich heute verpflichte, hörst, indem du den Herrn, deinen Gott, liebst, auf seinen Wegen gehst und auf seine Gebote, Gesetze und Rechtsvorschriften achtest, dann wirst du leben und zahlreich werden, und der Herr, dein Gott, wird dich in dem Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, segnen" (Dtn 30, 16).

Bücher

Perspektiven für die Pastoral

Gert Otto, Handlungsfelder der Praktischen Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1988, 388 Seiten.

Der „Grundlegung" (vgl. Diakonia 19, 1988, 211) hat der Mainzer evangelische Praktische Theologe G. Otto nunmehr den zweiten Band seiner Gesamtdarstellung seiner theologischen Disziplin folgen lassen, der zentrale praktisch-theologische Handlungsfelder thematisiert. Eine verbindende Perspektive im Sinne eines Problemaufrisses soll das einleitende Kapitel vermitteln, in dem unter verschiedenen aktuellen Aspekten das spannungsträchtige Verhältnis von Kirche, Religion und Gesellschaft erörtert wird. Ein solcher Reflexionshorizont ist nach G. Otto unabdingbar, will die Praktische Theologie nicht zu einer bloß angewandten Ekklesiologie degenerieren, sondern ihrer genuinen Aufgabe nachkommen, nämlich die Frage offen zu halten: „Wie muß Kirche im Kontext von Religion und mündigen Subjekten jeweils aussehen, wie muß sie begriffen werden, welche Aufgaben kommen auf sie zu?" (380). Wie im ersten Band programmatisch dargelegt, zieht G. Otto der herkömmlichen sektoralen Gliederung seiner Disziplin in einzelne Unterdisziplinen eine perspektivische Gliederung vor (Hermeneutik, Rhetorik, Didaktik etc.). Diese in der Reflexion der verschiedenen praktisch-theologischen Tätigkeiten zur Anwendung zu bringen und so ihre Bedeutung aufzuzeigen, ist eine der leitenden Absichten des zweiten Bandes.

Insgesamt neun Handlungsfelder bzw. Tätigkeiten werden ausgewählt: Je zweimal werden Handlungsfelder unter den Stichworten „Lernen" (zum einen Erwachsenenbildung/Jugendarbeit; zum anderen Religionsunterricht/Konfirmandenarbeit) und „Helfen" (zum einen Seelsorge/Beratung; zum anderen Sozialgesetzgebung/Diakonie/Entwicklungshilfe) gebündelt. G. Otto betont die enge Zusammengehörigkeit von Lernen und Helfen – verstanden als Prozesse gegenseitiger Beziehung – als fundamentalen Bedingungen des Lebens; von daher markieren sie nach ihm nicht zufällig „durchgängig das Profil jener Praxis, die in der Praktischen Theologie zur Debatte steht" (209). Es folgen dann fünf weitere Kapitel unter den Stichworten „Verständigen" (Generationen/Ökumene/Männer und Frauen), „Reden und Schreiben" (Reden/Sprache/Predigt), „Deuten" (Lebensgeschichte/Taufe/Trauung), „Feiern" (Fest/Gottesdienst/Kindergottesdienst), „Kooperieren" (Kommunikative Praxis/Laien/Pfarrerinnen und Pfarrer). Diese Zusammenstellung will keineswegs exklusiv und umfassend verstanden werden, im Gegenteil: Ausdrücklich wird zum einen auf Verknüpfungen der einzelnen Hand-

lungsfelder bzw. Tätigkeiten untereinander verwiesen; zum anderen werden weitere Arbeitsbereiche wenigstens kurz gestreift und Ansätze zu ihrer Reflexion aufgezeigt. Realistisch geht G. Otto davon aus, daß es unmöglich ist, alle Handlungsfelder der Praktischen Theologie umfassend zu thematisieren, und zwar nicht des Umfangs wegen, sondern „weil die Erörterung und die Darstellung der Problemvielfalt Praktischer Theologie prinzipiell unabschließbar ist" (379). Es kommt darum darauf an, die verschiedenen Aspekte, Dimensionen, Bereiche und Perspektiven so zusammenzubringen, daß man zu den Grundfragen vorstößt, von denen aus ein reflektierter Zugang zu allen Themen und Bereichen ermöglicht wird. Grundprinzip praktisch-theologischer Theorievermittlung ist also das Prinzip „exemplarischen Lernens" bzw. exemplarischer Reflexion. Dieses in überzeugender Weise eingelöst zu haben, kann diesem zweiten Band bescheinigt werden. Er vermittelt eine Fülle von Anregungen und – vor allem – er legt nicht fest, sondern lädt ein, eigene Erfahrungen zu bedenken, Theorienansätze kennenzulernen, eigene Reflexions- und Theorieschritte zu riskieren . . . *Norbert Mette, Münster*

Helmut Thielicke, Auf der Suche nach dem verlorenen Wort. Gedanken zur Zukunft des Christentums, Hoffmann und Campe, Hamburg 1986, 254 Seiten.

Thielicke kann gut schreiben und gut reden. Das Buch ist flott und leicht hingeschrieben, mehr eine Plauderei als eine Abhandlung; was ja kein Nachteil ist. Von der Zukunft des Christentums, wie im Titel angedeutet, ist weniger die Rede als von der schlechten Verkündigung. Die Predigt gelingt nicht, kommt nicht an, die Leute bleiben aus. Die Kirchenlehrer werden zu Kirchenleerern. Der Zusammenhang der einzelnen Kapitel ist lose, der Inhalt der einzelnen Kapitel ziemlich willkürlich; aber das macht nichts, man hört dem großen alten Mann gern zu. Es ist nicht langweilig. Das ist ja auch eine seiner Hauptforderungen an den Prediger, daß er seine Zuhörer nicht aus der Kirche hinaus langweilen soll. Er spricht von einem Verfall der christlichen Verkündigung. Wenn man alte Predigtbücher liest, so müßte man eigentlich daran zweifeln. Es scheint, daß der Verfall der Predigten mehr vom Zuhören als vom Predigen ausgeht. Die Luft wird immer dünner, daß dem Verkünder der Atem ausgeht und die Worte fehlen. Thielicke sagt, der Prediger soll hinter seiner Botschaft stehen, fügt aber gleich hinzu, daß das selten nicht der Fall ist; auch der salbungsvolle Ton sei weitgehend gewichen. Die Predigt, rein handwerklich gesehen, sei eine große geistige Leistung. Kann man das von jedem Prediger wirklich verlangen? Haben die Menschen, die in der Kirche sitzen, Fragen? Welche? Oder sollen sie erst zum Fragen erweckt werden? Sollen wir appellieren an die Angst vor der Zukunft oder Nichtzukunft, vor Tod und Ewigkeit? Das Publikum ist sehr gemischt, neben einem Studienrat kann ein Hafenarbeiter stehen. Wie rede ich beide an? Unglaubwürdig ist die Stimme dessen, aus dem man nicht auch die Liebe heraushört. Die Predigt soll verständlich sein, aber doch den Horizont erweitern.

Zur Predigtvorbereitung sei ein Gespräch mit Laien über das Thema von Vorteil. Aber, wie macht man das, wenn man so viel reden muß? Schließlich ist alles, was wir hören, sehen und lesen, eine indirekte Predigtvorbereitung. Der Prediger soll sich an den biblischen Text halten, an ihm entlanggehen und dabei das Leben der Menschen unserer Zeit berühren. Er erzählt von Predigten, die er gehört hat, die von einer atemberaubenden Banalität gewesen sind: viele Worte, nichts gesagt, leeres Stroh, lauter Klischees, blabla. Man geht so schlampig mit dem Worte um.

Die Predigt hat etwas mit Werbung zu tun, aber sie soll dadurch nicht zum Leerlauf werden. Bei den neuen Tönen müssen wir die Geister prüfen, aber wo ist die Grenze? Was sind die Kriterien? Den einen trifft diese Sprache, den andern nicht. Es ist schwer, die theologischen Begriffe auf eine verständliche Form zu bringen. Wenn die Worte gleichmäßig, sicher klingen, beginnt die Lüge. Das Wort von der Kanzel soll echt klingen.

Thielicke geht mit den Skandalen, die sich in den letzten Jahren gehäuft haben, wie mir scheint, in ein zu strenges Gericht, wenn er etwa den Pastor verurteilt, der sich zu einer trauungsähnlichen Segnung von zwei Lesbierinnen überreden ließ, die sich vorher mit

der „Bild"-Zeitung verabredet hatten und für einen Skandal sorgten.
Neun Pastoren brachten im Lutherjahr einen Lutherschwank heraus, der Entsetzen hervorrief. Nur zwei Pastoren seien zuerst ihres Amtes enthoben und in den Wartestand versetzt worden, kamen aber schließlich mit einem Verweis davon, was ihm zu gering erscheint. – Auch in der feministischen Theologie sei man mancherorts zu weit gegangen.
Dabei besteht in unserer Generation, zumal bei der Jugend, ein echter Durst nach den Quellen in der Wüstenlandschaft der heutigen Welt. Wo lebendige Verkündigung geschieht, ganz gleich ob auf katholischen oder evangelischen Kanzeln, in Kurorten oder auf Kirchentagen, strömen die Menschen zusammen. Sie suchen nach einem Ausweg aus Langeweile und Leerlauf.
Die Felder sind reif zur Ernte, aber der Arbeiter sind wenige. Man soll das Abenteuer nicht scheuen und den Verirrten nachgehen. – Ein lesenswertes Buch.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Überzeugungsversuche mit Büchern

Günter Biemer – Werner Tzscheetzsch, Wandlungen. Ein Symbolbuch für junge Menschen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 120 Seiten.

„Wandlungen" ist nach „Anstiftungen" und „Wagnisse" der dritte Band einer Jugendreihe. Neben Günter Biemer und Werner Tzscheetzsch teilen sich elf Personen – altersmäßig zwischen 19 und 49 Jahren – die Autorschaft. Durch diese mehrköpfige Produktionsgemeinschaft ist dem Leserkreis bereits eine breite Palette von Wandlungen vorgegeben; nimmt man die acht Schwarzweißfotos, wovon deren sechs doppelseitig sind, hinzu, so präsentiert sich das vorliegende Bändchen bereits von seiner Aufmachung her wohltuend abwechslungsreich.
„Wandlungen" will mehr. Es will Veränderungen auf ein Ziel hin. Als Ziel schwebt die neue Welt Gottes vor Augen, die Erfüllung christlicher Hoffnung. Ein Satz aus der Bibel leitet zusammen mit einem Foto aus der Realität des sichtbaren Lebens die jeweiligen Kapitel ein; damit walten biblische Verheißung und alltägliches Leben als Problemanzeige. Als Wegweiser zum Ziel wurden Symbole gewählt, alle aus der Lebenswirklichkeit: Wasser, Wind, Hunger nach Gemeinschaft, Versöhnung, Krankheit und Sterben, Anruf und Liebe. Es sind sieben Symbole, was auf die Siebenzahl der Sakramente verweist und sie ganz unaufdringlich auch meint. Die Koautoren lassen durch Kurzgedichte und/oder Aphorismen das jeweilige Symbol aufblitzen; die beiden Hauptautoren nehmen den sprühenden Funken auf und verfolgen ihn konsequent zurück bis zu seinem Ursprung resp. nach vorne zum Lebensziel. Den Kern der Symboldeutung gehen Biemer und Tzscheetzsch in den einzelnen Kapiteln in direkter und offener Sprache, meist in Brief- oder Aufsatzform, an. So findet man auf kürzester Wegstrecke tiefe Gedanken wie Untertauchen und Auftauchen im Alltag als Tod und Auferstehung in Taufe, Sturm und Drang im Leben als Wirken Gottes in der Natur, das Märchen von der Traube und die jugendliche Vielfalt gottesdienstlichen Gesprächs als Wegweiser in die Gemeinschaft mit Gott, das Abschleifen der Kanten in der Gesprächsrunde als Versöhnung, die wohltuende Berührung mit Krankheit und Tod als sinnvolle Deutung für die Krankensalbung, die aus viel Erfahrung schöpfenden Kriterien zur Priesterberufung Günter Biemers und den erfrischend lebensnahen Begleitbrief von Andrea Schwarz als sinnerfüllte Einweisung in den Priesterstand, den Einstieg in die Ehe als erlebbare Partnerschaft mit Gott. Der sakramentalen Logik folgend, sieht Biemer im zusammenfassenden Nachdenkwort Zeichen und Deutung (Sakrament) im gelebten Selbst und unterscheidet darin zwischen vordergründiger Oberflächlichkeit und dem Erfassen der Bedeutsamkeit des Lebens.
„Wandlungen" ist ein köstliches Symbolbuch; kurz und spritzig; Disko-haft in der Symbolfülle und tief an Lebensdeutung. Das Buch ist geeignet als Geschenk für Jugendliche und für Schenkende, für Katecheten und Prediger, für Jugendarbeit und Familie. So vieldeutig Symbole auch sein mögen, so verdichtet dürfte der Kreis derer sein, die durch dieses Bändchen angesprochen werden.

Joseph Ritz, Gelterkinden

Günter Biemer – Heinrich Fries (Hrsg.), Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman, Regio Verlag Glock und Lutz, Sigmaringendorf 1988 (Internationale Cardinal-Newman-Studien 12), 320 Seiten.

Die 22 Beiträge von Wissenschaftern aus Großbritannien, den USA, Irland, Japan, Italien und der BRD beleuchten in biographisch-historischer, literaturhistorischer, theologisch-systematischer und pastoralpraktischer Perspektive eine der bedeutendsten Gestalten der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, Kardinal John Henry Newman. Newman ist eine der prophetischen Gestalten, derer wir in der Kirche von heute so dringend bedürfen. Vieles, was das II. Vatikanische Konzil für die ganze Kirche ins Bewußtsein hob, hat Newman lange vorher gelebt: Integration von Theologie und Spiritualität, Gewissensfreiheit, Mündigkeit des Christen. Ähnlich wie Paulus oder Edith Stein war er nicht in die Kirche, für die er zuletzt gelebt und gelitten hat, hineingeboren. Der jüdische Gelehrte Paulus, der Anglikaner Newman, die jüdische Philosophin Edith Stein mußten erst einen Weg gehen zu der Glaubensgemeinschaft, der sie dann endgültig angehörten. Der Reichtum ihres bis dahin zurückgelegten Weges macht ihr Christsein so lebendig und weit, so fern von jeder kirchlichen oder institutionellen Verengung. Solche Christen brauchen wir heute, soll der Glaube an Jesus den Christus in einer pluralistischen Gesellschaft überleben. Diese Dokumentation des 12. Newman-Kongresses (in Freiburg/Brsg., September 1987) bietet im Anhang eine bibliographische Übersicht über die seit 1980 entstandene Newman-Literatur.

Waltraud Herbstrith, Tübingen

Dialog mit der Befreiungstheologie

Seit geraumer Zeit steht die lateinamerikanische Befreiungstheologie bei den Theologen im Widerstreit der Meinungen. Wenn es zwischenzeitlich um diese Thematik ruhiger geworden ist, so bleibt trotzdem ein Blick in die umfangreichen Veröffentlichungen im deutschsprachigen Raum von Wert.

Michael Sievernich (Hrsg.), Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch. Reihe: Forum Politische Theologie 6, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Chr. Kaiser Verlag, München 1988, 195 Seiten.

Der Herausgeber stellt die „Theologie der Befreiung" in ein interkulturelles Gespräch. Die europäische Theologie kann von den lateinamerikanischen Christen durchaus lernen. Überheblichkeit ist in der heutigen Welt fehl am Platz! In drei – ansprechenden – Teilen hat Michael Sievernich Texte bekannter Theologen Lateinamerikas zusammengestellt: z. B. Überlegungen von Leonidas E. Proano, Oscar Romero, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Enrique Dussel und Clodovis Boff. Dieses „Lesebuch" gibt einen ersten fundierten Einblick in die unterschiedlichen theologischen Perspektiven Lateinamerikas und Europas. Die Wissenschafter beharren jedoch nicht auf ihrem Standpunkt, sondern versuchen, „Brückenschläge" zu einem sinnvollen Miteinander darzulegen.

Johann Baptist Metz – Peter Rottländer (Hrsg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, Reihe: Forum Politische Theologie 8, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Chr. Kaiser Verlag, München 1988, 170 Seiten.

Ganz dem Dialog der Theologen sind die elf Artikel dieses Buches gewidmet. Sieben Befreiungstheologen führen verschiedene Teilaspekte der lateinamerikanischen Glaubenslehre aus; u. a. die Rolle des Volkskatholizismus in Lateinamerika (Juan Carlos Scannone) oder die Theorie und die Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung (Gustavo Gutiérrez). Hier kommt noch einmal der „Vater" der Befreiungstheologie zu Wort: Gustavo Gutiérrez hatte mit seinem Buch „Theologie der Befreiung" das Denken lateinamerikanischer Theologen einer breiten Weltöffentlichkeit erstmals zugänglich gemacht.
Leonardo Boff zeigt mit seinen interessanten Ausführungen die Beziehungen zwischen den europäischen Freiheitstraditionen und dem lateinamerikanischen Freiheitsdenken auf. Dabei kommen ihm seine umfangreichen Studien an der Theologischen Fakultät

der Universität München zugute. Der angestrebte Dialog sollte in Zukunft unbedingt fortgesetzt werden, um eine einseitige und falsche Vorstellung der Befreiungstheologie Lateinamerikas im Keim zu korrigieren.

Von ganz anderer Art ist eine weitere Veröffentlichung:

Giancarlo Collet (Hrsg.), Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 232 Seiten.

Hierbei geht es nicht um einen anzustrebenden Dialog, sondern die spirituelle Seite der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wird erfahrbar. Biblisch-systematische Beiträge bilden den Kern des Buches. Seine Lektüre zeigt deutlich auf, daß Befreiungstheologie wesentlich ein „spirituelles Ereignis" (G. Gutiérrez) ist. Die verschiedenen Ausführungen von der Betrachtung der „Evangelisierung und Theologie im 16. Jahrhundert", der Fragestellung „wie heute von Christus sprechen?" (Raul Vidales) über: „Jesus und seine Gemeinde" (Luis Segundo) bis hin zu den „Seligpreisungen als Grundgesetz der Kirche der Armen" (I. Ellacuria) sind ein Grundkurs der Christologie in Lateinamerika. Derartiges lag bislang in deutscher Übersetzung noch nicht vor. Die enge Beziehung der lateinamerikanischen Theologie zu christologischen Fragen ist somit als notwendiges Thema in die europäische Beurteilung eingetreten.

Gustavo Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob. Reihe: Fundamentaltheologische Studien 15, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 154 Seiten.

Durch zahlreiche und richtungweisende Veröffentlichungen zur vorliegenden Thematik hat sich Gutiérrez einen Namen gemacht. Dieser Autor bleibt nie abstrakt; niemals redet er über den Verständnishorizont seiner Leser hinweg. Gutiérrez lebt als Priester in einer Favela in Peru und ist gleichzeitig als Professor an der Universität von Lima tätig. Hierdurch sind seine schriftlichen Darstellungen geprägt. Der Befreiungstheologe legt mit dem o. g. Werk eines der schönsten und menschlichsten Bücher der Bibel auf seine Art aus. Dabei vergißt er nie die Perspektive, aus der er schreibt: das Leid der Armen. Ihre Leiden, ihre Fragen nach Gott sind Ausgangspunkte der Befreiungstheologie. Die Armen stellen für die Kirche eine Herausforderung dar, an der sie nicht vorbeigehen darf. In diesem Sinn die Bibel zu lesen, ist für Gutiérrez nicht nur angebracht, sondern war seiner Meinung nach die Praxis der christlichen Gemeinde durch die Jahrhunderte hindurch. Das muß auch heute so bleiben! Deshalb schreibt der Verfasser eindrucksvoll: „Wenn es wahr ist, daß wir die Bibel lesen, dann ist es auch wahr, daß die Bibel uns liest und herausfordert." Da die lateinamerikanische Befreiungstheologie versucht, den christlichen Glauben aus dem Lebenszusammenhang der Kultur und der Situation der Armen in ihrer Unterdrückung zu betrachten, nimmt sie auch die Kirchengeschichte in ihre Betrachtungsweise auf.

Enrique Dussel tut dies in seinem kirchengeschichtlichen Werk: „Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika", Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 435 Seiten.

Seinen ansprechenden Ausführungen stellt der Autor eine hermeneutische Einleitung voran. Sodann bringt er in vier Teilen die Geschichte der Christenheit Lateinamerikas von 1492 bis 1972. In einem Anhang stellt er die Entwicklung bis 1984 vor.
Enrique Dussel zeigt, daß Kirchengeschichte keine „trockene Materie" sein muß, sondern aus der Sicht der Armen und Unterdrückten erst ihre spannungsreichen Epochen aufscheinen läßt, wobei die Kritik an den Herrschenden und ihren Methoden nicht ausgespart bleibt.
Die Theologie der Befreiung stellt somit alle Teilgebiete der Theologie dem Leser aus der Sicht des Volkes vor Augen. In Zukunft wird sich zeigen, wo der Wert derartiger Ausführungen im Hinblick auf die traditionelle Theologie liegt.
Noch sind wissenschaftliche Untersuchungen und Vergleiche mit europäischen (oder speziell – deutschen) Theologen eine Seltenheit.

Anton Peter, Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und

Karl Rahner im Vergleich, Freiburger theologische Studien, Bd. 137, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 625 Seiten.
Der Autor weist – zu Recht – darauf hin, daß der „Vorwurf mangelnder Wissenschaftlichkeit der Befreiungstheologie ein Stück weit auf die traditionelle Theologie" zurückfällt (111–112). Anton Peter läßt die theologischen Entwürfe Enrique Dussels und Karl Rahners nicht miteinander verschmelzen, sondern arbeitet exakt ihr kritisches Verhältnis und ihre Spannung zueinander heraus.
Dussels metaphysischer Ansatz ist beim „anderen", während Rahners transzendentaler Ansatz beim „Ich" zu suchen ist. Leider benutzt der Verfasser viele Fremdwörter und Begriffe, die für den nichtkundigen Leser unverständlich sind. Deshalb wäre es wünschenswert, wenn die Dissertation in knapper und für jeden Interessierten verständlicher Form herausgebracht würde. Damit ließe sich dieser Beitrag zur wohlwollend kritischen Beurteilung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie einem breiteren Leserkreis zugänglich machen.

Herbert Bodewig, Düsseldorf

Vom Zeugnis der Versöhnung

Versöhnte Christen – Versöhnung in der Welt. Bußpastoral und Bußpraxis heute. Österreichische Pastoraltagung 2.–4. Jänner 1986, im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts hrsg. von *Helmut Erharter* und *Rudolf Schwarzenberger*, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1986, 152 Seiten.

Bei vorliegendem Buch handelt es sich um die Dokumentation sämtlicher Beiträge (Referate, Erfahrungsberichte, Gruppendiskussionen, Ansprachen und Besinnungsworte bei den Gottesdiensten), die bei der Anfang 1986 veranstalteten Österreichischen Pastoraltagung erbracht worden sind. Die Tagung war im Anschluß an das Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. „Reconciliatio et paenitentia" (1984) und an die 6. Ordentliche Bischofssynode in Rom im Herbst 1983 zur Thematik „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche" konzipiert worden.
Der Rezensent hat bei besagter Wiener Pastoraltagung nicht teilgenommen. Gleichwohl konnte er sich als Leser gewissermaßen zeitversetzt in die Tagungsaula begeben. Die bis ins Wortdetail dokumentierten Gesprächsbeiträge der Teilnehmer machen es möglich, den Diskussionsverlauf in allem nachzuvollziehen. Tagungsdokumentationen und Festschriften haben es oft an sich, daß sie über den (relativ kleinen) Kreis der aus thematischen oder persönlichen Gründen Angesprochenen hinaus kaum von einer größeren Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen werden. Mit Überzeugung sei hier genau die gegenteilige Behauptung formuliert: Wer heute und in nächster Zeit zur Frage „Versöhnte Christen – Versöhnung in der Welt" sich als Theologe oder Seelsorger äußern muß – und wer wäre das nicht bei dieser zentralen Aufgabenstellung des Neuen Testaments –, wird an genannter Edition nicht vorbeikommen. Die Anordnung der Referate, Gesprächsgruppen und Gottesdienste verrät nicht nur ein hohes didaktisches Geschick der Veranstalter, sondern vermittelt auch in der Buchform etwas vom geschwisterlich-versöhnenden Umgang aller Beteiligten. Der hohe Anspruch, unter den „Die Kirche als Ort der Versöhnung" (G. Bachl, 63–85) von ihrem Gründer Jesus Christus gestellt worden ist – hier scheint er eingelöst worden zu sein. *Ehrenfried Schulz, Passau*

Büchereinlauf

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

Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e. V. (Veranstalter und Hrsg.), Christen in Osteuropa. „Perestrojka" und Religion, 38. Internationaler Kongreß „Kirche in Not", Bd. XXXVI/1988, Königstein o. J., 178 Seiten, DM 19,90, S 130,–, sfr 16,70.

Arnold Markus, Kontext und Moral. Zur Korrelation von Weltethik und Heilsethos, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Band 354, Verlag Peter Lang, Bern – Frankfurt/Main – New York – Paris 1988, 310 Seiten.

Bahr Wolfgang – Hurka Hans Peter (Hrsg.), Basisgemeinden in Österreich, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 176 Seiten, S 148,–, DM 19,80.

Balling Adalbert Ludwig, Heimat finden in der Stille. Minuten-Meditationen, Herder Taschenbuch 1619, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten, DM 7,90.

Balthasar Hans Urs von, Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Einführung von *Medard Kehl*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 96 Seiten, DM 15,80.

Baudler Georg, Jesus erzählt von sich. Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung, Herder Taschenbuch 1616, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 126 Seiten, DM 9,90.

Bühlmann Walbert, Wer Augen hat zu sehen ... Was Gott heute mit uns Christen vorhat, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 272 Seiten, S 298,–, DM 29,80.

Der dreieine Gott und die eine Menschheit. Mit Beiträgen von Michael Albus, Reinhard Göllner, Heinz-Jürgen Görtz, Hanspeter Heinz, Anton E. van Hooff, Klaus Kienzler, Richard Lorenz, Eugen Maier, Wolfgang Schneider, Bernd Trocholepczy, Ewald Vienken. Klaus Hemmerle zum 60. Geburtstag am 3. April 1989 gewidmet, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 216 Seiten, DM 38,–.

Emeis Dieter, Was will Gott heute mit uns? Auf der Suche nach unserem Glauben, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 144 Seiten, DM 16,80.

Frey Martin – Schobel Paul, Konflikt um den Sonntag. Der Fall IBM und die Folgen, Bund-Verlag, Köln 1989, 153 Seiten, DM 16,–.

Gössmann Elisabeth – Bauer Dieter R. (Hrsg.), Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 216 Seiten, DM 24,80.

Gordan Paulus (Hrsg.), Gott schuf den Menschen als Mann und Frau. Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1988, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 238 Seiten, S 250,–, DM 35,–.

Herders großer Bibelatlas, hrsg. von *James B. Pritchard* unter Mitarbeit von zahlreichen Fachgelehrten. Deutsche Ausgabe hrsg. und bearbeitet von *Othmar Keel* und *Max Küchler*. 600 farbige Karten, Lagepläne, Fotos, Zeichnungen, Rekonstruktionen, Übersichten, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, DM 98,–, sfr 90,20, S 764,40.

Hoffmann-Herreros Johann, Catherine und William Booth. Sozialarbeit und Seelsorge – die Heilsarmee, Topos Taschenbücher Band 187, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 128 Seiten, DM 8,80.

Hoffsümmer Willi, Geschichten für Kranke, Topos Taschenbücher Band 188, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 105 Seiten, DM 8,80.

Khoury Adel Theodor – Hünermann Peter (Hrsg.), Wozu und wie beten? Die Antwort der Weltreligionen, Herder Taschenbuch 1644, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 160 Seiten, DM 12,90.

Krieger Walter, Wir rufen euch an. Betrachtungen zur Heiligenverehrung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 120 Seiten, S 128,–, DM 19,80.

Lander Hilda-Maria – Zohner Maria-Regina, Bewegung und Tanz – Rhythmus des Lebens. Handbuch für die Arbeit mit Gruppen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 226 Seiten, DM 29,80.

Martini Carlo M., Gottes Wort uns aufgetragen. Vom geistlichen Dienst, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 152 Seiten, DM 19,80.

Müller Hubert – Pottmeyer Hermann J. (Hrsg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, 304 Seiten, DM 48,80.

Müller Wunibald, Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 126 Seiten, DM 19,80.

Ratzinger Joseph Kardinal, Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten, DM 17,80.

Schneider Klemens, Zuhause sein – dem Glauben Wohnung geben. Anregungen für Gottesdienst, Gruppenarbeit und Meditation, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 136 Seiten, DM 19,80.

Schneider Reinhold, Kein Ausweichen mehr. Texte zu Fragen der Zeit, hrsg. von *Peter Modler*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 160 Seiten, DM 16,80.

Sill Bernhard, Die Kunst der Geschlechterliebe. Plädoyer für einen androgynen Lebensstil, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 135 Seiten DM 22,80.

Zulehner Paul Michael, Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischer Loyalität, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1989, 112 Seiten, S 112,–, DM 15,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Wilhelm Zauner ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-theologischen Hochschule Linz.

Luise Schottroff ist Professorin für Biblische Theologie (Neues Testament) im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Mainz.

Hermann Pius Siller ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Frankfurt/Main.

Peter Hofer, Dr. theol., ist Hochschulpfarrer an der Universität Salzburg und an der Hochschule „Mozarteum" Salzburg; Lehrbeauftragter für Homiletik an der Theol. Fakultät der Universität Salzburg.

Paul Schulmeister, Dr. jur., ist Leiter der außenpolitischen Redaktion des Österreichischen Fernsehens.

Friederike Valentin, Dr. theol., ist Leiterin des Referats für Weltanschauungsfragen im Pastoralamt der Erzdiözese Wien.

Magdalene Bußmann, Dr. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fach Religionswissenschaften an der Gesamthochschule Kassel.

Achim Battke, Dr. rer. soc. und Dipl.-Theol., ist Pastoralreferent im ökumenischen Studentenzentrum Pfaffenwald der Universität Stuttgart.

Albert Biesinger ist Professor für Katechetik und Religionspädagogik an der Universität Salzburg.

Elisabeth Mayr, Dr. phil., hat Germanistik studiert, ist im Haushalt tätig und studiert nun, nachdem die Kinder erwachsen sind, als Zweitstudium Kunstgeschichte.

Bernhard Lübbering ist Pfarrer in Recklinghausen.

Josef Sayer, Dr. rer. soc., Priester der Erzdiözese Cuzco, war in den Anden und in den Slums von Lima tätig; seit Herbst 1988 prof. ass. für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.

Richtigstellung zu Heft 3

Hejo Manderscheid, Dr. theol. und Dipl.-Soz., ist Referent beim Deutschen Caritasverband Freiburg. – Wir bitten, unser Versehen zu entschuldigen.

Leitartikel

Martina Blasberg-Kuhnke

Konziliarer Prozeß

*Der Leitartikel bringt einen ersten Durchblick durch den konziliaren Prozeß. Dabei verweist er besonders auf das notwendige Miteinander von Basisprozessen und Delegiertentreffen. In den weiteren Beiträgen werden die hier angerissenen Fragen theologisch, ekklesiologisch und befreiungstheologisch sowie durch Überblicke über die ökumenischen Lernvorgänge in den deutschsprachigen Ländern dann genauer behandelt. – Wenn in diesem Heft davon Abstand genommen wird, die Ergebnisse der Europäischen ökumenischen Versammlung in Basel näher vorzustellen, dann aus dem Grund, weil bald nach diesem Heft die offizielle Dokumentation von Basel (mit dem Schlußdokument, den Referaten u. a.) erscheinen und den Gemeinden zur Verfügung stehen wird.** red

1. Zwischen Basel und Seoul – eine Momentaufnahme

Der konziliare Prozes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat bereits beachtliche Dimensionen erreicht. Den bisherigen Höhepunkt bildete die Europäische ökumenische Versammlung, die in der Pfingstwoche 1989 in Basel getagt hat. Der gemeinsamen Einladung der Konferenz europäischer Kirchen in Genf (KEK) und des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) waren rund 700 Delegierte, 650 Journalisten und viele Hunderte von Mitwirkenden an der „Zukunftswerkstatt" und bei den „Hearings" aus 130 christlichen Kirchen aus allen europäischen Ländern (außer Albanien) gefolgt. Dazu kamen noch rund 30.000 BesucherInnen. Basel war somit die größte Kirchenversammlung von VertreterInnen der anglikanischen, katholischen, orthodoxen und protestantischen Kirchen seit der Reformation.

Heißt das, daß die christlichen Kirchen und Denominationen ein gutes Stück des Weges zurückgelegt haben, der dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) auf seiner 6. Vollversammlung in Vancouver vor Augen gestanden hat, als er 1983 mit einem Aufruf an die Mitgliedskirchen

* Der Chefredakteur dieser Zeitschrift hat als Delegierter der Österreichischen Bischofskonferenz an der Versammlung in Basel teilgenommen. Diese Pfingstwoche 1989 war für ihn eine besonders eindrucksvolle ökumenische Erfahrung, die sich zum Erlebnis der Bundeserneuerung der europäischen Kirchen und Länder mit Gott und untereinander verdichtete. – Für Österreich hat das Österreichische Pastoralinstitut eine wichtige Aufgabe in der Umsetzung der Ergebnisse von Basel und in der Fortführung des konziliaren Prozesses übernommen, indem die Österreichische Pastoraltagung vom 27. bis 29. Dezember 1989 dem Thema „Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" gewidmet sein wird. (Anfragen dazu: Österreichisches Pastoralinstitut, Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. 0 22 2/51 5 52/752.)

den konziliaren Prozeß in Gang gebracht hat? „Die Kirchen sollen auf allen Ebenen – Gemeinden, Diözesen und Synoden, Netzwerken christlicher Gruppen und Basisgemeinschaften zusammen mit dem ÖRK – in einem konziliaren Prozeß in einen Bund (covenant) zusammenfinden."[1] Hat sich womöglich einiges davon realisiert, was D. Bonhoeffer und M. J. Metzger sich in den 30er Jahren unter einem „Konzil des Friedens" vorgestellt haben? Deutet die Flut an Literatur, die kaum noch zu überschauende Vielfalt an Materialien, Arbeitshilfen und -papieren, Informationsblättern, Einladungen zu Aktionen und Treffen darauf hin, daß tatsächlich eine nicht mehr aufzuhaltende Bewegung in Gang gekommen ist, die die christlichen Kirchen und Gemeinschaften in einem theologisch qualifizierten Bund zusammenführt und sie darin und dadurch in den Stand setzt, zu den drei großen Überlebensfragen der Menschheit „ein Wort [zu] sagen, das die Menschheit nicht überhören kann"[2]?

Was der konziliare Prozeß zu werden und auszutragen vermag, kann gegenwärtig allerdings nicht – noch nicht! – ausgelotet werden. In einen *Prozeß* einzutreten, ihn mitzutragen und voranzubringen, bedeutet, sich auf Unbekanntes und Fremdes einzulassen; es bedeutet vor allem, Unbekannten und Fremden zu begegnen. Wer in den *konziliaren Prozeß* eintritt, begibt sich in einen kirchlich, theologisch, sozial und politisch nicht vordefinierten Raum, macht sich mit anderen, bisher weithin als fremd erfahrenen Weggenossen auf zu einem Ziel, das selber seiner genaueren inhaltlichen Bestimmung und Füllung noch harrt. „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" als Weg und Ziel des konziliaren Prozesses sind dauernd zu deuten und handlungsrelevant aufzulösen in „nächste, erste Optionen und Schritte", über die heftige politische, ideologische, theologische und kirchenrechtliche Kontroversen aufbrechen können[3].

Konziliarer Prozeß besteht nicht nur im gemeinsamen Voranschreiten, sondern auch im geduldigen Warten auf die „langsameren" Geschwister(kirchen), und er ver-

[1] Bericht aus Vancouver 1983, hrsg. von *W. Müller-Römheld*, Frankfurt 1983, 116.

[2] *C. F. von Weizsäcker*, Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München – Wien 1986, 11. – Aus der Fülle an Materialien sei auf zwei besonders hilfreiche Titel hingewiesen: Arbeitshilfe zum konziliaren Prozeß in den Gemeinden, hrsg. vom Bischöfl. Generalvikariat Münster, Kommission zur Vorbereitung der Weltversammlung, Münster 1988 (zu beziehen: Rosenstraße 17, PF 1366, D-4400 Münster), und Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dokumentation der Ökumenischen Versammlung Dortmund, Dortmund [2]1989 (zu beziehen: Vereinigte Kirchenkreise, Jägerstraße 5, D-4600 Dortmund 1).

[3] Vgl. z. B. die Erklärung zum Abstimmungsverhalten der Mennoniten und Quäker zum Abschnitt „Frieden", in: ACK-Forum, Die Erklärung von Stuttgart, Frankfurt 1988, 55.

langt oft gerade von den kleineren Kirchen und Gemeinschaften, sich mit ihren eindeutigeren Voten in einem Kontext des vorsichtigen Herantastens an für sie längst entschiedene Positionen abzufinden. Da stellt sich dann bisweilen die Frage, wie weit die Kompromißbereitschaft gehen darf, ohne daß die eigene Identität auf dem Spiel steht oder es zu dem Wort, das andere aufhorchen läßt, nicht mehr kommen kann.

Ungleich dramatischer ist, daß Tausende von Kindern in der südlichen Hemisphäre täglich verhungern; die Verschuldung und Verelendung der Dritte-Welt-Länder steigt, die Ausbeutung und Unterdrückung von Minderheiten geht ebenso weiter wie der Sexismus, das Ozonloch wird größer, und die tropischen Regenwälder werden weiter abgeholzt . . . – Die Überlebenskrisen der Welt warten nicht, bis die christlichen Kirchen sich zu einem gemeinsamen und unüberhörbaren Wort durchgerungen haben.

2. Konturen und Dimensionen des konziliaren Prozesses

2.1 „Alltag" und „Feste"

Wenn vom konziliaren Prozeß öffentlich die Rede ist, so handelt es sich zumeist um ökumenische Versammlungen auf Stadt- und Regionalebene oder um Foren und Delegiertentreffen auf regionaler, nationaler oder internationaler Ebene. In diesen herausgehobenen Ereignissen wird festgehalten, gedeutet und auch gefeiert, was Fundament und „Alltag" des konziliaren Prozesses ist: die jahrelange geduldige Arbeit in Gruppen, Initiativen und Gemeinden an den Themen oder an thematischen Aspekten des konziliaren Prozesses. Leben und Arbeiten von Friedens-, Eine-Welt-, Frauen-, Arbeitslosen- und Ökologiegruppen, von Flüchtlingsräten . . . bilden die Basis dafür, daß ökumenische Versammlungen sinnvoll und ihre Erklärungen (von Regionalversammlungen wie Stuttgart und Dresden bis Basel) nicht reine „Kopfgeburten" sind. Der konziliare Prozeß ist ein Prozeß der Basis der christlichen Kirchen, oder er ist keiner!

Für die praktisch-theologische Reflexion auf die Praxis im konziliaren Prozeß verdienen deshalb die eigentlichen Basisprozesse, die Formen der Selbstorganisation von Gruppen und Gemeinden zu einem handlungsfähigen ökumenischen Netzwerk in einer Stadt oder einer Region, die größte Aufmerksamkeit[4]; die medienwirksameren Versammlungen und Delegiertentreffen stehen erst an zweiter Stelle. Organisation und (kirchenamtliche) Delegation sind zwar für den konziliaren Prozeß unerläßlich; aber sie sollten auch durch die Basis legitimiert sein und selbst eine Basis haben.

[4] Vgl. als ein Beispiel den Bericht über die Regionalversammlung Dortmund in diesem Heft S. 338.

Organisation und Delegation haben vor allem die Funktion zu sammeln, durchzutragen, weiterzuvermitteln, zu vertreten und Konsens mit anderen zu bilden, nicht aber für die Basisgruppen, Gemeinden, Gemeinschaften und Kirchen zu handeln. Die Beratung und Abstimmung einer Erklärung ist in hohem Ausmaß Artikulation dessen, was an der Basis wenigstens einiger Kirchen und Denominationen bereits experimentiert und geübt wird und dem die anderen sich anschließen wollen. Die Bitte um Stellungnahmen zum ersten Entwurf des Dokuments für die Europäische ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit", der in über 500 Fällen entsprochen wurde[5], und der Aufruf aller christlichen Kirchen und Gemeinschaften der Schweiz, einen ökumenischen, von der Basis diskutierten und formulierten Hirtenbrief zu verfassen[6], sind Beispiele einer Textgenese, die dem Wesen des konziliaren Prozesses als Basisbewegung entspricht.

Demgegenüber muß es zumindest als unglücklich formuliert gelten, wenn die Treffen von Gruppen und Gemeinden anläßlich des Forums in Königstein oder der Basler Versammlung als „Begleitprogramm" bezeichnet werden. Sie sind vielmehr genuiner Selbstausdruck des konziliaren Prozesses[7].

Eine Verhältnisbestimmung zwischen Basisprozessen und Delegiertentreffen hat mithin die wechselseitige Verwiesenheit beider hervorzuheben, die den konziliaren Prozeß erst konstituiert. Die „Feste", die großen Versammlungen, drücken die Zugehörigkeit zum Gott des Lebens angesichts lebensbedrohender Krisen aus und feiern sie als Vorgeschmack auf das Reich Gottes, das glaubend bekannt wird, in gerechtigkeitsfördernder, friedenschaffender und die Mitwelt bewahrender Praxis. So soll auch die Weltversammlung von Seoul bestimmt sein von einer „Grundliturgie" aus Gotteslob, Schuldbekenntnis, Zusage des Wortes Gottes als Wort der Vergebung und Verpflichtung und Sendung: „Sie setzt beim Lob Gottes ein, denn trotz aller Bedrohung ist dies unser erstes Wort."[8]

2.2 „Eine Bewegung des Geistes"

Die europäische Versammlung in Basel wurde von KEK und CCEE unter das Symbol der Taube und der Flammen gestellt, und tatsächlich scheint eine Konvokation in der

[5] Vgl. *H. Meesmann*, Konziliarer Prozeß: Sehr europäisch, in: Publik-Forum 18 (1989) H. 9, S. 31.
[6] Vgl. in: Orientierung 52 (1988) 177.
[7] Vgl. *L. Vischer*, Ökumenische Vorarbeiten für eine Weltfriedensversammlung, in: Concilium 24 (1988) 6–12, hier: 12, und *Th. Seiterich*, Nichts als Papier? Vor der Europäischen ökumenischen Versammlung in Basel, in: Publik-Forum 18 (1989) H. 7, 13f, hier: 13.
[8] *M. Bührig*, Auf dem Weg zur Weltversammlung von Seoul (Ein Gespräch mit Marga Bührig, Mitglied des Präsidiums des Ökumenischen Rats der Kirchen), in: Orientierung 53 (1989) 99–102, hier: 101.

Pfingstwoche besonders sinnvoll, denn der zentrale theologische wie pastorale Gehalt von Pfingsten zeigt sich neu im konziliaren Prozeß oder wird zumindest in ihm erbeten und erhofft. Die Überwindung der Grenzen von Rasse, Nation, Geschlecht, Sprache, Kultur und Religion (vgl. Apg 2, 1–13) wird als Wirken des Geistes Gottes erfahren und konstituiert Kirche als Koinonia von Schwestern und Brüdern Jesu Christi.

Die Ausgangssituation hingegen ist die der radikalen Fremdheit zwischen den im Pfingstereignis zur Gemeinschaft von Gleichen Zusammengeführten gewesen. Diese Fremdheit in der Erfahrung und Kraft des Heiligen Geistes heute für überwindbar zu halten, setzt Christinnen und Christen erst in den Stand, die überlebensnotwendig gewordenen und längst überfälligen Schritte auf dem Weg zu einer Menschheitsfamilie und einer Weltgesellschaft zu wagen, von denen derzeit noch niemand zu sagen vermag, wie sie aussehen werden.

2.3 „. . . die ganze Menschheitsfamilie"

Bezugsrahmen für das kirchliche Handeln im konziliaren Prozeß ist die Welt und die eine Menschheitsfamilie, nicht die Kirche(n). Für die katholische Kirche muß die konziliare Bewegung als konsequente Umsetzung und Fortschreibung der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils gelten: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. [. . .] Vor seinen [des Konzils] Augen steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt [. . .]" (GS 1 und 2).

Angesichts der weltweiten pastoralen Bedeutung des konziliaren Prozesses, der seinen symbolischen Ausdruck in der Weltkonvokation 1990 findet – und nicht etwa seinen Abschluß –, ist die Entscheidung der römisch-katholischen Kirche, an der Weltversammlung nur als „Beobachter" teilzunehmen, umso bedauerlicher, nimmt sie doch auch strukturell damit ihre weltweite Verantwortung nicht radikal ernst. Im Sinn der Pastoral- und auch der Kirchenkonstitution hätte diese Verantwortung in ähnlicher Weise wie in Basel wahrgenommen werden können, besonders dann, wenn die katholische Kirche die wiederholte Einladung des Weltkirchenrats, vollgültiges Mitglied zu werden, angenommen hätte. „Angesichts der Zurückweisung dieser Einladungen [. . .] an die katholische Kirche, vollgültiges Mitglied des Weltkirchenrates zu werden und als vollberechtigtes Mitglied sich in der

Weltversammlung zu engagieren, kommt man um die bittere Feststellung nicht herum, daß der Vatikan eine historische Chance vertan, ja den Kairos nicht erkannt hat."[9]

2.4 „Die ökumenische Chance"

Ist auch vorerst diese weitreichende Entwicklung der Beziehungen gerade zwischen römisch-katholischer Kirche und dem ÖRK verpaßt, so darf doch andererseits nicht übersehen werden, welch quantitative und qualitative Veränderungen der konziliare Prozeß für die beteiligten christlichen Kirchen und Gemeinschaften bedeutet. Quantitativ: Es gibt im konziliaren Prozeß erheblich mehr Gelegenheiten, einander zu begegnen und einander in den verschiedenen theologischen, kirchlichen und pastoralen Traditionen wie in den liturgischen und religiösen Ausdrucksformen kennen- und schätzenzulernen. Wesentlicher aber ist die qualitative Entwicklung: Erstmals ist in großem Rahmen nicht Ökumene selber das Thema – und schon gar nicht kontrovers-theologische Fragen –, sondern wird ökumenisch gehandelt und einander in der ökumenischen Praxis begegnet. Eine wichtige Brückenfunktion haben dabei jene christlichen Gruppen und Initiativen, die von vornherein ökumenisch zusammengesetzt waren und den Prozeß wechselseitiger Verständigung für die eigene Gruppe bereits geleistet haben, sowie jene christlichen Kirchen, die sich als Minderheiten vorfinden und von daher oft wesentlich mehr Bereitschaft und Fähigkeiten mitbringen, sich mit den christlichen Großkirchen zu verständigen. Durch gemeinsames Handeln und die Aufarbeitung der dabei gemachten Erfahrungen entsteht ökumenische Geschwisterlichkeit. Angesichts der Tatsache, daß gerade in vielen europäischen Großstädten die Frage nicht mehr lautet, ob eine/r evangelisch oder katholisch ist, sondern ob ChristIn oder nicht, muß das Selbstverständnis, durch die eine Taufe Jesus Christus anzugehören und in Firmung oder Konfirmation sich zu ihm zu bekennen, unbedingt vorrangig sein vor der Frage, in welcher konkreten christlichen Kirche oder Gemeinschaft eine/r aufgewachsen und beheimatet ist.

2.5 „Der Bund Gottes und die Bundesschlüsse"

Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sind im letzten nicht herstellbar; ihre vollgültige Verwirklichung mündet in das Reich Gottes, für dessen Ankündigung und Anbruch Jesus von Nazareth gelebt hat und für dessen Verwirklichung „trotzdem" er gestorben ist. Das Reich Gottes wird nicht von Menschen gemacht, sondern als Geschenk Gottes tätig erwartet[10]. Der Hori-

[9] *N. Greinacher*, Konzil des Friedens, in: Theologische Quartalschrift 168 (1988) 333–335, hier: 335.

[10] Vgl. *N. Mette*, Umkehr zur Gerechtigkeit. Gemeinde-Werden in tätiger Reich-Gottes-Erwartung, in: Katechetische Blätter 113 (1988) 622–628.

zont des konziliaren Prozesses sind daher nicht „Kirchenträume", sondern „Reich-Gottes-Träume"[11], ist die praktische Version vom Reich Gottes, das wir zwar nicht machen, dessen Kommen uns aber erst recht nicht „in den Schoß fällt". Christliche Praxis im konziliaren Prozeß ist Ausdruck des Glaubens an die Realität des Reiches Gottes mitten unter uns und an die Vollendung der Welt im Reich Gottes. Seine tiefste Identität findet der konziliare Prozeß nicht in seiner ekklesiologischen, sondern in seiner eschatologischen Ausrichtung.

Seine zentrale Thematik ist der Bund Gottes, Basis und Fundament für die im konziliaren Prozeß intendierten Bundesschlüsse. Der Bundesschluß (covenant), den der Aufruf des ÖRK anzielt, verdankt sich dem Bund, der „von Gott gewährt und von Menschen empfangen" wird: „Gott handelt befreiend, rettend, berufend, und ‚sein' Bund macht aus diesem einmaligen Handeln eine Gemeinschaft auf Dauer."[12] Er ist es auch, der bei Versagen und Bundesbruch immer wieder eine Bundeserneuerung vornimmt, so daß die biblische Tradition als Kette von Bundesschlüssen, angefangen vom Noah-Bund, gelesen werden kann: „Der Bund ist schalom"[13] als lebendige und befreiende Beziehungswirklichkeit.

Gerade die Theologie des Bundes bindet den konziliaren Prozeß zurück an die aufgewiesenen pneumatologischen und ekklesiologischen Dimensionen: Die Kirchen sind Volk Gottes (LG 26) und die Gemeinde des Geistes, wenn sie den Schalom Gottes, *seine* Gerechtigkeit, *seinen* Frieden, der die ganze Schöpfung einschließt, *dar*zustellen suchen. Konziliarer Prozeß ist Darstellung des Bundes Gottes im Bundesschluß der ChristInnen untereinander, ihrer Kirchen und Gemeinschaften und mit allen Menschen „guten Willens".

2.6 „Der Vorrang der Gerechtigkeit"

Die Reihenfolge „Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung" ist nicht beliebig und zufällig, sondern Ergebnis langen Ringens. Der reformierte Weltbund hatte für die Weltversammlung das Thema „Gerechtigkeit und Frieden" vorgeschlagen, der ÖRK als dritte Dimension „Bewahrung der Schöpfung" hinzugefügt[14]. Lange jedoch war mit dem Stichwort des „Friedenskonzils" die Friedensthematik vorrangig, das „Thema des atomaren

[11] Vgl. ebd., bes. 627, und *ders.*, Pfarrei versus Gemeinde? Zur Wiederaufnahme einer unterbrochenen Diskussion, in: Diakonia 20 (1989) 150–161, hier: 155.

[12] *H. Falcke*, Kirchen im Friedensbund Gottes – Ekklesiologische Aspekte des Friedensauftrags der Kirchen heute, in: Evangelische Theologie 52 (1985) 69. Vgl. auch *M. Blasberg-Kuhnke*, Thesen zum konziliaren Prozeß, in: Ökumenischer Informationsdienst 4/1988, 3.

[13] *Falcke*, a. a. O. 69.

[14] Vgl. *Vischer*, a. a. O. 11

Krieges sei [. . .] nicht nur für den Westen, sondern für die gesamte Welt *die* Priorität"[15]. Dagegen haben vor allem die VertreterInnen der Dritten Welt protestiert: Das zentrale Problem sei nach wie vor die Ungerechtigkeit in Form von Ausbeutung, Unterdrückung, Armut und Hunger. Ihr Einspruch hatte insofern Erfolg, als die Trias Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung vom Zentralrat des ÖRK beschlossen und Gerechtigkeit an die erste Stelle gerückt wurde: „Zuerst Gerechtigkeit, damit Friede, und dieser Friede ist auch und gerade Friede mit der Natur"[16].

Der konziliare Prozeß wird sein Gelingen oder Scheitern wesentlich daran zu messen haben, ob und wie weit es ihm gelingt, tatsächlich ein weltweiter Prozeß zu werden. Bislang hat er in verschiedenen europäischen Ländern noch kaum Fuß gefaßt. Entscheidend aber wird sein, ob der von den armen Kirchen angemahnte Primat der Gerechtigkeit, die Option für die Armen, in das Bewußtsein der reichen europäischen Kirchen gelangt. Im Vorfeld der Basler Versammlung hat der Beauftragte der KEK, Volkmar Deile, als Desiderat zugegeben, daß das Anliegen des Prozesses in den Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas bislang erst zögerlich aufgenommen worden ist[17].

3. „Eine verletzliche Bewegung" – Anfragen an den konziliaren Prozeß

Der konziliare Prozeß ist gegenwärtig tatsächlich eine ambivalente und störanfällige, ja verletzliche Bewegung, die eine Reihe von Fragen offenläßt. Einige von ihnen sind schon benannt worden, so das *Verhältnis von armen und reichen Kirchen:* Wie wirken die Ergebnisse von Basel, die sich auf ein geeintes Europa und ein neues Ost-West-Verhältnis konzentrieren, auf die armen Länder und Kirchen? Auch die *Beziehung zwischen „Basis" und Delegierten* ist nicht wirklich geklärt, vor allem die Frage, wem letztere ihre Legitimation verdanken: nur den Kirchenleitungen oder doch auch den Basisbewegungen, was aber bisher nur selten der Fall ist (wie etwa Pax Christi). Offen ist weiterhin die *Koordinierung der vielen Ebenen* im konziliaren Prozeß; mit jedem neuen Schritt wird sie komplizierter. In diesem Zusammenhang stellt sich zunehmend drängender die Frage nach der Bedeutung und der *Rolle von ExpertInnen* für die Sachthemen und ihre Einbindung in die Bewegung, wie das Problem, die Beziehung zwischen kirchlichen und theologischen *„Professionals" und Laien* zu bestimmen. Auch scheint sich

[15] Ebd.

[16] *H. Schröer,* Konziliarer Prozeß, in: Der Evangelische Erzieher 40 (1988) 318–322, hier: 320. Mit der Wahl des Titels „Gerechtigkeit schafft Frieden" greifen auch die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief zur Friedensfrage (1983) die bei Jes 32, 17 betonte Reihenfolge auf: „Das Werk der Gerechtigkeit wird Frieden sein".

[17] Vgl. *Meesmann,* a. a. O. 30f.

auf verschiedenen Ebenen des konziliaren Prozesses, trotz der Bedeutung der Frauenfrage im Kontext der Suche nach Gerechtigkeit, hier und da, etwa in der Auswahl der Delegierten, ein sublimer *Sexismus* zu erhalten, der die Frauenfrage zwar als eigenen Problembereich, nicht aber als generatives Thema zuläßt. Ist darüber hinaus die ekklesiologische Frage schon genügend zur Sprache gebracht worden, wie *Frieden und Gerechtigkeit durch Kirchen,* in denen selbst oft genug Friedlosigkeit und Ungerechtigkeit herrschen, erreicht werden können[18]?
Schließlich bleibt als eines der theologisch und praktisch tiefgreifendsten Probleme zu klären, was der konziliare Prozeß als ökumenische Bewegung der ChristInnen und christlichen Kirchen für den *jüdisch-christlichen Dialog* bedeutet: Kann dieser Prozeß Ökumene ohne die Juden sein?
Die vielen ungelösten Fragen dürfen gleichwohl nicht den Eindruck erwecken, es sei besser, es gar nicht erst mit dem konziliaren Prozeß zu versuchen, ihn aus mißtrauischer Distanz zu betrachten, ihn zu ignorieren oder gar zu behindern und zu bremsen. Er ist – in aller Vorläufigkeit – ein ernsthafter und ernstzunehmender Versuch der ChristInnen, sich den Überlebensfragen zu stellen und an der Zukunft für die Menschheit und für die Welt zu arbeiten – eine praktische Vision vom Reich Gottes in unserer Zeit.

Artikel

Heino Falcke
Die theologischen Leitworte im konziliaren Prozeß: Umkehr, Schalom und Bund

Einer der maßgeblichen Anreger des konziliaren Prozesses beschreibt im folgenden, wie die konkrete Situation auf unserer Erde am Beginn der achtziger Jahre zu einer neuen Herausforderung an die Kirchen geworden ist und wie ihr die Kirchen mit einem konziliaren Prozeß der Umkehr, der Neubesinnung und des Engagements zu begegnen suchen. *red*

1. Die Herausforderung

Gerechtigkeit und Frieden sind seit dem Entstehen der Hochkulturen Lebensfragen der Völker. Das gilt in gewissem Maße auch von der Bewahrung der Schöpfung, wenn man an die Waldrodungen im Mittelmeerraum und die alten Kulturen im Raum der heutigen Sahara denkt.

[18] Vgl. *A. E. Carr,* Frieden durch eine friedlose Kirche?, in: Concilium 24 (1988) 71–74.

Die Fragen des Friedens und der Gerechtigkeit beschäftigen die ökumenische Bewegung und die römisch-katholische Weltkirche seit vielen Jahrzehnten. Worin also besteht das Neue und Dringliche, das den Weltrat der Kirchen 1983 bei seiner Vollversammlung in Vancouver dazu herausforderte, die Kirchen zu einem Bundesschluß bzw. zu einem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung aufzurufen? Damit war nicht ein Studien- und Aktionsprogramm gemeint, wie es sie bisher gab, sondern eine Antwort der Kirchen von neuer ekklesialer Verbindlichkeit und ökumenischer Qualität, eine Antwort, die gemeinsam auch mit der römisch-katholischen Kirche gesucht und gefunden werden sollte. Warum diese außerordentliche ökumenische Anstrengung?

Zweifache Antwort

Darauf ist eine zweifache Antwort zu geben. Einmal bilden Ungerechtigkeit, Friedlosigkeit und Naturzerstörung miteinander das Syndrom der Überlebenskrise unserer Welt. Diese war durch die Rüstungseskalation anfangs der achtziger Jahre und die bedrohlicher werdenden ökologischen Krisen neu und dringlich ins öffentliche, ökumenische Bewußtsein gekommen. Gleichzeitig machte das Scheitern der entwicklungspolitischen Konzepte immer bedrängender deutlich, wie in den Fragen der Gerechtigkeit für die Zweidrittel-Welt alle drei Probleme sich schon jetzt zu Krisen mit tödlichen Auswirkungen zusammenballen. Die in Vancouver unter dem Thema „Jesus Christus, das Leben der Welt" versammelten Kirchen sahen sich mit Mächten des Todes konfrontiert, die den Fortgang der Geschichte, ja der Evolution des Lebens auf dem Planeten in Frage stellen.

Weiterhin bilden Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung einen globalen Problemzusammenhang. Darum war die ökumenische Bewegung, als der globale Zusammenschluß der Kirchen, in besonderer Weise gefordert. Die Welt ist *eine* Welt geworden, und in ihr hängt alles mit allem zusammen. Zugleich aber ist diese Welt von wachsendem Konfliktpotential und sich häufenden Konflikten gezeichnet. Lokale Konflikte können in ihr Zunderfunktion für einen globalen Weltbrand bekommen. Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 hatte in Anlehnung an das II. Vatikanische Konzil gesagt, die ökumenische Christenheit sei Gottes Hoffnungszeichen für die Einheit der Menschheit. Der konziliare Prozeß ist der Versuch, diese Aussage in der Überlebenskrise der einen Welt zu bewähren.

Herausforderung an Glauben und Hoffen

Dabei betrifft die Herausforderung der Situation nicht nur das Handeln der Kirche, sondern zugleich ihr Glau-

ben und Hoffen. Wir sind mit der Frage nach der Zukunft der Zukunft konfrontiert, und mit dieser Frage ist die Kirche auf ihr Zeugnis vom dreieinigen Gott selbst zurückgeworfen. Die Kirche ist also mit ihrem Eigensten herausgefordert. Sie wird aber ihre überlieferte Hoffnungsbotschaft neu verstehen und auslegen müssen, um den neuen Fragestellungen gerecht zu werden. Wir leben ja in der spannungsvollen Situation, daß einerseits die Zukunft in einem noch nie dagewesenen Ausmaß von uns Menschen abhängt, wir Menschen aber – gerade nach den jüngsten Erfahrungen der Geschichte – in keiner Weise dessen gewiß sein können, daß wir dieser Aufgabe auch gewachsen sind. Hat die Kirche ein Evangelium, eine frohe Botschaft für den homo faber, der volens nolens in diese Situation geraten ist? Wohlgemerkt: Haben wir für ihn eine frohe Botschaft, die nicht Ausflucht aus dieser Verantwortung ist, sondern ihn im Tragen dieser Verantwortung trägt?
Die Möglichkeit eines globalen Suizids der Menschheit und diese neue Rolle und Verantwortung des Menschen in der Schöpfung sind in der christlichen Tradition nicht vorgesehen. Diese neuen Fragen müssen im Rückgriff auf die biblische Tradition und in der Verlängerung ihrer Aussagen neu beantwortet werden. Diese Thematik ist also wahrhaftig konzilswürdig und konzilsbedürftig.

2. Konzil oder/und konziliarer Prozeß?

Bei der Vollversammlung in Vancouver wurde zwar aufgefordert, 50 Jahre nach der Proklamation eines Friedenskonzils durch D. Bonhoeffer zu prüfen, ob dafür nicht jetzt die Zeit gekommen sei, beschlossen aber wurde ein konziliarer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dahinter stand eine fast zwanzigjährige Diskussion über die Konzilsproblematik, die durch das II. Vatikanische Konzil angeregt und in der Arbeitsgruppe „Glaube und Kirchenverfassung" des Ökumenischen Rates geführt worden war. Konziliarität sei als eine durchgängige Lebensform der Kirche zu verstehen, so lautete eines der wichtigsten Ergebnisse. In konziliaren Lebensformen stelle die Kirche seit jeher Gemeinsamkeit her und verwirkliche sie ihre Einheit. Dieses Verständnis von Konziliarität wurde nun auf die sozialethisch-politischen Aufgaben der Gerechtigkeit, des Friedens und der ökologischen Verantwortung angewandt. Denn in diesen Fragen müssen die Kirchen heute zu einer Gemeinsamkeit des Lehrens und Handelns kommen, von der die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses in der heutigen Welt weithin abhängen wird.

Schwierige Umsetzung in inspirierende Projekte

Obwohl sich also der konziliare Prozeß beinahe folgerichtig aus der ökumenischen Diskussion und der Herausforderung der Situation ergab, taten sich die ökumenischen

Institutionen sehr schwer, den Beschluß der Vollversammlung in Schritte und inspirierende Projekte umzusetzen. Der konziliare Prozeß in seinem umfassenden Charakter übergreift die Arbeitszweige des Ökumenischen Rates und fordert gleichzeitig die Kirchen heraus, ihre noch nicht erreichte Gemeinschaft in Richtung auf ein gemeinsames kirchliches Handeln im Bezeugen, Bekennen und politischen Tun zu übersteigen. Das gilt besonders auch im Blick auf die Beziehungen des Ökumenischen Rates zur römisch-katholischen Kirche, die zur Mitträgerschaft des konziliaren Prozesses eingeladen wurde, sich dazu auf vatikanischer Ebene jedoch nicht entschließen konnte. Auch die Kirchen der Zweidrittel-Welt ließen sich nur schwer für ein so umfassendes und an der globalen Überlebenskrise orientiertes Projekt gewinnen. Begreiflicherweise, denn sie haben ihr Überlebensproblem im Brot für heute, während wir in der Sicherheit unseres Wohlstandes von heute an die möglichen Klimakatastrophen oder den nuklearen Winter von morgen zu denken vermögen.

Bewegung durch die Idee vom „Friedenskonzil"

In diese Stagnation hinein brachte der Düsseldorfer Kirchentag Bewegung, als er 1985 erneut die Einberufung eines Friedenskonzils forderte. Die Autorität Carl Friedrich von Weizsäckers stand dahinter, und „Konzil" erwies sich als ein überraschend breitenwirksames Hoffnungssymbol, so daß die Sache nun wenigstens im deutschen Sprachraum in Bewegung geriet. Bedenklich an der Orientierung auf ein Konzil war jedoch, daß sich nun die allgemeine Erwartung auf die große repräsentative Versammlung der Christenheit richtete. Sie soll nun das große entscheidende Wort sagen, „das die Welt nicht überhören kann". Die Vorstellung setzte sich fest, als seien die nationalen und regionalen ökumenischen Prozesse und Versammlungen nur Vorbereitungen und Vorstufen zu dem großen Ereignis der konziliaren Weltversammlung, die das klärende und durchschlagende Wort sprechen soll. Wegen der konzilstheologischen Kontroversen zwischen den Kirchen ist für diese Versammlung inzwischen der Begriff einer Weltkonvokation gefunden worden, und sie soll im März 1990 in Seoul stattfinden. Unter dem Erwartungsdruck der Konzilshoffnung kann diese Versammlung freilich nur scheitern! Sinnvoll und nötig ist sie als Station im konziliaren Prozeß, der nun seine globale ökumenische Dimension gewinnen soll und muß.

Die Unerläßlichkeit des Prozessualen

Die bisherigen Erfahrungen haben die Unerläßlichkeit und aber auch Fruchtbarkeit des Prozessualen im konziliaren Prozeß gezeigt. Er will als Prozeß der Kirchen alle Sozialgestalten und Handlungsebenen der Kirchen betei-

ligen, während Versammlungen nur repräsentativ und je globaler, desto basisferner organisiert werden können[1].
Auch diese intensive Beteiligung kommt aber aus einem doch nur sehr schmalen Sektor der Gemeinden. Es gibt da starke Ungleichzeitigkeiten im Problembewußtsein und große Unterschiede in der Intensität der ökumenischen Zusammenarbeit auf lokaler Ebene. Mit Recht ist gesagt worden, die Kirchen werden nur dann ein Wort sagen können, das die Welt nicht überhören kann, wenn sie selbst Schritte der Umkehr vollziehen, die die Welt nicht übersehen kann (Dr. Götz Planer-Friedrich, Genf). Damit aber sind innerkirchliche Lernprozesse gefordert, die Zeit brauchen.
Bei der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel, die von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Katholischen Bischofskonferenzen Europas getragen war, kam der prozessuale Charakter dadurch zum Zuge, daß in der Vorbereitung der Versammlung ein Dialogprozeß mit den beteiligten Kirchen über das zu verabschiedende Schlußdokument geführt wurde. Bei der Versammlung selbst kam sehr deutlich ans Licht, welche zwischenkirchlichen Lernwege der Konfliktbewältigung gegangen werden müssen, wenn wir uns als Kirchen des Friedens an die Welt wenden wollen. Professor Stobbe, Münster, schlug vor, die Kirchen sollten sich selbst prüfen, wo sie an anderen Kirchen schuldig geworden sind, und sie sollten mit Schuldbekenntnissen voreinander den Weg zu einem neuen Miteinander freimachen.

Einheit der Kirche in der interdependenten Welt

Die Frage: konziliarer Prozeß oder Konzil hängt auch davon ab, wie die Einheit der Kirche in der interdependenten Welt von heute zu verstehen ist. Ist das große universale Konzil heute noch die einzig mögliche und sachgerechte Darstellung der Einheit der Kirche? Wir brauchen ohne Frage die Herausarbeitung der Universalität der Kirche in der einen Welt. Die Kirche muß heute als der universale Leib des Friedens Christi, als das eine solidarische Volk der Gerechtigkeit Gottes und als die Anwaltschaft der leidenden Schöpfung in Aktion treten. Es muß deutlich werden, daß die erste Loyalität der Christen diesem einen universalen Leib Christi gehört und daß sie die

[1] Die Ökumenische Versammlung der Kirchen in der DDR hat daher einen konziliaren Dialogprozeß mit Gemeinden und Gruppen geführt. Diese wurden vor der ersten Versammlung aufgefordert, Themenschwerpunkte und Handlungsvorschläge für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung zu nennen. Die über 10.000 Zuschriften wurden in zwölf Arbeitsgruppen aufgenommen, bearbeitet und beantwortet. Nachdem bei der zweiten Vollversammlung die Arbeitspapiere als Diskussionspapiere verabschiedet waren, gab es eine zweite Diskussionsphase, die etwa 2000 Stellungnahmen und Änderungsvorschläge brachte.

partikularen staatsbürgerlichen Loyalitäten der Christen relativiert und regiert. Für die Fragen des Friedens bedeutet dies, daß den Christen ökumenischer Friedensdienst aufgegeben ist und sich an diesem Kriterium entscheidet, ob die Beteiligung am nationalen Verteidigungsdienst noch möglich ist. Für die Gerechtigkeit heißt dies, daß die Christen in den reichen Ländern die Lobby der armgemachten Völker sein müssen. Für die grenzüberschreitenden ökologischen Probleme folgt daraus, daß die Ökumene als grenzüberschreitendes Frühwarnsystem im Interesse der Betroffenen zu wirken hat.

Keine „zentralistische" Einheit

Die Einheit, die zur unerläßlichen Voraussetzung für das Wirken der Christenheit in der einen Welt geworden ist, dürfen wir freilich nicht zentralistisch verstehen. Sie wird sich punktuell auch in zentralen Konvokationen darstellen, kontinuierlich aber wird sie in einem Geflecht von Beziehungen leben, die unsere Welt mit einem Netz von Kontakten, Bundesschlüssen, Kooperationsabsprachen, Besuchen, gegenseitiger Fürbitte, Hilfe und Verpflichtungserklärungen überziehen. In welchen Strukturen die Christenheit in globalen Zusammenhängen ihre Weltverantwortung praktizieren kann, ist keineswegs ausgemacht, sondern im konziliaren Prozeß selber zu ermitteln und zu lernen. Das Modell des Netzwerkes und das eines autoritativ sprechenden Konzils werden sich ergänzen können. Die Verbindlichkeit, die Gruppen, Gemeinden und Kirchen in Netzwerken verbindet, und die verbindliche Stimme des Konzils können sich gegenseitig verstärken. Jedenfalls werden aber nur solche Worte der Kirche nach außen wirken, die sie nach innen verpflichten.

3. Die drei Leitworte im konziliaren Prozeß

Von woher schließen die bisher erarbeiteten Texte die Situation theologisch auf, gewinnen sie ihre Orientierung für das Handeln und beschreiben sie die im konziliaren Prozeß handelnde Kirche? Drei Leitworte zeichnen sich ab: Umkehr, Schalom und Bund.

Umkehr

Die Umkehr steht im Mittelpunkt der Dokumente der Ökumenischen Versammlung in der DDR und des Schlußdokumentes von Basel. Der biblische Ruf zur Umkehr schließt die Situation auf. Er ist radikal kritisch gegen oberflächlich optimistisches Fortschrittsdenken und fordert auch das Schuldbekenntnis der Kirchen. Er stiftet Hoffnung, denn Jesus begründet ihn ja damit, daß die Gottesherrschaft nahe gekommen ist. Umkehr wird hier nicht mit Katastrophendrohungen erpreßt, sondern der entgegenkommende Gott lädt zu ihr ein und erschließt Zukunft. Umkehr ist daher nicht nostalgisch, regressiv oder reaktionär rückwärtsgewandt, sondern zukunftsorientiert, Umkehr führt weiter. In der Korrektur einer indi-

vidualistischen und verinnerlichten Reue-, Buße- und Bekehrungstradition muß Umkehr im Sinne der Bibel ganzheitlich verstanden werden. Sie betrifft Person und Strukturen, Verhalten und Verhältnisse. Sie hat inhaltliche Entsprechungen in säkularen Veränderungsbewegungen wie der ökologischen Bewegung, der Eine-Welt-Bewegung und der Friedensbewegung.

Vielleicht ist Umkehr für die europäisch-nordamerikanischen Kirchen das Schlüsselwort, weil die Überlebenskrise von hier aus die Welt überzieht. Europa hat die kritische Auseinandersetzung mit seinen Traditionen besonders nötig. Es wird sich zeigen müssen, wo die lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Kirchen theologisch ansetzen. Vielleicht bei der Befreiung und der Schöpfung?

Schalom

In der Friedensdiskussion der achtziger Jahre ist die biblische Schalomtradition in ihrer charakteristischen Differenz zum Konzept der pax romana deutlich hervorgetreten. Schalom meint nicht Herrschaftsfrieden, sondern Lebensfülle, Ganzsein des Lebens im Heilsein aller seiner Beziehungen. So erwächst Schalom aus Gerechtigkeit, denn Gerechtigkeit ist das gemeinschaftsgerechte Verhalten, das zerstörte Beziehungen heilt und heile Beziehungen bewahrt. Schalom wie Gerechtigkeit schließen auch die Beziehungen zu den Mitgeschöpfen ein, für die der Mensch als Gottes Bild Verantwortung trägt, denen er gerecht werden muß und mit denen er in der Vollendung des Schöpfungsfriedens – wie ihn prophetische Texte darstellen – vereint sein wird. So wird im Schalom der theologische Zusammenhang von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung erkennbar. Auch in diesem Punkt gibt es Übereinstimmungen zwischen den Texten der Ökumenischen Versammlung in der DDR und dem Schlußdokument von Basel. Beide sehen im Schalom die theologische Integration der drei Aufgabenfelder.

Bund

Dies ist das Leitwort des konziliaren Prozesses in den Niederlanden. Aber auch in den anderen Texten spielt es eine bedeutende Rolle, zumal die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver die Kirchen zu einem Bundesschluß für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung aufgerufen hatte. „Bund" enthält eine heilsgeschichtliche Orientierung an den Bundesschlüssen Gottes mit Noah und Abraham, mit dem Volk Israel am Sinai, an der Verheißung des neuen Bundes bei Jeremia und Hesekiel und der Verwirklichung des neuen Bundes in Christus für alle Völker. Auch im Bund sind Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung miteinander verbunden: Gottes rettende Gerechtigkeit

schließt den Bund und verpflichtet den Bundespartner zu entsprechendem Verhalten. So stiftet der Bund Schalom, und er schließt die Mitgeschöpfe ein, wie der Noah-Bund zeigt. Darüber hinaus enthält der Bund den Bezug zur kirchlichen Dimension des konziliaren Prozesses. Er ist ein in der ökumenischen Diskussion noch nicht festgelegter und belasteter Begriff und so besonders geeignet, die Handlungsgemeinschaft noch getrennter Kirchen zu beschreiben.

4. Schwerpunkte des Handelns

Wird der konziliare Prozeß wirklich konkret, so muß er sich auf die Spezifik der lokalen Situationen einlassen. Das ist an dem Ökumenischen Forum in der Bundesrepublik und der Ökumenischen Versammlung in der DDR natürlich besonders gut ablesbar. Das Schlußdokument der Baseler Versammlung bleibt in seinem Europabezug allgemeiner. So wird in den beiden deutschen Texten auch die Differenz der politischen Situationen deutlich erkennbar. Z. B. ist der Verflechtungsgrad der DDR in die ökonomischen Ungerechtigkeiten des Nord-Süd-Konfliktes sehr viel geringer. Das Demokratiedefizit in der DDR-Gesellschaft zeigt sich daran, daß bei eigentlich allen Sachproblemen mehr Transparenz der Vorgänge und mehr politische Partizipationsmöglichkeit für die Bürger gefordert wird. Da in den Fragen der Außenhandelsbeziehungen der DDR und der Weltwirtschaftsordnung wenig Einflußmöglichkeit besteht, fällt der Akzent in den DDR-Texten sehr stark auf Impulse zu einem solidarischen Lebensstil.

In den beiden anderen Bereichen zeichnen sich gemeinsame Schwerpunkte ab. In der Friedensfrage fordern alle Texte eine Überwindung der Abschreckung mit Massenvernichtungsmitteln, den Aufbau eines Systems der gemeinsamen Sicherheit und die Abschaffung der Institution des Krieges als Handlungs-, nicht nur als Hoffnungsziel. Am weitesten gehen hier die DDR-Texte, die zur förmlichen Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung mit Massenvernichtungsmitteln kommen, eine vorrangige Option für Gewaltfreiheit aussprechen und die Wehrdienstverweigerung „als eine Gestalt der Nachfolge Jesu" bezeichnen, „die in ihrer Deutlichkeit von keiner anderen Entscheidung übertroffen wird".

Im ökologischen Problembereich steht die Energiefrage im Vordergrund. Das ist sachgemäß, weil der Energieverbrauch der entscheidende Index für den Grad der Gewaltausübung an der Natur ist. In den beiden Texten aus der Bundesrepublik und der DDR findet sich der übereinstimmende Satz, daß die Kernenergie nicht die Grundlage einer künftigen Energieversorgung sein dürfe. Das ist

in der DDR, die angesichts der enormen Umweltbelastung durch die Braunkohlenenergiewirtschaft große Hoffnungen auf die Kernenergie setzt, ein besonders harter, aber wohl überlegt gesprochener Satz.
Die Baseler Versammlung hat den immer wichtiger werdenden globalen Aspekt des Treibhauseffektes hinzugefügt und ihn mit dem Gerechtigkeitsaspekt verbunden: Das globale Limit in der Energieumsetzung darf nicht zu Lasten der Dritten Welt gehen. Im Anschluß an den Brundland-Bericht soll geprüft werden, ob die Perspektive einer 50%igen Senkung des Primärenergieverbrauchs in den Industrieländern und eine 30%ige Anhebung in den Ländern der Zwei-Drittel-Welt realistisch und zu fordern ist.
Drei Sätze, die die Ökumenische Versammlung in der DDR begleitet und sie stimuliert haben, mögen am Schluß stehen:
Eine Hoffnung lernt gehen.
Eine Hoffnung geht lernen.
Eine Hoffnung geht weiter . . .

Paulus Engelhardt
Die Vision des Friedenskonzils und der Weg zur Einen Kirche

Im folgenden werden einige Grundlinien der Entwicklung von der ersten Aufforderung zu einem „Friedenskonzil" bis zur – von der katholischen Kirche leider nicht offiziell mitverantworteten – Konvokation in Seoul 1990 gezeichnet. Dabei geht es dem Autor vor allem um die ekklesiologische Bedeutsamkeit dieser Prozesse, um Voraussetzungen für das gemeinsame Verständnis und Zeugnis, um die Weiterführung der Handlungsbezogenheit in der Ekklesiologie des Konzils bis hin zur Frage nach der Einheit des Bundes mit Israel und des Bundes mit der Kirche. Gerade auf der Europäischen ökumenischen Versammlung in Basel wurde erfahrbar, was Bundeserneuerung sein kann und ist. *red*

Zwei Propheten des Friedenskonzils

Delegierte des evangelischen Kirchenbundes der Deutschen Demokratischen Republik machten 1983 in Vancouver den Vorschlag, der Ökumenische Rat der Kirchen möge prüfen, ob die Zeit reif sei für ein allgemeines christliches Friedenskonzil, wie es Dietrich Bonhoeffer angesichts des drohenden Zweiten Weltkrieges für geboten hielt. Vor genau 50 Jahren (am 1. September 1939) begann der Zweite Weltkrieg mit dem Überfall deutscher Truppen auf Polen. Drei Monate später schrieb der katholische Priester Max Josef Metzger aus dem Gefängnis an Papst

Pius XII.: „Die Not der Zeit – und durch sie spricht Gott zu uns – verlangt gebieterisch die letzten Anstrengungen, um die *Zerrissenheit der christlichen Kirche zu überwinden,* um das Friedensreich Christi wirksam zu machen in der ganzen Welt. Die Not der Zeit ist wohl gerade darum über uns gekommen und wird uns noch mehr demütigen, daß wir allesamt endlich zu einer großen *Metanoia* gelangen, einer Umkehr von den Wegen der Selbstgerechtigkeit, der Verblendung und des Stolzes, einer vollen Hinkehr zu Christus, dem Friedensfürsten, dem König der Liebe."[1]

Schon am 28. August 1934 hatte sich Bonhoeffer in Fanö/Dänemark für ein Friedenskonzil der Kirchen ausgesprochen: „Wer ruft zum Frieden . . .? Nur das eine große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, daß die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muß, und daß die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt . . . Das ökumenische Konzil ist versammelt, es kann diesen radikalen Ruf zum Frieden an die Christusgläubigen ausgehen lassen. Die Völker warten darauf im Osten und im Westen."[2]

Dietrich Bonhoeffer und Max Josef Metzger waren Zeugen. Blutzeugen für Recht, Frieden und die Einheit der Kirche; prophetische Zeugen für das, was in der Stunde Gottes – 1934, 1939, 1989 – not tat und not tut.

Konzil – Kirche im Vollzug

Von welcher Art ist das Friedenskonzil, das Bonhoeffer versammelt sieht? Welchen Bezug zum Frieden hat das Konzil, das Max Josef Metzger Pius XII. vorschlägt? Welches Kirchenverständnis trägt die prophetischen Worte beider? In Fanö fand nicht nur eine ökumenische Jugendkonferenz statt, sondern vor allem „the Universal Council for Life and Work", die Versammlung der praktischen, auf Weltdienst orientierten Ökumene. Diese ist zu verstehen im Rahmen der damaligen Christologie-Ekklesiologie Bonhoeffers. T. R. Peters faßt sie so zusammen: „Christus ist nicht schon dort, wo die Kirche ist, sondern Kirche ist dort, wo Christus in seinem Gebot real und konkret gegenwärtig ist."[3]

[1] Der Brief ist u. a. abgedruckt in: *M. J. Metzger,* Für Frieden und Einheit. Briefe aus der Gefangenschaft, Meitingen [3]1964, 45–55, hier 47; *R. Feneberg* u. *R. Öhlschläger* (Hrsg.), Max Josef Metzger.

[2] Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil (Hohenheimer Protokolle 22 = Pax Christi, Probleme des Friedens 1/87), 75–80, hier 76. Zit. nach: Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Auf dem Weg zu einem Konzil des Friedens, Berlin [2]1986, 10.

[3] *T. R. Peters,* Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, München – Mainz 1976, 48.

Für die Friedenspredigt von Fanö bedeutet das: Die Versammlung wird zur Kirche, wenn sie das Friedenswort Christi der Welt verkündet; das Council konstituiert sich als Konzil, das „verkündet, bindet und löst, worin es selbst gebunden und gelöst ist"[4]. Die *Einheit* der Kirche vollzieht sich in der Überwindung der nationalen Gebundeheiten. (Bonhoeffer verweigert den „Deutschen Christen" radikaler als andere Glieder der Bekennenden Kirchen den kirchlichen Anspruch.) Die *Kirche* steht der *Welt* gegenüber. Johanneisches „Welt"-Verständnis wird konkret angesichts der Welt des Rassismus und des Hasses, von der die Einzelkirchen erdrückt werden. Die *Völker* hingegen gehören der Schöpfung an, die durch das neue Schöpferwort in Christus aus der Sünde herausgerufen wird. Die Kirche vollzieht ihre Weltaufgabe, wenn sie die Völker durch das Friedenswort Christi aus ihren nationalen, sündhaften Zweideutigkeiten herausruft. Zusammengefaßt: Bonhoeffers Proklamation des Friedenskonzils fordert die Kirchen (auch wenn er nicht ausdrücklich an die orthodoxe und die katholische Kirche gedacht hat) heraus, im Vollzug des Friedensrufes Christi *die neue „Heilige Kirche Christi aus aller Welt"* zu werden.

Inhaltlich, nicht historisch, verwandt ist das Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche als Sakrament der Einheit und des Friedens der Welt (LG 1.9). Die Verwandtschaft bezieht sich vor allem auf den Zusammenhang von Christologie und Ekklesiologie. Die katholische Tradition, aus der dieses Kirchenverständnis erwächst[5], geht allerdings von einer bereits endgültig konstituierten Kirche aus, während Bonhoeffer aktualistisch denkt. Das Moment des Werdens spricht sich auf dem Konzil in der Rede vom Gottesvolk auf dem Wege (LG 9) und in der eschatologischen Relativierung der Kirche (LG 48; vgl. DV 8) aus.

Spaltung – Schuld aller

Ein theologisch noch kaum rezipierter Vordenker dieser „Relativierung" war Max Josef Metzger. In seinem Brief an Pius XII. deutet er trotz der Rede von „Annäherung der anderen Gemeinschaften an die römisch-katholische Kirche" an, daß das Fortbestehen der Spaltung „Schuld aller" sei. Für sein Kirchenverständnis scheint das Jahr 1939 entscheidend gewesen zu sein. Durch die Friedensarbeit seit 1923 als einsamer Katholik (zusammen mit Prof. Hoffmann aus Breslau) zunehmend der Ökumene verbunden, überwindet er langsam die Vorstellung vom

[4] *E. Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München [2]1967, 449.
[5] Vgl. *P. Smulders*, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: *G. Baraúna* (Hrsg.), De ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg – Basel – Wien/Frankfurt 1968, I, 289–312, bes. 290f.

christlichen Alleinvertretungsanspruch der römisch-katholischen Kirche. Neue Erfahrungen bringen die Una-Sancta-Treffen seit Pfingsten 1939. Auf dem zweiten Meitinger Gespräch (4.–9. Juli 1940; ähnlich 5. und 6. November 1940 in Berlin) ging es um das Kirchenthema selbst. Metzgers theologische Einstellung ist – unter den erschwerenden politischen Bedingungen und den seit 1940 zunehmenden Schwierigkeiten mit kirchlichen Vorgesetzten – in einem November 1940 geschriebenen und Januar 1941 veröffentlichten Artikel formuliert: „Jeder Teil muß den anderen liebend zu verstehen trachten in dem *Anliegen*, das er glaubt auf Grund des Evangeliums vertreten zu müssen; dabei muß er sich hüten, die Sprache des anderen nach der eigenen Terminologie zu beurteilen, vielmehr muß jeder sich zuvor mit der Sprache und der Ausdrucksform des anderen befassen, um überhaupt verstehen zu können, was der andere mit seinen Worten meint. Interkonfessionelle Sprachwissenschaft ist nicht die geringste Voraussetzung fruchtbarer Begegnung."[6]

Die Anliegen der anderen Kirchen von ihrer Sprache her verstehen

Die von Metzger angesprochene Hermeneutik führte seit Hans Küngs „Rechtfertigung" (1957) bis zu den Lima-Papieren zu theologischer Verständigung über jene „Sachen", die in verschiedenem Erfahrungs-, Denk- und Sprachhorizont gemeinsam gemeint sind. Dazu ist eine Relativierung des Wahrheitsanspruches satzhafter Aussagen notwendig, die Metzger in seinem „Vermächtnis aus der Todeszelle" vornimmt[7]: Weder sind „Reich Gottes" und „Kirche" gleichzusetzen noch die „Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche" mit der „‚römisch-katholischen' Kirche". Daraus folgt die – am deutlichsten in einer Anmerkung ausgesprochene – Perspektive: „Es ist Vorsicht geboten bei Aussagen darüber, wie der Herr die Einheit seiner Kirche verwirklicht wünscht – die Pläne und Wege Gottes, des ‚ganz anderen', entsprechen zumeist nicht unserer allzu beschränkten Vorstellung (Röm 11, 33). Wir haben gemäß unserer Einsicht auf alle Einheit hinzuwirken, die wir als im Willen des Herrn gelegen ansehen, aber immer in der bescheidenen *Gehorsams*haltung, die dem Herrn nicht vorgreift . . ."[8]

Im Licht dieser theologischen Entwicklung ist auch die Vision im Brief an Pius XII. zu verstehen: auf die vorbe-

[6] Aufbruch zur Una Sancta, in: Theologie und Glaube 33 (1941) H. 1. – Zur selben Zeit warnt der Freiburger Beratertheologe Engelbert Krebs in etwas verschleierter Sprache vor den Meitinger Zweideutigkeiten und empfiehlt „das Gebet . . ., mit dem wir Besitzenden [!] unseren ringenden Mitchristen helfen sollen, die Wahrheit und den Weg zu finden" (Daß sie in uns eins seien, in: Schönere Zukunft 2. 2. 1941, 221ff).

[7] „Theologische Abhandlung über das Königtum Christi" (beendet am 27. März 1944, drei Wochen vor der Hinrichtung). Abgedruckt in: *M. Möhring*, Täter des Wortes, Meitingen – Freising 1966, 231–302.

[8] *Metzger*, a. a. O., 296 (Anm. 231).

reitenden Annäherungen könnte der um des Friedenszeugnisses willen notwendige und not-wendende Plan aufbauen, „der das Werk – zu der von Gott gewollten Zeit – krönen würde: die Einberufung eines *allgemeinen Konzils,* das der neugeeinten Kirche das neue Gesicht zu geben berufen wäre".

Wie Bonhoeffer hört Metzger den Ruf an die Kirche aus der politischen Not der Zeit. Mit anderem Akzent als Bonhoeffer sieht er eine geeinte Kirche als *Voraussetzung* glaubwürdigen und wirkmächtigen (nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil „sakramentalen") Friedenszeugnisses. Aber wie Bonhoeffer erwartet er ein Werden der Einen Kirche aus geschichtlicher Verantwortung.

Friedenskonzil und konziliarer Prozeß

Johannes XXIII. sprach bei der „spontanen" Konzilsankündigung am 25. Jänner 1959 im Kloster St. Paul vor den Mauern im Zusammenhang seiner Gebetsintentionen von „erneuter Einladung an die Gläubigen der getrennten Gemeinschaften, daß auch sie Uns freundlich folgen mögen in diesem Suchen der Einheit und Gnade, wonach so viele Seelen von allen Enden der Erde sehnlich verlangen"[9]. Voreilige Hoffnungen nichtkatholischer Christen konnten schon in wenigen Tagen geklärt werden, etwa durch die Darstellung des französischen Dominikaners und Ökumenikers C. J. Dumont. Er betonte, „daß . . . das Konzil nicht als ‚Unionskonzil' gedacht sei . . . Doch es könne für eine künftige Union sehr wohl gute Vorarbeit leisten, z. B. durch eine voll entfaltete Theologie der Kirche . . ."[10].

Im Konzilsdekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio" (UR) vom 21. November 1964 wird zwar die Ekklesiologie der am gleichen Tage verkündeten Kirchenkonstitution vorausgesetzt (LG 8: Die eine Kirche Christi „hat ihre konkrete Existenzform [subsistit] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen mit ihm geleitet wird"), gesteht aber den getrennten Gemeinschaften den Titel „Kirchen" zu (UR 3), dankt für die vom Heiligen Geist gewirkte Bewegung zur Einheit (UR 4), übernimmt für die katholische Kirche die reformatorische Forderung der „dauernden Reform" (perennis reformatio: UR 6) und erwartet die Zusammenarbeit aller Christen für Frieden und Gerechtigkeit: „Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, unschwer lernen, wie sie einander besser kennen und höher achten können und wie der Weg zur Einheit der Christen bereitet wird [sternatur]" (UR 12).

[9] Herder-Korrespondenz 13 (1958/59) 388.
[10] Ebd. 356.

Es wird weitgehend übersehen, daß dieses Konzil gegenüber dem „intellektualistischen" I. Vatikanischen Konzil die Bedeutung des *Handelns* für Offenbarung, Wahrheitserkenntnis sowie die Verlebendigung und Weitergabe des Glaubens betont hat[11].

Die Momente der Prozeßhaftigkeit und der Handlungsbezogenheit der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils eröffnen einen Zugang zur Vision des Konzils, die in der Rede vom konziliaren Prozeß aufgehoben ist.

Nachdem in Vancouver 1983 auf den Einspruch der orthodoxen Kirchenvertreter hin das Wort vom „Konzil" durch den Aufruf zum „konziliaren Prozeß" ersetzt worden ist, hat der (ökumenisch regelwidrige) Aufruf Carl Friedrich von Weizsäckers zum Friedenskonzil auf dem Düsseldorfer Kirchentag 1985 nicht nur im evangelischen Raum, sondern auch bei vielen engagierten deutschsprachigen Katholiken neue Hoffnungen geweckt. Von Weizsäckers Begründung führte zu gemeinsamem Nachdenken. „Ökumenische Konzilien hat die Kirche in ihrer Geschichte berufen, wenn zentrale Fragen ihres Glaubens und Lebens spruchreif wurden. Der Friede ist von Anfang an ein Grundthema der Kirche. Der Weltfriede ist heute die erste Überlebensaufgabe der Kirche . . . Der Weltfriede ist daher heute das angemessene Thema eines ökumenischen Konzils."

Glaube und geschichtlicher Weg der Kirche

In der katholisch traditionellen Unterscheidung von Glaube und Sitte, dogmatischen Inhalten und ethischen Prinzipien, Dogmatik und Moral wurden die Fragen der Weltverantwortung (seit Vancouver „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung") vom Glauben und seinen Inhalten abgetrennt – sei es als Anwendungsbereiche des Glaubens, sei es als „naturrechtlich"-philosophisch zu begründende Verhaltensweisen. Wir haben in den letzten Jahren gelernt, daß die Aufgaben des Weltdienstes zentrale Inhalte eines Glaubens sind, der sich auf den Gott der Schöpfung, den Gott des Bundes, den Verkünder des Evangeliums des Friedens, den Geist der Einheit verläßt. Die im II. Vatikanischen Konzil nur angedeutete konstitutive Bedeutung der Praxis wurde in biblischer Reflexion konkret.

Kirche-Werden im Prozeß

Katholiken beteiligten sich am weltbezogenen Glaubensvollzug in Reflexionen und Aktionen. Da die offiziellen Vertreter der katholischen Kirche entweder still blieben oder Bedenken anmeldeten, versuchten wir in Pax Christi als der (offiziellen) katholischen Friedensbewegung

[11] Vgl. Offenbarungskonstitution 2. 4. 5. 8; Kirchenkonstitution 9. 11. 12. 13. 30 (lateinisch!). 32–38.

Zeichen zu setzen. Das Bewußtsein vieler Mitglieder stand und steht in der Spannung zwischen dem Gefühl, an den Rand der Kirche gedrängt zu sein, und der Überzeugung, durch Treue zum Evangelium des Friedens Kirche zu sein. Nach längeren Diskussionen, in denen es vor allem um die Begriffe „Konzil" und „konziliar" ging, übernahm der Internationale Rat von Pax Christi leicht modifiziert einen von H. Froehlich vorbereiteten Antrag der deutschen Sektion als Resolution zum konziliaren Prozeß (Vicenza, 12. Mai 1986). Darin sind einige ekklesiologische Voraussetzungen angedeutet: Pax Christi verzichtet nicht darauf, in der Einladung des ÖRK die „Vision eines ökumenischen Konzils" zu sehen. Der Prozeß selbst ist ein Weg (im biblischen Sinne des Wortes). Für die, die sich auf diesen Weg begeben, ist das Ziel in ihm schon anfanghaft enthalten und geschieht Werden der Kirche: „Auf diesem Weg . . . kann die *eine* Kirche Jesu Christi wachsen, indem sie in Wort und Tat das Evangelium als Botschaft des Friedens für heute verkündet." Vorher war ausgesprochen, daß dieses Wachstum in der wechselseitigen Verstärkung von Einheit der Kirche und gemeinsamem authentischem Friedenszeugnis dem doppelten Ziele näher kommt. Damit hat sich Pax Christi das dynamische Kirchenverständnis von Dietrich Bonhoeffer und Max Josef Metzger angeeignet.

Pax Christi international fügt sich am Schluß der Resolution in eine Initiative ein, die von Metzgers Konzilsbrief angeregt[12], von den franziskanischen Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden (auch auf Grund anderer Anregungen) aufgegriffen und in Zusammenarbeit mit Pax Christi, Church and Peace und dem Internationalen Versöhnungsbund vom 6. bis 12. August 1988 in Assisi verwirklicht wurde. Die von der ständigen Gegenwart des Franz von Assisi und seiner Gefährtin Clara geprägte Versammlung ließ die Untrennbarkeit persönlichen Sichkennenlernens, der gemeinsamen Gottesdienste aus dem Reichtum der verschiedenen Traditionen, die in geschwisterlicher Nähe von Bischöfen, Ordensschwestern und Ordensmännern, Pastoren und „Laien" entfalteten Handlungsperspektiven erfahren. Das Besondere von „Assisi 88" kennzeichnete Pastor Wilfried Warneck, der Geschäftsführer von „Church and Peace" in einem Interview[13]: „Der Vorgang war . . . umgekehrt als sonst in diesem Prozeß – die katholische Seite machte den ersten

[12] Vgl. *P. Engelhardt*, Zwei Wege zum Friedenskonzil, in: Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil, 35f (Anm. 1).

[13] Ökumenischer Bundesschluß in Assisi. Der Weg/Synodenredaktion, Wied Sieg Lahn, 11. September 1988, kopiert im Assisi-Bericht, A 143f.

Schritt. Das mußte unserer Meinung nach auf jeden Fall positiv aufgenommen werden – zumal es sich um Gruppen handelte, die in einem ‚Konzil' nicht ohne weiteres Sitz und Stimme haben . . ."

Repräsentativität und Kirchenstruktur

Wer hatte überhaupt bei den offiziellen nationalen Delegationen „Sitz und Stimme"? Die europäischen Vorstufen der europäischen Versammlung und damit der Weltversammlung spiegeln – auch innerhalb der katholischen Kirche – verschiedene Kirchenstrukturen.

In der BRD entschloß sich die Deutsche Bischofskonferenz im Frühjahr 1987, sich auch auf irgendeine Weise im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) am konziliaren Prozeß zu beteiligen. Die spätere Benennung der katholischen Vorbereitungs- und Teilnahmedelegation spiegelt den Zentralismus, die Undurchsichtigkeit und die Interessenkoalitionen der bundesrepublikanischen katholischen Kirche, die sich darstellt in der Bischofskonferenz, dem von der Verbändebasis und der Gemeindebasis weit entfernten Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Teilnahme an einer ACK, die sich von unten nach oben zu einer Funktionärsökumene verflüchtigt. So ist es wohl kein Zufall, daß die „Theologische Grundlegung" der Stuttgarter Erklärung (2. Ökumenisches Forum der BRD: 22. Oktober 1988) keine ekklesiologisch weiterführenden Gedanken enthält.

Anders in der DDR. Nachdem die volle Teilnahme der katholischen Kirche an den drei ökumenischen Versammlungen im letzten Augenblick (Dezember 1987) – wie man vermutet, auf Anregung des Papstes – beschlossen worden war, wurde sie in weitgehende ekklesiologische Reflexionen eingebunden. Der endgültige Text „Dresden – Magdeburg – Dresden", der am 30. April 1989 „in die Verantwortung der Kirchenleitungen übergeben" wurde, bezeugt gelebtes Kirchesein. Im Vor-Wort sagen die Delegierten: „Die ökumenische Dynamik unserer Versammlung ist nicht umkehrbar . . . Gottes Geist führt uns als sein Volk zusammen." Im theologischen Grundlegungspapier wird „Die Gemeinschaft der Kirchen im Bund Gottes" (3.2) reflektiert. Aufgrund gemeinsamer Erfahrungen „steht allen Kirchen eine Gemeinschaft vor Augen, in der die verschiedenen Traditionen nicht mehr Grund zur Trennung sind, sondern sich gegenseitig befruchten und bereichern". Alle Kirchen sind sich auch bewußt, daß sie den Weg zu dieser Gemeinschaft schon gemeinsam gehen sollen. Für die Gestaltung dieses gemeinsamen Weges ist der biblische Gedanke des Bundes hilfreich. Er erlaubt es, die Einheit der Kirche nicht uni-

formistisch, sondern als konkrete Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in pluralen Situationen zu leben . . .
Die Verpflichtung zu einem ökumenischen Friedensdienst . . . ist unser Bundesschluß, in dem die drei vorrangigen Optionen für die Armen, die Gewaltfreiheit und den Schutz und die Förderung des Lebens Gestalt gewinnen. Hier wächst Einheit als konkret verbindende Verbindlichkeit, in der man mit Herzen, Mund und Händen einstimmt in den Bundeswillen Gottes.

Aktive Ökumene

In Westeuropa ist der konziliare Prozeß in den Niederlanden am umfangreichsten und lebendigsten. Kristallisationsort ist der interkirchliche Friedensrat, ein Stück aktiver Ökumene. Träger ist der niederländische Kirchenrat. Vertreter aller Kirchen (auch die „konservativen" Bischöfe stimmten zu) beteiligen sich an dem jeweils von Pfingsten bis Pfingsten reichenden „3-Jahres-Plan" (1987–1990): „Vorbereitung", „Vertiefung", „Erweiterung". Willem R. van der Zee, der Generalsekretär des niederländischen Kirchenrates und Koordinator des Prozesses, formuliert seine Kirchenvision: „Man begrüßt den konziliaren Prozeß als eine Möglichkeit, daß die Kirche sich erneuert. Erneuert zu einer Bewegung, die teilnimmt an dem Kampf Jesu Christi gegen die Todesmächte. Kirche ist doch ja Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Sonst ist sie überhaupt keine Kirche!"[14]

Gehen wir im werdenden „gemeinsamen Haus Europa" wieder nach Osten. Bereits im Februar 1986 hatte der Heilige Synod der Russischen Orthodoxen Kirche eine „Botschaft zum Problem Krieg und Frieden im nuklearen Zeitalter" veröffentlicht. Im Oktober 1986 geht der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit Philaret von Minsk und Weißrußland, über die Reserven der Orthodoxie gegenüber dem Begriff „Friedenskonzil" hinaus. Bei gut ausgearbeiteten Grundlagen, die keine Verwischung mit dem strengen Konzilsbegriff der Orthodoxie zulassen, kann sich sogar eine neue ekklesiologische Dimension andeuten. „So könnte das ‚Konzil des Friedens', das seinem Wesen nach die Teilnahme der ganzen christlichen Gemeinschaft voraussetzt, eine ganz neue Erscheinung sein, die keine Analogie besitzt, die wirklich eine *rettende Hoffnung* werden könnte für eine Welt, die, menschlich gesprochen, *keine Hoffnung* mehr hat."[15]

[14] *W. R. van der Zee*, Der konziliare Prozeß in den Niederlanden. Ökumenische Arbeitstagung im Rheinland, 26.–28. Februar 1988 St. Augustin. Dokumentation, 13f.
[15] Zit. nach *H.-R. Reuter*, Einführung, in: *Ders.* (Hrsg.), Konzil des Friedens. Beiträge zur ökumenischen Diskussion I, Heidelberg 1987, 18f.

Ein Jahr später lud Metropolit Alexij als Präsident der Konferenz europäischer Kirchen (KEK) zur europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerechtigkeit in der Pfingstwoche 1989 nach Basel ein: „. . . Die Kirchen in Europa werden ein Urteil darüber abgeben, wo sie heute stehen; sie werden das Ausmaß bereits heute bestehender Übereinstimmung in der Komplexität der Fragen des Friedens und der Gerechtigkeit formulieren und dabei ihre Pflicht, sich um Gottes ganze Schöpfung zu sorgen, im Blick behalten . . ."

Welche Ökumene kann die römisch-katholische Kirche mittragen?

Die europäische Basler Versammlung konnte durch die Doppelträgerschaft KEK und CCEE (= Rat der europäischen Bischofskonferenzen) von der katholischen Kirche voll mitgetragen werden. In der Selbstdarstellung „Kirche – Volk Gottes und Leib Christi in der Kraft des Hl. Geistes" wird einerseits die gemeinsame Verwurzelung im Bund mit Israel betont, dann aber auch die Eucharistie als Zeichen der Einheit und schmerzliches Zeichen der Trennung, zugleich ihr Charakter als verpflichtende Gemeinschaftsfeier mit den Dimensionen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung dargestellt.

Mit dem Rückgriff auf den „Bund" knüpft Basel an Vancouver an. Dort wurde der konziliare Prozeß als ein Vorgang von Bundesschlüssen („covenanting") zwischen Kirchen, Gemeinden, Gruppen, Regionen usw. verstanden. Genauer müßte man sagen: als der Vorgang der Bildung des Bundesvolkes. Das Bundesvolk kann sich aber nur bilden im gemeinsamen Hören auf den verkündeten Bundeswillen des Gottes Israels, des Vaters Jesu Christi. Das Bundesvolk Israel soll als Zion, als Stadt auf dem Berge (Mich 4, 1ff; Jes 2, 5), die Völker die Weisung Gottes erfahren lassen: daß Recht geschehen und kein Krieg mehr sein soll. Für uns Christen findet Israel – der leidende Gottesknecht und das Licht der Welt – seine endgültige Gestalt in Jesus, dem Sohn Israels. Durch ihn sind wir Christen aus den Völkern in den Bund hineingenommen, dem edlen Ölbaum aufgepfropft, von der Wurzel getragen (vgl. Röm 11, 16–18). Darum ist die Bildung und Erneuerung des Bundesvolkes ohne Israel nicht möglich und wird die Einladung zur gemeinsamen Arbeit für soziale Gerechtigkeit und für umfassende Versöhnung nicht als „Vereinnahmung" empfunden[16].

[16] Ich fragte im Mai 1988 den jüdischen Theologen Ernst Ludwig Ehrlich, ob er es als christliche „Vereinnahmung" empfinden würde, wenn wir Christen um eine jüdische Mitarbeit im konziliaren Prozeß aufgrund des gemeinsamen Bundes bitten würden. Er antwortete spontan: Diese Zusammenarbeit ist doch bereits von Ihrer (der katholischen) Kirche formuliert, und wir (Juden, die im Dialog stehen) haben das gern akzeptiert. Er

„Band" oder „Bund" zwischen Christen und Juden?

Papst Johannes Paul II. spricht im Anschluß an das Konzil oft vom „Band" (vinculum) zwischen Christen und Juden, nicht aber vom gemeinsamen „Bund" (foedus). Am meisten näherte er sich m. W. dem Gedanken des gemeinsamen Bundes in der Ansprache an die Vertreter der Juden in Mainz am 17. November 1980 an[17]: „Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11, 29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel . . . Juden und Christen sind als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein (vgl. Gen 12, 2f), indem sie sich gemeinsam für den Frieden und die Gerechtigkeit unter allen Menschen und Völkern einsetzen, und zwar in der Fülle und Tiefe, wie Gott selbst sie uns zugedacht hat . . . Je mehr diese heilige Verpflichtung unsere Begegnung prägt, desto mehr gereicht sie auch uns selbst zum Segen." Hier ist eine Ekklesiologie angedeutet, die Israel fast in den Innenbereich der Kirche hineinnimmt und den Segen für die Welt mit dem Segen für das eigene Einswerden verbindet.

Wenn der Weg, auf dem das „Urschisma" (Karl Thieme) überwunden, die einzige „größere ökumenische Frage" (Karl Barth) gelöst werden kann, das Sich-Finden in gemeinsamer Weltverantwortung ist, hat dann die katholische Kirchenleitung die entsprechende Konsequenz für den konziliaren Prozeß im engeren Sinne gezogen? „Im Januar 1987 wurde Rom in einem Brief von Generalsekretär <des ÖRK> Emilio Castro offiziell darum gebeten, sich nicht nur auf örtlicher, nationaler und weltweiter Ebene am JPIC-(Justice, Peace and Integrity of Creation-)Prozeß zu beteiligen, sondern auch mit dem Weltrat zusammen zur ‚Konvokation' von 1990 einzuladen."[18] Im selben Monat legte der Vatikan dem ÖRK eine Liste von

meinte die vatikanischen Dokumente, die im Anschluß an die Konzilserklärung Nostra aetate 4 die Beziehungen zum Judentum zu klären und zu vertiefen suchten. So heißt es im letzten Text (vom Mai 1985, Nr. 11): „Aufmerksam horchend auf denselben Gott, der gesprochen hat, hangend am selben Wort, haben wir ein gleiches Gedächtnis und eine gemeinsame Hoffnung auf ihn, der der Herr der Geschichte ist, zu bezeugen. So müßten wir unsere Verantwortung dafür wahrnehmen, die Welt auf die Ankunft <für die Christen die Wiederkunft: Nr. 10> des Messias vorzubereiten, indem wir miteinander für soziale Gerechtigkeit und für Respektierung der Rechte der menschlichen Person und der Nationen zur gesellschaftlichen und internationalen Versöhnung wirken." Diese gemeinsame Aufgabe führt uns auch an die Seite der vielen Juden, die ihre Sorge aussprechen, daß der Zionismus durch die gegenwärtige Politik des Staates Israel „seine Seele verliert" (Y. Leibowitz), ja – daß der Zusammenhang der einst verheißenen Sammlung Israels mit der Bundesidentität verlorengeht.

[17] Zit. nach: Papst Johannes Paul II. in Deutschland. 15.–19. November 1980, Kevelaer 1980, 104f.

[18] Herder-Korrespondenz 42 (1988), 87.

15 Fragen vor. Sie haben kirchenpolitischen und ekklesiologischen Charakter. Sie scheinen weitgehend von der Furcht bestimmt zu sein, für Entscheidungen vereinnahmt zu werden, welche die katholische Kirche möglicherweise nicht mittragen kann. In der Antwort des ÖRK wird mit Rückbezug auf den „Glion-Report" (Ergebnis einer Vertretertagung von ÖRK und römisch-katholischer Kirche vom 5. bis 14. November 1986) den römischen Bedenken in offener Weise Rechnung getragen. Es wird vom verantwortlichen Zusammenkommen der Kirchen (Plural) gesprochen. Die Vorstellung vom gemeinsamen „sobornost" – einer nicht hierarchisch verstandenen Darstellung menschheitlich-kirchlicher All-Vielheit, die vor allem von russischen Religionsphilosophen des 19. und 20. Jahrhunderts entwickelt wurde[19] – wird als geeignet bezeichnet. Die gemeinsame Basis der Einladenden müsse gemeinsam geklärt werden. Dafür müsse das „Subjekt" der Einladung über den ÖRK erweitert werden – vor allem durch Zusammenarbeit mit den katholischen Bischofskonferenzen (die sich später in Basel als Voraussetzung gemeinsamer Trägerschaft bewährt hat). Andererseits gehören neben den ökumenischen Institutionen der Kirchen auch „christliche Bewegungen", die sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einsetzen, zum „Subjekt" des konziliaren Prozesses. Dringend wird darum gebeten, gemeinsame „Spielregeln" der Zusammenarbeit zu finden, wie sie sich in anderen Bereichen der Ökumene schon bewährt haben. Die Zielvorstellung ist ein gemeinsamer Prozeß der römisch-katholischen Kirche und der Weltkonferenz der Kirchen. In ihm sollte sich auch die gemeinsam einladende Körperschaft bilden. Aber auch stufenweise Prozesse auf nationaler, regionaler und Welt-Ebene werden für möglich gehalten. Auf jeden Fall wird die volle Teilnahme der Mitverantwortlichkeit der römisch-katholischen Kirche in der Welt-Konvokation erhofft.

Teilnahme – ohne volle Mitverantwortung?

Diese Überlegungen spiegeln die offenen ekklesiologischen Probleme des ÖRK, aber auch die Offenheit, neue Formen der Gemeinsamkeit zu finden. Der Vatikan antwortete zum spätest möglichen Zeitpunkt, Mitte Dezember 1987. Man hörte von internen Auseinandersetzungen zwischen den Kardinälen Willebrands (Einheitssekretariat), Etchegaray (Justitia et Pax) und Casaroli (Staatssekretariat). Die Antwort war von Willebrands unterzeichnet. Sie sagte Teilnahme zu, verweigerte sich aber als miteinladende Kirche. Die Begründung liegt auf der

[19] Vgl. *Y. Congar*, Der Laie, Stuttgart 1957, 446ff.

bisherigen Verhältnisbestimmung zum ÖRK: der Ökumenische Rat und die katholische Kirche seien von ihrer Struktur her „unterschiedlicher Natur" und könnten deshalb nicht zusammen zu einer ökumenischen Weltversammlung einladen. Während Kardinal Willebrands schon in einem früheren Brief den Charakter der katholischen Kirche mit „präziser Lehrposition und pastoraler Verantwortung" betont hatte, sagte der Rat der EKD am 25. Juli 1986 zum Verhältnis von „Friedenskonzil" und „konziliarem Prozeß": „Wo vom Wort und Geist Gottes her Gegensätze ausgehalten und überwunden und zu einer neuen Erkenntnis der Wahrheit geführt werden, da werden zugleich Einheit und Gemeinschaft der Christen wachsen."[20]

Heinz-Günther Stobbe faßte, bevor die Absage des Vatikans miteinzuladen bekannt und die Vorläufigkeit der Weltversammlung in Seoul 1990 bewußt war (man denkt auf europäischer und Weltebene bereits an Folgeversammlungen), die bleibende Herausforderung zusammen: „Wenn . . . die Kirchen allesamt daran schuld sind, daß sie der Christenheit und der Welt das not-wendige Wort eines Ökumenischen Friedenskonzils gegenwärtig schuldig bleiben müssen, dann liegt ihre mindeste Pflicht darin, sich jetzt zu verpflichten, der Weltversammlung und ihrem Wort das Höchstmaß an Verbindlichkeit zu verschaffen, das nach den je eigenen Kriterien der Kirchen derzeit denkbar ist. So könnte(n) die Weltversammlung(en) nachträglich eine Autorität gewinnen, die ihr (ihnen) aus sich heraus nicht zukommt und zukommen kann, könnte(n) sie, anders gesagt, kraft der Rezeption in den und durch die Kirchen im nachhinein als das anerkannt werden, was sie jetzt nicht sein kann (können): ein Ökumenisches Konzil. Das meint: ‚Weltversammlung in konziliarer Perspektive.'"[21] Ich gehe einen Schritt weiter: . . . könnten sie Schritte der Bildung des Bundesvolkes auf dem Weg zur Einen Kirche sein.

[20] Herder-Korrespondenz 42 (1988), 87f.
[21] *H.-G. Stobbe*, Die römisch-katholische Kirche und die Idee eines Friedenskonzils, in: *Reuter*, a. a. O., 61–97, hier 95.

Peter Eicher

Im Bunde mit dem lebendigen Gott

„Den Himmel und die Erde rufe ich heute als Zeugen gegen euch an. Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch" (Dtn 30, 19).

Von drei Begebenheiten – von der Gefährdung der Singvögel, von der hungrigen Frau und von der Begegnung mit Juden – und ihrer Deutung ausgehend, versucht Eicher zu zeigen, was uns die Schriften des Alten und des Neuen Testaments zu diesen Problemen sagen und wie sie uns zur Bundes-Erneuerung hinführen. red

I. Hunger nach dem Brot des Lebens

Ausgangspunkt dieser Überlegungen sind drei Begebenheiten, in denen wir dem Hunger nach dem Brot des Lebens selbst begegnen. Vom Rande der Welt her, vom schwachen Jenseits einer Grenze aus, welche die starke Gesellschaft um sich selber zieht, bringen sie Kunde von dem beglückten Finden und dem ungeahnten Leiden, das wir „Leben" heißen.

1. Von der ersten Begegnung mit einem strahlend frischen Zitronenfalter, mit drei Federchen vom Rotschwänzchen, von der Goldammer und einer Nachtigall, von der Begegnung mit einem versteckten Veilchen, einer brummigen Hummel – „eine ganz große im neuen schimmernd-schwarzen Pelzröcklein mit goldgelbem Gürtel" – und dem „Gligligligligliglick" des Wendehals, der seine Feinde durch komische Gebärden und Kopfverrenkungen zu schrecken sucht, von dieser Frühjahrsentdeckung beglückt, schrieb aus dem Gefängnis von Wronke am 2. Mai 1917 Rosa Luxemburg an ihre Freundin Sonjuscha:

„Gestern las ich gerade über die Ursache des Schwindens der Singvögel in Deutschland: Es ist die zunehmende rationelle Forstkultur, Gartenkultur und der Ackerbau, die ihnen alle natürlichen Nist- und Nahrungsbedingungen: hohle Bäume, Ödland, Gestrüpp, welkes Laub auf dem Gartenboden – Schritt für Schritt vernichten. Mir war es sosehr weh, als ich das las. Nicht um den Gesang für die Menschen ist es mir, sondern das Bild des stillen unaufhaltsamen Untergangs dieser wehrlosen kleinen Geschöpfe schmerzt mich so, daß ich weinen mußte. Es erinnerte mich an . . . den Untergang der Rothäute in Nordamerika . . .: Sie werden genauso Schritt für Schritt durch die Kulturmenschen von ihrem Boden verdrängt und einem stillen, grausamen Untergang preisgegeben . . . Oder wissen Sie? ich habe manchmal das Gefühl, ich bin kein richtiger Mensch, sondern auch irgendein Vogel oder ein anderes Tier in mißlungener Menschengestalt"[1].

In ihrer revolutionären Sensibilität sah Rosa Luxemburg den inneren Zusammenhang der Ausmerzung von Pflanzen und Vögeln mit der Ausrottung menschlicher Volksstämme durch die „Kulturmenschen". Weil sie sich um die anderen Geschöpfe *als andere* sorgte, kam ihr der lebensfeindliche, ja der tödliche Zug der modernen Wirtschaftskultur in den Blick. Da heute die „grüne Revolution" mit der chemischen Düngung und der Schädlingsbekämpfung durch die Pestizide ins Grundwasser vorgedrungen ist, und da jetzt die „gentechnische Revolution" auch noch das Erb-„Material" der Wirtschaft verfügbar macht, beginnen wir die Folgeschäden der technologisch beherrschten Lebenswelt zu fürchten. Um die ehemals in den Kolonien und um die heute in den wirtschaftlich abhängigen Ländern zerstörte Natur haben sich die Europäer kaum gesorgt; jetzt, wo es nicht mehr um des Nachbars Land, sondern um den eigenen Lebensgarten geht, wächst mit der Sorge um unser Leben auch die Sorge um die Natur. Rosa Luxemburg hat hierin tiefer gesehen: Nicht von den Folgeschäden für den Menschen erst, sondern vom „Bild des stillen unaufhaltsamen Untergangs dieser wehrlosen Geschöpfe" selbst schon wurde sie bewegt.

2. Einer Begegnung sehr anderer Art brachten uns 1986 Clodovis und Leonardo Boff[2] nahe. Sie erzählten von einer vorzeitig gealterten Frau von Vierzig, die nach einer Messe dem Priester gedrückt ihre Schuld bekannte:

„Padre . . . Seit drei Tagen habe ich nur Wasser getrunken und nichts gegessen, ich bin vor Hunger fast gestorben. Als ich sah, wie Sie die Kommunion austeilten, dieses kleine, weiße Stück Brot, die Eucharistie, da ging ich zur Kommunion, um mir mit diesem Bissen Brot den Hunger zu stillen."

[1] *R. Luxemburg,* Briefe aus dem Gefängnis, Berlin 1979, 35f.

[2] *L. und C. Boff,* Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf 1986, 10.

Sie, die sich schuldig wußte, weil sie von der „wahrhaftigen Speise" (Joh 6, 55) aß, erinnert die Gesättigten an die Realität der Verheißung: „Ich bin das Brot des Lebens ... Wer mich ißt, wird durch mich leben" (Joh 6, 35. 57). Ihre Anklage zerreißt die spirituelle Illusion, als hätte Gott seinen Sohn nur gesandt, damit wir ein kirchliches Leben hätten, und nicht, „damit wir durch ihn leben" (1 Joh 4, 9). Ihre Kommunion demonstriert, wie wenig die geistliche Speise und das sogenannte „Glaubensleben" von der Solidarität mit den in den Hunger Getriebenen und vom Kampf um die Gerechtigkeit zu trennen sind. Daß in der Gemeinde die einen hungern, krank und schwach werden, ja Hungers sterben, während die anderen übersättigt den Herrn genießen, das gab Paulus den Anlaß für seine unerhörte prophetische Drohung: Wer den Herrn genießt, ohne die Schwachen stark, die Hungernden satt und die Verachteten zu den Ersten in der Gemeinde zu machen, der „ißt und trinkt sich das Gericht" (1 Kor 11, 29). Indem die satte Gemeinde den Herrn zu sich nimmt und für sich behält, verachtet sie den Sinn seiner Hingabe in den Tod, wie er ihn in seinem letzten Mahl erschlossen hat: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10, 10).

3. Vor der letzten Begegnung können wir nur verstummen. Es ist die Begegnung des Volkes, das aus dem Bund mit dem lebendigen Gott existiert und von den Christen zu Tode gebracht wurde: die Begegnung des verfolgten Israel mit seinem Gott, mit dem einen Gott, von dem die Christen verkünden, daß er ihr Vater wäre. Zweihundert Jahre vor Auschwitz hat ein Chassid, der von Gott verhaftete Rabbi Leib von Spola, angesichts der Verfolgungen durch die Christen Ostpolens, dieses zu seinem Gott gesagt[3]:

„Erlöse dein Volk, Herr, bevor es zu spät ist. Sonst läufst du Gefahr, daß du niemanden mehr zu erlösen hast."

Jede von diesen Begegnungen erinnert die Christen an etwas Zerbrochenes, an eine Verheißung, die ihnen abhanden gekommen, an eine Hoffnung, die sie verloren haben:

[3] In: *E. Wiesel*, Chassidische Feier, Geschichten und Legenden, Freiburg – Basel – Wien 1988, 54.

Die Begegnung mit den wehrlosen Geschöpfen

läßt nach der Beziehung der christlichen Gemeinden zur leidenden Kreatur fragen. Wie kommt es denn, daß die Gemeinden, die Verbände, die Bewegungen, die Kirche in ihrer hierarchischen Institution, in ihren Synoden und in ihrem großen Konzil die schwachen Geschöpfe, die Pflanzen, Vögel, Wild- und Nutztiere, die Luft und das Wasser, die Organismen dieser Erde fast vergessen haben? Hat das etwas zu tun mit dem, was Rosa Luxemburg ihrer Sonjuscha schrieb: „innerlich fühle ich mich in so einem Stückchen Garten wie hier oder im Feld unter Hummeln und Gras viel mehr in meiner Heimat als – auf einem Parteitag"[4]? Hat die Kirche die Sensibilität des Schöpfers für seine leidende Kreatur verloren, weil es ihr in der Neuzeit mehr um ihre eigenen Kämpfe, mehr um ihren eigenen Bestand, mehr um ihre Selbstbehauptung in der Geschichte als um ihre zeugnisgebende Existenz im Bunde mit dem lebendigen und Leben gewährenden Gott ging? Haben die Christen aus Ressentiment und aus Furcht vor der Macht der Wissenschaften, der Technik und der Industrie das wirkliche Leben fahren lassen, um dorthin zu fliehen, wo ihnen niemand zuvorkommen konnte: in das Jenseits einer *kommenden* Welt, welche die Gegenwart nicht bewegt, und in die *Vergangenheit* einer kirchlichen Größe, welche den Blick auf die Zukunft verstellt? Ziehen sich die Christen vor der nüchternen Arbeit an der Veränderung von Wirtschaft, Politik und Kultur zurück, um ihre eigene Macht und Problematik innerhalb ihrer Gruppen zu feiern, auf ihren eigenen – „Parteitagen"? Warum fand die Jugendbewegung in ihrem „Kampf gegen alle moderne Entwurzelung und Entartung"[5] nur zu der „Natürlichkeit" des eigenen Gruppenlebens, zwar mit der offenen „Freude am Singen, Wandern und Spiel", aber dann doch auch im „Willen zur Tat" in „straffer Zucht und treuer, opferbereiter Gefolgschaft ge-

[4] *R. Luxemburg*, a. a. O., 36.

[5] Hirschberger-Programm (des Bundes Neudeutschland) in der Brückenauer Fassung – Ostern 1948, in: Gemeinschaft Katholischer Männer und Frauen im Bund Neudeutschland (Hrsg.), Informationen aus Geschichte und Gegenwart, Frankfurt 1982, 11.

genüber dem Führer [des Bundes, P. E.]"[6]? Wurde in der katholischen „Natürlichkeit", in der in ihr steckenden Sehnsucht nach dem „Organischen" und der „Harmonie von Natur und Übernatur"[7] nicht gerade der Widerspruch des Leidens und des Sterbens der natürlichen Kreatur überspielt? Um wirklich singen und spielen zu können, um wirklich Gott zu loben, muß man leben. Wie aber kann man leben, wenn man das andere, das unscheinbare, das zerbrechliche, das schwache Leben nicht mehr liebt als die große „Bewegung" selbst? Vielleicht hat Adolf Eichmann bei seiner Vernehmung in Jerusalem etwas Wesentliches von dem verraten, was auch uns von der Wahrnehmung „der wehrlosen kleinen Geschöpfe" abhält. Auf die Frage, warum er aus der Kirche ausgetreten sei, antwortete er: „Ich kam immer mehr zur Erkenntnis, daß Gott unmöglich so klein gewesen ist wie in den Sachen, die in der Bibel stehen . . ."[8]

Die Begegnung mit der verhungernden Frau stellt uns noch dringlicher vor die Not der *andern,* die nicht leben können; nicht, weil wir ihnen karitativ nicht zu helfen bereit wären, sondern weil wir unser wirtschaftliches Leben auch auf ihre Kosten ständig zu steigern suchen. Hungern heißt mehr als etwas nicht haben, es heißt das Leben vorenthalten zu bekommen und noch im verhungernden Leben unterdrückt zu sein. Die Theologie der Befreiung beginnt deshalb nicht bei *unserer* Lebenserfahrung, sondern in der Erfahrung der *andern,* denen das Leben genommen wird. Sie beginnt bei dem Herrn, der sein Leben freiwillig verliert, damit die andern es finden (vgl. Joh 10, 10). Sollten wir ihn, der das Leben ist (vgl. Joh 11, 25; 14, 6), nicht dort suchen, wo er es gibt?

Vor der Begegnung von Rabbi Leib mit dem Erlöser können wir als Christen nur verstummen. Das Gebet erinnert die Christenheit daran, daß sie selbst dem Bundesvolk nicht zu Hilfe kam, Israels Erwählung zum Leben vielmehr in den furchtbarsten Fluch verkehrte: in den Todesfluch. Wie können die christlichen Gemeinden die Umkehr, die Auferweckung zum Leben bezeugen angesichts der durch ihr Schweigen Vergasten und Verbrannten? Sollen die Opfer der Shoa heute noch einmal totgeschwiegen werden? War in Treblinka und in Dachau und in Auschwitz, „wo sich Gott und Mensch voller Entsetzen in die Augen schauten"[9], nicht der Kern der Schöpfung selbst berührt? Gott selbst berührt, da sein Volk und sein Ebenbild zerstört waren?

Wie sollen wir – mit der gedrückten Kreatur, mit den Hungernden und mit den Totgeschwiegenen – zurückfinden zur „Quelle des Lebens" (Ps 36, 10)? Die Erfahrung der *andern* deckt unsere Illusion in den christlichen Gemeinden auf, als hätten wir zum Leben schon gefunden, als bedürften nicht gerade wir des Erbarmens jenes *anderen,* der uns aufzubrechen und umzukehren ruft: „Du behauptest: Ich bin reich und wohlhabend, und nichts fehlt mir. Du weißt aber nicht, daß gerade du elend und erbärmlich bist: arm, blind und nackt. Darum rate ich dir: . . . kaufe Salbe für deine Augen, damit du sehen kannst" (Apk 3, 17f).

Die Augensalbe meint den Heiligen Geist. Er führt in die Wahrheit der alt- und neutestamentlichen Frohbotschaft ein. Und deshalb kommt jetzt alles darauf an, daß nun – wie der apokalyptische Seher es den reichen und gut versicherten Laodizeern sagt – „wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt" (Apk 3, 22).

II. Wähle das Leben!

Die Christen sind dazu berufen, „Diener des Neuen Bundes" zu sein (2 Kor 3, 6). Der Neue Bund aber wurde vom „Anführer des Lebens" (Apg 3, 15) geschlossen: vom beschnittenen Sohn des Volkes Israel, von Gottes eigenem Sohn. Die antijudaistische, ja antisemitische Vorstellung der neuzeitlichen Theologien, nach welchen der Neue Bund ein *anderer* als der eine Bund Gottes mit sei-

[6] A. a. O., Vierte Fassung 1926, 10.
[7] A. a. O., Erste Fassung vom 11. Sept. 1923, 9.
[8] *J. von Lang,* Das Eichmann-Protokoll, Tonbandaufzeichnungen der israelischen Verhöre, Berlin 1982, 39.
[9] *E. Wiesel,* Die Massenvernichtung als literarische Inspiration, in: *E. Kogon – J. B. Metz,* Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg – Basel – Wien 1979, 21–50, 22.

nem Volk wäre, widerspricht nicht nur der klassisch-katholischen und reformierten Theologie[10], sondern der Verkündigung des Evangeliums selbst. Ausgerechnet vor dem Tempel in Jerusalem verkündete Petrus dem Volke Israel: „Ihr seid die Kinder der Propheten und des Bundes, den Gott mit euern Vätern geschlossen hat . . . Für euch zuerst hat Gott seinen Knecht auferweckt und gesandt, um euch zu segnen" (Apg 3, 25).

Gottes Bund war von Anfang an für die von ihm gesuchten und gefundenen Menschen neu[11]; Christus aber hat diesen einen Bund des Lebens für die Verlorenen erneuert: für die Ausgeschlossenen, für die sozial Getöteten und für alle, die im Labyrinth der Schuld und im Herrschaftsbereich des Todes erstikken. Als der wahre Bundesgenosse Gottes und der Menschen hat Jesus in seiner Geschichte die Verheißungen des „Alten" Bundes erfüllt; denn wie er in die Welt kam, „zu suchen, was verloren war, und es zu retten" (Lk 19, 10), so ging er an den Galgen, um unseren „Fluch" (Gal 3, 13) und unsere Todesnot auf sich zu nehmen. In seinem Tod hat er den Tod besiegt, weil er in den Tod ging, wie er gelebt hat: im vollständigen Sich-Verlassen auf den *lebendigen* Gott. „Ihr irrt sehr", hielt er den liberalen Sadduzäern entgegen, „weil ihr weder die Schriften noch die Kraft Gottes kennt . . . Habt ihr nicht gelesen, was euch von Gott gesagt ist, indem er sprach: ‚Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs'? Er ist kein Gott von Toten, sondern der Lebendigen" (Mt 22, 29–32). Jesu Sieg über den Tod war noch in seinem Tod der Machterweis des Lebens, das Gott alleine gibt. Und so bleibt seine Auferweckung auch der große Aufstand gegen den Tod, der gute Widerspruch des lebendigen Gottes gegen die Götzen des Todes.

Das Blut des Bundes

Jesus selbst hat am Abend vor der Hinrichtung den Seinen „das Blut des Bundes" (Mt 26, 28) zu trinken gegeben. Denn im Blut erkannte Israel nicht nur die Gott eigene Gabe des Lebens, sondern auch das Zeichen des Bundes (Ex 24, 8) zur Sühne für die Schuld (Lv 17, 11). Weil Jesus *unseren* Tod getragen, weil er *unsere* Not in seinen Tod genommen hat, deshalb leben wir *in ihm* versöhnt mit Gott. Das Leben, das dem Tod Jesu Christi gleichgestaltet, auf seine Auferweckung hofft, das Leben der Getauften, steht deshalb von seiner Wurzel her im „Dienste der Versöhnung" (2 Kor 5, 18). Durch *Christus* mit Gott und darin mit den Mitmenschen versöhnt zu sein, das greift nun aber wie nichts anderes die Resignation und die religiöse Verblendung an, die auch noch die miserabelsten Zustände unversöhnt stehen lassen kann, weil sie die Versöhnung mit einem billigen Trost verwechselt. Versöhnung, wie sie Jesus Christus in seiner Geschichte vollbrachte, heißt dagegen die Aufrichtung von Gottes Gerechtigkeit in den ungerechten Verhältnissen der Zeit. Zur Aufrichtung dieser Gerechtigkeit in der Welt sollen „die vielen, die in so reichem Maße Gnade und Gerechtigkeit geschenkt erhalten . . ., durch den Einen, Jesus Christus, im Bereich des Lebens herrschen" (Röm 5, 17). Am Tisch des Herrn erhält die Gemeinde Gemeinschaft mit dem Leben dieses Einen, und deshalb ist sie dabei auch zur Gemeinschaft untereinander – und nicht zur konfessionellen Sezession – eingeladen.

Die Geschichte dieser Bundeserneuerung zeigt, in welcher Treue Gott selber sich für das Leben seiner Geschöpfe entschieden hat. Längst bevor wir zum Leben kommen, hat er unser Leben gewählt. Und deshalb kann es weder um den Kampf ums Dasein[12] noch um die Ergebung in ein Schicksal gehen. Gottes Entschiedenheit für das Leben, wie sie in *seinem* Bunde zum Ausdruck kommt, sucht zwar auch unsere Entschiedenheit für das Leben, aber eben für das Leben derer, welche vorzeitig zu Tode gebracht, sozial der Verachtung preisgegeben und politisch unterdrückt sind. Sein Bund stellt uns vor die Wahl zwischen dem Leben, das aus dem Hören auf Gottes treues, gerechtes und barmherziges Wort kommt, und dem Leben, das den stummen Götzen des Todes dient. Ohne das Land der Verheißung schon selber betre-

[10] Vgl. *Thomas von Aquin*, Is., 42 fi.; *J. Calvin*, Institutio (1559), I, 7–11.

[11] Johannes Calvin kommentiert dafür zustimmend *Augustinus:* „seit Anbeginn der Welt gehörten alle Kinder der Verheißung, alle, die Gott wiedergeboren hat, alle, die im Glauben, der in der Liebe tätig ist, den Geboten gehorcht haben, zum neuen Bunde." (Institutio, a. a. O., II, 11, 10).

[12] Vgl. Hirschberger-Programm, a. a. O. 9.

ten zu haben, hat Mose das Volk des Bundes vor seinem Tod vor diese Wahl gestellt: „Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor . . . Wähle also das Leben" (Dt 30, 15. 20).

Biblisch also ist „das Leben" alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Man kann es nicht finden, wenn man es in der „Natürlichkeit", in der Tiefe des eigenen „Selbst" oder im „neuen Zeitalter" (im New Age) religiöser, ästhetischer oder wissenschaftlicher Selbststeigerung sucht. Daß das Leben zu *wählen* ist, setzt voraus, daß es verloren war und durch die Bundeszusage Gottes neu geschenkt wird. Die Wahl zwischen Freude und Unheil, Leben und Tod, vor welche Mose das Volk stellt, entscheidet sich nicht an der Stärke des Lebenstriebes oder am Willen zur Macht, sondern an der Bereitschaft zum Leben aus Gottes Wort: „Denn dieses Wort ist nicht leer, es ist euer Leben" (Dt 32, 47).

Angesichts der postmodernen Lust am verspielten Leben und auch des neuen Vitalismus in den industriellen Zentren der Weltwirtschaft ist es gut, sich auf den biblischen Realismus zu besinnen, der vor die Wahl zum Leben stellt. Denn in seinen drei Grunddimensionen widersteht das biblische Zeugnis vom Bund mit dem „lebendigen Gott" (Dt 5, 26; Ps 42, 3) der Selbstrechtfertigung der Starken ebenso wie dem Triumph irrationaler Lebensüberhöhung und der Mutlosigkeit derer, die immer schon gewußt haben, „daß es so weitergeht": Im Bunde mit dem lebendigen Gott wird 1. nicht der Wille zur Macht gefeiert, sondern die Erwählung der Schwachen offenbar; 2. Gottes Lebensbund führt nicht ins Abseits der schönen Innerlichkeit, sondern zum Gesetz der Befreiung; 3. sein Wort bringt wider alle Resignation die Verheißung des Reiches.

1. Die Erwählung der Schwachen

In seiner „Menschenfreundlichkeit" (Tit 3, 4) ist Gott in der Geschichte Jesu Christi gerade den an Ungerechtigkeit leidenden Menschen gerecht geworden. Er hat seinen „Humanismus" ja nicht als Programm vom Himmel aus verkündet, er hat ihn gelebt, indem er selber ein armer Mensch, ja das Opfer menschlicher Verblendung und Ungerechtigkeit wurde: „um unseretwillen hat er, der Reiche, sich arm gemacht", damit wir „durch seine Armut reich" würden (2 Kor 8, 9). So haben wir denn zu begreifen, daß der sich als Gott *aller* Menschen offenbarende Gott der Gott der Armen, der Gott jener Opfer sein will, die unter der menschlichen Stärke und Selbstgerechtigkeit zugrunde gehen. Heute, am Ende der europäischen Neuzeit, stehen uns die Opfer unserer starken Wirtschafts-, Militär- und Nationalgeschichte bedrückend vor Augen. Das Evangelium ruft uns aber gerade durch die Opfer unserer Ungerechtigkeit, es ruft uns gerade durch die auch von unserer Politik und Wirtschaft arbeitslos und arm Gemachten in die Umkehr, in die Umkehr zu denen, welche der Augapfel von Gottes Menschenfreundlichkeit sind.

Jesus Christus ist – nach der himmlischen Stimme – „der erwählte Sohn" (Lk 9, 35), weil er Gottes ewige Erwählung der Schwachen in seiner ganzen Geschichte selber vollzieht. Diese Geschichte offenbart vorbehaltlos, was Gottes Gerechtigkeit heißt: Weil seine Ehre darin liegt, daß die Geschöpfe einander gerecht werden, stärkt er das letzte Glied in der Kette, sucht er das Verlorene, wählt er das menschlich Verachtete zu seinem Teil. Und diese seine Wahl offenbart er durch seinen Bund von Anfang an. Er schließt ihn nicht mit den religiös und politisch Starken, sondern mit dem gedrückten Volk. Es ist Abel, d. h. „der Hauch", der als schwacher Nomade vor dem starken Bruder, dem seßhaften Ackerbauern Kain – er sieht dem Abel nicht ins Angesicht – Ansehen vor Gott findet (vgl. Gen 4, 1–16). Es ist Jakob als die Gestalt des schwachen Stammes Juda, welcher dem Erstgeborenen Esau, der Figur für das starke Edom, vorgezogen wird, weil nach Gottes Erwählung „der Mächtigere dem Geringeren dienen soll" (Gen 25, 23; Röm 9, 12). Es ist das in der Ziegelindustrie des fremden Landes unterdrückte Volk, und es ist nicht der revolutionär starke Mose, sondern der gescheiterte, der zum Auszug aus dem Haus der Knechtschaft gerufen ist. Gideon ist „der Geringste" im Hause seines Vaters, Jiftach der „Sohn einer Dirne", Simson der Sohn der Unfruchtbaren und David der Jüngste, der vergessene Schafhirt, über die Gottes Geist zur Rettung des Volkes fällt

(Ri 6, 15; 11, 1f; 13, 2. 24; 1 Sam 16, 11f). Es sind nicht die starken Völker und nicht die glanzvollen Priester und Könige, sondern es ist der geschlagene Knecht, der „unmenschlich entstellte", der nach dem Propheten von Gott selbst gerufen wird: „Mein Erwählter, an dem ich mein Wohlgefallen habe" (Jes 42, 1). Der Bund des Lebens wird für die aus dem Leben Verbannten geschlossen: „Du, Israel, mein Knecht . . . Du, den ich von den Grenzen der Erde geholt und aus ihrem äußersten Winkel berufen habe! Zu dir sprach ich: ‚Mein Knecht bist du, ich habe dich erwählt und niemals verworfen.'" (Jes 41, 8f).

Gottes Wahl muß allen, deren Leben versichert ist und die am starken Auf- und Ausbau von Wirtschaft und Gesellschaft zuerst interessiert sind, parteiisch erscheinen. Ihnen gegenüber gibt das Evangelium des Alten und des erneuerten Bundes ein Zeugnis von Gottes guter Gabe des Lebens, welche alle Geschöpfe zu achten lehrt und deshalb dem Schwachen in der Welt den „Ehrenplatz" (vgl. 1 Kor 12, 24) gibt. Das führt nicht zur erträumten Harmonie von Natur und Übernatur, sondern in den Kampf für das Recht der Rechtlosen. Denn der „Urheber der Gerechtigkeit" hat „das in den Augen der Welt Geringe und Verachtete, das, was nichts gilt, erwählt, um abzutun, was gilt" (1 Kor 1, 30. 28).

2. Das Gesetz der Befreiung

Gebannt von der atheistischen Religionskritik haben die europäischen Christen ganz übersehen, was den von ihnen in die Unterentwicklung Getriebenen der arm gemachten Welt so überdeutlich sichtbar wird: Ob wir dezidierte Atheisten, problemlos Gottlose oder bekennende Christen sind, wir dienen alle denselben Mächten, welche andere Völker nicht zum Leben kommen lassen: dem Wachstum *unserer* Wirtschaft, der Sicherheit *unserer* Nation, der Steigerung *unserer* privaten Lebensmacht. Aus der Sicht der Theologie der Befreiung, welche das Evangelium im Kontext der Unterdrückung kennenlernt, entscheidet sich die Frage, ob wir im biblischen Sinne leben oder ins Leere laufen, nicht an der Stärke unserer Kirchenlieder, sondern an der Frage, welchem Gott und welchen Götzen wir im Alltag von Arbeit, Politik und Freizeit faktisch verpflichtet sind. Schon Martin Luther hatte – in seiner Auslegung des ersten Gebotes – gemeint, man würde „nur wenige finden, die den Mammon nicht zum Gott haben"[13]. Und Karl Barth hat dies in seiner ebenso klarsichtigen wie rabiaten Art für heute präzisiert. Auf die Frage des Washingtoner Magazins „Christianity Today", wo heute die falschen Götter säßen, antwortete er:

„Der Ort, wo die falschen Götter stehen und verehrt werden, ist heute wie zu allen Zeiten zuerst die Kirche selbst. Sie glaubt an die Güte und Macht ihrer eigenen Tradition, Moral und religiösen Aktivität. Sie glaubt an die Vortrefflichkeit der Christen im Unterschied zu den sie umgebenden Indifferenten, Atheisten und Kommunisten. Sie glaubt an das von ihr entworfene Menschenbild, Weltbild und Gottesbild. Sie tut damit dasselbe wie die, die an das Geld, den Sport, die Technik, die Sexualität oder auch einfach an die Herrlichkeit eines bequemen Lebens glauben. Die Kirche hat zu beweisen, daß sie selbst an den Gott glaubt, der die Menschen von allen falschen Göttern befreit hat."[14]

Die Reformatoren haben in der Tat Gottes Volk daran erinnert, daß sein Leben sich allein an seiner Bereitschaft entscheidet, dem Herrn allen Lebens, dem Einzigen, dem Befreier, den ganzen Raum seiner Existenz zu gewähren. Die Not der Kirche liegt ja nicht darin, daß sie neben vielem anderen nicht auch noch den wahren Glauben hätte, sie liegt darin, daß sie diesen Glauben mit vielem anderen zusammen kombiniert und kompromittiert. Sie verkennt die große Zusage, „Ich bin der Herr dein Gott, der dich aus der Ägypter Land, dem Sklavenhaus, herausgeführt", weil sie die Konsequenz dieses Evangeliums verkennt: „Keine anderen Götter mir ins Angesicht!" (Ex 20, 2).

Nun ist es ja ein leichtes, die Illusionen der Macht, der Ideologien und der Banalitäten, die das befreite Leben niederhalten, zu durchschauen. Schwer aber, und dem Menschen von sich selbst her ganz unmöglich ist es, die Vergötzung des *wahren* Gottes, den Mißbrauch seiner Barmherzigkeit und Treue, zu erkennen und zu vermeiden. Und

[13] *M. Luther*, Der große Katechismus, in: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirchen, Göttingen 1930, Bd. II, 561.
[14] *K. Barth*, Offene Briefe 1945–1968, Karl-Barth-Gesamtausgabe, V, Bd. 15, Zürich 1984.

deshalb ist uns das Gesetz des Lebens gegeben, das uns, zusammengefaßt in den zehn Worten (Ex 20, 2–17; Dt 5, 6–22), die praktische Vergötzung des wahren Gottes ständig vor Augen führt:

- Wer um Gottes willen das Leben verachtet, der kann, wie die Apostelgeschichte das zweite Gebot auslegt, den Einzigen nicht anerkennen, „der allem das Leben, den Atem und alles gibt" (Apg 17, 25): er macht sich selbst ein Bild von Gott, er lebt „eingebildet", statt selber Gottes Ebenbild zu sein.
- Wer im Namen Gottes Politik betreibt oder anderen in seinem Namen die Ehre raubt, der „spricht den Namen Gottes aus für Nichtiges".
- Die Arbeit, die Leistung und die Produktion wird denen zum tödlichen Götzen, die darin sich selbst, dem Boden und dem Vieh, den Arbeitern, Kindern, Frauen und Gastarbeitern nicht die göttliche Ruhe gönnen, die der Herr der Schöpfung sich in seinem Schöpfungswerk selber gegeben hat. Sie vergessen, wie das eigene Volk unter fremder Arbeit einst gelitten hat.
- Wer die älteren Menschen, die Väter und Mütter, aus seinem Lebenskreis ausschließt, der vergötzt die Jugend, die Leistungskraft, die wirtschaftliche Potenz. Er verwechselt die Gabe des Lebens mit seiner Leistungskraft.
- Wer andere sozial vernichtet und die Feinde für lebensunwert hält, der macht sich selbst zum Herrn des Lebens, er vergötzt sich selbst.
- Wer in die Ehe anderer einbricht, um sie zu zerstören, der vergötzt den eigenen Lebenstrieb, der alles haben und sich aneignen will.
- Wer „stiehlt", d. h. biblisch andere Menschen verzweckt, sich ihre Arbeitskraft ohne gerechten Lohn aneignet, der kommt nicht zum Leben, das in der Anerkennung der anderen liegt. Auch er wird sich selber zum Götzen.
- Wer ein Lügenzeugnis ausstellt über seinen Nächsten, der kann ihn nicht lieben wie sich selbst. Er verliert die Selbstachtung.
- Und so wird auch das Eigentum, der permanente Mehrwert, zum Abgott, wo der Mensch in der Begierde „nach dem Haus des Nächsten" existiert.

Gottes Wort klagt den Verlust des Lebens ein, das in der Anerkennung des Lebensrechts aller Geschöpfe liegt. Seine Weisung klagt uns an: aber sie weist auch darauf hin, wo die Quelle zur Befreiung, der Ursprung wahren Lebens zu finden ist: in der Verheißung der befreienden Gegenwärtigkeit von Gottes lebendigem Wort.

3. Die Verheißung des kommenden Reiches

Die Kirche des Zweiten Vatikanums „bekennt, daß alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Land der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist"[15]. Das ist in der Tat der Fels unserer Hoffnung: daß wir – mit den Schwestern und Brüdern des Islam – eingeschlossen und nicht ausgeschlossen sein mögen von der Verheißung Abrahams und der Exodus-Verheißung Israels. Denn im Tod und in der Auferweckung des Messias Israels ist allen Völkern das Kommen des Reiches zugesagt, in welchem Gottes Barmherzigkeit, Treue und Gerechtigkeit die Menschen freiheitlich beherrscht. Das Land, das Abraham verheißen war, das Land des Lebens liegt vor uns und kommt uns zu. Und deshalb kann das christliche Leben nur ein Leben in Hoffnung, ein Leben vom Kommenden her sein. Weil wir das Leben nicht besitzen, sondern zuversichtlich erwarten, deshalb können wir nicht leben, ohne um das Kommen des Reiches zu beten. Wenn wir aber um das Kommen von *Gottes* Reich beten, dann werden wir auch frei, auf ganz irdische Weise um das Recht derer zu kämpfen, denen das Leben verweigert ist. Dann werden wir die „wehrlosen kleinen Geschöpfe" ebenso achten wie die – gerade jetzt noch wirtschaftlich grausam ausgemerzten – Stammeskulturen in Lateinamerika lieben lernen. Dann werden wir vielleicht „auch so irgendein Vogel in mißlungener

[15] Nostra aetate (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen), No. 4.

Menschengestalt", wie es der Herr des Lebens selber zu werden nicht verschmäht hat. Dann aber werden wir jene vom Tisch des Herrn nicht mehr ausschließen, die Hungers sterben oder in den Kirchen der Reform vom Herrn des Lebens gefunden sind. Dann wird die Erinnerung groß sein für das Volk, das wir totgeschwiegen haben, obwohl unsere Erwählung nach dem Evangelium auch gerade um seines Lebens willen geschah (vgl. Röm 11, 16–36).

Praxis

Elisheva Hemker

Gelebte Ökumene

Die Ökumene hat verschiedene Facetten. Eine besonders heikle Form der ökumenischen Begegnung ist den vier hebräisch-jüdischen Christengemeinden im heutigen Israel aufgetragen, da sie einerseits mit den arabischen Christen und den Vertretern der verschiedenen Großkirchen ökumenische Gemeinschaft suchen, anderseits aber mit den Angehörigen der jüdischen Glaubensgemeinschaft Kontakte pflegen. *red*

Mit der Gründung des Staates Israel 1948 kamen mit den jüdischen Einwanderern auch getaufte Juden und jüdisch-christliche Familien ins Land. Sie kamen aus den unterschiedlichsten Kulturräumen und hatten unterschiedliche Ausdrucksformen ihres christlichen Glaubens. Oft waren sie durch Einfluß einer anderen Kultur (in Rumänien und Bulgarien z. B. durch französische Klosterschulen) zum Christentum gekommen. Das alles prallte hier aufeinander in einer Situation, in der die Juden ihre Heimstatt gründeten und die Kirche, die hier durch Jahrhunderte in einer moslemischen Mehrheit überlebte, mit dieser Konfrontation überfordert war. Die auftauchenden Probleme waren gesellschaftliche, wirtschaftliche und religiöse. Niemand war auf eine solche Situation vorbereitet, und es gab auch keine Instanz, die Leitlinien geben konnte.

Durch gemeinsame Erfahrung kristallisierten sich zwei Schwerpunkte heraus: 1. Den Notwendigkeiten und Wünschen der Christen hier und heute zu entsprechen und 2. eine neue Form des Christseins im hebräisch-jüdischen Umfeld für die Zukunft zu suchen. Ein Zwischenstadium waren Zusammenkünfte, bei denen die Vorträge in französischer Sprache gehalten wurden, die dann für die unterschiedlichen Gruppen ins Deutsche und Englische und für die Jugendlichen ins Hebräische übertragen wurden. Die polnischen Christen, die zahlenmäßig die Mehrheit waren, nahmen nicht oder nur vereinzelt teil. Allen war klar, daß eine gemeinsame Sprache notwendig ist. Bei der Übersetzung der Liturgie, zunächst aus dem Griechischen (die orientalischen Kirchen schienen uns die größere Bodennähe zu haben), später aus dem Lateinischen, kamen wir gleich an Sprach- und Denkgrenzen. Wir machten Anleihen beim jüdischen Tempelkult für Begriffe wie: Opfer, Altar, Tabernakel, Priester, zelebrieren etc. Im Laufe der Zeit, als wir ein Gefühl für die hebräische Sprache bekamen, merkten wir den Anachronismus. Für manches fanden wir eine Lösung, für anderes noch nicht.

Ostern 1962 feierten wir zum ersten Mal die Kar- und Osterliturgie in hebräischer Sprache (noch vor der Liturgiereform). Wir waren alle begeistert, bis wir im Laufe der Zeit die Dissonanzen feststellten, z. B. im Stundengebet die Antiphon: „Jerusalem, Jerusalem, bekehre dich zum Herrn, deinem Gott", oder die Lesungen aus den Predigten des Augustinus, oder der Gesang zur Kreuzverehrung am Karfreitag: „Ich habe dich herausgeführt aus Ägypten, den Pharao versenkt in das Rote Meer: und du – du hast mich an die Hohenpriester verraten!" Ein Schüler sagte mir ganz aufgeregt: „Das stimmt doch gar nicht!" Die Fürbitten für die Juden hatten wir schon positiv gefaßt.

Der Sechstagekrieg war ein einschneidendes Ereignis für diese Christen. Jetzt konnten auch sie nach Jerusalem und Bethlehem. Nach der ersten Euphorie stießen wir aber auch hier an Grenzen, diesmal nationale und emotionale. Für die arabischen Christen waren wir Juden, weil wir hebräisch beteten.

Ich werde den Gründonnerstag nicht vergessen, wo wir mit 200 Erwachsenen und vielen Kindern vor verschlossener Kirche standen und auch nicht hineinkamen, obwohl wir für den Abend angemeldet waren: „Ihr seid Juden, und Juden haben in der Kirche nichts zu suchen!" Die Benediktiner stellten uns dann ihre Kirche zur Verfügung. Der anschließende Kreuzweg in einem Ölhain im Kiddrontal und die Nachtwache standen unter dem Thema „Bitte um Versöhnung". Wir sind in zweifacher Weise eine Minderheit, als Christen unter den Juden und als hebräische Christen unter den arabischen Christen. In den Augen der Juden sind wir für 2000 Jahre Judenverfolgung verantwortlich bis in die Neuzeit, und in den Augen der Araber sind wir für alles verantwortlich, was zwischen Israel und den Arabern geschieht. Beide Seiten betrachten uns mit Mißtrauen.

Der neue römisch-katholische Patriarch von Jerusalem, Michael Sabbah, hat bei seinem Besuch in den (vier) hebräischen Gemeinden wiederholt darauf hingewiesen: „Die arabischen Christen leben in einem moslemischen Umfeld und die hebräischen Christen in einem jüdischen Umfeld, das sollte sie befähigen, gemeinsam Brücken zwischen den beiden Völkern zu bauen." Das ist unsere Aufgabe und unser Auftrag.

Die Zahl der arabischen Christen beträgt 2,3% der Gesamtbevölkerung und 7% der arabischen Bevölkerung des Landes, mit der Tendenz zur Emigration, die den Moslems fremd ist. Die Christen wollen mit den nichtchristlichen Arabern loyal zusammengehen, das wird durch den moslemischen Fundamentalismus immer schwieriger. Die im hebräischen Umfeld integrierten Christen sind ca. 1% der gesamten jüdischen Bevölkerung und sind zu kurz im Land, um eine in sich gefestigte Stellung zu den aktuellen und politischen Problemen zu beziehen. Das alles zeigt, daß auch hier das Wollen und das Verwirklichen noch weit voneinander entfernt sind.

In diesem Klima müssen nun Christen, die nach fast 2000 Jahren in das Land der Anfänge des Christentums zurückkehren, ihren Weg zu den Wurzeln und zur eigenen Identität suchen. Im Laufe der Jahre kamen mit den verschiedenen Einwanderungswellen Christen anderer Kirchen in unsere Gemeinden. Hier ist die hebräische Sprache das Einende. Die trennenden Unterschiede sind uns bewußt, dies sind aber theologische Unterschiede, die das Gemeindeleben nicht berühren.

Von Anfang an nannten wir uns „Notzrim" nach Jesus von Nazareth (Mt 2, 23); diese Bezeichnung ist auch den Juden geläufig, zunächst noch mit dem Zusatz „katholisch" oder „orthodox", bis wir auch hier den Anachronismus feststellten. Zu Beginn konnte man Juden- oder Heidenchrist sein, aber alle gehörten zu der einen Kirche. Später bezeichneten wir uns als Notzrim hebräischer Sprache. Heute nennen wir uns „Notzrim Ivriim".

Seit den 60er Jahren beschäftigt man sich in der Theologie intensiv mit den Anfängen der Urgemeinde in Jerusalem, bis dahin wurde sie nur als eine historische Tatsache betrachtet. Es erschien eine Fülle von Literatur zu diesem Thema. Doch Theorie und Praxis befruchten sich nicht gegenseitig, wie zu erwarten gewesen wäre, sondern stehen sich eher skeptisch gegenüber. Wie sich die Urkirche sehr schnell im hellenistisch-römischen Kulturraum total integriert und inkulturiert hat, so weit, daß die typisch jüdischen Elemente fast nicht mehr erfahrbar sind, so müßte der umgekehrte Weg auch heute möglich sein. Auch die Juden müssen nach fast 2000 Jahren Diaspora ihre eigene Identität unter den neuen Umständen, Land, Sprache, Kultur, wiederfinden. Hier sind wir in einem gemeinsamen Lernprozeß. Dabei sollten uns die Christen bestärken und nicht behindern.

Joachim Garstecki

Aufbruch aus dem Getto

Die Ökumenische Versammlung in der DDR

Der konziliare Prozeß in der DDR war nicht nur durch seinen theologischen Tiefgang und durch die starke Basisbeteiligung gekennzeichnet, er hat besonders auch die katholische Kirche verändert. *red*

Im Eröffnungsgottesdienst der dritten und letzten Sitzung der Ökumenischen Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR in der Kathedrale zu Dresden berichteten Delegierte aus verschiedenen Kirchen über ihre Erfahrungen in den Gemeinden. Eine Frau erzählte, was sie in einer kleinen evangelischen Dorfgemeinde am Rande der Dübener Heide, nördlich von Leipzig, erlebt hatte. Zu ihrer Überraschung hatte sich die Gemeinde bei der Vor-Auswahl der Textentwürfe für das Thema „Kirche des Friedens werden" entschieden und wollte darüber etwas hören. Es handelte sich um eine Vorlage, die unter allen zwölf Textentwürfen der Ökumenischen Versammlung am wenigsten auf ein bestimmtes „Sach-Thema" schließen ließ, die aber am deutlichsten die praktischen Konsequenzen der Auseinandersetzung mit Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung für das Kirche-Sein der Kirche – und nicht nur für ihr Handeln – zu beschreiben versuchte. Dieser Text war gewissermaßen die ekklesiologische Nagelprobe für die Ernsthaftigkeit der Umkehr der Kirchen im konziliaren Prozeß. Aber davon wußte die Gemeinde natürlich nichts.

Die Verwunderung der Frau wurde noch größer, als sie am verabredeten Abend eine fast gefüllte Kirche vorfand – in einer Gegend von allenfalls mäßig bis schwach entwickelter Kirchlichkeit. Fast alle waren gekommen, nur der Pfarrer nicht. Und dann stellte sich heraus, was diese Gemeinde gerade an diesem Thema so interessierte. Sie lebte seit längerem in einem heftigen Streit mit ihrem Pfarrer. In dem Wissen, daß Streit und Unfrieden Wesen und Auftrag einer christlichen Gemeinde entstellen und unfähig zum Zeugnis für das Evangelium machen, hatte die Gemeinde das Thema „Kirche des Friedens" gewählt. Darin schien ihr etwas ausgesagt, was dazu beitragen konnte, den Konflikt zu lösen; eine Vision von Kirche sollte klärend und heilend die unerträgliche Situation überwinden helfen. Noch vor seiner endgültigen Verabschiedung hatte ein Text der Ökumenischen Versammlung einen „Sitz im Leben" der Gemeinde bekommen.

Das kleine Beispiel steht stellvertretend für ungezählte Erfahrungen, die die rund 170 Delegierten und Berater aus 19 Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Verlauf des gemeinsamen Weges zwischen Februar 1988 und April 1989 in Gemeinden und Gruppen in der DDR gemacht haben. Es zeigt freilich auf besonders glückliche Weise, wie der Arbeitsprozeß der Delegiertenversammlung mit den Hoffnungen, Erwartungen und Beschwernissen der „Basis" verknüpft war. Nicht immer wurde dabei nur Zustimmung laut. Ebenfalls aus einer Landgemeinde kam nach der Vorstellung von Textentwürfen die Frage, ob die Ökumenische Versammlung ihre Einsichten denn unbedingt in einer Sprache formulieren müsse, die erst vom Ausbildungsniveau eines Abiturienten an aufwärts verstanden werde, die aber einer Frau aus der Schälküche oder einem Traktoristen verschlossen bleibe. Die Vermittlung der Ergebnisse der Versammlung an jene Christen im Lande, die ebenso wie die bereits Engagierten von den Lebens- und Zukunftsproblemen der Gesellschaft betroffen sind, diese aber viel unmittelbarer und weniger akademisch ins Wort bringen, bleibt eine wichtige Aufgabe im jetzt beginnenden Rezeptionsprozeß in den beteiligten Kirchen.

Ein auf Beteiligung angelegtes Konzept

Ein weitsichtiges, von Beginn an auf Beteiligung der Gemeinden und christlichen Gruppen in der DDR angelegtes Konzept hat mit dafür gesorgt, daß der konziliare Prozeß in der DDR zu einem echten partizipatorischen Vorgang geworden ist. Es hat zwei Phasen einer ausdrücklich erbetenen Mitwirkung der Gemeinden gegeben: unmittelbar vor Beginn der Versammlung im Winter 1987/88 und zwischen der zweiten und dritten Sitzung im Spätherbst/Winter 1988/89. 1987 hat die Vorbereitungsgruppe in einem DDR-weit verbreiteten Faltblatt unter dem Motto „Eine Hoffnung lernt gehen – geht mit!" gefragt: „Welche Aufgaben der Gerechtigkeit, des Friedens und der Schöpfungsbewahrung soll die Versammlung beraten? Was sollen Christen und ihre Kirchen in der DDR in diesen Aufgabenbereichen tun?" Innerhalb von drei Monaten gingen daraufhin der Versammlung über 10.000 Zuschriften mit Vorschlägen, Bitten und Anregungen zum Inhalt ihrer Arbeit zu. Sie waren maßgebend

für den deutlich „kontextuellen" Ansatz, den die Delegierten übernahmen und der die am 30. April 1989 verabschiedeten zwölf Beschluß-Texte kennzeichnet[1]. Als Reaktion auf die im Oktober 1988 zur Diskussion freigegebenen Textentwürfe waren zuvor bis Ende Februar 1989 ca. 1400 zum Teil sehr ausführliche Stellungnahmen eingegangen, die bei der abschließenden Redaktion der Texte berücksichtigt wurden.

Die thematische Offenheit und partizipatorische Struktur der Versammlung erwiesen sich für die Aufnahme des konziliaren Prozesses und seiner drei großen Anliegen in den Kirchen in der DDR als besonders hilfreich. Sie machten es möglich, die Auseinandersetzung mit den globalen Herausforderungen unmittelbar auf die Situation in der eigenen Gesellschaft zu beziehen. Der fundamentale Mangel an gesellschaftlicher Partizipation in der DDR hat dazu geführt, daß die Ökumenische Versammlung „DDR-interne" Probleme in großer Deutlichkeit in ihren Beschlußtexten angesprochen hat und so selber zu einem exemplarischen Vorgang partizipatorischen Lernens werden konnte. Sie hat die eigene Situation in eine weltweite Perspektive gestellt und die so gewonnene Ökumenizität in bewußter Kontextualisierung zur Wirkung gebracht. So spricht die Versammlung zum Beispiel dort am überzeugendsten über die Verpflichtung zur ökumenischen Solidarität mit den Völkern in der Zwei-Drittel-Welt, wo sie die Schwierigkeiten ausländischer Bürgerinnen und Bürger, die in der DDR leben und arbeiten, behandelt. Das Verhältnis von „Globalem" und „Lokalem" im konziliaren Prozeß ist für die Kirchen in der DDR durch die Ökumenische Versammlung in den Mittelpunkt ökumenischen Lernens gerückt. Es bedarf auch künftig einer verstärkten Aufmerksamkeit.

Der besondere Handlungsbedarf katholischer Gemeinden

Das gilt grundsätzlich für alle Gemeinden in der DDR unabhängig von ihrer Konfessionszugehörigkeit. Für die katholischen Gemeinden besteht insofern ein besonderer Handlungsbedarf, als sie auf Grund ihrer traditionellen Minderheitssituation und des Lebens in einer säkularen und ideologischen Diaspora in der Vergangenheit eine Getto-Mentalität ausgebildet haben, die sich in einer starken gesellschaftlichen Abstinenz äußert. Diese Haltung erscheint nun im Licht der Ökumenischen Versammlung endgültig als obsolet. Es ist nicht mehr möglich, konkrete Aufgaben christlicher Weltverantwortung wie bisher an die „Weltkirche" zu delegieren. Die Ökumenische Versammlung hat die katholische Kirche in der DDR um eine wichtige ökumenische Erfahrung bereichert. Sie hat unter den 31 katholischen Delegierten und Beratern einen Lernprozeß eröffnet, in dem viele ökumenische und auch gesellschaftliche Berührungsängste abgebaut wurden und der sich nun über den kleinen Kreis der unmittelbar Beteiligten hinaus den Gemeinden mitteilen muß. „Die Frage nach der Vermittlung des gemeinsam Erreichten ist damit die Frage nach dem strukturellen Ort in der Kirche für das Engagement in Sachen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Dieser Ort ist die Gemeinde."[2]

Eine neue Qualität der Ökumene

Die guten Erfahrungen der Ökumenischen Versammlung haben insgesamt in eine neue Qualität von Ökumene zwischen den Kirchen in der DDR geführt. Sie bestätigen nachträglich jene katholischen Stimmen, die bereits 1986, als an eine volle katholische Mitbeteiligung am konziliaren Prozeß in der DDR noch nicht zu denken war, für ein gemeinsames Handeln aller Kirchen plädierten. Zu ihnen zählt der „Aktionskreis Halle", eine seit 1969 bestehende Gruppierung kritischer katholischer Christen, die im September 1986 die erste größere Dokumentation zum konziliaren Prozeß in ihrem Briefdienst veröffentlichte. Etwa gleichzeitig hatte der Erfurter Bischof Dr. Joachim Wanke in einem Grußwort vor der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR erklärt: „Die Einheit der Christen im Handeln ist eine Dimension der ökumenischen Bemühungen, die mehr und mehr in ihrer Bedeu-

[1] Vgl. EPD-Dokumentation Nr. 21/1989, Frankfurt/M., 12. Mai 1989.

[2] Prof. Dr. Lothar Ullrich, Erfurt, vor der Tagung der XI. Synode der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, Halle, 16. Juni 1989; zit. nach: Tagesinformation Nr. 2 der Synode, S. 5.

tung erkannt wird [. . .] Es ist [. . .] unglaubwürdig, wenn wir uns um die Einheit im Glauben mühen, aber nicht auch gleichzeitig bereit sind, das Zeugnis gemeinsamen Handelns auf der Grundlage eines gemeinsamen christlichen Ethos zu geben [. . .] Von daher würde ich es als katholischer Bischof begrüßen, wenn es uns gelänge, die Stimmen der Christen in diesem Land zu einem eindrucksvollen Zeugnis, etwa für einen Frieden in Freiheit und Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, zu vereinen."[3]

Diese Hoffnung hat sich erfüllt. In einem feierlichen Abschlußgottesdienst am Abend des 30. April 1989 nahmen die Vertreter der beteiligten Kirchen und Gemeinschaften in der Dresdner Kreuzkirche offiziell die Ergebnisse der Ökumenischen Versammlung entgegen. Es war ein symbolträchtiger Moment, mit dem die Verantwortung für das Erreichte nun den Kirchen zugefallen ist. Der Text bezeugt gelebtes Kirchesein. Im Vorwort sagen die Delegierten: „Die ökumenische Dynamik unserer Versammlung ist nicht umkehrbar . . . Gottes Geist führt uns als sein Volk zusammen." Im theologischen Grundlegungspapier wird „Die Gemeinschaft der Kirchen im Bund Gottes" (3.2) reflektiert. Aufgrund gemeinsamer Erfahrungen „steht allen Kirchen eine Gemeinschaft vor Augen, in der die verschiedenen Traditionen nicht mehr Grund zur Trennung sind, sondern sich gegenseitig befruchten und bereichern. Alle Kirchen sind sich auch bewußt, daß sie den Weg zu dieser Gemeinschaft schon gemeinsam gehen sollen. Für die Gestaltung dieses gemeinsamen Weges ist der biblische Gedanke des Bundes hilfreich. Er erlaubt es, die Einheit der Kirche nicht uniformistisch, sondern als konkrete Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in pluralen Situationen zu leben . . ." In unserem Bundesschluß gewinnen „die drei vorrangigen Optionen für die Armen, die Gewaltfreiheit und den Schutz und die Förderung des Lebens Gestalt". „Hier wächst Einheit als konkret verbindende Verbindlichkeit, in der man mit Herzen, Mund und Händen einstimmt in den Bundeswillen Gottes."

[3] Zit. nach: Synodeninformation Nr. 1 der 2. Tagung der V. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Erfurt, 19. bis 23. September 1986, S. 3f.

Für die katholische Kirche in der DDR hat die Berliner Bischofskonferenz bereits Anfang Juni 1989 einen wichtigen Beschluß gefaßt. In einem Begleitbrief zu den zwölf Ergebnistexten der Versammlung heißt es: „Unsere Kirche sieht im vorliegenden Material wichtige Impulse und Anregungen für die weitere Arbeit. Somit werden die Texte der Ökumenischen Versammlung den Gemeinden im Bereich der Berliner Bischofskonferenz zur weiteren Bearbeitung und kritischen Sichtung zur Verfügung gestellt."[4]

Die Weiterleitung der Beschlüsse an die Gemeinden ist danach nicht nur Voraussetzung, sondern Bestandteil des offiziellen Rezeptionsprozesses durch die katholische Kirche – ein Verfahren, das viel Verantwortung an die Gemeinden delegiert und sie dadurch als Rezipienten auf ungewohnte Weise in die Pflicht nimmt. Es ist zu hoffen, daß die Gemeinden diese Chance wirklich erkennen und wahrnehmen. Die Arbeitsgruppe „Iustitia et Pax" soll entsprechende Stellungnahmen erarbeiten und Hilfen für die Arbeit in den Gemeinden anbieten.

Mühsamere Verbindlichkeit bei evangelischen Kirchen

Das positive Echo der Bischofskonferenz könnte von einiger Bedeutung für den Rezeptionsvorgang in den evangelischen Kirchen in der DDR sein, die auf Grund ihres Kirchenverständnisses und daraus folgender komplizierterer Leitungsstrukturen zum Teil erhebliche Mühe haben, die Verfahren für einen je verbindlichen Prozeß der Übernahme der Beschlüsse zu klären.

Es gehört zu den überraschenden Erfahrungen des konziliaren Prozesses in der DDR, daß die katholische Kirche die erste war, die nach Dresden einen Rezeptionsbeschluß zu den Ergebnissen der Versammlung gefaßt hat. Im Dezember 1987 war sie die letzte, die sich erst nach langem Zögern zur vollen Mitarbeit bereit erklärte.

Ausdrücklich stellt die Bischofskonferenz den Prozeß der Rezeption der Ökumenischen Versammlung in den Kontext der „Förderung der ökumenischen Zusammen-

[4] Informationen, Berichte, Materialien aus dem Bereich der Berliner Bischofskonferenz, hrsg. von der Pressestelle beim Sekretariat der Berliner Bischofskonferenz, Berlin/DDR, 29. Juni 1989, 16.

arbeit". Dieses Anliegen teilt sie mit allen Kirchen, die den gemeinsamen Weg der Versammlung mitgegangen sind. Im „Wort der Ökumenischen Versammlung an die Gemeinden" heißt es: „Die neu erfahrene Gemeinschaft von 19 Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben wir als kostbares Geschenk Gottes angenommen. Die ökumenische Dynamik unserer Versammlung ist nicht umkehrbar; wir haben sie als hoffnungsvoll für den weiteren Weg unserer Kirchen erlebt . . .
Eine Rückkehr hinter alte Mauern und in alte Spaltungen darf es nicht geben."[5]

Xaver Pfister-Schölch

Der konziliare Prozeß in der Schweiz

Erstaunlich, was vor und nach der Europäischen ökumenischen Versammlung in Basel an konkreten Aktivitäten in der Schweiz verwirklicht wurde! Die guten Erfahrungen werden hier für die Arbeit der Pfarreien aufbereitet. Die Adreßhinweise sollen es auch Nichtschweizern erleichtern, sich Informationen über einzelne Vorgänge zu beschaffen. *red*

Der konziliare Prozeß in der Schweiz ist in den beiden vergangenen Jahren auf zwei Ebenen gelaufen, die nicht immer miteinander vermittelt waren. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen der Schweiz hat 1988 ein Schweizerisches ökumenisches Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gegründet. Die Namen der drei Koordinatoren stehen für drei Bewegungen, die die Sache, um die es im konziliaren Prozeß geht, im Schweizer Kontext vorbereitet haben.
Madeleine Strub-Jaccoud war Präsidentin der Schweizerischen Evangelischen Synode, in der Schweizer Protestanten über Wesen und Auftrag der Kirche während fünf Jahren nachgedacht haben. Die Schlußdokumente dieser SES sind in sieben Heften publiziert worden. Heft 2 trägt den Titel „Bund für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung"[1].
Schwester Rita Emmenegger arbeitet im Friedensdorf St. Dorothea, im Flüeli-Ranft. Das Friedensdorf besteht seit 1983 und wird von katholischen Jugendverbänden und der Schwesterngemeinschaft St. Dorothea geführt. Es liegt im Flüeli-Ranft, dort, wo der Schweizer Friedensheilige Bruder Klaus gelebt hat. Die konkreten Ziele des Friedensdorfes werden im Konzept vom Sommer 1983 so umschrieben: „Frieden ist ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Frohbotschaft. Diese wird insbesondere in der Friedensarbeit verwirklicht, und das bedeutet:

- Konflikte bewußt angehen, lernen, Konfliktherde zu erkennen und anstehende Konflikte auf allen Ebenen auszutragen.
- Gewalt vermindern, gewaltfreies Handeln üben und sich auf allen Ebenen für den Abbau von Gewalt einsetzen.
- Angst abbauen, mutiges Verhalten und aktive Toleranz üben.
- Not lindern, sich für eine soziale, gerechte Verteilung von ideellen und materiellen Gütern einsetzen.
- Unfreiheit abbauen, sich für Freiheit einsetzen und mitdenken, mitreden, mitbestimmen und Mitverantwortung gewähren"[2].

Pater Viktor Hofstetter, Provinzial der Schweizer Dominikanerprovinz, ist schließlich ein engagierter Vertreter der befreiungstheologischen Anliegen, arbeitet in der Basisgruppenbewegung der Schweiz und in der theologischen Bewegung für solidarische Entwicklung[3] mit. Schließlich sind es Mitglieder der bischöflichen Kommission Justitia et Pax und des Sozialethischen Institutes des Schweizerisch-Evangelischen Kirchenbundes, die im Schweizer Komitee mitarbeiten.
Dieses Komitee hat seine Aktion, die bis ins Jahr 1991 dauern soll, im Jahr, in dem die Schweizerische Eidgenossenschaft ihr 700-

[5] Wort der Ökumenischen Versammlung an die Gemeinden. Faltblatt, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR, Berlin, Juni 1989.

[1] Zu beziehen bei: F. Reinhardt-Verlag, Postfach, CH-4012 Basel.
[2] Friedensdorf St. Dorothea, CH-6073 Flüeli-Ranft.
[3] Postfach 2522, CH-6002 Luzern.

Jahre-Jubiläum feiert, mit einem Gottesdienst in Bern, am 10. September 1988, eröffnet. Der Aktion liegt ein klares, didaktisches Konzept zugrunde. Das 700jährige Bestehen der Schweizerischen Eidgenossenschaft soll im Lichte des biblischen Vorbildes eines Halljahres (Lev 25) gefeiert werden. Die Verhältnisse in der Schweiz und die Rolle der Schweiz in der Gemeinschaft der Nationen soll im Lichte von Gottes Gerechtigkeit überprüft werden. Es war für die Israeliten Gesetz, jedes siebte Jahr als Sabbatjahr und jedes fünfzigste Jahr als Halljahr zu feiern. Das Halljahr wird am Versöhnungstag ausgerufen. Israel feiert dieses Fest jedes Jahr. Es erinnert daran, daß das Volk immer neuer Reinigung bedarf, wenn es in der Gemeinschaft mit Gott bewahrt werden soll. Zur Versöhnung mit Gott gehört die Wiederherstellung der menschlichen Gemeinschaft. Der Versöhnungstag kann darum nicht ohne Folgen bleiben. Alle sieben und alle fünfzig Jahre soll er Anlaß dazu werden, das durch die Anhäufung von Irrtümern und Fehlern zerstörte gesellschaftliche Zusammenleben neu zu ordnen. Die erste Vorschrift dient der ökonomischen Gerechtigkeit: Keine Familie soll länger als höchstens fünfzig Jahre in der Abhängigkeit leben müssen. Schulden sollen im Halljahr erlassen werden. Die zweite Vorschrift zielt darauf, keine Unterschiede der Klasse aufkommen zu lassen: Sklaven sollen freigelassen werden. Und die dritte Vorschrift dient der Bewahrung der Schöpfung: Gott hat der Ausbeutung der Erde Grenzen gesetzt.

Die Jahre 1988 und 1989 sollen der *Vorbereitung* und *Sammlung* dienen. Regionale und lokale Veranstaltungen sollen diese Etappe kennzeichnen. Die Zürcher Kirche führt einen Kirchentag durch; Kreise aus der Berner Kirche werden zum Bettag dieses Jahres ein „Berner Ereignis" durchführen. Das Berner Ereignis will kirchliche und nichtkirchliche Gruppen aus dem ganzen Kanton Bern zusammentreffen lassen und untereinander ihre momentane Situation und ihr Engagement zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung darstellen lassen. Ein Markt der Möglichkeiten soll dabei aufzeigen, wie weiter und auch hoffnungsvoller für die erwähnten Bereiche gelebt werden kann und welche Möglichkeiten es gibt zum globalen Denken und zum lokalen Handeln[4]. Die Aargauer Landeskirchen haben in ökumenischer Zusammenarbeit eine Stelle für Animationsarbeit im konziliaren Prozeß geschaffen[5]. Die Ostschweizer Kirchen haben sich ebenfalls in einem Komitee zusammengeschlossen. Das Schweizer Komitee selber wird im kommenden Herbst ein Impulspapier mit konkreten Anregungen vorlegen.

In einer zweiten Etappe geht es um eine *Vertiefung* der Anliegen. Das Komitee wird aufgrund der Arbeit überall im Land 1990 einen Bericht veröffentlichen, der in den Entwurf eines Bettagsmandates auf das Halljahr 1991 münden soll. Der Bettag ist in der Schweiz ein nationaler Feiertag, der dem Beten, der Buße und dem Dank gewidmet ist. Nach einer alten Tradition veröffentlicht die Regierung jeweils ein Bettagsmandat. 1991 soll nun ein von den Christen der Schweiz erarbeitetes Bettagsmandat veröffentlicht werden. Darin soll das Ergebnis des konziliaren Prozesses auf allen Ebenen der Schweiz bekanntgemacht werden. Der Nachdruck soll dabei auf der Ebene der Gemeinden liegen. Damit ist zugleich die dritte Etappe umschrieben, die mit *Mitteilung* und *Sendung* überschrieben ist.

Dabei versteht sich das Schweizer Komitee nicht als Subjekt des konziliaren Prozesses. In seinem ersten Papier formulierte es: „Spontane, kritische und kreative Initiativen sind in allen drei Etappen Voraussetzung für das Gelingen des Unternehmens. Der Prozeß lebt von der Partizipation aller." Seine eigene Aufgabe sieht es darin: „1. Den Prozeß zu begleiten. 2. Impulse aufzunehmen und weiterzusenden. 3. Den Bezug zur weltweiten Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung herzustellen und zu wahren"[6].

Die Arbeit dieses Komitees stand bis jetzt im Schatten der Europäischen ökumenischen

[4] Koordinationsstelle Berner Ereignis, Bürkiweg 8, CH-3007 Bern.

[5] Josef Wey, Gartenhof 31, CH-5630 Muri, Tel. 057/44 51 55.

[6] Schweizerisches ökumenisches Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Koordinationsstelle, Eigerplatz 5, CH-3007 Bern.

Versammlung Frieden in Gerechtigkeit in Basel. Diese hinwiederum führte in der Vorbereitungsphase in der Schweiz ebenfalls ein Schattendasein. Erst in der letzten Zeit der Vorbereitung und dann durch die ausführliche Berichterstattung über die Versammlung ist Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu einem Thema der Schweizer Kirche geworden. Die positive Stellungnahme zum Beispiel der Schweizerischen Bischofskonferenz zur Basler Versammlung im Juni 1989 und ihr Entscheid, den gemeinsamen Hirtenbrief zum Bettag dem Thema zu widmen, zeigen, daß die Kirchen in den konziliaren Prozeß einsteigen wollen.

Der Geist und das Papier (Dokument) von Basel werden für die weitere Arbeit der Kirche wichtiger Markierungspunkt sein. So ist in der Schweiz Basel zum eigentlichen Startpunkt für den konziliaren Prozeß geworden, anders als in der BRD und in der DDR, wo die Kirchen mit der Stuttgarter Erklärung und der Ökumenischen Versammlung in Dresden eigenständige Arbeit vor Basel geleistet haben. Ein vergleichbares schweizerisches Arbeitsergebnis liegt noch nicht vor.

Die Schweiz hinkt also im konziliaren Prozeß hinter anderen deutschsprachigen Ländern her, hat aber mit der Europäischen ökumenischen Versammlung im eigenen Land einen ganz kräftigen Stecken in die Hand bekommen für den weiteren Weg. Bis in diesen Sommer stand aus meiner Optik eher Basel als der Schweizer Prozeß im Vordergrund des Interesses. Allerdings nicht überall und nicht überall sehr intensiv. Bis zur Pfingstwoche interessierten sich einige Pfarreien, einige Verbände und einzelne Bischöfe für den konziliaren Prozeß. Seit der Pfingstwoche ist allen klar, daß diese Sache sie etwas angeht. Eindeutig und unmißverständlich hat sich der Bischof von Basel, Otto Wüst, in seinem Hirtenbrief zur Fastenzeit 1989 für die Basler Versammlung und ihre Anliegen engagiert. Intensiv haben sich einzelne Verbände eingelassen.

So hat das Schweizerische Kolpingswerk verschiedene Nummern seiner Verbandszeitschrift dem Thema gewidmet und ganz konkrete Anregungen für die Kolpingsfamilien vermittelt[7].

Zusammen mit dem Friedensdorf organisierte das Kolpingswerk eine Wanderung von Flüeli-Ranft nach Basel, die während der Basler Woche stattfand und jeden Abend in einer anderen Pfarrei mit thematischen Impulsabenden haltmachte. Örtliche Vertreter organisierten jeweils diese Abende, so daß durch die Wanderung ein Netz von aktiven Gruppierungen entstand.

Die Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB) hat mit einer Nummer der Verbandszeitschrift „Treffpunkt" und einer Arbeitsmappe zum Thema „Gerechtigkeit in der Arbeitswelt" sich auf den konziliaren Prozeß eingelassen[8].

Der Katholische Frauenbund hat in einzelnen Kantonalsektionen über die Basler Versammlung orientiert und sich am Stand „Frauen in der Kirche" an der Zukunftswerkstatt Europa beteiligt und eine Gottesdienstunterlage zum Thema zusammen mit dem Evangelischen Frauenbund, der Schweizerischen Weltgebetstagskommission und dem Verband Christkatholischer Frauenvereine der Schweiz herausgegeben[9].

„Brot für Brüder" und „Fastenopfer", die seit Jahren ihre Fastenaktionen unter dem gleichen Thema durchführen, haben sich auf den Dreischritt „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" eingelassen. Dieses Jahr ging es unter dem Titel „Die Zeit drängt" um ökologische Fragen; 1990 geht es unter dem Schlagwort „Gerechtigkeit befreit" um das erste Stichwort; 1991 wird der Friede Thema sein. Mit dem Material dieser beiden Werke werden praktisch alle Pfarreien und Gemeinden der Schweiz erreicht[10].

Zum Themenbereich der Schöpfungstheologie und der Ökologie ist die Ökumenische Arbeitsstelle Kirche und Umwelt (ÖKU) gegründet worden. Aus der Arbeit der Schweizerischen Evangelischen Synode entstan-

[7] Schweizerisches Kolpingswerk, Badenerstraße 78, CH-8004 Zürich.
[8] Sozialinstitut der KAB, Ausstellungsstraße 21, CH-8031 Zürich.
[9] Zu beziehen beim Zentralsekretariat SFK, Postfach, CH-6000 Luzern 7.
[10] Fastenopfer, Postfach 2856, CH-6002 Luzern.

den, wird sie auch von Katholiken mitgetragen. Kirchgemeinden und kirchliche Organisationen können Mitglieder des Vereins werden. Zielsetzung der ÖKU ist es, die Verantwortung der Kirchen für die Erhaltung der Schöpfung zu wecken und ein entsprechendes Engagement, vor allem auf der Ebene der Kirchgemeinden, zu fördern, bestehende kirchliche Umweltgruppen zu begleiten und zu animieren und ein Netz regionaler und kantonaler Ansprechpartner, die sich in den Kirchen auf verschiedener Ebene für Umweltaufgaben einsetzen, aufzubauen. Ebenso will die ÖKU Ansprechpartner für nichtkirchliche Umweltorganisationen sein, deren Wirken in der kirchlichen Öffentlichkeit bekannt machen und bei ihnen christliche Anliegen einbringen. Stellungnahmen, Studien und Arbeitsunterlagen kirchlicher Fachgremien und Behörden zur Umweltfrage sollen angeregt und gefördert werden[11].

In den Pfarreien und Gemeinden sind im Hinblick auf Basel und den konziliaren Prozeß viele Initiativen entstanden, erfreulich viele von allem Anfang an auf ökumenischer Basis. Mir ist keine einzige Initiative bekannt, die nicht mindestens dem ernsthaften Bestreben nach ökumenisch ausgerichtet ist. Dies kann im Blick auf die Basler Woche und alle diese Initiativen festgehalten werden: Die Ökumene kommt in der Schweiz dank des konziliaren Prozesses neu in Bewegung, nachdem sie sich in der Ämter- und Eucharistiefrage verheddert hatte.

Gedanken für die Arbeit der Pfarreien

Das Team der Katholischen Erwachsenenbildung Aargau hat einige grundsätzliche Gedanken für die Arbeit in den Pfarreien formuliert, die es lohnt festzuhalten:

- Vorhandene Aktivitäten sehen, verstärken und vernetzen.
- Zusammenhänge wahrnehmen und verdeutlichen.
- Kontakte herstellen, Erfahrungen öffentlich machen, zu Experimenten ermutigen, Initiativen unterstützen.
- Polarisierungen, Fronten vermeiden bzw. aufweichen und zu überwinden suchen. Dabei aber Konflikte nicht verdecken oder verdrängen, sondern benennen und angehen. Vorsicht vor Vereinnahmung – Mut zur Koalition des Aufbruches.
- Mit negativen Tatsachen sich nicht abfinden, gegen Aussichtslosigkeit Perspektiven setzen, zum bloßen Sachverstand die Phantasie hinzufügen, die Chance von Entwurf, Experiment, Utopie entdecken, verdeutlichen und erfahren lassen.
- Jeder kleine Schritt zählt: Wider die großen Worte, Deklarationen und Forderungen eine verheißungsvolle Perspektive aufzeichnen.
- Die globalen Zusammenhänge und Bedrohungen nicht verharmlosen.
- Eine eindimensionale Auseinandersetzung vermeiden: die persönlich-spirituelle und die gesellschaftlich-politische Dimension gehören untrennbar zusammen.

In der Gemeindearbeit spielen thematische ökumenische Gottesdienste eine große Rolle. Rund um Basel sind viele regelmäßige ökumenische Gottesdienste entstanden. Pfarreitage, die aus einem Kranz von thematischen Angeboten rund um einen ökumenischen Gottesdienst bestehen, sind da und dort durchgeführt worden. In Arlesheim zum Beispiel wurde an einem Sonntag ein Öko-Spaziergang angeboten. Nach dem Gottesdienst fand ein gemeinsames Essen statt, und an Marktständen wurden verschiedene, auch nichtkirchliche Initiativen vorgestellt. Was in der Basler Versammlung in der Zukunftswerkstatt Europa stattfand, wiederholt sich in manchen Pfarreien. Die Pfarrei Sissach stellt ihr diesjähriges Pfarreifest unter das Thema „Zusammen unterwegs zum Frieden" und lädt Friedensgruppen verschiedenster Art zu einem Friedensmarkt ein. Hier gelingt es, jeweils auch Kontakte zu nichtkirchlichen Gruppierungen zu knüpfen.

Ebenso eindrücklich sind Veranstaltungen wie die ökumenische Nacht „Unter dem Regenbogen". In Liestal luden die Kirchgemeinden zu einer Nacht um einen Bauernhof mit großem Tenn ein. Möglichkeiten zur Begegnung und zur Besinnung wurden durch die ganze Nacht geboten. Stündliche Impulse gaben der Nacht ihren eigenen Rhythmus.

[11] ÖKU, Postfach, CH-3001 Bern, Tel. 031/46 00 79.

Konkrete Auseinandersetzungen werden mit konkreten Projekten angezettelt. So hat in einer Kirchgemeinde eine Ökogruppe ein Projekt „Solarzellen am Kirchendach" entwickelt und eine heftige Diskussion über Alternativenergie ausgelöst. In einer anderen Kirchgemeinde wirbt der Sozialarbeiter für nachbarschaftliches Kompostieren, kann so auf die Abfallproblematik hinweisen und zugleich nachbarschaftliche Kontakte knüpfen helfen. Die Frage der Menschenrechte wird in Zusammenarbeit mit Amnesty International und ACAT (Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter) in thematischen Gottesdiensten, Patenschaften und Briefaktionen wachgehalten[12].

Bibelarbeiten zu den Texten, welche die Basler Versammlung begleiteten, Bibelarbeiten zu Prophetentexten und zur Bergpredigt sind eine weitere Möglichkeit, der sich verschiedenste Gemeinden bedienen. Groß ist schließlich auch das Interesse am Dokument, das die Basler Versammlung verabschiedet hat. Viele Kirchgemeinderäte und Pfarreiräte setzen sich damit intensiv auseinander. Das Dokument wird zusammen mit den Reden und Minderheitsvoten veröffentlicht vom Reinhardt-Verlag und vom Benziger-Verlag. Gleichzeitig wird dort ein Paperback verlegt, in dem zwölf Journalisten und Theologen über die Versammlung berichten und die Bedeutung kommentieren[13].

Der konziliare Prozeß ist in der Schweiz stark geprägt von der Ausstrahlung der Basler Versammlung. Sie hat viele in ihren Bann gezogen, auch durch die Berichterstattung in den Medien. Doch jetzt gilt, was Dietrich Lattler im Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt zur Basler Versammlung geschrieben hat: „Konferenzen wie jetzt in Basel verdienen Respekt und Unterstützung, aber die eigentliche Herausforderung für Verkündigung und Dienst der Kirche wohnt in der ‚Provinz': Nur wenn sie mit ihrer Botschaft im Dorf dem elementaren Erleben des Menschen nahe verbunden bleibt, kann das Christentum, können Glaube und Gewißheit (wieder) Wurzeln schlagen. Ohne den Humus der ‚Provinz' verliert die Kirche Ausstrahlung, Glaubwürdigkeit – ja Kompetenz."

[12] ACAT, Lettenstraße 16, CH-8224 Löhningen.

[13] Ab Herbst im Buchhandel erhältlich unter dem Titel „Friede und Gerechtigkeit umarmen sich".

Margot Käßmann

Konziliarer Prozeß in den Gemeinden der EKD

Der folgende Bericht zeigt, wie eine „Idee", ein großes Anliegen der Kirchen von den Gemeinden aufgenommen wird, wie durch die Vernetzung mit bisherigen und neuen Basisgruppen und Gemeindeinitiativen der „konziliare Prozeß" zu einem immer breiteren Bemühen der Gemeinden um „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" wird und was Kirchenleitungen zur Förderung dieses Prozesses beitragen können. red

Nachdem der Aufruf der sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver zu „einem konziliaren Prozeß (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" zunächst in der Bundesrepublik Deutschland sehr verhalten aufgenommen wurde, fand der Aufruf zu einem „Konzil des Friedens" auf dem Kirchentag in Düsseldorf 1985 ein breites Echo. Dies verwandelte sich zunächst in breite Zustimmung zu diesem Vorhaben, die sich in der Rücksendung Zehntausender von in Düsseldorf vorbereiteten Unterschriften-Karten an den Kirchentag bzw. die Landeskirchenämter ausdrückte. Daraufhin setzte die EKD eine Beratungsgruppe ein, die über die Möglichkeit der Umsetzung dieses Impulses sowie des Aufrufes aus Vancouver nachdenken sollte. Als Ergebnis erfolgte zunächst eine Stellungnahme des Rates der EKD, die die Initiativen begrüßte und ein „nationales Forum" zu diesen Fragen anregte[1]. Mit Blick auf die Gemeinden heißt es in dieser Stellungnahme u. a.:

[1] Vgl. Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (EKD-Texte 17). Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur Initiative für ein „Konzil des Friedens" und zum „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung".

„Die Chancen des konziliaren Prozesses hängen sowohl in der Phase der Vorbereitung einer Weltversammlung der Kirchen als auch in der Phase der Aufnahme und Aufarbeitung ihrer Ergebnisse von einer breiten Beteiligung aller ab, die zum Volk Gottes gehören. Denn ein gemeinsames Wort der Kirchen der Welt gewinnt seine Verbindlichkeit und seine Kraft nicht durch die formale Autorität einer Versammlung dieser Kirchen, sondern durch die von den Christen in den verschiedenen Ländern und Regionen verbindlich übernommenen Konsequenzen für ihr Leben"[2].

Gleichzeitig wurden den Gemeinden zunächst zwei Fragen zur Diskussion während der Friedensdekade 1986 vorgeschlagen: „Welche Wege sehen wir als christliche Gemeinden, die Institution des Krieges zu überwinden?" „Was können wir als Gemeinden und als einzelne tun, damit sich Kirche im Innern wie nach außen als eine Frieden stiftende und Gerechtigkeit fördernde Kraft entfaltet?"[3]

Das angeregte Forum kam schließlich 1988 unter der Schirmherrschaft der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zustande. 120 von ihren Kirchen entsandte Delegierte (darunter auch VertreterInnen von Basisinitiativen) kamen im April 1988 in Königstein/Ts. zusammen, um Elemente einer gemeinsamen Stellungnahme der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland zu erörtern und zu konzipieren. Diese Elemente wurden in den folgenden Monaten in den Kirchen diskutiert. Mehr als 800 Stellungnahmen gingen von Gemeinden, Gruppen und kirchlichen Gremien ein. Sie wurden in den folgenden Monaten zu einem Entwurf für die zweite Versammlungsphase in Stuttgart verarbeitet. Aus den Diskussionen dieses Entwurfs entstand schließlich im Oktober 1988 die „Stuttgarter Erklärung". Sie formuliert in den drei Themenbereichen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung die gemeinsamen Überzeugungen der Kirchen in der Bundesrepublik, die Punkte für notwendige weitere Reflexion und mögliche Handlungsschritte für Gemeinden.

[2] Ebd. 7.
[3] Ebd. 10.

In vielen Gemeinden wurde zunächst noch einmal grundsätzlich das Verhältnis von Glaube und Politik diskutiert. Gehen die Fragen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung Christen unmittelbar etwas an? Verlangt der Glaube eine Antwort bzw. ein Engagement in diesen Fragen? Zu diesen Fragen gab es in vielen Gemeinden Diskussionen und Veranstaltungen. Vor allem die Form der Bibelarbeit zu den Themen des konziliaren Prozesses hat sich dabei als hilfreich und sinnvoll erwiesen.

Gescheitert sind Gemeinden mit der Teilnahme am konziliaren Prozeß immer da, wo sie diesen Prozeß selbst zum Thema gemacht haben. In diesen Fällen entstanden Ohnmachts- und Resignationsgefühle, da es schien, der Prozeß spiele sich bei fernen Versammlungen in Stuttgart, Basel oder Seoul ab, auf die die Gemeinde wenig Einfluß habe, wo ihre Fragen und Probleme nicht hinreichend berücksichtigt seien und über die es zudem nur vereinzelt wenig Informationen gebe.

Gelungen ist der Einstieg einer Gemeinde in den konziliaren Prozeß immer da, wo ein konkreter Ansatzpunkt gefunden wurde – möglichst ein Anliegen vor Ort –, der einen Betroffenheitszugang ermöglichte. Das heißt, immer wenn die Tagesordnung vor Ort nach ihren Berührungspunkten mit den drei großen Themenkreisen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung befragt und mit ihnen in Zusammenhang gebracht wurde, fand ein Eintreten in den konziliaren Prozeß statt. Wird der Faden an einem Ende aufgenommen, erschließt sich das ganze Wollknäuel leichter.

Dafür drei Beispiele:

Das Thema Flüchtlinge/Asyl

ist zentrales Thema für den konziliaren Prozeß auf allen Ebenen. Die schwierigste und zugleich vielversprechendste Ebene ist dabei die Gemeinde. Hier wurden erste Schritte gewagt, in Aufnahmelager bzw. Asylunterkünfte zu gehen, die Menschen dort zu besuchen und einzuladen. Diese ersten Kontakte, die zumeist Vorurteile auf beiden Seiten zu überwinden hatten, führten zumeist zur Suche nach Informationen über Flucht-

ursachen, Asylgesetzgebung und deren Handhabung. Viele Gemeinden sind so in den konziliaren Prozeß eingetreten, da sie erkannt haben, daß die Flüchtlinge an ihrem Ort letzten Endes Opfer von Ungerechtigkeit, Krieg und Schöpfungszerstörung sind. Die lokale Seite der Problematik hat eine globale Dimension. Sie hat aber auch eine ökumenische Dimension, überraschenderweise für manche (vgl. „Stuttgarter Erklärung": „Die Kirche ist in Millionen ihrer Mitglieder selbst auf der Flucht"[4]). Gerade auch in Gottesdiensten anläßlich des Weltgebetstages am ersten Freitag im März ist dies vielfältig aufgenommen worden. Die Arbeit am Thema Asyl und mit Asylsuchenden ist in den Gemeinden, die sie begonnen haben, von der biblischen über die menschliche und politische Perspektive bis hin zur ökumenischen Perspektive fruchtbar geworden.

Solche Erfahrungen von Gemeinden wurden in der „Stuttgarter Erklärung" zu Empfehlungen für andere Gemeinden:

„Als Botschafter weltweiten Unrechts können Flüchtlinge das Verständnis für weltweite Zusammenhänge ungerechter Strukturen in unseren Gemeinden fördern. Den Gemeinden schlagen wir vor:

- umfassende, objektive Information über Fluchtursachen, Zahl der AsylbewerberInnen, Asylgesetzgebung und deren Handhabung;
- persönliche Kontakte von Mensch zu Mensch, von Pfarrgemeinde zu Flüchtlingslager; Einladungen in Familien und Gruppen; Vermietung von Wohnungen;
- Öffnung von Gemeindezentren und Tagungshäusern;
- umfassende Ökumene erkennen und praktizieren und die kulturelle Vielfalt in der Gemeinde als Bereicherung annehmen;
- Kontakte, Kooperationen mit kirchlichen Werken, Amnesty International, Bürgerinitiativen u. a., die sich für Flüchtlinge engagieren;
- politischer Einsatz auf lokaler, bundesländerweiter, nationaler und internationaler Ebene, um Ausländerpolitik menschenwürdig, solidarisch mitzugestalten;
- Konsequenzen für den persönlichen Lebensstil erkennen lassen"[5].

Zum Thema Frieden

lautet einer der den Gemeinden empfohlenen Handlungsschritte in der „Stuttgarter Erklärung":

„Gemeinden und Gruppen sollen verstärkt in die zwischenkirchlichen Begegnungen zwischen Ost und West einbezogen werden. Partnerschaften und Bundesschlüsse zwischen Gemeinden und Gruppen sollen gefördert werden. Bei Städtepartnerschaften sollen Gemeinden auf beiden Seiten nach Möglichkeit eigene Kontakte und Begegnungen entwickeln. Auch die Mitwirkung bei internationalen Gottesdiensten und Wallfahrten ist zu fördern"[6].

In diesem Bereich ist in evangelischen Gemeinden in der Bundesrepublik – insbesondere seit entsprechenden Impulsen des Kirchentages in Frankfurt 1987 – in den letzten Jahren das Thema „Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion" hervorgetreten. Persönliche Vergangenheitsbewältigung (ich denke z. B. an Gesprächsabende zum Thema „Wo war ich bei Kriegsanfang? Wo war ich bei Kriegsende?" als Ansatzpunkt hierfür), Information, Gesprächsabende mit Gästen, Besuche und öffentliche Veranstaltungen haben hier vor Ort viel zu einer Öffnung für die Frage etwa der nuklearen Abschreckung beigetragen. Das in der Stuttgarter Erklärung hervorgehobene Prinzip gewaltfreier Sicherheitspartnerschaft hat auch mit solchen Schritten breite Unterstützung aus Gemeinden erfahren.

Das Thema Bewahrung der Schöpfung

ist in vielen Gemeinden anhand der „ökologischen Tagesordnung für Kirchengemeinden" aufgenommen worden. Dort ist ein ganzer Katalog von Punkten aufgeführt, mit Hilfe dessen Kirchengemeinden ihren Umgang mit der Schöpfung überprüfen können: von der Benutzung chemischer Substanzen bei der Reinigung über Plastikgeschirr bei Pfarrfesten bis hin zur ökologischen Bebau-

[4] Materialdienst der Ökumenischen Centrale in Frankfurt/M. Forum „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" Gottes Gaben – unsere Aufgabe, die Erklärung von Stuttgart (20.–22. Oktober 1988), 23.

[5] Ebd. 29.

[6] Ebd. 43f.

ung bzw. Gestaltung von Kirchenland. Der Ansatz hier ist insofern besonders lohnend, als bald Erfolgserlebnisse zu verzeichnen sind.

Auch dies wird von der „Stuttgarter Erklärung" als Handlungsschritt empfohlen:

„Kirchen und Kirchengemeinden können als Grundeigentümer, Bodenbewirtschafter, Bauherren und Anstellungsträger ihren Beitrag dazu leisten, daß schöpfungsgemäßes Verhalten eingeübt wird. Die Kirchen sollten Umweltbeauftragte bestellen, die in diesen Fragen mitentscheiden. Im einzelnen gehören dazu:

- die Erstellung ökologischer Bestandsaufnahmen und die daraus resultierenden Änderungen im Lebensstil der Kirchengemeinden;
- die Einschränkung von Dienstreisen mit dem Pkw zugunsten einer stärkeren Inanspruchnahme öffentlicher Verkehrsmittel;
- die Verstärkung von Energiesparmaßnahmen in kirchlichen Gebäuden;
- die getrennte Müllsammlung, so daß eine Wiederverwertung von Abfällen ermöglicht wird;
- die Verwendung umweltfreundlicher Reinigungs-, Verbrauchs- und Verpackungsmaterialien;
- die konsequente Verwendung von Recycling- und Umweltschutzpapier im gesamten kirchlichen Bürobereich"[7].

Insgesamt arbeiten Gemeinden, die einen solchen Punkt aufgreifen und in praktische Schritte umsetzen, mit viel Durchhaltevermögen im konziliaren Prozeß und ordnen ihre Schritte in den Gesamtprozeß ein. Dies steht in einer Wechselwirkung mit anderen Ebenen des Prozesses. Allerdings sind die Erfahrungen in Gemeinden noch immer nicht genügend aufgenommen, gebündelt und reflektiert worden. Gleichzeitig muß auch vermerkt werden, daß der Prozeß noch immer viele Gemeinden nicht erreicht hat.

Zum Schluß noch ein kurzer Blick auf die Dritte-Welt-, Friedens- und Ökologiegruppen in der evangelischen Kirche in Deutschland, die zum Teil Gruppen in Gemeinden, sehr oft ökumenische Gruppen am Ort und manchmal überregional organisiert sind. Sie haben den konziliaren Prozeß unterschiedlich aufgenommen. Haben die einen eher die Dimension der Kirchenreform ins Auge gefaßt und vor allem das Gespräch mit Kirchenleitungsorganen in den drei Themenbereichen gesucht (so z. B. auch als Delegierte und vor allem im Begleitprogramm bei den Foren in Königstein und Stuttgart), während sie gleichzeitig in ihrer Spiritualität und Praxis neue Modelle kirchlicher Existenz erproben, haben sich andere bemüht, die Themen, an denen sie bereits bisher gearbeitet haben, mit dem konziliaren Prozeß zu verknüpfen. Letzteres hat sich vor allem in Form von Netzwerken vollzogen. Hier kamen die Gruppen einer Region zweimal jährlich zusammen, um sich über ihre jeweilige Arbeit auszutauschen, Informationen über den Stand des konziliaren Prozesses insgesamt weiterzugeben und eventuell gemeinsame Aktionen zu planen. Hier wird bisher am besten konkret, was die Verknüpfung der drei Themen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung bedeuten kann (z. B. Kampagne gegen Rüstungsexport). Mit ihrer langjährigen Arbeit waren und sind diese Gruppen entscheidender Motor des konziliaren Prozesses.

Insgesamt wird deutlich, daß sich die verschiedenen Ebenen, auf denen der konziliare Prozeß in der EKD stattfindet, gegenseitig befruchten. Sie tun das, wo es gutgeht, in einer Streitkultur. Für diese inhaltliche Auseinandersetzung um die Rolle der Kirche und um Sachfragen fehlt allerdings häufig eine geeignete Plattform.

Gemeinden, Gruppen und kirchenleitende Gremien verfolgen den Prozeß noch zu oft parallel, d. h. unverbunden nebeneinander, anstatt in einen fruchtbaren Austausch zu gehen. Solcher Austausch, der auch eine gewisse Öffentlichkeitsfunktion ausüben könnte, wäre vielleicht als Mittel zur Anregung solcher Gemeinden geeignet, die noch nicht „mit dem konziliaren Virus infiziert" sind. Ist der konziliare Prozeß eine gemeinsame ökumenische Vision für die kommenden Jahre, so ist ihre Partizipation dringend erforderlich. Grundvoraussetzung hierzu ist allerdings, daß die Information über den

[7] Ebd. 56f.

Prozeß breit gestreut wird[8]. Dies scheitert manches Mal am Mangel an institutionalisierter Absicherung des konziliaren Prozesses, auch wenn viele Landeskirchen zur Begleitung des Prozesses eigene Gremien eingesetzt haben. Das erste Fazit nach vier bzw. sechs Jahren macht insgesamt deutlich, daß wir auf diesem weiten Weg erst wenige Schritte ökumenischen Lernens und ökumenischen Miteinanders gegangen sind, die – wo sie stattgefunden haben – aber lohnend waren und zur Weiterarbeit anregen.

Martina Blasberg-Kuhnke

Konziliarer Prozeß und Ökumenische Versammlung in Dortmund

Der folgende Erfahrungsbericht will zeigen, wie der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in einer der großen Industriestädte aufgenommen wurde. Das Zusammenwirken und die Vernetzung von Gemeinden und Basisgruppen, die Arbeit an den sozialen Problemen der eigenen Stadt und an weltweiten Anliegen geschieht in einer neuen Weise der ökumenischen Zusammenarbeit und des gemeinsamen Betens und Feierns. *red*

1. Die Dortmunder Versammlung im konziliaren Prozeß

Am 23. April 1988 haben sich rund 1000 Christen verschiedener christlicher Kirchen, Gemeinden und Initiativen zu einer Dortmunder Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung getroffen. Während eines ganzen Tages haben sie miteinander ihre Verantwortung für weltweite Gerechtigkeit, Frieden und die Umwelt im Licht der biblischen Tradition, angesichts der gesellschaftlichen und weltumgreifenden Herausforderungen bedacht, sich öffentlich und verbindlich zu verantwortlichem Handeln bekannt und ihren Glauben miteinander gefeiert. Dieses Treffen Dortmunder Christen versteht sich als eine der vielen Versammlungen auf allen Ebenen der christlichen Kirchen im konziliaren Prozeß auf dem Weg zu einer Ökumenischen Weltversammlung 1990.

In diese Geschichte der Idee, des Aufrufs und Wegs zu einer Weltversammlung der Christen gehören auch die Basisversammlungen in Städten und Regionen. Zugleich hat die Dortmunder Versammlung auch ihre eigene Geschichte, die sie in den weltweiten konziliaren Prozeß einbringen kann.

Schon seit Herbst 1986 treffen sich evangelische, katholische und orthodoxe Christen – Gruppen, Initiativen, Gemeinden und VertreterInnen von christlichen Kirchen in Dortmund –, die zu einem der Schwerpunkte Gerechtigkeit in unserer Stadt und unserem Land, Gerechtigkeit weltweit, Frieden oder Ökologie arbeiten. Einmal monatlich versammeln sie sich auf Einladung je einer anderen Ortsgemeinde einer der Kirchen, um miteinander die eigene diakonische Praxis zu besprechen und zu koordinieren, das Evangelium zu hören, zu beten und Agape zu feiern. Der Ort, an dem das *„Ökumenische Abendgebet"* stattfindet, bestimmt auch seinen Inhalt: Eine evangelische Gemeinde mit vielen Arbeitslosen macht ihr Engagement von und mit Betroffenen auch zur Sache der Gäste beim Abendgebet, eine katholische Gemeinde mit intensiven Beziehungen zu Partnergemeinden in Lateinamerika bringt ihre Arbeit ins Gespräch . . .

Zugleich hat sich im Laufe der Monate eine eigene Liturgie mit den Symbolen Licht, Brot und Bibel, mit Gebeten und Liedern herausgebildet. Fordern die ortsgebundenen Inhalte nicht selten Sicheinlassen auf Neues und Fremdes, so garantieren die festen Feierelemente Kontinuität und Identität.

Zur Vorbereitung einer großen Dortmunder Versammlung hat sich im Frühjahr 1987 ein *Trägerkreis* gebildet, in dem christliche Gruppen und Initiativen sowie AmtsträgerInnen der verschiedenen Konfessionen und Kirchen, der evangelisch-lutherischen und -reformierten, der evangelisch-methodistischen, der Baptisten und Quäker, der römisch-katholischen und griechisch-orthodoxen, vertreten sind.

[8] Die Stuttgarter Erklärung wurde bisher allerdings allein seitens der EKD über 90.000mal verschickt, die gekürzte Faltblattfassung über 85.000mal.

Die vielen christlichen Gruppen in Dortmund, die in der Friedens-, Dritte-Welt-, Ökologie- oder Frauenbewegung, im Flüchtlingsrat oder Arbeitslosenzentrum sind, und mehr noch die, die in freien Gruppen und Initiativen arbeiten, überhaupt aufzuspüren und kennenzulernen, war die Voraussetzung für die gemeinsame Vorbereitung der Dortmunder Versammlung. Anläßlich eines ersten großen Treffens in der evangelischen Petri-Kirche am Buß- und Bettag 1987, das die Struktur des Ökumenischen Abendgebets aufgenommen hat und bei dem thematisch zu den drei Schwerpunkten Frieden, Gerechtigkeit weltweit und Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion gearbeitet wurde, gelang ein erster Schritt zur *Netzwerkbildung*.

Die etwa 300 anwesenden Christinnen und Christen erstellten eine Stadtkarte von Dortmund, auf der – nach Stadtteilen getrennt – die christlichen Friedens-, Dritte-Welt- und Ökologiegruppen sowie die Arbeitsloseninitiativen festgehalten wurden. Dabei trafen sich alle in einem Stadtteil lebenden Gruppen, lernten einander kennen und Gesichter mit den bisweilen wenigstens vom Namen her bekannten Gruppen verbinden. Es kam zu ersten Absprachen und Verabredungen für die Stadtteilarbeit oder im Blick auf die Ökumenische Versammlung. Jeder Themenschwerpunkt wurde mit andersfarbigen Punkten auf der Karte vermerkt, so daß Verbindungen neben der Stadtteilzugehörigkeit auch über gemeinsame Themen möglich wurden. Wie ein Puzzle wurden die Stadtteile zu einem Stadtplan Dortmunds zusammengesetzt, der allein von diesem Treffen etwa 130 Gruppen und Initiativen verzeichnet hat.

Dabei zeigte sich, daß im evangelischen Raum die Friedensinitiativen stark vertreten sind, im katholischen mehr die Dritte-Welt-Gruppen. In den folgenden Wochen und Monaten kamen immer noch neue Gruppen hinzu, wurden Kontaktadressen korrigiert, so daß wiederholt, zuletzt bei der Ökumenischen Versammlung selbst, aktuelle Listen ausgegeben werden konnten. Mit ihrer Hilfe haben inzwischen Gruppen untereinander Kontakt aufgenommen, planen Aktionen gemeinsam, beraten einander oder laden sich gegenseitig ein. Diese Netzwerkbildung wird selbst als ein wichtiger Schritt im konziliaren Prozeß verstanden.

Bei der Vorbereitung der Dortmunder Versammlung hat es aber auch strittige Themen und *Konflikte* gegeben. Zum einen gab es Verärgerung um verspätet von katholischer Seite eingebrachte Themen durch Vertreter, die selbst erst so spät in den Trägerkreis gekommen waren, daß die Vorbereitung schon weit gediehen war. Zum anderen wurde – von vielen nicht erwartet – die Prozession zum Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen in katholischen wie evangelischen Gemeinden, mit denen der Trägerkreis umgehen mußte. Von nicht wenigen, vor allem katholischen Gemeinden wurde die Prozession als „verdeckte Demonstration" beargwöhnt; evangelische Christen hatten Vorbehalte gegen diese „katholische Teiltradition". Es gab Bedenken, an einigen Orten, an denen Station gemacht werden sollte, an der Deutschen Bank, der VEW oder dem Sozialamt, würden andere angeklagt oder gar verurteilt, statt daß es um die Umkehr der Christen gehe. Wieder andere befürchteten eine Umfunktionierung durch Gruppen, die sich der Prozession anschließen und sie zu ihren Zwecken nützen könnten. Der Trägerkreis beschloß, an die Stadt Dortmund, die VEW und die Deutsche Bank Briefe zu schreiben, in denen die Absicht der Prozession und ihrer Stationen verdeutlicht und zur Teilnahme an der Ökumenischen Versammlung eingeladen wurde. (Alle Schreiben sind beantwortet worden, in einem Fall ist der Einladung Folge geleistet worden.)

2. Die Dortmunder Versammlung

Am 23. April 1988 trafen sich die TeilnehmerInnen in vier Gemeindezentren und kirchlichen Häusern: die Arbeitsgruppe I „Gerechtigkeit in unserer Stadt" in der griechisch-orthodoxen Kirche, die Arbeitsgruppe II „Gerechtigkeit in der einen Welt" im Katholischen Centrum, die III. Gruppe „Frieden" im Reinoldinum, dem größten Gemeindehaus der evangelischen Stadtgemeinden, und die Arbeitsgruppe IV „Bewahrung der Schöpfung" in der methodistischen Kirche. An den Schwerpunkten „Gerechtigkeit in der einen

Welt" und „Frieden" nahmen je etwa 250 bis 300 Christen teil, an den beiden anderen ungefähr 150.
Die Struktur des Vormittags sah in allen vier Zentren ähnlich aus: An eine thematische Einführung und ein gemeinsames Singen schloß sich eine Bibelarbeit an, bevor in verschiedenen Kleingruppen Einzelfragen des Themas behandelt wurden. Stellvertretend für die vier Blöcke seien die Gruppen genannt, die sich zum Thema Frieden getroffen haben:

1. „Im Schutz der Bombe" – Frieden durch Abschreckung?
2. „Produktion für den Tod" – Ein Planspiel zum Rüstungsexport
3. „Das deutlichere Zeichen" – Kirchliche Stimmen zu Kriegsdienstverweigerung und Bundeswehr
4. „Emanzipation mit der Waffe?" – Frauen in die Bundeswehr?
5. „Schritte zum Frieden" – Christen in der Friedensbewegung
6. „Feindbilder überwinden" – Versöhnung mit den Völkern der Sowjetunion
7. „Aus Feinden zu Freunden" – Erfahrungen in der Versöhnung mit Polen
8. „Spiel Frieden, nicht Krieg" – Erziehung zum Frieden
9. „Der Friede der Welt beginnt in uns – oder gar nicht" – Über den Zusammenhang zwischen Unfrieden in der Welt und in uns.

In jedem Zentrum waren zwei Kindergruppen vorgesehen, eine für Kinder im Kindergartenalter, eine für Grundschulkinder, die jedoch nicht überall zustande gekommen sind; viele Eltern haben die Einladung an *alle* Christen in Dortmund nicht auf ihre Kinder bezogen.
Nach dem gemeinsamen Mittagessen – jede/r Teilnehmer/in sollte für sich und eine/n andere/n, der/die nichts bei sich hatte, selber Essen mitbringen, Getränke standen bereit – begann die Prozession, die durch die Dortmunder Innenstadt führte. An der ersten Station, der Deutschen Bank, wurde der Nutzen der reichen Länder von einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung angeklagt und die Pflicht zur Schaffung einer gerechten Weltwirtschaftsordnung angemahnt, an der VEW wurde am Beispiel der Energiewirtschaft der Auftrag, Bewahrer, nicht Vernichter der Schöpfung zu sein, erinnert, an der Tiefgarage am Stadtgarten, die als Atombunker ausgebaut ist, darauf hingewiesen, daß Sicherheit nicht in Waffen und Bunkern, sondern allein im Friedenshandeln gesucht werden kann. Am Theatervorplatz hielt die Prozession eine Schweigezeit; an diesem Ort stand die alte Synagoge, die vor 50 Jahren zerstört worden ist. Schließlich wurde am Sozialamt der Auftrag zu Gerechtigkeit in unserer Stadt formuliert, dazu, ein menschenwürdiges Leben für alle Dortmunder und für alle, die in dieser Stadt Zuflucht suchen, zu schaffen.
Von dort zog die Prozession zum Gottesdienst in die Petri-Kirche. Die Atmosphäre war geprägt von der Fülle der Menschen jeden Alters, von den vielen kleinen Kindern, die umherkrabbelten, von den eigens für die Versammlung gebildeten „ökumenischen" Musikgruppen und dem Chor und den Mitgliedern der Kirchen, die hier miteinander feierten und beteten. Die Symbole Licht, Brot und Wein von den Ökumenischen Abendgebeten wurden aufgenommen. Wichtig für diesen Tag waren vor allem die Selbstverpflichtungen, die nächsten Schritte für jede und jeden auf dem Weg zu mehr Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.
Eine entscheidende Erfahrung, die die Dortmunder Versammlung vermittelt hat, ist sicher, daß die Ökumene christlicher Kirchen, Gemeinden und Gruppen in Dortmund einen Sprung nach vorn getan hat.

3. Nach der Dortmunder Versammlung – Der Arbeitskreis Konziliarer Prozeß

Zunächst stand nach der Reflexion und Auswertung der Versammlung durch den Trägerkreis für diesen die Frage nach seiner Zukunft zur Diskussion. Die Aufgabe, unter der sich die Delegierten zusammengefunden hatten, war erfüllt. Sollte sich der Trägerkreis auflösen, oder war er unter anderen Vorzeichen auch zukünftig wichtig? Wer würde fortan die Ökumenischen Abendgebete tragen? Wie kann die begonnene Intensivierung der Beziehungen unter den Gemeinden und Gruppen und in den verschiedenen Stadtteilen fortgesetzt werden? Gleichzeitig hatten vor allem die offiziellen VertreterInnen der Kirchen nur einen auf

die Vorbereitung und Durchführung der Dortmunder Versammlung begrenzten Auftrag erhalten. Einige wenige Mitglieder des Trägerkreises signalisierten, eine weitere Mitarbeit sei ihnen nicht möglich. Also löste sich der Trägerkreis im Juli 1988 auf, gleichzeitig wurde der Arbeitskreis Konziliarer Prozeß gegründet, für den, personell weiterhin deckungsgleich, neu delegiert wurde. Einige Gruppen und Initiativen, die bisher nicht mitgearbeitet hatten, nutzten diesen Neubeginn für ihren Eintritt in die Mitarbeit.

Der neugegründete Arbeitskreis stellte sich selbst die Aufgabe, den konziliaren Prozeß in Dortmund durch Koordination der Aktivitäten weiterzuführen, ökumenische Kooperation in den Themenbereichen und Handlungsfeldern des konziliaren Prozesses zu suchen und die Vernetzung der Gemeinden, Gruppen und Initiativen zu fördern sowie sich an überörtlichen und regionalen Treffen, Arbeitsformen und Aktionen im konziliaren Prozeß zu beteiligen.

Zugleich hatte der neugegründete Arbeitskreis sein Verhältnis zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) Dortmund, die eine in der westfälischen Landeskirche und den westfälischen Bistümern nicht oft erreichte Qualität ökumenischen Handelns aufweist und ohne die schon der Trägerkreis wohl nicht zustandegekommen wäre, zu bestimmen. Anders als in der ACK sollten im Arbeitskreis Konziliarer Prozeß, gleichgewichtig neben den christlichen Kirchen, die Gruppen und Initiativen repräsentiert sein. Außerdem sollte der Arbeitskreis sich auf den konziliaren Prozeß konzentrieren können, in diesen Feldern in enger Zusammenarbeit mit der ACK, die u. a. durch personelle Überschneidungen gewährleistet wurde.

Der Arbeitskreis stellte sich als erste größere neue Aufgabe, aktiv und kritisch die Vorbereitung der Westfälischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die am 29. Oktober 1988, ebenfalls in Dortmund, stattgefunden hat, zu begleiten. Einige Mitglieder des Arbeitskreises beteiligten sich in einer der acht Vorbereitungsgruppen und brachten dort ihre thematischen Schwerpunkte und die Erfahrungen mit dem konziliaren Prozeß in Dortmund in die Gruppen ein. Die örtliche Präsenz führte zudem dazu, daß immer wieder die Beteiligung des Arbeitskreises oder seiner Mitgliedsgruppen angefragt wurde. Daneben gab es Stimmen, die eine vorrangig kritische Funktion für den Arbeitskreis sahen: Angesichts des sich entwickelnden „kleinen Kirchentages" mit 30.000 TeilnehmerInnen, unter ihnen 1500 Kinder, verteilt auf das große Gelände der Westfalenhallen und die angrenzenden evangelischen und katholischen Ortsgemeinden, eines „Marktes der Möglichkeiten", auf dem sich über 200 Gruppen im konziliaren Prozeß vorgestellt haben, einem Schlußgottesdienst mit 14.000 TeilnehmerInnen und weiteren Tausenden in Nachbarhallen, fürchteten sie um den konziliaren Prozeß als Basisbewegung. In der Tat war eine Organisationsform wie die der Dortmunder Versammlung nicht durchzuhalten; Hauptamtliche der Kirchen, kirchliche Stellen und Gelder waren weit mehr gefragt als bei der überschaubaren lokalen Versammlung. Ohne eine solche Großveranstaltung grundsätzlich abzulehnen, die für viele einzelne die Möglichkeit bot, sich zum ersten Mal auf den konziliaren Prozeß einzulassen, suchte der Arbeitskreis nach einer Chance, wechselseitiges Kennenlernen auch bei der Westfälischen Versammlung zu fördern. Als Dortmunder Gruppen, Initiativen und Gemeinden hießen die Mitgliedsgruppen am Vorabend der Westfälischen Versammlung die Gäste von außerhalb mit einem ökumenischen Abendgebet willkommen und boten Begleitung für den 29. Oktober an.

Die Auswertung der Westfälischen Versammlung, die unter dem Leitwort „Und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens" (Lk 1, 79) gestanden hat, ergab für den Arbeitskreis vor allem die Aufgabe, an einer Regionalisierung des konziliaren Prozesses mit Schwerpunkten zunächst in Dortmund und Bielefeld zu arbeiten, sollte die Westfälische Versammlung nicht zu einer „ökumenischen Eintagsfliege" werden. Mit der Gründung des „Ökumenischen Netzes Westfalen" im Februar 1989 wurde ein wichtiger Schritt in diese Richtung getan; gleichzeitig wird derzeit angestrebt, ein „Ökumenisches Büro Westfalen" durch die evangelische Landes-

kirche, die sich nach wie vor stärker im konziliaren Prozeß engagiert als die katholische, einrichten zu lassen.
Die Veranstaltungen zum 50. Jahrestag der Reichspogromnacht am 9. November 1988 waren wesentlich vom Arbeitskreis Konziliarer Prozeß mitgestaltet. Auch ist für die diesjährige Friedenswoche, unter dem Thema „1939 Kriegsbeginn – 1989 eine Chance für den Frieden", erstmals eine Verständigung auf ein gemeinsames Thema und eine Koordinierung der geplanten Veranstaltungen sowie die Erstellung eines Readers für die Gruppen und Gemeinden zur Vorbereitung auf die Friedenswoche gelungen.
Einige Mitglieder des Arbeitskreises nahmen an der Europäischen Versammlung in Basel teil, um die dort gemachten Erfahrungen in den konziliaren Prozeß in Dortmund zurückzutragen. Nach zweieinhalb Jahren gemeinsamen konziliaren Prozesses in Dortmund möchten die Beteiligten diese Erfahrungen des Christseins und christlicher Praxis nicht mehr missen. Sicher muß jede Stadt oder jede Region ihre inhaltlichen Schwerpunkte, ihre Organisations- und Aktionsformen selber suchen und finden; womöglich tragen die beschriebenen aber dazu bei, sich selber auch dort auf den Weg zu machen, wo der konziliare Prozeß bislang nur zögernd in Gang gekommen ist.

Klaus Heidegger

Das Ökumenische Netz in Österreich und der konziliare Prozeß

Im folgenden beschreibt ein junger Theologe die Entstehung des Ökumenischen Netzes in Österreich, seine Bedeutung für die beteiligten Gruppen und für die Kirchen in Österreich sowie seine Einbindung in den konziliaren Prozeß. Dabei zeigt er einige Optionen auf, die in manchem über die in Basel formulierten Anliegen hinausgehen und die deshalb von anderen auch durchaus anders gesehen werden können. – Zur Vorbereitung der Europäischen ökumenischen Versammlung in Basel wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen und von der (katholischen) Österreichischen Bischofskonferenz eine ökumenische Arbeitsgruppe eingerichtet (analog zur ökumenischen Arbeitsgruppe zur Begleitung des KSZE-Prozesses in Wien), die u. a. gemeinsame Stellungnahmen zu den Vorbereitungstexten für Basel erarbeitet hat und der nun auch die Sorge um die „Nacharbeit" übertragen wurde. *red*

Von welchem Blickwinkel aus will ich über den konziliaren Prozeß schreiben? Welche Erfahrungswirklichkeit steht hinter den folgenden Analysen, Beurteilungen und Thesen? Ein Artikel zum konziliaren Prozeß aus der Sicht eines Bischofs meiner Kirche würde anders aussehen, weil aus einem anderen Blickwinkel geschrieben. Würde ein von Erwerbslosigkeit Betroffener den konziliaren Prozeß beurteilen, so würden wiederum andere Akzente hervorgehoben. Ich will daher im folgenden erst gar nicht den Anspruch einer so oft beschworenen Objektivität erheben. Mein Blickwinkel soll klar benannt werden: aus der Sicht eines katholischen Theologen, der mit Begeisterung in seiner Kirche hauptamtlich arbeitet, sie liebt und an ihr leidet; aus der Sicht eines jungen Mannes, der seit vielen Jahren in den Ökopax-Bewegungen beheimatet ist; aus der Sicht des Ökumenischen Netzes, wo pazifistische, antimilitaristische, feministische, kapitalismuskritische und egalitäre Positionen gemeinsames Überzeugungsgut sind; aus der Sicht eines Christen, der es nicht mehr aushält, daß Jahr für Jahr Millionen Menschen verhungern, Milliarden für Rüstung ausgegeben werden und die Vielfalt der Schöpfungswirklichkeit unwiederbringlich zerstört wird; aus der Sicht von jemandem, der im konziliaren Prozeß neue Hoffnung schöpft, daß die christlichen Kirchen aufstehen werden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

1. Das Ökumenische Netz in Österreich

Wie in verschiedenen Regionen anderer deutschsprachiger Länder hat sich auch in Österreich ein ökumenisches Netz gebildet. Ein Spinnennetz ist es geworden, in dem sich Ungerechtigkeit, Unfrieden und Naturzerstörung verfangen sollen. Ein Fischernetz, das einfangen will, was zu Frieden in Ge-

rechtigkeit führt. Ein Sicherheitsnetz, in das die Kämpfenden fallen können wie Artisten im Zirkus.

Ein Netz aus Knoten: das sind christliche Gruppen, Initiativen und Gemeinschaften, welche schon seit vielen Jahren friedens-, sozial-, ökologie- oder „Eine-Welt"-bewegt engagiert sind. Etliche von ihnen erkannten schon vor einigen Jahren die Bedeutung eines „Friedenskonzils" und des Prozesses, der zu ihm hinführen soll. Es sind kleinere Knoten dabei, wie der österreichische Zweig des Internationalen Versöhnungsbundes, ChristInnen für die Friedensbewegung, Schwerter zu Pflugscharen, Ordensleute für den Frieden, Solidaritätsgruppe engagierter ChristInnen, ChristInnen bei den Grünen, Friedenswerkstätten, Basisgemeinden, . . . Manche Knoten sind größer, wie Pax-Christi-Organisationen, die Kinder- und Jugendorganisationen im Ökumenischen Jugendrat (Katholische Jugend und Jungschar, Evangelisches Jugendwerk, Methodistenjugend, Evangelische Studentengemeinde, Altkatholische Jugend u. a.). Einige Knoten wiederum sind kleine, informelle Gruppen oder Einzelpersonen, die sich beispielsweise für Flüchtlinge oder Randgruppen einsetzen.

Ein Netz aus Fäden: Ein Knoten entsteht erst durch die Fäden, die zu ihm hinlaufen und von ihm ausgehen. Fäden wurden und werden gezogen durch Begegnungen der Menschen aus den diversen Gruppen und Gemeinschaften (z. B. durch die Treffen des Ökumenischen Netzes, gemeinsame Initiativen). Jeder Knoten ist über die Fäden mit einer Vielzahl weiterer Knoten, schließlich mit dem ganzen Netz verbunden. Dies stärkt den einzelnen Knoten und stärkt zugleich das ganze Netz.

Ein Netz aus Knoten und Fäden ist entstanden. Man könnte auch von einem „Bund" sprechen, weil sich im Ökumenischen Netz Menschen, Gruppen, Initiativen und Organisationen ver-bündet haben für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; weil es eine kommunitäre Antwort auf den Bund Gottes mit uns Menschen ist.

Unmittelbarer Anlaß für die Gründung des Ökumenischen Netzes im Juni 1988 war die Intensivierung der Vorbereitungen für die Europäische ökumenische Versammlung in Basel. Die Treffen des Ökumenischen Netzes finden in verschiedenen Regionen Österreichs statt, um so die Basisnähe zum Ausdruck zu bringen.

Die bislang größte Aktion war die PilgerInnenfahrt nach Basel vom 12. bis 15. Mai 1989, die in Wien und Graz begann und an der sich rund hundert Personen beteiligten. Bei den jeweiligen Veranstaltungen und Gottesdiensten, die an symbol- und geschichtsträchtigen Orten Österreichs stattfanden und die durch die PilgerInnenfahrt miteinander verknüpft wurden, kamen noch mehrere hundert Personen dazu. An den ausgewählten Orten sollte sichtbar werden, um welche ganz konkreten Probleme es beim konziliaren Prozeß in Österreich geht: um Erwerbslosigkeit von jungen Erwachsenen, um militärische Aufrüstung bei gleichzeitigem Sozialabbau, um Diskriminierung von Zivildienern, um das Abschieben von AsylantInnen, um die Bedrohungen durch grenznahe Atomkraftwerke, um die Zerstörung des westösterreichischen Lebensraumes durch den übermäßigen Straßentransitverkehr, um die Benachteiligungen von Mädchen und Frauen in Kirche und Gesellschaft . . .

2. Ökumenisches Netz als Teil der ökumenischen Bewegung

Das Ökumenische Netz ist ein Teil der großen ökumenischen Bewegung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Gruppen, Initiativen und Einzelpersonen des Ökumenischen Netzes erfahren durch diese ökumenische Bewegung eine bisher nicht gekannte Aufwertung seitens der Kirchenleitungen. Christinnen und Christen aus dem Ökopax-Bereich fühlten sich in den letzten Jahren allzuoft an den linken Rand der Kirchen – oder darüber hinaus – gedrängt bzw. fanden in den Kirchen kaum eine Plattform für ihre Anliegen. Der konziliare Prozeß rückt jetzt politisch engagierte Menschen in die Mitte der Kirchen; er bedarf für einen dauerhaften Erfolg der Mitwirkung aktiver Basisgruppen. Damit ist auch die wichtige Rolle des Ökumenischen Netzes im Gesamt der ökumenischen Bewegung angesprochen: Ihre Gruppen müssen unermüdlich die prophetisch-sozialkritische Dimension einfordern.

3. Ökumene als gelebte Einheit in Verschiedenheit

Wie jeder Knoten eines Netzes ein eigenständiges Gebilde ist und doch mit jedem anderen Knoten eine Einheit bildet, so ist es auch mit der Ökumene: Die Pluralität von verschiedenen Kirchen soll als Wert und nicht als Übel gesehen werden. Der konziliare Prozeß wird damit eine Gegenbewegung gegen alle fundamentalistischen Trends sein[1]. Die je eigene „Wahrheit" einer Kirche wird relativiert durch die Anerkennung der „Wahrheit" einer anderen Kirche. Unbiblische Machtansprüche werden zugunsten einer größeren Gemeinschaft aufgegeben. Es entsteht dadurch keine Einheitsreligion. Dennoch kann die Einheit in der Verschiedenheit der Kirchen im konziliaren Prozeß sichtbaren Ausdruck finden in eucharistischer Gemeinschaft. Im Ökumenischen Netz wird beispielsweise Interkommunion als prophetisches Zeichen vorausgelebt[2].

4. Theologische Grundausrichtung

Das Ökumenische Netz sieht seine theologische Heimat in einer unseren Verhältnissen angepaßten Befreiungstheologie. Sie besagt: Gottes Heilshandeln vollzieht sich durch uns Menschen in dieser Welt. Seine Botschaft von Gerechtigkeit und Frieden gilt für hier und heute.
In Abkehr von manchen Prämissen reformatorischer Theologie werden Gottesfrieden und Weltfrieden nicht mehr als zwei voneinander abgetrennte und zueinander wesensfremde Stadien gesehen, sondern als auf Einheit hin konzipierte und in Dialektik zueinander stehende Erscheinungsformen von Frieden. Ein solches Verständnis zeitigt politische Konsequenzen. Die Sehnsucht nach Frieden wird nicht mehr auf jenen Tag projiziert, an dem der Herr kommen wird, sondern wird für diese unsere Welt im Hier und Heute erträumt und erkämpft. Ungerechtigkeit und Unfrieden werden dann weniger leicht „ertragen" werden. Gewalt wird nicht mehr theologisch legitimiert werden. Friede, der „bisher als eine eschatologische Hoffnung jenseits der realen Menschheitsgeschichte zu liegen schien", wird heute „zur realen Bedingung des Überlebens der Menschheit"[3].
Hier wird jenes Eschatologieverständnis formuliert, das für lateinamerikanische Basisgemeinden wie für Gruppen des Ökumenischen Netzes gilt.

5. Die dreifache Option

Welche Lebenserfahrungen und Inhalte bringt das Ökumenische Netz in das Gesamt des konziliaren Prozesses ein und legt sie den Kirchenleitungen ans Herz?

5.1 Eine eindeutige Option für Gewaltfreiheit

Glaubwürdig wird diese Option beispielsweise im Internationalen Versöhnungsbund gelebt, sachpolitisch-konkret etwa von der Initiative „Schwerter zu Pflugscharen" im Rüstungsbereich, der Katholischen Jugend im Zivildienstbereich oder den „ChristInnen für die Friedensbewegung" im internationalen Bereich umgesetzt. Aus christlichen *und* politischen Erwägungen wird jede Form militärischer Gewaltvorbereitung und -anwendung abgelehnt. Wie diese Option konkrete Stellungnahme herausfordert, wurde bei zwei Stationen der PilgerInnenfahrt ausgedrückt. Eine Station war in Döllersheim am Rande eines der größten Truppenübungsplätze Europas[4]: Option für Gewaltfreiheit, so wurde in Döllersheim sichtbar, erfordert Entmilitarisierung von Menschen, Gebäuden und ganzen Landschaften. Eine weitere Station war St. Radegund[5]: Franz Jägerstätter, der dort lebte, ist allen Wehr- und

[1] Eine Ablehnung des konziliaren Prozesses erfolgt fast nur von fundamentalistischen Kreisen. Vgl. dazu: *Lothar Gassmann* (Hrsg.), Ein Konzil für den Frieden?, Asslar 1989.
[2] Bei der PilgerInnenfahrt nach Basel vom 12. bis 15. Mai 1989 wurde an einer Station ein Abendmahl mit den Lima-Texten gefeiert.

[3] *Carl Friedrich von Weizsäcker*, Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München – Wien 1986, 77.
[4] Döllersheim am Truppenübungsplatz Allentsteig liegt im Waldviertel, ca. 80 km von Wien entfernt. Der Truppenübungsplatz wurde von den Nationalsozialisten 1938 durch Aussiedlung der dort ansässigen Bevölkerung eingerichtet, war nach Ende des Krieges im Besitz der sowjetischen Armee und ging nach 1955 an das österreichische Bundesheer.
[5] St. Radegund liegt im Innviertel/Oberösterreich an der Grenze zur Bundesrepublik Deutschland. Franz Jägerstätter wurde aufgrund seiner Weigerung, Wehrdienst im Hitlerregime zu leisten, in Berlin hingerichtet.

Kriegsdienstverweigerern, Zivildienern und Totalverweigerern Vorbild und geistliche Stütze.

Im Grundsatzpapier des Ökumenischen Netzes heißt es dementsprechend: „Der Friedensdienst der Christen und Christinnen kann kein nationaler Kriegsdienst mehr sein; er muß ein ökumenischer Friedensdienst werden. Die Verweigerung von Kriegsdiensten ist für uns heute das eindeutige und gebotene Friedenszeugnis in der Nachfolge Jesu“[6].

5.2 Eine vorrangige Option für die Armen bei uns und in der Dritten Welt

Gruppen, Initiativen und Einzelpersonen des Ökumenischen Netzes suchen nicht die enge Verbindung mit den herrschenden Schichten in Kirche(n) und Gesellschaft, sondern zuerst die Begegnung mit den Armen und Ohnmächtigen. Gott spricht uns durch sie an. Aus ihrem Blickwinkel ergeben sich politische Konsequenzen – auch für die Praxis der Kirchen. Kapitalistische Gesetzmäßigkeiten (Verdrängungswettbewerb, Mehrwertproduktion, . . .) müssen sozialen und ökologischen Kriterien untergeordnet werden. Ein unbequemes prophetisches Wort an die Kirchen, wie es beispielsweise von einem Ordensmann aus dem Ökumenischen Netz ausgesprochen wird, lautet dann etwa: „Dürfen kirchliche Einrichtungen weiterhin von ausgesprochen kapitalistischen Profiten abhängig sein, nämlich von Zinserträgen?“

Daß diese Option auch für den konziliaren Prozeß Gültigkeit besitzen sollte, geht aus folgendem Zitat von Ulrich Duchrow hervor: „Im Kampf für Gerechtigkeit und Menschenwürde müssen wir uns den Mächten der Unterdrückung widersetzen. Wir sind aufgerufen, mit denen solidarisch zu sein, die für die Macht des Volkes kämpfen, um durch die legitime Ausübung von Macht eine stärker partizipatorische Gesellschaft zu entwickeln. [. . .] Daher sollten internationale Netzwerke zur Unterstützung von Kirchen gestärkt und ausgeweitet werden. [. . .] Diese Netzwerke helfen den Armen, ihre Kräfte zu sammeln, um den Mächten der Unterdrückung zu widerstehen“[7].

Bei der PilgerInnenfahrt wurde in mehreren Stationen das Eintreten für die Armen und Ohnmächtigen thematisiert: indem z. B. Erwerbsarbeit mit Erwerbslosen geteilt wird[8], indem Flüchtlinge und AsylwerberInnen österreichische Bürgerrechte bekommen[9], indem wir mit der Ausbeutung der Dritte-Welt-Länder aufhören und zu deren politischer Befreiung beitragen[10], indem mit frauenfeindlichem Sexismus in Kirchen und Gesellschaft aufgehört wird[11], indem wir für mehr Einkommensgerechtigkeit eintreten (z. B. durch Anhebung der Löhne für NiedrigstverdienerInnen, durch Höchstgrenzen der Löhne für Spitzenverdiener . . .).

5.3 Eine Option für einen schöpfungsgerechten Lebensstil

Die Elemente der Schöpfung (Erde, Wasser, Luft) werden sowohl in der kapitalistischen Marktwirtschaft als auch in „sozialistischen“ Systemen zur reinen Ware; sie werden mißbraucht und zerstört. Es braucht daher sozioökonomische Strukturveränderungen, damit Menschen wieder HaushalterInnen, StatthalterInnen Gottes in seiner Schöpfung werden können.

Die vordringlichsten Aufgaben für das Ökumenische Netz wurden wiederum bei den Stationen der PilgerInnenfahrt sichtbar: Die Unterstützung des Widerstands gegen Atomkraftwerke an unseren Grenzen[12], die Verhinderung des Ausbaus weiterer Durchzugsstraßen[13], Widerstand gegen EG-Integra-

[6] Das Grundsatzpapier des Ökumenischen Netzes wurde auf dem 1. Ökumenisches-Netz-Treffen im Juni 1988 erarbeitet in Anlehnung an einen Text eines Ökumenischen Netzes aus der Bundesrepublik Deutschland.

[7] *Ulrich Duchrow*, Weltwirtschaft heute, München 1986, 234.

[8] Die entsprechenden Stationen waren Graz und Donawitz. Gerade in diesen Regionen ist das Problem der Erwerbslosigkeit besonders groß.

[9] Diese Thematik wurde in Mauthausen unter dem Motto „Fremdenfeindlichkeit ist der Anfang – Mauthausen das Ende“ angesprochen.

[10] Dazu wurden bei der Station in Innsbruck Arbeitskreise gebildet.

[11] Dr. Hildegard Lorenz hielt zum Thema „Frauen und Kirche“ in St. Arbogast/Vorarlberg ein Referat.

[12] Die Station in Salzburg wurde u. a. von der Initiativgruppe „Mütter gegen Atomenergie“ gestaltet.

[13] Im Pyhrntal wurde an einem Mahnmal gegen den Bau der Pyhrntalautobahn ein ökumenischer Gottesdienst gefeiert.

tionsbemühungen bei Vernachlässigung ökologischer Aspekte[14].

6. Zufrieden mit der Basler Versammlung?

Die dreifache Option gibt einen Bewertungsrahmen für die Europäische ökumenische Versammlung. Basel war in unseren Augen unverzichtbar und einmalig, weil die Möglichkeit der Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen und des Zusammenwirkens von Basisgruppen („Zukunftswerkstatt Europa") und Delegiertenversammlung zum realen Ereignis wurde. Basel dokumentierte die blockübergreifende und internationale Dimension des konziliaren Prozesses. Basel hat dem konziliaren Prozeß in Europa und weltweit Kraft und viele Impulse gegeben.
Aus unserer Sicht ist das Basler Dokument allerdings in einigen Bereichen hinter der wünschenswerten Klarheit und Konkretheit zurückgeblieben. So wird im theologischen Teil[15] ein klares Bekenntnis zur Gewaltfreiheit ausgesprochen. Wo es jedoch um die konkret-politische Umsetzung dieser Option geht, wird zuwenig deutlich gesprochen. Waffenhandel wird etwa nicht grundsätzlich verurteilt, sondern lediglich der Waffenhandel in sogenannte „Krisen- und Spannungsgebiete"[16]; Kriegsdienstverweigerung wird zwar als Menschenrecht gefordert, nicht jedoch als der evangeliumgemäßere Ausdruck christlichen Handelns angesichts der Wehrpflicht definiert[17]. Defensive militärische Systeme werden als das kleinere Übel akzeptiert. Die Geschichte des konziliaren Prozesses kennt eindeutigere Aussagen, von Dietrich Bonhoeffer bis hin zu Georg Zabelka[18].
Trotz solcher Mängel ist das Basler Dokument für alle im konziliaren Prozeß Tätigen eine wichtige Grundlage. Es muß studiert, konkretisiert und umgesetzt werden.

[14] Auch diese Thematik wurde bei der Station in Innsbruck angesprochen.
[15] Vgl. Kapitel 3.2, Nummer 32!
[16] Kapitel 6.2, Nummer 86f.
[17] Kapitel 6.2, Nummer 86e.
[18] Vgl. dazu folgende Aussagen: „Weil die Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt . . ." (Bonhoeffer, 1934); „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein." (Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, 1948); „Die Kirche sollte ihre Bereitschaft betonen, ohne den Schutz von Waffen zu leben." (5. Weltversammlung des ÖRK in Nairobi, 1975); „Der Krieg ist absolut unvereinbar mit der Lehre Jesu." (Georg Zabelka, 1982).

Predigt

Heino Falcke

Sich dem Frieden Christi öffnen

Die Predigt, die Propst Falcke beim Eröffnungsgottesdienst der Europäischen ökumenischen Versammlung in Basel gehalten hat, war eine eindrucksvolle Einleitung in dieses Fest der Begegnung und des Engagements um Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung. Wir drucken sie daher hier unverändert ab. Vgl. dazu auch den Beitrag von Heino Falcke S. 297ff. *red*

(Text: Lukas 4, 16–21)

Liebe Schwestern und Brüder aus den Kirchen Europas!

„Diese Schrift ist erfüllt in euren Ohren", haben wir eben gehört. Noch bevor wir anfangen, uns gemeinsam um Frieden in Gerechtigkeit zu mühen, erreicht uns die Botschaft der Erfüllung. Christus, der Bruder der Armen und Befreier der Gefangenen, ist bei uns. Friede in Gerechtigkeit ist nicht zuerst eine moralische und politische Forderung, die wir erfüllen, sondern Wirklichkeit in Christus, die uns ergreift.
Große Erwartungen liegen über dieser Stunde, aber auch die skeptische Frage, ob sich die getrennten Kirchen Europas wohl auf deutliche Worte und mutige Schritte einigen können. Aber: „Diese Schrift ist erfüllt in euren Ohren." Friede und Gerechtigkeit haben in Jesus von Nazareth Namen, Gesicht und Stimme bekommen. Den Namen, der uns eint, den wir lieben und den zu lieben das innerste Leben unserer Kirchen ist. Bei dieser Liebe faßt uns Gottes Geist, wenn er uns in den Dienst des Friedens in Gerechtigkeit ruft. Die Frage dieser Tage kann nicht lauten: Wie politisch darf die Kirche werden? Die Frage ist, ob uns die Liebe zu Christus erfüllt, sein Friede und seine Gerechtigkeit uns bewegen, wie politisch und brisant auch immer es dann werden mag.
Jesus von Nazareth hat dem Frieden in Gerechtigkeit einen bestimmten Ort in unserer

Welt gegeben. Wir finden ihn bei den Armen, denen er das Evangelium bringt. Wer am Evangelium teilhaben will, muß nun zu den Armen gehen. Wir finden ihn bei den Gefangenen, denen er das befreiende Wort sagt. Den Frieden Christi für Europa werden wir nur begreifen, wenn wir auf die Stimmen aus Lateinamerika und Südafrika hören, die uns das Evangelium als Weg der Befreiung auslegen. Wir finden ihn bei den Zerschlagenen, den zertretenen Mitgeschöpfen, den Opfern, die sich als Objekte der Mächte und Gewalten erleben. Er richtet sie auf, gibt ihnen eine Stimme und macht sie zu Subjekten ihrer Geschichte. Die belebende Macht des Christus werden wir nicht bei den Mächtigen unserer Welt, sondern bei denen erfahren, die am Boden liegen. Und Christus erleuchtet die Blinden, damit wir den Frieden in Gerechtigkeit an den Orten entdecken, wo er ihn heute für uns und mit uns aufrichten will.

Öffnen wir uns diesem Frieden Christi, der mit Macht an die Tür unserer Kirchen und unserer Herzen klopft? Wir haben um den pfingstlichen Geist gebeten. Das Symbol unserer Versammlung zeigt ihn als Taube und als Flamme. Haben wir den Mut, uns selbst, unsere Positionen und Traditionen dem läuternden Feuer des Geistes auszusetzen? Bringen wir doch am Anfang unserer Versammlung uns selbst mit dem, was wir aus Europa mitbringen, dem Geist Gottes dar, damit er uns wandle.

– Wir kommen aus dem gespaltenen Europa.

Vor acht Monaten trafen sich der Rat der Katholischen Bischofskonferenzen und die Konferenz Europäischer Kirchen in Erfurt, auf der anderen Seite der Grenze, die Europa trennt. Die Lichterprozession durch die Stadt machte Station bei einer Kirchenruine aus dem Zweiten Weltkrieg, von dem die Spaltung Europas ausging. Laßt uns die Spaltung Europas dem Geist Gottes darbringen, damit wir lernen, die Lasten der Spaltung gemeinsam zu tragen und abzubauen, das Gespräch über Grenzen hinweg zu führen, den Mut zum Abbau der Waffen und zum Aufbau des Vertrauens aufzubringen; daß wir die Europäische Gemeinschaft nicht als westeuropäisches Wirtschaftsunternehmen, sondern als gesamteuropäische Friedensaufgabe begreifen.

– Wir kommen aus noch getrennten Kirchen.

Die Schuld dieser Spaltung schwächt unser Zeugnis und behindert unseren Dienst. Laßt uns die Trennung unserer Kirchen dem Geist Gottes darbringen, daß wir lernen, seine Stimme aus dem Mund der Brüder und Schwestern anderer Kirchen zu hören; daß wir uns nicht sträuben, wo der Geist uns zusammenführen will; daß wir voneinander und miteinander die Schritte der Nachfolge Christi in den neuen Fragen unserer Zeit lernen.

– Wir kommen aus einem Europa, wo Kräfte der Veränderung und Kräfte der Bewahrung miteinander ringen.

Im vorigen Sommer trafen sich die christlichen Gruppen und Bewegungen in Assisi, am Ort einer alten Tradition, die uns weit voraus ist. Wer heute wirklich bewahren will, muß der nicht bereit sein zu radikalen Veränderungen? Wer heute die Welt verändern will, muß er sie nicht zuerst in Liebe und Geduld verstehen? Laßt uns unsere Angst vor Veränderung und unsere Ungeduld dem Geist Gottes darbringen. Die Liebe Christi, die alles versteht, ist die Kraft der Verwandlung, die uns ergreifen will. Und die Heiligen wie Franz von Assisi zeigen uns, was der einzelne aus dieser Liebe heraus vermag.

– Wir kommen aus einem Europa, das an der Welt schuldig geworden ist.

Laßt uns die Schuld unserer europäischen Geschichte dem Geist Gottes darbringen, damit er uns zur Umkehr führt. Je mehr Macht von Europa ausging, desto schwächer und unerkennbarer wurde die Stimme Christi aus Europa. Vielleicht kann Christus wieder durch uns wirken und sprechen, wenn wir die Armut in unserem Reichtum erkennen und eingestehen; wenn wir noch einmal – wie am Anfang des christlichen Europa – sagen: Komm herüber und hilf uns. Aus Lateinamerika und Südafrika und Asien, kommt herüber und lehrt uns das Evangelium für die Armen, die Botschaft der Befreiung und die Ganzheit der Schöpfung. So könnte die Umkehr beginnen. So könnte von dieser Versammlung gute Nachricht für die

Armen ausgehen, das Jahr der Befreiung anbrechen für die in Schuldknechtschaft Gefangenen und die zerschlagenen Mitgeschöpfe. So wird diese Schrift erfüllt in unserem Leben. Groß ist die Verheißung über dieser Stunde. Komm, Heiliger Geist, mache uns zum Werkzeug deines Friedens!

Hans Werners

Ökumene angesichts der heutigen Herausforderungen und Hoffnungen*

Ein Kairos wie vor 50 Jahren

Diese Predigt scheint uns besonders geeignet, die Erinnerung an die notvolle NS- und Kriegszeit und an die damalige Stärkung der ökumenischen Bewegung mit den Belastungen und Nöten unserer Zeit in Beziehung zu setzen und so heute die Ökumene zu stärken. *red*

Wir hören einen Text aus dem 2. Kapitel des Epheserbriefes (Eph 2, 14–16): „Christus ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die beiden in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet."

Liebe Christen, Schwestern und Brüder! Wenn dieser Gottesdienst am Schluß der Tage der Vorbereitung und dieser heutigen Zusammenkunft alle Themen irgendwie anrühren sollte, und wenn wir jetzt alles, was wir gesprochen und bedacht haben – Hoffnungen, Zweifel, vielleicht auch Ratlosigkeit –, in Gebet, Fürbitte und Dank vor Gott tragen wollten, dann kann in der Predigt das alles nicht zur Sprache kommen; sie vermag nur ein persönliches Zeugnis zu sein, das sich an die anderen vielen Zeugnisse angliedert. So möchte ich auch gleich mit einem ganz persönlichen Zeugnis beginnen:

Es war in dem gnadenlosen Krieg gegen Rußland. Ich war mit einigen auf einem weit vorgeschobenen Verbandsplatz, und man brachte uns einen jungen schwerverwundeten russischen Offizier. Als ich mich über ihn beugte, um den ersten Dienst zu tun, schaute er mich voll Angst und voller Bitte an; und dann schlug er sein Uniformhemd ein wenig auf und verwies auf ein kleines Kreuz in der orthodoxen Prägung. Ich war ganz betroffen und zeichnete ihm dann ganz spontan ein Kreuz auf seine Stirn. Da ging es wie ein Leuchten über das Gesicht des so mitgenommenen jungen Menschen. Wir schauten uns an, und es schien, daß wir uns ganz tief verbunden verstanden: über alle verordnete Feindschaft, über alle Gräben, über alles Schreckliche, was wir erlebt hatten, hinweg. Im Zeichen des Kreuzes leuchtete etwas auf. Was mit ihm weiter geschehen ist, weiß ich nicht. Es wird ihm so ergangen sein wie den meisten deutschen und sowjetischen Soldaten, die verwundet in Gefangenschaft fielen, daß sie den Strapazen nicht gewachsen waren und starben.

Wenn ich den Text des Epheserbriefes höre, dann steht mir diese Szene immer vor Augen. Es ist sicher kein einfacher Text: „Christus ist unser Friede", und dieses schöne Wort: „. . . und er versöhnt die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib." Damit ist der Kern unseres Glaubens ausgesprochen. Wir sind erlöst durch nichts und niemand anderes als durch das Kreuz Jesu Christi. Wir haben die Versöhnung von Gott durch ihn im Kreuz als kostbare Gabe empfangen, das bekennen wir gemeinsam. Den anderen Teil des Textes, daß in diesem Kreuz und diesem Kreuzessterben zu gleicher Zeit auch die tiefen Feindschaften unter den Menschen prinzipiell niedergerissen sind, nehmen wir nicht in gleicher Weise wahr, weil die Realität oft so dagegen zu sprechen scheint. Wenn hier von „den beiden" gesprochen wird, dann ist damit von der damaligen Situation her die Feindschaft von Juden und Heiden gemeint, die unversöhnt gegenüberstanden. Aber prinzipiell ist jede Feindschaft zwischen Menschen, Nationen und Blöcken hier angesprochen. Und die

* Diese Predigt wurde beim Schlußgottesdienst der Regionalversammlung zum konziliaren Prozeß am 13. Februar 1988 in Oldenburg gehalten.

Verheißung, die dahintersteht, sagt: Friede ist grundsätzlich da; Friede muß auch geschichtlich möglich sein. Wir können freilich auch in dieser Stunde nicht verschweigen, daß die Christen oft das Kreuz mißbraucht haben und damit Partei für ihre weltlichen, politischen Ziele ergriffen haben und dabei Schreckliches anrichteten.

Wenn wir heute hier zusammenkommen als Christen und voller Hoffnung auf das Kreuz schauen, gerade in einer Kirche, die sich besonders unter dem Zeichen des Kreuzes versteht, dann können wir doch sagen, daß dieses Kreuz sich auch für uns als fruchtbar erwiesen hat. Ich denke an die dunkelste Zeit, die wir erlebt haben. Ist es nicht so gewesen, daß viele Christen quer durch die Konfessionen hindurch um ihres Bekenntnisses willen unter das Kreuz gestellt wurden und Anteil hatten an dem Leiden Jesu Christi, als ihnen ein tiefer Haß entgegenschlug? In dieser äußersten Situation, in der viele zu Märtyrern wurden, haben wir gespürt, wie das Kreuz uns ganz tief zusammenbindet, so daß wir uns dann manchmal vielleicht etwas verwundert gefragt haben: Wie konnte es sein, daß wir uns über einzelne Glaubensinhalte, über Kirchenstrukturen und Frömmigkeiten so auseinandergelebt haben, daß wir oft nebeneinander, ja gegeneinander gestanden sind? Das Leiden, das Stehen unter dem Kreuz wurde die erste Wurzel, aus welcher der ökumenische Frühling erwuchs.

Der Ratsvorsitzende der EKD hat nun 1987 in Augsburg bei dem gemeinsamen Gottesdienst mit dem Papst sehr deutlich gesagt: „Ökumene darf nicht Asche werden." Spüren wir nicht, daß einiges von dem Feuer niedergebrannt ist? Vielleicht sind die Kirchenleitungen bis an den Rand ihrer Möglichkeiten gekommen? Vielleicht haben die Theologen das, was theologisch durchzuschreiten war, bereits durchmessen? Könnte es nicht sein, daß die Ökumene eine neue Initiative, ein neues Feuer empfängt durch die Situation, in der wir leben, wie die damalige Situation Christen zusammengeführt hat? Wir wollen keine apokalyptischen Bilder malen (das wird den Christen oft vorgeworfen) und nicht unnötig Angst schüren; aber eins ist doch wohl deutlich, wenn einer die Dinge sieht, wie sie sind: wir alle, die Welt und die ganze Menschheit, sind tief bedroht. Denken wir an die Rüstung mit diesem unerhörten, nicht mehr zu fassenden Vernichtungspotential, mit allem Wahn der weiteren Aufrüstung, die ja verstandesmäßig nicht mehr zu fassen ist; vielleicht trügt uns die Hoffnung nicht, daß diese Einsicht jetzt auch in politischen Gremien nach den ersten Abrüstungsschritten Raum findet. Aber: Ist das ein *Friede* in der Welt, wie er eben vom Propheten Jesaja verkündet wurde, wenn die Lebenschancen, die Lebensaussichten unterschiedlich verteilt sind bei uns und noch mehr im Weltmaßstab? Können wir in der Tat den Schrei aus der sogenannten Dritten Welt noch überhören, wenn er uns und unsere ganze Wirtschaftsordnung anklagt, wenn er uns zuruft: Wißt ihr nicht, daß ihr in der „sozialen Sünde" steht? Das heißt nämlich: mitwirken und Nutznießer sein an einem System, von dem das Dokument von Puebla in großer Klarheit gesprochen hat, in dem die Reichen reicher und die Armen weiterhin ärmer werden; oder wie es Kardinal Arns, der Bischof von São Paulo, bei der Lateinamerika-Woche im vergangenen Jahr in Münster gesagt hat: Wenn gewaltige Summen für die Rüstung ausgegeben würden und ein Drittel aller Menschen unter der Hungergrenze lebe, dann sei das eine Verletzung von Menschenrechten. Und da sind wir alle betroffen, wo wir doch immer wieder betonen, daß die individuellen Menschenrechte bei uns hochgeachtet werden; der Bischof fügte hinzu: „. . . die Menschenrechte sind unteilbar."

Und hören wir nicht weiter den Klageruf kommender Generationen, daß es doch kein Friede sei, wenn wir so weiter mit dem umgehen, was Gott in der Schöpfung uns gegeben hat? Denn jetzt schon sind viele Güter und Schätze der Erde so zerstört, daß sie nicht mehr reformierbar erscheinen. Unsere Welt ist bedroht; wir alle sind bedroht, auch wenn viele es nicht wahrhaben wollen.

Jetzt wäre zu fragen: Ist das nicht der Augenblick, daß – so wie die erste Ökumene vor 50 Jahren unter dem Zeichen des Leidens und des Kreuzes entstanden ist – eine zweite Ökumene mit einer neuen Initiative entsteht angesichts der Herausforderung, die wir jetzt im Augenblick erleben? Ist das nicht der Auftrag der Weltversammlung der Christen,

das wahrzunehmen? Ist das nicht die große Hoffnung, die wir damit verbinden, daß ein solcher Schritt nun auch möglich und greifbar wird? Sicherlich können wir damit nicht alle Unterschiede zwischen den Kirchen mit einem Mal verharmlosen und beiseite schieben. Aber wie damals die Menschen erfahren haben, daß im Zeichen des Kreuzes eine solche Einheit und tiefe Verbundenheit im Bekenntnis geschenkt wurde, so könnte uns diese Bedrohung zu neuem gemeinsamem Zeugnis, zu neuem gemeinsamem Handeln bewegen. Gewiß, alles hängt von Dem ab, der sich am Kreuze uns schenkte.

Er ruft uns auch in die Kreuzesnachfolge; in die Kreuzesnachfolge gehen, heißt u. a. auch, die Bergpredigt ernst nehmen, von der ja viele Politiker und manchmal auch Theologen sagen, man könne damit „keinen Staat" und keine Politik machen. Ist angesichts der Herausforderung dieser Zeit nicht gerade das Eingehen auf solche Aussagen vielleicht sogar der rationale Weg in die Zukunft hinein? Und wenn Jesus von den Lilien des Feldes und von den Vögeln des Himmels spricht, dann redet nicht jemand, der von der harten Realität nichts versteht, sondern er erinnert uns an den einen Vater, der die Schöpfung so vielfältig gestaltet hat (freilich auch mit vielen Rätseln) und der uns Menschen in diese Schöpfung als seine Stellvertreter schickt, aber nicht als solche, die wie Ausbeuter mit ihr machen, was sie wollen, zugunsten der Befriedigung ihrer Bedürfnisse. Sollten wir nicht in der Nachfolge Jesu uns anstecken lassen von seiner Leidenschaft, wenn es sich um die bedrängten Menschen handelt: die wehrlosen Kinder, die rechtlosen Frauen, die Aussätzigen, die Blinden, diejenigen, die in der Gesellschaft nichts gelten! Hören wir nicht den Kreuzesschrei Jesu in den vielen Leidenden mitten in der Welt? Und wie aktuell ist das Wort des Propheten, das wir eben gehört haben, der ausrief: Macht der Unterdrückung ein Ende! Teil dein Brot mit den Armen, und nimm den Obdachlosen in dein Haus!

Dieses Grundanliegen teilen Christen mit allen Menschen der Welt guten Willens, vor allem in den verschiedenen Religionen. Es war sicherlich ein symbolstarkes Zeichen, als im Herbst 1986 in Assisi Vertreter der Christen und anderer Weltreligionen gemeinsam um den Frieden beteten. Aber für uns Christen gilt eigentlich doch noch mehr, wenn wir uns vom Epheserbrief noch einmal sagen lassen, daß wir in Christus ein einziger Leib sind. „Leib" ist doch nicht nur ein Verein, eine Union, ein Bund, eine Gruppe! „Leib" heißt ganz tief miteinander von der gleichen Wurzel her verbunden sein. Der Apostel Paulus sagt uns im ersten Korintherbrief, wie wir zu diesem Leib eingefügt werden: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen." Wir sind also ein Leib durch die Taufe auf Jesus Christus. Und das müßte uns immer wieder neu beflügeln, den Weg auch gemeinsam zu gehen. Aus dieser Grundentscheidung des Glaubens heraus könnte ich von meiner Einsicht, auch von meinem theologischen Verständnis, es gut befürworten, wenn auch unsere Kirchenleitung in Rom mit eingeladen hätte zur Weltversammlung und auch als verantwortlicher Mitträger aktiv geworden wäre. Das Anliegen hat die Kirche doch vielfältig ausgesprochen und intensiv auch vertreten; nun wird sie wohl in verschiedener Weise in Gremien der Vorbereitung mitwirken. Sehr erfreulich ist es dagegen, wenn auf der europäischen Ebene der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und die Konferenz Europäischer Kirchen miteinander gleichverantwortlich einladen; sehr erfreulich bleibt es auch, wenn in der DDR (da besonders) und in unserem Land die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen dieses Anliegen nicht mehr losläßt und in aller Lebendigkeit dafür eintritt, daß es auch in unsere Gemeinden hineinkommt.

Abschließend möchte ich drei Ängste nennen, die viele Christen bei diesem Unternehmen bewegen mögen. So könnten manche meinen, in dem konziliaren Prozeß würde es unversehens geschehen, daß sie die Identität als ihre Kirche verlieren. Oder eine andere Angst: Wenn wir mit Christen und Kirchen in den Ostblockstaaten zusammensitzen und eine Konferenz bilden wollen, besteht da nicht die Gefahr, daß wir in das Netz der östlichen Propaganda hineingeraten, wo man vom Frieden redet, aber etwas anderes meint, nämlich etwas Politisches, Machtpolitisches? Und schließlich die Angst, man könnte innerhalb der Gesellschaft, wenn man sich einsetzt, irgendwie allein stehen;

man könnte nicht mehr angenommen sein vielleicht in der eigenen Gemeinde. Alle Ängste müssen ernstgenommen und zur Sprache gebracht werden. Wir müssen in Geduld miteinander über diese Ängste reden und mit Argumenten und Fakten ihnen begegnen. Unbewältigte Angst ist in diesem Unternehmen ein schlechter Berater. Sie kann nur zu schnell zu Resignation oder vielleicht zu aggressiver Haltung führen.

Mit diesem Gottesdienst soll der heutige Tag zu Ende gehen. Aber wir würden diesen Gottesdienst vergeblich feiern, wenn er Ende wäre und nicht zugleich noch viel mehr Anfang:

Anfang darin, daß das Anliegen hineingetragen wird in unsere Gemeinden, die sich diesem Anliegen gegenüber noch so versperren; Anfang, daß sich viele kleine Gruppen bilden, die das Anliegen wirklich auch durch manche Frustration hindurchtragen, denn die große Hoffnung kann niemand alleine tragen; hoffen kann ich immer nur mit anderen. Wir sind gefragt und gefordert, aber wir stehen unter einem Hoffnungszeichen, wie wir es eben in dem Schrifttext hörten: dem Zeichen des Kreuzes. Im Kreuz ist Friede und Gerechtigkeit. Amen.

Bücher

Stillstand oder Bewegung im ökumenischen Prozeß?

1. *Peter Neuner,* Kleines Handbuch der Ökumene, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984, 184 Seiten.

2. *Hans Jörg Urban – Harald Wagner* (Hrsg. i. Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts), Handbuch der Ökumenik, Band I bis III/2, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985–1987, zwischen 267 und 352 Seiten je Band.

3. *Heinz Schütte,* Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985, 207 Seiten.

4. *Hanfried Krüger – Werner Löser – Walter Müller-Römheld* (Hrsg.), Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, Verlag Otto Lembeck – Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main ^{2}1987, 1346 Spalten.

5. *Heinrich Fries – Otto Hermann Pesch,* Streiten für die eine Kirche, Kösel-Verlag, München 1987, 188 Seiten; *Heinrich Fries – Karl Rahner,* Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Erweiterte Sonderausgabe mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik" von Heinrich Fries, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985/^{3}1987, 189 Seiten.

6. *Hans Halter* (Hrsg.), Neue ökumenische Eiszeit? Benziger Verlag, Zürich 1989, 153 Seiten.

7. *Heribert Mühlen* (Hrsg.), Gemeindeerneuerung aus dem Geist Gottes, Band II: Zeugnisse und Berichte – Hoffnung für die Ökumene, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985, 192 Seiten.

In rhythmischen Abständen werden Stillstand oder Bewegung im ökumenischen Prozeß konstatiert. Sollen derartige Diagnosen und Wertungen nicht beliebig und bloß emotional bleiben, dann bedarf es genauerer Kontextuierungen und Kriteriologien. Zu beachten ist etwa, welche ekklesiale Ebene jeweils im Blick ist: lehramtliche Äußerungen und Verhaltensweisen kirchenamtlicher Art, theologische Konsensbemühungen, basiskirchliche und gemeindliche Prozesse. Nicht minder wichtig erscheint die Frage, von welchem nationalen bzw. regionalen Lebenszusammenhang her gedacht und gehandelt wird: Die ökumenische Landschaft zeigt sich anders, ob man aus westeuropäischer oder angelsächsisch/amerikanischer Perspektive zuschaut, ob man im Kontext evangelischer oder katholischer Stammlande urteilt oder ob man von befreiungstheologischen Optionen der sogenannten Dritten und Vierten Welt ausgeht. Wiederum anders stellt sich die Sache aus dem Blick der Orthodoxie dar, die hierzulande beim Stichwort Ökumene zu häufig noch ausgeblendet bleibt. Auch der intergenerationelle Gesichtspunkt will beachtet sein: Seit dem Konzil der Jugend z. B. ist interkonfessionell bewußter geworden, wie sich die ökumenischen Interessenprioritäten zwischen alt

und jung unterscheiden. Schließlich ist mit der Dynamik des konziliaren Prozesses auf „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" hin ein unübersehbares ekklesiales Faktum mit hoher ökumenischer Valenz entstanden. – Macht man sich so die unterschiedlichen Vorverständnisse und Interessenschwerpunkte im vorhinein klarer, so lassen sich Vorzüge und Grenzen der vorliegenden Arbeiten im einzelnen genauer entdecken.

1. Peter Neuner bietet eine kurze, grundsolide Basisinformation zu allen einschlägigen Fragen sowohl der Geschichte wie der Gegenwart. Bisherige Einigungsbemühungen und theologisch (noch offene) Hauptprobleme werden klar, präzise und allgemeinverständlich dargestellt (wobei freilich nicht recht ersichtlich ist, warum das Marienthema als Fokus unterschiedlicher Ekklesiologien und Kirchenerfahrungen, zudem mit feministischer Relevanz, ganz fehlt).

2. Breiter angelegt ist das vierbändige Gemeinschaftswerk primär katholischer Autoren, das im Kontext jahrelanger Arbeiten des Paderborner Johann-Adam-Möhler-Institutes entstanden ist. In seiner Anlage folgt es einem Zweischritt: Die Bände I und II sind eher historisch angelegt und gehen die Christentumsgeschichte unter der Fragestellung Einheit, Trennung, Wiedervereinigung der Kirchen und Christen durch. In den Bänden III/1 und III/2 geht es um Gestalt und Inhalt einer systematischen ökumenischen Theologie – „unvermischt und ungetrennt" in Struktur, Inhalt und Akzentuierung. Mit Recht wird zunächst auf die gemeinsame Problematik christlicher Theologie heute angesichts der Gottesfrage abgehoben, wobei man sich schon bei dieser fundamentalen Ortsbestimmung auch eine theologische sowie sozialwissenschaftliche Bestandsaufnahme von Dynamik und Problematik der modernen säkularen Lebenswelt gewünscht hätte, um den Eindruck eher binnenkirchlicher Fragestellungen zu mildern. Folgt man z. B. mit durchaus systembildendem Interesse der zwar kurz genannten, aber insgesamt viel zu wenig diskutierten Kollisionstheorie von Peter Lengsfeld (vgl. III/1, 258), so käme schon im Ansatz einer ökumenischen Theologie und einer ihr entsprechenden Praxis deutlicher auch die Bedeutung nichttheologischer Faktoren im ökumenischen Prozeß (oder Stillstand) zur Geltung. Äußerst hilfreich sind dann die Übersichten zu Bedeutung und Status der Dialog-Kategorie in der ökumenischen Arbeit sowie die Herausstellung ökumenischer Leitbilder und konfessioneller Prinzipien (z. B. hinsichtlich der Frage eines Grunddissenses im Selbstverständnis der Kirchen). – Unter der Überschrift „Wachsende Gemeinschaft im Glauben" werden die zentralen dogmatischen Traktate und Inhalte unter der Fragestellung durchgegangen, wie weit Einheit in Lehre und Praxis der katholischen und protestantischen Christenheit schon vorliegt. Ausführlich handelt dieser Band von der „Gemeinschaft im geistlichen Tun", also von ökumenischer Spiritualität und Praxis sowie von der „Gemeinschaft im Zeugnis und Dienst", nicht zuletzt im Blick auf konfessionsverschiedene Ehen und den konfessionellen Religionsunterricht. Eine hilfreiche Übersicht zu den ökumenischen Instanzen und Strukturen sowie ausführliche Register schließen ein Werk ab, dessen besonderer Wert in der soliden Verarbeitung des immensen historischen und theologischen Materials und in der Bereitstellung einschlägiger Basisinformationen liegt.

3. Die im vorausgehenden Werk nur relativ kurz skizzierten Modelle und Zielvorstellungen kirchlicher Einigung (versöhnte Verschiedenheit, konziliare Gemeinschaft, organische Union etc.) werden ausführlich in dem sachkundig informierenden Buch von Schütte entfaltet und diskutiert. Breit werden hier die theologisch zentralen Kontroverspunkte ausgearbeitet, an denen sich Annäherungsfortschritt, Gemeinsamkeit und Unterschied zumal zwischen römisch-katholischer und protestantischer Theologie zeigen: Rechtfertigungslehre, Eucharistie- und Amtsverständnis, Petrusamt und Mariologie als „Inbegriff" der Ekklesiologie. Deutlicher Bezugspunkt allen ökumenischen Nachdenkens ist bei Schütte die Theologie der Reformation, besonders Luthers, dessen Kreuzes- und Sakramententheologie ein eigener Abschnitt gewidmet ist.

4. Das Ökumene-Lexikon mit seinen 690 Stichworten, mit Tabellen, Karten und Fotos

darf, gerade in dieser erweiterten zweiten Auflage, als Standardwerk zur Orientierung für das zwischenkirchliche und interreligiöse Gespräch gelten. Die Mischung von Artikeln zu Sachfragen ökumenischer Theologie einerseits, zu einzelnen Personen, Institutionen, Bewegungen und Ländern andererseits ist beispielhaft. Daß ökumenisch besonders bedeutsame Stichworte jeweils von evangelischen, von katholischen und oft auch von orthodoxen Autoren parallel oder bisweilen gemeinsam behandelt werden, ist ebenso sachgemäß wie immer noch nicht selbstverständlich. Freilich wird dieses Prinzip nicht konsequent durchgehalten. Daß z. B. der zentrale Artikel „Rechtfertigung" einerseits umfassend biblisch-systematisch ausgearbeitet wird, daß ihm aber dann doch ein eigener Artikel aus katholischer Sicht beigegeben wird, während die orthodoxe Perspektive fehlt, will nicht recht einleuchten. Solche Ungereimtheiten sind umso verwirrender, als eine tabellarische Übersicht aller behandelten Stichworte leider fehlt (so gut im übrigen die differenzierten Sach- und Personenregister auch sind). Daß zentrale Fragen eines säkularen Ökumenismus – z. B. Rassismus, Frauenfrage, Kirche und Staat etc. – jeweils ausgiebig Berücksichtigung finden, ist nur zu begrüßen. Die Verbindung von wissenschaftlicher Solidität, kirchen- und lebenspraktischer Orientierung sowie interreligiöser Aufgeschlossenheit qualifizieren dieses Lexikon zu einem Nachschlage- und Standardwerk, für das es derzeit im deutschsprachigen Raum keine bessere Alternative gibt.

5. Das sachkundig und engagiert geschriebene Buch von Fries und Pesch geht zunächst ausführlich auf die Diskussion um den Rahner-Fries-Plan ein, der in einer erweiterten Sonderausgabe neu vorgelegt wurde. Bis heute fehlt eine theologisch genaue Analyse der (Nicht-)Rezeption des Rahner-Fries-Planes zwischen den Theologien und Kirchen. Wohl nirgends hat sich in den letzten Jahren so deutlich gezeigt, wie groß die Spannung, ja Kluft zwischen theologischer Reflexion, kirchenamtlichem Selbstverständnis und jeweiliger Gemeindewirklichkeit ist, und wie notwendig es deshalb wäre, auf die Rezeptionsbedingungen und -kontexte solcher Konsensentwürfe zu reflektieren. Erneut steht damit die Forderung im Raum, die (sogenannten) nichttheologischen Faktoren genauer zu bedenken und die theologischen Ökumenedebatten um sozioökonomische und sozialpsychologische Fragestellungen zu bereichern[1]. Fries und Pesch reflektieren dann die jahrelangen Bemühungen des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zur Beurteilung und „Aufhebung" der Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und bieten schließlich eine spannende Relecture des Ökumenismusdekretes des II. Vatikanischen Konzils im Sinne schöpferischer Erinnerungs- und auch Trauerarbeit. Der Tenor: sich im ökumenischen Prozeß wechselseitig auf das Gemeinsame und Zentrale besinnen! „Für die Einheit der Kirche in der Gemeinschaft von Teilkirchen dürfen keine strengeren Bedingungen aufgestellt werden, als sie für die Einheit und das Beisammenbleiben innerhalb einer einzelnen Kirche gelten. – Aussagen, die sich zum unstrittigen Grundbestand des christlichen Bekenntnisses im doppelten Sinne des Wortes ‚sekundär' verhalten und Ausgestaltungen des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Verfassungsstruktur, die gegenüber dem Grundverständnis vom Wesen der Kirche ebenfalls im doppelten Sinne des Wortes ‚sekundär' sind, dürfen nicht zum Hindernis von Kirchengemeinschaft werden . . . – Kirchenpolitische Rücksichten dürfen nicht zu theologischen Argumenten werden" (171ff).

6. Die sechs Beiträge in Halters Buch diskutieren im Kontext schweizerischer Verhältnisse Grundfragen ökumenischer Theologie und Praxis aus interkonfessioneller Sicht: Einheitsverständnis bei Paulus und heute, das Papsttum in evangelischer Sicht, Gemeinschaft und Trennung beim Abendmahl, die notvolle Situation bekenntnisverschiedener Ehen. Pointiert spricht der katholische Kirchengeschichtler Gasser Ökumenehemmungen auch an der Kirchenbasis an. Echte theologische Schwierigkeiten und emotionale Blockaden seien klarer ausein-

[1] Wie dies vor allem *Peter Lengsfeld* in seinen zu wenig beachteten Werken „Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch" und „Ökumenische Praxis", Stuttgart 1980 und 1984, angeregt und ansatzweise entfaltet hat.

anderzuhalten, und allseits müsse man sich um eine klare, nicht verschleiernde, auch Konflikte aufdeckende Sprache bemühen. Provokativ wird formuliert: „Eine ökumenische Crux liegt weiterhin in der Kirchenstruktur . . . Das Problem ist nicht so sehr das theologische als das juristische Amtsverständnis, das leicht in eine geistliche Diktatur ausarten kann. Umgekehrt wird man auf katholischer Seite fragen dürfen und müssen, in wessen Namen offizielle protestantische Gremien und ökumenische Kreise letztlich sprechen und wie weit sie das Kirchenvolk hinter sich haben" (66f). Für die Christen der Reformation ist es von vitalem Interesse, wie der innerkatholische konziliare Prozeß, der Streit um das letzte Konzil und seine Bedeutung bewältigt werden und ob es eine dritte Modernismuskrise gibt. Umgekehrt kann es gerade den katholischen Ökumeniker nicht gleichgültig lassen, wie der Protestantismus mit seinen offenkundigen Erosionserscheinungen und dem schismahaltigen Aufkommen evangelikaler Tendenzen zu Rande kommt.

7. Unermüdlich ist der Paderborner Dogmatiker, ursprünglich als Theologe des Hl. Geistes, nunmehr dabei, die innere Dynamik der katholischen charismatischen Bewegung in ihrer erneuernden Kraft für Individuum, Gemeinde und Kirche zu beschreiben und zu deuten. Gerade diese Bände zeigen in der Mischung von reflexiver Klarheit und sprachlicher Einfachheit die meisterliche Handschrift des Theologen: Nicht mehr eine Pneumatologie „von oben" ist hier bestimmend, sondern die konkreten Umkehrerfahrungen von Christen in Gemeinschaft, eine sozusagen basisorientierte Geist-Rede „von unten". Nüchtern werden die Ausgangssituationen in der Lebenswelt von heute als „Anknüpfung" gesehen und beschrieben – auch hinsichtlich einer aporetischen Sozialgestalt heutiger Kirche, die seit dem Konzil eine epochale Glaubensgestalt im Zeichen der Communio, der Kollegialität, der Geist-Beziehung suche. Wichtig ist dabei das Bemühen um Überwindung falscher Alternativen – etwa zwischen subjektiver Erfahrung und Kirchenbindung, zwischen Institution und Charisma, zwischen „normaler" und außerordentlicher Geisterfahrung (etwa im Zungenreden). Für diese Art Gemeinde- und Subjekterneuerung ist der kommuniale Charakter des Glaubens ebenso wichtig wie der sinnlich-leibliche (durch Bewegtsein im doppelten Wortsinn, durch Handauflegung und Heilung etc.). Natürlich ist solch eine Theologie und Praxis des Geistwirkens nicht ohne Einseitigkeit: Die „politische" Dimension des Glaubens, auch die prophetisch-kritische Perspektive kommen zu kurz. Immerhin: Diese Spiritualität der Geist-Unterscheidung in Gemeinschaft und durch sie ist ein ganz wichtiges Geschehen geistlicher Bewegung – mit durchaus ökumenischer Sprengkraft und Bedeutung, weil überlieferte Konfessions- und Mentalitätsgrenzen von innen gleichsam unterlaufen werden.

Alle Arbeiten machen deutlich, daß für ein genuin katholisches Verständnis von Ökumene die Klärung des Verhältnisses der Ekklesiologien der letzten beiden Konzilien zentral ist (inklusive der Beachtung des neuen Kirchenrechts!). Ein Kernpunkt dabei ist die Interpretation der berühmten Formulierung in Artikel 8 der Kirchenkonstitution, wonach die eine Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen „subsistiere", ihre konkrete Existenzform habe. „Dies ist die wichtigste theologische Selbstrelativierung der Kirche Roms, die genau genommen dem Ökumenismusdekret überhaupt erst Realitätswert gibt", wie Pesch (156) formuliert[2]. Insgesamt, das machen alle hier besprochenen Arbeiten deutlich, wird es wichtig sein, die ökumenische Diskussion einerseits noch sehr viel intensiver mit den Überlieferungen der Orthodoxie schöpferisch zu konfrontieren, andererseits das innerchristliche ökumenische Gespräch in den interreligiösen Dialog hinein im dreifachen Wortsinn so aufzuheben, daß das Spezifikum des Christlichen, die Vielfarbigkeit der Gnade Gottes, zum Leuchten kommt. Es scheint vor allem geboten, die kirchliche und theologische Ökumene noch sehr viel ausdrücklicher in die gesamtgesellschaftlichen Bemühungen um „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" einzubetten und entsprechende Widerstände dabei (wie Angst vor

[2] Während *Wagner* (Handbuch I, 33) und *Petri* (Handbuch II, 144) vorsichtiger akzentuieren.

Identitätsverlust, vor Veränderung sowie Macht- und Geldfragen etc.) durchzuarbeiten. Die Beachtung der unterschiedenen Einheit von „Mystik" und „Politik" in ihrer Bedeutung für die Lebens- und Überlebensfragen der Menschheit und der Erde insgesamt bieten wohl erst den hermeneutischen Gesamthorizont, um alle Fragen der theologischen Ökumene sach- und zeitgemäß zu orten. Vielleicht kann erst so die unselige Kluft zwischen imponierenden theologischen Anstrengungen einerseits und der lebensweltlichen sowie auch kirchlichen Praxis andererseits überwunden werden, wonach innertheologisch zentrale Fragen faktisch an der „Basis" als irrelevant empfunden werden.

Daß von einem ökumenischen Stillstand gesamtchristenheitlich trotz manch fundamentalistischer und antimodernistischer Einstellungen nicht die Rede sein kann, zeigt sich daran, daß heutzutage immer wichtigere Fragestellungen in den hier besprochenen Büchern kaum systembildend aufgenommen wurden: Fragen z. B. um den konziliaren Prozeß, um Befreiungstheologie, um feministische Theologie, um Mystik im gesamtchristlichen Verständnis. – Allemal wichtig wäre, was in den vorliegenden Büchern leider nicht geschieht, eine genauere Reflexion auf den ökumenischen Status und das besondere Profil des Judentums. Es besteht nämlich die Gefahr, daß die spezifische Geschwisterlichkeit zwischen Juden und Christen just zu einer neuen Juden-Verdrängung dadurch führt, daß man Ökumene einerseits „nur" eng innerchristlich definiert und das Judentum schon dem allgemeinen interreligiösen Dialog zuordnet oder unter dem Titel Ökumene den jüdischen Glaubensraum mitbedenkt auf die Gefahr hin, diesen christlich zu vereinnahmen. In jedem Fall muß aber genau dieses Problem innerhalb einer jeden ökumenischen Theologie explizit gemacht werden!

Abschließend eine kleine Blütenlese weiterer ökumenischer Publikationen*. Sie konzentriert sich einerseits auf das theologische Koordinatensystem für das Gespräch zwischen evangelisch-lutherischen und katholischen Christen (Fries, Skowronek, Gemeinsame Kommission), wobei – nicht zuletzt im schöpferisch kritischen Bezug auf Martin Luther – das hohe Maß an prinzipieller Gemeinsamkeit ebenso deutlich wird wie der Verzicht auf jede Art triumphalistischer „Rückkehrökumene". Boss gibt pastorale Anregungen von eher unsystematischer und assoziativer Anordnung, um unter Voraussetzung des Status quo doch ökumenisches Interesse in der katholischen Kirche zu wekken. Komnick/Oeters dokumentieren ihre jahrelang erprobten ökumenischen Gottesdienste, die sie Monat für Monat gemeinsam durchführen. Auch Weinberg bietet – in Anknüpfung an die Lima-Liturgie – Vorschläge für den Gottesdienst und stellt einschlägige Texte und Informationen zusammen. Er ist unter den hier vorzustellenden Autoren der einzige, der patriarchalische Engführungen in den Kirchen notiert und ausdrücklich überwinden helfen will.

Gotthard Fuchs, Wiesbaden

* Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hrsg.), Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn – Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1985, 95 Seiten.

Sozialethische Orientierung aus dem Glauben

Ehrenfried Natter – Alois Riedlsperger (Hrsg.), Zweidrittelgesellschaft. Spalten, splittern – oder solidarisieren? Europaverlag, Wien – Zürich 1988, 232 Seiten.

Wilhelm Fahlbusch – Hartmut Przybylski – Wolfgang Schröter, Arbeit ist nicht alles.

Heinrich Fries (Hrsg.), Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 192 Seiten.
Alfons Skowronek (Hrsg.), Martin Luther in ökumenischer Reflexion, Warszawa 1984, 170 Seiten.
Gerhard Boss, Ökumene an der Basis. Impulse für die Gemeinde, Don Bosco Verlag, München 1983, 148 Seiten.
Hermann Komnick – Martin Oeters, Ökumenische Gottesdienste. Gemeinsam hören und beten, Don Bosco Verlag – Claudius Verlag, München 1985, 136 Seiten.
Karl Weinberg, Ende der Konfessionen. Eins in Christus, Profil-Verlag, München 1985, 110 Seiten.

Versuche zu einer Ethik der Zukunft, hrsg. vom Sozialwissenschaftlichen Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland, SWI-Verlag, Bochum 1987, 134 Seiten.

Herwig Büchele, Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre. Europaverlag, Wien – Zürich, und Patmos Verlag, Düsseldorf 1987, 256 Seiten.

Anhaltend hohe Arbeitslosigkeit bei kontinuierlichem Wirtschaftswachstum hat die Frage nach der Zukunft unserer Gesellschaft verschärft, in der bisher die Erwerbsarbeit den zentralen Ort der gesellschaftlichen Partizipation, des sozialen Status, der Sicherheit und des Lebenssinns darstellte. Hinzu kommen ökologische Katastrophen, die das Bewußtsein für die Krise großindustrieller Produktion zu Lasten der natürlichen Ressourcen in breiten Bevölkerungsschichten verändert haben. Wie soll es weitergehen? Welche Verantwortungen haben Christen, die Kirchen für die Gestaltung gesellschaftlicher Prozesse? Woran können, müssen sie sich orientieren, wenn ihr Glaube sie zu solidarischem und befreiendem Handeln verpflichtet?

In dem Sammelband „Zweidrittelgesellschaft" werden die Prozesse analysiert, die zu einer Ausgrenzung von einem Drittel der Menschen führen, derjenigen, die nicht mehr dauerhaft in das Erwerbsleben integriert werden können, weil sie eine unzulängliche Ausbildung haben, vom Strukturwandel betroffen werden, als Frauen vom Arbeitsmarkt infolge familiärer Verpflichtungen nicht akzeptiert werden. Alte Solidaritäten sind den individuellen Interessenlagen nicht mehr gewachsen. Die sozialen Sicherungssysteme, die auf der Erwerbsarbeit gründen, erweisen sich als unzulänglich. Dies wird anhand konkreter Daten aus Österreich und der Bundesrepublik dokumentiert. Gefordert und begründet wird eine neue soziale Alternative, die mit den Schlüsselwörtern von Grundeinkommen, Eigenarbeit und ökosoziale Steuerreform zur Diskussion gestellt wird und vor allem auf eine Verhaltensänderung bei Mehrheiten angewiesen ist.

Eng damit zusammen hängt eine Neudefinition von Arbeit, die in der Schrift „Arbeit ist nicht alles" vor allem aus theologischer Perspektive vorgenommen wird. Die Verabsolutierung der Erwerbsarbeit wird dadurch kritisch überwunden, daß sie lediglich als ein Sektor des menschlichen Lebens gesehen und durch die Vielfalt anderer, sinnstiftender Tätigkeiten relativiert wird. Die weitreichenden Konsequenzen einer „integrativen Tätigkeitsethik" werden nicht nur für den gesellschaftlich-politischen Bereich aufgezeigt, sondern auch für die Gemeinden, die bisher im Freizeitbereich angesiedelt und schon dadurch allenfalls noch als Dienstleistungsbetrieb mit der Arbeitswelt in Verbindung stehen. Soll die damit verbundene Konsumentenhaltung überwunden werden, muß die Gemeinde wieder zum Ort der Vita activa und Vita contemplativa werden.

Gemeinde soll „Quellgrund der Soziallehre" werden, das fordert Büchele in seiner Neukonzeption der katholischen Soziallehre, in deren naturrechtlicher Prinzipienorientierung er die Hauptursache ihrer mangelnden politischen Wirkkraft sieht. Scheu vor Konflikten und Verzicht auf eine fundierte Gesellschaftsanalyse sowie die Vernachlässigung der Mittel gegenüber den Zielen haben kirchliche Lehrschreiben zur Folgenlosigkeit verurteilt. Büchele entwirft einen am „Drama Jesu" orientierten neuen Weg, auf dem die Gemeinde prophetisch und exemplarisch Alternativen aufzeigt und in den gesellschaftlichen Dialog einbringt. Wie das konkretisiert wird, zeigt er an Beispielen der Rüstung, Werbung und Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand auf. Der Entstehungsprozeß des Friedenshirtenbriefes der US-Bischöfe verdeutlicht, wie eine von Glauben und Sachkompetenz inspirierte „komponierende Ethik" zum Dienst an der Gesamtgesellschaft werden kann. Büchele ist sich der Problematik der Gemeinde als „Kontrastgesellschft" bewußt, die hier nicht weiter erörtert werden kann. Entscheidend ist daran aber, saß eine „Soziallehre" sich inkarnieren muß in Menschen und Bewegungen, wenn sie lebendig bleiben und wirksam werden will: das bedeutet aber auch, daß sie offen bleiben muß für neue Entwicklungen und Erkenntnisse. *Marita Estor, Bonn*

Klaus Nürnberger, Ethik des Nord-Süd-Konflikts. Das globale Machtgefälle als theologisches Problem (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 20), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1987, 340 Seiten.

Drei große Problemkomplexe werden in dieser Studie miteinander in Beziehung gesetzt: die ungleichgewichtige strukturelle Entwicklung der Weltwirtschaft, ihre Entsprechungen auf der Ebene des kollektiven Bewußtseins und die Heilserwartung des christlichen Glaubens. Die Frage, der sie nachgeht, ist, wie angesichts des globalen Machtgefälles das zugesagte Heil Christi bezeugt und repräsentiert werden kann. Wie dringlich diese Frage ist, macht eine Bemerkung des Verfassers – ein in Südafrika lehrender Theologe – deutlich: „Was am Ende des 20. Jahrhunderts zwischen Erster und Dritter Welt geschieht, ob in der Wirtschaft, in der Politik oder im geistig-religiösen Bereich, kann genauso verheerende Folgen für die Zukunft haben wie ein Entgleisen der Nukleartechnologie oder der chemischen Industrie." (294)
Die Studie ist so angelegt, daß zunächst das globale Machtgefälle in seiner historischen Entwicklung rekonstruiert wird: Als die wissenschaftlich-technische Zivilisation auf die anderen, bis dahin autochthonen Kulturen gestoßen ist, hat sie diese in ihrer eroberungsfreudigen Dynamik nicht befruchtet oder vorangetrieben, sondern überrollt. Die sozial-strukturellen Aspekte dieses Zusammenpralls werden modellartig aufgezeigt und auf ihre Ursachen hin analysiert. Dabei wird deutlich, daß dieser Konflikt sich nicht nur auf der sozial-strukturellen Ebene abspielt, sondern seine Entsprechungen im geistig-ideologischen Bereich gefunden hat und von dorther legitimiert wird.
Soll es angesichts solcher übermächtiger Gegebenheiten nicht bei resignierender Ohnmacht bleiben, gilt es, zu den Tiefendimensionen der Wirklichkeit vorzustoßen und zu erkunden, inwiefern mit Hilfe einer ethisch bewußten Reflexion auf den Sinn der Wirklichkeit auf eine Änderung der Machtkonstellation Einfluß genommen werden kann. Der Verfasser arbeitet heraus, wie sehr dem biblischen Glauben ein Konfliktpotential innewohnt, das kritisch und kreativ in das geschichtliche Ringen um einen Abbau des Machtgefälles sowohl auf der geistigen als auch auf der sozial-strukturellen Ebene eingebracht werden kann.

Norbert Mette, Paderborn

Deutlichere ökologische Visionen!

Dolores Bauer – Günter Virt (Hrsg.), Für ein Lebensrecht der Schöpfung. Analysen, Visionen und Strategien zur Bewältigung der Umweltkrise, Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1987, 200 Seiten.
Herbert A. Gornik (Hrsg.), Damit die Erde wieder Gott gehört, Christophorus Verlag, Freiburg i. Br. – Burckhardthaus-Laetare-Verlag, Offenbach 1986, 96 Seiten.
Martin Rock, Die Umwelt ist uns anvertraut, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987, 124 Seiten.
Hermann Ringeling, Leben im Anspruch der Schöpfung, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz und Verlag Herder, Freiburg – Wien 1988, 163 Seiten.
Theodor Schneider – Lothar Ullrich (Hrsg.), Vorsehung und Handeln Gottes, St. Benno Verlag, Leipzig 1988; inzwischen auch als Band 115 der Quaestiones disputatae erschienen, Verlag Herder, Freiburg 1988, 211 Seiten.

Die fünf vorliegenden Neuerscheinungen zu Fragen der Ökologie im weitesten Sinne sind von sehr unterschiedlichem Genus und stellen doch durchaus Charakteristika der Ökologiediskussion in den Großkirchen dar. Dolores Bauer und Günter Virt haben im Auftrag der österreichischen Kommission Justitia et Pax den Sammelband „Für ein Lebensrecht der Schöpfung" herausgegeben. Moraltheologen beziehen darin ebenso Stellung wie Rechtsexperten, Agrarwissenschaftler und Historiker. Den vielfachen inhaltlichen Überlappungen der Beiträge hätte mehr redaktionelle Straffung gutgetan. Insgesamt erhebt sich bei der Lektüre der Essays die Frage, ob es überhaupt noch dem Ausmaß ökologischer Zerstörung entspricht, wenn so wie hier nach Moral gerufen wird – haben wir diese Appelle nicht schon vor 15 Jahren gehört, und ist nicht in vielen Bereichen die Entwicklung – leider – so bedrückend ge-

worden, daß derlei Appellen heute die Luft ausgehen muß? Der Untertitel des Buches („Analysen, Visionen und Strategien zur Bewältigung der Umweltkrise") täuscht insofern, als gerade die Visionen, die heute vielleicht wichtiger wären als Erhöhung des moralischen Drucks, nur am Rande behandelt werden.

Die Zusammenstellung einer Sendereihe des Deutschlandfunks zu einem Buch („Damit die Erde wieder Gott gehört") durch Herbert A. Gornik versammelt bewährte protestantische Autoren (Moltmann, Schottroff, Ebach usw.). Ihre Aufsätze machen – trotz der unwissenschaftlichen und wenig akademischen Sprache von Radiobeiträgen – deutlich, wie weit protestantische Reflexion in diesem Bereich der katholischen voraus ist. Jürgen Moltmann bringt z. B. den Bogen zustande vom häufigen Auftreten von Lungenkrebs durch Industrieabgase zur Kritik eines bloß „omnipotenten" Gottes seit der Renaissance, bis hin zur Aktualität trinitarischer Theologie. Jürgen Ebach reflektiert den Herrschaftsauftrag des Menschen über die Erde tatsächlich auf originäre Weise – wo das Thema doch reichlich plattgedacht erschien. Insgesamt schämen sich die Autoren dabei nicht ihrer Optionen und vertreten ihre Anliegen differenziert genug, um dem Ernst der Sache zu entsprechen.

Von dem Buch „Die Umwelt ist uns anvertraut", das der Mainzer Umweltbeauftragte und Sozialethiker Martin Rock veröffentlicht hat, läßt sich das jedoch nur schwerlich behaupten. Abgesehen von einer Reihe sprachlicher Mängel gibt Rock darin eine Einführung in ökologische Zusammenhänge, deren Gesellschaftsferne immer wieder zutage tritt. Wer heute über embryonale Schäden spricht, kann sich dabei eben nicht nur beschränken auf die Vergiftung des Kindes durch seine rauchende oder Alkohol trinkende Mutter, sondern muß auch die zahllosen Gifte thematisieren, die von unserer industriellen Zivilisation permanent ausgeschüttet werden. Die Reihung von Gemeinplätzen und politikfremder Individualethik macht die Lektüre dieses Buches zu einer ärgerlichen Angelegenheit. Natürlich ist Rock zuzustimmen, wenn er die einzelnen Christen und die Gemeinden zu konkreten Maßnahmen aufruft; aber wenn gleichzeitig das „big business" die Verpackungslawine lostritt oder wertkonservative Umweltbewegungen als extremistisch verleumdet werden, dann haben Christen eben auch noch so etwas wie einen gesellschaftlichen Auftrag.

Der Schweizer protestantische Ethiker Hermann Ringeling hat in seinem Sammelband „Leben im Anspruch der Schöpfung" ein Spektrum seiner Aufsätze veröffentlicht, das von fundamentalethischen Fragen („Leib und Seele in biblischer Sicht", „Das ethische Weltverhältnis") bis zu höchst aktuellen Themen reicht. In diesem 2. Teil reflektiert Ringeling so unterschiedliche Probleme wie künstliche Befruchtung, pränatale Diagnostik und Gentechnologie. Ringeling spannt hier sein Interesse viel weiter als bis zur Erörterung einer ökologischen Theologie. Insofern läßt es sich kaum in einen solchen Kontext einordnen. Was er aber in seinen Detailuntersuchungen zum technischen Umgang etwa mit Embryonen zu sagen hat, richtet sich überhaupt nicht gegen Technik, macht aber sehr deutlich, wie weit wir uns bereits schon wieder auf der „slippery slope", der abschüssigen Bahn, hin zu einer eugenischen Medizin bewegen.

Wenn heute inmitten traumatischer Zerstörungsvorgänge die moralisierenden Appelle ranzig geworden sind und statt dessen verzweifelt nach den Visionen gesucht wird, die zum Leben weiter Mut machen könnten, dann könnte sich zuerst eine Zunft angesprochen fühlen: die der Dogmatiker. Stellen sie sich aber dieser Verantwortung? Der Band „Vorsehung und Handeln Gottes", von Theodor Schneider und Lothar Ullrich herausgegeben, vereinigt die Vorträge der Tagung katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen 1987 in Erfurt und löst zwiespältige Gefühle aus. Es ist begrüßenswert, daß die Frage danach, wie Gott in der Welt am Werk sei – wenn sie zum Teufel zu gehen scheint –, mit so viel Raum diskutiert wird. Wenn z. B. Ludwig Weimer das seit der Aufklärung in die Krise gekommene Reden von der Vorsehung analysiert, geschieht das kenntnisreich und ist sehr reizvoll. Aber bei ihm wie bei den meisten anderen Autoren des Buches (Frank Hossfeld etwa stellt in einem stringenten Überblick die Vorstellun-

gen vom Eingreifen Gottes im alten Israel dar) überwiegt doch der Eindruck, daß die Fragen dort erst interessant werden, wo die Beiträge aufhören. Auch die Dogmatik muß sich inkarnieren; am ehesten versucht das noch Hermann Härings Beitrag. Krankt nicht die ganze theologische Diskussion der Theodizee – und auch gerade im Zeichen des Ökozids – an der Struktur der Auseinandersetzung, wie sie Häring formuliert: „Man sprach über das Übel, weniger mit den Leidenden"? Häring wundert sich darüber, „wie wenig wir Christen . . . gegen den Tod Jesu protestiert . . . haben". Er arbeitet heraus, daß die Gedemütigten „ihre eigene christologisch gewürdigte Autorität haben" (welche Autorität hätte eine ausgerottete Spezies?) und kritisiert die „unbiblische, aristotelisch zudem verdorbene Redeweise von Gottes Omnipotenz". Biblisch gebe es Macht und Gegenmächte, und die Frage sei, „welcher wir uns anzuschließen bereit sind". Dementsprechend findet Häring die Antwort auf die Frage nach Gottes Macht in der Gemeinde Gottes, die ihre Seite gewählt hat und Erfahrungen „des befreienden Zueinanders" macht. *Peter Modler, Köln*

Walter Ludin (Hrsg.), Am Horizont die neue Erde. Lesebuch der Kirchenträumer, Verlag Christophorus, Freiburg i. Br. 1989, 224 Seiten.

Dieses Buch gleicht einer ökologisch intakten Frühlingswiese. Der Leser oder die Leserin könnte sich als vom Winterschlaf erwachte Biene fühlen, welche sich freudig über die bunten und verschiedenartigen Blumen hermacht. Die Blumen auf der „neuen Erde am Horizont" sind 79 kurze Beiträge von 58 Autoren und Autorinnen. Die 79 Blumen sind Visionen und Träume von einer menschenfreundlichen und geschwisterlichen Kirche.

Sämtliche Beiträge atmen eine unerschütterliche Liebe zur Kirche. Jeder Beitrag gibt Mut, indem er zeigt, wozu Kirche bestimmt ist, was sie sein könnte. Wozu Träume gut sind, beschreibt Ludin im Einleitungskapitel. Sie geben Kraft zum Durchhalten, sie sind das „Kontrastprogramm Gottes" und „Serum gegen die Resignation". Auch wenn man in den kurzen Texten von Boff, Bühlmann, Greinacher, Gollwitzer, Halkes, Klostermann usw. kaum Neues entdecken wird, ist die Zusammenstellung dieser „Kirchenträume" doch gelungen und hilfreich. Sie vereinigt evangelische und katholische „Kirchenträumer" in einem Band und zeigt auf, wie und warum „ökumenisch" ein Charakterzug der Kirchen sein muß. Allerdings läßt sich aus der Summe der verschiedenen Ansätze keine Gesamtstrategie von notwendigen Kirchenreformen entwickeln; Gedankengänge bleiben wegen der Kürze der Beiträge zu allgemein und bisweilen unverständlich, weil der größere Kontext fehlt. Manch ein Widerspruch taucht auf, wenn beispielsweise ein Beitrag von Rahner dem Beitrag von Ratzinger folgt, ohne daß es zu einer Versöhnung des Widerspruchs kommen konnte. *Klaus Heidegger, Wien*

Büchereinlauf

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

Becker-Kolle Christel (Hrsg.), Schwarze Angst – Leben mit AIDS, Quell Verlag, Stuttgart 1989, 240 Seiten, DM 26,80.

Biemer Günter, John Henry Newman. 1801–1890. Leben und Werk, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 202 Seiten, mit 16 Bildtafeln, DM 36,–.

Biser Eugen, Der Freund. Annäherungen an Jesus, R. Piper Verlag, München – Zürich 1989, 350 Seiten, DM 19,80.

Eicher Peter (Hrsg.), Neue Summe Theologie, Bd. 2, Die neue Schöpfung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 462 Seiten, DM 65,–.

Fries Heinrich, Leiden an der Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 80 Seiten, DM 10,80.

Fries Heinrich – Pesch Otto Hermann, Streiten für die eine Kirche, Kösel-Verlag, München 1987, 188 Seiten, DM 26,80.

Fries Heinrich – Rahner Karl, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Erweiterte Sonderausgabe mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik" von Heinrich Fries, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985, 3. Auflage 1987, 189 Seiten, DM 17,80.

Garhammer Erich (Hrsg.), Unnütze Knechte? Priesterbild und Priesterbildung, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1989, 264 Seiten, DM 36,–.

Gartner Kurt, Lieber Bruder Bischof. Briefe eines Pfarrers zur Reform der Gemeindepastoral, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 224 Seiten, DM 28,–.

Grmič Vekoslav, Christentum und Sozialismus. Beiträge zu einer weltverantwortlichen Theologie unter besonderer Berücksichtigung Sloweniens, Drava Verlag, Klagenfurt 1988, 188 Seiten, S 198,–.

Halter Hans (Hrsg.), Neue ökumenische Eiszeit? Benziger Verlag, Zürich 1989, 153 Seiten, DM 19,80.

Heinrich Hans-Georg – Klose Alfred – Ploier Eduard (Hrsg.), Politische Kultur in Österreich. Gewidmet Heinrich Schneider zum 60. Geburtstag, Veritas-Verlag, Linz 1989, 192 Seiten, S 298,–.

Hemmerle Klaus (Hrsg.), Dreifaltigkeit – Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit. Beiträge zu Zeitfragen des Glaubens, Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1989, 136 Seiten, DM 17,80, sFr 16,70, S 139,–.

Hemminger Hansjörg, Das therapeutische Reich des Dr. Ammon. Eine Untersuchung zur Psychologie totalitärer Kulte, Quell Verlag, Stuttgart 1989, 184 Seiten, DM 26,80.

Kamphaus Franz, Mutter Kirche und ihre Töchter. Frauen im Gespräch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten mit 16 Fotos, DM 6,80.

Krätzl Helmut – Papaderos Alexandros – Plaschka Richard G. – Weismayer Josef (Hrsg.), Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Tagungsbericht des ökumenischen Symposions „Die Verantwortung der Kirche für das Europa von morgen" vom 20. bis 25. September 1988 an der Orthodoxen Akademie in Kolymparia/Kreta, Religionspädagogisches Institut, Wien 1989, 141 Seiten, S 150,–.

Krüger Hanfried – Löser Werner – Müller-Römheld Walter (Hrsg.), Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, Verlag Otto Lembeck – Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main, 2., veränderte Auflage 1987, 1346 Spalten, DM 130,–.

Kuld Lothar, Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J. H. Newmans Phänomenologie des Glaubensakts, Internationale Cardinal-Newman-Studien, XIII. Folge, hrsg. von *G. Biemer und H. Fries*, regio Verlag Glock und Lutz, Sigmaringen 1989, 278 Seiten, DM 60,–.

Nouwen Henri J. M., Nachts bricht der Tag an. Tagebuch eines geistlichen Lebens, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 272 Seiten, DM 29,80.

Nürnberger Klaus, Ethik des Nord-Süd-Konflikts. Das globale Machtgefälle als theologisches Problem, Reihe: Missionswissenschaftliche Forschungen, Band 20, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1987, 340 Seiten, DM 42,–.

Petuchowski Jakob J. – Thoma Clemens, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 256 Seiten, DM 38,–.

Raurell Frederic, Der Mythos vom männlichen Gott, Reihe: frauenforum, aus dem Katalanischen von Xavier und Ursula Moll und Ulrich Ruh, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 224 Seiten, DM 28,80.

Reinhart Vincenz (Hrsg., in Verbindung mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen im Lande Niedersachsen), Du in unserer Mitte. Ökumenisches Gebetbuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 191 Seiten, DM 19,80.

Schaupp Klemens, Der Pfarrgemeinderat. Eine qualitative Interview-Analyse zum Thema „Biographie und Institution", Reihe: Innsbrukker theologische Studien, Band 26, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1989, 320 Seiten, S 320,–, DM 46,–.

Scheuermann Michael, Hingehen, wo die Menschen leben. Tagebuch einer weltoffenen Pastoral, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 112 Seiten, DM 16,80.

Schwartz Wolfgang, Kommt alle und seid froh. Neue Feiern mit Vorschulkindern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 95 Seiten, DM 13,50.

Stachel Günter, Gebet – Meditation – Schweigen. Schritte der Spiritualität, Herder Taschenbuch 1623, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 192 Seiten, DM 14,90.

Steinmetz Franz-Josef, Wie weit ist es bis Ephesus? Kirche im Prozeß, Otto Müller Verlag, Salzburg 1989, 154 Seiten, S 210,–.

Stenger Hermann, Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens. Pastoralpsychologische und spirituelle Texte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien ^{2}1989, 208 Seiten, DM 24,80 (Titel der 1. Auflage: Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade, Otto Müller Verlag, Salzburg 1985).

Texte zur Theologie, hrsg. von *Wolfgang Beinert*, Bd. Dogmatik 4,1 und 4,2, Christologie I, Von den Anfängen bis zur Spätantike; II, Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, bearbeitet von *Karl-Heinz Ohlig*, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 227 und 239 Seiten, je S 198,–, DM 29,80.

Urban Hans Jörg – Wagner Harald (Hrsg., im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts), Handbuch der Ökumenik, Band I bis III/2, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985–1987, zwischen 267 und 352 Seiten je Band, DM 36,– bis DM 48,– je Band.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Martina Blasberg-Kuhnke, Dr. theol., ist wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.

Heino Falcke, D. Dr., ist evangelischer Propst in Erfurt/DDR.

Paulus Engelhardt OP, Prof. Dr., ist Lehrbeauftragter der Fachhochschule Münster, Fachbereich Sozialwesen, für Sozialphilosophie/Sozialethik, Hauptschriftleiter der Deutschen Thomas-Ausgabe und verantwortlicher Schriftleiter der Dominikanerzeitschrift „Wort und Antwort".

Peter Eicher ist Professor für systematische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.

Elisheva Hemker ist Pastoralassistentin in der hebräischen Gemeinde in Haifa und Galillea.

Joachim Garstecki ist Referent für Friedensfragen in der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR in Berlin.

Xaver Pfister-Schölch, Dr. theol., ist Leiter der Katholischen Erwachsenenbildung Basel und Informationsbeauftragter der katholischen Kirche in Basel.

Margot Käßmann, Pfarrerin, ist Leiterin der Arbeitsstelle „Konzil des Friedens" beim Deutschen Evangelischen Kirchentag (DEK) in Fulda.

Klaus Heidegger, Dr. theol., ist Bundessekretär der Katholischen Jugend Österreichs, Vorsitzender des Ökumenischen Jugendrates Österreichs und Koordinator des Ökumenischen Netzes.

Hans Werners war durch viele Jahre hindurch Studentenseelsorger und dann bis zur Pensionierung Pfarrer in Münster.

Leitartikel

Helmut Erharter
Zentralismus – ein pastorales Problem?

Als wir im vergangenen Herbst in der Redaktion die letzten Schwerpunkthefte für 1989 berieten und der Vorschlag im Raum stand, dem Zentralismus ein Heft zu widmen, fragten wir uns natürlich, ob es für unsere Zeitschrift nicht wichtigere Probleme zu behandeln gäbe. Eine Auflistung der einschlägigen Themen ergab aber eine solche Fülle von Problemen und Aspekten, daß sich ihre Behandlung in einem Schwerpunkt aufdrängte.

Die Ambivalenz von Zentralen

Zunächst dachten wir daran, die Positiva und Negativa der verschiedenen Formen des Zentralismus in der Kirche, auch jener auf diözesaner und nationaler Ebene, ins Auge zu fassen. Wir mußten uns dann aber noch einmal beschränken und behandeln nun vor allem den seit dem Ende des II. Vatikanischen Konzils wieder zunehmenden Zentralismus der päpstlichen Kurie. Dabei kommen unter dem Titel „Unbehagen an der Zentralisierung" sehr deutlich auch negative, für die Entwicklung der nachkonziliaren Kirche bedrohliche Seiten des Zentralismus zur Sprache; daß die Zentrale einer „Weltkirche" für ihren Dienst an der Einheit entsprechender bürokratischer Strukturen und Einrichtungen bedarf und daß von den päpstlichen Dikasterien, Kommissionen, Räten, Gerichtshöfen usw. auch viel Gutes für die Kirche ausgeht, bleibt unbestritten.

Die wachsende Kritik am Zentralismus

In jüngerer Zeit hat die Kritik am römischen Zentralismus weltweit zugenommen: Erklärungen von Theologen und von Bischöfen in aller Welt, Zeitschriften- und Buchpublikationen[1] bestätigen, was Kardinal König in der Einführung zu einer „Zentralismus-Tagung" der Münchener Katholischen Akademie äußerte, daß es bisher nicht gelungen sei, für das Verhältnis von Ortskirchen (und ihren Zusammenschlüssen in Bischofskonferenzen) und Gesamtkirche angemessene und konzilsgemäße Strukturen und Vorgangsweisen zu finden.

Der römische Zentralismus betrifft aber nicht nur das Verhältnis zu den Bischöfen und Bischofskonferenzen, sondern hat auch unmittelbare Auswirkungen auf die Pastoral. Wir wollen daher im Leitartikel der Frage nachgehen, ob man pastorale Einzelprobleme angeben kann, die aufgrund der zunehmenden Zentralisierung immer drükkender werden und schwieriger zu lösen sind, oder welchen Anteil der Zentralismus an der verbreiteten Angst, an Resignation und abnehmender Bereitschaft zum En-

[1] Man denke an die beiden aufsehenerregenden Bücher von *Bernhard Häring*, Meine Erfahrung mit der Kirche, und *Heinrich Fries*, Leiden an der Kirche (siehe dazu die Besprechungen in diesem Heft).

gagement, an Kirchenaustritten, an der Schwierigkeit, den Glauben an die nächste Generation weiterzugeben usw., hat.

Wir versuchen, die Antwort am Beispiel der Auswirkungen einiger bald nach dem Konzil getroffener Entscheidungen „Roms" auf die heutige Kirche zu geben.

Der Zentralismus und das Konzil

Der Zentralismus der päpstlichen Kurie, der auf dem letzten Konzil sehr deutlich auf seine notwendige Funktion im Dienst an der Einheit und Gemeinschaft der gesamten Kirche und am Papstamt zurückgedrängt wurde, begann gleich nach dem Ende des Konzils wieder zu wachsen. Das Bild der Kirche als Volk Gottes und als communio, die Aufwertung der „Laienchristen" und der Ortsgemeinden, die Kollegialität der Bischöfe, die Neubestimmung des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und vieles andere hätten aber neue Strukturen und Formen des Zusammenwirkens von Ortskirchen und Weltkirchenleitung, von Papst und Bischofskollegium erforderlich gemacht.

Bischofssynode als bloßes Beratungsorgan

Gerade jene Einrichtung, mit der Papst Paul VI. die Wichtigkeit der Kollegialität der Bischöfe unterstreichen wollte, nämlich die römische Bischofssynode, wurde zur ersten großen Bestätigung des Vorranges der römischen Kurie vor eben dieser Kollegialität: Indem der Bischofssynode nur *beratender* Charakter eingeräumt wurde, war eine echte Mitverantwortung bei der Leitung der Gesamtkirche durch Vertreter des Weltepiskopats, eine den Bedürfnissen der Ortskirchen entsprechende Willensbildung und eine Kontrolle der vatikanischen Bürokratie praktisch ausgeschlossen[2]. Das Hauptproblem für die Pastoral besteht wohl darin, daß es nahezu unmöglich erscheint, zu grundlegenden Reformen zu kommen, die aus der Situation der Ortskirchen erforderlich wären.

Eine Reihe von bedrängenden Fragen wird seit vielen Jahren tabuisiert. Selbst solch bescheidene Wünsche wie der der Bischofssynode zur Familie 1980, daß bezüglich der Wiederverheiratung Geschiedener die Erfahrungen der Ostkirchen studiert werden mögen, haben in fast zehn Jahren keine Folgen gezeitigt. Wünsche von nationalen Synoden und von Bischofskonferenzen (z. B. zur Frage der Laienpredigt oder der Zulassung von Frauen zum Diakonat) werden einfach abgelehnt, ohne sich um die negativen Folgen (für die Verkündigung, für das Verhältnis der Frauen zur Kirche usw.) zu kümmern.

[2] Während aber die Bischofssynoden von Paul VI. wenigstens als Beratungsorgane ernstgenommen wurden und die Beratungen in solch bedeutsamen Texten wie Evangelii nuntiandi ihren Niederschlag gefunden haben, war es seitdem teilweise sehr schwierig, die auf den Bischofssynoden vorgebrachten Anliegen der Ortskirchen in den entsprechenden päpstlichen Dokumenten wiederzuerkennen.

Humanae vitae – eine Entscheidung zugunsten einer konservativen Minderheit

Eine weitere Stärkung der römischen Kurie bildete der Umstand, daß Paul VI. mit seiner Enzyklika Humanae vitae nicht den Argumenten der großen Mehrheit von Bischöfen und Theologen aus aller Welt, die er selbst in die Kommission berufen hatte, sondern den Argumenten einer kleinen Minderheit aus „römisch" gesinnten Vertretern der Kommission folgte. (Eine Bischofssynode, die in dieser Frage gemeinsam mit dem Papst zu entscheiden gehabt hätte, wäre sicher zu anderen, differenzierteren Aussagen gekommen!)
Seitdem wurden die Frage der Empfängnisverhütung und andere Fragen der Sexualität (bis hin zum „Zusammenleben wie Bruder und Schwester", das von wiederverheirateten Geschiedenen als Voraussetzung für den Kommunionempfang gefordert ist) immer mehr gleichsam das „Schibboleth" für die katholische Rechtgläubigkeit: Ohne die vielfältigen theologischen und anthropologischen Erkenntnisse und ohne die Erfahrungen der Eheleute mit verantworteter Elternschaft zu berücksichtigen, soll die ganze Kirche dazu gebracht werden, einfach die Lehre der Enzyklika ohne Abstriche und Differenzierungen ständig zu wiederholen und zu praktizieren. (Die Disziplinierungen von Moraltheologen drehen sich deshalb fast immer um dieses Thema.) Wohl kein anderer Vorgang seit dem Konzil hat das Vertrauen der Menschen in die Zuständigkeit der Kirche in moralischen Fragen so erschüttert wie ihre Äußerungen zur Empfängnisverhütung und zu anderen Problemen der Sexualität und wie ihre Behandlung der wiederverheirateten Geschiedenen.

Aufwertung der Nuntien

Auch in anderer Hinsicht wurde im Zusammenhang mit Humanae vitae die Zentralisierungsschraube weitergedreht. Als verschiedene Bischofskonferenzen nach Erscheinen dieser Enzyklika erläuternde Stellungnahmen abgaben (z. B. Königsteiner Erklärung, Mariatroster Erklärung), beschloß Paul VI., daß auf der außerordentlichen Bischofssynode 1969 das Verhältnis Rom–Ortskirchen, insbesondere das Verhältnis der römischen Kurie zu den Bischofskonferenzen, behandelt werden sollte. Ohne deren Ergebnis abzuwarten, erließ er im Juni 1969 ein Motu proprio („Sollicitudo omnium ecclesiarum"), durch das die Stellung der Nuntien gegenüber den Bischöfen und Bischofskonferenzen erheblich aufgewertet wurde. Wo Nuntien sich dessen bewußt sind, daß sie nicht nur im Dienst an der Einheit der Gesamtkirche, sondern auch im Dienst an der Eigenständigkeit der Ortskirchen stehen, war und ist diese Aufwertung kein großes Problem. Doch kann sich die Tätigkeit eines Nuntius, der ausschließlich die Interessen von zentralistisch und vorkonziliar orientierten Mitgliedern der römischen Kurie

vertritt, zum Schaden für die Ortskirchen auswirken. Beispiele dafür sind aus vielen Ländern bekannt; in den vergangenen Jahren waren besonders auch verschiedene deutschsprachige Diözesen davon betroffen.

Die unheilvollen Folgen einer Bischofsernennung

Wie sehr solche zentralistischen, die Ortskirchen einfach überfahrenden Entscheidungen Roms zur schweren Belastung der Seelsorge werden können, läßt sich am Wirken des Wiener Weihbischofs Kurt Krenn zeigen. Dieser war vor zweieinhalb Jahren gegen die Bedenken eines Großteils von Klerus und Laien zum Weihbischof für die Bereiche Wissenschaft, Kunst und Kultur der Erzdiözese Wien ernannt worden. In der Hochschulseelsorge gibt es seitdem ungelöste Dauerkonflikte, an denen die Hochschulseelsorge zugrunde zu gehen droht. Die „Künstlerseelsorge" besteht bisher lediglich in der Gründung eines fragwürdigen Kunstbeirates. Zahlreich aber sind die Wortmeldungen zu allen möglichen Themen, mit denen Weihbischof Krenn Verwirrung stiftet und Zwietracht sät. Immer wieder sehen sich selbst Bischöfe veranlaßt, ihrem Mitbruder zu widersprechen – obwohl dies sonst nicht zur Übung der Bischöfe gehört[3]. Mit dem Vorsitz in einer diözesanen Glaubenskommission hat Weihbischof Krenn ein Instrument in die Hand bekommen, mit dem er die ganze Diözese nach seinem Wahrheitsverständnis zu disziplinieren versuchen kann[4]. Verständlich, daß sich vor allem bei vielen im kirchlichen Dienst stehenden Laientheologinnen und -theologen (z. B. bei vielen Religionslehrerinnen und -lehrern) Angst und Sorge um ihr berufliches Wirken in der Kirche breitmacht. Aber auch sonst nimmt die Bereitschaft zum Engagement in der Kirche bei vielen ab und verbreitet sich eine resignative Stimmung. Und viele fragen sich: Wie konnte Rom unsere sowieso schon schwierige Aufgabe als Seelsorger, Eltern, Lehrer usw. auf solche Weise erschweren?

[3] So hat selbst der Erzbischof von Wien, Kardinal Hans Hermann Groër, auf der konstituierenden Sitzung des „Diözesanforums" am 23. 9. 1989 eingeräumt, daß das Wirken Weihbischof Krenns nicht „unproblematisch" und „sicher auch nicht ohne viel Unruhe" gewesen sei: „sei es durch das, was er sagte, sei es durch das, was er nicht sagte." Und Kardinal Groër bat die Delegierten, Wege zu suchen, um aus dieser Spannung und aus diesen Schwierigkeiten herauszukommen (vgl. Kathpress Nr. 184 vom 25. 9. 1989, S. 2a). – Da Konflikte sich in der Öffentlichkeit besser verkaufen als die ganz gewöhnliche Glaubensverkündigung, ist Krenn derzeit vermutlich der am häufigsten in der Presse genannte Bischof Österreichs. Erinnert sei an seine bösartige Kritik an der Seminarerziehung (dort würden junge Menschen krank gemacht), seine Forderung einer missio canonica für Journalisten (was dem Konzil, das von Krenn in bestimmten Passagen immer wieder zitiert wird, diametral widerspricht), seine unqualifizierte Theologenschelte (die Theologie sei verpsychologisiert und versoziologisiert). Vgl. dazu *F. Csoklich*, Was ist in Österreichs Kirche los? in: Herder-Korrespondenz 43 (1989) 456–462.

[4] Das bleibt bei einer genaueren Betrachtung der sehr verschiedenartigen, zum Teil auch gegensätzlichen Aussagen Weihbischof Krenns zu diesem Thema. Demgegenüber hat Kardinal Groër ausdrücklich festgestellt, daß die Zielsetzung der Glaubenskommission ausschließlich die Beratung des Bischofs sei (vgl. Kathpress Nr. 155 vom 14. 8. 1989, S. 1).

Die Stärkung der päpstlichen Machtstrukturen durch den CIC als Problem der Ökumene

So sehr der CIC von 1983 in vielen Detailfragen den Forderungen des II. Vatikanischen Konzils nachgekommen ist, sind die eigentlichen Machtstrukturen ganz auf Rom hin ausgerichtet, wobei die römische Kurie heute jede Gelegenheit benützt, um diese Macht auszubauen. Das Bild von Kirche, das sie damit aber bietet, ist besonders auch für die anderen Kirchen und ihre Beziehung zur katholischen Kirche sehr belastend. Orthodoxe und evangelische Bischöfe, Theologen und andere Christen äußern sich besorgt über den Führungsstil in der katholischen Kirche[5]. Trotz verschiedenster offizieller Kommissionen, die sich um einen Abbau der Unterschiede und Gegensätze bemühen, haben viele Christen den Eindruck, daß die Ökumene stagniert.

Ein Zeichen dieser Distanzierung von Ökumene ist die Entscheidung Roms, den konziliaren Prozeß und die ökumenische Versammlung in Seoul nicht als Veranstalter mitzuverantworten, sondern nur durch Beobachter vertreten zu sein. Dabei konnte man bei der Europäischen ökumenischen Versammlung in Basel erleben, wie sehr der Geist Gottes auf die Gemeinsamkeit der Kirchen und ihres Zeugnisses für die Welt hindrängt!

Was bleibt zu tun?

Mir scheint das wichtigste zu sein, daß wir einander ermutigen, den von Papst Johannes XXIII. und vom II. Vatikanischen Konzil eingeschlagenen Weg konsequent weiterzugehen. Wenn alle, die von der Richtigkeit dieses Weges überzeugt sind, diesen Weg weitergehen, ohne sich einschüchtern zu lassen und ohne zu resignieren, wenn wir unsere Aufgabe wirklich als einen vom Evangelium inspirierten Dienst an den Menschen und an der Welt verstehen – zu dem selbstverständlich auch die Verkündigung eben dieses Evangeliums gehört! –, dann sollten die heutigen Belastungen zu ertragen und zu überwinden sein.

Abschließend möchte ich jenen Lesern und Leserinnen von Diakonia, die unsere Kritik gegenüber dem römischen Zentralismus kritisch betrachten, sagen, daß wir das Papstamt und eine zentrale Kirchenleitung im Sinne des II. Vatikanischen Konzils voll bejahen. Es geht uns lediglich darum, daß diese „Vertikale", dem Konzil entsprechend, um die „Horizontale" des Bischofskollegiums und der Ortskirchen ergänzt wird, daß die Sorge um die Einheit und die Sorge um eine lebendige Vielfalt einander tragen und stärken.

[5] So z. B. auch Metropolit Chrysostomus von Myra, der Vertreter des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, bei einer Pressekonferenz in Bonn im März 1989. Die Lösung des Problems der bischöflichen Kollegialität und die Stellung des Bischofs von Rom in diesem Kontext bezeichnete er als vordringliche Aufgabe des orthodox-katholischen Dialogs. Vgl. auch: *H. Grote*, Der Postmodernisteneid, in: MD 40 (1989) 65ff.

Artikel

Karl Gabriel

Gesellschaftliche Bedingungen und Folgen des Zentralismus in der katholischen Kirche

Der folgende Beitrag geht in seinem ersten Teil den Bedingungen nach, unter denen der Zentralismus in der neuzeitlichen katholischen Kirche entstanden ist. Im zweiten Teil wird zu klären versucht, warum der kirchliche Zentralismus heute mit wachsenden Folgeproblemen und Kosten verbunden ist. Nicht mit theologischen, sondern mit wissens- und organisationssoziologischen Argumenten soll damit Raum geschaffen werden für die Frage der Angemessenheit des kirchlichen Zentralismus für die Realisierung ihres eigenen Auftrags unter den gegenwärtigen gesellschaftlich-historischen Bedingungen. Die hier entwickelte soziologische Argumentation kann und will dabei den theologischen Diskurs nicht ersetzen, sondern vielmehr angesichts der theoretisch wie empirisch unleugbaren Probleme zu einem solchen herausfordern.

Die defensive Zentralisierung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert

Empirisch betrachtet ist die Zentralisierung der katholischen Kirche vornehmlich ein Werk des 19. Jahrhunderts. War die katholische Kirche bis zum Ende des 18. Jahrhunderts weitgehend Teil des traditionellen feudalen Herrschaftssystems, so entwickelte sie im Laufe des 19. Jahrhunderts eine eigenständige hierarchisch-bürokratische Organisationsstruktur. Die neu entstandene Organisationsform wurde gleichzeitig mit einer sakralen Legitimation ausgestattet.

In der Balance zwischen zentralistischen Kräften einerseits und dezentralen Mächten andererseits erwies sich die Kirche bis zum Ende des 18. Jahrhunderts als Teil der feudalistischen Gesellschafts- und Machtstrukturen im westlichen Europa. Seit der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts besaß die Kirche zwar eine eigenständige, hierarchisch angeordnete und sakramental abgesicherte „zentralistische" Ämterstruktur. Bis auf wenige Jahre blieb aber das von den päpstlichen Juristen entworfene Bild einer vom Papst zentral und souverän geleiteten Kirche, der sich auch der weltliche Arm zu unterwerfen hatte – auch innerhalb der Kirche selbst –, mehr Theorie als Wirklichkeit. Erst mit dem Ende des Feudalzeitalters zerbrach die über Jahrhunderte hin wirksame Machtbalance zugunsten des Zentrums. Ausgerechnet die bürgerlichen Revolutionen schufen dafür die Voraussetzungen. Sie trafen in erster Linie die Machtgrundlagen der kirchlichen Mittelinstanzen. Während die bischöflichen Kirchenfürsten in Frankreich wie in Deutschland ihre Machtbasis

verloren, gab Napoleon das Vorbild für einen sehr weitreichenden Strukturwandel der Kirche, als er bei der Neuordnung der französischen Kirche den Klerus der bürokratisch-hierarchischen Kontrolle durch den Bischof unterwarf. Gleichzeitig bediente er sich bekanntlich zur Stabilisierung seiner Macht der päpstlichen Autorität: Die Neueinsetzung der französischen Bischöfe wurde im Konkordat vereinbart und vollzog sich im Namen der päpstlichen Autorität.

Ausbau zentraler Verwaltungsinstanzen

Erst diese gesellschaftlich-historischen Rahmenbedingungen schufen die Voraussetzungen für den autonomen Zentralisierungsprozeß der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. Er wurde als ein defensiver Kampf um die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche gegenüber dem als Bedrohung wahrgenommenen neuzeitlichen Staat wie der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung insgesamt geführt. An die wichtigsten bis heute prägenden institutionellen Veränderungen sei hier nur erinnert: Die seit dem päpstlichen Absolutismus vorhandenen zentralen Verwaltungsinstanzen wurden ausgebaut. Das System der päpstlichen Legaten erhielt seine typische Doppelfunktion als diplomatische Repräsentanz päpstlicher Souveränität im staatlichen Bereich und als Kontrollorgan zwischen römischer Zentrale und bischöflichen Mittelinstanzen. Was schon das Tridentinische Konzil vorsah, wurde zum Teil erst jetzt durchgesetzt: die Rechenschaftspflicht der Bischöfe hinsichtlich ihrer Bistumsführung im turnusmäßigen „ad limina"-Besuch vor den römischen Instanzen und die Schaffung zentraler Priesterseminare in Rom zur Rekrutierung und Heranbildung einer homogenen kirchlichen Führungselite.

Die Zentralisierung der kirchlichen Strukturen setzte sich nach unten hin fort. Auch hier ist die Entmachtung autonomer Mittelinstanzen zugunsten des Zentrums und der Auf- und Ausbau zentraler Verwaltungsinstanzen zu beobachten.

Hierarchische Bürokratie – fast unüberwindlich

Als Max Weber in den ersten beiden Jahrzehnten unseres Jahrhunderts auf die Schlüsselfunktion zentralistisch-bürokratischer Strukturen für den Modernisierungsprozeß der westlichen Gesellschaften insgesamt stieß, da bot ihm die katholische Kirche viel Belegmaterial für seine These. Weber hielt die Bürokratie mit ihren hierarchischen Strukturelementen für das am schwersten zu zertrümmernde soziale Gebilde. Aus den feudalen Sicherheiten herausgerissen, griff die katholische Kirche im Kampf ums Überleben auf dieses Strukturprinzip zurück. Die Grundlagen dafür hatte in einem offensiven Prozeß das Mittelalter mit der institutionellen Verankerung ei-

ner sakramental legitimierten und aus Klerikern bestehenden Amtshierarchie geschaffen. Bis in das 19. Jahrhundert hinein blieb diese aber insofern begrenzt und mehr Anspruch als Wirklichkeit, als es machtvolle Gegenkräfte gab. Das Erbe der mittelalterlichen Kirche hatten zunächst die absolutistischen Staaten Europas angetreten, denen es gerade mit den Mitteln eines verschärften Hierarchieprinzips gelang, die Stände allmählich zu entmachten. Als sich nun der radikalisierte Souveränitätsanspruch des Staates gegen eine autonome institutionelle Existenz der Kirche richtete, da griff sie bedenkenlos auf das Strukturprinzip ihres Gegners zurück, konnte sie es doch mühelos als ihr historisches Eigentum reklamieren.

Für die gegenwärtige Diskussion um den Zentralismus in der Kirche müssen zwei weitere Aspekte angesprochen werden, die zum kirchlichen Erbe des 19. Jahrhunderts gehören.

Zum einen wurde die neu entstandene zentralistische Struktur nicht als durch die Zeitumstände notwendig gewordene Äußerlichkeit definiert, sondern als Teil – und für die Sicherung des Glaubens – zentraler Teil des Glaubensgutes sakralisiert.

Mit Hilfe der neuen organisatorischen Möglichkeiten gelang es der Kirche zum anderen, sich eine geschlossene volkskirchliche Basis zu schaffen bzw. zu erhalten. In scharfer Frontstellung zur protestantischen wie in Deutschland oder zur laizistischen Kultur wie in Frankreich entstanden katholisch geprägte kulturelle Milieus, in denen das katholische Glaubensgut eine bis in den Alltag hineinreichende Plausibilität erfuhr. Das katholische Bewußtsein feierte die Neuorganisation der Kirche als einen ans Wunderbare reichenden Wiederaufstieg aus tiefster Erniedrigung. Symbol des Wiederaufstiegs war das Papsttum, das seit der Gestalt Pius' IX. eine bis dahin unbekannte charismatische Qualität erhielt. Das päpstliche Charisma, das von der Spitze aus auf alle Glieder der Amtsstruktur ausstrahlte, ließ dabei die bürokratischen Elemente in der eigenen Struktur wenig ins Bewußtsein treten.

Zentralisierungstendenzen in der nachkonziliaren Kirche

Hat man allein die Organisationsstrukturen der Kirche im Blick, muß man zunächst konstatieren, daß sich der über mehrere Jahrhunderte hin währende Prozeß der Durchsetzung hierarchisch-bürokratischer Prinzipien auch nach dem Konzil fortgesetzt hat. Dies gilt nicht erst seit der jüngsten Zeit, in der eine zentralistische Praxis die strukturellen Gegebenheiten wieder stärker ins Bewußtsein gebracht hat.

Betrachtet man zum Beispiel die Kurienreform Pauls VI. genauer, so ergibt sich für unsere Fragestellung folgendes Bild: Die Stellung des Kardinalskollegiums und der Kardinäle hat sich stärker der exekutiven, hierarchisch-bürokratischen Funktion angenähert. Vor der Reform waren sie – einmal ins Amt gelangt – unabsetzbar und behielten auf Lebenszeit die mit ihrer Stellung verbundenen Rechte. Heute hängt nicht nur der Zugang, sondern auch die zeitliche Dauer der Funktion und des Amtes vom Willen des Papstes ab. Auch die neue Stellung des Staatssekretariats weist in dieselbe Richtung: Die unmittelbare Zusammenarbeit mit dem Papst bleibt nun auf das Organ des Staatssekretariats beschränkt. Der Papst selbst gehört keiner Kongregation mehr an, die unmittelbare Zusammenarbeit und damit der unmittelbare Zugang zum Papst sind an die Vermittlung des Staatssekretariats gebunden. Ohne Zweifel hat das Kardinalskollegium Reste einer eigenständigen Autorität verloren und ist stärker zum Instrument in der Hand des Papstes geworden.

Dieselbe Tendenz weist die neue Demissionsregelung für die Bischöfe auf: Sie macht nicht nur den Zugang zum Amt, sondern auch die Demission aus dem Amt vom unmittelbaren Willen des Papstes abhängig.

Zentralistisch-bürokratische Logik macht sich auch in den gegenwärtigen Problemen mit der Praxis einiger Bischofsernennungen deutlich bemerkbar. Es drückt sich darin der Wille aus, alte, vormoderne Hemmnisse der Ernennung des kirchlichen Führungspersonals „von oben" auszuhöhlen und unwirksam zu machen.

Ein weiteres Beispiel für die Fortsetzung zentralistischer Tendenzen stellt der Textentwurf der römischen Bischofskongregation „Der theologische und juridische Status der Bischofskonferenzen" dar. Der Textentwurf läßt das Interesse erkennen, die Kompetenzen der Ortsbischöfe gegenüber den Bischofskonferenzen als Kollegialorgane zu betonen und zu sichern. Die Funktion der Bischofskonferenzen als dezentrale Organe zum Ausgleich des römischen Zentralismus kommt dem Text nicht einmal in den Blick.

Fehlende Balance zwischen Zentralisierung und Dezentralisierung

Insgesamt wird man sagen müssen, daß die dezentralen Elemente der Ekklesiologie des II. Vatikanums bisher ihrerseits weitgehend Theorie geblieben sind und eine neue Balance zwischen Zentralisierung und Dezentralisierung nicht entstanden ist. Verschärft wird das Übergewicht des Zentralismus heute dadurch, daß die kommunikationstechnischen Möglichkeiten zur großräumigen Überwachung und Kontrolle eine neue Dimension erreicht haben. Die römische Politik bei der Besetzung theologischer

Lehrstühle ist dafür nur eines der eklatantesten Beispiele.

Die im wesentlichen in der gegenwärtigen zentralistischen Gestalt aus dem 19. Jahrhundert stammende Organisationsstruktur der Kirche trifft gerade in den westlichen entwickelten Gesellschaften heute auf einen veränderten Kontext. Als hervorstechendstes Merkmal kann die Auflösung des Milieuzusammenhangs gelten, in den die Kirchenstrukturen eingebettet waren. Welche Folgeprobleme – so soll weiter gefragt werden – ergeben sich für den traditionellen kirchlichen Zentralismus angesichts der tiefgreifenden Veränderungen in der Umweltsituation der Kirche insbesondere in den westlichen entwickelten Gesellschaften?

Wachsende „Kosten" des Zentralismus in der Kirche

Organisationstheoretisch läßt sich das Problem folgendermaßen formulieren: Für die Situation zwischen 1850 und 1950 etwa kann man von einer gewissen Entsprechung der internen Organisationsstruktur der katholischen Kirche und ihrer Umwelt ausgehen. Wie die neuere Organisationsforschung betont, hängen die Möglichkeiten und Fähigkeiten einer Organisation wesentlich davon ab, ob es ihr gelingt, eine ihrer Umwelt angemessene interne Struktur auszubilden. Oder anders formuliert: Wie und wieviel von ihrer Umwelt eine Organisation wahrnimmt und als für sie relevant zuläßt, hängt von ihrer internen Struktur ab. Für eine zentralistisch-bürokratische Organisationsstruktur gilt nun folgendes: Sie setzt zu ihrer Wirksamkeit eine möglichst einfach strukturierte, sich nur langsam ändernde und deshalb gut vorhersehbare Umwelt voraus.

Zentralismus – ungeeignet für personenbezogene Aufgaben

Ein zweiter Aspekt kommt hinzu: Sie ist besonders geeignet für Aufgaben der Herrschaft und Kontrolle, weniger zur Erfüllung komplexer Aufgabenstellungen, insbesondere personenbezogener Art.

Beide Bedingungen trafen tendenziell und annäherungsweise für den klassischen Katholizismus zu: Solange ein relativ geschlossenes katholisches Milieu existierte, konnte man von einer überschaubaren, sich nur langsam ändernden Umwelt ausgehen. Die Gläubigen als Adressaten kirchlich-organisatorischen Handelns gehören in dieser Perspektive zur Umwelt der Organisation. Sie konnten ebenfalls als ein relativ einheitlicher Typus, nämlich als „Katholik" mit typischen Merkmalen, wahrgenommen werden. Ebenso galt, daß das Organisationshandeln weniger an religiöser Produktivität im Sinne einer Weitergabe des Glaubens orientiert zu sein brauchte; das leisteten zu einem großen Teil die Familie und das katholische Milieu. Das Organisationshandeln konnte sich viel

stärker aufs „Firmieren" – anklingend im Begriff „Firmung" –, aufs Kontrollieren und Ordnen beschränken.

Wie oben deutlich wurde, hat die kirchliche Organisation im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an der Vereinfachung ihrer Umwelt selbst aktiv mitgewirkt, wenn ihr weitreichender Erfolg im Aufbau des katholischen Milieus auch nur unter bestimmten gesellschaftlich-historischen Bedingungen möglich war. Schon damals entbehrte die Vereinfachung nicht der Künstlichkeit, und es waren Organisationskosten zu verbuchen. Sie hielten sich aber in Grenzen und betrafen das breite katholische Volk nur wenig.

Für die neue Situation in den entfalteten Industriegesellschaften aber gilt die relative Entsprechung von Organisation und Umwelt so nicht mehr. Die gegenwärtige Situation ist geprägt durch einen länger anhaltenden Prozeß des Abschmelzens des katholischen Milieus, eine stärkere Individualisierung auch in der Glaubensdimension und eine Vervielfältigung der Lebensstile unter den Katholiken.

Das Organisationshandeln – dies ist der zweite Aspekt – steht heute vor der Anforderung, selbst religiös produktiv zu sein, weil weder die Familie noch das katholische Milieu die religiöse Sozialisation wie bisher zu tragen vermögen.

Wandel der Organisationsstruktur

Wenn sich unter diesen veränderten Umweltbedingungen die Organisationsstrukturen nicht wandeln, werden die Organisationskosten wachsen. Sie können die Form von Konflikten, Legitimationszerfall, Autoritätsverlust, Apathie und Rückzug annehmen. Gegenwärtig scheinen die Organisationskosten so hoch geworden zu sein, daß sie sich von niemandem mehr leugnen lassen. Besonders kritisch ist die Situation deshalb, weil sich eine scheinbar unumgehbare Alternative auftut. Wenn die Autoritätshierarchie den Standpunkt vertritt, aus prinzipiellen Gründen sei eine Strukturveränderung nicht möglich, bleibt nur der Weg – koste es, was es wolle –, von der Fiktion einer einfachen Umwelt auszugehen und alle Macht einzusetzen, eine möglichst einfache Umweltstruktur wiederherzustellen. Was sich dem nicht fügt, muß nach außen – über eine neu zu stabilisierende Grenze – abgedrängt werden. Gerade an der Basis muß diese Strategie die Belastungen und Spannungen noch mehr erhöhen. Sie greift in die vielfachen Versuche an der Basis ein, in „vorauseilendem Gehorsam" die Voraussetzungen für flexiblere, adäquatere Organisationsformen zu schaffen. An der vielerorts fortgeschrittenen Überwindung des pastoralen Schismas zwischen Klerikern und

Laien in den Gemeinden ließe sich dies meines Erachtens gut zeigen.

Für die Kirche wird die Frage gegenwärtig drängend, welche Organisationsstrukturen ihren neuen Anforderungen hinsichtlich eigener religiöser Produktivität angemessen sind. Wie sich aus den Bedingungen der Wertetradierung ableiten läßt, konfrontiert dies die kirchliche Organisation mit der Notwendigkeit, möglichst personen- und kleingruppennahe Organisationsstrukturen auszubilden. Man kann davon ausgehen, daß für religiöse Produktivität analoge Bedingungen wie für das Gelingen von Dienstleistungen im psychosozialen Bereich gelten. Sie können nur zustande kommen unter aktiver Mitwirkung der Adressaten. Bei personenbezogenen Dienstleistungen sind die Konsumenten immer gleichzeitig Mitproduzenten des Gutes, das hergestellt werden soll, weil Produktions- und Konsumtionsprozeß in eins fallen und nicht voneinander getrennt werden können. In ihrem Gelingen ist die Glaubenstradierung – wie Franz-Xaver Kaufmann formuliert – an „dialogische Sozialbeziehungen" gebunden.

Vermutlich noch schärfer als für öffentliche Verwaltungen, die als Leistungsverwaltungen psychosoziale Dienstleistungen erbringen sollen, stellt sich damit für die kirchliche Organisation das Problem, trotz des hierarchischen Kontrollinteresses genügend Spielraum für religiöse Produktivität an der Basis zu eröffnen. Die Entwicklung personenbezogener Leistungsverwaltungen läßt die Tendenz erkennen, die personennahen Bereiche stärker von der bürokratischen Kernorganisation abzukoppeln. Solche lose verbundenen Teilbereiche zeigen Merkmale wie eine relative Abwesenheit von Reglementierungen, geringe Inspektionsaktivitäten, Dezentralisierung und Delegation von Ermessen.

Erfolg durch Dezentralisierung

Die Möglichkeiten kirchlicher Organisation unter den gegenwärtigen Bedingungen – so läßt sich folgern – sind in hohem Maße abhängig vom Grad der Dezentralisierung. Umgekehrt gilt, daß Grenzen und Organisationskosten mit dem Grad der Zentralisierung steigen. Notwendig erscheint eine stärkere Trennung zwischen jenen Bereichen, in denen bürokratische Routinen und ein hoher Zentralisierungsgrad möglich und sinnvoll sind, von solchen, in denen sie religiös kontraproduktiv wirken. Wo eine stärkere Trennung tatsächlich funktioniert, führt dies auch zur Entlastung des bürokratischen Teils von unlösbaren Aufgaben und damit auch zur Reduktion von Angst und Unsicherheit. Faktisch hat sich im Verhältnis

von bischöflicher und gemeindlicher Ebene in den letzten Jahren aus den Notwendigkeiten der seelsorglichen Praxis heraus nicht selten mehr an Dezentralisierung durchgesetzt, als die formelle Struktur erahnen läßt. Infolge mangelnder Differenzierung geschah und geschieht dies aber weithin im Rahmen sogenannter „brauchbarer Illegalität" und hinterläßt auf allen Seiten ein hohes Maß an Unsicherheit. Fatale Wirkungen müssen punktuelle und unerwartete Durchgriffe in die Seelsorgepraxis von „ganz oben" haben, da sie häufig ein durch Erfahrungen gewachsenes, labiles System wechselseitiger Abstimmungen aus dem Gleichgewicht bringen.

Anwendung der eigenen Prinzipien

Theologisch und sozialethisch rächt sich heute, daß die Kirche das ja erst in der Neuzeit voll aufgebrochene Problem angemessener und richtiger sozialer Ordnungen nie auf sich selbst bezogen hat, sondern stets nur auf die anderen, die Ordnungen von Staat, Wirtschaft und Familie. Sonst hätte sich schon früher die Frage gestellt, wie denn die ihr in der Neuzeit zugewachsene zentralistisch-bürokratische Struktur mit dem Prinzip der Subsidiarität in Einklang zu bringen ist. So erhält man heute den Eindruck, daß sich die Kirche bisher den Weg zu den eigenen „Heilmitteln" verstellt hat, die in der übrigen Gesellschaft wieder auf zunehmende Aufmerksamkeit stoßen, um dem Dilemma der modernen Kultur zwischen zentralistischer Organisierung und Individualität zu begegnen. Angesichts der gegenwärtigen Glaubenssituation gibt es gute empirische Gründe, die Grundprinzipien der katholischen Soziallehre – insbesondere die Prinzipien der Subsidiarität und Personalität – auf Konsequenzen hinsichtlich der kirchlichen Organisationsstrukturen zu durchdenken.

Literaturhinweise:

M. N. Ebertz, Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: *K. Gabriel – F.-X. Kaufmann* (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1989; *A. Feige*, Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, Hannover 1982; *K. Gabriel*, Nachchristliche Gesellschaft heute, in: Diakonia 19 (1988) 27–34; *ders.*, Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Organisation in der individualisierten Gesellschaft, Vortrag auf dem Symposium aus Anlaß des 20jährigen Bestehens des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts St. Gallen, November 1988 (Veröffentlichung der Symposionsbeiträge in Vorbereitung); *K. P. Japp*, Wie psychosoziale Dienste organisiert werden. Widersprüche und Auswege, Frankfurt – New York 1986; *F.-X. Kaufmann*, Die Bedeutung kleiner Gemeinschaften für die Weitergabe des Glaubens aus religionssoziologischer Sicht, in: *ders.*, Religion und Modernität (im Erscheinen); *N. Luhmann*, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlin 1972; *M. Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe, hrsg. v. *J. Winckelmann*, Köln u. Berlin 1964 (zuerst 1922); *K. E. Weick*, Der Prozeß des Organisierens, Frankfurt 1985.

Knut Walf
Der Abbruch der Kirche des Konzils

Der Autor zeigt an einigen Beispielen aus dem Bereich der nachkonziliaren Entwicklung des katholischen Kirchenrechts, in welch hohem Ausmaß schon ab 1969 die Eigenständigkeit der Teil- und Ortskirchen und die Kollegialität der Bischöfe zugunsten einer Stärkung der päpstlich-kurialen Zentralgewalt zurückgedrängt wurden. red

Die Magna Charta der Eigenständigkeit der Teil- oder Ortskirchen

In der heutigen Situation der katholischen Kirche kann man nicht häufig genug den zentralen Satz der Dogmatischen Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils („Lumen gentium") in Erinnerung rufen: „In ihnen (sc. den Teilkirchen) und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche" (LG 23, 1).

Das letzte Konzil hat diese seine Aussage expliziert, indem es zudem betonte, die Bischöfe stellten jeweils ihre Kirche dar (ebd.) und die Teilkirchen erfreuten sich „ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes" (LG 23, 4). Nun wird man sicher nicht übersehen können, daß das Konzil in seinem Streben nach ausgewogenen Aussagen auch manches ambivalent ausgedrückt hat. Gerade derartige Formulierungen werden heute als Handhabe verwendet, auch die zitierten Aussagen zu relativieren[1]. Dennoch bleiben sie die Magna Charta der Eigenständigkeit der Teil- oder Ortskirchen gegenüber einem übersteigerten römischen Zentralismus.

Wichtige Schritte der Begrenzung:

In unserer schnellebigen Zeit vergessen viele von uns, daß zahlreiche der Maßnahmen Roms, diese Eigenständigkeit der Teilkirchen zu begrenzen, ja zu beschneiden, keineswegs erst während des derzeitigen, in vieler Hinsicht beklemmenden Pontifikats durchgeführt wurden, sondern daß diese Entwicklung bereits unmittelbar nach dem Konzil begann. Dazu einige Beispiele:

1969: Die päpstlichen Gesandten . . .

Da wäre etwa zu nennen das Motuproprio Pauls VI. über das Amt der päpstlichen Gesandten vom 24. Juni 1969, das mit den bezeichnenden Worten „Sollicitudo omnium Ecclesiarum"[2] beginnt. Bekanntlich hatte die Mehrheit auf dem Konzil eine Neuordnung des päpstlichen Gesandtschaftswesens gefordert, zum Teil mit scharfen Worten[3]. Paul VI. sprach nun in seinem Motuproprio davon, durch seine Gesandten nähme er am Leben seiner „Söhne" (= Ortsordinarien, also Bischöfe u. ä.) teil und werde die-

[1] *K. Walf*, Lakunen und Zweideutigkeiten in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: *G. Alberigo – Y. Congar – H. J. Pottmeyer* (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 195–207.

[2] „Die Sorge um alle (Teil-)Kirchen". Vgl. *K. Walf*, Das Motuproprio Pauls VI. über das Amt der päpstlichen Gesandten, in: AkKR 138 (1969), 113–126.

[3] Kardinal Suenens soll in diesem Zusammenhang davon gesprochen haben, die Nuntien verdienten eher die Bezeichnung Denunzianten.

sem (sc. Leben) gleichsam einverleibt. Ja, durch die päpstlichen Gesandten werde der Papst in die verschiedenen Nationen eingepflanzt („inserimur")! Die Gesandten würden ihm die Nöte und geheimsten Wünsche („intima desideria") dieser seiner „Söhne" mitteilen! Der ganze Abs. 10 der Einleitung des Motuproprios diente der Erklärung, daß das Amt des päpstlichen Gesandten nicht die bischöfliche Gewalt überlagere, substituiere oder hemme. Ganz im Gegenteil schütze ihr Amt die bischöfliche Gewalt[4]. Dieses Motuproprio hat die *innerkirchliche* Funktion der päpstlichen Gesandten eindeutig an die erste Stelle gesetzt (Berichterstattung an den Papst, Lieferung von Informationen an die römische Kurie, Mitwirkung beim sog. Informativprozeß über Kandidaten für das bischöfliche Amt).

. . . eine Korrektur des Konzils zur Stärkung des römischen Zentralismus

Wichtig ist auch, daß in diesem offiziellen Dokument erstmals in der nachkonziliaren Zeit Staat und katholische Kirche als „societates perfectae" (vollkommene Gesellschaften) bezeichnet wurden, was inhaltlich einen vollkommenen Bruch mit den verschiedenen ekklesiologischen Ansätzen des II. Vatikanischen Konzils bedeutete und anschloß an überholte, untheologische Kirchentheorien des 19. Jahrhunderts[5].

Der neue Codex hat übrigens in seinen cc. 362–367 nur teilweise die Bestimmungen dieses Motuproprios übernommen, z. B. etwa nicht die Regelungen der Beziehungen zwischen päpstlichen Gesandten und der entsprechenden Bischofskonferenz. Das Motuproprio weist auch diesbezüglich dem Gesandten eine deutliche Überwachungsfunktion zu! – Dieses Motuproprio stellt also eine erste, seinerzeit kaum bemerkte, einseitige Korrektur der Lehre des II. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis von Primat und Episkopat durch den Papst dar.

1972: Die Ernennung der Bischöfe . . .

Die schlimmen Vorgänge um die Ernennung des neuen Kölner Erzbischofs, aber natürlich viele vergleichbare Fälle in anderen Teilkirchen haben die Aufmerksamkeit auf die Frage der Bischofsernennungen überhaupt gelenkt. Auch diese Frage wird seit langem diskutiert, und die Problematik sowie die Tragweite der heutigen Ernennungspraxis werden seit Jahr und Tag mit eindeutig kritischer Tendenz dargestellt[6].

[4] Man vergleiche dies mit c. 333 § 1 CIC, wonach durch die päpstliche Gewalt die Gewalt der Bischöfe „gestärkt und geschützt wird"!

[5] Der resignierte schweizerische Missionsbischof Joachim Ammann OSB hatte auf dem Konzil sehr richtig gesagt, die päpstlichen Gesandtschaften seien „ein großes Hindernis für das Verständnis des wahren Wesens der Kirche"! Vgl. *W. Seibel – L. A. Dorn*, Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der zweiten Session, Nürnberg – Eichstätt 1964, 72, und: *Congar – Küng – O'Hanlon*, Konzilsreden, Einsiedeln 1964, 104–106, wo die Ausführungen Ammanns im Wortlaut (deutsch) abgedruckt sind.

[6] Erinnert sei nur an das Heft von CONCILIUM „Ortskirche und Bischofswahl" aus dem Jahre 1980 (Heft 8/9), insbesondere an den Artikel von

Wenn im CIC von 1983 lapidar steht „Der Papst ernennt die Bischöfe frei . . ." (c. 377 § 1), was einer entsprechenden Bestimmung im früheren kirchlichen Gesetzbuch entspricht, muß man doch wissen, daß dies erstmals eben im Codex von 1917 für die katholische Kirche festgelegt wurde! Damit wurde das vorkodikarische Recht „geradezu auf den Kopf gestellt"[7]. Auch sollte man sich wieder an das II. Vatikanische Konzil erinnern, auf dem bei der Diskussion um die Einflußnahme auf eine Bischofswahl nicht ausgeschlossen wurde, „daß die früher bestehende Gewohnheit, bei Berufung der Bischöfe das christliche Volk zu befragen, vielleicht wiederum eingeführt werden könne"[8]. Dies hatte zur Folge, daß nun auch im neuen CIC lediglich „weltlichen Autoritäten" keine Rechte und Privilegien bei Bischofswahlen eingeräumt werden (c. 377 § 5). Ursprünglich sollte allgemeiner von „Laien" gesprochen werden; dies aber hat das Konzil abgewiesen!

. . . eine Angelegenheit der päpstlichen Geheimdiplomatie

Aber auch in der Frage der Bischofswahl wurden in den siebziger Jahren die Weichen anders gestellt, in diesem Fall durch einen Erlaß (!) des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche vom 21. Mai 1972 („Episcoporum delectum"), also einer Institution der römischen Kurie, die für die Beziehungen zu den Staaten verantwortlich ist. Alles, was nun im neuen CIC (c. 377) über die Vorbereitung einer Bischofsernennung steht, findet sich bereits in diesem Erlaß. Neu war insbesondere die Ausdehnung des sogenannten absoluten Listenverfahrens auf die Gesamtkirche, d. h. unabhängig von der konkreten Besetzung eines Bischofssitzes müssen die Bischöfe oder auch die Bischofskonferenz einer Kirchenprovinz (nicht die nationalen Bischofskonferenzen!) wenigstens alle drei Jahre Namenslisten von Kandidaten für das bischöfliche Amt nach Rom schicken. Aber auch jeder einzelne Bischof kann dies tun, wenn er etwa mit den Vorschlägen seiner Kollegen nicht übereinstimmt. Im konkreten Besetzungsfall kommt jedoch dann dem päpstlichen Gesandten eine Schlüsselstellung zu, da über ihn alle Kandidatenlisten der zuständigen Instanzen (Kirchenprovinz oder entsprechende Bischofskonferenz, in einigen Ländern das Domkapitel) zusammen mit seinem eigenen Votum nach Rom gehen. Die Herder-Korrespondenz schrieb seinerzeit, daß die Bischofsernennungen „wesentliche Angelegenheiten der päpstlichen Geheimdiplomatie bei bloß informeller Mitsprache von Einzel-

H. Zapp, Die Bischofsernennung nach dem geltenden Recht und nach dem Entwurf des „liber II de populo Dei" von 1977, 500–504.

[7] *H. Müller*, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl, Amsterdam 1977, 233.

[8] *H. Schmitz*, Kleriker- und Weiherecht (Nachkonziliare Dokumentation 38), Trier 1974, 119.

personen und bischöflichen Gremien" seien[9]. Dem ist nichts hinzuzufügen.

1972: Der Eid des Diözesanbischofs . . .

Oder erinnern wir an etwas anderes: Im Zusammenhang mit der Inthronisation des neuen Salzburger Erzbischofs erregte dessen Eid bei der Amtseinführung Aufsehen. Dabei hatte der Erzbischof nur deutlich vernehmbar ausgesprochen, was jeder neue Diözesanbischof seit dem Jahr 1972 schwören muß: „Ich . . ., ernannter Bischof von . . ., werde der heiligen apostolischen römischen Kirche und dem höchsten Pontifex, dem Nachfolger des hl. Apostels Petrus im Primat und Stellvertreter Christi, sowie dessen rechtmäßigen Nachfolgern stets treu ergeben und gehorsam sein. Ihnen werde ich nicht nur höchste Ehre erweisen, sondern werde auch dafür sorgen, soweit es an mir liegt, daß ihnen die schuldige Ehre gezollt und jedes Unrecht von ihnen abgewehrt wird.

. . . ein Text wider den „Geist" des Konzils

Ich werde darauf bedacht sein, die Rechte und die Autorität der römischen Pontifices [= Päpste] auszudehnen und zu verteidigen; ebenso die Vorrechte ihrer Gesandten und Statthalter [procuratores]. Was jedoch dagegen von welcher Seite auch unternommen wird, werde ich dem höchsten Pontifex selbst aufrichtig melden."

In diesem Ton geht es noch zweimal so lang wie der zitierte Text weiter[10]. Meines Wissens hat sich bislang keiner der seit 1972 ernannten Diözesanbischöfe geweigert, diesen Treueeid abzulegen. Auch von irgendeiner Aufregung um diesen beklemmenden Text ist bislang nichts bekannt geworden. Was aber hat dieser Text noch mit dem „Geist" des II. Vatikanischen Konzils zu tun?

1976: Das ökumenische Konzil . . .

Alles, was heute die Eigenständigkeit der Teilkirchen bedroht, hat seine Vorgeschichte in den siebziger Jahren. Dazu gehören auch die Arbeiten an dem schließlich gescheiterten Unternehmen, der katholischen Kirche ein Grundgesetz („Lex Ecclesiae Fundamentalis" = LEF) zu geben. Immerhin haben diese Arbeiten aufmerksamen Beobachtern bereits damals gezeigt, wohin die katholische Kirche steuert: weg von der Offenheit des Konzils für andere Konfessionen und Religionen, zurück zur früheren Einschränkung der Religionsfreiheit auf die Ebene der Freiheit der Institution Kirche im allgemeinen gesellschaftlich-staatlichen Kontext[11]. Für unser Thema am wichtigsten war jedoch die langsame, aber konsequente Herabstufung des ökumenischen Konzils während der Arbeiten an der LEF. So wurde das Konzil im Entwurf der LEF vom Jahre 1976 erst an vierter Stelle der mögli-

. . . konsequent herabgestuft

[9] Herder-Korrespondenz 26 (1972), 268.
[10] *X. Ochoa*, Leges Ecclesiae post CIC editae, Bd. V, Rom 1980, Sp. 6440.
[11] *K. Walf*, Religionsfreiheit, in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh – Zürich 1988, 1056f.

chen Ausdrucksformen des Zusammenwirkens von Primat und Episkopat genannt: Nach der Bischofssynode, dem Kardinalskollegium und „anderen Personen und . . . Einrichtungen"; bei letzteren dachte man vermutlich an die römische Kurie und die päpstlichen Gesandten. Namhafte Theologen haben dem heutigen Papst Bedenken gegen die merkwürdige Behandlung des Konzils im Entwurf des Codex von 1980 vorgetragen. Aber was man nun im Codex von 1983 an Aussagen über das Konzil vorfindet, bestätigt den Eindruck, daß alles getan wird, das Prinzip der Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen zu schwächen. Die früheren eindeutigen Bestimmungen über das Konzil (cc. 222–229, CIC 1917) sind verwässert worden. Die zentrale Aussage über die Stellung des Konzils in der Gesamtkirche (c. 228, CIC 1917) wurde aus den eigentlichen Bestimmungen über das Konzil herausgelöst und in den diesen Bestimmungen vorgeschalteten c. 336 aufgenommen, der umfassend die beherrschende rechtliche Stellung des Papstes im Bischofskollegium umschreibt. Dieser Canon ist ein Konzentrat von LG 22, 2, jedoch bleibt die positive Funktion des gesamten Bischofskollegiums im Sinne des Konzils unerwähnt. Statt dessen wird die Unterordnung unter den Papst akzentuiert. P. Huizing und ich haben deshalb 1983 von einer „Neutralisierung des ökumenischen Konzils" im neuen CIC gesprochen[12].

1983: Die sogenannte konkurrierende Jurisdiktion . . .

Der neue Codex hat überhaupt die Akzente zugunsten des Papsttums und zum Nachteil für den Episkopat verschoben. Es ist unbegreiflich, diesen Codex als Frucht des II. Vatikanischen Konzils zu charakterisieren. Das läßt sich am überzeugendsten am Beispiel des c. 333 § 1 widerlegen: Dort wird nämlich das äußerst heikle Problem der sogenannten konkurrierenden Jurisdiktionsgewalt von Papst und Bischof in der Teilkirche angesprochen[13]. Dies bedeutet, daß im Falle des Versagens oder des Ausfalls der bischöflichen Gewalt der Papst gleichsam subsidiär zugunsten der Teilkirche eingreifen kann. Dies nennt der neue Codex nun „principatus ordinariae potestatis", was die deutsche Codex-Übersetzung abschwächend mit „Vorrang ordentlicher Gewalt" wiedergibt. „Principatus" bedeutet hingegen: höchste Machtstellung, kaiserliche Regierung und ist ein Begriff, mit dem die Position des römischen Kaisers umschrieben wurde. In einem neuzeitlichen und zudem kirchlichen Kontext wurde er durch das *Erste* Vatikanische Konzil eingeführt. Er steht

[12] Das ökumenische Konzil: Seine Bedeutung für die Verfassung der Kirche, in: Concilium 19 (1983), 499–500. Vgl. auch: *K. Walf*, Kirchenrecht, Düsseldorf 1984, 111ff.
[13] *K. Walf*, Kirchenrecht, 108ff.

im dritten Kapitel („De primatu Romani Pontificis") der Dogmatischen Konstitution „Pastor aeternus" des I. Vatikanischen Konzils! Auch die übrigen Teile des c. 333 § 1 stammen aus jenem Text.

... neue Vollmacht für den Papst

Der c. 333 § 2 CIC beschreibt, was man sich unter konkurrierender Jurisdiktion nunmehr vorzustellen hat. Danach hat der Papst das Recht, selbst zu bestimmen, ob er sein Amt „persönlich oder im kollegialen Verbund ausübt". Diese Bestimmung, die dem Papst praktisch freie Hand läßt, in die Geschicke der Kirche ohne Abstimmung mit dem Kollegium der übrigen Bischöfe einzugreifen, ist völlig neu. Vergleichbares findet sich nicht im früheren Codex, ganz zu schweigen in den Texten des II. Vatikanischen Konzils. Auch sie wurde erst im Zuge der Arbeiten an der LEF in deren Entwurf von 1976 eingefügt; von dort wurde sie dann in den neuen Codex übernommen.

Wertung

So läßt sich an Hand unterschiedlicher Beispiele zeigen, daß wichtige Weichen für den heutigen zentralistisch-papalistischen Kurs in den siebziger Jahren gestellt wurden. In einigen, aber längst nicht in allen Fällen kam damals bereits die notwendige Kritik auf. Man wird im Rückblick manche Maßnahmen in ihren Zusammenhängen deutlicher einschätzen und insbesondere behaupten können, daß in erster Linie durch die geheimen Arbeiten an der LEF Entscheidendes in der Struktur der katholischen Kirche verändert worden ist.

Folgenreiche Akzentverschiebungen zugunsten der Jurisdiktionsgewalt

Letztendlich haben alle hier genannten und zahlreiche weitere Maßnahmen dazu beigetragen, daß in der heutigen katholischen Kirche der Hauptakzent auf die Institutionen der Jurisdiktionsgewalt gelegt wird. Wenn man lediglich von Papalisierung oder Zentralisierung sprechen müßte, wäre dies schon schlimm genug. Viel gefährlicher jedoch für das weitere Bestehen der Kirche ist ihre Verrechtlichung. Die innere Struktur der Kirche Jesu Christi ist von ihren Anfängen her eine apostolische und später konkret eine bischöfliche. Diese „eigentliche" Struktur besteht im ordo, also in der Weihe, und damit besitzt die Weihegewalt die primäre Position, nicht die Jurisdiktionsgewalt. Es ist völlig unverständlich, daß das ansonsten so aktive Wächteramt der Glaubenskongregation nicht längst auf den Plan gerufen worden ist, die Entwicklung hin zu einer Überbetonung der Jurisdiktionsgewalt und weg von der Weihegewalt zu stoppen[14].

[14] So ist es etwa (trotz mancher Vorbehalte im Hinblick auf eine zeitgemäße Erneuerung der kirchlichen Ämter) zu begrüßen, daß Kardinal Ratzinger seinerzeit in der Kardinalskommission für die Reform des kirchlichen Rechts die traditionelle Lehre der katholischen Kirche von der heiligen Gewalt und damit auch das System der sog. relativen Ordination mit Erfolg verteidigt hat.

Unzeitgemäße Organisationshierarchie

Diese Entwicklung fördert beinahe unmerklich Mentalitätsveränderungen an Haupt und Gliedern. Und jene wiederum ermöglichen dann auch Maßnahmen, welche die katholische Kirche zu einer reinen Organisationshierarchie herabwürdigen. Dann kann man etwa Bischöfe in dieser Organisation verschieben wie Figuren auf einem Schachbrett. Man muß sich fragen, welche Faszination von einer derartigen Mega-Organisation noch auf junge und erwachsene Menschen ausgehen soll. In einer Zeit, in der unitarische politische Systeme, zu schweigen von den zentralistischen, in den entwickelten Staaten keine Zukunftschancen mehr zu haben scheinen und während föderalistische Systeme, die regionale Bedürfnisse respektieren, breite Zustimmung finden, läuft in der katholischen Kirche eine unzeitgemäße zentripetale Entwicklung ab. Dies ist umso unbegreiflicher, als die Catholica stets Einheit in Vielfalt bedeutet hat und damit in der Vergangenheit Vorbild für andere religiöse Gemeinschaften wie auch für politische Systeme war. Durch die heutigen unzeitgemäßen, ja absurden Maßnahmen befördern oder unterstützen stillschweigend ausgerechnet jene, die sich Hirten dieser Kirche nennen, eine unheilvolle Entwicklung unserer Kirche. Jedenfalls sind dafür nicht die von diesen wiederum gescholtenen Theologen verantwortlich, die sich gelegentlich aufgerufen fühlen, diese und manche andere Gefahren zu benennen.

Franz Kardinal König

Die Spannung zwischen Zentralismus und Kollegialität fruchtbar machen

Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um einen Text, der eine von Kardinal König gegebene Einführung in die Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Thema „Kirche zwischen Zentralismus und Kollegialität" am 8./9. April 1989 in München zur Grundlage hat. Der Kardinal betont darin vor allem die Notwendigkeit, die seit dem II. Vatikanischen Konzil anstehenden Fragen besonders im Verhältnis Bischofskonferenzen–Weltkirche einer baldigen Lösung zuzuführen und dabei vor allem auch dem Anliegen der Inkulturation und der Subsidiarität Rechnung zu tragen.* *red*

Zwischen Zentralismus und Kollegialität vermehren sich gerade in letzter Zeit die Spannungen. Um sie für das Leben der Kirche und für die Einheit des christlichen Glaubens fruchtbar zu machen, müssen von beiden Seiten Lö-

* Der Abdruck erfolgt mit Zustimmung der Akademie und des Patmos Verlages, bei dem die Referate dieser Tagung im Frühjahr 1990 erscheinen werden.

sungen und Antworten angestrebt werden. Entgegengesetzte Positionen können zu einem Justamentstandpunkt führen, sie können aber auch Anlaß sein, das Gemeinsame höherzuschätzen als das Trennende.

Papst und Bischöfe – ein einziges Kollegium

Die Idee der Kollegialität ist im Anschluß an das I. Vatikanum vom II. Vatikanischen Konzil aufgegriffen und ausführlich behandelt worden. Ein Ergebnis z. B. ist jener Passus in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Nr. 22 und nota 1), in dem es heißt: „Wie nach der Verfügung des Herrn der hl. Petrus und die übrigen Apostel ein einziges Apostolisches Kollegium bildeten, so sind in entsprechender Weise der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden. Schon die uralte Disziplin, daß die auf dem ganzen Erdkreis bestellten Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom durch das Band der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft hielten . . ., weisen auf die kollegiale Natur und Beschaffenheit des Episkopats hin." Eine solche Vorstellung von Kollegialität, eine solche Mentalität hat beim letzten Konzil nicht nur theologisch, sondern auch praktisch ihren guten Ausdruck gefunden.

Probleme bei der Umsetzung

Die Schwierigkeit beginnt allerdings später, als es galt, vom konziliaren, kollegialen Zusammenwirken der Bischöfe mit dem Zentrum beim Konzil selber einen den Intentionen des Konzils entsprechenden Weg für die Zeit außerhalb und nach dem Konzil zu finden. Es war ein Gedanke Papst Pauls VI., dem die Kollegialität besonders am Herzen lag, die Fortsetzung der Kollegialität nach dem Konzil in der Form von Bischofssynoden zu versuchen. Eine größere oder kleinere Teilnehmerzahl von Bischöfen – z. B. die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen der verschiedenen Länder – sollten diesen Gedanken in die Tat umsetzen. Bei diesen Zusammenkünften sind

Bischofssynoden

aber zwei Mängel festzustellen. Zunächst haben die Bischofssynoden nur beratenden Charakter, während das Kollegium der Bischöfe ja auch zur gemeinsamen Verantwortung für die ganze Kirche berufen ist. Dann aber geht es bei diesem Gremium um die Kirche im universalen, globalen Sinn. Die theoretischen und praktischen Schwierigkeiten beginnen aber besonders in jenem Falle, wo es sich um Probleme einer oder mehrerer Diözesen handelt, wie z. B. in Mittel- und Westeuropa nach dem Konzil.

Um hier Lösungen zu finden, wird eine allgemeine Berufung auf Kollegialität nicht ausreichen, auch wenn ihr Verhältnis zum Papst dem Konzil gemäßer strukturiert wäre. Vielmehr gibt es auch auf der Ebene der Bischofs-

Bischofskonferenzen

konferenzen selbst und in ihrem Verhältnis zu Rom noch zu lösende theologische und praktische Aufgaben, wie die Schwierigkeiten der letzten Zeit, z. B. bei Bischofsernennungen, zeigen. Die Frage lautet: Wie ist die Kollegialität von der globalen, universalen Ebene der Kirche zu übertragen auf örtliche Bischofskonferenzen? Ich sehe hier eine Schwierigkeit, eine Aufgabe, nicht nur für Rom, sondern auch für die regionale Ebene. Nach beiden Seiten geht es hier um Einheit in der Vielfalt.

Inkulturation

Bei einer Lösung dieser Aufgabe wird man besonders die Frage der Inkulturation berücksichtigen müssen. Bei dieser geht es um verschiedene Kulturen, die geprägt sind durch Sprache, Tradition und eigenes Volkstum. Wie geschieht die Einwurzelung der einen Kirche in die verschiedenen Kulturkreise und geistigen Welten? Wie soll Einheit in Vielfalt aussehen – nicht nur in den Missionsländern, sondern auch in allen anderen Teilen der Welt, etwa in Westeuropa? In einem Schlußkapitel eines Dokuments der Internationalen Theologenkommission zum Thema „Der Glaube und die Inkulturation" vom Oktober 1988 wird deutlich auf die westeuropäisch-amerikanische Situation von heute Bezug genommen. Die Kirche müsse sich mit „Sympathie der Kultur, Zivilisation unserer Zeit öffnen". Das bedürfe eines mutigen Prozesses im Sinne der Inkulturation, damit das „Evangelium in das Zentrum der Kultur selber eindringen kann" (Papstzitat). Die geänderten Lebensverhältnisse unserer modernen Zeit, die Kulturformen unserer sogenannten Moderne seien es, in die die Kirche von morgen hineingebaut werden solle. Das kann allerdings nur in enger Zusammenarbeit mit jenen sektorialen Bereichen, mit jenen Teilbereichen der Universalkirche geschehen, die sich durch gleiche Sprache und Lebensgewohnheiten als Moderne verbunden fühlen. Dafür ist die Zusammenarbeit von Zentrum und regionalen Bischofskonferenzen notwendig; und es bedarf neben gegenseitiger schriftlicher Informationen auch mündlicher Kontakte. Wenn aber der mündliche Dialog im Interesse der Einheit und Vielfalt heute mehr denn je notwendig ist, stellt sich die Frage, ob damit nicht die heute bestehenden Strukturen im Vatikan samt den Nuntiaturen überfordert sind, um die Begegnung von Glaube und moderner Kultur, die ohne Zweifel weit in die Aufgaben eines modernen Laienapostolats hineinreichen, wirklich zu fördern. Muß nicht unsere säkularisierte und pluralistische Gesellschaft auch positiv gesehen werden? Müssen wir nicht auch für unsere durch die Medienwelt geprägte Kultur ebenfalls die Inkulturation des Evangeliums immer wieder neu überlegen? Das aber

Überforderung zentralistischer Strukturen?

kann nicht allein von oben, sondern vor allem durch eine innere Umkehr der Menschen von unten geschehen.

Das II. Vatikanische Konzil ist nach anfänglicher Unsicherheit zu der Erkenntnis gekommen, es hätte keinen Sinn, sich hinter einem Konzilsgeheimnis zu verstecken. Es öffnete die Pforten den Nachrichtendiensten, den Medien, richtete ein Pressebüro ein und veranlaßte regelmäßige Pressekonferenzen. Es veröffentlichte ein eigenes Dekret über soziale Kommunikationsmittel. Das Weltinteresse am II. Vatikanum war nicht zuletzt aus diesem Grunde überaus groß.

Seit dieser Zeit hat sich die Welt der Medien mit ihren eigenen Maßstäben aller Vorgänge innerhalb der katholischen Kirche wie auch der Beziehungen von Kirche und Welt bemächtigt. Sie entspricht damit dem Satz in „Gaudium et spes": Die katholische Kirche „erfährt sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte ganz eng verbunden". Mit dieser Art und Weise der Information, mit dieser Prägung der öffentlichen Meinung durch die sozialen Kommunikationsmittel müssen wir leben, ob wir wollen oder nicht.

Meine Frage: Haben wir es schon gelernt, mit der Welt der Medien als Christen, als katholische Christen, aufgeschlossen, aber auch kritisch umzugehen? Für diese unsere Welt das Glaubenszeugnis abzulegen, in Wort und Tat, ist heute gewiß anders zu verstehen als in der nachapostolischen Zeit oder auch noch in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts.

Da die Umsetzung göttlicher und menschlicher Elemente in der Kirche in die politische Alltagssprache infolge einer medialen Vereinfachung auch mißverständlich und irreführend sein kann, sind auch hier mündliche Kontakte zur bestmöglichen Orientierung und zur Richtigstellung bedeutsam.

Das Subsidiaritätsprinzip ernst nehmen!

In diesem Zusammenhang taucht schließlich die Frage auf, wie das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche zu verstehen ist. Wie bekannt, geht es bei diesem Prinzip um das rechte Verhältnis von personaler (regionaler) Eigenverantwortung und einem übergeordneten Gemeinwohl. – Ich gehe mit den Theologen davon aus, daß der Charakter des Mysteriums in der Kirche den Sozialcharakter der Kirche nicht auslöscht. Nach der Darlegung von Lumen gentium ist die Kirche als „komplexe Wirklichkeit" zu sehen, die sich aus göttlichen und menschlichen Elementen aufbaut. Die Kirche ist nicht nur ein Mysterium, sondern auch eine societas (Nr. 23). Übrigens stellte schon Pius XII. fest: „Auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur, gilt das Subsidiaritäts-

prinzip."[1] Ich zitiere dazu W. Kasper: „In besonderer Weise gilt das Prinzip der Subsidiarität vom Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche. So wenig sich die Ortskirche von der Universalkirche trennen, einen eigenen Weg gehen kann, ebensosehr lebt die Universalkirche nur in Ortskirchen."[2]

In Freiheit und gemeinsamer Verantwortung . . .

Hier ist noch eine Reihe von theoretischen Fragen vor uns, die für die Zukunft der Kirche von großer Bedeutung sind, vor allem für das Verhältnis von Bischofskonferenzen und Vatikan. Die Frage der Inkulturation ist davon verschieden, aber benachbart. „Die Sache, um die es geht, ist die Freiheit in der Kirche. Es gilt herauszustellen, daß und wie christliche Freiheit und Gemeinschaft in der konkreten katholischen Kirche sich nicht fremd sind, sondern unlösbar zusammengehören. Nicht zuletzt davon hängt heute die Glaubwürdigkeit der Kirche entscheidend ab."[3]

. . . Angst und Mißtrauen überwinden

Hier ist der neuralgische Punkt, um auf die Frage von Angst, Mißtrauen in der Kirche hinzuweisen. Die Sorge um den rechten katholischen Glauben in der hierarchischen Ordnung ist für die gesamte Kirche vom Papst bis zum Pfarrer eine ganz vitale Angelegenheit. Diese Sorge wird getragen vom Glauben und der Hoffnung, aber auch von dem Satz bei Johannes: „Euer Herz sei ohne Angst, glaubt an Gott und glaubt an mich." Wenn aber die Sorge um die Kirche und das gläubige Wissen um den Beistand des Heiligen Geistes abgelöst wird durch Unsicherheit, Angst, Mißtrauen, dann stimmt etwas nicht.

Auch in der Welt von heute sind Kleingläubigkeit und Verzagtheit nicht die Tugenden der Christen. Ich verweise auf den Schluß von Gaudium et spes (Nr. 92): Das alles „verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint, als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe."

[1] AAS 38 (1946), 144.
[2] *W. Kasper*, Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche, in: Internationale katholische Zeitschrift 18 (1989) 155–162, hier 161.
[3] Ebd. 162.

Marie-Louise Gubler
Lebendige Vielfalt des Anfangs

Unser Bild der frühesten Kirche ist oft verzerrt. Zum einen sehen wir die neutestamentlichen Texte durch die Brille einer späteren, „zentralistischen" Sicht, zum andern vorwiegend aus der paulinischen Optik. Wer sich aber die Mühe nimmt, im Neuen Testament auch zwischen den Zeilen zu lesen, entdeckt eine überraschende Vielfalt an Lebensäußerungen und Organisationsformen der ersten christlichen Gemeinden. *red*

Antiochia am Orontes: pulsierende Missionszentrale

Die Apostelgeschichte – eine Art „Missionschronik" der frühesten Kirche – erwähnt auffallend oft die christliche Gemeinde von Antiochia in Syrien. Entstanden durch die Verkündigung der vertriebenen Judenchristen griechischer Sprache (Hellenisten) anläßlich der Verfolgung nach der Ermordung des Stephanus (Apg 6–7), war sie immer wieder Ausgangspunkt großangelegter Missionsreisen. Neu an dieser Gemeinde war, daß sie auch Nichtjuden, sogenannte „Griechen", taufte und so zur Brücke für die späteren heidenchristlichen Gemeinden in Asien und Griechenland wurde. Als die Jerusalemer Verantwortlichen davon hörten, wehrten sie nicht ab (noch nicht!), sondern sandten den Zyprioten Barnabas, selber Judenchrist aus der Diaspora, nach Antiochia. Dieser Mann – auf Vermittlung bedacht und weltoffen – „entdeckte" Paulus, der vor Damaskus seine Bekehrung erfahren und in seine Heimatstadt Tarsus zurückgekehrt war. Barnabas war es auch, der Paulus bei den Altaposteln in Jerusalem einführte, ihn nach Antiochia brachte und dort mit ihm zusammen für die erste große Asienreise ausgesandt wurde. Nach Antiochia werden sie immer wieder zurückkehren. Die Spuren dieses hellenistischen Christen und Gemeindeleiters verlieren sich, nachdem es zum heftigen Streit zwischen ihm und Paulus kam, der zur Trennung der beiden Gefährten führte (schuld war der Neffe Johannes Markus, der auf der ersten Reise kapituliert hatte und dem der Onkel Barnabas eine zweite Chance geben wollte: Paulus lehnte kategorisch ab, vgl. Apg 15, 36–41). Wie wichtig Antiochia war, läßt sich aus der kleinen Notiz entnehmen: „In Antiochia nannte man die Jünger zum ersten Mal Christen" (Apg 11, 26).

Die späteren Gemeinden des Paulus übernahmen die Organisationsform von Antiochia, bei der Propheten und Lehrer eine große Rolle spielten. Leider erfahren wir nicht, wie die von Barnabas auf Zypern gegründeten Gemeinden lebten – die Korrespondenz des Barnabas ist nicht erhalten, und das Interesse der Apostelgeschichte liegt nicht beim Schicksal der Apostel, sondern einzig auf der Ausbreitung des Evangeliums bis nach Rom. Nur in-

direkt erfahren wir von der Art der Evangeliumsverkündigung: meist waren es Vertriebene wie die Hellenisten oder das judenchristliche Ehepaar Priszilla und Aquila, die es an ihren Zufluchtsort mitbrachten (Apg 18), oder Sympathisantinnen des Judentums wie die „gottesfürchtige" Lydia, Purpurhändlerin in der makedonischen Garnisonsstadt Philippi (Apg 16), die es in ihr Haus mitbrachte und einer Hausgemeinde vorstand.

Viele Männer und Frauen als „Evangelisatoren"

Schon diese wenigen Angaben lassen erkennen, daß neben dem „Völkerapostel" Paulus viele andere Christen, Männer wie Frauen, in Zusammenarbeit mit ihm oder unabhängig von ihm das Evangelium verkündigten, christliche Gemeinschaften aufbauten, den Gebets- und Eucharistieversammlungen in den Privathäusern vorstanden und dabei verschieden vorgingen. Paulus suchte in großer Eile die Handelszentren auf und überließ den regionalen Vertrauensleuten den Aufbau der Gemeinden; Priszilla und Aquila dagegen blieben längere Zeit an einem Ort, bauten ihre Hausgemeinde auf, unterwiesen Neuankommende (Apollos), nahmen Missionare auf (Paulus), bis sie – vielleicht aus beruflichen Gründen – weiterzogen. Die lange Grußliste im Römerbrief nennt oft Paare (Priska und Aquila, Andronikus und Junia, Philologus und Julia, Nereus und seine Schwester) und bezeichnet die Evangelisation als „viel Mühe auf sich nehmen" (bei Maria, Tryphäna und Tryphosa, Persis). Paulus nennt diese Männer und Frauen Mitarbeiter und sogar „angesehene Apostel" (Andronikus und Junia: weshalb die Frau Junia um 1300 zum Mann Junias wurde) und empfiehlt Phöbe als „Diakon" (in der männlichen Form!) und „prostatis" (Vorsteherin) (vgl. Röm 16, 1–16). Vom Schicksal dieser Prediger und Predigerinnen und dem ihrer Gemeinden erfahren wir nichts. Aus kleinen Anfängen in einem Hauswesen entstanden durch die Arbeit dieser Leute Kirchen, die wohl in vielem der antiochenischen Gemeinde geglichen haben werden.

Die Kirche Gottes in Korinth

Auf seiner zweiten Reise gründete Paulus eine christliche Gemeinde in der weltbekannten (und übel beleumundeten) Hafenstadt Korinth. Einige Jahre später (ca. 53–55) schrieb er ihr einen ersten Brief mit Antworten auf ihre Anfragen und ihre Klagen über Mißstände. „Leute der Chloë" – offenbar eine Hauskirche unter Leitung einer Frau – hatten von Streit, Personenkult und Rechthaberei unter den Christen berichtet: da gab es eine Paulus-, Apollos-, Kephaspartei und Christusleute (1 Kor 1, 10–17). Bemerkenswert ist, wie Paulus die Christen von Korinth anspricht: „an *die Kirche Gottes in Korinth*" (1 Kor 1, 2). Für Paulus ist die „ekklesia" die *Ortskirche,* ja, sogar eine

kleine Hausgemeinde in einer Stadt (die Kirche im Haus von Priska und Aquila, die Hauskirche des Aristobul, Narzissus, Olympas: Röm 16, 3ff). Diese Ortskirche ist „die Kirche Gottes", und wenn Paulus von mehreren Gemeinden spricht, sind es „die Kirchen in der Provinz Asien" (1 Kor 16, 19), die „Kirchen Christi" (Röm 16, 16). Wo er eine neue Sitte mißbilligt, verweist er auf die Bräuche der andern Kirchen Gottes (1 Kor 11, 16). In einer Stadt kann es *mehrere Hauskirchen* geben wie z. B. in Philippi (bei Lydia und beim Gefängnisvorsteher, Apg 16), Jerusalem (im Haus der Maria und beim Herrenbruder Jakobus, Apg 12). Nie werden Orts- oder Hauskirchen als bloße Filialen von Jerusalem verstanden, sondern ihre Konflikte regeln sie selbständig (z. B. Korinth) und ihre Organisation ist verschiedenartig (das antiochenische Modell mit Lehrern und Propheten; in Korinth erweitert um andere charismatische Aufgaben; das Ältestenkollegium wie in Jerusalem; die spätere Doppelstruktur mit Episkopen und Diakonen in Kleinasien).

Jerusalem: ehrwürdige und arme Mutterkirche

Wie der Tempel von Jerusalem bis zur Zerstörung um 70 für jeden Juden geistiges Zentrum war, so kommt auch der Mutterkirche in Jerusalem eine besondere Bedeutung zu. Nach der Flucht des Petrus (vgl. Apg 12) scheint sie unter der Leitung des Herrenbruders Jakobus gestanden zu haben. Diesen Herrenbruder zählt Paulus neben Petrus und Johannes zu den „Säulen"; die drei waren die „Angesehenen", an deren Gemeinschaft ihm lag (Gal 2, 6–9). Jerusalem war der Ort, wo Jesu Schicksal sich erfüllt hatte und die erste Kirche entstanden war. Als Zeichen der Dankbarkeit und der solidarischen Verbundenheit aller Missionskirchen mit der Mutterkirche sammelte Paulus bei den besser dotierten Kirchen Griechenlands für die Armen in Jerusalem. Bei den Korinthern muß er mit einiger Rhetorik Geld locker machen, um nicht eine „Gabe des Geizes" überbringen zu müssen (2 Kor 9, 5–15). Anderseits ist ihm sehr daran gelegen, in Jerusalem klarzumachen, daß diese Kollekte *Ausdruck der Verbundenheit* (der koinonia – communio), *nicht aber der Unterwerfung* ist. Darum will er die Spende von Mazedonien und Achaia persönlich und „ordnungsgemäß" übergeben (Röm 15, 25ff), was er letztlich mit dem Leben bezahlt (trotz Warnungen in Milet besteht er auf dieser Übergabe und wird in Jerusalem gefangengesetzt, Apg 21).

Ein Herz und eine Seele?

Zweimal wird in der Apostelgeschichte die Einigkeit der Urkirche betont (Apg 2, 44–47; 4, 32). Dies läßt aufhorchen: Warum wird dieses Idealbild so betont? Ist es eben gerade nicht selbstverständliche Wirklichkeit? Ist es Appell und Präskription – auch im Gewand einer Deskripti-

on? Der Eindruck wird durch die Lektüre der folgenden Abschnitte bestätigt: Da ist von massiven Betrügereien die Rede (Hananias und Saphira, Apg 5), von einem heftigen Streit zwischen Einheimischen und Neuzugezogenen (Apg 6), von persönlichen Rivalitäten zwischen Paulus und Petrus und den Jakobusleuten (Gal 2; vgl. Apg 11), vom unschönen Zwist zwischen Paulus und Barnabas (Apg 15, 39ff). Auch in den Briefen des Paulus erfahren wir von Meinungsverschiedenheiten zwischen Paulus und korinthischen Frauen in Gottesdienstfragen (1 Kor 11) oder zwischen Missionarinnen (Evodia und Syntyche, Phil 4, 2) und immer wieder von Gewinnstreben, unlauteren Absichten und gehässigen Angriffen seiner Gegner in den eigenen Reihen. Die Öffnung der Kirche für die Heidenwelt brachte viele Probleme, die gelöst werden mußten, wie die Frage der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für gläubig gewordene Nichtjuden, die Frage des Verhältnisses von Männern und Frauen im Gottesdienst, von Ehe und Eheverzicht aus asketischen Gründen, von der Teilnahme von Christen an heidnischen Mahlzeiten (diese Frage war für Petrus bei der Begegnung mit Kornelius in Caesarea bereits akut geworden). Wo eine Ortskirche ein Problem lösen konnte, löste sie es selbst: in einem gravierenden Fall von Inzest, der zum Skandal für die Gemeinde von Korinth wurde, schreibt der abwesende Paulus: „Im Namen Jesu unseres Herrn wollen wir uns versammeln, ihr und mein Geist, und zusammen mit der Kraft Jesu, unseres Herrn, diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tag des Herrn gerettet werde" (1 Kor 5, 4f). In einer so schwerwiegenden Frage wie der der Exkommunikation muß die *ganze Gemeinde* mitentscheiden, damit die Maßnahme dem Betroffenen zum Heil gereicht („Rettung").

Konzil – zur Lösung grundlegender Probleme

Wo allerdings die Probleme die Möglichkeiten einer Ortskirche übersteigen, weil sie von grundsätzlicher Bedeutung sind, versammelt man sich zum Konzil. Nach der Schilderung der Apostelgeschichte stiften strenggläubige Judenchristen pharisäischer Schule heillose Verwirrung, weil sie die Einhaltung des mosaischen Gesetzes auch von den Heidenchristen verlangen und in Streit mit Barnabas und Paulus geraten. Die betroffenen Gemeinden (allen voran Antiochia) senden die beiden als Delegierte nach Jerusalem, damit sie dort mit den Aposteln und den „Ältesten" darüber beraten. Vorbildlich ist die Art der Konfliktlösung: leidenschaftlich wird diskutiert und gestritten, bis Petrus als erster das Wort ergreift und von seiner „Bekehrung" in Caesarea berichtet (als er den Heiden

Kornelius – fast gegen seinen Willen – im Auftrag Gottes taufte). Dann hören alle dem Bericht von Barnabas und Paulus zu, die für die Freiheit vom Gesetz auftreten und von ihrer Asienreise berichten. Zuletzt ergreift der Herrenbruder Jakobus das Wort und liefert für die neue Freiheit sogar einen Schriftbeweis (Apg 15). Daß er nach diesem grundsätzlichen Ja für die Freiheit gewisse Rücksichtnahmen auf die Empfindlichkeit strenggläubiger Judenchristen verlangt („Jakobusklauseln", Apg 15, 19–21), erklärt er ausdrücklich als seine persönliche Meinung und begründet diese mit den großen jüdischen Gemeinden im griechischen Missionsgebiet. Die Streitfrage wird schließlich „zusammen mit der ganzen Gemeinde" gelöst und das Konzilsdokument nicht nur Paulus und Barnabas überreicht, sondern auch mit den Abgesandten Silas und Judas nach Antiochia gebracht, damit diese es mündlich erklärten. Diese sprechen den Christen der Diaspora „mit vielen Worten Mut zu und stärkten sie" (Apg 15, 32). So ist die erstaunliche Formel nicht nur leere Phrase: „Der Heilige Geist und wir haben beschlossen, euch keine weitere Last aufzuerlegen . . ." (Apg 15, 28). Von diesem Handschlag der Apostel für die Freiheit berichtet Paulus den Christen von Galatien: „Deshalb gaben Jakobus, Kephas und Johannes, die als die ‚Säulen' Ansehen genießen, mir und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft: Wir sollten zu den Heiden gehen, sie zu den Beschnittenen. Nur sollten wir an ihre Armen denken: und das zu tun, habe ich mich eifrig bemüht" (Gal 2, 9–10). Fortan gab es innerhalb der christlichen Ökumene verschiedene Wege, aber ein solidarisches Einstehen füreinander.

Wo blieben die Frauen?

Sowohl die „Missionschronik" des Lukas wie die Briefe des Paulus sehen die Dinge aus der Sicht von Männern. Wie aber hat sich die alte Taufformel, die Paulus im Galaterbrief zitiert, auf das Verhältnis von Männern und Frauen ausgewirkt: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau" (Gal 3, 28)? „In Christus" sind alle Privilegien aufgrund der Religion, des Standes und des Geschlechts bedeutungslos geworden. Das mußte Konsequenzen haben. Unzweifelhaft spielten Frauen von Anfang an eine sehr aktive Rolle in der Evangelisation als Predigerinnen, Katechetinnen (Priszilla unterweist Apollos), Leiterinnen von Hauskirchen (Lydia, Maria in Jerusalem u. a.), als Prophetinnen im Gottesdienst (1 Kor 14). Sie scheuten sich auch nicht, dem Paulus zu widersprechen, wo er – wie in der Frage der gottesdienstlichen Haartracht – allzu jüdisch-konservativ dachte. Gerade dieser Fall ist recht aufschlußreich

und zeigt sowohl das neue Selbstwertgefühl der korinthischen Christinnen wie die zunehmenden Restriktionen, denen sie ausgesetzt waren. Die geforderte „Bedeckung" des Frauenhauptes (ob es sich um einen Schleier oder um die ordentliche Frisur handelte, ist umstritten), versucht Paulus mit schultheologischen Argumenten zu belegen, nimmt diese aber zurück und argumentiert naturrechtlich, bis am Schluß nur noch der Hinweis auf die Sitte übrigbleibt (1 Kor 11, 16: „Wenn aber jemand meint, er müsse darüber streiten, wir und auch die Kirchen Gottes kennen einen solchen Brauch nicht!"). Am Ende des 1. Jahrhunderts werden die Frauen massiv zurückgebunden, wie die in 1 Kor 14 eingefügte Glosse mit Schweigegebot (1 Kor 14, 34–36) und die – mit rabbinisch-spitzfindiger Bibelexegese begründete – Unterordnung unter den Ehemann in 1 Tim 2, 11–15 zeigen. Anlaß (und wohl auch Folge) war die Abwanderung der Frauen in häretisch-gnostische Bewegungen, wo sie als Prophetinnen und Predigerinnen eine aktive Rolle spielen konnten und großen Einfluß auf die Familien gewannen (bereits die Pastoralbriefe machen Front gegen diese Bewegungen und bezeichnen diese Frauen als „geschwätzig" und indiskret [1 Tim 5, 13] oder karikieren sie als solche, „die immer lernen und doch nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen können", 2 Tim 3, 7).

Die besonderen Qualitäten der Witwen

Zu diesem zunehmenden Mißtrauen gegen seelsorgerlich tätige Frauen gehört auch, daß von den Witwen (in der Gemeindediakonie) weit mehr Qualitäten erfordert werden als von einem Bischof. Letzterer hat lediglich die Minimalanforderungen eines guten Leumundes zu erfüllen, erstere müssen bereits einen diakonischen Einsatz nachweisen, allein leben, ein Treueversprechen ablegen und das kanonische Alter von 60 Jahren haben, um Anspruch auf den Unterhalt durch die Gemeinde zu haben. Ihre Zahl wird zudem (zur Entlastung der Gemeindekasse) begrenzt (1 Tim 5, 9–16, vgl. mit 1 Tim 3, 1–7). Falls – wie E. Schüssler-Fiorenza vermutet – hinter dem „Murren" der Hellenisten gegen die Zurücksetzung ihrer Witwen (Apg 6) ein Konflikt über den Vorsitz bei der Eucharistie auszumachen ist, wäre auch hier erkennbar, wie das neue Selbstverständnis der Frauen den Widerstand der konservativen Männer provozierte. Da diese Witwen nicht als Sozialfälle (arme Witwen) gekennzeichnet, „der tägliche Dienst" (diakonia) kaum ein ausgebautes Sozialwesen meinen kann (die Loslösung von der Synagoge war noch nicht erfolgt) und zudem von einem betonten „Übergehen" oder „Zurücksetzen" die Rede ist, kann nicht von der Hand gewiesen werden, daß diese Hellenistinnen auf

den Widerstand der hebräischen Männer stießen, als sie die Gleichheit aller auch beim Vorsitz bei Mahl und Eucharistie beanspruchten. Das Privathaus, in dem sich die Christen nach Apg 2, 46 zum „Brotbrechen" versammelten (eine Mahlfeier mit freudigem Charakter), war die bevorzugte Domäne der antiken Frau. Auch in Korinth scheint die Eucharistiefeier Anlaß zu Konflikten gegeben zu haben, weil altes Standesdenken (insbesondere: Reiche – arme Sklaven) in unerträgliche Spannung zur grundlegenden Gleichheit aller geriet (1 Kor 11). Frauen wie Maria und Lydia, die der Gemeinde ihre Häuser zur Verfügung stellten, sind darin nicht nur Gastgeberinnen gewesen, sondern auch Leiterinnen der Versammlung.

Frauen als Vorsitzende in der Eucharistiefeier?

Lukas hat diese aktive Verkündigungsrolle der Frauen in der frühesten Kirche reflektiert, wenn er in der Perikope von Marta und Maria die neue Rolle der Schülerin („zu Füßen sitzen" ist terminus technicus für Torastudium, vgl. Apg 22, 3) verteidigt: „das darf ihr nicht genommen werden" (Lk 10, 42). Ausdrücklich erwähnt er auch in der Jesusnachfolge galiläische Frauen und ihre Diakonie und weist diese durch die namentliche Erwähnung von dreien (Maria, Johanna, Susanna) als qualifizierte Zeuginnen seines Evangeliums aus (wie die drei im Jüngerkreis: Petrus, Jakobus, Johannes, Lk 8, 1–3). Nicht die Tätigkeit von Frauen in der frühen Kirche muß begründet werden, sondern ihr zunehmender Ausschluß von Verkündigung und Seelsorge.

Einheit in Vielfalt

Was bedeuten diese Beobachtungen für uns? Die frühe Kirche verstand Einheit nicht als Uniformität, sondern als lebendige Vielfalt. Der paulinische Gemeindetyp wie jener der Pastoralbriefe (mit Bischof und Diakon) und die presbyterale Organisation („Älteste") der Jerusalemer Kirche bestanden nebeneinander. Männer wie Frauen verkündigten das Evangelium und gründeten Hauskirchen. Konflikte wurden dort ausgestanden, wo sie entstanden waren (Korinth); um Grundsatzfragen wurde gemeinsam und ausgiebig gerungen (Apostelkonzil). Neue Wege christlichen Lebens wurden den griechischen Kirchen ausdrücklich zugestanden (der Handschlag für die Freiheit). Diese lebendige Vielfalt müßte auch heute möglich sein.

Auch heute – wie für die frühe Kirche – gilt: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allem" (1 Kor 12, 4–6). Einheit lebt gerade aus der Vielfalt, und sie ist zutiefst gefährdet, wo sie zur Uniformität wird.

Andreas Rößler

Evangelische Randbemerkungen zum römischen Zentralismus

Wie erleben protestantische Christen den römischen Zentralismus, und wo liegen ihre Hauptbedenken gegenüber dem Selbstverständnis und der Praxis des Papsttums und seiner Kurie? Bei aller Bewunderung für die römisch-katholische Kirche, diese „imposante und wirkungsvolle religiöse Institution", werden hier Bedenken ausgesprochen, denen sich zum größeren Teil auch Katholiken anschließen können. *red*

1. Ökumenische Aspekte

Im Laufe des Pontifikats Johannes Pauls II. lassen sich zunehmend Tendenzen eines straffen Kirchenregiments beobachten, bei aller persönlichen Ausstrahlung und Medienwirksamkeit des 1978 inthronisierten Papstes aus Polen. Die ökumenischen Aufbrüche, die mit Papst Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) eingeleitet wurden und die zu einem fairen, freundlichen und sogar geschwisterlichen Zusammenleben der römisch-katholischen Kirche mit den anderen christlichen Kirchen geführt haben, beginnen zu stagnieren. Sie werden eingefroren, auf Eis gelegt, nicht so sehr in den Gemeinden am Ort als durch die Direktiven, die von der Kirchenleitung kommen. Gemeinsam gefeierte Gottesdienste am Sonntagvormittag, gar ökumenische Eucharistiefeiern, gibt es nur außerhalb der römisch-katholischen Legalität, so daß die Diözesankirchenleitungen davon nichts erfahren dürfen. Es hat eine Zeit gebraucht, bis die auf Abgrenzung und konfessionelle Absicherung bedachte vatikanische Linie bis in die Ortsgemeinden „durchgestellt" werden konnte. Jetzt sind die Ökumeniker in der Defensive, während die konservativ-konfessionalistischen Kräfte Oberwasser haben.

Ambivalenz des Zentralismus

Der römische Zentralismus muß sich aber nicht unter allen Umständen anti-ökumenisch auswirken. Wie die Einschränkung des ökumenischen Fortschritts, so kann auch dessen rascheres Tempo von der Hierarchie verordnet werden. So hat z. B. die Liturgiereform nach dem Konzil nicht zuletzt eine Annäherung an die anderen Kirchen mit sich gebracht. Allerdings haben viele Katholiken damit auch ihre Schwierigkeiten, und gerade hier haben die traditionalistischen Kräfte bei ihrer Forderung nach der tridentinischen Messe eingehakt. Ein entgegengesetztes Beispiel ist das strikte Festhalten am Pflichtzölibat der Priester, das eine Verständigung zwischen den Kirchen erschwert. Mit einem Federstrich könnte der Papst den biblisch nicht begründeten, nach römisch-katholischer Kirchenlehre dogmatisch gar nicht erforderlichen und den mit Rom unierten orientalischen Kirchen nicht abverlangten Zölibat auch aufheben.

Die ökumenische Verpflichtung zur Kritik

Nun mag gefragt werden, ob Christen anderer Kirchen, also etwa Protestanten, überhaupt ein Recht haben, an der hierarchischen Struktur und am Zentralismus der römisch-katholischen Kirche herumzukritisieren. Gehen die inneren Verhältnisse einer Kirche nicht nur diese selbst etwas an? Haben die anderen Kirchen nicht allen Grund, vor der eigenen Tür zu kehren? So plausibel dies klingen mag, so steht doch eine unökumenische Haltung hinter einem solchen Einwand. Verstehen sich die Christen der verschiedenen Konfessionen nämlich als Glieder der einen, heiligen, katholischen bzw. allgemeinen, apostolischen Kirche, so dürfen sie sich gegenseitig befragen und werden sich auch etwas zu sagen haben. Wo Gemeinschaften oder einzelne nur höflich aneinander vorbeireden, nehmen sie sich nicht wirklich ernst und klammern sie die Wahrheitsfrage aus.

Negative Zentralismus-Erfahrungen

Den römischen Zentralismus erfahren die Protestanten am eigenen Leib, sofern sie in gemischtkonfessionellen Ehen und Familien leben und dann spüren, daß erstens die Mündigkeit der Eltern bei der Entscheidung über Taufe und religiöse Erziehung ihrer Kinder immer noch nicht voll respektiert wird und daß zweitens der gemeinsame Kirchgang oder gar Kommunionempfang hin und her von der katholischen Kirchenleitung aus

nicht erwünscht ist. Um enge Zusammenarbeit mit ihren katholischen Mitchristen bemühte Protestanten stoßen immer wieder an die Mauern eines römischen Kirchenrechts, unter dem viele Katholiken sehr stark leiden. Darüber hinaus dringt vieles, was zunächst interne römisch-katholische Angelegenheit ist, an die Öffentlichkeit. Mit dem Instrumentarium der Bischofsernennungen gelingt es dem Vatikan, in Ländern mit katholischen Ortskirchen freieren, fortschrittlichen Gepräges wie in den Niederlanden, Österreich, der Schweiz und Brasilien allmählich wieder für einen Geist der Härte und Unerbittlichkeit in der Kirche zu sorgen. Weitere Instrumentarien sind der Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis für Theologieprofessoren wie Hans Küng und Charles Curran oder Rede- und Publikationsverbote für Ordenstheologen wie Leonardo Boff in Brasilien und Matthew Fox in den USA. Die protestantische Kritik an solchen Vorgängen darf allerdings nicht hämisch und besserwisserisch sein. Sie ist aber berechtigt, wenn sie in der Haltung der Zusammengehörigkeit, der Verantwortung und des Mitgefühls geschieht.

2. Die Spannung von Einheit und Freiheit

Hat aber der römische Zentralismus, diese hierarchische Struktur mit dem Papst an der Spitze und der stufenweise geringeren Kompetenzen von Bischöfen, Priestern und Laien, nicht auch manches für sich? Gerade Protestanten, die an der organisatorischen Zersplitterung ihrer Konfessionsfamilien und an manchem Provinzialismus in den eigenen Reihen leiden, können dem erstaunlichen Phänomen ihren Respekt und ihre Bewunderung nicht versagen, daß es in der römisch-katholischen Kirche gelingt, eine weltweite Gemeinschaft von über 800 Millionen Menschen – das ist über die Hälfte der Gesamtchristenheit! – einigermaßen beisammenzuhalten. Überall auf der Erde, unter Menschen der verschiedenen Rassen, Kulturen, Nationalitäten und Sprachen, ist die römisch-katholische Kirche in derselben Weise strukturiert, in etwa 2600 Diözesen. Es wird weltweit dieselbe Liturgie gefeiert. Es gelten dieselben verbindlichen Glaubenslehren. Mit dem Codex Iuris Canonici von 1983 gibt es einheitliche kirchenrechtliche Rahmenbedingungen. Man muß eine Papstaudienz auf dem Petersplatz zu Rom miterlebt haben, um einen Eindruck von dieser weltweiten Verbundenheit zu bekommen. Der einzelne Katholik wird seine besondere kulturelle und religiöse Prägung haben. Eine Einheit ohne Vielfalt wäre eine sterile Angelegenheit. Uniformität bedeutet geistigen Tod. Und doch wird die Individualität ausbalanciert durch ein Band der Einheit, deren Symbolfigur der Papst ist. Die Bischöfe und der Papst sind die Bezugspersonen, durch die der Pluralismus in gewissen Grenzen gehalten wird. Man weiß, was römisch-katholisch ist. Inmitten des religiösen Wirrwarrs unserer Zeit gibt es in dieser Kirche eine klare Linie, die nicht erst heute gezogen wird, sondern die eine nunmehr fast zweitausendjährige Tradition weiterführt. Das alles ist nicht wenig. Die Protestanten kommen sich da vor wie die armen, minderbemittelten Geschwister, hinter deren Kritik sich ein gewisser Neid kaum verbergen läßt.

Eine solch imposante religiöse Institution bedarf zentraler Führung

In der ganzen Religionsgeschichte hat es keine derart imposante und wirkungsvolle religiöse Institution wie die römisch-katholische Kirche gegeben. Wie ist eine solche Einheit möglich? Ohne Zentralismus, ohne eine straffe zentrale Führung läßt sich eine weltweite Glaubensgemeinschaft organisatorisch nicht zusammenhalten. Die Einheit im Dogma, in der Liturgie, in der Kirchenverfassung und im Kirchenrecht hat eben ihren Preis. Die Freiheit der Verkündigung und der Lehre wird eingeschränkt, um die zentrifugalen Kräfte nicht überhandnehmen zu lassen, die sonst die lehrmäßige und jurisdiktionelle Einheit der Kirche gefährden könnten.

Freiheit und Wahrhaftigkeit

Einheit und Freiheit: sind das Alternativen, oder kann beides in der Kirche nebeneinander bestehen? Die Frage verschärft sich noch, wenn der innere Zusammenhang von Freiheit und Wahrhaftigkeit bedacht wird. Nur freie, eigenständige, mündige Christenmenschen können sich Wahrhaftigkeit in den eigenen Glaubensgedanken leisten, weil

sie auf Grund ihres Verbundenseins mit Gott keine Angst haben, durch mangelnde Linientreue gegenüber den kirchlichen Vorschriften schuldig zu werden. Nur Christenmenschen, die im Denken und Verhalten redlich und somit wahrhaftig sind, sind davor gefeit, mit ihrer Freiheit in Willkür und Beliebigkeit abzugleiten. Nochmals: Haben Einheit und Freiheit zugleich ihren Platz in der Kirche?

Der bedenkliche Glaubenseid

In der Praxis wird eines von beiden eher unterbelichtet sein. In den protestantischen Kirchen, in denen die „Freiheit eines Christenmenschen" betont wird, fehlt es an der institutionellen Einheit, oft selbst innerhalb ein und derselben Konfessionsfamilie, etwa der lutherischen oder der reformierten. In der römisch-katholischen Kirche mag regional oder auch weltweit einmal eine erfreuliche Atmosphäre der Freiheit herrschen. Das war zu Amtszeiten von Papst Johannes XXIII. der Fall, dem großen Hoffnungsträger einer römisch-katholischen Erneuerung und eines frischen ökumenischen Windes. Doch wenn die Emanzipationstendenzen zur Kritik an der römischen Kirchenstruktur als solcher führen und wenn teilkirchliche Verselbständigungen in der Art eines Gallikanismus drohen, dann werden scharfe Grenzen gezogen. Diese Einschränkung der Glaubensfreiheit ist in der hierarchisch verfaßten römisch-katholischen Kirche eben immer drin, auch wenn zu manchen Zeiten in manchen Gegenden ein freierer Ton herrscht.

Ein gravierendes Beispiel für den römischen Zentralismus ist der Wortlaut des „Glaubenseides", den seit 1. März 1989 alle kirchlichen Amtsträger vor der Weihe oder bei der Übernahme ihres Amtes zu leisten haben, und des zusätzlichen, ebenfalls am 1. März 1989 eingeführten „Treueides" den kirchlichen Vorgesetzten gegenüber. Im Glaubenseid werden die Amtsträger nicht nur auf das gesamtchristliche Nicaenum, auf die Bibel, die kirchliche Tradition und die letztverbindlichen kirchlichen Lehrentscheidungen verpflichtet. Sie werden auch auf lehramtliche Äußerungen festgelegt, die gar nicht diesen letztverbindlichen Charakter haben: „Insbesondere hange ich mit religiösem Willens- und Verstandesgehorsam jenen Lehrstücken an, welche entweder der Papst oder das Bischofskollegium bekanntgeben, wenn sie das authentische Lehramt ausüben, selbst wenn sie diese nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen." Da ist dann auch „Humanae Vitae", Papst Pauls VI. umstrittene Enzyklika zu Fragen der Geburtenregelung aus dem Jahr 1968, gehorsam zu akzeptieren! Im ergänzenden „Treueid" ist zu versprechen: „Alle kirchlichen Gesetze – zumal die im Codex Iuris Canonici enthaltenen – werde ich achtsam bewahren. In christlichem Gehorsam werde ich befolgen, was die geistlichen Hirten als die authentischen Gelehrten und Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen." Daß dieser kirchliche Gehorsam seine Grenze hat am Gehorsam gegen Gott, daß die Heilige Schrift den Maßstab bildet für alle kirchliche Lehre, und daß bei dieser Lehre wie bei allen kirchlichen Rechtsvorschriften zwischen Buchstabe und Geist zu unterscheiden ist – dies alles vermissen Protestanten mit vielen Katholiken in diesen Eidesformeln.

3. Die administrative und die religiöse Ebene

Bedenken gegenüber einem unfehlbaren Papstamt

Gibt es in einer Kirche ein zentralistisches Leitungssystem, dann kommt es darauf an, ob es sich hier nur um eine Frage der Zweckmäßigkeit handelt oder ob der Zentralismus grundsätzlicher Art ist, also religiös begründet wird. Geht es nur um verwaltungstechnische Fragen, so läßt sich abwägen, ob die Glaubensgemeinschaft besser durch eine zentralistische oder eine föderalistische Kirchenverfassung zusammengehalten wird oder durch ein wie auch immer geartetes Mischsystem. Es ist dies dann jedenfalls eine Angelegenheit „menschlichen" und nicht „göttlichen Rechts". Auf dieser Ebene hat Martin Luther in seinen „Schmalkaldischen Artikeln" von 1537 eine päpstliche Kirchenleitung nicht einmal ausgeschlossen: „Ich setze den Fall, daß der Papst sich dazu verstehen könnte, daß er nicht aus göttlichem Recht oder auf Grund von Gottes Gebot der oberste wäre, sondern damit die Einigkeit der Christenheit gegen Abspaltung und Ket-

zerei umso besser erhalten würde; dann müßte man ein Haupt haben, an das sich die anderen alle hielten. Ein solches Haupt würde dann von Menschen erwählt, und es stünde in menschlicher Wahl und Gewalt, dieses Haupt zu ändern und abzusetzen, etwa so, wie das Konzil zu Konstanz mit den Päpsten verfuhr, wo sie drei absetzten und den vierten wählten. Ich setze also, sage ich, den Fall, der Papst und der römische Stuhl wollte sich darauf verstehen und dies annehmen." Der Papst als Koordinator und Administrator einer weltweiten Kirchenorganisation, sei diese nun römisch-katholisch oder sogar gesamtchristlich? Darüber läßt sich reden. Da gibt es manches Pro und Kontra zu bedenken. Martin Luther hat aber den Kern des Problems getroffen, wenn er fortfährt: „Aber das ist unmöglich; denn er müßte sein ganzes Regiment und seine ganze Stellung samt all seinen Rechten und Büchern umkehren und zerstören lassen; kurz, er kann das nicht tun." Mit anderen Worten: der römische Zentralismus ist seinem Selbstverständnis nach „göttlichen Rechts", und deshalb steht er nicht einmal insoweit zur Disposition, daß er sich auf verwaltungsmäßige Kompetenzen beschränken könnte. Seit den beiden das Papstamt betreffenden Dogmen von 1870 ist dieser grundsätzliche, weit über alle bloße Zweckmäßigkeitsfragen hinausreichende Anspruch erst richtig festgeschrieben worden: Der Papst sei von Christus selbst als oberster Gesetzgeber, Leiter und Richter der gesamten Kirche in allen ihren Untergliederungen eingesetzt, und ihm sei die Gabe der Unfehlbarkeit verliehen, wenn er eine endgültige Entscheidung in Glaubens- und Sittenlehren trifft.

Autoritäre Amtsführung auch in anderen Kirchen

Die protestantische Kritik am römischen Zentralismus richtet sich erst in zweiter Linie gegen die autoritäre Amtsführung mancher Päpste und Bischöfe, und sie ist auch kein prinzipielles Plädoyer für den Föderalismus oder die Basisdemokratie, so sehr vieles für solche Formen sprechen mag. Autoritäres Verhalten selbsternannter kleiner Päpste gibt es im protestantischen Raum gerade genug. Der entscheidende protestantische Kritikpunkt ist der, daß es für die Christenheit keine irdischen Instanzen geben kann, die in unfehlbarer Weise die Wahrheit verwalten und deren administrative Entscheidungen letztverbindlich sind. Alle dogmatischen, ethischen und rechtlichen Entscheidungen in der Kirche sind am Wort Gottes zu messen. Das Wort Gottes, das uns in Jesus Christus leibhaft begegnet und das die Heilige Schrift bezeugt, ist immer neu auszulegen, ohne daß es dabei eine einzige, exklusive Auslegungsinstanz gibt. Der Heilige Geist bindet sich an kein Amt und an keine Institution. Ämter und Institutionen der Kirche haben ihm zu dienen.

4. Einheit als Gemeinschaft

Vielleicht ist die organisatorische Einheit einer weltweiten Glaubensgemeinschaft nicht zu gewährleisten ohne eine Hierarchie, die für sich selbst einen hohen religösen Anspruch erhebt. „Hierarchie" heißt ja „heilige Herrschaft"! Was ist die Alternative? Aus protestantischer Sicht ist die organisatorische Einheit zwar dann erfreulich, wenn sie nicht auf Zwang und Unterdrückung beruht, aber sie ist kein höchstes Ziel. Die Einheit der Kirche, die im Neuen Testament gemeint ist, ist eine Gemeinschaft im Heiligen Geist. Sie hat nichts zu tun mit straffer Über- und Unterordnung. „Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält" (Eph 4, 3). Das Instrumentarium einer solchen Gemeinschaft (Communio) zwischen den Gemeinden, den Regional- bzw. Teilkirchen und – was heute zu betonen ist – den Konfessionen ist das Konzil, die Synode, das Zusammentreffen der kirchlichen Repräsentanten zu kollegialer Beratung und Entscheidung. Wie weit hier die einzelnen Gemeinden, Regionalkirchen und Konfessionen etwas von ihrer Autonomie an die jeweils umfassendere Ebene abgeben, wird im Einzelfall zu entscheiden sein. Es gibt dafür mancherlei Modelle: den Ökumenischen Rat der Kirchen etwa oder die Anglikanische Kirchengemeinschaft. Ein grundsätzlicher, religiös verankerter Zentralismus ist jedenfalls kein für evangelische Christen annehmbares ökumenisches Modell.

Gottfried Leder

Durch wen und wie kann ein überzogener Zentralismus abgebaut werden?

Ausgehend vom allgemeinen gesellschaftlichen Phänomen der Spannung zwischen Zentrum und Peripherie, die aufgrund des Communio-Prinzips in der Kirche eine spezifische Ausprägung erhält, stellt der Autor ein Zuviel an Zentralismus im Verhältnis von päpstlicher Kurie und den Ortskirchen fest. Jeder einzelne Christ ist berufen, an der Verwirklichung des konziliaren Kirchenbildes mitzuwirken; besondere Möglichkeiten und Verantwortung kommen aber der römischen Bischofssynode, den Bischofskonferenzen, den Diözesansynoden und den Laiengremien zu. *red*

Je stärker das Zentrum . . .

In der Politikwissenschaft ist das Verhältnis zwischen einem „Zentrum" und seinen Peripherien ein geläufiges Thema[1]. Auch wer den dort entwickelten Konzepten nicht in allen Voraussetzungen und Konsequenzen folgen will, kann doch kaum an dem Ergebnis vorbei, daß die Peripherien in der Rolle des Schwächeren und daß sie umso benachteiligter sind, je stärker das Zentrum sich entwickelt oder ausgebaut wird. Zugleich ist damit der Ansatzpunkt für alle Theorien bezeichnet, die eben in dieser Benachteiligung die Quelle jener zentrifugalen Entwicklungen sehen, die sich in Protest und Widerstand und schließlich in Aufstand, Revolution und Separation manifestieren.

. . . desto schwächer die „Peripherie"

Die These, daß in komplexen, mehrschichtigen Großstrukturen eine zunehmende Stärkung des Zentrums die Tendenz in sich trägt, vermehrt Spannungen und Konflikte zwischen der Zentrale und den Teilen des Ganzen hervorzurufen, ist für politische Systeme plausibel. Gegenwärtig liefert die Entwicklung im östlichen Machtbereich in vielerlei Hinsicht erstaunliches Anschauungsmaterial. Behutsame Politik sucht dabei offenbar stets nach einer Art von Gleichgewichtslage, in der es vermieden werden kann, die von überzogenem Zentralismus bewirkte Destabilisierung nur gegen eine andere, ebenso verhängnisvolle auszutauschen, wie sie sich aus einem vorschnellen Ausbrechen aus dem integrierten Zusammenhang, aus der Aufkündigung der Einheit ergeben müßte.

Auch auf die Kirche übertragbar?

Nun gilt, was für politische Systeme zutrifft, nicht ohne weiteres auch für die Kirche. Eine schlichte, unkritische Übertragung der genannten sozialwissenschaftlichen Konzepte wäre aus mehreren Gründen fragwürdig. Die Kirche ist kein „politisches System". Ihre organisatorische Binnenstruktur ist nicht in gleicher Weise konstituierendes Element und entscheidendes Erklärungsmoment, wie das für einen Staat oder für ein übernationales Paktsystem gilt. Ihr Ursprung, ihr Wesen entziehen sich zumindest partiell dem empirischen Zugriff. Wer an die Kirche als göttliche Stiftung glaubt, kann sie nicht ausschließlich als innerweltliches System verstehen wollen. Aber bedeutet das, daß nichts von allen jenen Gesetzmäßigkeiten und den sie betreffenden Erkenntnissen für Kirche und ihr Wohlergehen Bedeutung hätte? Sofern und insoweit Kirche uns auch als Institution mit einer komplexen Organisationsstruktur in dieser Zeit und in dieser Welt in den Blick kommt, drängt sich jedenfalls die Frage auf, ob die analoge Übertragung der genannten Annahmen auf die Kirche eher zu ihrer Widerlegung oder zu ihrer zumindest vorläufigen Bestätigung führt.

Forderungen aus dem Communio-Prinzip

Das Prinzip der Communio, wie es für das Selbstverständnis von Kirche insbesondere seit dem II. Vatikanum maßgebend sein muß, verbietet zwar einerseits eine schlichte, unmodifizierte Übertragung jener Thesen über das Verhältnis von Zentrum und Peripherie auf die Kirche, schließt aber andererseits wiederum eine analoge Anwendung der Ergebnisse keineswegs aus[2]:

[1] Vgl. als ersten Hinweis: *D. Nohlen*, Art. Zentrum-Peripherie-(Modell), in: *D. Nohlen – R. O. Schultze*, Politikwissenschaft, Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd. 1, 1157f.

[2] Vgl. dazu besonders: *W. Kasper*, Kirche als Communio, in: *ders.*, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272–289.

Modifikationen

Die sozialwissenschaftliche Gegenüberstellung von „Zentrum" und „Peripherie" modifiziert sich. Es geht jetzt um die Relation zwischen dem System des weltumspannenden Zusammenhangs der Weltkirche und den Subsystemen der Ortskirchen. Dabei gilt freilich, daß die Weltkirche nicht nur *aus*, sondern in Wahrheit *in* ihren Ortskirchen existiert; es ist also eine spezifische Ausprägung des Verhältnisses von einem Ganzen und seinen Teilen in den Blick zu nehmen.

Wenn Communio zuallererst als der Inbegriff des trinitarischen Mysteriums zu deuten ist, so gilt es festzuhalten, daß es dort offenbar weder „Zentrale" noch „Peripherie" gibt.

In der Dimension von Communio, in der diese als Gemeinschaft Gottes mit seinem auserwählten Volk, mit seiner Kirche begreifbar wird, gibt es zwar das „Haupt" und die „Glieder", aber deren Einheit und deren „Eins-Sein" repräsentieren doch noch nicht völlig das Problem, von dem im Blick auf das Verhältnis zwischen einem Zentrum und den Peripherien die Rede ist.

Wohl aber existiert dieses Problem offenbar in jener Dimension von Communio, in der die Kirche selbst als komplexe Erscheinung in dieser Welt mit einer überprüfbaren Organisationsstruktur betroffen ist.

Der Maßstab der Geschwisterlichkeit

In dieser Dimension schließt Communio aber nun das Prinzip der Geschwisterlichkeit ein. Denn es herrscht ja unter allen „eine wahre Gleichheit", und erst unter dieser Maßgabe prägen sich dann die verschiedenen Ämter und Dienste aus. Das faktische Vorhandensein eines Zentrums und die kritische Bewertung der Entwicklungstendenzen hin zu einem Zentralismus unterliegen also, wenn auch nicht nur, so doch auch dem Maßstab der communiogemäßen Geschwisterlichkeit. Und das gilt auch für das Amt und den Dienst der Leitung, und zwar auf allen Ebenen des komplexen Systems „Weltkirche".

Daraus folgt: Auch dann, wenn aus welchen Gründen immer die Aufgaben und Zuständigkeiten einer kirchlichen Zentrale von vornherein als notwendig akzeptiert bzw. aus den Sachzusammenhängen heraus legitimierbar sind, wird diese zentrale Leitungsstruktur im innerkirchlichen Zusammenhang durch das Prinzip der Communio notwendig transzendiert. Mit anderen Worten: Das Prinzip der Communio nötigt auch der Ausübung jeder Leitungsgewalt eine neue Qualität ab. Unbeschadet des hierarchischen Prinzips unterliegt auch die Ausübung des Amtes der Leitung dem Prinzip der Communio und damit bestimmten Anforderungen von Geschwisterlichkeit. Insbesondere muß sich jede übermäßige, nicht aus der Sache – und das heißt: aus der Sache Jesu und der von ihm gewollten Kirche heraus – legitimierbaren Zentralisierung am Gebot der Communio messen und von ihm her korrigieren lassen.

Zuviel Zentralismus

Auch wenn es schwierig erscheint, „Zentralismus" zu messen, zwingt eine qualitative Analyse zu der Feststellung, daß es in der Kirche über das angemessene Maß von Zentralismus hinaus Zentralismus gibt und daß dieser Zentralismus zunehmende Tendenzen aufweist. Damit besteht unbestreitbar die Gefahr einer zunehmenden Entstabilisierung der optimalen Gleichgewichtslage[3] im Verhältnis zwischen der Leitung der Weltkirche und den Ortskirchen. Anzeichen dieser Destabilisierung sind in allen Erscheinungen von Polarisierungen erkennbar, wie sie in der Kirche heute vielfältig zu beobachten sind.

In der Tat: Alle Streitpunkte in der gegenwärtigen innerkirchlichen Diskussion erscheinen geeignet, die behauptete zunehmende Zentralisierung zu belegen. Ob der römische Anspruch auf die Bestimmung neuer Bischöfe oder die Kompetenz nationaler Bischofskonferenzen zur Frage steht, ob das Prinzip der Kollegialität in seinem Verhältnis zur Anforderung der Communio oder ob die Verbindlichkeitskraft des Subsidiaritätsprinzips auch in der Kirche selbst diskutiert wird, ob es um die Zuständigkeitsverteilung bei der Erteilung des Nihil obstat oder

[3] Ein solches „Gleichgewichtstheorem" klingt in letzter Zeit zunehmend in der theologischen Literatur an. Vgl. z. B.: *K. Schatz*, Bischofswahlen, in: Stimmen der Zeit 114 (1989) 291–307. *W. Kasper*, Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche, in: Internationale katholische Zeitschrift 18 (1989) 155–162.

um neue Treueide geht, ob die Strategien der Geheimhaltung etwa bei Bischofssynoden oder ob bestimmte Modi in der Praxis von Nuntiaturen zur Frage stehen: bei alledem steht immer auch das Problem eines sich ausweitenden Zentralismus zur Debatte.

Nur „antirömische Affekte"?

Nun wird hier eingewendet werden, daß die Tatsache verbreiteter Kritik noch keinen Beweis für ein „Zuviel" an Zentralismus darstelle. Aber da muß dann doch gefragt werden dürfen, wie sich denn die Zunahme dieser Kritik, ja ihre zunehmende Beschleunigung erklärt. „Lokale Aufmüpfigkeit"? Warum dann so vielerorts zur gleichen Zeit? „Antirömische Affekte"[4]? Selbst wenn es so wäre – auch Affekte entstehen doch nicht ohne Grund? Viel erklärungsträchtiger ist die Vermutung, daß es sich eher um eine Art von seismographischer Reaktion auf Veränderungen im Leitungs- und Führungsstil der Zentrale handelt, die das höchst sensible Gleichgewicht beeinträchtigen, das die Kirche, wenn sie das Communio-Prinzip ernst nimmt, in ihrer Binnenstruktur bewahren muß.
Die zunehmende Zentralisierung trägt zur Lösung der in der Kirche von heute in großer Zahl vorhandenen offenen Probleme nichts bei: Vielmehr schafft sie neue, fundamentale Schwierigkeiten. Denn die Destabilisierung der communiogemäßen Gleichgewichtslage ist für die Bewahrung der Einheit viel gefährlicher als jeder noch so heftige, jedoch immer noch präzise umgrenzbare Konflikt in der Sache. – Umso dringlicher ist die Reflexion darüber, von wem und wie auf Ausgleich der destabilisierenden Effekte hingewirkt werden kann.

Wer kann gegensteuern?

In der personalen Dimension liegt natürlich die Antwort nahe, daß ja doch wohl jeder einzelne Christ hier in der Verantwortung stehe: Es ist nicht nur unsere Kirche und ihre Zukunft – wir selbst sind diese Kirche, um deren Wirkmächtigkeit für ihre Heilsaufgaben wir besorgt sind. Konkret müssen sich die Erwartungen allerdings zuerst auf solche personale Potenzen richten, die innerhalb des komplexen Gesamtsystems bereits eine institutionelle Verankerung besitzen und von daher über Mitwirkungsmöglichkeiten verfügen. Während des II. Vatikanischen Konzils war jede Art von Zentralismus praktisch ohne Chance, ohne daß deshalb die Gefahr einer Destabilisierung des optimalen Gleichgewichts nach der anderen Seite hin gegeben gewesen wäre.

Die Bischofssynoden

erfüllen die Funktion der Austarierung gegebener Gleichgewichtsverschiebungen nur mit abnehmender Tendenz. Der inneren Erfülltheit direkt Beteiligter stehen die gefilterten Ergebnisse gegenüber, die an Unmittelbarkeit, Deutlichkeit und Lebendigkeit oft hinter den in den Synoden selbst vorgetragenen Voten zurückbleiben[5].

Die Bischofskonferenzen

Besonders schwierig ist eine angemessene Beurteilung der Wirksamkeit, die die nationalen Bischofskonferenzen im Hinblick auf das gestellte Problem entfalten könnten. Zum einen ist es für die Gesamtlage bezeichnend, daß eine heftige Auseinandersetzung um ihre theologische Verortung in Gang zu kommen scheint, deren Ausgang noch nicht abgesehen werden kann[6]. Von dieser Grundströmung abgesehen, haben diese Gremien aber natürlich sehr unterschiedliches Gewicht. Die dieses bedingenden Faktoren einmal näher zu analysieren, wäre eine dringliche Aufgabe. Das Untersuchungsmaterial würde von eher betrüblichen Beispielen, bei denen nationale Bischofskonferenzen eher zum Befehlsempfang einbestellt wurden, bis hin zu der möglicherweise doch zukunftsweisenden Begegnung zwischen dem Papst und den Repräsentanten der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten im vergangenen März reichen, bei der man allem Anschein nach einer guten Gleichgewichtigkeit

[4] So erneut Kard. J. Ratzinger in einem KNA-Interview. Dazu vorher schon mit aller erforderlichen Deutlichkeit *D. Seeber*, Was gilt?, in: Herder-Korrespondenz 43 (1989) 245.

[5] Als Versuch hier zu nennen: *A. Weisser*, „Laien"-Christen in Kirche und Gesellschaft – Zum nachsynodalen Schreiben von Papst Johannes Paul II., in: Lebendiges Zeugnis 44 (1989) 116–128.

[6] Vgl. dazu u. a.: *U. Ruh*, Wenn Kollegialität konkret wird, in: Herder-Korrespondenz 42 (1988) 245–248; *H. J. Pottmeyer*, Was ist eine Bischofskonferenz?, in: Stimmen der Zeit 113 (1988) 435–460.

im Umgang miteinander doch nähergekommen ist[7].

Nur setzt das natürlich den Willen zu einer fairen, dem Ganzen, aber auch der Sache verpflichteten Ausnutzung der gegebenen Spielräume voraus. Dieser Wille aber hat seinerseits ein hinreichendes Maß an Selbstbewußtheit darüber zur Voraussetzung, daß in der Begegnung der verantwortlichen Leiter der Ortskirchen mit der Leitung der Gesamtkirche das Recht und die Pflicht zur Kollegialität nichts anderes ist als die Konsequenz aus dem Communioprinzip. Daß solche Selbstbewußtheit oft bewiesen worden ist und weit davon entfernt ist, als Mangel an Respekt oder gar als Auflehnung mißdeutet werden zu dürfen, ist leicht aufzeigbar[8].

Die Wirksamkeit von Bischofskonferenzen wird allerdings dort behindert, wo einzelne Mitglieder die Forderungen von Verbundenheit, Treue und Gehorsam mit der Bereitschaft zu fragloser Unterwerfung verwechseln oder wo sie nach den Erfolgsregeln einer „Grenzmoral" anderen Verhaltensweisen abnötigen, die deren inneren Überzeugungen deutlich entgegenstehen, die sie aber nach außen hin vertreten zu müssen glauben.

In solchen Fällen könnte nur helfen, die anderen Mitglieder der Kirche nach Maßgabe ihrer sachlichen Argumentationskraft in diese Auseinandersetzungen einzubeziehen. Das setzt aber eine Änderung der Gewohnheit voraus, über kontroverse Diskussionen in den Beratungen der Bischofskonferenzen und insbesondere über die Abstimmungsergebnisse bei Beschlüssen über umstrittene Fragen möglichst nichts nach außen verlauten zu lassen. Die Frage nach dem Nutzen von Geheimhaltungsstrategien ist in allen Ebenen der kirchlichen Willensbildung und Entscheidungsfindung offen. Alles spricht dafür, daß sie meist mehr Schaden stiften als Nutzen bringen. Das damit angesprochene Basisproblem der Herstellung intensiverer innerkirchlicher Öffentlichkeit bedürfte besonderer Behandlung; es bezeichnet eines der wichtigsten Defizite, von deren Überwindung auch die Eindämmung des Zentralismus abhängt.

Diözesansynoden

Einer gesonderten Betrachtung bedürften in diesem Zusammenhang die Möglichkeiten, die sich mit den Bestimmungen des CIC von 1983 über die Diözesansynoden eröffnen. Ohne Zweifel kann jede Aktualisierung des synodalen Prinzips im Sinne unserer Überlegungen positive Wirkungen zeitigen. Aber zum einen bleibt der kanonistische Rahmen doch relativ eng, und eine volle Ausnutzung der gegebenen Spielräume setzt ein hohes Maß an Communio-Willen bei allen unmittelbar Beteiligten voraus. Und zum anderen zeigt das Schicksal der Würzburger Synode ja nur zu deutlich, daß die auf konkrete institutionell-strukturelle Änderungen nach Rom gerichteten Begehren fast durchwegs erfolglos geblieben sind.

Gremien der Laien

So bleiben schließlich die Gremien der Laien. Was vorhin im Hinblick auf die Bischofskonferenzen von der Selbstbewußtheit gesagt worden ist, gilt analog auch für sie. Für ihre Chance, wirkkräftig zentralistischen Überwucherungen entgegenzutreten, ist von ausschlaggebender Bedeutung, in welchem Maße sie nicht nur der Form nach von der noch existierenden Basis her legitimiert sind, sondern diese auch in stetigem Austauschprozeß wirklich zu vertreten in der Lage sind. Für den deutschsprachigen Raum scheint dies alles in allem gegeben zu sein; in der Bundesrepublik jedenfalls könnte sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken auch im innerkirchlichen Dialog durchaus immer wieder neu Gewicht verschaffen. Ob dies in concreto tatsächlich gelingt, hängt nicht nur von den genannten Vorbedingungen und von dem Ausmaß der inneren Geschlossenheit ab, mit der die Gremien als Ganzes oder in ihren Leitungsgruppen sprechen können, sondern vor allem von der Entschlossenheit, mit der sie das klug, aber

[7] Vgl. z. B. den Bericht: The American „Summit", in: The Tablet, 18. 3. 1989, 325.

[8] Man lasse sich – auch nach 20 Jahren – noch einmal von der Ansprache faszinieren, die *M. Engelmeier* auf der Schlußveranstaltung des 82. Deutschen Katholikentags 1968 in Essen gehalten hat: „... Lassen Sie mich deshalb nochmals an das Konzil erinnern ... Damals waren Sie [i. e. die deutschen Bischöfe] auf der Höhe Ihrer Autorität, weil Sie inmitten des Bischofskollegiums an der Spitze derer standen, die das Gegenwärtigwerden der Kirche in dieser unserer Zeit mutig förderten." (Mitten in dieser Welt, hrsg. vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Paderborn 1968, 650.)

auch verbindlich, fair in der Formulierung, aber auch ohne allzu ängstliche taktische Erwägungen und „stark in der Sache" tun. Die deutlichen Worte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu den Problemen, die zuvor in der „Kölner Erklärung" von theologischer Seite öffentlich angesprochen waren, haben ihm weithin Achtung eingetragen. Es war das mindeste, was zu tun war, und es verdient, mit noch größerer Präzision wiederholt zu werden, wenn es angezeigt erscheint. Es darf jedenfalls nicht vorschnell beirren, wenn da und dort auch ein Bischof Anstoß nimmt: dies kann sehr unterschiedliche Gründe haben und rechtfertigt in keinem Fall, plötzlich „Angst vor der eigenen Courage" zu bekommen. Insgesamt verinnerlichen Laiengremien auf allen Ebenen oft noch zu wenig jene Funktionsteilung, die es nicht selten angezeigt sein läßt, daß gerade Laien umso deutlicher das aussprechen, was Bischöfen – manchmal auch aus wohlerwogenen Gründen – zu sagen nicht oder noch nicht tunlich erscheint.

„Der theologische und juridische Status der Bischofskonferenzen" deren Status und Kompetenzen sehr restriktiv interpretiert und ihnen keinerlei Rechte gegenüber der römischen Kurie eingeräumt werden. Nicht nur das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums, sondern auch Kommunikationserfordernisse und Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit sprechen dafür, daß den Ortskirchen und den Bischofskonferenzen gemäß dem Subsidiaritätsprinzip größere Kompetenzen zugestanden werden. *red*

Der Entwurf eines kirchenamtlichen Dokuments über den theologischen und juridischen Status der Bischofskonferenzen ist wenig geeignet, das Augenmerk auf die *sozialen* Verhältnisse der Kirche zu lenken, deren Ordnung durch das Institut der Bischofskonferenzen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zunehmend mitbestimmt wird. Man denkt von den Kriterien einer kirchlichen Ordnung her, wie sie sich im Rahmen des seit dem „großen Schisma" (1054) eingeschlagenen Sonderweges der lateinischen Kirche entwickelt haben.
Charakteristisch für dieses Denken ist die weitgehende Verrechtlichung der sozialen Dimension des katholischen Christentums, welches aus der unvermittelten Dualität von theologischer und kanonistischer Kirchenauffassung resultiert. Der kanonistische Positivismus sollte erst durch das Konzil überwunden werden. In zahlreichen Dokumenten des Konzils – so für das hier in Frage stehende Problem vor allem im Bischofsdekret „Christus Dominus" – finden sich kirchenrechtlich relevante Überlegungen und Schlußfolgerungen aus der Kirchenkonstitution. Die grundlegende Frage, inwieweit sich aus dem theologischen Charakter von Kirche als „communio" auch Grenzen der Gestaltungsfreiheit des Kirchenrechts und damit Kriterien für die Wahrnehmung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats ableiten lassen, blieb allerdings unerörtert.
Eine überzeugende Vermittlung zwischen Ekklesiologie und Kirchenrecht läßt sich allerdings vermutlich überhaupt nicht in Form allgemeiner Grundsätze und Begriffe leisten. Vielmehr muß die Spannung zwischen der Kirche als sakramentalem Ge-

Franz-Xaver Kaufmann

Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung*

Ausgehend von dem Phänomen der weitgehenden Verrechtlichung der sozialen Dimension des katholischen Christentums und der damit verbundenen Zentralisierungstendenzen beschreibt der Autor aus sozialwissenschaftlicher Sicht Engführungen und Gefahren der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklung, die sich besonders auch auf das Institut der Bischofskonferenzen und auf das Verhältnis von Teil- und Ortskirchen zur Gesamtkirche negativ auswirken. Mit vielen Theologen, Kirchenhistorikern und -rechtlern hält er es für bedenklich, daß im Entwurf der römischen Bischofskongregation

* Es handelt sich bei diesem Beitrag um die autorisierte Kurzfassung einer Abhandlung, die im Sammelwerk „Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status", hrsg. von. *H. Müller* und *H. J. Pottmeyer*, Düsseldorf 1989, erschienen ist.

heimnis und der Kirche als historisch gewachsener Rechts- und Sozialform des Christentums als *konstitutives* Moment eines Kirchenverständnisses, das unter den Bedingungen einer pluralistischen Kultur noch Glaubhaftigkeit beanspruchen kann, erkannt und ernstgenommen werden. Die göttliche Stiftung realisiert sich nur in variablen (aber nicht beliebigen!) geschichtlichen Formen, über deren theologische, juridische und soziale Angemessenheit das kirchliche Amt zu wachen und das „Volk Gottes" sich zu verständigen hat.

1. Bischofskonferenzen als intermediäre Instanzen

Bischofskonferenzen sind ein neuartiges Element der organisatorischen und sozialen Struktur im Jurisdiktionsbereich des abendländischen Patriarchats, und sie haben seit ihrer Anerkennung durch das letzte Konzil und infolge ihrer praktischen Zweckmäßigkeit große Bedeutung gewonnen; sie sind auch im neuen CIC verankert. Die Episkopate organisieren sich überwiegend auf nationalstaatlicher Ebene. Da staatlich verfaßte Nationalgesellschaften heute den dominierenden Typus abgegrenzter Kommunikationsbereiche und der kollektiven Identifikation darstellen, entspricht es praktischer Klugheit, wenn die Kirche in der Wahrnehmung ihrer pastoralen Aufgaben sich der bestehenden Strukturen sozialer Kommunikation bedient. Mit den Bischofskonferenzen schaffen sich die Kirchen eines bestimmten Gebietes ein Handlungszentrum, das geeignet ist, nach Ort und Umständen verschiedene Aufgaben zu übernehmen, durch welche die Einzeldiözesen entweder überfordert wären, oder die sich schon von der Natur der Aufgabe her primär auf dem überdiözesanen Niveau politisch verfaßter Kommunikationsstrukturen stellen.

Gemäß römisch-katholischem Selbstverständnis besteht die Kirche gleichzeitig als Universalkirche unter der Leitung des Papstes und als Ortskirche unter der Leitung des Bischofs. Um die kirchliche Einheit zu gewährleisten, haben sich seit der frühen Kirchengeschichte verschiedene Formen permanenter (z. B. Patriarchate, Kirchenprovinzen) und von Zeit zu Zeit sich konstituierender (z. B. Regionalkonzilien, Bischofssynoden) Mittelinstanzen herausgebildet. Bischofskonferenzen stellen lediglich einen neuen Organisationstypus zur Lösung des alten kirchlichen Problems der Vermittlung zwischen Orts- und Universalkirche dar. Wie die älteren Formen müssen auch sie als Ausdruck göttlich gewollter communio ecclesiarum und als regional begrenzte Form bischöflicher Kollegialität verstanden werden[1]. Diese Vermittlungsfunktion ist im römischen Textentwurf allerdings kaum Gegenstand der Überlegungen. Vielmehr wird befürchtet, daß die Stellung des Einzelbischofs zugunsten derjenigen der Bischofskonferenz abgewertet werde. Denn die Bischofskonferenzen haben nicht nur die Aufgabe gegenseitiger Konsultation und pastoraler Koordinierung, sondern unter genauer umschriebenen Bedingungen auch Kompetenzen zur Rechtsetzung, d. h. der Herstellung bindender Entscheidungen.

Überdies bringt es die überwiegend massenmedial vermittelte gesellschaftliche Wahrnehmung von Kirche mit sich, daß Verlautbarungen einer Bischofskonferenz größere Beachtung erfahren als die Verlautbarungen eines einzelnen Bischofs. Das ist aber keine Folge innerkirchlicher Kompetenzverschiebungen, sondern von gesellschaftlichen Veränderungen. Aus organisationstheoretischer Sicht ist es offenkundig, daß intermediäre Instanzen notwendigerweise in einer Doppelbeziehung „nach oben" und „nach unten" stehen. Diese kann unterschiedlich ausgestaltet sein.

Der römische Textentwurf bestimmt den Status der Bischofskonferenz allzu einseitig nur im Verhältnis zu den Ortsbischöfen, nicht jedoch im Verhältnis zu anderen intermediären Instanzen und zur römischen Kurie. Herausgestellt wird vor allem die „Hilfsfunktion" gegenüber den Einzeldiözesen; von einer Hilfsfunktion für den Heiligen Stuhl ist nicht die Rede, obwohl eine solche für die Kirche von großer Bedeutung wäre. Wenn sich demgegenüber die römischen Organe häufig stärker ihrer Nuntiaturen als der

[1] So das überraschend einmütige Ergebnis des internationalen Kolloquiums über die Natur der Bischofskonferenz in Salamanca (3. bis 8. Januar 1988). Die Ergebnisse sind auf spanisch, französisch, italienisch und englisch veröffentlicht. Außerdem liegt eine darauf aufbauende deutsche Publikation vor: *H. Müller – H. J. Pottmeyer* (Hrsg.), a. a. O. (siehe die Anm. zum Titel).

Organe der Bischofskonferenz bedienen, um sich z. B. über nationale und örtliche Verhältnisse zu informieren, so verweist dies auf einen „blinden Fleck" des gegenwärtigen kirchlichen Selbstverständnisses: Die Organe des Heiligen Stuhls, also die päpstliche Kurie wie auch die Legaten, sind kein Thema der Ekklesiologie, und auch ihr Verhältnis zu den Ortsordinarien und deren Zusammenschlüssen in den Bischofskonferenzen ist wenig geklärt. Sie partizipieren ihrem Selbstverständnis nach an der hoheitlichen Gewalt des Papstes, insofern sie sich ausschließlich als Hilfsorgane seines Leitungsamtes verstehen. Diese *staatsanaloge Konstruktion* wird jedoch in dem Maße theologisch fragwürdig, als die Komplexität der kirchlichen Leitungsaufgaben ihnen de facto eine zunehmende Handlungsautonomie beschert und den Ortsbischöfen eine De-facto-Abhängigkeit von administrativen Verfahren und häufig undurchschaubaren Entscheidungsvorgängen erwächst, die mit dem Grundgedanken einer communio hierarchica zwischen Papst und Bischofskollegium in Konflikt gerät.

Die Vermutung ist daher nicht von der Hand zu weisen, daß die Empfehlungen der römischen Bischofssynode von 1985, es solle erstens der theologische Status der Bischofskonferenzen und insbesondere die Frage ihrer Lehrautorität geklärt und vertieft begründet werden, und es solle zweitens geprüft werden, inwieweit und in welchem Sinne das Subsidiaritätsprinzip auch auf die innerkirchliche Ordnung anwendbar sei, auch die erfahrbaren Spannungen zwischen zentralistischen Methoden der Problembearbeitung und den vielfältigen, situativ bedingten Erfahrungen und Problemdeutungen vor Ort reflektieren.

2. Zur Bedeutung von Kompetenzfragen und Kommunikationsstrukturen in der Kirche

Der römische Textentwurf weist auf drei „mögliche Gefahren" hin, um deren Vermeidung sich die Bischofskonferenzen selbst bemühen sollen: a) sich in bürokratische Entscheidungsstrukturen zu verwandeln, die glauben machen, die einzelnen Bischöfe wären bloß ihre ausführenden Organe; b) mit dem Gewicht häufiger Entscheidungen die psychologische Freiheit der Bischöfe einzuschränken, die sich so veranlaßt sehen könnten, die eigene Berechtigung und Verpflichtung zu opfern, in Gemeinschaft mit der eigenen Priesterschaft die Probleme ihrer Einzelkirche zu lösen; c) kirchliche Stellen entstehen zu lassen, die eine ungeziemende Autonomie gegenüber dem Apostolischen Stuhl beanspruchen.

Diesen Gefahren sind aber auch die zahlreichen Verwaltungseinheiten (Dikasterien) der römischen Kurie ausgesetzt, auf die ja die spezifische, geistvermittelte Autorität des Petrusamtes nicht bruchlos zu übertragen ist. Hier müßte deutlicher unterschieden werden zwischen jenen Materien, die aufgrund des spezifischen Petrusamtes die Leitung und die Einheit der Kirche als ganzer unter dem Gesichtspunkt ihres apostolischen Auftrages betreffen, und jenen Materien, die sich aufgrund praktischer Bedürfnisse oder auch nur geschichtlicher und kirchenrechtlicher Vorgaben zum Gegenstand innerkirchlicher Entscheidungen entwickelt haben. In diesem für die alltägliche Kirchenerfahrung weit einflußreicheren Bereich, der nur einen indirekten Bezug zu den zentralen Aufgaben der Verwaltung der Sakramente und der Verkündigung des Wortes hat, erhebt sich vor allem die Frage nach der angemessenen Kompetenzverteilung zwischen den verschiedenen organisatorischen Einheiten der Kirche.

Die erwähnten „möglichen Gefahren" stellen aber nicht ein Spezifikum der Bischofskonferenzen, sondern ein Problem der gesamten modernen Kirchenstruktur dar. Die Entwicklung der Kommunikations- und Organisationsmittel erlaubt heute auch der Kirche ein Maß an organisatorischer Komplexität, das in früheren Epochen praktisch unmöglich, ja undenkbar war[2]. Da die organisatorische Komplexität sowohl das Phänomen der Hierarchie als auch die sozialen Beziehungen im Sinne wachsender Unpersönlichkeit verändert, sind diese gesellschaftlich indu-

[2] Erst die technisierten Verkehrs- und Kommunikationsmittel der Neuzeit haben die Möglichkeiten einer weitgehenden organisatorischen Einheit der Kirche eröffnet: Die überregionalen Kontakte werden zur Routine, immer größere Informationsmengen werden bewegt und immer detailliertere zentrale Regulierungen sowie die Kontrolle ihrer Einhaltung werden grundsätzlich möglich.

zierten Veränderungen auch theologisch, insbesondere ekklesiologisch bedeutungsvoll: „Communio" als erfahrbare Gemeinschaft wird im Gefolge dieser Entwicklungen immer unwahrscheinlicher, soweit nicht spezifische Vorkehrungen getroffen werden. Wenn es richtig ist, daß „die Kirche . . . als göttliche Institution zugleich eine Institution menschlicher und christlicher Freiheit [ist] und als solche Modellcharakter besitzen [muß]"[3], wenn also das soziale Erscheinungsbild von Kirche sichtbares Zeichen ihrer communio-Struktur sein soll, stellt ihr zunehmender Organisationsgrad eine erhebliche Herausforderung an Selbstverständnis und Kirchenpraxis dar.

Wie dieser Herausforderung entsprochen werden kann, machte das Zweite Vatikanische Konzil deutlich, das in quantitativer wie in organisatorischer Hinsicht alle bisherigen Dimensionen gesprengt hat. Dennoch brachte das Konzil eine außerordentliche und tiefgreifende *Gemeinschaftserfahrung* für die teilnehmenden Bischöfe, in welcher das Prinzip der Kollegialität und die communio-Struktur von Kirche soziale Gestalt annahmen. Der Wille des Konzils ging dahin, solche Gemeinschaftlichkeit der Konsensfindung zum Strukturprinzip kirchlicher Kommunikation zu erheben.

Die Gemeinschaftserfahrung des Bischofskollegiums

Dieser Gedanke wird auch im römischen Textentwurf aufgenommen, wenn die Bedeutung der Vollversammlung der Bischöfe gegenüber den ständigen Organen und Ausschüssen der Bischofskonferenz betont wird: „Bei der Vorbereitung, Einberufung und Durchführung der Versammlung muß jedem Mitglied der Bischofskonferenz die konkrete Möglichkeit geboten sein, die eigene Meinung zu den diskutierten Themen vorzutragen und sie in einem vertiefenden Dialog mit der der anderen Bischöfe zu klären." Hier wird also *ein spezifischer Stil von Kommunikation und Beratung gefordert*, der sich von den tendenziell unpersönlichen Formen arbeitsteiliger, bürokratischer Organisationen grundsätzlich unterscheidet. Und es werden auch (zu recht!) Vorkehrungen wie qualifizierte Mehrheiten, ja der Vorrang des Konsenses vor der Mehrheitsentscheidung gefordert, um dem gemeinschaftlichen Charakter der Bischofskonferenz größeres Gewicht zu verleihen. Das ist allerdings ein sehr zeitaufwendiges Verfahren. Doch die kollegiale Form der Entscheidungsfindung läßt sich durch die Bildung von Ausschüssen und Kommissionen rationalisieren, wie nicht zuletzt die großartige Organisationsleistung des Konzils zeigte. Entscheidend für die Effektivität solcher Arbeit ist allerdings eine kluge Personalauswahl (unter Einschluß hinzugezogener Experten!) und die Klarheit sowie die Fairneß der Verfahrensvorschriften. Der Erfolg des Konzils dürfte nicht zuletzt dadurch bewirkt worden sein, daß beide Konzilspäpste von den ihnen zustehenden Einflußmöglichkeiten nur sparsam Gebrauch machten und weit eher durch inhaltliche Beiträge als durch Empfehlungen oder gar Weisungen auf den konziliaren Prozeß Einfluß nahmen. Indem sie den Einfluß der permanenten kurialen Organe auf den konziliaren Prozeß zurückdrängten, haben sie jene Kreativität erst ermöglicht, die vielfach auch als Walten des Heiligen Geistes interpretiert wird.

Kollegiale Formen der Konsensfindung

unter Anwesenden können allerdings nur dann gelingen, wenn die Themen ausreichend eingegrenzt und hinsichtlich der Zahl so beschränkt sind, daß sie den Aufmerksamkeitsspielraum der Beteiligten nicht allzusehr überfordern. Wenn auch bekanntermaßen nie alle Beteiligten eines Gremiums sich mit den Details aller anstehenden Themen befassen können und dies im Regelfall im Hinblick auf tragfähigen Konsens auch nicht müssen, so bedarf es doch zumindest eines gewissen Ausmaßes an Zeit, Interesse und Aufmerksamkeit, um sich hinsichtlich *grundlegender* Aspekte eines Problems seiner eigenen Stellungnahme zu vergewissern. Dies wiederum wird durch öffentliche Debatten derjenigen Mitglieder eines Gremiums erleichtert, die mit einer bestimmten Thematik enger vertraut sind und häufig bereits an vorbereitenden Gremien mitgewirkt haben. Das Maß ihrer Autorität bzw. des ihnen entgegengebrachten Vertrauens ist da-

[3] *W. Kasper*, Art. Katholische Kirche I, in: Staatslexikon, III ([7]1987), 330.

bei in der Meinungsbildung häufig ausschlaggebend.

Kollegialorgane werden also in ihrer Entscheidungsfähigkeit leicht überfordert. Und unter dem Gesichtspunkt einer qualifizierten Kollegialität, für die Konsensprozesse und nicht bloße Verfahren der Mehrheitsentscheidung charakteristisch sind, tritt eine solche Überforderung noch weit leichter ein. *Wenn man also Kollegialität bzw. gemeinschaftliche Beratungsformen intakt halten will, so ist eine Zentralisierung von Entscheidungen nur in recht beschränktem Umfange möglich.* Je zentraler ein Gremium, desto vielfältiger sind die Themen, die ihm grundsätzlich zur Entscheidung vorgelegt werden können. Umso wichtiger ist es demzufolge, daß es sich auf die wichtigsten Fragen beschränkt, für die eine zentralisierte Entscheidungsfindung tatsächlich unverzichtbar erscheint. Die wichtigsten Fragen dieser Art sind dann gerade die Regeln, nach denen andere, nachgeordnete Gremien und Einrichtungen für die Behandlung bestimmter Probleme als zuständig erklärt werden, und die allgemeinen Grundsätze, nach denen sich deren Arbeit zu richten hat. Endlich bedarf es zu einer zweckmäßigen Koordination zwischen unterschiedlichen Gremien auch einer Regel, unter welchen Bedingungen bestimmte Ergebnisse nachgeordneter Gremien wiederum vor das übergeordnete Gremium gebracht werden können oder müssen. Damit ist ein Grundprinzip moderner Organisation angesprochen, nämlich die *Hierarchisierung von Entscheidungen,* die in noch stärkerem Maße für die bürokratische Problembearbeitung gilt: Hier wird durch klare Über- und Unterordnungsverhältnisse sowie durch ein differenziertes System arbeitsteilig zusammenwirkender Kompetenzzuschreibungen versucht, die erfolgreiche Koordination einer Vielzahl von Aufgaben und Leistungen zu ermöglichen[4].

[4] Im modernen Staat hat insbesondere die Unterscheidung von legislativen und administrativen Problemen zu einer recht erfolgreichen *Kombination kollegialer und bürokratischer Problembearbeitung* geführt: Während für legislative Akte, welche dann grundsätzlich als Entscheidungsprämissen für die ihnen subsumierbaren administrativen Akte gelten, das Kollegialprinzip (wenngleich zumeist in der abgeschwächten Form der Mehrheitsregel) gilt, haben sich für als administrativ definierte Probleme vor allem bürokratische Bearbeitungsformen durchgesetzt.

Wie wird Kirche zum sichtbaren Zeichen des Heils?

Die Kirche steht vor dem Problem, wie sie die Kräfte ihres Klerus und der gläubigen Katholiken zu einem Zusammenwirken bringen kann, dergestalt, daß sie selbst *als sichtbares Zeichen des Heils* in einer Welt wirksam wird, die sich selbst immer stärker *in Differenz* zu ihrer religiösen Herkunft versteht. Dabei sind die sozialen Vorbedingungen und die Organisationsmittel von Land zu Land außerordentlich verschieden, und auch innerhalb ein und desselben Landes können die Bedingungen der Ausübung des pastoralen Auftrags der Kirche sehr unterschiedlich sein, z. B. zwischen Stadt und Land, unterschiedlichen ethnischen Bevölkerungsgruppen und verschiedenen sozialen Klassen. Auch wenn der Dienst an der Einheit oberste Richtschnur kirchlichen Handelns bleibt und sich auch in seiner pastoralen Ausprägung im Sinne wachsender Verständigungsmöglichkeiten zwischen häufig in Spannung oder gar Feindschaft lebenden Bevölkerungsgruppen manifestieren sollte, bleibt doch die unübersehbare Vielfalt der kulturellen und sozialen Bedingungen der Glaubensvermittlung ein *konstitutives* Element aller pastoralen Aktionen der Kirche. – Für die Kirche stellt sich also die Frage, inwieweit sie sich in dieser Hinsicht den modernen Gegebenheiten anpassen kann, ohne gleichzeitig die spezifischen Momente ihrer eigenen Sozialgestalt, die ihrem geistlichen Auftrag entsprechen müssen, in Frage zu stellen.

Eine der zentralen Aufgaben der Kirche besteht in der Sicherstellung der Weitergabe dieses Glaubens von Generation zu Generation. Die Kirche ist also darauf angewiesen, immer neue Mitglieder zu gewinnen, d. h. sie von ihrem Glauben zu überzeugen, und zwar so, daß dieselben ihrerseits bereit und motiviert sind, diesen Glauben gegenüber Dritten zu bezeugen und durch dieses Zeugnis plausibel zu machen. Unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen trägt der Akt der Glaubensannahme einen weit stärker freiwilligen Charakter und setzt im höheren Maße Überzeugungsprozesse voraus, als dies unter älteren gesellschaftlichen Bedingungen erforderlich war. Der-

artige *Überzeugungsprozesse* sind in weit stärkerem Maße auf personale, dialogische Sozialbeziehungen angewiesen, als die soziokulturell verfestigten, gruppenmäßigen Tradierungsformen früherer Zeiten[5].

Es entspricht also durchaus sozialwissenschaftlichen Einsichten, wenn das II. Vatikanische Konzil erklärt: „Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Ausbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen" (GS 3).

Aus diesen Hinweisen ergibt sich, daß die Glaubwürdigkeit der Kirche, aber auch die Effektivität ihrer Tradierungsprozesse entscheidend davon abhängt, inwieweit es ihr in ihrer Sozialgestalt gelingt, das Moment der Personalität der Menschen erfahrbar zum Tragen zu bringen. Insoweit sich die Kirche zur Rationalisierung ihrer Leitung auf anonymisierende Prozesse verläßt, wie sie im Rahmen moderner Staaten durch Verknüpfung von Rechtsordnung und Bürokratisierung die Regel geworden sind, gefährdet sie das Proprium ihrer Sozialgestalt, ihren möglichen kollektiven Zeugnischarakter und unter bestimmten Bedingungen auch ihre Fähigkeit zur Weitergabe des Glaubens[6].

[5] Vgl. *F.-X. Kaufmann*, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br. 1979, bes. S. 165ff.

[6] Diese These wird insbesondere im deutschen Katholizismus, dessen „Betrieb" ohne ein hohes Maß an effektiver Verwaltungstätigkeit überhaupt undenkbar wäre, auf Widerspruch stoßen. Es ist auch nicht zu übersehen, daß in der Konsequenz dieser These ein zentralistischer Einzug von Kirchensteuermitteln durch staatliche Stellen als problematisch erscheint, weil er den Gläubigen den Dienstcharakter ihrer finanziellen Leistungen für die Kirche verschleiert und zudem den Erfahrungsraum des Kirchlichen, nämlich die Kirchengemeinde, auch in praktischen Dingen von übergeordneten Entscheidungen abhängig macht. De facto gibt es kaum kollektive Verantwortung auf der Gemeindeebene, ganz im Gegensatz z. B. zum amerikanischen Katholizismus, wo das Funktionieren kirchlicher Einrichtungen vom fortgesetzten erfahrbaren Einsatz der Gemeindemitglieder abhängt. Es bleibe dahingestellt, ob die merkwürdige Diskrepanz zwischen der in der Welt nahezu einmaligen infrastrukturellen Ausstattung des Katholizismus und seiner geringen missionarischen Dynamik in der Bundesrepublik nicht auch mit diesen hier nur anzudeutenden Strukturvorgaben zusammenhängt.

3. Die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips für die Struktur der Kirche

In Reaktion auf die zentralistischen Übersteigerungen staatlicher Steuerungsansprüche hat die katholische Kirche ein Sozialprinzip formuliert, das auch für die kirchlichen sozialen Ordnungen hilfreich sein kann: das zuerst in der Enzyklika „Quadragesimo Anno" (1931) von Papst Pius XI. formulierte Subsidiaritätsprinzip. Sein wesentlicher Inhalt:

a) Das Individuum bzw. die menschliche Person und ihre Existenzmöglichkeiten sind Ziel oder Zweck aller sozialen Ordnung. Daraus folgt, daß alles, was der oder die einzelne aus eigener Kraft tun kann, nicht zum Gegenstand kollektiver Vorkehrung werden soll.

b) Was kleinere und untergeordnete soziale Einheiten bewirken und leisten können, darf nicht größeren und übergeordneten gesellschaftlichen Einheiten zur Aufgabe gemacht werden.

c) Umfassende gesellschaftliche Einheiten haben die Pflicht, den hierarchischen Aufbau der Gesellschaftsordnung in der Weise zu berücksichtigen, daß sie die Leistungsfähigkeit kleiner Einheiten unterstützen, ohne ihnen ihre Aufgaben und Kompetenzen zu entziehen.

In der hier wiedergegebenen Formulierung ist das Subsidiaritätsprinzip nur als Richtschnur für soziale Verhältnisse geeignet, in denen *eindeutige* hierarchische Überordnungs- und Unterordnungsverhältnisse bestehen, wie dies dem Selbstverständnis der kirchlichen Amtsträger, insbesondere jedoch der römischen Kurie, noch weitgehend entspricht. Unter den Bedingungen gesteigerter gesellschaftlicher Komplexität, wie sie für entfaltete Industriegesellschaften charakteristisch ist, wurde die Vorstellung eines hierarchischen Aufbaus der Gesellschaftsordnung selbst obsolet. Als *Beweislastregel*[7] ist das Subsidiaritätsprinzip aber auch unter vergleichsweise komplexen Sozialverhältnissen noch durchaus brauchbar: Es stellt dann eine Regel dar, derzufolge der jeweils übergeordneten Instanz die Pflicht

[7] Vgl. *O. v. Nell-Breuning*, Solidarität und Subsidiarität im Raum von Sozialpolitik und Sozialreform. In: Sozialpolitik und Sozialreform, hrsg. von *E. Boettcher*, Tübingen 1957, 213–226, hier 225.

obliegt, die Notwendigkeit einer „Höherzonung der Kompetenzen" *zu begründen*, während die Vermutung für die Zuständigkeit des „kleineren Lebenskreises" spricht. Das Subsidiaritätsprinzip ist Ausdruck der Einsicht, daß dezentrale, personnähere Lösungen gegenüber zentralisierenden und damit fast notwendigerweise stärker anonymisierenden Verfahren und Lösungen sozialethisch vorzuziehen sind.

Hierarchie –
Gegenprinzip zur Subsidiarität?

Angesichts des theologisch begründeten hierarchischen Charakters der katholischen Kirche könnte eingewandt werden, daß Hierarchie ein Gegenprinzip zum Subsidiaritätsprinzip sei, weshalb dasselbe für den Bereich der Kirche nicht anwendbar sei. Dieses Argument wird m. W. selten so direkt vorgetragen, findet sich aber implizit in den sehr weitgehenden Steuerungs- und Entscheidungsansprüchen der römischen Kurie wieder. Demgegenüber ist festzuhalten, daß der Jurisdiktionsprimat des Papstes nur bedeutet, daß ihm die letzte Entscheidung über die Kompetenzverteilung, also die *Kompetenzkompetenz*, zusteht. Die Verteilung der Kompetenzen selbst jedoch ist Frage der Klugheit, der Regierungskunst und vor allem der Verantwortung gegenüber dem Auftrag der Kirche in dieser Welt. Diese Verantwortung impliziert nach dem Gesagten auch die Respektierung des Subsidiaritätsprinzips.
Im römischen Textentwurf wird eine Beachtung des Subsidiaritätsprinzips im Verhältnis von Einzelbischof zur Bischofskonferenz erkennbar; aber es wird die Frage umgangen, was sich aus dem Subsidiaritätsprinzip für das Verhältnis der nationalen Bischofskonferenzen zur römischen Kurie ergibt. Es spricht vieles dafür, daß zahlreiche von römischen Dikasterien wahrgenommene Aufgaben in effektiverer und insbesondere der Gemeinschaft regionaler und lokaler Kirchen förderlicherer Weise durch die Bischofskonferenzen bzw. Einzeldiözesen wahrgenommen werden könnten.

Trotz konziliarer Korrektive – Zunahme der Zentralisierung

Entsprechende Korrektive wurden vom II. Vatikanischen Konzil zwar entwickelt, indem es die Bedeutung des Volkes Gottes und der Laien im besonderen im Verhältnis zu derjenigen des kirchlichen Amtes herausgearbeitet und die gleiche Ursprünglichkeit von Bischofsamt und Papstamt und deren „communio hierarchica" in Fortführung des Verhältnisses von Apostelkollegium und Petrusamt betont hat. Auch hat die Revision des kirchlichen Gesetzbuches erkennbare Fortschritte im Sinne einer stärkeren Anerkennung des Subsidiaritätsprinzips gebracht. Gleichzeitig haben aber die *Zentralisierungstendenzen* zugenommen. Als Beispiel sei das Problem der Personalselektion genannt: Hochschullehrer der Theologie z. B. bedürfen heute einer Zustimmung Roms, und es wäre technisch durchaus möglich, mit Hilfe von elektronischer Datenverarbeitung einen Informationspool über alle wissenschaftlich arbeitenden Theologen zu schaffen und diesen auch mit entsprechenden Informationen über Lebenswandel, Orthodoxie der theologischen Lehre usw. zu versehen. Rein technisch würde dies die heute ja durchaus zeitraubenden und zu unerwünschten Verzögerungen führenden Verfahren abkürzen können. Es ist aber offenkundig, daß die Informationen, die in solchen Zusammenhängen gespeichert werden könnten, stets nur eine Auswahl darstellen, die von denjenigen gesteuert wird, welche die Informationen sammeln und bewerten. Der Prüfungsprozeß ist schon heute weitgehend undurchschaubar, er würde sich aber im Falle des Einsatzes entsprechender Datenverarbeitungsmittel noch weiter anonymisieren und die Vertrauenswürdigkeit kirchlicher Instanzen weiter aushöhlen. – Man sollte diese Kompetenz den Ortsbischöfen zurückgeben und in Konfliktfällen eine Prüfung auf der Ebene der Bischofskonferenz vorsehen.
Ebenso fragwürdig erscheint die Art und Weise, wie in manchen Ländern die Bestimmung der Bischöfe gehandhabt wird. Zwar ist es verständlich, daß der Heilige Stuhl darauf hinwirkt, daß ältere Mitwirkungsrechte *des Staates* an der Entscheidung für die Besetzung von Bischofsstühlen aufgegeben werden. Das kann aber doch nicht heißen, daß damit die Mitwirkungsrechte *der Ortskirchen* und derjenigen Bischöfe, welche mit dem neuen Amtsinhaber in einem kollegia-

len Verhältnis zusammenarbeiten sollen, auf bloße Anhörungsrechte reduziert werden dürfen. Vielmehr ist es nunmehr erforderlich, *ihnen* und überhaupt den Ortskirchen stärkere Mitwirkungsrechte zuzugestehen, um das Vertrauensverhältnis vor Ort zu stärken und den Eindruck unkontrollierbarer Einflußnahmen oder römischer Willkür, wie er zuletzt bei Bischofsernennungen in Österreich und der Schweiz entstanden ist, zu verhindern[8].

An diesen Beispielen wird das Wirken des Subsidiaritätsprinzips deutlich: Es fordert ein bestimmtes Maß an Vertrauen hinsichtlich der Rechtgläubigkeit und Klugheit der Ortskirchen und ihrer Zusammenschlüsse in Bischofskonferenzen. Nur im Falle erwiesener Abweichungen von Prinzipien des kirchlichen Lebens oder äußerer, insbesondere politischer Beschränkungen der orts- und regionalkirchlichen Handlungsfreiheit sollten Eingriffsrechte des Heiligen Stuhls vorgesehen werden. Diese Grundsätze entsprechen auch organisationstheoretischen Einsichten: Je komplexer die Aufgaben und Entscheidungssituationen werden, um so mehr werden streng hierarchisch aufgebaute Organisationen dadurch überfordert, so daß mit wachsenden Verzögerungen und einer Qualitätsverschlechterung der Entscheidungen gerechnet werden muß. Deshalb wird eine stärkere Dezentralisierung von Entscheidungen und eine Delegation von Kompetenzen empfohlen, wobei gleichzeitig Regeln bestimmen, in welchen Ausnahmefällen übergeordnete Instanzen an der Entscheidungsfindung beteiligt werden müssen.

Die heutigen Möglichkeiten technischer Zentralisierung von Entscheidungen führen in ihrer Konsequenz zu einem verbreiteten Mißtrauen, das heute auch mit Bezug auf kirchliche Entscheidungen zunimmt. Das entscheidende Moment ist dabei die Intransparenz hochorganisierter Entscheidungsstrukturen und das Fehlen von Partizipationsmöglichkeiten. Das sozialethische Prinzip der Subsidiarität, welches auf allen Ebenen kirchlichen Handelns, also z. B. auch auf der innerdiözesanen Ebene, Beachtung verdient, stellt ein Element christlicher Weisheit dar, dessen Zweckmäßigkeit durch die Sozialwissenschaften bestätigt wird. Seine mangelnde Beachtung im innerkirchlichen Raum kann sich durch zunehmende Entfremdung zwischen örtlicher, überörtlicher und zentraler Ebene des Kirchenlebens rächen.

[8] Davon unberührt muß selbstverständlich das grundsätzliche Recht der Gesamtkirche bleiben, in Fällen offenkundiger Abweichung ganzer Orts- oder Regionalkirchen bzw. ihrer Leitung von den Grundsätzen des kirchlichen Glaubens und Lebens einschneidende Maßnahmen bis hin zur Amtsentsetzung zu ergreifen.

Praxis

David Seeber

Katholischer Journalismus und kirchliches Amt

Nach einleitenden Gedanken über sein Selbstverständnis als Journalist und über sein Verständnis journalistischer Berufsethik geht Seeber auf die gegenwärtigen tiefen Störungen im Verhältnis zwischen Kirche und Journalistik ein. Seine Reflexionen über dieses Verhältnis münden in der These, daß die Aufgabe sorgfältiger und nachfragender Begleitung in Zeiten zentralistischer Überwältigung des kirchlichen Lebens schwieriger, aber auch dringlicher als sonst sei. red

Die Verantwortung katholischer Publizistik angesichts sich verschärfender kirchlicher Zentralisierungs- und Disziplinierungstendenzen: Das Thema wurde mir so gestellt. Ich nähere mich ihm mit einigem Widerstreben. Das hängt mit vielem zusammen: zuvorderst mit meinem Selbstverständnis als Journalist. Ich gehöre nun einmal zu denen, die ihr Metier in erster Linie *handwerklich* betrachten. Ein Handwerker, der etwas auf sich hält und an seinem Geschäft interessiert ist, weiß im allgemeinen, was er dem Kunden schuldet: solide Arbeit, halbwegs verwert- und verwendbare Produkte, Vermeidung von Kunstfehlern bei der Herstellung und – im Rahmen des Menschenmöglichen – Einhaltung von Lieferfristen, wobei auch das Design halbwegs stimmen sollte.

Für den Journalisten heißt das: intensive Recherche, sorgfältiger Umgang mit Fakten und Meinungen, Kommentierung, soweit und so wie es die Nachrichtenlage und die Kenntnis der Zusammenhänge erlaubt und in etwa dem Aufnahmevermögen des Lesers, Hörers und Sehers entspricht.

Journalismus ist Medium-Beruf

Er erschöpft sich schon vom Begriff her wie kein anderer *im Vermitteln*. Insofern ist er dem Makler verwandt – ein Mittelsmann zwischen Bürger und öffentlicher Meinung. Dies haben Journalisten besonders dann zu bedenken, wenn sie sich scharfer meinungsbildender Komponenten bedienen. Mit solchen Funktionsregeln sind dann allerdings auch schon die wesentlichen ethischen Verpflichtungen speziell dieses Berufes bezeichnet. Sie ersetzen nicht die allgemeinen ethischen Grundhaltungen, die für jedes menschliche Tun und Verhalten gelten – Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Respekt, Diskretion, Standhaftigkeit usw. usw. –, sondern sie ergänzen sie. Und diese Ergänzung genügt mir dann auch als berufsethisches Grundgerüst.

Gegen stilwidriges Pathos

Ich sehe deshalb wenig Sinn darin, täglich mit gerunzelter Stirn und gebeugtem Nakken über die *sittlichen Grundlagen des journalistischen Berufs* nachzudenken und skrupulös darüber Buch zu führen, ob und wie ich der Verantwortung gerade dieses Berufes gerecht werden und die Last solcher Verantwortung tragen kann. Nichts ist stilwidriger als geheucheltes ethisches Pathos, und davon gibt es im Journalismus, auch im kirchlichen und im kirchennahen, beträchtlich viel. Entsprechend nüchtern gestaltet sich für mich – in dieser Optik – auch der journalistische Umgang mit kirchlichen Personen und Sachverhalten, Glaubenssachverhalten eingeschlossen.

Besondere Sensibilität bei religiösen Fragen

Natürlich bedürfen religiöse Fragen, die an die Tiefen menschlicher Existenz rühren, besonderer Einfühlung oder wenigstens eines ausreichenden Gespürs dafür, wie Verfälschungen vermieden und unsachliche Polemiken begrenzt werden können. Aber auch ein Journalist, der als Katholik und Glaubender kirchliche Probleme und Fragestellungen behandelt, wird sich nicht als emotionaler Eunuche verhalten oder sich aus Liebe zu kirchlichen Amtsträgern – was mancher gerne als Respekt vor der Wahrheit zu seinen Gunsten und zu seinen Zwecken interpretiert – jeder Meinungsäußerung enthalten können und wollen.
Es gelten auch da die gleichen Handwerksregeln wie im Journalismus insgesamt, und zwar nicht nur im Prinzip, sondern überhaupt. Es hülfe der Kirche auch nichts, würden Sachverhalte geschönt und kirchliche Personen, die auf deren Gestaltung Einfluß nehmen oder in besonderer Weise dafür verantwortlich sind, geschont. *Pointierte Verdeutlichung* aus Kenntnis der jeweiligen Zusammenhänge und Hintergründe muß auch im Umgang mit dem kirchlichen Bereich möglich sein. Und jeder Journalist, der etwas auf sich hält, wird sich diesbezüglich auf keine Händel einlassen, sondern sich so freimütig äußern, wie es ihm die Sache nahelegt.

Kritik und Gegenkritik ertragen

Da wir als Journalisten aber von Berufs wegen uns einmischen, kritisieren und Meinungen nicht nur vermitteln, sondern auch erzeugen, sollten wir auch nicht allzu empfindlich sein, wenn Gegenkritik kommt. Sie zu ertragen – auch wenn sie von kirchlichen Amtspersonen kommt –, gehört ebenfalls, wenn schon nicht zur handwerklichen, so doch zur intellektuellen und charakterlichen Grundausstattung des Journalisten. Wer zum Geben geneigt ist, muß auch gute Nehmerqualitäten entwickeln. Wehleidigkeit paßt zum Journalismus ungefähr so gut wie ein Rührstück aufs Oktoberfest. Nicht jede Kritik oder jeder Protest einer kirchlichen Amtsperson an einem bestimmten Medium, an einer bestimmten journalistischen Darstellung oder an einem bestimmten Journalisten ist schon ein Anschlag auf die kirchliche Pressefreiheit. Solches muß eben ausgetragen werden. Und man wundert sich manchmal in beiden Richtungen, daß dies offenbar nicht immer so gesehen wird.

Störungen im Verhältnis von Kirche und Journalismus

In letzter Zeit nun freilich spielen sich zwischen amtskirchlichen Personen und kir-

chenbezogenem Journalismus Dinge ab, die *tiefe Störungen im Verhältnis zwischen beiden* und eine getrübte Sicht der wirklichen Aufgaben katholischer Journalisten und der Rahmenbedingungen, unter denen sie diese zu erfüllen haben, zumindest vermuten lassen: Mahnungen ergehen, direkt oder im Falle von Ordensleuten über die Oberen, einzelnen Journalisten wird per Brief und gleichsam per Amtssiegel klargemacht, worüber sie zu schreiben haben und worüber nicht, und in Wien fordert Weihbischof Kurt Krenn gar eine *„Missio canonica"*, eine Amtsaussendung für katholische Journalisten, zwar nicht für katholische Journalisten schlechthin und – wenn ich es richtig sehe – nicht einmal für alle in kirchlichen Medien beschäftigten Journalisten, aber für alle, von denen Hörer, Seher und Leser „den Eindruck" hätten, sie arbeiteten oder „lehrten" gewissermaßen im Auftrag der Kirche.

Wie bei den Religionslehrern solle es sein, *wie der Religionslehrer* „als einziger" von allen Lehrern der amtlichen Missio durch die Kirche bedarf, so soll auch der mit Kircheninformation befaßte katholische Journalist, weil er Kirche darstellt, „als Ausdruck des Vertrauens" der kirchenamtlichen Aussendung für die Wahrnehmung seines Metiers bedürfen. In einer später nachgereichten Passage des ursprünglichen Rundfunk-Interviews hieß es: „Ich glaube, daß gerade die verantwortlichen Journalisten, die den Menschen ja – tausendfach multipliziert – etwas über Kirche und Glaube sagen, viel enger mit der Kirche Kontakt halten sollten."[1]

„Missio canonica" für Journalisten – ein grundlegendes Mißverständnis

Jeder, der – in welcher Funktion auch immer – von Journalismus etwas versteht, wird geneigt sein, solche „Vorschläge" als ein Gedankenexperiment eines Hilfsbischofs auf sich beruhen zu lassen. Sie gehen so offensichtlich *an allen Funktionsgesetzen des Journalismus vorbei* und mißverstehen so gründlich wie nur denkbar Information als „Verkündigung", daß es intellektuelle Selbstachtung verbietet, sich damit überhaupt auseinanderzusetzen. Aber nicht nur das: In seinem Drang, alles, was irgendwie mit Kirche zu tun hat, unter kirchenamtliche Kontrolle zu bringen, übersieht der Wiener Auxiliarbischof offenbar völlig Taufe und Firmung als „Bevollmächtigung" zur Glaubensbezeugung, soweit es um solche überhaupt geht.

Konsequenterweise müßte Krenn die Beauftragung von Amts wegen auch Eltern erteilen bzw. ihre Befähigung zur religiösen Erziehung ihrer Kinder von der Erteilung einer „Missio canonica" abhängig machen. Denn was Eltern ihren Kindern vermitteln oder nicht vermitteln, hat sehr viel elementarer mit „Lehre" zu tun als alles, womit sich Journalisten im Prozeß öffentlicher Meinungsbildung in Glaubens- und Kirchenfragen beschäftigen.

Aber es geht wohl um das „tausendfach multipliziert", obwohl sich das bei den Eltern noch tausendfacher multipliziert. Und da denken möglicherweise auch andere formelle und informelle Autoritäten, höhere und niedere, es wäre vielleicht ganz gut, mit Kirche befaßte katholische Journalisten möglichst *zu veramtlichen.* Die angegebene Richtung stimme schon, und geeignete Wege – sie gab es ja früher auch – würden sich wohl finden, wenigstens für Journalisten bei Printmedien in direkter oder indirekter kirchlicher Abhängigkeit. Versetzt man sich in die *Denk- und Handlungsperspektive von kirchlichen Amtsträgern,* dann ist es überhaupt nicht verwunderlich, daß solche Versuche gemacht werden. Schließlich steht ja in der Apostolischen Konstitution über die Kurienreform vom 28. Juni 1988 über die Aufgaben der Glaubenskongregation der schlichte Satz (art. 51, 1): Es sei Amtspflicht (officium) der Kongregation zu verlangen, „Bücher und andere von den Gläubigen veröffentlichte Schriften der Vorzensur durch die zuständige Autorität zu unterwerfen"[2]. So etwas läßt sich interpretieren und dehnen. Es könnte also zwischen kirchlichen Amtsträgern und kirchlicher und kirchennaher Publizistik wieder spannend werden. Deswegen dürften einige Überlegungen zu einer Diskussion über das Verhältnis von katholischer Publizistik und kirchlichem Amt doch von Nutzen sein.

[1] Kathpress Nr. 153 vom 10. 8. 89.

[2] AAS LXXX (1988) 873.

Journalisten und Kirche

Journalisten – das ist ihr Auftrag – verfolgen das kirchliche Geschehen, wählen aus und setzen in dem, was sie weitergeben, eigene Schwerpunkte; sie mischen sich ein, nicht in der Weise von Notaren, die festhalten, was geschehen und was rechtens ist, sondern kombinieren und interpretieren und geben dem Vorrang, was aktuell ist oder was ihrer Meinung nach Aktualität verdient.

Natürlich kommen so wie in jedem Handwerk *Sorgfaltsmängel* vor; je mehr improvisiert werden muß, um so häufiger. Und selbstverständlich leistet jeder Journalist seinen Tribut an Übersteigerung, Verzerrung, Irrationalität im in sich schon nicht sehr rationalen Prozeß öffentlicher Meinungsbildung. Und manch „investigativer" Eifer, der in der scharfen Konkurrenz um Publikumsanteile ziemlich zu Unrecht als Ausweis besonderer Professionalität gilt, obwohl er auch ein nicht zu unterschätzendes Hilfsinstrument der Kontrolle von Machtausübung ist, geriert sich so, als ob er der Handelnde wäre, obwohl die Wirklichkeit für den tatsächlich Handelnden, der auch die Verantwortung für sein Handeln gegenüber sich und vor der Öffentlichkeit zu tragen hat, sehr oft nochmals ganz anders aussieht. So ist die Spannung zwischen kirchenamtlich Verantwortlichen und journalistisch Verantwortlichen eine sehr naturgegebene. Das Rollenspiel zwischen beiden im Theater Öffentlichkeit muß immer wieder neu eingeübt werden, ist sozusagen nie zu Ende geprobt.

Das Beispiel „Politikvermittlung"

Wie stark diese Spannung nicht nur auf Öffentlichkeit wirkt, sondern gesellschaftliche Prozesse bestimmen kann, ist aus anderen Bereichen öffentlichen Lebens hinlänglich bekannt, z. B. unter dem Stichwort *Politikvermittlung*. Erfolgreiche Politikvermittlung hängt gewiß zuerst von denen ab, die Politik gestalten, und von deren Geschick, mit den Medien und der medialen Öffentlichkeit im Geschäft der Politikvermittlung umzugehen. Aber was als Produkt das Gemeinwesen betreffender Führungs- und Ordnungskunst bei der Bevölkerung ankommt, wird weitgehend mitbestimmt von den journalistischen Vermittlern im Prozeß der Umsetzung von Politik in der öffentlichen Meinungsbildung. Dies ist nicht nur deswegen so, weil die Umsetzung von Politik der Medien bedarf, sondern weil die Einsicht in die Tragweite einer politischen Entscheidung von der Art abhängt, wie sie durch die journalistischen Vermittler in der Öffentlichkeit dargestellt wird.

Paralleles gilt für die Vermittlung kirchlichen Geschehens an die innerkirchliche wie an die Gesamtöffentlichkeit. Wird das Bild von Kirche und die Vorstellung davon, was Kirche ist, wofür Kirche da ist, durch die Brechungen im Prisma journalistischer Darstellung übermäßig verzerrt, dann helfen auch die größten Mühen der amtlich Verantwortlichen nicht viel. Es wird so oder so ein *Zerrbild von Kirche* daraus. Im Falle der journalistischen Vermittlung kirchlicher Themen und Ereignisse kommt aber ein das natürliche Spannungsverhältnis zwischen kirchenamtlich Verantwortlichen und journalistisch Verantwortlichen verschärfendes Moment hinzu: Alles, was in Kirche und mit Kirche geschieht, ist auf dem Hintergrund ihres Wesens als Heilswirklichkeit zu sehen und zu beurteilen. Dies haben allerdings nicht nur schreibende Journalisten zu beachten, sondern auch kirchliche Amtsträger selbst, die durch die Art ihrer Amtsführung die Kirche verfremden können. Weniger noch als die journalistische Vermittlung von Politik verträgt deshalb journalistische Vermittlung von kirchlichem Leben und Glaubenssachverhalten Beliebigkeit oder gar Willkür.

Eine Heilswirklichkeit in dieser Welt

Aber die im Fall Kirche zu vermittelnde Wirklichkeit ist – damit steht und fällt das Christentum als Offenbarungsreligion – zugleich *inkarnierte Heilswirklichkeit*. Sie spielt sich in dieser Welt, in dieser Gesellschaft und unter Menschen aus Fleisch und Blut und nicht in einer künstlichen Welt blutleerer abstrakter Satzwahrheiten ab. Sie ereignet sich, ohne einfach deren Produkt zu sein, in Formen menschlicher Kommunikation und Vergemeinschaftung. Und diese Prozesse der Kommunikation und Vergemeinschaftung sind nichts der Kirche Äußerliches, kein Gewand, das sich Kirche des Erscheinungsbildes wegen überzieht, das sie

sich je nach gesellschaftlicher Außentemperatur jederzeit abstreifen kann, sondern sie sind Anteil an ihrem Wesen. Sie sind nicht Wesensgrund, aber Wesensausdruck der Kirche. Und deswegen gelten für sie auch alle gesellschaftlichen Gesetzlichkeiten und Normen, die für andere gesellschaftliche Bereiche bzw. für die Gesellschaft insgesamt gelten. Dies läßt sich gut am Beispiel Subsidiaritätsprinzip zeigen. Der Streit darüber, ob dieses als regulatives Prinzip organisatorischer Kompetenzverteilung auch für die Kirche gilt, erübrigt sich. Sofern es sich um ein das Organisationsgefüge der Gesellschaft regulierendes Strukturprinzip handelt, gilt es für jeden Typ gesellschaftlicher Organisation, unabhängig von deren Daseinszweck und deren spezifischen Verfassungsprinzipien. Weil es schlicht Ausdruck der sozialen Natur des Menschen ist, gilt es – ohne daß sich sein Wesen darin erschöpft – auch für den Sozialkörper Kirche[3].

Den Gesetzen menschlicher Kommunikation unterworfen

Paralleles gilt für die *Gesetze menschlicher Kommunikation,* die – nicht anders als das Subsidiaritätsprinzip für den Organisationsbereich – für den Kommunikationsbereich wesenhafter Ausdruck der Sozialnatur des Menschen sind. Kirche kann sich deshalb nicht aus den für alle geltenden Formen menschlicher Kommunikation ausklinken; übrigens nicht nur bei der Gestaltung des Gemeindelebens, in der Seelsorgsplanung und im Umgang zwischen Amtsträger und Kirchenvolk, sondern auch in der Wahrheitsfindung nicht.

Kein päpstlicher Primat dispensiert davon, Lösungen für die die gesamte Kirche betreffenden Probleme gemeinsam zu suchen und Entscheidungen auf höchster Ebene *gemeinschaftlich vorzubereiten.* Und die wohldefinierte päpstliche Unfehlbarkeit ist Ausdruck der Unfehlbarkeit der Kirche und nicht umgekehrt. Und im konkreten Prozeß der Wahrheitsfindung kommt man an Konsultationen und Abstimmungen ebensowenig „vorbei" wie sonst in der öffentlichen Willensbildung und Entscheidungsfindung auch. Und nirgendwo anders denn hierin liegt auch der eigentliche Grund für die Notwendigkeit der Bildung einer öffentlichen Meinung in der Kirche. Denn wie soll Entscheidungsfindung anders stattfinden, wenn nicht durch eine Meinungsbildung, in der in freiem Austausch von Informationen und Argumenten über den einzuschlagenden Weg gestritten wird? Kein Glaube an den Beistand des Heiligen Geistes und kein kirchliches Charisma der Unfehlbarkeit dispensiert von den „normalen" Wegen gemeinschaftlicher Meinungsbildung. Vielmehr ist solche Meinungsbildung *natürliche Voraussetzung* für den ekklesiologisch und theologisch zulässigen „Einsatz" des Unfehlbarkeitscharismas.

Wenn Pius XII. Jahre vor dem Konzil und viele Jahre vor dem Erscheinen der römischen Instructio „Communicatio et progressio" erklärte, öffentliche Meinung sei die „Mitgift jeder normalen Gesellschaft" und es würde im Leben der Kirche ohne sie Wesentliches fehlen, und dieses Fehlen als einen „Mangel" bezeichnete, „wofür die Schuld sowohl auf die Hirten wie auf die Gläubigen fiele"[4], so ist genau dieser Punkt bezeichnet. Und genau hier und nirgendwo anders treffen sich alle zwischen kirchlichem Amt und katholischem Journalismus verlaufenden Konfliktlinien.

Die Eigengesetzlichkeiten akzeptieren

Das Problem dabei ist nicht, öffentliche Meinung überhaupt zuzulassen, das tun auch jene, die Journalismus gleichfalls im kirchlichen Bereich als Verlautbarungsjournalismus mißverstehen. Schließlich wollen gerade sie sich der Medien bedienen, um ihren Standpunkt, ihre Sicht der Dinge öffentlich zur Geltung zu bringen und durchzusetzen. Das Problem ist vielmehr, *die unvermeidlichen Eigengesetzlichkeiten im Meinungsbildungsprozeß zu akzeptieren* und im eigenen Tun dies zu erkennen zu geben. Dieses Problem ist allerdings nicht nur in besonderer Weise ein Problem der hierarchisch verfaßten Kirche; es macht allen Systemen mit umfassendem Wahrheitsanspruch zu schaffen. Öffentliche Meinungsbildung ist an den

[3] Vgl. *W. Kasper,* Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, in: Herder-Korrespondenz 41 (1987) 232–236.

[4] AAS XLII (1950) 250f.

freien Gedankenaustausch gebunden, sie gedeiht nur *im offenen Austragen von Argumenten,* sie setzt den freien Zugang zu allen verfügbaren Informationen voraus. Sie verleiht den Medien ein besonderes Gewicht. Sie sind zwar nicht die einzigen Träger und Instrumente öffentlicher Meinungsbildung, aber ihre freiheitliche Verfaßtheit, ihre Nichtbehinderung durch öffentliche Autoritäten und gesellschaftliche Interessengruppen ist eine der wesentlichen Voraussetzungen für deren Funktionieren.

Notwendige Gesprächs- und Argumentationsbereitschaft

Diese ihrerseits kennt keine Denkblockaden und keine Redeverbote. *Pluralität,* die Konkurrenz der Gegensätze, ist das Wasser öffentlicher Meinung, in dem sie schwimmt. Das setzt Gesprächs- und Argumentationsbereitschaft voraus, schafft vielfältige Begründungszwänge, erfordert im buchstäblichen Sinne „Geistesgegenwart", ist mit einem Wort anstrengend. Wer setzt sich dem schon gerne aus, zumal wenn er sich in sicherem Besitz der höheren, der eigentlichen Wahrheit weiß. Und natürlich folgen auch Journalisten nicht nur den Eigengesetzlichkeiten ihres Metiers, sondern bringen auch ihre eigenen Interessen ins Spiel oder machen sich von informationsfremden Interessen abhängig, vermitteln auch nicht nur Information, sondern machen Information.
Und speziell die Kirche betreffend: sie kann zumal in einer pluralen Gesellschaft *nicht unter sich und nicht für sich bleiben.* Sie gehört zur Gesamtgesellschaft, diese macht sich ihr eigenes Bild von ihr, auch nach ihren eigenen Bedürfnissen. Dieses fließt in die innerkirchliche Meinungsbildung über kirchliche, auch über Glaubensfragen ein. Deswegen hat sich die Kirche auch im eigenen Raum damit auseinanderzusetzen. Dies kann verwirrend sein. Wie ist da aus den vielen Geräuschen noch Musik herauszuhören, will sagen, wie läßt sich im Fluß der vielen Meinungen noch Glaubenswahrheit verdeutlichen? Die Versuchung, da autoritativ durchzugreifen, ist groß und verständlich. Wenigstens die „eigenen" Medien und diejenigen Journalisten, die sich als aktive Katholiken verstehen, sollten auf Linie gebracht werden und im verwirrenden Konzert der Meinungskonkurrenzen Kirche unzweideutig zu Gehör bringen. Sie wenigstens sollten nicht hinterfragen, nicht widersprechen, nicht Gegenpositionen aufbauen, sondern transportieren, was das Lehramt – das päpstliche zumal – verkündet, und überhaupt, was kirchenamtlich gesagt wird.

Nicht die Verwirrung vergrößern . . .

Natürlich kann es nicht Aufgabe kirchlicher und kirchennaher Medien und Journalisten sein, die Verwirrung über das, was Kirche ist und tut, zu vergrößern und ihren Heilsdienst zu verdunkeln, auch wenn die konkrete Verfaßtheit von Menschen und Systemen dies gelegentlich unvermeidlich macht. Aber wie jede Wirklichkeit hat auch der Umgang der Kirche mit Journalisten, gerade mit den „eigenen", und der Umgang gerade dieser Journalisten mit der Kirche ihre *Kehrseite.* Gerade wer die hierarchische Verfassung der Kirche bejaht aus Gründen des Glaubens, aber inmitten divergierender Konsensbildungen auch ihre praktischen Vorteile schätzt, weil in ihr Autorität persönlich benennbar ist und diese sich nicht hinter anonymen Gremien verbergen kann, wird auch skeptisch bleiben gegenüber der *Fülle an geistlicher Macht,* die sich im hierarchischen Amt sammelt.

. . . aber kritisch informieren

Dies gilt besonders für das päpstliche Amt und seinen Inhaber, gegenüber dem es ja bekanntlich kein Recht auf Rekurs gibt[5]. Gerade die in der Welt *einmalige Vollmachtausstattung des päpstlichen Amtes,* die als solche nicht Glaubensgut ist, sondern Folge geschichtlicher Entwicklung, erfordert in der Kirche selbst eine besonders wirksame kritische Begleitung der Amtsausübung. Je weniger Kontrollen und Gegengewichte ins hierarchische System selbst eingebaut sind, um so ungezwungener und unprätentiöser müssen Journalisten *innerkirchlich* ihre Informations- und Kritikfunktion wahrnehmen. Diese Aufgabe stellt sich nicht allein nach journalistischen Kriterien, sie stellt sich vom Wesen der Kirche her, die gerade

[5] „Contra sententiam vel decretum Romani Pontificis non datur appellatio neque recursus" (CIC can. 333 § 3).

aufgrund ihrer hierarchischen Verfassung immer wieder in Gefahr ist, als Glaubensgemeinschaft sich selbst zu desavouieren.

Diese Aufgabe sorgfältiger und nachfragender Begleitung ist in Zeiten zentralistischer Überwältigung des kirchlichen Lebens schwieriger, aber auch *dringlicher* als sonst. Gerade an ihr muß sich „kircheneigener" und kirchennaher Journalismus bewähren. Daß er sich behaupten und seine Aufgabe erfüllen kann, hängt aber weniger vom Verhältnis zwischen kirchenamtlich Verantwortlichen und journalistisch Verantwortlichen an sich ab als vom Verständnis der Kirche, das beide haben. Darüber wird man sich neu auseinandersetzen müssen. Findet man sich gemeinsam in einem Verständnis der Kirche wieder, das der gesellschaftlichen Verleiblichung ihres mystischen Wesens als sakramentaler Gemeinschaft auch in der konkreten kirchlichen Autoritätsausübung gerecht wird, lösen sich viele Probleme im Verhältnis von kirchlichem Amt und katholischem Journalismus bis auf die unvermeidlichen Alltagsquerelen, die dann ertragen werden müssen, vermutlich von selbst.

Ferdinand Fromm

Geändertes Leitungsverhalten

Ein geändertes Leitungsverhalten aller, die in höheren kirchlichen Ämtern sind, wäre nach Fromm ein wichtiger Beitrag zur Eindämmung der Gefahren von Bürokratisierung und Zentralisierung, die heute nicht nur im Verhältnis Rom und Ortskirchen, sondern auch innerhalb der Ortskirchen gegeben sind. Der durch viele Jahre mit der Priesterausbildung und -weiterbildung beschäftigte Autor gibt hier eine Reihe konkreter Hinweise. *red*

Im Anschluß an den Leitartikel von W. Zauner „Von der Ambivalenz der Bürokratie" (Heft 4/1988), der durch viele Beobachtungen bestätigt werden kann, stellte ich mir folgende Frage: „Was müßte in der Praxis geschehen, damit die Kirche den Gefährdungen der Bürokratisierung und Zentralisierung begegnen kann?"

Vorrangig scheint mir eine Änderung im Leitungsverhalten zu sein. Ich sehe das als eine wichtige Aufgabe an für alle, die in der Kirche auf den verschiedenen Ebenen in leitenden Stellungen sind und die nicht vergessen haben, daß Erkenntnisse des II. Vatikanischen Konzils wie Subjekthaftigkeit der Getauften, Communio des Gottesvolkes, Dienstcharakter des Amtes, Kollegialität der Amtsträger vom Geist Gottes stammen.

1. Begründung

Die Kirche ist nicht nur eine „societas perfecta", die sich gegen andere Gemeinschaften behaupten und verteidigen muß und deren Aufgabe darin besteht, ihre Glieder durch Verkündigung unveränderlicher Lehren und Gesetze sowie durch Spendung der von ihr „verwalteten" Sakramente zur ewigen Seligkeit zu führen.

Sie ist zugleich ein von Gott erwähltes Volk besonderer Art, das gemeinsam mit allen Menschen auf dem Weg der Geschichte der ewigen Vollendung entgegenpilgert. Dabei soll sie für alle Menschen Zeichen des Heiles und Werkzeug sein für die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander.

Wenn dieses Volk auf seinem Weg durch die Zeit als Communio der Glaubenden in Erscheinung treten soll, braucht es das Amt, das in ihm den Dienst der Einheit und der Leitung wahrnimmt. Die Bedeutung dieses Dienstes gegenüber dem Volk als Ganzem ist neu erkannt. In der Weise wie heute haben die Amtsträger der letzten Jahrhunderte ihren Auftrag kaum gesehen und auch nicht wahrgenommen.

Seit alten Zeiten hat man das Schiff als Bild für die Kirche gebraucht. Unter dem Aspekt des pilgernden Gottesvolkes kommt dem Steuermann erhöhte Bedeutung zu. Es genügt nicht, wenn sich viele an den Segeln zu schaffen machen und mit allen Kräften rudern. Wichtig ist, daß das Fernziel und die Nahziele klar sind und daß alle einvernehmlich auf diese Ziele hinarbeiten. Sonst kommt „das Fahrzeug Kirche" trotz stärkerer Motoren, bequemer Sitze und faszinierender Elektronik nicht voran. „Wir reden und ‚verkündigen', wir schreiben und druk-

ken, wir fahren und telefonieren, wir bauen und verwalten, doch das Christliche wird schwächer." (W. Zauner)
Hier liegt die Aufgabe des Steuermanns, dem „der Dienst der Leitung" übertragen ist. Es genügt nicht, die einzelnen Mitarbeiter im Blick zu haben, jedem einzelnen bei der Erfüllung seiner Aufgaben behilflich zu sein oder gar jeden einzelnen für sich arbeiten zu lassen und selbst zusätzlich Einzelarbeit zu tun: Der Steuermann muß vor allem auf den Weg des Ganzen achten. Aus den vielen Einzelnen muß – als Hilfe für die Mitfahrenden und für die Welt als Zeichen erkennbar – Communio der Glaubenden werden. Die Einzelnen müssen sich für die Erfüllung der gemeinsamen Aufgaben mitverantwortlich wissen und für die Erreichung der gemeinsamen Ziele miteinander engagieren. Dazu muß sie der mit der Leitung Beauftragte motivieren und befähigen.
Das ist vielen Amsträgern ungewohnt. Sie rudern und schaffen am liebsten an der Basis mit wie die anderen und oft noch mehr und besser als sie. Wegen solcher Qualifikationen wurden sie ja meist auch zu besonderer Stellung ausgewählt. Der Dienst der *Leitung* war dabei wohl seltener im Blick, und dafür wurden die Inhaber der Leitungsstellen auf allen Ebenen in den meisten Fällen auch nicht vorbereitet.

2. Aufgaben für den Leiter und die Leitung in der Kirche

Für den Dienst der Leitung – auf allen Ebenen (!) – ergeben sich, soweit ich es sehe, vor allem folgende Aufgaben:
(Die wären mit selbstkritisch reflektierenden Amtsträgern zu überprüfen und gegebenenfalls auch zu korrigieren oder zu ergänzen, was zu veranlassen ich im Augenblick aber keine Möglichkeit sehe.)

Sich zurücknehmen

Wer den Dienst der Leitung hat, muß sich zurücknehmen aus der Hektik und dem Engagement für Vielerlei und Vieles. Statt dessen muß er Zeit haben, sich zu informieren, und sich Zeit nehmen zum Reflektieren, zur Beratung und zum Planen, zu Gesprächen und zum Lesen, zum Beten und zum Meditieren, zum Inspirieren, zum Experimentieren und dergleichen mehr, was nötig ist, um das Ziel im Blick zu behalten und den Weg durch die sich ständig ändernden Situationen zu erkunden.
Er muß subsidiär arbeiten, d. h. er muß sich versagen, selbst zu tun, was andere, wenn man sie läßt und dafür qualifiziert, ebenso gut oder noch besser tun können. Mancher Steuermann rudert gern, und mancher Amtsträger schafft mit großer Freude an der Basis. Das ist oft leichter als der Dienst der Leitung und darum eine Versuchung, Spannungen, Konflikten, Entscheidungen beim Suchen nach Wegen in den Dunkelheiten der Welt, helfender Unterstützung der Mitarbeiter, eventuell auch dem Ringen mit Gott um Erkenntnis seines Willens auszuweichen.
Es muß verkündigt werden – aber nicht unbedingt immer durch den Amtsträger selbst. Wichtiger ist, daß das Evangelium von möglichst vielen glaubwürdig verkündigt und bezeugt wird. Gleiches gilt vom Dienst unter den Armen und Kranken sowie von den Gebeten und Gottesdiensten der Gemeinde.
Die Zeit, in der die Fähigkeit zu in der Kirche gültigen Diensten erst mit der Weihe begann und der Amtsträger darum möglichst alles allein tun mußte, als Taufe und Firmung nur in bezug auf das ewige Leben als wichtig angesehen wurden und von subjekthafter Mitverantwortung nicht-geweihter Christen nicht die Rede war, gehört der Geschichte an. Wem der Dienst der Leitung übertragen ist, der muß alle Glieder des Volkes in seinem Bereich im Blick haben, besonders aber jene, „die zum Dienst in der Kirche bestellt sind". Für sie muß er Sorge tragen, daß sie ihren Dienst in echter Kooperation wahrnehmen und wahrnehmen können. Den Dienstcharakter seines Amtsverständnisses sollte er dadurch beweisen, daß er sich zurücknimmt, um anderen Raum zu geben, auch wenn andere aus dem Gottesvolk dann mehr im Licht der Medien erscheinen als er selbst. Wichtig ist, daß die Kirche und ihr Herr in den Blick der Menschen kommen, nicht unbedingt ihr Diener, der Amtsträger.

Kooperativ sein

Der Amtsträger mit Leitungsaufgaben muß kooperativ sein. Gegen den verbreiteten und

gefährlichen Individualismus und Egoismus in der Welt hat das II. Vatikanische Konzil zur Verwirklichung der Communio im Volk Gottes und der Kollegialität unter den Amtsträgern aufgerufen. Das bedeutet für den erforderlichen Leitungsstil
- Mitarbeiter zusammenführen;
- ihnen wichtige Aufgaben wirklich delegieren;
- sich für ihre Arbeit interessieren und sie dabei unterstützen;
- sie über Hintergründe der Arbeit und aktueller Probleme informieren; Geheimdiplomatie war schon seit jeher Kennzeichen absolutistischer und totalitärer Systeme, in denen man niemandem traut außer der Fürst bzw. der Führer sich selbst;
- an fälligen Entscheidungen die Mitarbeiter beteiligen, ihre Meinungen wirklich anhören und beachten. Daß man Menschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts durch zentralistische und absolutistische Machtausübung – und sei dies noch so sehr durch Rechte und Gesetze ge-„recht"-fertigt – und durch perfekte Verwaltung nicht zum friedlichen Zusammenleben und zu gemeinsamer Bewältigung der Welt- und Lebensprobleme bewegen kann, stellen uns die Vorgänge in verschiedenen totalitären Ländern vor Augen. Zum verantwortlichen Leben und Handeln nach dem „Evangelium der Freiheit" kann das noch viel weniger beitragen.

Heute wissen viele Menschen vieles, und viele haben richtig und verantwortlich denken gelernt. Die lassen sich nicht mehr solistisch und absolutistisch steuern wie in den Jahrhunderten, als die kirchlichen Amtsträger mit den Fürsten und Professoren die einzig Gebildeten waren und das Volk ehrfurchtsvoll und unkritisch staunend den klugen Aussagen der Gebildeten Glauben schenkte. Auch heute sind viele ernsthafte und fähige Menschen zu Kooperation motiviert und bereit, wenn man sie mitdenken und weitgehend auch mitentscheiden läßt.

Dabei bleibt die Letztentscheidung und auch die Letztverantwortung beim Steuermann. Die kann er nicht delegieren. Aber es sollte wirklich die *letzte* Entscheidung sein. Aufrichtiges Beachten der Erfahrungen der Mitarbeiter und offenes Beraten mit ihnen müßten vorangehen. Das ist bei dem zur Zeit verbreiteten Verständnis von Selbstverwirklichung nicht selbstverständlich. Durch solches Vorgehen fällt dem Leitenden kein Stein aus der Krone; es wird aber oft mit ebenso großem Vertrauen und mit Bereitschaft zum Mittragen der Konsequenzen beantwortet.

Die Mitarbeiter inspirieren

Zum Dienst der Leitung gehört es schließlich, die Mitarbeiter zu inspirieren. Das bedeutet im einzelnen:
- Sorge tragen, daß der Weg der Einzelnen und der anvertrauten Gemeinde dem Willen Gottes entspricht;
- gemeinsam mit den Mitarbeitern auf das Evangelium hören und die Zeichen der Zeit beobachten;
- Schwerpunkte der Arbeit suchen und vereinbaren, damit die Kräfte nicht auf Nebengeleise gelenkt, mit Lieblingsbeschäftigungen vergeudet oder in kleinlichen Reibereien und Richtungskämpfen verschlissen werden, während die Welt darauf wartet, daß das Volk Gottes ihr als Zeichen und Werkzeug Gottes bei der Bewältigung ihrer Existenzprobleme hilft.
- Hilfen geben, daß Konflikte, Rivalitäten, Differenzen offen, kollegial und christlich ausgetragen und gelöst werden;
- Geduld haben mit denen, die in der Atmosphäre jahrhundertealter Tradition rezeptiven Versorgungs-Christentums und geforderten unkritischen Beamtengehorsams groß geworden sind; ihnen helfen, freie und mündige Subjekte im Leben der Kirche und vor Gott verantwortungsbewußte Mitträger des anvertrauten Evangeliums in der Welt zu werden.

3. Folgerungen

Wenn eine Großfirma ihre Effektivität und ihr Betriebsklima verbessern will, wird sie sinnvollerweise mit Veränderungen in der Chefetage und nicht bei den Hilfsarbeitern beginnen. Die Firma, von der hier die Rede ist, erhebt den Anspruch, „Volk *Gottes*" in der Welt und „Zeichen und Werkzeug" *Gottes* für das Heil der Welt zu sein. Welche Verantwortung bedeutet das für alle, die in diesem Unternehmen Leitungsaufgaben haben!

In unseren Regionen distanzieren sich immer mehr Menschen aus allen Gesellschafts-

kreisen vom Führungspersonal der Kirche und seinen Anordnungen, weil sie das Angebot und den Stil der Leitung für die Bewältigung ihrer Lebensaufgaben als nicht hilfreich empfinden. Sie wissen sich trotzdem Jesus Christus verbunden und verstehen sich als „gute Christen". Man kann daraus zunächst den derzeitigen Amtsträgern keinen Vorwurf machen. Denn, wie oben gezeigt, die hier genannten Aufgaben sind großenteils neu, die meisten der Inhaber von Leitungsstellen auf allen Ebenen sind dafür nicht oder nur wenig vorbereitet, und die Erfahrung zeigt, daß zur Erfüllung dieser Aufgaben das Sakrament der Weihe mit der Verleihung des character indelebilis allein nicht genügt.
Für die Qualifizierung der Leitungskräfte sollte der Kirche kein Preis zu hoch und keine Mühe zu groß sein.

Dietmar Mieth

Die Kölner Erklärung und ihre Rezeption

Einer der Initiatoren der Kölner Erklärung, bei dem die zustimmenden und kritischen Stellungnahmen sowie die Unterschriften zusammenliefen, beschreibt im folgenden die Motivationen, die zu dieser bedeutsamen Aktion geführt haben, und den Ablauf, die kritischen Stellungnahmen und was dazu zu sagen ist, die Gründe für das Nicht-Unterschreiben trotz ähnlicher Meinung und den Erfolg: beachtliche Schritte für eine offenere, dialogbereitere Kirche. *red*

1. Umstände der Entstehung

Am 5. Jänner 1989 trafen sich in Köln fünfzehn Professoren der katholischen Theologie unterschiedlicher Fächer und aus ganz unterschiedlichen Hochschulinstitutionen, um über die Vorlage einer Erklärung zu beraten. Zuvor hatten über dreißig Kollegen der Anfrage zugestimmt, ob in den Punkten Bischofsernennungen, Missio-Erteilung und Lehramtsautorität in der Frage der Empfängnisregelung eine öffentliche kritische Erklärung erfolgen solle. Die spontane Bereitschaft, die man auch über diesen Kreis hinaus und auch außerhalb der Bundesrepublik überall spüren konnte, beruhte auf einer Atmosphäre der Besorgtheit, ja Niedergedrücktheit angesichts der mangelnden Dialogbereitschaft und der unbekümmerten Durchsetzung der kirchlichen Hierarchie. Manche Kollegen schienen darauf mit Resignation, mit Opportunismus oder mit akademischer Arroganz gegenüber den Amtsträgern zu reagieren. Unterschiedliche Meinungen im Episkopat schienen bedeutungslos und unwirksam. Dazu hatten die Bischofsernennungen ebenso beigetragen wie die Missio-Probleme und die Linie der Papstansprachen 1988 in Sachen der Empfängnisregelung. Die Versuche, auf den üblichen Wegen, z. B. einer Petition an zuständige Stellen, zu verfahren, schienen nach der Antwort der römischen Erziehungskongregation auf die Anfrage des Dogmatikerkongresses zur Reform der Missio-Erteilung nichts mehr zu versprechen. Auf lokaler Ebene war zwar hier und da bei der Hierarchie mit Einsicht und Verständnis zu rechnen, zumal es ja auch um bischöfliche Erklärungen (wie Königstein 1968 zur Empfängnisregelung) ging und die zentral-kirchliche Strategie über die Nuntiaturen schlicht als offensiv zu bezeichnen war; aber an Handlungsbereitschaft war wenig zu erkennen. Viele schienen zu fürchten, durch mutigen Widerspruch die Lage eher zu verschlimmern. Vor allem aber schien sich eine Vorherrschaft der römischen Verfahrensmacht immer mehr anzubahnen. Nicht mehr der inhaltliche, kollegiale oder zumindest brüderlich-schwesterliche Dialog, sondern die Auswahl der Foren von oben nach Sache und Personen, das Erzielen von Ergebnissen unter Verfahrensdruck und Erwartungsdruck von oben, die ständige Anwendung von Vollmachten, die für den Notstand, nicht aber für den kirchlichen Alltag gedacht sind – all das schien, trotz ständiger Berufung auf Texte des II. Vatikanischen Konzils, zu einer Zurücknahme des Konzils und der regionalen Synoden nach dem Konzil auf kaltem Wege zu führen.
Gewiß kann man sich in der Beurteilung einer solchen Lage in einzelnen Punkten irren. Aber der römische „Insider" Pater Häring, von dessen Initiative die Initiatoren der Kölner Erklärung freilich zu diesem Zeitpunkt

nichts wußten, hat ja, wie viele andere, diese Situation ähnlich beschrieben, und nach der Kölner Erklärung hat der Brief des Kollegen Hünermann an Bischof Lehmann wohl noch einmal verdeutlicht, weshalb viele der Meinung waren und es heute noch sind, daß eine „Notbremse" am Platze war.
Diese Stimmung bildete das Umfeld der Kölner Erklärung. Demnach war zwar nicht damit zu rechnen, daß alle, die so dachten – und das war, wie mir auch die Rezeption der Kölner Erklärung unter Nicht-Unterzeichnern zeigte, weitaus die Mehrheit –, ihre Unterschrift geben würden, aber es war zu erwarten, daß die Basis für eine breite Zustimmung gegeben war. Unter diesen Umständen entstand eine Textvorlage, die in Köln in ihrer Substanz akzeptiert wurde. Die in der sehr konstruktiven Diskussion unter sehr unterschiedlich argumentierenden Theologen eingebrachten Modi wurden der Redaktion anheimgestellt. Bei der Unterschriftenaktion gab es dann weitere kritische Anmerkungen und Anregungen zum Text, von denen die meisten eingearbeitet werden konnten.

2. Die Unterschriftensammlung

Angestrebt war eine Zahl von etwa 100 Unterschriften. Möglichst viele Kolleginnen und Kollegen sollten gefragt werden. Der Versuch, alle direkt anzuschreiben, wurde jedoch aus verschiedenen Gründen unterlassen. Erstens wäre eine angestrebte Vollständigkeit der Anfrage nicht lückensicher, und darum aber wären Lücken umso peinlicher gewesen. Zweitens hätte ein so umfassendes Vorgehen mehr Zeit und Geld gekostet. Drittens wäre damit zu rechnen gewesen, daß Eingriffe seitens der Hierarchie, wie sie später an einigen Orten im nachhinein erfolgten, die Unterschriftensammlung behindert hätten. Wir vertrauten also auf die anempfohlene Weitergabe des Textes durch die etwa 220 Adressaten, die wir aufgrund von diversen Vorschlägen in Köln anschrieben.
Bei der Unterschriftensammlung kam es zu einigen Pannen. Mitten in der Sammlung mußte der Termin durch telefonische Reaktion auf viele Anfragen verlängert werden, weil der Text als Drucksache viele Adressaten erst spät erreichte. Von der Möglichkeit der Weitergabe des Textes wurde eher zu wenig Gebrauch gemacht. Das führte später zu einigen Protesten. Schließlich gab es Übermittlungsschwierigkeiten mit den Namen, so daß die Unterschriftenliste in einigen Fällen nicht stimmte: zwei Namen waren falsch, zwei fehlten. Die Zahl stimmte freilich; später wurden aus den 163 dann über 200 – irgendwann einmal hörte man auf zu zählen, zumal die solidarischen Erklärungen der Kolleginnen und Kollegen in anderen europäischen Ländern bald deutlich machten, daß in der Kölner Erklärung allgemeine Befürchtungen und Vorstellungen zum Ausdruck kamen. Durch spontane Solidaritätserklärungen kirchlicher Gruppen, mit denen wir nicht gerechnet hatten, wurde in Zehntausenden deutlich, wo der Schuh drückte. Es wurde zudem klar, daß die Sorgen Zentrum und Peripherie zugleich betrafen, jedenfalls engagierte und nicht randständige Katholikinnen und Katholiken, Priester und Laien.

3. Kritiken

Für jemanden, der sich nach reiflicher Überlegung zu einem ungewöhnlichen Schritt entschließt, der also weiß, daß es auch Gegenargumente in der Analyse der Sache und des Vorgehens gibt, sind Kritiken allemal bewegender und interessanter als eine Welle der Zustimmung. An der letzteren hat es nicht gefehlt; nicht immer war sie, zumal in den Medien, so umsichtig und präzis, wie wir das wünschen konnten. Dies war eines der Risiken: was die Medien daraus machen würden. Aber man wird doch sagen können, daß es bei aller Neigung zu Personalisierungen und Emotionalisierungen doch sowohl in Leitartikeln wie in Leserbriefspalten zu einer Diskussion kam, die ich jedenfalls nicht für unfruchtbar halte. Die Spannungen in der Kirche wegzureden wäre weder wirklichkeitsgerecht noch geschwisterlich. In einem Punkt bin ich mir jedoch sicher: Diejenigen, die die Kölner Erklärung auf Polemik herabzustutzen versuchten, benutzten einen Stil in der Gegenpolemik, der eher entlarvend und beschämend war. Wenn man jedoch schon vom Stil spricht: Es war auch ein schönes Erlebnis unter Kollegen, daß Nicht-Unterzeichner Unterzeichner schriftlich in Schutz nahmen und umgekehrt.

Die inhaltliche Seite der Kritik läßt sich auf folgende wesentliche Punkte zusammenfassen:

- Man solle die Menschen eher dazu bringen, die Kirche zu lieben als sie zu kritisieren.
- Die Erklärung könnte Spannungen vertiefen, statt sie zu überbrücken.
- Es werde im Text mehr behauptet, als ein einzelner nachprüfen könne.
- Man solle es immer wieder mit Petitionen versuchen, statt sich durch eine öffentliche Stellungnahme der externen Interpretation auszusetzen.
- Der Vorgang der Kölner Ernennung sei komplexer als angegeben.
- Die Probleme der missio canonica beträfen nur eine relativ kleine Prozentzahl der theologischen Lehrstellen.
- Die in Sachen der Empfängnisregelung besorgten Intentionen seien nur durch Indizien belegt.
- Die Papstansprachen dürften nicht eher lehramtlich, sondern müßten eher pastoral interpretiert werden.

Vielleicht wird aus dieser Zusammenfassung deutlich, daß mich jedenfalls kein Versuch einer direkten Widerlegung der Aussagen der Kölner Erklärung erreichte. Gewiß gab es pauschale Distanzierungen von Anfang an, aber diese gingen wie spätere Stellungnahmen aus der Hierarchie nicht ins einzelne. So war z. B. der Vorwurf, die Kölner Erklärung sei pauschal und populistisch, nicht erklärt und somit eigentlich ein Rückläufer auf den Vorwurf selbst.

Auf der anderen Seite gab es Erklärungen für ein Nicht-Unterschreiben des Textes, die anderer Art, aber weitaus häufiger waren:

- Mit einer solchen Erklärung könne man nicht einmal die Schlagzeilen der Zeitungen erreichen.
- Man befürchte Sanktionen gegen Institutionen und Personen in der Theologie.
- Man wolle den Ortsbischof nicht in eine noch schwierigere Lage bringen.
- Man wähle lieber eine andere Art des Vorgehens.
- Man gefährde die Durchführung eines theologischen Projektes.
- Eine argumentative Auseinandersetzung bringe nichts, weil Macht nicht argumentiere.
- Die Kirche höre nach der kritischen Seite schlecht.

Bedingte Kritiken und bedingte Zustimmungen gab es ebenfalls. Sie führten zu Gesprächen und fast immer zu Klärungen.

Allzu originelle und persönliche professorale Stellungnahmen will ich hier weglassen. Deutlich war, daß über die Folgen der Kölner Erklärung besorgt nachgedacht wurde. Dabei wurde auch der Vorschlag gemacht, unter den Kolleginnen und Kollegen einen intensiveren Dialog zu führen. Dieser führte später zu dem Treffen in Wiesbaden am 1. Mai und zu der Initiative der Gründung einer europäischen Gesellschaft für Theologie, in jedem Falle aber zu einem Dialog in den Arbeitsgemeinschaften der theologischen Fächer und in anderen theologischen Gremien, wobei nach allen Berichten die Aussprache sachbezogen, fair und versöhnlich war. Mindestens innerhalb der akademischen Theologie kann man mit Fug und Recht behaupten, daß die Kölner Erklärung konstruktive Wirkungen hatte. Da inzwischen auch der weitere innerkirchliche Dialog hier und dort für neue Zeichen offen ist, ist vorsichtiger Optimismus am Platz. Offenheit wäre schon viel.

4. Einige Antworten auf die Kritiken

Einen ganzen Stoß von Briefen, die mich vor der Veröffentlichung der Kölner Erklärung mit kritischen Einsichten erreichten, habe ich nicht beantworten können. Auf die eher formale Seite von Einwänden will ich auch jetzt nicht eingehen, weil es sich dabei um Ermessensfragen handelt, über welche die Zeit nachher entscheidet. Zudem gibt es immer wieder Gründe der Bewahrung der Handlungsfreiheit, die man nicht überprüfen kann, aber respektieren muß.

Aber auf die erste Liste der Kritiken möchte ich doch mit einem „Andererseits" eingehen, obwohl ich ihr, wenn auch in meinen Augen nur partielles, Recht nicht bestreite. Dieses „Andererseits" fasse ich ebenfalls in kurze Thesen zusammen:

- Wenn, wie Papst Johannes Paul II. oft wiederholt, der Mensch der Weg der Kirche ist, wenn, zudem, wir Christen die Kirche sind, diese also nicht unser Gegenüber ist,

dann sollten wir, zusammen mit der Kirchenleitung, als Kirche also, die Kirche auf ihrem Wege weiterführen, die Menschen zu lieben. „Ich liebe die Kirche" scheint mir ein unpräziser Ausdruck für: „Ich liebe es, in der Kirche zu sein." Das tue ich in der Tat.

- Bevor es darum geht zu beurteilen, wie Spannungen aufeinander reagieren könnten, muß zuerst einmal zugelassen werden, daß solche Spannungen etwas ausmachen und etwas zu sagen haben.
- Der Umgang mit Öffentlichkeit erfordert Verantwortung und Sensibilität, nicht aber den Ausschluß der Öffentlichkeit. Wir in der Kirche brauchen die Öffentlichkeit nicht zu scheuen. Ein Medieninteresse macht die Kirche nicht schlechter. Oft benutzen diejenigen, die öffentliche Kritik für schädlich halten, in der Öffentlichkeit die härtesten Bandagen in der Auseinandersetzung mit ihren kirchlichen „Gegnern".
- Klarstellungen von Sachverhalten (Bischofsernennungen, Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis usw.), die anläßlich von Kritiken erfolgen, sind aufbauend. Aber sie wären auch ohne diesen Anlaß gut.
- Andererseits ist schwer zu widerlegen: der Versuch, Moraltheologen besonders zu disziplinieren, ohne dabei in den Mitteln angemessen zu bleiben, ferner, die Selbstinterpretation römischer Intentionen und römischer Ansprachen mit ihrem Anspruch doktrinärer Selbstbehauptung.

Wer bestimmte Aussagen und Vorgehensweisen „römisch" nennt, hat deswegen noch keine Affekte, sondern eine Diagnose. Es gibt deswegen keinen Grund, die Konflikte nur bestimmten Personen und Institutionen der Kirche zuzuweisen. Die Kölner Erklärung hat sich nicht nur gegen etwas, sondern auch für etwas ausgesprochen: für eine offene Katholizität. Im Rahmen dieses Plädoyers hoffe ich, daß die intensiven Aussprachen fortgesetzt werden. Sie betreffen unter anderem den Auftrag der Theologie in der Kirche ebenso wie den Anspruch hierarchischer Ämter, Anwalt einer „Basis" zu sein, welche sie eher aus Leser- und anderen Briefen als aus Begegnung kennen.

5. Führt die Kölner Erklärung in die Enge?

Die Themen der Kölner Erklärung zielten auf Binnenprobleme der Kirche vor der Außenpluralität der Öffentlichkeit, während doch die Fragen nach der menschlichen Zukunft wichtiger seien, so konnte man immer wieder hören. Als Vorwurf trifft dieser Einwand nicht, weil die Identifizierung der Kirche mit solchen Themen mit der Selbstdarstellung der Hierarchie in der Öffentlichkeit zu tun hat. Aber als Angebot der Kirchenleitung, sich gemeinsam um die wirklichen religiösen und ethischen Probleme des Menschen von heute in einer sich ständig verändernden Welt zu bemühen, ist dieser Einwand zu beachten. Die Kölner Erklärung hat selbst die „Fixierung" der autoritativen Sprache in der Ethik beklagt. Offene Katholizität heißt, die Intensität des Glaubens mit der Weite des Bewußtseins und des Engagements zu verbinden. Proteste sollen lösend wirken, nicht verklemmend und beengend. Deshalb sind viele gegenseitige Ermunterungen zu einem neuen Aufbruch in der Kirche tröstlich.

Karl Derksen

Das Aggiornamento geht weiter

Die 8.-Mai-Bewegung in den Niederlanden

Die katholische Kirche der Niederlande hat nach dem II. Vatikanischen Konzil mit beispielhaftem Elan versucht, auf ihrem Pastoralkonzil den von Papst Johannes XXIII. eingeleiteten konziliaren Prozeß auf nationaler Ebene weiterzuführen. Diese „Synodalisierung" der Kirche (in der Gemeinschaft von Frauen und Männern, Bischöfen und Priestern) wurde von der römischen Kurie zunehmend skeptischer betrachtet; seit Anfang der 70er Jahre wurde versucht, durch die Ernennung von sehr konservativen, weithin synodenfeindlichen Priestern zu Bischöfen diesen Prozeß zu unterbinden. Die Spaltung, die damit zunächst in die Bischofskonferenz

hineingetragen wurde, belastet seitdem die gesamte Kirche der Niederlande. Doch wird der konziliare Prozeß von vielen Katholiken unbeirrt fortgesetzt. Er hat seine besondere Gestalt in der „8.-Mai-Bewegung" gefunden.

red

Seitdem Papst Johannes Paul II. die Niederlande 1985 besucht hat, gibt es in diesem Lande innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft die „8.-Mai-Bewegung". Der Papstbesuch war Auslöser, ein längerer, intensiver und kontinuierlicher Prozeß jedoch ist der eigentliche Hintergrund dieser Bewegung. Daß sich in einem gewissen Augenblick viele Tausende von katholischen Frauen und Männern und mehr als hundert katholische Organisationen zusammenschließen würden, konnte in Anbetracht der Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirche in den Niederlanden eigentlich kaum ausbleiben.

Auslöser Papstbesuch

Etwa ein Jahr bevor Papst Johannes Paul II. niederländischen Boden küßte, konnte man den Äußerungen des Vorsitzenden der niederländischen Bischofskonferenz, Adrian Simonis, entnehmen, daß bestimmte Persönlichkeiten (wie z. B. die feministische Theologin Prof. Dr. Catharina Halkes und der ehemalige Konzilsberater Prof. Dr. Edward Schillebeeckx OP) dem Papst besser nicht unter die Augen kommen sollten. Es sollten vielmehr nur die „loyalen Katholiken" die verschiedenen Treffen mit dem Papst mitgestalten.

Diese Meinung des Utrechter Erzbischofs verursachte nicht nur berechtigte Empörung, sondern sie wurde auch der Auslöser, daß sich einige engagierte, aber zugleich kritische Frauen und Männer zusammensetzten und die Initiative zu einer Veranstaltung ergriffen. Sie sollte einen ergänzenden Charakter haben. Der Papst sollte nicht nur das eine, sondern auch das andere Gesicht der niederländischen katholischen Kirche zu sehen bekommen. „Das andere Gesicht der Kirche" wurde somit das Motto der Ergänzungsveranstaltung zum Papstbesuch. Die Veranstaltung fand absichtlich am Vorabend des eigentlichen Besuches statt. Sie sollte nämlich keine Störung oder Demonstration sein, sondern vielmehr eine notwendige und eigenständige Manifestation, ein Darstellen von Aspekten des niederländischen Lebens und Denkens, die infolge einer sehr einseitigen Auswahl der Bischofskonferenz beim offiziellen Papstbesuch nicht berücksichtigt waren.

Offenbar entsprach diese Initiative dem Empfinden von vielen katholischen Gläubigen, denn an diesem ungewöhnlichen Tag, mitten in der Woche, außerhalb der Ferienzeit, am 8. Mai 1985, trafen sich auf dem Malieveld in Den Haag mehr als zehntausend Personen. Sie waren dort auch in Vertretung vieler anderer. Das konnte man ausdrücklich erfahren.

Die Themen und das Klima dieses 8. Mai machten schon bald klar, daß das – pastoral völlig unkluge – Verhalten von Kardinal Simonis nur ein Auslöser gewesen war. Es war inzwischen in der katholischen Kirche der Niederlande zu einer viel umfassenderen und tieferen Bewegung gekommen.

Eine kontinuierliche Bewegung

Wie keine andere nationale Kirche hatte die katholische Glaubensgemeinschaft in den Niederlanden Anfang der sechziger Jahre das Aggiornamento Papst Johannes' XXIII. begrüßt. Es entsprach einem Anliegen, das sich in Holland schon öfters artikuliert hatte. Nach einem Jahrhundert eines eher konservativen und ziemlich geschlossenen Katholizismus öffnete sich in den fünfziger Jahren die katholische Kirche Hollands für eine neue Zeit. Man versuchte, damaliges neues Denken und Handeln auch in kirchlichen Kreisen ernst zu nehmen. Ein deutliches Ergebnis dieses Versuches war der 1966 erschienene neue Katechismus, Glaubensbuch für Erwachsene.

Getragen von dieser Bewegung ergriff die damalige Bischofskonferenz unter der inspirierenden Leitung von Kardinal Bernard Alfrink die Initiative, anschließend an das II. Vatikanische Konzil ein eigenes nationales Konzil abzuhalten: es wurde das Pastoralkonzil von Noordwijkerhout. Die Art und Weise, in der dieses Konzil tagte und Gedanken austauschte, bekam gewissermaßen einen Modellcharakter. Die Katholiken der Niederlande wollten in Zukunft in dieser

Weise Kirche sein: mit der größtmöglichen Offenheit nach innen und nach außen.
Als man aber die konziliare Struktur als etwas Ständiges beibehalten wollte, kam von seiten der römischen Kurie eine negative Reaktion. Inzwischen hatten sich auch konservative Kreise an den Vatikan gewandt. Sie fanden Gehör, und seit Anfang der siebziger Jahre wurden für die vakanten niederländischen Bistümer fast nur noch Priester zu Bischöfen ernannt, die sich mit diesem konziliaren Prozeß nicht identifizieren können, ja diesen Prozeß sogar ablehnen oder bekämpfen.
Bis heute aber ist es den reaktionären Bischöfen nicht gelungen, diese Schritte auf dem Weg nach einer mehr menschlichen und solidarischen Kirche rückgängig zu machen. Auch wenn diese Bischöfe oft Machtmittel benutzen, so hat sich der konziliare Prozeß seit Mitte der sechziger Jahre doch als vitaler und deshalb auch mächtiger erwiesen. Eine große Reihe von kirchlichen Gruppierungen verfolgt weiterhin den Kurs des II. Vatikanischen Konzils und des Niederländischen Pastoralkonzils.
Wenn es besonders kritisch zu werden schien, bildeten sich informelle und gelegentlich auch oppositionelle Gruppen. Aber bisher haben sich auch die Pfarrgemeinden, viele katholische Organisationen, bestimmte Zeitschriften, die kirchlichen Friedens- und Solidaritätsbewegungen und viele Einzelpersonen nicht frustrieren und entmutigen lassen. In ihren eigenen Bereichen blieben sie innerkirchlich dem Anliegen des Aggiornamento treu, während sie gesellschaftspolitisch immer stärker die Richtung einer eigenen westeuropäischen oder besser gesagt niederländischen Befreiungstheologie verfolgten. Eine ganz besondere Rolle spielen in diesem Prozeß die Ordensfrauen und -männer. Als Einzelpersonen und als Gemeinschaften oder Dachorganisationen von Gemeinschaften verstehen sie sich selber immer deutlicher als kritische Kräfte innerhalb einer autoritären kirchlichen Struktur, keinesfalls aber als eine Parallel-Kirche, was manchmal behauptet wird. Wann und wo reine Macht ausgeübt wird, melden sie sich zu Wort und bekennen sich ausdrücklich zu einem brüderlichen, schwesterlichen, geschwisterlichen Umgehen miteinander.
Obwohl auch in den Niederlanden die Zahl der Nicht-Kirchlichen sich erhöht und obwohl gewiß auch Katholiken abschalten wegen der Bischofsernennungen und wegen des Verhaltens vieler Bischöfe, hat sich doch die Erneuerungsbewegung der sechziger Jahre bis heute aufrechterhalten können.
Das hat damit zu tun, daß sich immer wieder Einzelpersonen und Gruppen getroffen und ermutigt haben, daß viele Laien, Frauen und Männer, Verantwortung für ihr Kirche-Sein übernommen haben, daß diese Frauen und Männer sich theologisch schulen lassen, daß somit die eigene Glaubenskraft und Kirchlichkeit, besonders aber auch die Widerstandsfähigkeit der Basis, größer und größer geworden sind.

Es mußte so kommen

Die Sondersynode der Niederländischen Bischofskonferenz mit dem Papst und einigen Kurienkardinälen im Jahre 1980 und fünf Jahre später der Papstbesuch und vor allem das manchmal provokatorische Verhalten der konservativen Bischöfe und Weihbischöfe hatte zur logischen Folge, daß sich die Kräfte einer offenen und dialogischen Kirche immer mehr bündelten.
Die 8.-Mai-Bewegung ist die bisher letzte und breiteste Bündelung solcher Kräfte und ist deshalb auch nicht wieder verschwunden, als der Papstbesuch vorbei war. Die gegenseitige Stärkung, welche man bei der Ergänzungsveranstaltung am Vorabend des Papstbesuches empfand, rief das Bedürfnis wach nach einem bleibenden Forum, das regelmäßig zur Ermutigung, Schulung und Inspiration zusammenkommen könnte.
Fünf Jahre lang kommen nun schon jährlich über 10.000 Frauen und Männer zusammen. Sie begegnen sich, diskutieren miteinander, geben einander Informationen oder auch Hinweise für die praktische Arbeit in ihren Gruppen und Gemeinden, feiern miteinander Eucharistie oder einen alternativen Gottesdienst und gehen wieder auseinander in der festen Überzeugung, daß sie sich im nächsten Jahr wiedersehen werden.
Zwischen diesen jährlichen Großveranstaltungen finden kleinere Zusammenkünfte statt: Vertreter der angeschlossenen Organisationen treffen sich mindestens zweimal im Jahr und reflektieren die konkrete kirchli-

che Lage und suchen nach einer gemeinsamen Strategie, wenn in konkreten Situationen die Stimme des Aggiornamento gehört werden muß. Manchmal organisiert man eigene Seminare für die 8.-Mai-Bewegung. Ansonsten haben alle in der Bewegung gebündelten Gruppierungen ihre eigenen Prioritäten im Bereich des kirchlichen Handelns und der theologischen Besinnung. Der Vorstand der Bewegung hat das Mandat, im Namen dieser Bewegung mit der Bischofskonferenz zu sprechen. Vor etwa einem Jahr hat die Bischofskonferenz das Gespräch abgebrochen. Seitdem muß die 8.-Mai-Bewegung abwarten, bis die Bischofskonferenz wiederum dialogfähig sein wird. Niemals aber wird man von seiten der Bewegung das Gespräch verweigern. Insofern lebt man von der Hoffnung, daß auch die niederländischen Bischöfe einmal wieder den Weg zu ihrer eigenen Basis finden werden.

Basis ohne Bischöfe?

Es handelt sich bei der 8.-Mai-Bewegung ganz offensichtlich nicht um einen impulsiven Ausbruch von Unbehagen, um eine kleine oppositionelle Minderheit, um Dissidenten. In einer kürzlich erschienenen Publikation von einigen jungen Theologen* werden kurze Beiträge veröffentlicht, worin jeweils dargelegt wird, daß alle der 8.-Mai-Bewegung angeschlossenen Organisationen nichts mehr und nichts weniger sind als die kontinuierliche Weiterführung der niederländischen katholischen Kirche der sechziger Jahre. Sie haben sich bis heute nicht von autoritären und gewalttätigen Eingriffen erschüttern lassen. Sie trauern auch keiner verlorengegangenen Situation nach, sondern setzen Prozesse fort, die schon fast ein Vierteljahrhundert andauern und die nicht einfach durch reine Macht verhindert werden können.
In keiner dieser Gruppierungen oder Organisationen herrscht die Meinung, die Kirche solle auf Bischöfe verzichten. Nicht die hierarchische Struktur als solche ist ein Problem, sondern die Art und Weise, wie mancher heutige Bischof in den Niederlanden und sonstwo sein Amt verwaltet.

* *E. Borgman – B. van Dijk – Th. Salemink*, De vernieuwingen in katholiek Nederland. Van Vaticanum II tot Acht Mei Beweging, Amersfoort 1988.

Rom ist kein Tagesthema

Zum Schluß sei noch einmal ausdrücklich gesagt, daß sich die 8.-Mai-Bewegung nicht hauptsächlich oder meistens mit innerkirchlichen Querelen beschäftigt. Ganz andere Probleme und Nöte stehen an, z. B. die Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung.
Noch immer leben die engagierten Frauen und Männer dieser Bewegung von der Hoffnung und der Überzeugung, daß auch die katholische Kirche in den Niederlanden heute eine relevante Aufgabe hat. Zusammen mit Menschen anderer religiöser oder nicht-religiöser Weltanschauung wollen sie sich einsetzen für eine niederländische Gesellschaft, die im gemeinsamen Haus Europa zur größeren Humanität führt.
Man darf optimistisch gestimmt sein über die katholische Kirche in den Niederlanden. Im letzten Dezennium dieses Jahrhunderts wird sie eine ganz eigene Vitalität zu zeigen vermögen dank des Ausharrens vieler Gläubiger, die sich in den letzten Jahren trotz autoritärer Eingriffe und Enttäuschungen nicht haben frustrieren und auseinanderdividieren lassen. Sie nahmen die Verantwortung für ihren Glauben und für ihre Kirche in die eigenen Hände. Sie organisierten ihr Unbehagen und transformierten es zu einer kritischen und konstruktiven gläubigen Kirche. Sie bildeten Gruppen und Zusammenschlüsse, Basisbewegung, Kirche von unten. Aus dieser Praxis und Erfahrung entstand auch in den Niederlanden eine Theologie der Befreiung, gewiß unter ganz anderen Bedingungen als in Lateinamerika. Aber basiskirchliche Entwicklungen und befreiungstheologische Ansätze in aller Welt können mit der Solidarität vieler Frauen und Männer der niederländischen katholischen Glaubensgemeinschaft rechnen.

Geplante Schwerpunkt-Themen für 1990:

Heft 1: Sonntag und Wochenende
Heft 2: Bedürfnis nach Sicherheit – Wagnis des Glaubens
Heft 3: „Löscht den Geist nicht aus"
Heft 4: Überforderung in der Seelsorge
Heft 5: Engel und Dämonen
Heft 6: Vereinsamung

Predigt

Hermann J. Pottmeyer

Christliche Streitkultur

„Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch zu einem neuen Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist . . ." (Röm 12, 2).

Dieser Satz steht am Beginn der Ermahnungen an die Gemeinde, mit denen Paulus seinen Römerbrief abschließt. Das Erbarmen Gottes mit uns Sündern ist das Hauptthema dieses Briefes. Nun will Paulus zeigen, daß diejenigen, denen solches Erbarmen widerfuhr, Grund haben, anders miteinander umzugehen, als es sonst in der Welt üblich ist.

„Gleicht euch nicht dieser Welt an!" – gilt die Warnung des Apostels auch uns heute? Wie gehen wir miteinander um in der Kirche? Gleicht das nicht auffällig der Weise, die in der Welt, die wenig Erbarmen kennt, üblich ist? Da versuchen die einen, über die anderen mächtig zu werden. Die eigene Sicht der Dinge wird verabsolutiert und die der anderen herabgesetzt. Unfehlbarkeit wird beansprucht, wo das gar nicht begründet ist. Verdächtigungen und Mißtrauen bestimmen das Klima. Das Band der Gemeinsamkeit und Gemeinschaft wird zerrissen.

Damit ist nicht die Tatsache gemeint, daß es Kritik, auch öffentliche Kritik, und Streit in der Kirche gibt. Die Friedhofsruhe einer Diktatur hat Paulus wohl kaum gemeint, wenn er mahnt: „Seid untereinander eines Sinnes!" (Röm 12, 16) Kritik und der sachbezogene Streit um die Wahrheit können sogar Zeichen von Gemeinschaft sein. Paulus selbst hat offen Kritik geübt und ist dem Streit um die Wahrheit nicht aus dem Weg gegangen. Nein, was uns auseinandertreibt, ist diese erbarmungslose Apartheid, die Einordnung in „Rechte" und „Linke"; man hört nicht mehr aufeinander und spricht nicht miteinander.

Die Parteiung hat sich an der Frage entzündet, wie die Beschlüsse des Konzils zu interpretieren und zu verwirklichen seien. Diese Auseinandersetzung wird inzwischen verschärft durch den Streit darüber, wie die geforderte Neuevangelisierung gelingen kann. Zweifellos stehen sich heute zwei Konzeptionen gegenüber: Die eine begreift Kirche vor allem als Institution und diese als geschlossene Einheit unter starker zentraler Führung, die sich deutlich von der „Welt" abgrenzt. Die andere versteht Kirche als communio, als Gemeinschaft der Schwestern und Brüder Jesu Christi, solidarisch mit den Menschen, besonders den Armen und Bedrängten. Doch eines ist es, solche Grundkonzeptionen als wirksam zu analysieren, etwas anderes, seine Mitchristen und die Motivation ihres Handelns ausschließlich der einen oder anderen Konzeption zuzuordnen und damit die Polarisierung zu vertiefen.

Zweifellos haben diejenigen, die Kirche als geschwisterliche Gemeinschaft verstehen, die Mehrheit der Konzilsväter hinter sich. Doch wissen wir, daß auch Elemente der anderen Konzeption in die Konzilsbeschlüsse Eingang gefunden haben. Diese Beschlüsse sind vielfach Kompromisse – nicht immer gelungene Kompromisse. Dieser Umstand wird heute zu Recht als Belastung empfunden. Er stellt aber auch eine Herausforderung dar, die wir noch zuwenig wahrgenommen haben: Er bezeugt nämlich den Willen der Konzilsväter, trotz unterschiedlicher Vorstellungen miteinander Gemeinschaft zu halten und die anderen in ihrer Überzeugung nicht zu vergewaltigen. Die Vision der Kirche als Gemeinschaft hatte so ihre erste Bewährungsprobe bestanden. Wer deshalb die geschwisterliche Kirche auf eine Weise durchsetzen will, die Geschwisterlichkeit verletzt, oder die Geschlossenheit der Kirche autoritär erzwingen will, indem er die andersdenkenden Brüder und Schwestern aus der communio ausschließt, verfehlt sich am Geist des Konzils.

Sind wir diesem Geist treu geblieben, wenn wir uns heute gegeneinander und mit dem Anspruch auf Ausschließlichkeit auf das Konzil und seinen Geist berufen? Diese Anfrage richtet sich auch und gerade an die Befürworter eines konsequenten Communio-Verständnisses der Kirche. Angesichts eigener institutioneller Machtlosigkeit sind manche von ihnen geneigt, die Medien als Machtmittel einzusetzen, um die Andersdenkenden herabzusetzen und auszugrenzen. Ge-

wiß ist es nicht leicht, die Grenze zu ziehen zwischen einer heiligen Ungeduld um der verletzten und bedrängten Menschen willen und dem Willen, die eigene, als richtig erkannte Auffassung auch mit Machtmitteln durchzusetzen. Doch die Angleichung an die Welt, an die Logik der Macht und des Erfolgs mit allen Mitteln, verträgt sich nicht mit Geschwisterlichkeit. Diese verlangt ein „neues Denken", wie Paulus sagt.

Wie der Apostel den Umgang der Schwestern und Brüder Christi skizziert, der aus dem erneuerten Denken folgt, ist nun aller Beachtung wert. Zunächst weckt er Verständnis dafür, daß es in der Gemeinde unterschiedliche Gaben und Begabungen gibt und geben darf: die Gaben des Lehrens, des Tröstens, des Ermahnens, des Vorstehens und andere. Mit dem Bild vom Leib, der viele Glieder hat, verweist er auf den Grund der kirchlichen communio: Der Leib des erhöhten Herrn, wie er in der Welt fortlebt, besteht aus den vielen, und jeder trägt mit seiner Gabe zum Aufbau des Leibes Christi bei. Wie wir auch aus anderen Paulusbriefen wissen, war die Vielfalt in den Gemeinden Ursache mancher Spannungen. Deshalb seine Mahnung: „Seid einander in brüderlicher Liebe zugetan, einer schätze den anderen höher ein als sich selbst" (Röm 12, 10). Das trifft genau in unsere Situation. In dieser Haltung, die dem „neuen Denken" entspricht, ließe sich auch eine christliche Streitkultur entwickeln.

Das zeigt sich, wenn Paulus auf einen Streit eingeht, der damals die Gemeinde spaltete. Es ging um den Brauch, an bestimmten Tagen oder dauernd auf Fleisch und Wein zu verzichten, auf den einige alle verpflichten wollten. Auch hier gilt: Einer soll den anderen in seiner Überzeugung gelten lassen und achten. „Wer Fleisch ißt, verachte den nicht, der es nicht ißt; wer kein Fleisch ißt, richte den nicht, der es ißt" (Röm 14, 3). Für den einzelnen kommt es allein darauf an, daß er das, was er tut, aus begründeter Überzeugung zur Ehre Gottes tut, und darüber richtet Gott allein. Für das Verhältnis untereinander aber ist allein wichtig, die geschwisterliche Liebe zu wahren: „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist" (Röm 14, 17). Nur mit Rücksicht auf jene Schwestern und Brüder, die schwach sind, weil sie diese innere Freiheit noch nicht gewonnen haben, kann Verzicht geboten sein. „Wenn wegen einer Speise, die du ißt, dein Bruder verwirrt und betrübt wird, dann handelst du nicht mehr nach dem Gebot der Liebe" (Röm 14, 15). Über all dem steht wieder das Handlungsprinzip der communio als geschwisterlicher Gemeinschaft: „Darum nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat, zur Ehre Gottes" (Röm 15, 7).

Einmütigkeit wird hier nicht mit Einheitlichkeit verwechselt. Aus seiner tiefen Überzeugung vom bedingungslosen Erbarmen Gottes wächst Paulus eine innere Freiheit zu, die auch zur äußeren Freiheit wird, weil sie sich an keine unnötigen Lasten gebunden weiß und solche auch nicht auferlegt. Die Grenze der äußeren Freiheit ist die Rücksicht auf die Brüder und Schwestern, die noch schwach sind und sich deshalb an bestimmte Regelungen klammern. Mir will scheinen, daß diejenigen, die sich aus ängstlicher Sorge an das Konzept einer alles regelnden Einheitskirche unter starker zentraler Führung klammern, jene Rücksicht verdienen, die Paulus den Schwachen gegenüber geboten sieht. Die Rücksicht auf die Schwachen hat allerdings dort ihre Grenze, wo diese beginnen, den Geist geschwisterlicher Gemeinschaft zu verletzen und den anderen unnötige Lasten und nicht verbindliche Lehren als verbindlich aufzuerlegen. Paulus hat diese Grenze deutlich gemacht, als er denen Widerstand leistete, die allen die unnötige Last der Beschneidung zumuten wollten. Doch auch in dieser Auseinandersetzung wahrte er die Form geschwisterlichen Umgangs. Das Prinzip konziliarer oder synodaler Konfliktbewältigung – ein Zentralstück christlicher Streitkultur – wurde damals geboren.

Ursache des Streits damals wie heute ist die Frage, was vom Evangelium geboten und deshalb für alle verbindlich ist. Das Ringen um die Wahrheit des Evangeliums hat Gott uns nicht abnehmen wollen. Das Evangelium ist der lebendige Anruf Gottes an uns, uns zu einem erneuerten Denken und Handeln zu bekehren; es bedarf deshalb im Blick auf die jeweiligen Aufgaben ständiger Ausle-

gung. Wir vertrauen dabei auf die Führung des Heiligen Geistes. Dieser Geist aber ist der Geist der communio, der Geist geschwisterlicher Gemeinschaft.
Welchen Rang die Geschwisterlichkeit für Paulus hat, läßt der Satz erkennen: „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist" (Röm 14, 17). Der geschwisterliche Umgang ist nicht nur eine Verhaltensweise, die aus der Reich-Gottes-Botschaft Jesu folgt, er *ist* der Anbruch des Reiches Gottes selbst. Wenn sich uns heute die Aufgabe der Neuevangelisierung aufdrängt, ist das nur sekundär eine Frage der Glaubensdidaktik oder der Neuformulierung der Botschaft. Primär geht es darum, die Plausibilität der „Sache Jesu" selbst, die Attraktivität des Reiches Gottes im lebendigen Zeugnis vorzuweisen, im Zeugnis geschwisterlicher Gemeinschaft. Und diese Geschwisterlichkeit beschränkt sich nicht auf die Kirche, sondern zielt auf die Menschheitsfamilie. „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (Lumen gentium 1). Das Reich Gottes bewährt sich nicht nur in der Geschwisterlichkeit der Christen untereinander. Es bewährt sich gerade in der Solidarität mit den Menschen, besonders mit den Bedrängten, mit ihrer Sehnsucht und ihren Hoffnungen.
Gelebte communio als Sakrament des Reiches Gottes und Geschwisterlichkeit als Sehnsuchtsziel aller Menschen – das mag uns zum Schluß ein Wort Antoine de Saint-Exupérys deutlich machen: „Ich nenne nicht Wirklichkeit, was auf einer Waage meßbar ist, sondern das, was für mich Gewicht hat. Und Gewicht für mich hat jene lebendige Gemeinschaft der Weinlese, mehr als die gelesenen Trauben. Denn selbst, wenn man sie anderswohin zum Verkauf bringt, hat man das Wesentliche doch schon daraus empfangen."

Bücher

Zentralismus als (Mit-)Ursache schwerer Kirchenkonflikte

Bernhard Häring, Meine Erfahrung mit der Kirche, Verlag Herder, Freiburg 1989, 237 Seiten.

Dieses Buch des bekannten katholischen Moraltheologen erregte schon bei seiner italienischen Erstveröffentlichung im April dieses Jahres weltweites Aufsehen.
Es ist eine Art „geistliches Testament", ein Lebenszeugnis ganz eigener Art, hineinverflochten in einen wichtigen Abschnitt neuester Zeit- und Kirchengeschichte. Was aber besonders erstaunt und von einem so moderaten und kirchentreuen Theologen, wie Häring es doch immer war und ist, kaum erwartet wurde, ist die harsche Kritik, die dieser alte Mann am römischen System und hier besonders an der Glaubenskongregation übt.
Sein ausführliches Gespräch mit dem Journalisten und Freund Gianni Licheri, der auch zum ganzen Buch eine sehr persönliche Einleitung geschrieben hat, vermittelt tiefe und zum Teil erschütternde Einblicke in unevangelische Strukturen und Mentalitäten, in eine – wie Häring selber sagt – „pathologische Situation". Der Autor mußte selber jahrelang ein Lehrverfahren durch die Glaubenskongregation (damals noch das Heilige Offizium) über sich ergehen lassen, und das zu einer Zeit, da er sich wegen zwei lebensgefährlichen Krebsoperationen unter einem enormen physischen und psychischen Druck befand. Der Briefwechsel mit der römischen Kongregation ist im Buch dokumentiert. In einem langen Brief an Kardinal Seper vom 5. Februar 1976 findet sich der erschütternde Satz von Bernhard Häring, der sich durch das ganze unsinnige Verfahren tief gedemütigt fühlte: „Ich würde es vorziehen, wiederum vor einem Kriegstribunal Hitlers zu stehen. Aber mein Glaube ist nicht erschüttert." (144) – Das Ganze hinterläßt einen wahrlich schalen Geschmack, und man versteht den Ausspruch von Kardinal Frings, den er vor der ganzen Konzilsversammlung tat und den Häring in seinem

Buch dokumentiert, daß das Heilige Offizium ein Skandal sei für die ganze Christenheit (187). Häring regt denn auch als Reformvorschlag zwar nicht die Aufhebung der Glaubenskongregation an, wohl aber eine „zeitweilige Unterbrechung" ihrer „Tätigkeit" (187).

Wir erfahren in den ersten zwei Kapiteln einiges aus dem Leben von Pater Häring: Elternhaus und Berufswahl und dann vor allem seine Kriegserlebnisse. Ihnen vor allem schreibt er es zu, daß er in seiner späteren wissenschaftlichen Arbeit nur eine Moral lehren und entwickeln konnte, die zutiefst pastoral ausgerichtet sein mußte und darum vor allem aus biblischen Quellen zu schöpfen hatte. So entstanden seine zwei größten Bücher: „Das Gesetz Christi" und „Frei in Christus". Häring schreibt: „Nach dem Krieg kehrte ich zur Moraltheologie zurück mit dem festen Entschluß, sie so zu lehren, daß der Kernbegriff nicht Gehorsam, sondern Verantwortungsbereitschaft, Mut zur Verantwortung heißt." (35) Und im gleichen Zusammenhang steht der bemerkenswerte Satz: „Ich finde es geradezu lächerlich und zugleich ärgerlich, daß ich in meinem Alter noch so viel Kraft auf Fragen der Flexibilität oder Inflexibilität des Verbotes von Kontrazeption und auf das Ankämpfen gegen Sexualrigorismus verwenden muß. Denn ich bin zutiefst überzeugt, daß meine Hauptberufung die eines unermüdlichen Friedensapostels für die Abschaffung des Krieges . . . ist und sein muß." (35) So erstaunt es auch nicht, daß im Kapitel um die Krise im Zusammenhang mit „Humanae vitae" Häring zum Vorkämpfer für eine pastoral vernünftige Auslegung dieses unglücklichen kirchlichen Dokumentes wurde. Häring meint in diesem Zusammenhang: „Was sollen wir von einer Kirche sagen, die das Verbot künstlicher Empfängnisregelung als absolut und ausnahmslos einschärft und mit allen denkbaren Sanktionen durchsetzt, während sie auch angesichts der Gefahr nuklearer Eskalation das Tötungsverbot so lax auslegt, daß noch immer an der Idee des gerechten Krieges festgehalten werden kann?" (195)

Mit einem mutigen und zugleich erschütternden Zeugnis seiner aufrichtigen Liebe zur Kirche schließt das Buch, nämlich mit einem Brief an den jetzigen Papst Johannes Paul II. vom Dezember 1988. Es geht in diesem Brief um die unsinnigen Äußerungen von Msgr. Caffarra im Zusammenhang mit einem großen, weitgehend vom Opus Dei organisierten Moraltheologenkongreß in Rom. Caffarra hatte dabei Abtreibung und Empfängnisverhütung auf eine Stufe gestellt und beides als Tötung bezeichnet. Daß Häring auch den Papst selber im Zusammenhang mit seiner Ansprache bei diesem Kongreß offen kritisiert, indem er etwa die Ansicht Johannes Pauls II. zurückweist, wonach die in Humanae vitae verurteilte Empfängnisverhütung „in der Offenbarung bekräftigt sei", zeugt von einem in der heutigen Kirchenstunde doch eher seltenen Mut und von großer Zivilcourage (225).

Das Buch von Häring weckt Erinnerungen an eine große Zeit, an die Zeit unmittelbar vor und während des Konzils. Mit Wehmut kommt einem zum Bewußtsein, was für ein Elend es für unsere Kirche ist, daß es nicht gelungen ist, dem konziliaren Aufbruch wirklich zum Durchbruch zu verhelfen. Man bewundert viele der damaligen Konzilsväter, mit denen Häring zum großen Teil persönlich bekannt, ja befreundet war, und man beneidet sie um ihren Freimut, den man bei den meisten Bischöfen heute umsonst sucht. Bernhard Häring gibt in seinem lesenswerten, leicht und flüssig geschriebenen Buch ein lebendiges Zeugnis solchen Freimuts. Dabei ist sein Buch von einer völlig gewaltlosen Liebe zur Kirche getragen. Hier schreibt und spricht nun wahrhaftig kein Revoluzzer und kein gekränkter, aggressiver Theologe. Nein, hier haben wir es viel eher mit dem Lebenszeugnis eines frommen Christen zu tun, der sich auf sein Sterben vorbereitet.

Josef Bommer, Luzern

Heinrich Fries, Leiden an der Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 80 Seiten.

Der Ökumeniker und führende Theologe Heinrich Fries möchte die gegenwärtige Kirche ermahnen, ihre Erneuerungsphase durch das II. Vatikanische Konzil nicht durch eine Phase der Erstarrung, der Restauration zu gefährden. In der Kirche Jesu Christi geht es immer um Leben. Wir können

durch menschliche Enge, durch unbegründete Ängste dieses Leben aber auch zunichte machen. Nach der Dynamik und Offenheit der konziliären Vorgänge, die durch Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit, durch ein neues Gemeinschaftsbewußtsein gekennzeichnet waren, lösen Verengungstendenzen und institutionelle Härten in vielen Gläubigen einen Leidensdruck aus, der bedrohliche Maße annimmt. Während die frühe Kirche sich gar nicht anders entwickeln konnte als durch die Verbindung von Glaubenden und Nichtglaubenden, sind wir heute oft nicht fähig, konfessionsverschiedene Ehen als Zeichen des Heils, als Kirche im kleinen zu sehen. Systeme müssen dem Menschen dienen, nicht umgekehrt. So bedauert es Fries, daß wir noch nicht die eucharistische Gastfreundschaft pflegen, daß Pastoralassistentinnen und -assistenten (in der BRD) in gemeindeübergreifenden Aufgaben eingesetzt werden, anstatt daß sie mit und neben dem Priester Gemeindefunktionen übernehmen. Weltdienst und Heilsdienst dürfen nicht aufgeteilt werden zwischen Amtsträger und sogenannten Laien. Alle Gläubigen sind Glieder des einen Gottesvolkes, alle haben den Auftrag, die Botschaft Jesu zu verkünden. Fries bedauert es, daß die Frau in der Kirche nicht ernstgenommen wird, daß ihr keine amtlichen Funktionen zuteil werden. Der bedrohliche Auszug junger Frauen aus der Kirche hat schwerwiegende Folgen für die Zukunft. Fries wünscht sich für die heutige Kirche mehr Dialoge als Monologe, mehr Ehrfurcht vor der Gewissensentscheidung einzelner, mehr Güte und Wahrhaftigkeit im Umgang mit Priestern, die sich zur Ehe entscheiden. Trotz der Leiden in der Kirche sieht Fries viele Hoffnungszeichen, die in die Zukunft weisen, sieht er viele Menschen, die sich an der Schlichtheit und Offenheit des Evangeliums orientieren. *Waltraud Herbstrith, Tübingen*

Walter Kasper – Gabriele Miller (Hrsg.), Ereignis Synode. Grundlagen – Perspektiven – Schlaglichter zur Diözesansynode Rottenburg – Stuttgart 1985/86, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1986, 251 Seiten.

Ohne das II. Vatikanische Konzil ist das „Ereignis Synode" im Bistum Rottenburg–Stuttgart nicht zu denken. Diese von Bischof Dr. Georg Moser einberufene Diözesansynode war die erste dieser Art in den deutschen Bistümern. Sie griff nicht nur Gedanken des II. Vatikanums auf, sondern auch weiterführende Überlegungen der Würzburger Synode (1972–1975).

Bei der Lektüre dieses Buches wird der synodale Prozeß wieder lebendig. Man ist dankbar, in Bild und Wort teilnehmen zu können, Impulse zu empfangen. Der Prozeß, der in der Synode stattfand, ist nicht abgeschlossen, er geht weiter. Die auf der Rottenburger Synode angeschnittenen Fragen: z. B. Pastoral der Geschiedenen, Sakramentengemeinschaft mit den Schwesterkirchen, Priesterbild, die noch immer ungelösten Fragen zur Stellung der Frau in der Kirche, müssen weitergedacht, je neu aktualisiert werden. Die Rottenburger Synode litt unter Zeitdruck. Wichtige Fragen wurden nicht genügend ausdiskutiert. Ähnlich wie der Konzilspapst, Johannes XXIII., hat auch Bischof Moser die Früchte seiner synodalen Bestrebungen nicht mehr erlebt. Möge sein Nachfolger, Bischof Dr. Walter Kasper, der die Synode maßgeblich mitbestimmte, neue Tore auftun, durch die Leben, Wahrheit und Friede in die Kirche einziehen können.

Waltraud Herbstrith, Tübingen

Hubert Müller – Hermann J. Pottmeyer (Hrsg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, 304 Seiten.

Bischofskonferenzen haben in der Kirche in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen. Das II. Vatikanische Konzil hat ihre Stellung erörtert, aber nicht letztlich entscheiden wollen. Die a. o. Bischofssynode 1985 in Rom, 20 Jahre nach dem Konzil, gab den Anstoß, den theologischen Ort und die Frage der Lehrautorität der Bischofskonferenzen zu klären. Darauf entwarf die Kongregation für die Bischöfe in Zusammenarbeit mit anderen römischen Dikasterien auf Weisung des Papstes ein Arbeitspapier „Der theologische und juridische Status der Bischofskonferenzen". Dieser Entwurf wurde im Jänner 1988 an alle Bischofskonferenzen zur Stellungnahme bis Ende 1988 ausgesandt. Die Antworten waren, soweit sie in

die Öffentlichkeit kamen, kritisch bis ablehnend. H. J. Pottmeyer, Professor für Fundamentaltheologie in Bochum, und H. Müller, Professor für Kirchenrecht in Bonn (doziert seit Jahren auch regelmäßig an der Gregoriana in Rom), haben von zehn bekannten Fachleuten zwölf Beiträge gesammelt, von denen sechs den theologischen Status und sechs den juridischen Status der Bischofskonferenzen untersuchen, jeweils mit kritischem Blick auf den eben genannten römischen „Entwurf".

Um es gleich vorwegzunehmen: alle Beiträge beklagen, daß der Entwurf theologisch defizitär sei und hinter eine schon erreichte Entwicklung zurücktendiere. Der theologische Status der Bischofskonferenzen sei im Entwurf schwer ausfindig zu machen, „weil die in der Konzilsaula und in der nachkonziliaren Literatur vorgetragenen Argumente nicht zur Sprache kommen" (R. Sobański, Warschau). „Der römische Entwurf bedeutet einen bedauerlichen Rückschritt und ein Sich-Versagen gegenüber dem im II. Vatikanischen Konzil gegebenen Auftrag." (G. Greshake, Freiburg i. Br.).

Die Autoren begnügen sich aber keinesfalls mit einer vordergründigen Kritik, sondern versuchen, je nach ihrem Fachgebiet aus historischer, ekklesiologischer, kanonistischer und soziologischer Perspektive die Probleme darzulegen, die Defizite aufzuzeigen, und weisen damit Wege, die für die Kirche so wichtige Frage einer verantwortungsvollen Lösung näherzubringen.

H. J. Sieben SJ (Frankfurt/M.) weist aus historischer Sicht auf die Synodaltradition der katholischen Kirche im ersten Jahrtausend hin, wie sie sich in den Provinzialsynoden darstellt, die sowohl Kompetenz in Disziplinar- als auch in Lehrfragen hatten. Eindrücklich stellt er die fruchtbare Spannung zwischen päpstlichem Primatsbewußtsein und Eigenständigkeit der Ortskirchen und ihrer Synoden dar, eine Spannung, die erst zu Ende des ersten Jahrtausends einseitig zugunsten der römischen Sicht gelöst wurde. Der vorliegende Entwurf müsse „viel stärker, als es jetzt der Fall ist, die Tradition der Kirche in der genannten Frage berücksichtigen" (10).

Die Hauptursache der heute oft so heftig geführten Diskussion über den Status der Bischofskonferenzen liegt jedoch in der jeweils vertretenen Ekklesiologie. Pottmeyer und Greshake legen dies in ihren Beiträgen präzise auseinander. Eine universalistisch-zentralistische Ekklesiologie steht der Communio-Ekklesiologie gegenüber, die im ersten Jahrtausend selbstverständlich war und im II. Vatikanum, „wenn auch relativiert" (45), wieder klar aufgegriffen wurde. Es ist eine Sicht der Kirche, in der die Ortskirchen nicht Teil der Universalkirche, sondern deren Konkretion sind, besteht ja die eine und einzige katholische Kirche „in ihnen und aus ihnen" (LG 23). So gesehen sind auch die episkopale und papale Gewalt nicht zwei konkurrierende Funktionen, sondern bilden – sich gegenseitig implizierend (K. Rahner) – miteinander die höchste Gewalt in der Kirche. Die communio ecclesiarum aber wurde nicht nur in der Gesamtheit aller Ortskirchen gesehen, sondern verwirklichte sich auch in regionalen kirchlichen Zwischeninstanzen. Daher geht es nicht nur um ein Zueinander von Universal- und Ortskirche, sondern um eine dreigliedrige, „triadische" Kirchenstruktur (105), die sich in den Bereichen Ortskirche – regionalkirchliche Einheiten – Gesamtkirche realisiert. Greshake hält es „von allerhöchster und gerade schicksalshafter Bedeutung für die Kirche, daß die uralte triadische Kirchenstruktur wieder voll realisiert wird" (115).

Für das Verständnis mancher kirchlicher Vorgänge und vor allem auch der theologischen Tendenz im vorliegenden römischen Papier scheint es nicht unwichtig zu sein zu beachten, daß sich Pottmeyer und Greshake in ihren Darlegungen der Communio-Ekklesiologie auf verschiedene Publikationen von J. Ratzinger berufen, besonders auf sein Werk „Das neue Volk Gottes" (Entwürfe zur Ekklesiologie, Patmos 1969), die Verteidiger aber jener Ekklesiologie, die dem römischen Entwurf zugrunde zu liegen scheint, sich ebenfalls auf Aussagen Ratzingers berufen, wie sie etwa in seinem berühmten Interview mit V. Messori „Zur Lage des Glaubens", 1985, oder auch in wissenschaftlichen Veröffentlichungen von ihm seither zu finden sind.

Ein weiterer Grund für die oft heftige Diskussion um die Bischofskonferenzen liegt in der ungenauen Verwendung mancher Ter-

mini, wie „Kollegium", „kollegial" und „Kollegialität" (73ff). Es ist wichtig, daß diese Termini im vorliegenden Buch sowohl theologisch als auch kanonistisch interpretiert werden. Es kommt sehr viel darauf an, ob man „kollegial" im ontologisch-sakramentalen Sinn versteht oder im materialrechtlich strikten Sinn oder im formalrechtlichen (126). Man wird dann nicht mehr so einfach zwischen effektiver oder affektiver Kollegialität unterscheiden, sondern die Kollegialität ist eine „ontologisch-sakramentale Wirklichkeit, die vom affectus collegialis beseelt wird und in verschiedenen Formen ihre Verwirklichung findet" (39).
Genauso vorsichtig müßte man mit der Unterscheidung „göttliches Recht" oder „kirchliches Recht" umgehen (79 und 109), wenn man damit Notwendiges und Nichtnotwendiges in der Kirche unterscheiden will oder Über- und Unterordnung abgrenzt. Das Begriffspaar „ius divinum" und „ius ecclesiasticum", mit dem oft so vorschnell operiert wird, ist ein „außerordentlich komplexes Gebilde, dessen Größen oft nicht streng voneinander unterscheidbar sind, sondern sich in einem dynamischen Vermittlungsprozeß zueinander befinden" (111). Und göttliches Recht sei „im Laufe der Geschichte konkret immer nur in geschichtlichen Formen des kirchlichen Rechtes ausgeübt worden" (79).
Schließlich weist F.-X. Kaufmann (Bielefeld) auf die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips für die Strukturen der Kirche hin (150). Dieses Prinzip steht von sich aus einem zu starken Zentralisierungsprozeß entgegen, kann aber bei zunehmender Komplexität der Aufgaben auch die jeweils höhere Stelle (z. B. die römische Kurie) entlasten. Der Kirchenrechtler P. Leisching (Innsbruck) versäumt nicht darauf hinzuweisen, daß die Reformkommission des CIC selbst bei der Neugestaltung des Codex das Subsidiaritätsprinzip voller und stärker berücksichtigt wissen wollte (176).
Die Kirchenrechtler H. Schmitz, H. Müller und P. Krämer beleuchten noch aus der Rechtsgeschichte und nach dem aktuellen Kirchenrecht das Verhältnis der Bischofskonferenzen zum Partikularkonzil (und damit die Möglichkeit ihrer Lehrautorität), zum Diözesanbischof und zum Apostolischen Stuhl. Ivo Fürer, der Sekretär des Rates der Bischofskonferenzen Europas, beschreibt schließlich die verschiedenen Arten des Zusammenschlusses der Bischofskonferenzen in den einzelnen Kontinenten.
Die vorliegenden Beiträge zum Status der Bischofskonferenzen hätten besonders in ihren referierenden Teilen noch besser aufeinander abgestimmt werden können. Dann wären manche Überschneidungen und Verdoppelungen unterblieben. Insgesamt aber ergeben sie eine hervorragende Übersicht über den Fragestand, eingebettet in eine theologische, kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Betrachtungsweise. Die Autoren wollten sicher nicht nur Kritik üben, sondern regen in ausgezeichneter Weise dazu an, die jetzt in Gang befindliche Kritik auf ein hohes solides theologisches Niveau zu heben. Das Buch bietet in vielfacher Weise eine Hilfe, die noch offenen Probleme systematisch weiterzudenken und den Verantwortlichen Wege zu einer guten Lösung zu weisen.

Weihbischof Helmut Krätzl, Wien

Ludwig Kaufmann, Ein ungeklärter Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner, Edition Exodus, Freiburg/Schweiz 1987, 1219 Seiten.

1971–1974 wurde in der Schweiz ein Kirchenkonflikt ausgetragen, bekannt als „Fall Pfürtner". Aber es handelte sich nicht nur um die Auseinandersetzung zwischen Pater Stephan Pfürtner OP, dem Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz, und seinen kirchlichen Vorgesetzten im Orden, in der Ortskirche und in der Kurie. Das außerordentliche Interesse, das dieser Konflikt hervorrief, weist darauf hin, daß hier vielschichtige Beziehungen zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft in Bewegung gerieten und in Frage gestellt wurden. – Durch gründliche Dokumentation (236 Dokumente!) und durch exakte Analysen bemüht sich der Jesuitenpater Ludwig Kaufmann, Chefredakteur der Zeitschrift „Orientierung", um die Aufhellung der damaligen Vorgänge. Es soll ein Beitrag zur notwendigen Verarbeitung der Erfahrungen von 1971 bis 1974 geleistet werden, und an die Stelle mancher Schwarzweißmalerei soll ein buntes und differenziertes Bild treten. Eine christliche Kirche, die sich selbst als Erinnerungsgemeinschaft versteht, hat sich gegen

das Vergessen und Verdrängen zu wehren und den allgemein erforderlichen Mut zur geschichtlichen Wahrheit, zu einem ehrlichen Gedächtnis und Standhalten glaubwürdig unter Beweis zu stellen.
Kaufmann interessiert sich für die speziellen Fragen der Sexualmoral, um die es im Fall Pfürtner zu gehen schien, aber mehr noch um die strukturellen Fragen um Lehrentwicklungen, Lehrfreiheit und Lehrautorität. Wie können Konflikte geregelt werden unter Achtung der Menschenrechte und unter Leistung eines Beitrags zu einer menschenfreundlichen Kirche? Auf diese Frage muß die Kirche eine Antwort finden – immer noch finden: das macht den „Fall Pfürtner" zu einem „ungelösten Kirchenkonflikt". Darauf hinzuweisen, ist das Verdienst von Pater Kaufmann. *Axel H. Stark, Passau*

Ralph M. Wiltgen, Der Rhein fließt in den Tiber. Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Lins-Verlag, Feldkirch 1989, 316 Seiten.

Der Verfasser kommt aus Amerika und lebt in Rom. Er war während des Konzils Leiter eines eigenen Nachrichtendienstes und hat alles hautnah miterlebt. Das Buch ist bereits in mehreren Sprachen erschienen und hat eine hohe Auflage erreicht. Mit Recht, denn es ist spannend und lehrreich geschrieben. Das Interessanteste beim Konzil ist vielleicht gar nicht so sehr in den Dokumenten enthalten, sondern im Drumherum.
Bei Konzilien geht es bekanntlich sehr menschlich zu. Es wird um die Wahrheit gerungen, wenn man so sagen will. Eine Räubersynode war das II. Vatikanum nicht, aber es hat große Differenzen gegeben, und vieles blieb natürlich ungelöst, etwa die Frage nach der Kollegialität und dem Primat. Andere Teilnehmer und spätere Historiker mögen es anders sehen, aber es ist lehrreich für die Alten wie für die Jungen, etwas mehr vom Ablauf und der Entstehung der Dokumente zu hören und von den Menschen, die daran gearbeitet haben. – Wir müssen wahrscheinlich wieder mehr die Kirche als historische Größe sehen und nicht so sehr die göttliche Abstammung betonen. Sie ist nicht so direkt, wie es oft dargestellt und geglaubt wird.
Franz Jantsch, Hinterbrühl

Gerhard Schmied, Kirche oder Sekte? Entwicklungen und Perspektiven des Katholizismus in der westlichen Welt, Piper Verlag, München – Zürich 1988, 138 Seiten.

Der Verfasser, Privatdozent für Soziologie an der Universität Mainz, legt eine religionssoziologische Untersuchung der Entwicklung der katholischen Kirche in Westeuropa oder zumindest in der Bundesrepublik Deutschland nach dem II. Vatikanischen Konzil vor. Er geht von der These aus, daß sich die kirchliche Entwicklung im Sinne des auf Ernst Troeltsch zurückgehenden kirchensoziologischen Modells, das von den Extremtypen von einerseits „Kirche", anderseits „Sekte" bestimmt ist, in Richtung auf den Pol „Sekte" hin bewege, versucht diese seine Auffassung zu belegen und Folgerungen abzuleiten. „Kirche" und „Sekte" seien dabei als „neutrale Begriffe zur Kennzeichnung sozialer Gebilde" gebraucht (13). In Wirklichkeit freilich haben die Darlegungen des Buches durchgehend jenen „Zungenschlag", der in den abschließenden Überlegungen ausdrücklich eingestanden wird (118), und man fragt sich, warum nicht einfach die pastoraltheologisch gängigen Begriffe „Volkskirche" und „Gemeindekirche" verwendet werden, deren Spannung ja allenthalben gesehen und diskutiert wird. Auch wenn der Autor, wie er im Stil einer Pflichtübung betont, „nicht hinter das Vatikanum II zurück" will, gelten seine Sympathien den Reformansätzen im Bereich eines postkonziliar konzipierten Gemeindelebens und besonders im Bereich einer erneuerten Liturgie gerade nicht. Sie seien „sektenhaft". Der Verfasser fürchtet, die Kirche könnte in einer für das Sektenhafte charakteristischen ausgrenzenden und sich abschließenden Manier, indem sie „mit Sakramenten und Riten Vertrautes, Traditionen verweigere", ihre Funktion verfehlen, den Menschen „ein Stück innerer Heimat, ein Stück Identität" zu wahren (119). In eigenartiger Argumentation wird vor allem die „Verbalisierung der Riten" dafür verantwortlich gemacht (46ff, 119f). – Trotz aller notwendigen Kritik: Es lohnt sich, dieses Buch zu lesen. Unter den Stichworten „Entritualisierung", „Verbalisierung", „Sponta-

neität", „Gemeindekontrolle", „Aufnahmeprüfung", „Entsakralisierung", „Entinnerlichung", „Laisierung", „Moralisierung" und „Rationalisierung" findet sich eine Fülle bedenkenswerter Feststellungen und Bemerkungen. Wenn man die Urteile und Folgerungen auch weithin nicht teilt, so wird die Lektüre doch zu einer differenzierteren Sicht der gegenwärtigen kirchlichen Situation verhelfen können, vorausgesetzt, daß man beidäugig liest. Und gerade das wäre wichtig in kirchlichen Zeiten wie diesen.

Hartwin Schmidtmayr, Wien

Dolores Bauer – Franz Horner – Peter Krön (Hrsg.), Wir sind Kirche – sind wir Kirche? Eine Bestandsaufnahme aus Österreich, Otto Müller Verlag, Salzburg 1988, 368 Seiten.

Ein mutiges, ehrliches Buch zur Lage der Kirche. Darüber gibt es eine reiche Literatur. Auf der Gegenseite, freilich nicht für unser Land allein, schrieben drei Kardinäle. Sie müssen römisch schreiben. Die Restauration hat das Gegenteil von dem bewirkt, was sie wollte: Sie hat die andern geeinigt. Das Buch will die Kirche wieder auf die Beine stellen, jetzt steht sie auf dem Kopf. Dolores Bauer wirft sich mutig in den Kampf. Sie hat die Gabe des freien Wortes, auch wenn sie schreibt. Sie ist vom Atem der Welt berührt. Fast zwei Dutzend Autoren liefern Beiträge zu vielen Themen: Erharter erzählt von den vielen Versuchen einer Pastoralplanung in Österreich, Schubert über Christen und Juden, Zulehner über die fehlenden Visionen in der Kirche, Köhler über die Hochschulgemeinde, Rudolf Schermann meldet sich wortstark. Außerordentlich gut finde ich den Aufsatz von Dantine, wo er schreibt, daß die Kirchen sich alle ändern müssen, wenn sie im Geiste Jesu zusammenkommen wollen. Schweiger spricht zu vorsichtig und leise über Wissenschaft und Kirche. Am besten ist wohl, was Peter Krön schreibt. Er verweist auf die Relativität der biblischen Formulierungen im Lichte der Aussagen des II. Vatikanums und sagt, daß das für die dogmatischen Formeln genauso gelte. Er vermißt die Hierarchie der Wahrheiten im kirchlichen Tagesstreit. Das Problem Frauen in der Kirche nimmt einen breiten Raum ein. Mit Recht. Wir wollen auf sie nicht verzichten in den Gemeinden. Es gilt wohl, was Rahner gesagt hat, daß er keinen theologischen Grund sehe, um die Frauen vom Amt auszuschließen. Ausgezeichnet, was Krön 1968 zu Humanae vitae geschrieben hat und was hier nochmals abgedruckt ist.

Warum bringt niemand auf der anderen Seite so offen, klar und redlich sein (ihr) Anliegen zum Ausdruck? Sollten sich kein Verlag oder zuwenig Leser finden oder kein überzeugender Autor?

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Büchereinlauf

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

Angstmann Gustl, Schreiben hilft leben. Wege zur Selbstentfaltung, Herder Taschenbuch 1639, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten, DM 9,90.

Daiber Karl-Fritz (Hrsg.), Religion und Konfession. Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen in der Bundesrepublik Deutschland und in den Niederlanden, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1989, 156 Seiten.

Dominikus, Die Verkündigung des Wortes Gottes. Texte christlicher Mystiker, hrsg. von *Vladimir J. Koudelka,* Serie Piper, Band 528, Verlag R. Piper, München – Zürich 1989, 208 Seiten, DM 16,80.

Ertl Gregoria – Haidinger Christian, Zuwendung. Ein Jugendbrevier, Canisiuswerk – Zentrum für geistliche Berufe (Verlag und Vertrieb), Wien 1989, 256 Seiten, S 87,–.

Fleckenstein Wolfgang, Außenseiter als Thema und Realität des katholischen Religionsunterrichts. Inhaltsanalyse religionsdidaktischer Unterrichtsmaterialien und ihre innovatorischen Konsequenzen orientiert am Beispiel Gastarbeiter, Reihe: Studien zur Theologie, Band 4, Stephans-Buchhandlung W. Mittelstädt, Würzburg 1989, 651 Seiten, DM 38,–.

Forte Bruno, Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott – Gott der Lebenden, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 224 Seiten, DM 36,–.

Greshake Gisbert – Weismayer Josef, Quellen geistlichen Lebens, Band III: Die Neuzeit, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 360 Seiten, DM 48,–.

Großmann Heinz, Gegrüßet seist du, Maria. Ein Rosenkranz für Kinder, Verlag Herder, Freiburg 1989, 64 Seiten, DM 5,20.

Haas Johannes (Hrsg.), Visionen einer Versammlung. Ein Lesebuch zum Konziliaren Prozeß, Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1989, 112 Seiten, S 93,60, DM 12,–.

Häring Bernhard, Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 96 Seiten, DM 14,80.

Ders., Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Erweiterte und aktualisierte Sonderausgabe, 3 Bände in Kassette, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 1536 Seiten, DM 68,– (ab 15. 1. 1990 DM 88,–).

Ders., Meine Erfahrung mit der Kirche. Einleitung und Fragen von *Gianni Licheri,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 237 Seiten, DM 28,–.

Jendorff Bernhard, Pfarrgemeinderäte und Religionsunterricht. Ergebnisse einer Befragung in Mainz, Hrsg. und Verleger Abteilung Öffentlichkeitsarbeit des Bischöflichen Ordinariats Mainz, Mainz 1989, 32 Seiten, DM 3,–.

Kittler Udo – Munzel Friedhelm, Lesen ist wie Wasser in der Wüste. Das Buch als Begleiter auf dem Lebensweg, Herder Taschenbuch 1646, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 160 Seiten, DM 12,90.

Koch Kurt, Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1989, 352 Seiten, DM 38,–.

Küng Hans, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Serie Piper, Band 1049, Verlag R. Piper, München – Zürich 1989, 712 Seiten, DM 29,80.

Lobinger Fritz, Gemeinsam Kirche werden. Kleine christliche Gemeinschaften, missio aktuell Verlag (Hrsg. und Verleger), Aachen 1989, 110 Seiten.

Ders., Gemeinsam Verantwortung tragen. Pfarrgemeinderat, missio aktuell Verlag (Hrsg. und Verleger), Aachen 1989, 90 Seiten.

Lohfink Norbert, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 120 Seiten, DM 15,80.

Losinger Anton, „Iusta autonomia". Studien zu einem Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1989, 271 Seiten, DM 51,–.

Ludwig Karl-Josef, Kraft und Ohnmacht des Glaubens. Seelsorgliche Begleitung in der Krise der Krankheit, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 220 Seiten, DM 29,80.

von Metzsch Friedrich-August, Johannes der Täufer. Seine Geschichte und seine Darstellung in der Kunst, Verlag Callwey, München 1989, 230 Seiten, DM 49,80.

Neuhold Leopold, Wertwandel und Christentum, Veritas-Verlag, Linz 1988, 157 Seiten, S 198,–.

Niewiadomski Józef (Hrsg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, Österreichischer Kulturverlag, Thaur, 2., aktualisierte Aufl. 1988, 210 Seiten, S 198,–, DM 28,–, sFr. 23,50.

Poeplau Wolfgang, Jesus, der Buddha. Christliches Urgestein und Zen. Ein überraschender Vergleich, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1989, 160 Seiten, DM 19,80.

Rufeisen Daniel Oswald – Corbach Dieter, Daniel Oswald Rufeisen – der Mann aus der Löwengrube, Reihe: Spurensuche jüdischen Wirkens 3, Scriba Verlag, Köln 1989, 60 Seiten, DM 6,80.

Stoddard Sandol, Leben bis zuletzt. Die Hospiz-Bewegung. Ein anderer Umgang mit Sterbenden, Verlag R. Piper, München – Zürich 1989, 195 Seiten, DM 16,80.

Voss Raphaele, Tanz in der Liturgie. Eine Einführung mit Beispielen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 64 Seiten, DM 12,80.

Wittig Joseph, Meine Erlösten in Buße, Kampf und Wehr, neu hrsgg. Nachdruck von *Franz Jung,* Selbstverlag des Hrsg., Münster 1989, 131 Seiten, DM 8,–.

Zahrnt Heinz, Gotteswende. Christsein zwischen Atheismus und neuer Religiosität, Verlag R. Piper, München – Zürich 1989, 276 Seiten, DM 38,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und Chefredakteur dieser Zeitschrift.

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

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

Franz Kardinal König, Dr. theol., Dr. phil., ist Alterzbischof von Wien; er ist Präsident der internationalen katholischen Friedensbewegung „Pax Christi".

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.

Andreas Rößler, Dr. theol., ist Pfarrer in Stuttgart und Leiter der Abteilung Theologische Studien beim Evangelischen Gemeindedienst für Württemberg.

Gottfried Leder, Dr. jur., ist Professor am Institut für Geographie, Geschichte und Politische Wissenschaft/Sozialkunde an der Universität Hildesheim.

Franz-Xaver Kaufmann, Dr. oec., ist Professor für Soziologie und Sozialpolitik an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld; er ist auch Direktor des Instituts für Bevölkerungsfragen und Sozialpolitik.

David Seeber, Dr. phil., ist Herausgeber und Chefredakteur der Herder-Korrespondenz.

Ferdinand Fromm ist pensionierter Pfarrer und lebt in Limburg/Lahn; er war durch viele Jahre im Leitungsteam des Theologisch-Pastoralen Institutes (TPI) in Mainz und Mitglied im Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen.

Dietmar Mieth ist Professor für Moraltheologie und Theologische Ethik an der Universität Tübingen.

Karl Derksen OP ist seit vielen Jahren in der kirchlichen Basisbewegung und in der Friedensarbeit tätig und derzeit Co-Provinzial der Niederländischen Dominikaner.

Hermann J. Pottmeyer ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

*****

Die von Heft 2 zurückgestellten Beiträge zu „Sexualität und Macht" mußten aus Platzgründen auf das nächste Jahr verschoben werden. Sie werden voraussichtlich in Heft 2/1990 erscheinen.